

Dreifaltigkeit und dreifache Vollendung des Schönen nach Augustinus

Es steht auch für Augustinus ohne jeden Zweifel fest, dass alles Wirken nach aussen insgesamt der Trinität zukommt. Das gilt sowohl in Bezug auf die niederen Stufen des sichtbaren Seins, die « Spuren » Gottes ¹⁾, wie auch bezüglich des Menschen, welcher (in seinem Geiste) ein Abbild der ganzen Trinität ist. Augustinus wird nicht müde, letzteres besonders im Hinblick auf *Gen. 1, 26* (*ad imaginem nostram*) zu wiederholen ²⁾. Trotzdem hat er selbst, vor allem in *De Trinitate*, es unternommen, in diesen Spuren und in diesem Ebenbilde Appropriationen zu suchen. Dass Augustinus in diesem seinem Forschen nicht sparsam ist mit Hinweisen auf den urschönen, alles schönmachenden Gott, können wir fast a priori erwarten. Wer Augustins Werke gelesen hat, weiss, wie fast alle sowohl von seinem ästhetischen und trinitarischen Interesse Zeugnis ablegen; so wundern wir uns nicht, wenn sich zwei Lieblingsobjekte seines Denkens berühren.

Insofern die Schönheit eine reine Vollkommenheit besagt, kann sie natürlich von Gott ausgesagt werden; insofern sie eine absolute Vollkommenheit darstellt, ist sie dem göttlichen Substanzsein identisch ³⁾ und kann unter dieser Hinsicht nicht einer einzelnen Person zugeordnet werden. Aber das Phänomen des Schönen beinhaltet

¹⁾ *De Trinitate* XI, 1, 1. ML 42, 983-985. *De civitate Dei* XI, 28. ML 41, 341-342. *De vera religione* 22, 42. 32, 60, 75. 42, 79. ML 34, 140. 149. 155-156. 158.

²⁾ *De Trinitate* XII, 6, 7. ML 42, 1001-1002. *De Genesi lib. imp.* 16, 61. ML 34, 244.

³⁾ *Confessiones* IV, 16, 29. ML 32, 705: « cum tua... pulchritudo tu ipse sis ». *De quantitate animae* 35, 79. ML 32, 1079: « pulchre — pulchrum — Pulchritudo ». *De Trinitate* XV, 5, 8. ML 42, 1062-1063.

auch ein Sein der Bezogenheit und zwar eine dreifache Proportion : die erste im Hinblick auf den Ursprung, eine zweite innere Proportion (als Wesensmerkmal des Schönen !) und schliesslich die Proportion zum Erlebenden. Darum besteht die Möglichkeit, diese Relationen mit den personkonstituierenden Relationen ⁴⁾ des dreipersonlichen Gottes in Verbindung zu bringen bzw. mit den Appropriierungen des (an sich gemeinsamen) Wirkens nach aussen der drei göttlichen Personen.

Ueber die Appropriationen des Vaters : Sein, Ursprung, Einheit, Mass.

Der Vater ist der Ursprung allen Seins und deshalb auch der Ursprung für jegliches Schönseiende. Schon die Tatsache, dass jedes Existierende aus Ihm stammt, aus der Quelle aller Vollkommenheit, gibt jedem Sein diese fundamentale Vollkommenheit mit auf den Weg. Mag das geistige Geschöpf auch seine Bestimmung verfehlen, infolge falscher und verkehrter Selbst-Eingliederung in den Kosmos, so wird es doch von Gottes Vorsehung wieder auf den gehörigen Platz eingeordnet. Vor und nach dieser « dynamischen » *perfectio* ⁵⁾, dieser Vollendung infolge der Einordnung durch Gott, hat und bewahrt das geistige Geschöpf seine in sich beruhende Vollkommenheit der Seinsteilhabe. Diese sichert jedem substantiell Seiendem wegen dieser Seinsvollkommenheit die Ueberlegenheit und das Uebergewicht über eine eventuelle Privationsunvollkommenheit. Diese ist ein « Abweichen und Abspringen » vom einen Ursein hin gegen das Nichts ⁶⁾.

Alles durch Gottes Wirken (als *causa efficiens*) verursachte Sein ist ja ein Hervorgeholtwerden aus dem Nichts und — als nicht aus Ihm hervorgehendes Sein ⁷⁾ — von vorneherein ein zur Vielheit verurteiltes Sein. Es ist eine begrenzte Teilhabe am Voll-Mass seiner Allvollkommenheit.

Jede Natur ist gekennzeichnet durch das ihm zugeteilte Seinsmass, das seinen Rang im Kosmos bestimmt (und der von der Sünde

⁴⁾ *De Trinitate* V, 6, 7. ML 42, 914-915. *De civitate Dei* XI, 10, 1. ML 41, 325.

⁵⁾ *De Genesi ad litteram* IV, 18, 34. ML 34, 309.

⁶⁾ *De vera religione* 55, 113. ML 34, 172. *De Trinitate* IV, 7, 11. ML 42, 895-896.

⁷⁾ *Confessiones* XII, 28, 38. ML 32, 842.

nicht degradiert wird). Dieses Seinsmass jeder Natur grenzt also diese andern gegenüber ab und bewirkt damit auch eine innere Einheit innerhalb dieser « Umfriedung ». Diese Einheit gibt jedem Ding eine gewisse Schönheit ; das höchstmögliche Ausmass der Schönheit, die Gleichheit in substantieller Teilnahme am göttlichen Sein, strebt jedes geschaffene Sein insofern an, als es aus dem Nichts herangeholt wird zur Aehnlichkeit mit Gott ⁸⁾). Nur die *Imago aequalis* ⁹⁾ verwirklicht dieses vergebliche geschöpfliche Streben.

Ueber die Appropriationen des Sohnes: Proportion, Bild, Wort, Licht, Gleichheit, Aehnlichkeit, Vor-Bild.

Aehnlichkeit und Gleichheit sind schönheitsbewirkende Beziehungen ; wir wundern uns darum nicht, dass Augustinus der zweiten göttlichen Person, welche durch Sohnsbeziehung dem Vater gleich ist, die Schönheit zueignet. Zwar sind auch die dem Vater zugeeigneten Begriffe Mass und Einheit (besonders letztere) für Augustinus an sich ästhetische Kategorien, aber in der trinitarischen Anwendung besagen sie doch mehr die metaphysische Grundlage für die sozusagen als « Qualität » ¹⁰⁾ hinzukommende Harmonie oder Proportion, welche ja das typische Element des strukturellen Wesens der Schönheit ist (Glanz und Farbe sind typische Wirkelemente des Schönen).

Das So-Sein ¹¹⁾ schliesst nach zwei Seiten hin einen Vergleich bzw. eine Beziehung und eine Proportion ein : zum Ursprungsprinzip (Auch-So-Sein) und zu anderen Seinsarten (Nicht-So-Sein).

Das erste Verhältnis kann von verschiedenen Blickwinkeln her gesehen und in verschiedenen Bildern geschildert werden. Es kann vage als eine Auseinanderbreitung, Darlegung, Entfaltung, ein Zum-Ausdruck-Kommen des Seins bezeichnet werden, auch als eine Gegenüberstellung im Bewusstsein.

Das Sein wird hiedurch gleichsam gezeigt wie im Bilde, erzählt wie durch das Wort ¹²⁾ ; ausgestrahlt wie der Schein der Licht-

⁸⁾ *Ibidem.*

⁹⁾ *De Trinitate* VII, 3, 5. ML 42, 938.

¹⁰⁾ *De Trinitate* VI, 10, 11. ML 42, 931.

¹¹⁾ Siehe z.B. *Epistula* 11, 3. ML 33, 76. *De vera religione* 7, 13. ML 34, 128-129. *Enarr. in ps.* 144, 7. ML 37, 1873-1874.

¹²⁾ *Epistula* 232, 5. ML 33, 1028.

quelle ¹³⁾. Das Bild zeigt das Sosein deutlicher auf und bringt es erst so richtig zum Bewusstsein ¹⁴⁾. Zugleich erhebt sich die unausweichbare Frage, inwiefern das Bild dem zu Zeigenden entspricht als wahre Abbildung ¹⁵⁾, ob Sein und Erscheinung zusammenstimmen ¹⁶⁾. Die Frage nach der Entsprechung wiederholt sich beim Worte : ob Sein und Erkennen, bzw. Erkennen und Aussage (« Ausdruck »), übereinstimmen in der Wahrheit.

Der Sinn des Lichtes liegt wiederum im Zeigen.

Alles geschöpfliche Erkennen ist ein « Belichtetwerden », ein Beeindrucktwerden vom Objekt. Durch die Erkenntnis erfolgt eine innere Aus-bildung und Gestaltung : aus der *informitas* der *tabula rasa* zu einem gewissen Masse der « Erfüllung » ¹⁷⁾, ähnlich wie alles körperliche Sosein ein Geformtsein der *materia informis* darstellt ; dabei trägt diese materielle Formung den Stempel des « Teilweisen » nicht nur in der Zeit — wie das veränderliche Wissen — sondern auch noch in der örtlichen Veränderung. In der *forma omnium non formata*, in der *species* und *imago* aber ist ein Beeindrucktwerden von aussen nicht möglich ; da gibt es keine Erleuchtung und keine Veränderung. Der Logos ist Licht vom Lichte, « *Imago aequalis... nata... manens, stans* » ¹⁸⁾.

Das Verbum ist ein zugleich durch Genauigkeit und Lebendigkeit getreues Abbild ; denn es ist der Sohn, welcher das höchstmögliche Mass der Entsprechung (*congruentia*) ausschöpft : die Gleichheit. Dieses Bild ist der Inbegriff der Schönheit und als « erste Ähnlichkeit » das vermittelnde Prinzip alles nachgestalteten Soseins : « *Fecisti omnia, non de te similitudinem tuam, formam*

¹³⁾ *Soliloquia* I, 8, 15. ML 32, 877. *De civitate Dei* XI, 24. ML 41, 338.

¹⁴⁾ Bekannt ist ja die Tatsache, dass wir z.B. durch Fotografien erst auf manche Natur- und Kunsts Schönheiten, auf « Motive » aufmerksam werden.

¹⁵⁾ Vgl. *De Trinitate* VI, 10, 11. ML 42, 931.

¹⁶⁾ Man denke an die Rolle der Entsprechung zwischen dem « Modell » und dem Bildnis, zwischen dem Original und der Kopie, oder zwischen dem, was « vor Augen schwebte » und dem realisierten Ausdruck ; im Erkenntnisbild zwischen dem Ding an sich und der *species expressa*. Im Spiegelbild erfolgt eine genaue äussere Wiedergabe, aber auf einem leblosen Mittel ; im Kinde, das die Züge z.B. des Vaters an sich trägt, ist die Wiedergabe insofern getreuer, als auch das Abbild des Vorbildes lebendig ist und darin die inneren (« Charakter ») züge des Vorbildes getreuer zum Ausdruck gelangen können als durch ein Porträt.

¹⁷⁾ *De beata vita* 4, 32. ML 32, 975.

¹⁸⁾ *De Trinitate* VII, 3, 5. ML 42, 938.

omnium, sed de nihilo dissimilitudinem informem, quae formaretur per similitudinem tuam »¹⁹⁾. Mit dem Blick auf dieses wirklich gleiche Abbild, auf die *Ars* und *Sapientia* schafft der allmächtige Künstler alle ähnlichen Abbilder und Spuren, deren Gestaltung eine *con-formatio*, eine mehr oder weniger reichhaltige Teilnahme an der *forma omnium* ist. Der Logos ist auch die Heimat und die Norm aller Wahrheit, das Licht und der Lehrer für alles Erkennen und Wissen, das Vorbild und der Massstab für alle Schönheits-Erkenntnis (welche wiederum vermittelt wird über das Schauen²⁰⁾ und für alles Kunstschaffen, *lex artium*²¹⁾, welches seinerseits durch das Zahlenverhältnis bestimmt wird.

Das Sosein beinhaltet — wie gesagt — auch einen Vergleich zu andern Seinsarten, deren Anderssein sich abhebt. Alles geschaffene Sein ist wesentlich ungleiches, vielfältiges Sein. Augustinus bringt auch alle diese Vielfalt des Soseins, welche den « Kosmos » so schön macht, in Beziehung zur zweiten göttlichen Person. Diese Vielfalt ist gegliedert und alle Teile eines jeweiligen Ganzen stehen in einer festgefüzten Proportion zueinander, in einer inneren Zuordnung. Die Zahlen sind wie das Gerippe, welches jedes gestaltete Sein in diesem typischen Sosein prägen und stützen. Sie verursachen jede Schönheit der Natur und Kunst, des Ortes und der Zeit, des Körpers in seiner Ruhe und Bewegung; sowohl die Schönheit, welche die sog. bildenden Künste als bleibend dem Raume anvertrauen, wie die Schönheit, welche die anderen Künste im « Rhythmus » (= *numerus*) dem Ablauf in der Zeit aufdrücken. All dieses abgewogene Zahlenverhältnis, das die gestalteten Dinge auch wohlgestalt macht, stammt vom Logos: « Nulla enim forma, nulla compages, nulla concordia partium, nulla qualiscumque substantia quae potest habere pondus, numerum, mensuram, nisi per illud Verbum, et ab illo Verbo creatore cui dictum est: 'Omnia in mensura et numero et pondere constituisti' (Sap. 11, 21)²²⁾.

¹⁹⁾ *Confessiones* XII, 28, 38. ML 32, 842.

²⁰⁾ *De Trinitate* XI, 8, 12 ss. ML 42, 994: « visio, contuitus, intuitus ». *De civitate Dei* XI, 24. ML 41, 338: « contemplans illustratur ».

²¹⁾ *De vera religione* 52, 101. ML 34, 167.

