

Die Kosmologie des Moses Maimonides und des Thomas von Aquino in ihren gegenseitigen Beziehungen.

Von Anton Michel in Tübingen.

Einleitung.

Zwei entgegengesetzte Weltsysteme geben der alten und neuen Zeit ihr eigenthümliches Gepräge. Das alte System beruhte auf dem Geocentrismus und gewann auf der naturphilosophischen Grundlage des Aristotelismus seine Ausbildung und schliesslich durch Ptolemaeus seine Vollendung.¹⁾ Das neue oder heliocentrische System verdanken wir den epochemachenden Untersuchungen und Entdeckungen eines Copernicus, Kepler, Galilei und Newton. Der Bruch mit der alten Weltanschauung, wonach um die kugelförmige Erde als dem unbeweglichen Centrum des Weltalls sich materielle Krystallsphären mit ruhenden, festen Sternbildern ringartig lagern, wurde durch den wissenschaftlichen Sieg des Copernicanischen Sonnensystems ein vollständiger; jene frühere Gegensätzlichkeit zwischen der sphärischen und sublunarischen Welt wurde zu einer physikalischen, die Lehre von den intelligenten Motoren der Himmelskörper zu einer astronomischen Absurdität und naturphilosophischen Chimäre. Und doch hatte das alte System fast zweitausend Jahre alle Geister mit verschwindenden Ausnahmen in seinen Bann genommen; die Aristotelische Himmelsmechanik war die Alleinherrscherin auf dem Gebiete der Astronomie und Naturphilosophie. Die philosophische Speculation dieser langen Aera wollte nicht die einmal angenommenen Hypothesen einer neuen, kritischen Prüfung

¹⁾ Vgl. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft. I. Bd. S. 118 ff.

unterziehen, sondern mühte sich nur ab, theils auffallende Naturphänomene durch Zuhilfenahme der gekünstelten Sphärentheorie zu erklären, theils die ererbten Resultate früherer Reflexion metaphysisch zu verwerthen, zu vertiefen und mit der biblischen Lehre in Einklang zu bringen. So ergibt sich innerhalb der traditionellen Aristotelisch-Ptolemäischen Weltanschauung doch eine gewisse Selbständigkeit und Originalarbeit bei einzelnen Forschern, wie sie theils in der neuplatonisch-emanatistischen Intelligenzenlehre der Araber und Juden vorhanden liegt, theils durch die ausgleichende oder oppositionelle Stellungnahme gegenüber einzelnen Fragen begründet ist, wie in den Untersuchungen über die Weltewigkeit oder über die Identität der Intelligenzen mit den Engeln, Fragen, welche hauptsächlich die jüdische und christliche Scholastik beschäftigten. Auf diesem Boden bewegt sich im Grossen und Ganzen die kosmologische Speculation des Mittelalters, gar oft sich in abstruse und subtile Erörterungen verzweigend und verästelnd. Für unser modernes Zeitalter haben viele ihrer naturphilosophischen Resultate wenig Werth mehr; gegenüber der exacten Naturwissenschaft unserer Zeit dürfen dieselben als veraltet bezeichnet werden. Es bleibt aber sicher das geschichtsphilosophische Interesse bestehen, welches sich in der Ermittlung und objectiven Darlegung des fortgehenden gegenseitigen Einflusses der einzelnen Denker erschöpft.

Die Kenntniss der arabischen, jüdischen und christlich scholastischen Philosophie ist durch die Untersuchungen eines Jourdain, Hauréau, Renan, Werner, Munk, Dieterici, Joël, Eisler, Kaufmann u. a. in den letzten Jahrzehnten sehr gefördert worden. Es gilt vor allem die Quellen aufzudecken, durch welche die Philosopheme den einzelnen Forschern zugegangen sind, sowie die Fortbildung kennen zu lernen, welche letztere dem philosophischen Gedanken haben angedeihen lassen. Erst dann lässt sich ein abschliessendes Urtheil über Selbständigkeit oder Abhängigkeit der Einzelnen fällen.