²²⁾ *In Jo. Evangelium* tr. 1, 13. ML 35, 1386. Man denke an die Elemente, Töne und Farben welche von der modernen Wissenschaft mittels der Zahlenverhältnisse spezifiziert werden.

Ueber die Appropriationen des Hl. Geistes : Gefallen, Hinordnung, ruhendes Geniessen ; Beschenken, Schaffen und Erhalten aus Liebe.

So ist also gewissermassen vom Vater alles Seiende und durch den Sohn das Schönsein eines jeden Seienden.

Im Heiligen Geiste sehen wir gleichsam die Urverwirklichung dessen (was im menschlichen Bereiche in unvermeidlicher Begleitung von Unvollkommenheiten) aus dem Dasein und der Erkenntnis des Schönen hervorgeht : die Begeisterung für das Schöne, welche schliesslich hingeordnet ist auf die Vereinigung (*con-cordia*) von Erkennendem und Erkannten ; die Sehnsucht nach dauerndem, ruhigem Geniessen des Schönen. Die Liebe, das Gefallen ist also das Echo, die Reaktion auf das Schauen des Schönen, eine Bewegung der Rückkehr im Vergleich zur Erkenntnis, eine (persönliche) Zuordnung auf ein anderes Wesen (vgl. die innere Zuordnung der Teile und Glieder) ; diese dynamische Strebeordnung erfüllt sich in der besitzgewordenen Ruhe-Ordnung, im « Verbleiben und Hängenbleiben ».

Auch in Gott ist die gegenseitige Liebe von Vater und Sohn ein Echo der Erkenntnis der unendlichen göttlichen Vollkommenheit. Der Hl. Geist ist sozusagen das Gefallen, die Begeisterung, der Genuss, welcher die Schau dieser unübertrefflichen Schönheit begleitet : « In illa enim Trinitate summa origo est rerum omnium et perfectissima Pulchritudo et beatissima delectatio »²³⁾, der lebendige Zusammenklang von Sein und Erkennen (vgl. « Im Hl. Geiste die Uebereinstimmung — *concordia* — der Einheit und Gleichheit »²⁴⁾). Diese Erkenntnis ist so vollkommen, dass die Antwort nicht Uninteressiertheit oder Reserviertheit sein kann, sondern begeisterter Jubel ist. Da gibt es keine Unbefriedigtheit wegen mangelnder Schönheit des Geschauten oder wegen der Begrenzung der Erlebnisfähigkeit infolge der eigenen Ermüdung. Ebensowenig gibt es natürlich im ganz geistigen göttlichen Schönheitserleben eine Spannung zwischen der Freude an der objektiven Schönheit und einer selbstsüchtigen Begierlichkeit, ein Herabwürdigen des Schönen zum Mittel (für die Steigerung) der eigenen Lustbefriedigung. Dort gibt es auch keine Angst, der beglückende Genuss des Schönen

²³⁾ *De Trinitate* VI, 10, 12. ML 42, 932.

²⁴⁾ *De doctrina christiana* I, 5, 5. ML 34, 21.

könnte aufhören. In Gott ist die Liebe des Schönen also auch nicht Sehnsucht und Streben nach Erfüllung und Ruhe im endgültigen Genusse, sondern zugleich ruhige Freude am bleibenden Besitze aller Vollkommenheiten und unbeschränkte Begeisterung. « Ille igitur ineffabilis quidam complexus Patris et Imaginis non est sine perfruitione, sine charitate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo... est in Trinitate Spiritus Sanctus... Genitoris Genitricis suavis, ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas » ²⁵).

Alles Schaffen Gottes ist wie das Hinausströmen dieses gegenseitigen Gefallens, ein Ueberquellen des gegenseitigen Beschenkens des Erkennenden und des Erkannten. Alles geschaffene Schöne entstammt Gottes Güte, welche Augustinus dem Hl. Geiste zueignet ²⁶); « deshalb beneidet jene Gütigkeit keine Schönheit, von der obersten bis zur untersten, welche ja nur von Ihm sein kann » ²⁷).

Im Hl. Geiste gefiel Gott sein Kunstwerk und er billigte es als « sehr gut » (*Gen.* 1, 31). « Im Geschenk seiner Güte gefiel und wurde (alles, was geschaffen wurde) seinem Urheber versöhnt (*conciliatum est*) ²⁸) damit all das, was von Ihm durch das Verbum geschaffen wurde, nicht untergehe » ²⁹). « In höchster Güte bewahrt » also Gott alles, was er « durch die höchste Weisheit geschaffen hat » ³⁰).

Im Gefallen der Gnade wurden wir Gott wiederversöhnt, also im Hl. Geiste. Er ist « der Friede, durch den wir der Einheit anhängen », vollends durch die Auferstehung ³¹).

Auch alles heilsverbundene Gefallen an der Schönheit von seiten des Menschen vollzieht sich im Hl. Geiste; das sowohl dann, wenn uns die schönen Geschöpfe so gefallen, dass wir voll Begeisterung an den göttlichen Künstler denken, wie wenn wir von Gottes unsichtbarer Schönheit angezogen werden. Der Hl. Geist « entflammt » uns so in Sehnsucht nach dem Genusse der Schau Gottes, dass wir nicht in Gefahr kommen, am betrügerischen Genuss der schönen

²⁵) *De Trinitate* VI, 10, 11. ML 42, 932.

²⁶) *De vera religione* 52, 101. 55, 113. ML 34, 167. 172.

²⁷) *De vera religione* 39, 72. ML 34, 154.

²⁸) Vgl. *Confessiones* IV, 13, 20. ML 32, 701: « pulchritudo... conciliat rebus quas amamus ».

²⁹) *De vera religione* 55, 113. ML 34, 172.

³⁰) *De vera religione* 18, 35. 55, 113. ML 34, 137. 172.

³¹) *De vera religione* 55, 113. 12, 25. ML 34, 172. 132-133.

Weltdinge hängen zu bleiben ³²⁾. Er ordnet, mit anderen Worten, das Gewicht unseres Liebestrebens auf die bezugs- und bedingungslose Urschönheit ³³⁾ hin, bis unsere sehnsüchtige Liebe zur Ruhe kommt in Ihm, im ewigbeglückenden Gefallen ³⁴⁾.

Die Trinität im Vergleich zum menschlichen Künstler.

Vorhin war die Rede davon, dass alles Schöne aus der Güte Gottes, aus dem Wohlgefallen der göttlichen Liebe entstanden ist. Diese Güte war also das « Motiv » des göttlichen Kunstschaffens. Kurz und schön weist Augustinus auf dieses gütige Schenken in der *Enarratio* zum ps. 144, 7 hin : « Intuentes opera, miramini artificem, gratias agendo, non arrogando. Laudate quia ipse fecit, quia sic constituit, quia talia donavit » ³⁵⁾.

Im 11. Buche des *Gottesstaates* befasst sich Augustinus eingehend mit dieser Zielsetzung von seiten Gottes und er untersucht dabei auch die Frage, wie die göttliche Künstlertätigkeit den einzelnen Personen zugewiesen werden könnte. Die Gliederung der Frage lautet in bündiger Fassung : « Quis fecerit creaturam ? Per quid fecerit ? Quare fecerit ? » Ebenso stichwortartig erteilt er die programmatische Antwort : « Deus, per Verbum. Quia bona est » ³⁶⁾. Analysieren wir nun mit Augustinus diese Kurzformel an Hand seines Vergleiches mit einem menschlichen Künstler, bei dessen Wirken ein Dreifaches in Betracht kommt : « Natura, doctrina, usus » ³⁷⁾.

Erstens steht bei einem Künstler das Können, die angeborene Geschicklichkeit zur Frage : « natura ingenio... diiudicandus est » ³⁸⁾. Wie begrenzt ist da der Mensch, welcher auf seine unversehrten und bewegbaren Glieder, auf den Werkstoff und auf längere Zeit angewiesen ist, im Vergleich zum « allmächtigen Künstler », der

³²⁾ *De patientia* 17, 14. ML 40, 619.

³³⁾ *De Trinitate* X, 11, 17. ML 42, 982. *De civitate Dei* XI, 25. ML 41, 338-339.

³⁴⁾ *Confessiones* VI, 16, 26. ML 32, 732: « Si essemus immortales et in perpetua corporis voluptate... cur non essemus beati ?... Nesciens idipsum ad magnam miseriam pertinere... ».

³⁵⁾ ML 37, 1874.

³⁶⁾ *De civitate Dei* XI, 23, 2. ML 41, 337.

³⁷⁾ *De civitate Dei* XI, 25. ML 41, 338-339. Aehnlich *De Trinitate* X, 11, 17. ML 42, 982.

³⁸⁾ *De civitate Dei* XI, 25. ML 41, 339.

alles durch ein Wort aus dem Nichts hervorbringt, der als « Künstler der Zeiten » auch über der Zeit steht ³⁹⁾.

Wenn es schon für einen Maler gilt : « *pictor eadem arte facit murem quam elephantem* » ⁴⁰⁾, dann erst recht für den Allmächtigen, diesen « *Artifex magnus in magnis ut non minor sit in parvis* » ⁴¹⁾. Dass nun Augustinus die Allmacht des göttlichen Künstlerschaffens dem Vater zueignet, geht u.a. aus der Ausdrucksweise *Ars omnipotentis artificis* ⁴²⁾ hervor.

Die letzten Stellen sind zugleich auch der Beleg dafür, dass Augustinus dem Sohne die *ars* appropriiert, also den Plan, die Kunstidee oder die Weisheit, durch die alles geschaffen wurde. Hier geht es um die Weiterführung des Vergleiches mit dem menschlichen Künstler, nämlich um die künstlerische Betätigung als geistigen Akt (« *in artifice... doctrina scientia diiudicandus* » ⁴³⁾). Musiker z.B. vom Schlage der Bankelsänger, die ohne Wissensausbildung in ihrem Fach singen wie eine Nachtigall, die ohne tieferes Verständnis — infolge einer Nachahmungsbegabung — geschickt Töne produzieren (gleich Papageien, Raben und Elstern), rechnet Augustinus nicht zu den Künstlern ⁴⁴⁾.

Als ein echter Künstler schafft Gott mit Wissen, durch die Weisheit. « Denn Gott hat nicht ohne Wissen etwas gemacht, was man ja auch nicht von irgendeinem menschlichen Künstler mit Recht sagen könnte » ⁴⁵⁾.

Gott aber hat es nicht nötig — im Unterschied zum menschlichen Künstler — etwa bei einem Meister in die Lehre zu gehen oder später noch auf « Einfälle » und « Inspirationen » angewiesen zu sein oder auf « Modelle » ; Er sieht alles in sich ⁴⁶⁾, in seiner substantiell verbundenen Weisheit, in der *ars*.

Insofern all dieses Schöne aus dem Nichts « hervorgerufen » wurde, ist es dem Vater, dem « allmächtigen Künstler » zuschreib-

³⁹⁾ *Sermo Mai* 94, 4. MA I, 336. *De Genesi lib. imp.* 3, 8. ML 34, 223.

⁴⁰⁾ *Sermo* 2, 6, 7. ML 38, 30-31

⁴¹⁾ *De civitate Dei* XI, 22. ML 41, 335.

⁴²⁾ *De vera religione* 31, 57. ML 34, 147. *De Trinitate* VI, 10, 12. ML 42, 932. *Sermo* 361, 16. ML 39, 1607.

⁴³⁾ *De civitate Dei* XI, 25. ML 41, 339.

⁴⁴⁾ *De musica* I, 4, 5-6, 11. ML 32, 1085-1090.

⁴⁵⁾ *De civitate Dei* XI, 10, 3. ML 41, 327.

⁴⁶⁾ *Annotationes in Job* 28. ML 34, 855.

bar ; insofern aber erschaffen ordnen ist ⁴⁷⁾ und gestalten, ein Kunstschaffen, in dem Ideen sinnenfällig zum Ausdruck kommen, stellt es eine Appropriation der Weisheit, der *forma omnium*, des Verbums dar.

Der dritte Vergleich, mit der Zielsetzung des menschlichen Kunstschaffens (« in artifice... usus fructu diiudicandus est » ⁴⁸⁾) bleibt noch übrig. Augustinus nimmt es keinem Künstler übel, wenn er, ausser durch die Freude an der Kunst an sich ⁴⁹⁾, auch durch andere Motive zur Kunstbetätigung angeregt wird ⁵⁰⁾.

« Auf Grund der Worte 'Gott sah, dass es gut war' ist es hinlänglich klar, dass Gott aus keiner Notwendigkeit heraus, aus keinem Bedürfnis irgendeines eigenen Nutzens, sondern aus reiner Güte gemacht hat, was gemacht wurde, das heisst, weil es gut ist » ⁵¹⁾.

Er schafft also das Schöne aus objektiver Freude am Schönen ⁵²⁾, aus selbstloser Liebe, die sich freut, erfreuen und beschenken zu können ⁵³⁾. Wenn die Hl. Schrift von einer Billigung nach vollzogener Ausführung (*Gen.* 1, 3 ff) spricht oder Plato sagt « elatum esse scilicet Deum gaudio, mundi universitate perfecta » ⁵⁴⁾ so meinen beide das zeitlose Wohlgefallen Gottes an seinem Kunstwerke.

Nach den obigen Ausführungen über den Hl. Geist (und den hier schon an die erste und zweite Person gemachten Zueignungen) genügt es zu wiederholen, dass das Kunstschaffen Gottes, insofern es aus Liebe und Güte ausgeführt wird, dem Hl. Geiste zuzuschreiben ist.

Dreifacher Aufstieg vom Schönen zu Gott.

Dem trinitarisch-formulierbaren göttlichen Kunstschaffen, dem

⁴⁷⁾ *De moribus Manichaeorum* 7, 9. ML 32, 1349: « Creare namque dicitur condere et ordinare ».