Schon bei einem erworbenen allgemeinen Ueberblick über die mittelalterliche Philosophie wird man unschwer einen Einfluss der Araber und Juden auf die christliche Scholastik erkennen. Es war ja eine Eigenthümlichkeit dieser Schule, alle bekannten, bisherigen Untersuchungen in den Bereich ihrer wissenschaftlichen Forschung zu ziehen, so dass ein gut Theil ihrer Thätigkeit in der summarischen Compilation des Ueberkommenen bestand. Als Vermittler philosophischer Ideen erscheinen vielfach Juden in dieser Zeit, indem sie

besonders die Ergebnisse der arabischen Philosophie den christlichen Gelehrten zuführen.¹⁾ Wenn auch in dieser Vermittlerrolle die Hauptthätigkeit der jüdischen Philosophen liegt, so lässt sich ihnen doch eine Selbständigkeit nach der kritischen und positiven Seite ihres philosophischen Denkens hin nicht ganz absprechen. Bibel und Talmud mussten ihrem Vernunftforschen ein gewisses Mass, einen Stütz- und Haltepunkt geben. Die jüdische Philosophie fand in Moses Maimonides²⁾ ihren Abschluss, indem dieser einestheils so ziemlich die Resultate der arabischen und jüdischen Philosophie zusammenfasste, von peripatetischem Standpunkte aus nochmals begründete oder wegen der entgegenstehenden biblischen Lehre modificirte, andernteils innerhalb der rabbinischen Schule keine besondere Fortbildung mehr fand. Man kann deshalb sein Hauptwerk, den ‚More Nebuchim‘³⁾, als eine Zusammenfassung des arabisch-jüdischen Aristotelismus bezeichnen. Der Zweck des Rabbi von Cordova bei Abfassung des ‚Führers‘ ist nach seinen eignen wiederholten Worten kein anderer als ein Versuch, die Philosophie oder den Aristotelismus mit der Bibel in Einklang zu bringen; deshalb knüpft er auch bei der Entwicklung seines Systems an die Lehren des ‚Gesetzes‘ an, welche vom gewöhnlichen Volke leicht missverstanden und zu grundfalschen Auffassungen Anlass geben konnten.⁴⁾ Daher seine Verwahrung, als wolle er eine vollständige Naturphilosophie oder gar Theologie schreiben und nochmals Beweise für etwas vorbringen, die

¹⁾ Vgl. Ritter, Die christl. Philosophie. I. Bd. S. 608 ff.

²⁾ Rabbi Moses ben Maimun, 1135 zu Cordova geboren, wurde von seinem Vater in die Wissenschaften eingeführt; später studirte er hauptsächlich arabische und peripatetische Philosophie. Von seinen Schriften sind hervorzuheben der grosse Commentar zur Mischnah und die Mischna-Thora, Erläuterungen zu der talmudischen Lehre. Sein philosophisches Hauptwerk ist der More Nebuchim. (Vgl. unten.) Maimonides lebte später, von seinen Religionsgenossen vertrieben, zu Fez und zuletzt in Fostat (Kairo) als Leibarzt des Sultans. † 1204.

³⁾ ‚More Nebuchim‘ ist der hebräische Titel des Werkes; der Titel des arabischen Textes lautet ‚Dalâlat al Haïrin‘, deutsch ‚Wegweiser‘ oder ‚Führer der Irrenden‘. Munk hat den ‚More‘ arabisch und französisch herausgegeben: ‚Le guide des égarés.‘ Paris 1856—66. S. Ueberweg, Gesch. d. Philos., Bd. II, S. 208 ff. Wir citiren den ‚More‘ nach der lateinischen Uebersetzung von Buxtorf: ‚Doctor perplexorum‘. Basel. 1629.

⁴⁾ More II, cap. I.: explicare dubia. et arcana legis, quae ab intellectu vulgi sunt abscondita.

andere schon längst aufgestellt hätten.¹⁾ Es darf uns demnach nicht Wunder nehmen, wenn wir im ‚More‘ oft eine scharfe, logische Abgrenzung und Sonderung des Stoffes vermissen. Eine Planmässigkeit, die dem Zwecke des Verfassers entspricht, lässt sich dagegen nicht verkennen.²⁾ Mit Maimonides beschäftigt sich, besonders seit der Herausgabe des ‚Führers‘ durch Munk, eine verhältnissmässig reiche Literatur.³⁾ Bei den meisten Arbeiten über unsern Philosophen geht die Intention der Verfasser dahin, die Maimonidische Doctrin zu analysiren, wobei dann mehr Rücksicht auf die Quellen der einzelnen Philosopheme als auf ihren nachfolgenden Einfluss genommen wird. Das mag denn auch der Grund dafür sein, dass letzterer meist überschätzt und seine Wirkungssphäre zu weit ausgedehnt wird. Es ist zu viel behauptet, wenn von Maimonides gesagt wird, dass kein Denker des Mittelalters sich seinem Einflusse hätte entziehen können. Innerhalb der Entwicklung der jüdischen Philosophie ist er gewiss ein nicht zu unterschätzender Factor, da sich diese unter seinen Auspicien weiter bildete oder vielmehr in der Erklärung des ‚More‘ ihre erschöpfende Aufgabe fand.⁴⁾ Aber das gilt nicht in gleichem Masse von seinem Einflusse auf die christliche Scholastik. Gewiss beweist schon die häufige Erwähnung des Maimonides bei den Scholastikern, dass sein Werk bekannt und gelesen war. Aber aus diesem Umstand allein lässt sich der wirkliche, sachliche Einfluss noch nicht

¹⁾ More II, cap. 1 u. 2. Der ‚Führer‘ war zunächst für den Schüler des Maimonides, Josef ibn Aknin, bestimmt, um demselben einerseits die Dunkelheiten in der Bibel aufzuklären, andererseits das Verständniss für das System der arabischen Mutakallimûn (vgl. unten) beizubringen. S. Praefat. z. More.

²⁾ In dieser Beziehung sagt Joël in seiner Abhandlung über „die Religionsphilosophie des Moses ben Maimon“ S. 7 mit Recht: „So tritt uns doch der More Nebuchim als seltenes Beispiel planvoller bis in's kleinste berechnender Anordnung entgegen.“

³⁾ Zur Literatur über Maimonides vgl. Ueberweg, Gesch. der Philos. Bd. II. S. 209. Wir verweisen besonders auf die einschlägigen Werke: Joël, Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Breslau 1876; Eisler, Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters. II. T. Wien 1876. Die Angaben bei Ueberweg ergänzend, fügen wir noch hinzu: Beer, Leben und Wirken des Rabbi Moses ben Maimon. Prag 1834; Münz, Die Religionsphilosophie des Maimonides und ihr Einfluss, J. D., Berlin 1887. Vgl. ferner: Stöckl, Gesch. d. Phil. des M.-A. 2. Bd. und Zöckler, Geschichte der Beziehungen zw. u. s. w. I. Bd. Gütersloh 1877.

⁴⁾ Vgl. hierüber Stöckl, l. c. S. 299 ff. Von den Commentatoren des ‚More‘ nennen wir besonders Schem Tob Josef ibn Falaquera und Moses ben Josue.