⁴⁸⁾ *De civitate Dei* XI, 25. ML 41, 339.

⁴⁹⁾ *De musica* I, 6, 12. ML 32, 1090: « Qui artem suam propter seipsam, non propter extra posita commoda diligit ».

⁵⁰⁾ *Ibidem*: « Si quam habet facultatem: vel assecutum esse vel exhibere, ut populo placeat, propter quaestum aut famam ».

⁵¹⁾ *De civitate Dei* XI, 24. ML 41, 338.

⁵²⁾ *De vera religione* 39, 72. ML 34, 154. *De civitate Dei* XI, 23, 2. ML 41, 337.

⁵³⁾ *Enarr. in ps.* 144, 7. ML 37, 1873-1874.

⁵⁴⁾ *Timäus* 37, C. *De civitate Dei* XI, 21. ML 41, 334-335.

Hervorgehen alles Schönen aus Gott als der *causa efficiens, exemplaris* und *finalis*, entspricht eine dreifache, wieder auf die allerheiligste Dreifaltigkeit beziehbare, Möglichkeit des Zurückfindens zu Gott über das Schöne. Dieser dreifache Weg sei nur zusammenfassend angedeutet.

Auf den Vater bezieht sich der Aufstieg aus der einfachen Tatsache der Existenz schöner, besonders körperlich-schöner, Dinge. Das körperlich-Schöne ist ein markanter Hinweis auf den Schöpfer: die wesentliche Veränderlichkeit zeigt uns klar, dass Körper-sein und Schön-sein nicht dasselbe sind ⁵⁵⁾; als eine akzidentelle « Teilnahme » ⁵⁶⁾ fordert es ein Sein, das substantiell schön ist.

Auf den Sohn, die Weisheit, bezieht sich der Aufstieg aus dem Wesen der Schönheit. Dem tieferdenkenden Menschen bietet sich eine weitere Aufstiegsmöglichkeit, nämlich aus der Erkenntnis dessen, was das Wesen der körperlichen Schönheit ausmacht. Die Harmonie erschliesst sich ihm als Ausfluss und Ausdruck des weise ordnenden Geistes und die geistige Schönheit als die wahre Schönheit. Der beschränkte Menscheng Geist sieht sich verwiesen auf Gottes geistige « Ueberschönheit », auf die vollkommene « Harmonie des Bildes », auf das Urbild allen Abbildseins, auf den Massstab aller Beurteilung und Nachahmung.

Auf den Hl. Geist endlich bezieht sich der Aufstieg aus der Wirkung des Schönen, nämlich der Anziehungskraft infolge des in uns ausgelösten Gefallens.

Man könnte diesen Aufstieg auch als einen Aufstieg des Herzens bezeichnen: alle Schönheitserkenntnis nützt nichts, wenn die Schönheitsliebe ungeordnet ist. Unsere Liebe muss auf das wahrhaft Schöne hin-geordnet und auf das entscheidende Gefallen bedacht sein, also auf Gott und sein Gefallen an uns. Der Hl. Geist, dem die Liebe appropriiert wird, von der Augustinus wiederum sagt, sie mache schön, macht unsere Liebe schön und geordnet bzw. macht uns aus Liebe schön. In Ihm also vollzieht sich unser gnadenhafter Aufstieg, der erst vollends zum Ziele kommt, wenn wir in die trinitarische Schönheitsliebe mithineingenommen sind.

⁵⁵⁾ *Confessiones* XIII, 2, 3. ML 32, 846.

⁵⁶⁾ *Confessiones* IV, 16, 29. ML 32, 704-705. *De Genesi lib. imp.* 16, 58, ML 34, 242.

Belegstellen zu den trinitarischen Appropriationen aus ästhetischer Sicht.

Zum Abschluss dieser Ausführungen über die trinitarischen Appropriationen aus ästhetischer Sicht folgt noch eine Uebersicht der wichtigsten Stellen in Augustins Werken, meist in Dreiergliedern, auch dann, wenn nicht jedes Glied ästhetisch formuliert ist. Andererseits werden viele Einzelappropriationen, die schon im jeweiligen Abschnitt dieses Themas berücksichtigt sind, nicht mehr berücksichtigt.

Oefters sind es auch Dreierglieder, die Augustinus nicht ausdrücklich an Ort und Stelle auf die Trinität anwendet, die aber durch den Vergleich mit ausdrücklichen Appropriationen auch trinitarische Geltung bekommen. Aus Platzgründen wurde in dieser ungefähren chronologischen Anordnung auf Zitationswiedergabe verzichtet.

<i>Fundstelle</i>	<i>Approp. d. Vaters</i>	<i>d. Sohnes</i>	<i>d. Hl. Geistes</i>
<i>De b. vita</i> IV, 34	summus modus	veritas	
<i>De ord.</i> II, 12, 35	in factis	in dicendo	in delectando
<i>Soliloq.</i> I, 8, 15	est	fulget	illuminat.
<i>De mus.</i> I, 12, 20	initium	medium	finis
<i>De mus.</i> VI, 17, 56	ab uno principio omnia facta per	aequalem Illi ac similem speciem	charissima... charitas.
<i>De mus.</i> VI, 17, 56	numerus: ab uno incipit	aequalitate ac similitudine pulcher est	ordine copulatur
<i>De mor. Eccl. cath.</i> 15, 25	Deus summe bonus	summa sapientia	s. concordia.
<i>De Gen. c. Man.</i> I, 16, 26	summa mensura	summus numerus	summus ordo.
<i>De lib. arb.</i> III, 21, 60	Deus: auctor	formator	ordinator.
<i>De vera rel.</i> 7, 13	omnis creatura a Trinitate: in quantum est	et speciem suam habet	et ordinatissime administratur.
<i>Ibid.</i>	Patrem fecisse	per Filium	in dono Sp. Sancti.
<i>Ibid.</i> omnis res 3 habet	ut unum aliquid sit	specie propria discernatur a ceteris	et rerum ordinem non excedat.
<i>De vera rel.</i> 12, 24	unum incommutabile	sapientia non formata per quam formantur universa	frui Deo per Spiritum Sanctum.
<i>De vera rel.</i> 12, 25	(anima:)	stabilitur per veritatem	salva, pacata, (sancta)
<i>De vera rel.</i> 18, 35		per summam sapientiam (fecit)	summa benignitate conservat.

De vera rel. 31, 57

veritas, lex omnium artium, ars
omnipotentis artificis

De vera rel. 31, 58

regula, forma, exemplum, simi-
litudinem implevit.

De vera rel. 36, 66

unum, principium
lux, forma omnium, summa simi-
litudinis, principii veritas sine dissi-
militudine.

De vera rel. 43, 81

summe unus est Pater Veritatis.

De vera rel. 55, 112

Sapientia qua anima sapiens est

Munus quo beata quaecumque
beata sunt.

De vera rel. 55, 113

unum — fierent a Patre — a quo
sumus — a quo discessimus —
principium ad quod recurrimus —
quo auctore conditi sumus — qui
dixit: fiat — quo creatore vivimus
— ex quo omnia.

veritas — lux interior — nulla ex
parte dissimilis forma omnium —
sola implet quod appetunt omnia
— per Filium — per quem sumus
— cui dissimiles facti sumus —
formam quam sequimur — simi-
litudinem eius per quam ad uni-
tatem formamur — Verbum per
quod factum est omne — per
quem reformati sapienter vivimus
— per quem omnia.

neque suis finibus salva essent,
nisi esset Deus summe bonus —
nulli naturae invidet — in bono
ipso — ut manerent dedit — Do-
num Dei in quo sumus — a
quo perire permisi non sumus —
gratiam qua reconciliamur — pa-
cem qua unitati adhaeremus —
donum benignitatis Eius — quo
placuit et conciliatum est auctori
suo ut non interiret — quem di-
ligentes et quo fruentes beate vi-
vimus — in quo omnia.

<i>Fundstelle</i>	<i>Approp. d. Vaters</i>	<i>d. Sohnes</i>	<i>d. Hl. Geistes</i>
<i>De div. quaest.</i> 83, 18	id quo res constat (causa qua:) res sit	quo discernitur hoc sit	quo congruit. sibi amica sit.
<i>De fide symb.</i> 9, 19			permanere dilectione, ad perman. sanciantur.
<i>De Gen. lib. imp.</i> 16, 57		prima similitudo	
<i>Ibid.</i> 16, 58		ita Patri similem similitudinem suam, ut eius naturam plenissime impleat.	
<i>Ibid.</i> 16, 60		veritas, similitudo et imago Patris et sapientia.	
<i>De agone chr.</i> 14, 16	principium ex quo omnia	imago eius, per quam formantur omnia.	sanctitas in qua ordinantur omnia.
<i>De doctrina christ.</i> 1, 5, 5	in Patre unitas	in Filio aequalitas	in Sp. S. unitatis aequalitatisque concordia.
<i>Ibid.</i>	unum omnia propter Patrem	aequalia omnia propter Filium.	connexa omnia propter Sp. Sanctum.
<i>Quaest. in Mt.</i> , q. 17		Verbum lucidum candore veritatis, solidum firmitate aeternitatis; undique sui simile pulchritudine divinitatis, simul habet omnia. sapientia format omnia	
<i>Annot. in Job</i> , 38		Verbum: totum — simul omnia.	
<i>Conf. IV</i> , 10, 15 ss.			

<i>Conf.</i> VII, 10, 16	aeterna veritas (äbnl. <i>De Trin.</i> XII, 13, 21 u. <i>De civ. Dei</i> XI, 28)	vera charitas	chara aeternitas.
<i>Conf.</i> XI, 29, 39	inter Te unum (et nos multos mediatore).		
<i>Conf.</i> XI, 30, 48		in forma mea, veritate tua.	
<i>Conf.</i> XIII, 2, 2	ab uno Te, ad unitatem tuam.	per Verbum revocarentur ad (unitatem tuam) et formarentur.	
<i>Conf.</i> XIII, 9, 10		numerus ut ornentur	requies, locus, pondus, ignis, etc.
<i>Contra Faust.</i> XX, 7	mensura ut subsistant	parilitate numerorum	pondus ut ordinentur.
<i>Ibid.</i> XXI, 6	moderatione mensurarum.		ordine ponderum.
<i>Ibid.</i> XXI, 6	cuius unitate omnis modus sistitur.	cuius sapientia omnis pulchritudo formatur.	cuius lege omnis ordo disponitur.
<i>Ibid.</i> XXI, 7 creatura	universitatis plenitudine terminata.	formarum varietate decorata	rerum gradibus ordinata.
<i>De Trin.</i> IV, 7, 11	ab uno resilientes		haerere, frui, permanere.
<i>Ibid.</i> VI, 10, 11 (Hilarius: aeternitas in Patre, species in Imagine, usus in Munere)		Species propter pulchritudinem etc.	
<i>Ibid.</i>	unitas summa origo	species perfectissima pulchritudo	ordo beatissima delectatio.
<i>Ibid.</i> VII, 3, 5		Imago nata, aequalis, manens, stans.	

<i>Fundstelle</i>	<i>Approp. d. Vaters</i>	<i>d. Sohnes</i>	<i>d. Hl. Geistes</i>
<i>Ibid.</i> VII, 3, 6			summa charitas (coniungens).
<i>Ibid.</i> XI, 11, 18	ad memoriam mensura — unum visibile.	ad visionem numerus — multorum cernentium aspectus formatur.	voluntas: coniungit, ordinat, acquiescens collocat, ponderi similis est.
<i>Ibid.</i> XIV, 14, 18	renovatur	ex deformitate reformatur	beatificatur.
<i>De Gen. ad litt.</i> IV, 3, 7	mensura omni rei modum praefigit... Qui terminat omnia.	numerus omni rei speciem praebet... format omnia.	pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit; ordinat omnia.
<i>De nat. boni</i> 3	A quo: omnis modus	omnis species	omnis ordo
<i>De civ. Dei</i> XI, 23, 2 ss.	quis fecerit ? Deus.	per quid ? per Verbum.	quare ? quia bona est.
<i>De civ. Dei</i> XI, 24	origo — unde sit ? Deus condidit; subsistens modificatur — est — in aeternitate Dei viget.	informatio — unde sapiens ? a Deo illuminatur; contemplans illustratur — videt — in veritate Dei lucet.	beatitudo — unde felix ? Deo fruitur; inhaerens iucundatur — amat — in bonitate Dei gaudet.
<i>De civ. Dei</i> XI, 25	philos. physica philos. naturalis	ph. logica ph. rationalis	ph. ethica ph. moralis.
<i>Ibid.</i>	naturae causa	scientiae forma	vitae summa
<i>Ibid.</i> (in Artifice)	natura ingenio	doctrina scientia	usus fructu (diudicantur)
<i>Ibid.</i>	natura nostra ut esset... Deus auctor.	ut vera sapiamus... doctor.	ut beati simus... suavitatis intimae largitor.
<i>De civ. Dei</i> XI, 28	aeterna	vera	et chara Trinitas

<i>Ibid.</i> (Quae infra nos sunt)	nec aliquo modo essent... nisi ab Illo qui summe est.	nec aliqua specie continerentur... nisi qui su. sapiens est.	nec aliq. ordinem vel appetent vel tenerent... su. bonus.
<i>Sermo</i> 243, 8, 7	interminata aeternitas	pulchra veritas	summa felicitas.
<i>Sermo</i> 250, 3 (pertinet ad dilect. Dei)	unitas	veritas	quies.
<i>Epist.</i> 11, 3	ut sit... causa naturae ex qua sunt omnia.	ut hoc vel illud sit... species per quam fabricantur et quodammodo formantur omnia.	ut in eo quod est maneat... mentia quaedam, in qua sunt omnia.
<i>Ibid.</i> 11, 4	Patris i.e. principii ex quo sunt omnia (cognitio per Filium).	Filio proprie species tribuitur — disciplina — ars intelligentia qua animus rerum cogitatione formatur... (per Christum): exemplum... disciplina qua ad modum formantur... norma et regula disciplinae.	Spiritui Sancto tribuitur: interior et ineffabilis suavis ac dulcedo, donum et munus in ista cognitione permanendi.
<i>Epist.</i> 12		disciplina ipsa et forma, per quam facta sunt omnia, Filius nuncupatur.	
<i>Epist.</i> 14, 4		summa illa veritas et su. sapientia et forma per quam facta sunt omnia, Filius.	
<i>Epist.</i> 118, 23	pulchra veritas qua animus informatur.	quiddam quo se ipsa summitas maiestatis narrat et praedicat, non impar gignenti atque narranti Verbum, quo Ille qui Verbum gignit, ostenditur.	quaedam sanctitas, omnium quae sancta sunt, sanctificatrix, Verbi... et Principii... inseparabilis et indivisa communio.
<i>Epist.</i> 232, 5	quiddam invisibile, ex quo creatore principio omnia.		