ermessen. Besonders soll Thomas von Aquinó die Maimonidische Doctrin sich fast ausschliesslich angeeignet haben. Nach den Untersuchungen von Joël und Eisler war Maimonides der Lehrer des ganzen Mittelalters und speciell sein ‚More‘ der Vorläufer der Summa des Thomas.¹⁾ An dieser Stelle sei nur im Allgemeinen auf den grossen formalen Unterschied zwischen dem ‚More‘ und der ‚Summa‘ hingewiesen: Im ‚Führer‘ ein zwangloses, oft knappes, oft breites, ohne die Fesseln logischer Distinctionen sich ergehendes Raisonnement; in der Summa ein bis in's einzelnte durchdachtes, nach streng scholastischen Distinctionen und Begriffen formulirtes, in sich abgerundetes System! Aus diesen allgemeinen Bemerkungen möge jedoch nicht der Schluss gezogen werden, dass wir jeglichen Einfluss seitens des jüdischen Denkers auf den Aquinaten in Abrede stellen. Wir wenden vielmehr auch auf dieses Verhältniss das Urtheil Eucken's an, indem er von Thomas sagt: „Nicht dass er sich slavisch gefangen gäbe und das Ueberkommene bis auf's Wort wiederholte, er hat ein eignes Urtheil und scheut sich nicht, dasselbe gelegentlich auch gegen das Empfangene zu richten. Aber seine Art ist an-

¹⁾ Zum Belege führen wir einige Citate an, welche von enthusiastischer Ueberschwenglichkeit erfüllt sind. „Ohne Maimonides gäbe es keinen Thomas von Aquino und keinen Albertus Magnus.“ Eisler, l. c. S. 5 „Erst Thomas von Aquin benutzte nicht bloss Maimonidische Stellen, sondern arbeitete im Geiste Maimon's. Der More Nebuchim ist der Vorläufer der Summa des Thomas, so urtheilt ein katholischer Professor der Philosophie (Saisset) unter dem frischen Eindruck der ihm durch die Munk'sche Uebersetzung bequem gemachten Lectüre des More, und so muss jeder urtheilen, der sich aus dem vergleichenden Studium beider Männer überzeugt, dass Thomas, natürlich soweit die Verschiedenheit der religiösen Grundlagen es verstattet, in durchaus Maimonidischer Weise an die Versöhnung der Philosophie mit den von der Schrift gebotenen Anschauungen geht.“ Joël, Verhältniss Albert d. Grossen zu Mos. Maim. S. 6 ff. (in den „Beiträgen“). In der Abhandlung: „Etwas über den Einfluss der jüdischen Philosophie auf die christliche Scholastik“ (in den „Beiträgen“) verbreitet sich Joël „etwas“ näher über die gegenseitigen Beziehungen der beiden Denker. Wir werden darauf noch zurückkommen. (Merkwürdigerweise finden sich in dem Aufsätze von Jaraczewsky: „Die Ethik des Maimonides und ihr Einfluss auf die scholastische Philosophie des 13. Jahrh.“, in der „Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik“. N. F. 46. Bd. 1865, wortwörtlich ganze Spalten aus der obigen Arbeit Joël's ohne irgend eine Quellenangabe wieder.) „Maimonides war der Lehrer des ganzen Mittelalters und ein jeder erleuchtete Geist, der später entstanden ist, hat gierig aus ihm geschöpft, in ihm Anregung gefunden und sich freudig als seinen Schüler erkannt.“ Geiger, Das Judenthum und seine Geschichte. Breslau 1865. S. 151.

schmiegend und nachlebend, er denkt sich in den andern hinein und spinnt dessen Fäden weiter, wie eigene.“¹⁾ Um den wirklichen Einfluss, der von Maimonides auf Thomas ausgegangen ist, zu ermitteln, haben wir uns eine Frage gewählt, mit deren Lösung sich beide Philosophen eingehend beschäftigen. Es ist das kosmogonische und kosmologische Problem, von dem wir eingangs unserer Arbeit sprachen. Es lässt sich in dieser Frage um so mehr eine Abhängigkeit, wenn eine solche vorhanden ist, feststellen, als beide Philosophen auf derselben Grundlage der Aristotelischen Naturphilosophie, mit denselben peripatetischen Begriffen und Axiomen operiren und von derselben Nothwendigkeit geleitet werden, in dieser Frage einen Ausgleich zwischen Vernunft und Offenbarung herbeizuführen und die Lehre ihres Meisters, des Philosophen *κατ' ἐξοχήν*, zu modificiren. Wir zergliedern unsere Arbeit in die einzelnen Untersuchungen der beiderseitigen Lehren über: 1. den Schöpfungsbegriff, 2. den Weltanfang, 3. die Weltbildung, 4. die Weltregierung und die Providenz, 5. den Zweck der Schöpfung.²⁾

I. Der Schöpfungsbegriff.

Der Schöpfungsbegriff im biblischen Sinne ist dem Aristoteles fremd.³⁾ Das Verhältniss Gottes zur Welt wird ja nach seinem System von starrer Naturnothwendigkeit geregelt. Die Anhänger der peripatetischen Schule, welche auf dem Boden des ‚Gesetzes‘ standen, mussten, um nicht mit ihrem Glauben in Widerspruch zu gerathen, in diesem Punkte über den ‚Philosophen‘ hinausgehen und den Schöpfungsbegriff der Bibel in ihrem System unterzubringen suchen. Wir begegnen zwar bei Maimonides keiner genaueren metaphysischen Bestimmung und scharfen Umgrenzung des Begriffes der Schöpfung aus nichts. Jedoch es genügt, dass Maimonides diesen

¹⁾ Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Cultur der Neuzeit. S. 9.

²⁾ Die Frage nach der Wesenheit der Dinge, ihrer Zusammensetzung aus Form und Materie lassen wir ausserhalb unserer Betrachtung, weil sie auf die Aristotelische Art und Weise bei beiden gelöst wird, bei Maimonides zudem keine eingehende Entwicklung und Begründung findet. — Eine Kritik der Doctrin beider Philosophen, die sich auf den heutigen Standpunkt der Wissenschaft stellt, gehört nicht in den Rahmen unserer Untersuchung, die sich bloss auf die Ermittlung des Einflusses des jüdischen Philosophen auf den christlichen erstrecken soll.

³⁾ Vgl. hierüber Schneid, Aristoteles in der Scholastik. S. 81 f. und die Anmerkung.

Begriff hat. Er sagt von der ‚*materia prima*‘¹⁾: „Sed dicimus Deum optimum maximum ex nihilo eam creasse et ex ea, prout est, postquam esse coepit, generari omnia.“ Das Moment des ‚*ex nihilo*‘ im Sinne von ‚*non ex aliquo*‘ tritt bei ihm zurück, um so mehr steht das ‚*ex nihilo*‘ im Sinne von ‚*post nihilum*‘ bei seinen Auseinandersetzungen über den Weltanfang im Vordergrund. Ueber den Begriff „schaffen“ im allgemeinen verbreitet er sich folgendermassen²⁾: Es ist ein zweifaches Schaffen zu unterscheiden, ein solches seitens eines materiellen Agens, insofern dieses als ein durch die Form bestimmter Körper thätig ist, und ein solches seitens einer immateriellen Ursache. Die immaterielle, geistige Ursache ist schaffend thätig, indem sie die Formen mittheilt; das vollzieht sie „*neque per contactum neque per distantiam*“; sie ist ein „*agens abstractus per influentiam*“, einer Quelle vergleichbar, die überall hin ihr Wasser ergiesst. Ist sie einmal nicht thätig, so liegt der Grund in der „*privatio dispositionis materiae ad recipiendam abstracti actionem*“. In dieser Weise ist auch die schöpferische Thätigkeit Gottes zu verstehen. Gott ist nach Aristotelischen Begriffen reine Actualität, die bewirkende Ursache aller Dinge. Die Welt ist geschaffen „*ex influentia creatoris*“. Der adäquateste Ausdruck für dieses göttliche Schaffen liegt in dem hebräischen Worte ‚Schapah‘. Wir können es aber nicht ganz verstehen und zum Ausdruck bringen, weil wir gewohnt sind, uns eine Thätigkeit durch Berührung vorzustellen. Die schöpferische Thätigkeit ist deshalb etwas Unbegreifliches, ein Räthsel. Aus diesem Grunde legt Maimonides weniger Gewicht darauf, sie philosophisch näher zu begründen und zu erklären, er richtet vielmehr seine Untersuchung hauptsächlich auf den weiteren Weltentstehungsprocess und die Frage nach dem zeitlichen Anfange des Geschaffenen.