DIE VOLLE NEUGESTALTUNG
UND DIE SCHAU DER URSCHÖNHEIT

Rückblick vor dem « pulchre apud pulchritudinem ».

Die Seele, welche über das körperlich Schöne und über sich selbst hinaus unterwegs ist zu Gott (der sie als sein Ebenbild schön gemacht und erneuert hat), dem Urbild seines Wesens, das sie gläubig hoffend zu schauen sich sehnt, ist in diesem Stadium auf der sechsten und vorletzten Schönheitsstufe angelangt, innerhalb der von Augustinus in *De quantitate animae* beschriebenen Stufen, welche die Seele zu erreichen vermag. Der Wanderer, der sich vor dem Ziele seines Bleibens weiss, liebt es, den schon zurückgelegten Weg rückblickend zu überschauen. Auch wir wollen vor dem theoretischen Schlusspunkt unseres Aufstieges — vor der Behandlung der vollen « Schönheit bei der Urschönheit » ⁵⁷⁾ — an Hand einer von Augustinus in *De quantitate animae* 33, 70 ff. beschriebenen Reihenfolge unser bisheriges *ad Pulchritudinem* überblicken.

Augustins Reihenfolge ⁵⁸⁾, in der er den Aufstieg der Seele — auch in ästhetischer Hinsicht — darstellt, ist folgende :

I.	II. *)	III. **)
A) 1. animatio	de corpore	pulchre de alio
2. sensus	per corpus	pulchre per aliud
3. ars	circa corpus	pulchre circa aliud
B) 4. virtus	ad seipsam (animam)	pulchre ad pulchrum
5. tranquillitas	in seipsa	pulchre in pulchro
C) 6. ingressio	ad Deum	pulchre ad Pulchritudinem
7. contemplatio	apud Deum	pulchre apud Pulchritudinem

*) « possunt et hoc modo appellari ». **) « possunt et sic » (l. c.). Siehe dazu noch: « Religio vera ... innectit ergo animam in illo actu 3^o, atque incipit ducere; purgat in 4^o; reformat in 5^o; introducit in 6^o; pascit in 7^o » ⁵⁹⁾.

Betrachten wir diese Tabelle — welche an sich den Aufstieg der Seele als deren eigene Weiterentwicklung ins Auge fasst — mit dem Blick auf die « alles schönmachende Urschönheit Gottes »,

⁵⁷⁾ *De quantitate animae* 35, 79. ML 32, 1079.

⁵⁸⁾ *Ibidem*.

⁵⁹⁾ *Ibidem* 36, 80. ML 32, 1080.

dann kann man im wesentlichen Folgendes zu den einzelnen Stufen sagen :

A) 1. Die Betrachtung der körperlichen Schönheit (über welche die Seele urteilt und dabei Unbeseeltes Beseeltem nachstellt) birgt den Hinweis auf Gott, in dem die wesentlichen inneren Elemente des körperlichen Schönen ohne deren fundamentale Mängel (nämlich die Geteiltheit und Vergänglichkeit der *extrema pulchritudo*) superlativisch verwirklicht sind.

2. Das Erlebnis und der Genuss des Schönen durch die Vermittlung der Sinne sind eine Erinnerung an Den, Dem wir all diesen Genuss verdanken und in dem allein wir die tiefste Befriedigung unseres Schönheitsstrebens finden.

3. Alles künstlerische Schaffen und die auf die Erforschung der Schönheitsgesetze und die Beurteilung des Schönen bedachte Aesthetik ⁶⁰⁾ verweisen auf den *Artifex* und die *Ars*.

B) 4. In der zweiten Etappe hebt sich die Betrachtung vom « Parterre » der *infima pulchritudo*, von dieser nicht selbstständigen Schönheit, zur wahren, nämlich geistigen Schönheit der Geistseele. Dort ist der Grundsatz des *totum ideo pulchrum* — im Vergleich zur Geteiltheit des Körpers im Raume und zur Zeitverfallenheit sogar in Bezug auf die Substanz — verwirklicht als Ganzheit im Sinne einer Raumüberlegenheit und Unsterblichkeit. Die Tugend im allgemeinen, die Gerechtigkeit, Weisheit und Liebe im besonderen machen die Seele schön und geordnet. Aber es bleibt geschaffene Schönheit, oft unverwirklichtes Soll oder Streben (das für den Christen orientiert ist auf das Vorbild Christi, die menschengewordne Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe), jedenfalls immer begrenzte oder veränderliche, unerlöste oder nicht vollerlöste Schönheit ; der Versuch einer Reinigung (*purgatio*) im Rahmen einer natürlichen Religion ⁶¹⁾.

5. Da muss Gottes *reformatio* durch Christus ansetzen, um eine Schönheit zu schaffen, die so schön ist, dass Er nicht nur künstlerisches, sondern liebendes Wohlgefallen an uns findet, weil es ja um das Geschenk Seiner Liebe geht (im inner- und aussertrinitarischen Sinne).

Auf dieser Stufe der *tranquillitas* siegt das *gratis* der einen cha-

⁶⁰⁾ *De ordine* II, 19, 49. ML 32, 1018: « Numerosa facere — numeros cognoscere ».

⁶¹⁾ Vgl. *De civitate Dei* X, 10 und 22. ML 41, 288. 299-300.

ritas über die vielen *libidines* welche die Seele « zerreißen », das gläubige Harren auf das zukünftige *frui* der vollkommenen Schönheit über die verführerische Anziehung der gegenwärtigen Schönheiten, weil Der in uns ist, in dem Ruhe und Friede zur Erfüllung kommen.

C) 6. Auf der Stufe der *ingressio ad pulchritudinem* geht es (nach der Reinigung und Gesunderhaltung der « Augen der Seele ») um das « *serenum atque rectum aspectum in id, quod videndum est, dirigere* », bzw. um die « *appetitio intelligendi ea quae vere summeque sunt* »⁶²⁾; eine gründliche Reinigung unseres Denkens « von jeder Begierde und Hefe sterblicher Dinge » ist Voraussetzung. In diesem spekulativen (nach dem moralischen) Unterwegs « zur Urschönheit » bahnt sich unser Denken über Spuren und Ebenbilder den mühsamen Weg zum bleibenden Gegenstand unseres Erkennens, zur Trinität, welche wir nicht nur trocken zu erkennen, sondern in freudiger Liebe zu geniessen bestimmt sind.

Nach diesem Rückblick bleibt noch der Ausblick und die Behandlung der zukünftigen « siebten und letzten Stufe der Seele; es ist schon keine Stufe mehr, sondern ein Bleiben, zu dem man über jene Stufen gelangt »⁶³⁾. Am Ruhepunkt unseres Strebens und Suchens⁶⁴⁾ wird ebenso durch die Verklärung des Leibes das Nützlichkeits- und Bedarfsdeckungsstreben, das dem *frui* und *pulchrum* gegenübersteht, aufhören, wie in der Anschauung das Suchen der Forschung und Wissenschaft zu Ende gehen; die Schönheit aber wird bleiben! *Pulchre apud Pulchritudinem*: der Körper wird unübertrefflich und unaufhörlich schön sein; die Hässlichkeit der Schlechtigkeit verschlungen entweder in der vollen Erlösung oder in der gerechten Ordnung der nun zugeteilten Strafe. Gottes übergrosse Schönheit wird ohne mühsame « Aufstiege » selbst geschaut und genossen werden von Angesicht zu Angesicht in einem immerwährenden Schauen, Lieben und Loben, in einer Schau, die nicht aufhört, in einer Liebe, die nicht lästig wird.

Ein drittes Kunstwirken: Die allgemeine Auferstehung.

Schön hat der göttliche Künstler in der Schöpfung sein Werk

⁶²⁾ *De quantitate animae* 33, 75. ML 32, 1076.

⁶³⁾ *Ibidem* 33, 76. ML 32, 1076.

⁶⁴⁾ *Enarr. in ps.* 9, 15. ML 36, 124. *De vera religione* 53, 103. ML 34, 168: « Dabitur iis qui in cognitione solam veritatem amant et in actione solam pacem ».

gestaltet, dann sein innerhalb der sichtbaren Schönheiten schönstes Werk, den Geist des Menschen, in der Gnadenschönheit neugestaltet. Nun bleibt ein drittes Kunstwirken übrig, das hinüberführen soll in eine dreifache Vollendung: « die unbegrenzte Ewigkeit » für den an und für sich vergänglichen Leib, « die schöne Wahrheit » für das Erkennen des Menschen und die « höchste Seligkeit » für dessen Streben.

Wenn nach der Erneuerung des Geistes (durch die schon im Diesseits ansetzende Erlösung) auch noch das Fleisch in der Auferstehung die erneuernde Umgestaltung erfahren wird, dann « mag der ganze vergöttlichte Mensch der immerwährenden und unvergänglichen Wahrheit anhangen ». Wenn diese doppelte *reformatio*, nämlich an Leib und Seele ⁶⁵⁾ durchgeführt ist, dann ist der Mensch auch ganz Christus gleichgestaltet (*con-formatio*).

Durch diese doppelte Auferstehung wird das (in der Musik) so harmonievolle Verhältnis des Einfachen zum Doppelten in Bezug auf Christi einfache Auferstehung beglichen. Er hatte sich vorher uns angeglichen in der hässlichen Sterblichkeit, welche die Schönheit der Auferstehung « geboren » hat: auch die Schönheit unserer Auferstehung; alles wird ja durch Christus bewirkt ⁶⁶⁾.

Gott als Künstler ist es, der diese Wiederherstellung bewerkstelligen wird zu einem Kunstwerk von übertrefflicher Schönheit ⁶⁷⁾. « Der Vorsehung des Künstlers », « Gott, der auf wunderbare und unaussprechliche Weise Künstler ist », seiner « wunderbaren Allmacht » wird dieses Schönmachen mit Leichtigkeit gelingen. Wenn schon ein menschlicher Künstler aus der Masse einer missgestalt geratenen Statue eine neue, (gleich grosse und) wunderschöne Statue machen kann, « was soll man dann vom allmächtigen Künstler denken? ». Augustinus geht nach dem « dass » auch auf das « wie » dieser Schönheit ein und zwar an Hand seiner Definition

⁶⁵⁾ Ueber die Verwendung des Ausdruckes *reformatio* in Bezug auf die Neugestaltung des Leibes in der Auferstehung, siehe *De moribus Ecclesiae Catholicae* 22, 40 ML 32, 1328. *De vera religione* 41, 77. 44, 82. ML 34, 156-157. 159. *De doctrina christiana* I, 19, 18. ML 34, 25-26. *De Genesi ad litteram* III, 17, 26. ML 34, 290. *De cura pro mortuis gerenda*, 2, 4. ML 40, 595.

⁶⁶⁾ *De vera religione* 12, 25. ML 34, 133. Ueber den Anteil des Hl. Geistes an unserer gesamt menschlichen *conformatio*, siehe *ibid.*; *Contra epistulam Parmeniani* II, 4, 9. ML 43, 56; *De moribus Ecclesiae Catholicae* 13, 22-23 ML 32, 1320-1321; *De Genesi contra Manichaeos* II, 8, 10. ML 34, 201.

⁶⁷⁾ *Sermo* 361, 12. ML 39, 1618-1619. *De civitate Dei* XXII, 19, 1. ML 41, 781.

corporis pulchritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate ⁶⁸⁾. « Daher wird es dort keine Hässlichkeit geben, welche das Missverhältnis der Teile bewirkt, wo sowohl das Verkehrte zu-rechtgerichtet werden wird und das, was weniger vorhanden ist, als es geziemt (*deceat*)... ergänzt ; was mehr ist, als es geziemt... weggenommen. Wie gross wird sodann die Lieblichkeit der Farbe sein, wo die Gerechten leuchten werden wie die Sonne im Reiche ihres Vaters ? » ⁶⁹⁾. In Bezug auf die « unsichere Schönheit » der Verdammten will Augustinus nicht länger auf diese Frage eingehen. Sicher kommt für sie die Schönheit der geordneten Strafe (der *pulchritudines corruptibiliores*) zur Anwendung. Wenn die Märtyrer vielleicht ihre Narben beibehalten werden, wird das ihnen zur Ehre gereichen und eine Art Tugendschönheit am Körper — wenn auch nicht vom Körper ausgehend — erstrahlen ⁷⁰⁾. Die Missgeburten dieser Weltzeit werden zur Wohlgestalt der Menschennatur « zurückgerufen » werden ⁷¹⁾.