Anders Thomas, der mit dialektischer Genauigkeit den Begriff der Schöpfung aus nichts zergliedert und begründet. Er findet und unterscheidet in demselben drei Momente: 1. die Negation jeglicher präexistirenden Materie; 2. die Priorität des Nichtseins für das Geschaffene ‚*secundum ordinem naturae*‘; 3. die zeitliche Priorität oder das ‚*ex nihilo*‘ im Sinne von ‚*post nihilum*‘.³⁾ Schöpfung im all-

¹⁾ More II, cap. 17.

²⁾ L. c. cap. 12.

³⁾ In lib. sent. II. dist. I. qu. 1. a. 1.

gemeinen definirt er als Setzung des ganzen Seins.¹⁾ Für die demonstrative Beweisführung begrenzt er den Begriff der Schöpfung aus nichts auf die beiden ersten Momente; die zeitliche Aufeinanderfolge involvirt dieser nicht nothwendig.²⁾ Nach dieser Fixirung und Beschränkung des Begriffes sucht Thomas die Schöpfung aus nichts rationell zu beweisen. Seine Argumente lauten: 1^o Jedes in seiner Art Unvollkommene entsteht aus dem in dieser Art Vollkommensten. Die Aussendinge haben nur ein participirtes Sein und sind deshalb, weil sie nicht selbst das Sein sind, auch unvollkommen. Daher müssen sie ihr Sein von der vollkommensten Ursache, welche das reine Sein ist, haben, d. h. sie sind von Gott geschaffen. 2^o Es ist zu unterscheiden zwischen dem ‚agens particulare‘ und ‚agens universale‘; ersteres bedarf zur Ausübung seiner Thätigkeit einer Materie, letzteres nicht. Je allgemeiner die Wirkung, desto höher die Ursache. Setzung des Seins ist allgemeiner als blosses Hinbewegen, das immer eine Materie voraussetzt. 3^o Jedes Wirkende ist in der Weise seines Seins thätig (*unumquodque agens sibi simile agit*). Gott ist reine Actualität, er hat sein Sein nicht durch etwas, was ihm inhärrt, sondern durch seine ganze Substanz. Seine Wirksamkeit wird darum auch das ganze Sein der Dinge hervorbringen, nicht etwa bloss ihre Form. 4^o Es gibt kein materielles Substrat, welches der göttlichen Thätigkeit proportionirt wäre (*nulla materia est proportionata divinae actioni, ergo Deus non requirit materiam ad agendum*)³⁾. 5^o Gott ist die allgemeinste Ursache alles Seienden; die erste Materie ist auch ein Seiendes, wenigstens ein ‚ens in potentia‘, also ist auch Gott deren Ursache.⁴⁾ Die weitere Untersuchung des Aquinaten befasst sich mit dem Beweise, dass nur Gott allein „schaffen“ im eigentlichen Sinne zukomme. Die Geschöpfe können höchstens als Instrumentalursachen eines höheren Principis wirken, nicht aber schaffen.⁵⁾

¹⁾ S. th. 1. p. q. 45. a. 1. in corp.: „... oportet considerare . . . emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.“ Vgl. Sent. 1. c.

²⁾ S. th. 1. c. ad 3^m: „Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio ‚ex‘ non designat causam materialem sed ordinem tantum: sicut cum dicitur: ex mane fit meridies, id est, post mane fit meridies. . . Fit ex nihilo, id est, non fit ex aliquo.“

³⁾ Contr. gent. 1. 2. cap. 16.

⁴⁾ Contr. gent. 1. c.; S. th. 1. c.

⁵⁾ Sent. 1. c.: „Dei est producere rem secundum totum illud, quod est entitas in ipsa et quantum ad formam et quantum ad materiam et hoc est creare.“ Vgl. Sent. 1. c. a. 3.; contr. gent. 1. c. cap. 20.; S. th. 1. c. a. 5.

Der Begriff der Schöpfung aus nichts findet bei Thomas eine wesentlich andere Behandlung, als bei Maimonides. Letzterer redet zwar auch von dem Schaffen der ersten Ursache und versteht es nach der Analogie der Thätigkeit einer immateriellen Ursache. Die schöpferische Thätigkeit Gottes ist ihm aber im Grunde genommen ein Unbegreifliches, ein Wunder. Thomas distinguirt genau, hält die Schöpfung aus nichts in der beschränkten Fassung für demonstrel und führt eine Reihe positiver Beweise dafür an. Die Speculation hat sich bei ihm vertieft.¹⁾

II. Der Weltanfang.

Die Frage nach dem zeitlichen Anfang der Welt bildete für die mittelalterlichen Philosophen ein Problem, auf dessen Lösung viel Mühe und tiefer Scharfsinn verwendet wurde. Aristoteles, der dem Mittelalter „als Vorläufer Christi auf natürlichem Gebiete“ galt, im Bereiche des Naturwissens eine autoritative Stellung inne hatte, stand mit seiner Annahme der ewigen Weltbewegung, des naturnothwendigen Weltprocesses im offenen Widerspruch mit der Bibel.²⁾ Daher, besonders seit dem Bekanntwerden der physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles, die Anstrengung, die biblische Lehre trotz der entgegenstehenden Aristotelischen Ansicht wissenschaftlich zu rechtfertigen. Die Schüler des Aristoteles, Eudemus, Theophrast, auch Straton lehren die Ewigkeit der Welt im Sinne ihres Lehrers. Mehr das ‚Wie‘ als das ‚Wann‘ des Schöpfungsactes bildet innerhalb der jüdisch-alexandrinischen und neuplatonischen Schule das Object einer tiefsinnigen, mystisch-pantheistischen Speculation. Die patristische Philosophie, welche Platon eine grössere Verehrung entgegenbringt als Aristoteles, den sie nur durch Vermittelung anderer Systeme kennt, lehrt durchweg den christlichen Schöpfungsbegriff und den zeitlichen Beginn der Welt. Nur Origenes anticipirt bereits die Doctrin der anfangslosen Schöpfung, welche wir bei Maimonides und insbesondere bei Thomas wiederfinden. Die Frühscholastik steht noch unter dem Einflusse des hauptsächlich durch Pseudo-Dionysius übermittelten Neuplatonismus. Scotus Erigena hält die aus Gott

¹⁾ Wir lassen natürlich bei der Darstellung der Thomistischen Lehre die vorangegangenen Untersuchungen der Scholastiker unberücksichtigt. — Nach Zöckler hat der halbe Naturalismus des Maimonides, dem die Weltschöpfung aus nichts ein reiner Glaubenssatz, Albertus und Thomas nicht beirrt. L. c. S. 432.

²⁾ Vgl. Zöckler, l. c. S. 361 ff.