Auch das Erlebnis des Schönen wird geheilt werden ; denn es wird keinen Zwiespalt und Widerstreit zwischen Körper und Seele geben (natürlich nicht wegen der Ausschaltung des Körpers, welcher ja zur Natur und nicht nur zur Zierde des Menschen gehört ⁷²⁾) wegen des « Friedens der Unsterblichkeit » : In jener « höchsten Eintracht der beiden Substanzen » ⁷³⁾ ist kein Platz mehr für die « Schmach der bösen Lust » und « Schamteile (als beschämende Glieder) wird es dort nicht geben » ⁷⁴⁾. « Dort wird es den Gebrauch vieler Glieder nicht geben, aber die Schönheit keines (Gliedes) wird fehlen » ⁷⁵⁾. « Denn die Bedürftigkeit wird vergehen und die Zeit kommen, in der wir nur mehr die gegenseitige Schönheit ohne jede Begierde geniessen werden ; was in höchstem Masse zum Lobe des Schöpfers gereicht » ⁷⁶⁾. « Nichts Unschönes wird dort sein, höchster Friede wird herrschen, nichts Zwieträchtiges, nichts

⁶⁸⁾ *De civitate Dei* XXII, 19, 1-2. ML 41, 781.

⁶⁹⁾ *Ibidem*.

⁷⁰⁾ *Ibidem* XXII, 19, 3. ML 41, 782.

⁷¹⁾ *Enchiridion* 87, 23. ML 40, 272-273.

⁷²⁾ *De cura pro mortuis gerenda* 3, 5. ML 40, 595.

⁷³⁾ *De continentia* 7, 17, 11, 25. ML 40, 360, 366-367. *De sermone Domini in monte* II, 6, 23. ML 34, 1279. *Enchiridion* 91, 23. ML 40, 274.

⁷⁴⁾ *Sermo* 243, 6, 6. ML 38, 1146.

⁷⁵⁾ *Sermo* 243, 8, 7. ML 38, 1146.

⁷⁶⁾ *De civitate Dei* XXII, 24, 4. ML 41, 791.

Missgestaltetes (wird es dort geben), nichts, was dem Anblick anstössig wäre ; in allen Dingen wird Gott gelobt werden »⁷⁷⁾. Augustinus wendet das auch ausdrücklich auf die Schönheit des weiblichen Körpers an : « Die weiblichen Glieder werden nicht auf den alten Gebrauch, sondern auf die neue Schönheit eingestellt sein, durch welche nicht die Begierde des Anschauenden angelockt wird — welche es ja nicht geben wird — sondern (welche) zum Lobe der Weisheit und Güte Gottes gereichen wird »⁷⁸⁾. Die Schönheit des menschlichen Körpers wird mit vollem Bewusstsein und mit noch tieferer Einsicht erlebt werden, aber sie wird den Beschauer nicht ablenken, sondern hinlenken zum Künstler : « Die Zahlenverhältnisse der körperlichen Harmonie werden nicht verborgen bleiben und... die vernunftbegabten Seelen werden beim Genuss (dieser so) vernünftigen Schönheit zum Lobe eines so grossen Künstlers begeistert werden »⁷⁹⁾.

Hier kann die Seele nicht gut zugleich der körperlichen Schönheit und der Weisheit⁸⁰⁾ ihre Aufmerksamkeit widmen oder auch leicht zu schändlicher Lust angereizt werden, aber « dann wird sie fest sein, so dass sie durch die körperlichen Zahlen (= körperliche Schönheit) nicht abgelenkt wird von der Betrachtung der Weisheit und jene so wahrnimmt, dass sie nicht von ihnen verführt wird »⁸¹⁾.

Augustinus stellt sich in diesem Zusammenhange öfters die Frage bzw. muss sie beantworten, ob der Mensch auch mit den Augen des verklärten Leibes an der Anschauung Gottes teilnehmen wird ; er kommt meist (nicht nur zu einer unsicheren, sondern) zu einer negativen Antwort⁸²⁾.

⁷⁷⁾ *Sermo* 243, 8, 7. ML 38, 1146.

⁷⁸⁾ *De civitate Dei* XXII, 17. ML 41, 778. Vgl. *Retractationes* I, 11, 2. ML 32, 601.

⁷⁹⁾ *De civitate Dei* XXII, 30, 1. ML 41, 801.

⁸⁰⁾ *Sermo* 161, 10, 10. ML 38, 884: « Corporis huius i.e. exterioris hominis ornamenta, quanto magis appetuntur, tanto sunt interioris maiora detrimenta; quanto autem minus appetuntur ornamenta exterioris hominis, tanto magis moribus pulchris homo interior adornatur ».

⁸¹⁾ *Retractationes* I, 11, 2. ML 32, 601.

⁸²⁾ Siehe z.B.: *Sermo* 277, 13-15. ML 38, 1264-1266. *Epist.* 92. ML 33, 318-321. *Epist.* 120, 17. ML 33, 460. *Epist.* 147. ML 33, 596-622. *Epist.* 148. ML 33, 622-630. *De civitate Dei* XXII, 29. ML 41, 796-801.

Die Schau Seines Antlitzes in unbeschreiblichem Schönheitsgenusse.

Augustinus, von dem K. Svoboda sagt : « Non seulement les *Confessiones*, mais toutes ses ouvrages, à partir du *De beata vita*, sont un aveu de son amour pour Dieu »⁸³), von dem uns sein nie verleugnetes Prinzip : « Num amamus aliquid nisi pulchrum ? » bekannt ist, war von einer entsprechend grossen Sehnsucht (die er auch anderen, bes. in seinen Predigten und im *Gottesstaat* vermittelte) durchdrungen, Gottes Schönheit zu schauen. Hören wir ihn selbst als Prediger : « Hier leben in dieser Pracht (des « Kosmos »), in dieser fast schon unaussprechlichen Schönheit, hier leben auch Würmer, Mäuse und alle Kriechtiere der Erde. Wie schön ist jenes Reich, wo mit dir nur die Engel leben ? »⁸⁴). « Wie wird uns die ruhige Liebe zum Angesichte Gottes — das wir jetzt ersehnen, nach dem wir seufzen — entzünden, wenn wir zu Ihm gekommen sind ? »⁸⁵). « Wir lieben die künftige Anschauung der Wahrheit weniger, weil wir sie noch nicht kennen und haben »⁸⁶).

« Wenn aber die Sehnsucht der Heiligen so aus dem Glauben entbrennt, was wird bei der Anschauung sein ?... Wie werden wir lieben, wenn wir schauen werden ? »⁸⁷). Dort in der Ewigkeit gilt nämlich nicht das Prinzip dieser Welt : « plus diligitur antequam habeatur, vilescit autem cum advenerit », sondern jenes andere : « aeternum autem ardentius diligitur adeptum quam desideratum »⁸⁸).

Was werden wir sehen ? « Er versprach sich (selbst) uns zu zeigen. Brüder, denkt daran, wie schön Er ist. Alle diese schönen Dinge, welche ihr seht, welche ihr liebt, hat Er gemacht. Wenn diese schön sind, wie (schön) ist Er ? »⁸⁹). « Wir werden die unveränderliche und ... unsichtbare Substanz Gottes anschauen »⁹⁰), « die

⁸³) *L'esthétique de S. Augustin*, p. 3. Brno, 1933.

⁸⁴) *Enarr. in ps.* 144, 15. ML 37, 1879.

⁸⁵) *Enarr. in ps.* 85, 24. ML 37, 1100.

⁸⁶) *In Jo. Evangelium tr.* 124, 6. ML 35, 1975.

⁸⁷) *Sermo Lambot, Revue Bénédictine* 49 (1937), 259. *In Epist. Jo. tr.* 10, 7. ML 35, 2059.

⁸⁸) *De doctrina christiana* I, 38, 42. ML 34, 35.

⁸⁹) *Enarr. in ps.* 84, 9. ML 37, 1075.

⁹⁰) *De Trinitate* I, 13, 31. ML 42, 844. Vgl. *Sermo* 12, 8. ML 38, 104; « (Manichaei) de visione substantiae divinae calumniari nobis volunt ».

Substanz ohne Versagen, das bleibende Gut »⁹¹). « Die unveränderliche Wahrheit » wird sich uns zeigen. « Wir werden die Weisheit selber sehen », « die Gerechtigkeit Gottes werden wir sehen ». « Dort sind alle gerecht und heilig ; sie geniessen das Wort Gottes ohne Lektüre, ohne Buchstaben ; was für uns auf Seiten hingeschrieben ist, das schauen jene im Angesichte Gottes. Welche Heimat ! »⁹²). « 'Und zeige uns Dein Heil' (v. 8) ... wir mögen Deinen Christus sehen, nicht wie ihn die Juden sahen und kreuzigten, sondern wie ihn die Engel sehen und frohlocken »⁹³). « Er wird uns sein Angesicht zeigen und wir werden gerettet sein und wir werden gesättigt sein und es wird uns genügen »⁹⁴).

« Wenn jener unaussprechlich Schöne uns erscheinen wird, an Den wir jetzt, ohne Ihn zu sehen, glauben, dann werden wir nämlich Ihm ähnlich sein ; denn wir werden Ihn sehen, wie er ist »⁹⁵). « Der Herr selber sagt : 'Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott anschauen' (Mt. 5, 8). Wir werden also, Brüder, eine Schönheit schauen (eigtl. *visuri visionem*), die 'kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, noch in eines Menschen Herz gedrungen ist' (1 Cor. 2, 9), eine Schönheit, welche alle irdischen Schönheiten, die des Goldes und des Silbers, der Wälder und Felder, die Schönheit des Meeres und der Luft, die Schönheit der Sonne und des Mondes, die Schönheit der Sterne, die Schönheit der Engel, alles überragt, weil aus Ihr alle Dinge schön sind »⁹⁶).

« Jene Schau Gottes nämlich ist eine Schau solcher Schönheit und solcher Liebe überaus wert, dass Plotin nicht zweifelt, einen, der ohne diese (Schönheitsschau) mit allen Gütern im Ueberfluss ausgestattet ist, ganz und gar unglücklich zu nennen »⁹⁷).

Der Unaussprechlichkeit des zu schauenden Schönen — welches Augustinus der zweiten göttlichen Person appropriiert — entspricht die Wirkung, der unbeschreibliche Schönheitsgenuss. « In diesem Glauben schreiten alle guten Gläubigen täglich voran und begehren dahin zu gelangen, Gott zu schauen, dessen Liebenswürdigkeit und

⁹¹) *Enarr. in ps.* 41, 7. ML 36, 469. *Enarr. 2 in ps.* 26, 8. ML 36, 203.

⁹²) *Enarr. in ps.* 119, 6. ML 37, 1602.

⁹³) *Enarr. in ps.* 84, 9. ML 37, 1075.

⁹⁴) *Sermo* 194, 3, 3. ML 38, 1017.

⁹⁵) *Epistula* 64, 1. ML 33, 232. Vgl. *Sermo* 12, 4. ML 38, 102. *De civitate Dei* IX, 22. ML 41, 274.

⁹⁶) *In Epist. Jo. tr.* 4, 5. ML 35, 2008.

⁹⁷) *De civitate Dei* X, 16, 1. ML 41, 293.

Ergötzlichkeit (*suavitas et delectatio*) jede Schönheit nicht nur der Erden, sondern auch der Himmelskörper übertrifft, jeden Schmuck noch so gerechter und heiliger Seelen übertrifft, jede Pracht der Engel und Kräfte droben übertrifft, all das übertrifft, was von Ihm nicht nur gesagt, sondern auch gedacht wird »⁹⁸⁾.

« Die volle Schau der unaussprechlichen Schönheit ist höchste Glückseligkeit »⁹⁹⁾. « Dann werden wir nicht sündigen ... wenn wir jenes Angesicht sehen werden, das alle bösen Begierden besiegt... Es ist so lieblich (*dulcis*), meine Brüder, so schön, dass — wenn jenes (Angesicht) geschaut wird — nichts anderes ergötzen kann »¹⁰⁰⁾. Dieses freudige Geniessen (*perfrui*) ist der wonnenvollen Umarmung Liebender¹⁰¹⁾ vergleichbar oder besser dem unvergleichlichen Genuss an der Wahrheit. Wenn sich die Leute schon ergötzen, im Amphitheater einen Jäger zu sehen, wie werden wir uns da erst freuen über das « Schauspiel der Schau Gottes » ?¹⁰²⁾.

Auf dieser Welt kann die Schau des Schönen ermüden und unbefriedigt lassen wegen der Ueberspannung der Organe oder der begrenzten Schönheit des Geschauten ; bei der Schau der göttlichen Schönheit aber gibt es kein Sattsehen (auch die ständigen Lobeschöre des *Alleluja* und *Amen* werden uns nicht lästig fallen) und die göttliche Schönheit wird nie an Wert verlieren : « Halte also an Gott fest, denn er wird nie wertlos, weil es Schöneres nicht gibt »¹⁰³⁾. « Irgendwie wird dort eine unsättigbare Sattheit sein. Denn du wirst auch nicht gesättigt werden, so dass du weggehen möchtest »¹⁰⁴⁾.

Deshalb « wird die Liebe ewig sein, weil jene Schönheit nicht wird sattmachen können ; du brauchst nicht zu fürchten, dass du Den nicht immer loben kannst, den du immer zu lieben imstande sein wirst »¹⁰⁵⁾.

⁹⁸⁾ *Epistula* 189, 3. ML 33, 855.

⁹⁹⁾ *Enchiridion* 5, 1. ML 40, 233.

¹⁰⁰⁾ *Sermo* 170, 9. ML 38, 931.

¹⁰¹⁾ *Sermo* 361, 20, 19. ML 39, 1610: « Venturus est Sponsus Ecclesiae ad tradendos aeternos amplexus ». Vgl. *Sermo* 125, 9. ML 38, 696.

¹⁰²⁾ *Enarr. in ps.* 147, 3. ML 37, 1916. Zu *spectaculum nostrum Deus* siehe noch: *Enarr.* 2 in *ps.* 36, 8. ML 36, 368. *Enarr. in ps.* 84, 10. ML 37, 1076. *Enarr. in ps.* 96, 1. ML 37, 1237. *Enarr. in ps.* 146, 4. ML 37, 1901.

¹⁰³⁾ *Sermo* 125, 11. ML 38, 698. Vgl. *Sermo Mai* 15, 4. MA I, 299.

¹⁰⁴⁾ *Ibidem*. Siehe auch *Sermo* 170, 9. ML 38, 931: « Satietas erit insatiabilis, nullum fastidium, semper esuriemus, semper saturi erimus ».

¹⁰⁵⁾ *Enarr. in ps.* 83, 8. ML 37, 1063 ss.

« Er wird die Erfüllung unserer Sehnsucht sein, der ohne Ende gesehen werden wird, ohne Ueberdruß geliebt, ohne Ermüdung gelobt »¹⁰⁶).

Alles Reden, auch wenn es nach dem Motto *Vae tacentibus de Te* (*Confessiones* I, 4, 2) sich bemühen will, über Gott und das Schöne, über Gottes alles schönmachende Urschönheit etwas auszusagen, versagt dieser Schau gegenüber. « Alltägliche Worte kommen in den Sinn und an jedem von ihnen klebt der Schmutz armseligster Dinge ». So wollen wir auch hier mit Augustinus schliessen : « Nihil amplius dicam, nisi promitti nobis aspectum Pulchritudinis, cuius imitatione pulchra, cuius comparatione foeda sunt cetera »¹⁰⁷).

DIE BLEIBENDE AKTUALITÄT AUGUSTINISCHER EINSICHTEN ÜBER DAS VERHÄLTNISS DES RELIGIÖSEN UND ÄSTHETISCHEN BEREICHS

Vor zwei Jahrzehnten hat der bekannte Löwener Theologe G. Thils eine « *Theologie der irdischen Wirklichkeiten* »¹⁰⁸) vorgelegt und dabei u.a. der Geschichte und den sozialen Gegebenheiten eine beachtenswerte theologische Würdigung zukommen lassen. Ohne Zweifel ist auch das Schöne eine der irdischen Wirklichkeiten, welche in mehrfacher Hinsicht die heutige Lebenshaltung prägt und darum neben der Arbeit, der Technik usw. (ja gerade als dialektische Ergänzung dazu) eine tiefergreifende Beachtung von Seiten der Theologie verdient.

Von der Vergangenheit kann jedenfalls gesagt werden, dass sich kein Theologe in einer solchen Breite und Tiefe mit einer Theologie des Schönen¹⁰⁹) beschäftigt hat wie Augustinus ; seine Theologie war überhaupt eine stark ästhetische Theologie¹¹⁰), insofern er in dieselbe reichlich ästhetische Einsichten und Ausdrücke

¹⁰⁶) *De civitate Dei* XXII, 30, 1. ML 41, 802.

¹⁰⁷) *De ordine* II, 19, 51. ML 32, 1019.

¹⁰⁸) G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*. Tournai, 1946.

¹⁰⁹) H.-U. VON BALTHASAR sagt in seinem Werke *Verbum caro*, S. 107 (Einsiedeln, 1960) dass Augustinus « zum bleibenden Begründer einer christlichen Aesthetik geworden ist ». Uebrigens widmet derselbe Autor in dem zweiten Bande seiner Trilogie *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik* auf S. 95-144 (Einsiedeln, 1962) der Aesthetik des hl. Augustinus weitere wertvolle Ausführungen.

¹¹⁰) H.-U. VON BALTHASAR, *Verbum caro*, S. 107: « Das Schöne, das er (Augustinus) stehen liess, strahlt aus allen Poren seines Wesens ».

hineinverwoben hat ¹¹¹). Die in vorhergehenden Heften der *Augustiniana* veröffentlichten Abhandlungen, welche man unter dem Titel « Ueber Gott und das Schöne beim hl. Augustinus » zusammenfassen kann, sollten ein Beitrag sein zur Herausstellung von Augustins Bedeutung für die philosophisch-theologische Aesthetik ¹¹²).

Gott und das Schöne waren zweifellos die beiden Realitäten, welche zeitlebens Augustins Denken beschäftigten ¹¹³). Gott selbst galt ihm als schön, weil er manichäisch, platonisch und christlich dachte. Leben und Lehre des hl. Augustinus bilden eine bleibende Anregung über das Verhältnis von Religion und Schönheit nachzudenken, nicht nur in der hohen Theorie, sondern auch wenn es darum geht, im privaten wie kirchlichen Leben dessen innwerden, dass Schönes ebenso Gefahr wie Hilfe bedeuten kann. Die folgenden Erwägungen wollen als Nachwort zu den früheren Ausführungen andeutungsweise augustininische Einsichten weiterentwickeln und deren bleibende Aktualität aufzeigen.

Schönheit ist ein Stück mitgenommenes Paradies, die Erinnerung an eine allseitige Ordnung und Harmonie. Im Kindeszeitalter der Menschheit (vgl. A. Comtes mythisch-theologisches Stadium) gab es noch keine Spannung und erst recht keine Trennung zwischen dem Gottes- und Schönheitserlebnis des vor Gott « spielenden Menschen » ; im Gegenteil : die kultische Gottesbegegnung war die Quelle der ästhetischen Begeisterung. Lange war die Religion nicht

¹¹¹) Hier sei besonders an seine « delectatio-Theorie » (*quasi pondus, delectatio victrix, frui et uti*) und die Antithesen-Funktion der negativ Prädestinierten innerhalb der *pulchritudo universi* erinnert.

¹¹²) Im Vergleich zu ähnlichen Studien (K. ESCHWEILER, *Die ästhetischen Elemente in der Religionsphilosophie des hl. Augustinus*. München, 1909. K. SVOBODA, *L'esthétique de S. Augustin*. Brno, 1933; spanische Uebersetzung: Madrid, 1958. L. REY ALTUNA, *Qué es lo bello ? Introducción a la estética de San Agustín*. Madrid, 1945. J. STAUDINGER, *Das Schöne als Weltanschauung im Lichte der platonisch-augustinischen Geisteshaltung*. Wien, 1948) ergab sich hier eine eingehendere Berücksichtigung folgender Aspekte: der geistigen, übernatürlichen und endzeitlichen Schönheit, des Künstlerschaffens Gottes in Schöpfung und Erlösung, des christologischen und trinitarischen Aspektes, schliesslich auch des Wesens der Schönheit und des Schönheitsgenusses.

¹¹³) Ueber Augustins ständiges aesthetisches Interesse, von *De pulchro et apto* bis zum *Opus imperfectum contra Julianum*, siehe besonders die chronologisch angelegte Untersuchung des Standardwerkes von K. SVOBODA. Seine Bemerkung (o. c., S. 195) « Augustinus komme nach seiner Priesterweihe in seinen Werken viel seltener auf die Schönheit zu sprechen » stimmt nur bei einer Einschränkung auf die körperliche und natürliche Schönheit.

nur Ursprung, sondern auch der alleinige Rahmen der künstlerischen Betätigung. Aehnlich finden wir diese harmonische Einheit zwischen religiösen und ästhetischen Erleben in der individuellen Kindheit des Menschen: die wahrhaft « kindliche Begeisterung » für alles Schöne, die nicht verkrampft ist oder verstört durch ein Schuld-bewusstsein, die m.a.W. das Schöne noch nicht als etwas Verführe-risches erlebt. Was wunder, dass diese Einheit und Ganzheit der Unschuld auch eine einmalige Schönheit des Kindes ¹¹⁴⁾ selbst be-wirkt, eine Schönheit ohne Künstelei oder Spannung, die ein Hin-weis ist auf den schönmachenden Gott, dessen Ebenbild noch nicht durch persönliches Versagen verunstaltet worden ist. Darum ist der Blick in ein Kinderauge ¹¹⁵⁾ gleichsam der Anblick einer lauterer Quelle, welche den Himmel widerspiegelt, ein vielsagenderer Ein-blick in das Wesen der Schönheit als es Bände von Abhandlungen glaubhaft machen könnten. Die arglos-unverdorbenen Kinderaugen erinnern uns auch an den Ausspruch Christi über das Auge als die Leuchte des Leibes (*Mt.* 6, 22 ; *Luc.* 11, 34), ebenso daran, dass Er das Kind in Zusammenhang bringt mit der fortwährenden Schau des Angesichtes des himmlischen Vaters (*Mt.* 18, 10 ff.).

In einem doppelten Sinne nimmt der Mensch « paradiesisches » Erbe mit in seine spätere Entwicklung. Das Schöne bleibt zunächst für ihn etwas Beglückendes: als Geschautes oder Gehörtes be-geistert und beruhigt es zugleich sein Gemüt und lässt ihn für einige Zeit, die zu einer « schöpferischen Pause » wird, die Dornen und Disteln, die Mühen und Wehen dieser vom Schalten und Walten des Menschen gestempelten Welt vergessen. Gerade der gehetzte Mensch von heute, der umgeben ist von leblosen Wänden und Apparaten, von Lärm und Hast, sucht Ausspannung im Schauen (und Hören) des Schönen: Kino, Fernsehen, Illustrierte, photogra-phierende Reisende, Lichtbildervorträge, Schönheitswettbewerbe, Striptease usw. erinnern uns als Stichworte an den Schauhunger ¹¹⁶⁾ des modernen Menschen, der nicht nur auf Neuigkeit, Sensation, Sex-appeal ausgerichtet ist, sondern in der Tiefe getragen ist von der Sehnsucht nach einem « paradiesischen » Erleben des Schönen und der gebührende pastorale Beachtung verdient. Die andere Erb-schaft, des gestörten Gottes- und Leib-Seele-Verhältnisses, möchte

¹¹⁴⁾ Vgl. *De vera religione* 40, 74. ML 34, 155.

¹¹⁵⁾ Vgl. *De libero arbitrio* II, 18, 48. ML 32, 1267.

¹¹⁶⁾ Vgl. *Sermo* 28, 3. ML 38, 183: « Lux ista cibus est oculorum ».

allerdings der Pelagianismus der Augustinus-Zeit und der von heute ebensowenig wahrhaben; nach ihm wäre es darum unnatürlich etwas am Leibe zu verhüllen, weil dieser ja ein Werk des göttlichen Künstlers ist. Aber es ist unleugbar, dass die *libido* die Nacktheit zum Problem macht und das Schönheitserlebnis stört. Allzuoft wird dann das Schöne nicht *in sich* gewertet und genossen, sondern zum Mittel im Dienste der *libido* degradiert, sodass es seit eh' und je in den Ruf eines Synonyms des Verführerischen gerät.

Und doch wissen wir, dass — wie alles Irdische — auch das Schöne eine Hilfe sein kann, einer der verschiedenen Wege zu Gott, eine der Ausdrucksweisen unseres Sprechens über Gott. Das zeigten die früheren Darlegungen im Anschluss an Augustinus. Hier sei nur daran erinnert, dass Augustinus sich nicht scheut zu sagen, dass « sogar die niederste Liebe, die lasterhafte (Liebe), welche es auf die Schönheit des Körpers abgesehen hat, uns etwas beibringt, damit wir zu Höherem und Reinerem aufsteigen »¹¹⁷⁾. Er, der sagte: « Von überallher kann zu ihr (der Gottheit) der Vergleich gezogen werden und alles kann sie in Gleichnissen sein, weil sie nichts von dem in den Eigentümlichkeiten ist »¹¹⁸⁾, benützte in seinem Sprechen, das um Gott und Seele kreist, in besonders ausgiebigem Masse die ästhetische Analogie¹¹⁹⁾. Zwei Beispiele sprechen für die Konvenienz dieser Sprechweise. Gottes Liebenswürdigkeit findet keine treffendere Charakterisierung als mittels des Begriffes des Schönen, des Inbegriffes des Liebeswerten. Auch für die Kennzeichnung unserer rechten Haltung Gott gegenüber ist die ästhetische Analogie, nämlich der Vergleich mit dem Genuss des Schönen sehr passend: es soll nicht eine utilitaristische Einstellung sein, welche den Herr-Gott zum Versorger unserer Bedürfnisse macht, sondern die Haltung des *gratis amare*, wie sie so eigentlich dem Genusse des Schönen zukommt.

Die religiöse Kunst ist schliesslich die Konkretisierung der positiven Begegnung zwischen dem Schönen und dem Heiligen. Hier nun stellt sich gerade die Frage, ob diese Begegnung abträglich oder förderlich sei für die Begegnung mit Gott, m.a.W. ob die Kunst Gefahr oder Hilfe sei für die Religion.

¹¹⁷⁾ *Sermo* 34, 2, 4. ML 38, 211. Vgl. *Sermo Lambot*, *Revue Bénédictine* 46 (1934), 400.

¹¹⁸⁾ *Enarr. in ps.* 86, 3. ML 37, 1102.

¹¹⁹⁾ Ueber die Berechtigung von geistiger und göttlicher Schönheit zu sprechen, siehe E. CORETH, *Metaphysik*. Innsbruck, 1964².

Es ist schon bemerkt worden, dass die Religion, auch noch in der Zerrform der Magie ¹²⁰⁾, die Mutter und Heimat jeder Kunstbetätigung und sehr lange deren einzige Pflegestätte war. Man denke ausserdem an Tempel und Pyramiden, an Männer wie z.B. David und Salomon, Mani und Arius, an Luther und Philipp Neri, vor allem an die päpstlichen und bischöflichen Mäzene als *homines... pulchritudinis studium habentes*, wie auch an die religiöse Volkskunst. Aber Begriffe wie Bildersturm und Renaissance erinnern uns auch an kritische Zeiten in den Beziehungen zwischen Kunst und Religion.

Die Haltung in den ersten christlichen Jahrhunderten ist überschattet vom alttestamentlichen Verbot der bildlichen Darstellung Gottes und durch die (dieses Verbot veranlassende) Statuen- und Bilderdarstellung der Heiden ¹²¹⁾. Dasselbe katholische Christentum, das später die Bilderstürmer als Häretiker, verurteilte, galt in der Frühzeit (auch) wegen der Bilderlosigkeit als « atheistischer Aberglaube ». Am frühesten hat sich ein positives Verhältnis zur Musik angebahnt. Es ist übrigens Augustinus, der uns von der für die ganze damalige Kirche bahnbrechenden Neueinführung des eigentlichen Gesanges durch Ambrosius berichtet. Augustinus selbst war sich trotzdem nicht klar, welche Stellung er diesem (hymnischen, nicht nur rezitativen) Gesange gegenüber einnehmen sollte ¹²²⁾. Er schwankte zwischen einer « übergrossen Strenge », welche für eine Entfernung eines solchen Gesanges aus der Kirche eingetreten wäre, über ein *tutius* des athanasianischen Verhaltens bis zu « einem nicht unwiderruflichen Urteile, den Brauch des Singens in der Kirche gutzuheissen » ¹²³⁾.

Zugleich gibt uns aber Augustinus, auf Grund der eigenen « Erfahrung der Heilsamkeit » des Singens in der Kirche, Begründun-

¹²⁰⁾ Das gilt z.B. in Bezug auf die Musik. Siehe *Atlantisbuch der Musik*, S. 836 ff., Zürich, 1959⁹. Ueberdies sei an die vorgeschichtlichen Höhlenmalereien erinnert.

¹²¹⁾ Aus Abwehr gegen diese heidnische Praxis verbot noch das Konzil von Elvira (um 300) Wandmalereien in der Kirche. Eusebius und Epiphanius lehnten auch deshalb die Bilderverehrung ab. Andererseits hatten sich im Rom längst die Katakombenmalereien eingebürgert.

¹²²⁾ Gegenüber der darstellenden Kunst verhielt sich Augustinus ziemlich ablehnend. Vgl. K. SVOBODA, *L'esthétique de S. Augustin*, pp. 198-199: « Il estime peu la peinture et la sculpture... Il se méfie des arts plastiques ».

¹²³⁾ Athanasius bevorzugte laut Augustinus den Sprechgesang. Siehe *Confessiones* X, 33, 50. ML 32, 800.

gen für dessen « Nützlichkeit », welche die positive Einstellung zu allen Kunstgattungen rechtfertigen. Er sagt zunächst, der kirchliche Gesang sei ein Mittel (*per oblectamentum*), um den « schwächeren Geist » (wir würden sagen : das Gemüt) « zum Affekte der Frömmigkeit » zu erheben, zu bewegen, zu entflammen. Er erzählt zweimal, wie er selbst in den Tagen seiner Wiedergeburt in Tränen ausbrach wegen des lieblichen Gesanges der frommen Gemeinde : « Voces illae influebant auribus meis et eliquabatur veritas tua in cor meum et exaestuabat affectus pietatis et currebant lacrimae et bene mihi erat cum eis » ¹²⁴).

Augustinus lässt anlässlich der Beschreibung des « ambrosianischen Gesanges » zwei Worte fallen, welche die denkbar knappste Charakterisierung dessen sind, was die religiöse Kunst sein und erreichen sollte : « *Trost und Aufforderung* » zu sein. Man könnte diese beiden programmatischen Worte auch mit « ansprechend » und « erhebend » umschreiben.

Schon die Menschwerdung des Gottessohnes war so ein tröstliches Entgegenkommen dem « schwächeren Geiste », dem menschlichen Schaubedürfnis gegenüber. Und war ferner nicht Sein anschauliches Sprechen in Vergleichen und Bildern ein weiteres « Zugeständnis », ein weiteres Herabsteigen der Wahrheit in Person zu den einfachsten Mitmenschen ?

Es liegt ganz im Sinne der Kirche als der fortwirkenden Inkarnation, wenn Gregor der Grosse in seinem scharfformulierten Briefe an den Bischof Serenus von Marseille die bildliche Darstellung von Ereignissen der Heilsgeschichte mit dem Hinweise verteidigt, dass damit auch die Analphabeten in der ihnen entsprechenden Weise belehrt werden könnten ; m.a.W. die Kunst wird mithineingenommen in den Vollzug der Offenbarung. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Funktion des Bildes als *Biblia pauperum* auch uns heutigen — an Konzentration und Zeit armen — Augenmenschen zugutekommt und darum auch konsequent als Hilfe verwendet werden soll. Ein gutes Bild kann im « Augenblicke » den guten Einfluss eines nicht lesbaren Buches ersetzen, zugleich als ein Gegengewicht ¹²⁵) wirken zu tausend eiteln Bildern, die täglich unsere Phan-

¹²⁴) *Confessiones* IX, 6-7, 14-15 und X, 33, 50. ML 32, 769-770. 800.

¹²⁵) Vgl. *De musica* VI, 11, 29 und 16, 52. ML 32, 1179 und 1190. A. VETTER sagt in *Wirklichkeit des Menschlichen*, S. 339, Freiburg 1960 dass « die fortschreitende Abnahme der Bildfrömmigkeit... die Entheiligung der Imagination im

tasie überschwemmen. Der berühmte Kirchenhistoriker Eusebius getröstet die Kaiserin Konstantia, welche ihn um eine Abbildung Christi gebeten hatte (nach dem Hinweis auf die Unmöglichkeit der bildlichen Darstellung der göttlichen und verklärten Gestalt Christi und auf das entsprechende alttestamentliche und frühchristliche Verbot), nur auf die Hoffnung der künftigen Anschauung von Angesicht zu Angesicht. Die Kirche als solche aber tröstet das oft ungeduldige Warten der Gläubigen mit einer Art Vorfreude und Vornahme der himmlischen Schau. Hatte ja doch der Herr selbst durch Seine Verklärung die — durch die Leidensweisagungen bedrückten — Apostel aufgerichtet, indem er sie einen Blick hineintun liess (vgl. Jo. 1, 51) in seine künftige Herrlichkeit. Auch Ambrosius wollte durch die erwähnten Gesänge nichts anderes erreichen als das mit ihm eingeschlossene Volk trösten, damit es nicht, in seiner Entschlossenheit, mit ihm (Ambrosius) in der Kirche auszuharren, « durch andauernde Traurigkeit matt würde ». Wer denkt da nicht an den Doppelsinn der Kirche als Raum und pilgernde Gemeinschaft ?

Die Kirche selbst ist diese Vorfreude, diese tröstende Vorschau für die harrenden und befreit-werdenwollenden Gläubigen. Augustinus sagt ja : « Sein Antlitz wurde Seine Gegenwart durch die Kirche genannt » ¹²⁶). Was dem inneren Menschen die Kirche als Gemeinschaft bedeutet, nämlich das *tabernaculum Dei cum hominibus* (Apoc. 21, 3), das deutet die Kirche als Raum dem äusseren Menschen an ¹²⁷). Die von der Kirche beauftragten Architekten, Maler und Musiker usw. haben sich bemüht, dem aus den Sorgen der Werktagswelt hereinkommenden Menschen den Eindruck zu erwecken, er trete in den Himmelssaal des göttlichen Königs ein, jedenfalls in ein alle Privathäuser an Pracht übertreffendes gemeinsames Vaterhaus. Wer kann beschreiben, wie auch dieser äussere Rahmen dazu beitrug, dass nach Augustinus Unzählige im Gotteshaus ein tröstliches Daheim oder eine ergreifende Heimkehr er-

‘Bildersturm’ zunächst eine Verinnerlichung des gläubigen Gemütes zur Folge hatte », aber « gleichwohl zur Voraussetzung für die Profanation der gesamten Weltauffassung und Daseinsgestaltung wurde » und « zuletzt abdrängend auf den Gefühlsbereich selbst wirkt ».

¹²⁶) *Enarr. in ps.* 67, 2. ML 36, 814.

¹²⁷) Vgl. *Sermo* 15, 1. ML 38, 116: « Cum eleganter et magnifice construuntur (ecclesiae), corporalis noster mulcet aspectus ».

lebten ¹²⁸⁾ ? Diese Pracht, dieses Hereinragen des Himmels, wie es besonders der Barock zum Ausdruck bringen wollte, verdanken wir der Kirche und ihrem « Entgegenkommen ». Diese Haltung der katholischen Kirche wäre — was die Malerei anbetrifft ¹²⁹⁾ — für die jüdische und islamische Religion, ja auch für die Frühzeit der Kirche selbst undenkbar gewesen.

Und doch müssen wir gerade im Hinblick auf die Malerei zugeben, dass die Ostkirche bzw. ihre Kunst am besten die Mitte zwischen einer häretischen Bilderfeindlichkeit und einer Verweltlichung der religiösen Bilddarstellung eingehalten hat. Die Ueberzeugung der Teilnahme (μεθέξις) der Ikone am göttlichen Urbild ist dort auch ein Grund der so bedeutenden Ikonenfrömmigkeit. Im Westen betrachtete man es als einen Fortschritt in künstlerischer Hinsicht, vom Einfluss des Byzantinismus losgekommen zu sein; eine Steigerung der Ausdrucksfertigkeit setzte nun ein, eine Zeit, in welcher die abendländische Kunst einen Höhepunkt erreichte. In diesem Stadium der Entwicklung drohte nun aber auch die Kunst, angesichts der allzu entgegenkommenden Haltung der (römischen) Kirche, zu einer Gefahr zu werden. Der Ausdruck drängte den Inhalt, der Mensch das Göttliche zurück. Das alte Heidentum betete in den Bildern und Statuen noch Götter an, die Renaissance vergötterte die Künstlerpersönlichkeit und setzte in ihrem Schönheitskult künstlerische Ideale absolut. Verschiedene Päpste kümmerten sich erwiesenermassen mehr um die Förderung der Kunst, um die weltliche *formositas*, als um die dringende kirchliche *reformatio*. Sicher, nach aussen gab es zwischen Kunst und Religion keinen Bruch; man blieb noch weitgehend bei religiösen Motiven; aber die Ueberschrift musste oft genug nachhelfen, um eine Verwechslung zwischen der wirklichen Madonna und einer Modelldame, zwischen Sebastian-Adonis oder Magdalena-Venus zu verhindern. An die Stelle der früheren Darstellung Gottvaters, die sich auf die

¹²⁸⁾ Vgl. *Confessiones* IX, 6, 14 und X, 33, 50. ML 32, 769. 800. Nach J. FALCON, *La crédibilité du dogme catholique* hatten in der modernen Zeit folgende bedeutende Männer ihr entscheidendes Konversionserlebnis in einer Kirche: A. Manzoni, P. Claudel, Ch. de Foucauld und J. K. Huysmans.

¹²⁹⁾ In Bezug auf die Musik sagt F. BOSE im zit. *Atlantisbuch der Musik*, S. 860: « Kultische oder dramatische Musik gibt es dagegen im Vorderen Orient nicht. Der Islam duldet keine Musik in der Religionsübung. Eine Ausnahme bilden einzelne Sekten wie die der tanzenden Derwische » (sicher auch der Gesang der Muezzins !).

Andeutung durch eine herabragende Hand beschränkte, trat die eines machtlos-gutmütigen Grossvaters ; aus dem Christus Pantokrator wurde eine Putte auf dem Schosse einer « schönen Gärtnerin ». Die Hässlichkeit des Gekreuzigten war für viele dieser humanistischen Aestheten wirklich ein Aergernis, das Kreuz wurde vielfach in der Darstellung verniedlicht und « seiner Kraft beraubt » ; es diente mehr als willkommener « Vorwurf » für anatomische und perspektivische Studien denn als ein religiöser Vorwurf für den Betrachtenden. Wir wissen, dass diese Kunst der Ausdruck des profanen Zeitgeistes von damals war ; ebenso sicher ist aber, dass das Gottesbild der Kunst stets seinerseits — in einem zwar unfeststellbaren Masse — die innere Gottesvorstellung, eine ehrfurchstvolle oder verflachte Gottesauffassung prägt ¹³⁰⁾.

Eine Parallele zur Verselbständigung und Verweltlichung der bildenden Kunst treffen wir im Bereiche der Kirchenmusik jener Zeit an. Die aufkommende *ars nova* der Polyphonie liess den biblisch-kirchlichen Text mehr und mehr zurücktreten und transponierte anderseits weltliche Melodien ¹³¹⁾. Die Gläubigen (die bei Ambrosius noch singende Gemeinde waren) wurden nun der « hohen Kunst » der polyphonen Messe gegenüber ebenso in die Passivität gedrängt, wie schon längst vorher dem liturgischen Geschehen gegenüber. Kirchlicherseits erkannte man damals, dass nunmehr die Kunstgestaltung mehr Gefahr als Hilfe für das religiöse Leben bildete ; weil diese Erkenntnis sich zu wenig durchsetzte, überschlug sich der Ruf nach einer Reform auch in diesem Bereiche teilweise zu einer radikalen Ablehnung der Kunst (Bildersturm, Zertrümmerung der Orgeln, Abschaffung auch der musikalischen Messe). Gegenüber solchen Extremen einer « Kunst für die Kunst » einer-

¹³⁰⁾ Diesen Zusammenhang von Kult und Kunst erfasste das heidnische Altertum z.B. in Bezug auf die Verwendung der Kythara und des Aulos: « Die Kythara galt als bevorzugtes Ausdrucksmittel massvoller, abgeklärter Gemütsbewegungen und war dem Kult Apollos, des Musengottes, gewidmet... Der Aulos wurde zum Ausdruck leidenschaftlicher Erregung verwendet und diente zur Verherrlichung des orgiastischen Dionysoskults » (*Atlantischbuch der Musik*, S. 87). In diese Richtung weist auch der Mythos von der Besiegung des Marsyas durch Apollon.

Vgl. Augustins Bemerkung in den *Confessiones* X, 33, 49. ML 32, 800: « Omnes affectus ... habere proprios modos in voce atque cantu ». Siehe auch *Contra Julianum* V, 5, 23. ML 44, 798.

¹³¹⁾ Sogar Luther praktizierte diese Kontrafaktur. Siehe *Atlantischbuch der Musik*, S. 106 und 828.

seits und einer weitgehenden Verdammung der Kunst andererseits war die Kirche zu einer Stellungnahme genötigt, zu einem Programm der *reformatio*, in der Besinnung auf die höhere Aufgabe der Kunst. Während katholischerseits ein Einschreiten in Bezug auf die bildenden Künste im ganzen und grossem nur im Falle des « Jüngsten Gerichtes » in der Sixtina und des Grabes von Paul III. in der Peterskirche bekannt ist ¹³²⁾, erfolgte in Bezug auf die Musik eine viel entschiedener Stellungnahme ¹³³⁾. Konnte zwar das Dekret Johannes XXII (1324) die Zurückdrängung des einstimmigen Choralen nicht mehr aufhalten, so bemühten sich Marcellus II (1555) und Pius V (1564) bzw. das Konzil von Trient (s. XXII, 1562) eine Annäherung an dieses Ideal der Verständlichkeit (des Lateins !) bzw. allgemeiner Sangbarkeit des Ordinariums durchzusetzen, wie sie dann in den (das Volk weiterhin ausschliessenden) a-cappella-Messen Palestrinas mustergültig zum Ausdruck kommt. In diesen Bestrebungen äussert sich dasselbe Programm, das schon Augustinus (nach Athanasius) in der Ursprungszeit der Kirchenmusik i.e.S. zum Ausdruck gebracht hatte : « In den Tönen, welche Deine Worte mit Leben erfüllen », besteht die Gefahr, « dass mich der Gesang mehr als die Sache, welche gesungen wird, bewegt ». Auch der « evangelische Reformator » verlegte sein Hauptaugenmerk auf die Musik ¹³⁴⁾. Luther teilte nicht den Radikalismus Calvins oder Zwinglis, die jeweils die Kunstmusik bzw. sogar den einstimmigen Gesang verwarfen ; wohl aber teilte er ihre Geringschätzung der Orgel. Sein eigenes Liedschaffen stellte er in den Dienst seines grossen Anliegen, der Förderung des Gemeindegesanges. Es ging ihm um eine

¹³²⁾ Das Konzil von Trient befasste sich in seinem Dekrete über die Bilderverehrung (s. 25, 3. Dez. 1563) kurz mit diesem Problem, mit Aussagen welche über jene des 2. Konzils von Nicäa und des 4. Konzils von Konstantinopel kaum hinausgehen. Ueber den Traktat des Kard. Paleotti (1582) und sein in einem Memorandum an Papst Klemens VIII (1596) vorgeschlagenes Reformprogramm in Bezug auf die Malerei (das nicht beachtet wurde), siehe P. PRODI, *Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella Riforma cattolica* in *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 6 (1962). Vgl. hiezu H. JEDIN, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 74 (1963), 321-339. Ueber das Verhältnis des Tridentinums zur Kunst, siehe auch E. KIRSCHBAUM in *Gregorianum* 26 (1945), 100-106.

¹³³⁾ Das gilt auch für die folgenden Jahrhunderte. Vgl. u.a. den Erlass Benedikts XIV. vom 19.2.1749, welcher die Verwendung von Trompeten und Pauken beim Gottesdienst verbot und die päpstlichen Erlässe seit Pius X.

¹³⁴⁾ Erwähnt seien auch sein Auftreten gegen die Bilderstürmer (März 1522 in Wittenberg) und seine meisterhafte Bibelübersetzung.

Reform der Musik auf Grund einer tiefen Wertschätzung ihrer Fähigkeiten zur *exhortatio* : sie sollte « im Dienste Dessen, Der sie geschaffen hat » stehen ; « die Noten machen (wie schon Augustinus es formuliert hatte) den Text lebendig » und können damit in den Dienst der Verkündigung treten : « Deus praedicavit evangelium etiam per musicam » ¹³⁵⁾. Was der Musiker Luther « in glücklicher Inkonsequenz » ¹³⁶⁾ in die Wege leitete, das erstrebte auch Ignatius von Loyola, in konsequenter Nutzbarmachung der Ansprechbarkeit des « schwächeren Geistes » : er förderte zum Ziele einer Reform des katholischen Glaubenslebens nicht nur die prachtvolle Ausstattung der Kirchen (als ein konkretes *ad maiorem Dei gloriam*), sondern empfahl auch bei den Betrachtungen die Phantasie in einen vorbereitenden Dienst für die geistig-willensmässige Erhebung zu Gott zu stellen.

So folgte nach einer zu grossen Nachgiebigkeit gegenüber dem Element der *consolatio* die Wiederbesinnung darauf, dass die Kunst als *exhortatio* wirken solle. Die Kirche kann also zu keiner Zeit gleichgültig bleiben, wenn religiöse und ästhetische Belange sich berühren. Das gilt für die kirchlichen Räume und Feiern, noch mehr eigentlich für die « lebendigen Tempel » (*I Petr.* 2, 5). Der Mensch, als Ebenbild Gottes seiner Seele nach, soll « Gott verherrlichen in seinem Leibe » ¹³⁷⁾ in einer Schöngestaltung, welche ein Widerschein der inneren Schönheit ist. Ebenso wie nun das Ueberwiegen des künstlerischen Ausdrucks über den religiösen Inhalt in der Antike und der Neuzeit mit religiösem Niedergang verbunden war, sind Zeiten der Ueberbetonung des Körpers (mit und ohne Nackt-« Kultur ») in Mode und Sport Zeichen evidenter Dekadenz, welche zu einer Entwertung und Verarmung der Liebe und des Charakters führen. Für solche Einstellung hat nicht nur der ältere Mensch, sondern vor allem Gott jeden « Reiz » verloren. Da bedarf es immer wieder des Einsatzes der Kirche, damit sie durch ihre Seelsorge die « Seele der Kultur » rette und fördere ; diese « Kultur der Seele »,

¹³⁵⁾ Siehe *Atlantisbuch der Musik*, S. 125 ff. und 827 ff. Augustinus, *Confessiones* X, 33, 49. ML 32, 799: « In sonis quos animant eloquia tua... cum ipsis sentiis quibus vivunt ».

¹³⁶⁾ O. SOEHNGEN in *Atlantisbuch der Musik*, S. 830 gebraucht diese Formulierung in Bezug auf Luthers Ablehnung und Wiedereinführung besoldeter Kirchenchöre. Ueber eine « tiefe Paradoxie » in einem noch allgemeineren Sinne siehe a.a.O., S. 827.

¹³⁷⁾ *Sermo* 15, 1. ML 38, 116.

dieses schönmachende Wirken der Religion steht über allem Kunstschaffen und erst recht über den Bemühungen von Verschönerungsvereinen, von kunsterhaltenden und kunstfördernden Institutionen und der Kosmetik im engeren Sinne.

Um die Seelen zu gewinnen, hat sich die Kirche der Kunst bedient ¹³⁸⁾. Hat sie in der Vergangenheit sich einen Mittelweg bahnen müssen zwischen einer Bilderanbetung und Bilderablehnung, so geht es heute besonders darum, die einfachen Gläubigen zu gutem Geschmack zu erziehen und die Kunstverständigen zu überzeugen, künstlerisch schwachen Werken (der Vergangenheit) gegenüber tolerant zu sein, mit den anderen Gläubigen mehr auf die religiöse Intention zu achten ¹³⁹⁾, auf die Fähigkeit der *exhortatio* zum Gebet. Es ist leicht einzusehen, dass die Forderung nach Erstklassigkeit sowohl von der Produktion wie von der einheitlichen Beurteilung her undurchführbar ist. Andererseits gibt es auch abstrakte Erzeugnisse, welche so wenig ästhetisch ansprechend sind, so wenig eine *conso-latio* bewirken, dass sie gar keinen Ansatz zu einer *exhortatio* bieten, weil die Mehrheit der Gläubigen kein « Verhältnis », keine *con-venientia* findet.

Aber im ganzen gesehen zeigt die Geschichte, dass die religiöse Kunst doch mehr in Gefahr ist, nach übertriebener Wohlgestalt als nach Gestaltarmut zu trachten und dadurch verweltlichend zu wirken. Hierin liegt die grosse Chance der modernen Kunst, dass sie in ihrer ersten Einfachheit die Voraussetzung besitzt, dem heutigen so bildüberhäuften Menschen — statt ihn durch Vielfalt abzulenken wie frühere Stile — die wesentlichen Aussagen der Offenbarung zu vermitteln und auch zu eigenem Weiterdenken anzuregen. Nach den Glanzleistungen früherer Generationen und in der Konfrontation mit dem linien- und farboxakten Lichtbilde ist sie nicht mehr darauf aus, sich in objekttreuer Darstellung hervorzutun, auf Kosten einer dominierenden Idee.

Es scheint eine abträgliche Wertung des Schönen und der Kunst vorzuliegen, wenn man davon spricht, dass sich die Religion bzw. die Kirche ihrer « bediene ». Das scheint zudem in Widerspruch zu stehen mit Augustins Lehre über das *pulchrum* und *frui*, die man im Sinne einer « l'art pour l'art » auslegen könnte. Augusti-

¹³⁸⁾ Ueber das Verhältnis der Kirche zu Kunst und Schönheit aus der Sicht des 2. Vatikanischen Konzils siehe das Liturgie-Dekret Kap. 6 und 7.

¹³⁹⁾ *Sermo* 337, I. ML 38, 1475-1476.

nus wendet aber in seinen weiteren Ausführungen diese Charakteristiken des « an sich » auf Gott an, im Vergleich zu dem alles übrige nur Schönheit der Teilnahme, gleichsam ein *aptum* ist. Alles Schöne in Natur und Kunst aber (in einem gewissen Sinne sogar das Schönmachen der Gnade) hat hinführenden und insofern dienenden Rang. Für die Kunst ist es allerdings stets ein ehrenvoller « Dienst » gewesen, welcher die Künstler von Anfang an zu Höchstem anspornte ; nicht zufällig sind daher so gut wie alle Gipfelleistungen der Kunst Werke religiösen Charakters.

Genuss und Leistung, Schönheit und Produktivität scheinen einander gegenüberzustehen wie Passivität und Aktivität. Und doch wissen wir dass (nicht nur das Kunstschaffen aufreibendste Betätigung ist, sondern auch andererseits) der Genuss des Schönen ein Kräfteholen, eine schöpferische Pause ist, ein Rasten zum Zwecke neuen Fortschreitens. Umgekehrt spornt die Hoffnungsfreude, die auf ästhetischen Genuss gerichtet ist, zu gesteigerten Leistungen an ; denken wir z.B. an das Sparen für Reisen oder an die Anstrengung des Bergsteigers im Hinblick auf die belohnende Schau. Erinnern wir uns da nicht unwillkürlich an eine höhere Aussicht und Schau, die grösserer Opfer wert ist ?

Eine Schilderung des Himmels als des Inbegriffes alles Schönen ist nicht nur eine pastorale Opportunität mit Rücksicht auf den « filmischen Menschen » von heute, sondern trifft auch das Wesentliche. Die Tatsache, dass die Anschauung Gottes mit Liebe verbunden ist, zeigt, dass dieses Schauen nicht nur eine Befriedigung unserer tiefen Wissenssehnsucht bewirken wird, sondern dass es vor allem eine beglückende Schönheitsschau sein wird, ein empfangendes Schauen, das zutiefst erfreut und beruhigt und doch vitalste Eigenreaktion begeisterter Liebe ist. Die gebräuchlichen Beschreibungen des Himmels lassen oft die Frage aufkommen, ob diese himmlische Ewigkeit nicht langweilig sei. Keinem Menschen fiele es aber ein, wenn er ausserordentlich Schönes sieht oder hört und solange seine Organe nicht ermüdet sind, gelangweilt zu gähnen oder gar wegzugehn. Keine Dauer an sich ist ja Ursache von Ueberdrüssigkeit. Wenn wir « schön bei der Urschönheit » sein werden, wird gerade die ewige Dauer bewirken, dass der letzte Schatten über unserem Glücke und Schönheitsgenusse hinweggenommen sein wird ; denn « jede Lust will tiefe, tiefe Ewigkeit ».

Arbeit und Leistung, Forschung und Produktion werden einmal « überholt » sein ; die Liebe aber, welche aus der Schau der gött-

lichen Schönheit hervorgeht, wird bleiben. Nicht den extrovertierten Aestheten, nicht den egoistischen Genussempfängern ist diese Schau bereitet, sondern denen, die Ihn lieben und die sich deshalb um ihre eigene, innere Schönheit mühen. Ihnen gilt das « Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen ». Augustinus empfiehlt uns, dass wir schon hier das Loben lernen sollten, gleichsam als Vorbereitung auf unser ewiges Loben und Lieben. So wollen wir schon jetzt diese Haltung der Dankbarkeit vorwegnehmen, dem gegenüber, Der uns schon auf dieser Welt mit soviel Freude beschenkt hat : durch Sonnenglanz und Blumenpracht, den sprühenden Wasserfall und die bunte, munter pfeifende Meise, den feinbestäubten, flatternden Schmetterling und die unerschütterlichen, ins Abendglühn getauchten Bergkolosse, durch begnadete Künstler und wahrhaft schöne Menschen ; Dankbarkeit Dem gegenüber, der uns selbst in Seinen Augen schön macht, damit wir seine Urschönheit einst schauen dürfen.

Zu Ihm wollen wir mit dem Psalmisten voll Sehnsucht sagen : « Dein Angesicht suche ich, o Herr ; verbirg nicht Dein Angesicht vor mir ! ».

Brixen.

Josef TSCHOLL.