emanirten Ideen, die Prototypen, sowie die aus diesen geflossenen körperlichen Dinge für gleich ewig wie Gott. Auch in dieser Periode wird die Frage nach dem Weltanfang nicht ‚ex professo‘ behandelt. Erst als durch die Araber und Juden das ganze System des Aristoteles den christlichen Denkern bekannt geworden war, mußte sich die Frage nach dem Weltanfang verschärfen und das Problem zur Lösung drängen. Es lassen sich zwei Richtungen verfolgen, die dieses Ziel erstreben. Die eine glaubt den Weltanfang demonstrativ beweisen zu können; die andere nimmt eine Mittelstellung ein, indem sie weder den Weltanfang, noch die Weltewigkeit für beweisbar hält und den zeitlichen Anfang der Welt als Glaubenssatz statuirt. Auf der ersten Seite stehen die arabischen Mutakallimûn, Albertus Magnus und Bonaventura, auf der andern Maimonides und Thomas als die bedeutendsten Führer der schwebenden Controverse.¹⁾ Maimonides war der erste, welcher innerhalb des Aristotelismus Front machte gegen die Lehre des Stagiriten und durch Modificationen einen Ausgleich mit dem „Gesetze“ herbeizuführen suchte.²⁾ Veranlasst wurde er dazu durch die Kritik der willkürlichen metaphysischen Propositionen der Mutakallimûn³⁾, auf Grund deren diese arabische Religionssecte den Weltanfang mit Vernunftgründen gegenüber den arabischen Peripatetikern beweisen zu können vermeinte.⁴⁾ Maimonides gibt über das ganze Thema breite Auseinandersetzungen im zweiten Theile seines ‚More‘. Nachdem er zunächst eine Naturphilosophie auf der Aristotelischen Grundlage entworfen, geht er mit Cap. 13 zu dem Hauptthema über, zur Lösung der Frage: Ist die Welt ewig oder hat sie einen zeitlichen Anfang? Drei Ansichten führt Maimonides hierüber an. 1. Die Bibelgläubigen halten an der Schöpfung aus nichts fest. 2. Die Philosophen (Platon) leugnen die Möglichkeit einer Schöpfung, den Uebergang aus dem Nichtsein

¹⁾ Vgl. über diese specielle Frage: Stöckl, Die thomistische Lehre vom Weltanfange in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. Katholik, 1883. I. Ferner: Frohschammer (im Athenaeum, 1862): Ueber die Ewigkeit der Welt. Er übersieht übrigens Maimonides, wenn er auf der einen Seite bloss Thomas als Hauptvertreter hinstellt.

²⁾ Innerhalb des Judenthums hatten schon Saadja und Jehuda Halevi, unter den Arabern Algazel die Schöpfung aus nichts zu beweisen gesucht.

³⁾ Die Mutakallimûn, hebräisch Medaberim, d. h. Lehrer des Worts, wollten die Lehre des Koran rationell begründen und vertheidigen; sie vertreten die orthodoxe Reaction gegenüber den Philosophen.

⁴⁾ More I, cap. 74

in's Sein. Sie nehmen deshalb neben Gott eine ewige Materie an, aber in der Weise, dass sie Gott als die Ursache der Existenz jener Materie denken. Die schöpferische Thätigkeit Gottes ist bloss als eine weltbildende aufzufassen. Sowohl die Sphären als die Elemente unterliegen der Generation und Corruption. 3. Aristoteles und seine Commentatoren vertreten wie die vorhergehenden den Satz „ex nihilo non potest aliquid fieri“. Nur behaupten sie noch, dass Bewegung und Zeit, der Himmel mit seinen Sphären ebenso ewig seien wie die ‚materia prima‘. Die Formen allein sind das Wechselnde. Maimonides beschäftigt sich bloss mit der Ansicht des Aristoteles, welche die zweite ja einschliesse. Seinen eignen Standpunkt präcisirt er zuvor mit den Worten: „Nullam rem Deo esse coaevam et non esse Deo impossibile ex privatione aliquid producere.“¹⁾

Wir geben die Ausführungen des Maimonides nur summarisch wieder, da es hauptsächlich darauf ankommt nachzuweisen, dass Thomas in dieser Frage die Methode des Maimonides adoptirt hat. Die Aristotelischen Beweise für die Weltewigkeit sind nach Maimonides theils aus der Natur Gottes hergenommen, theils aus der Natur des Geschaffenen. Zu den letzteren gehören: 1. Der Beweis aus der Ewigkeit der Bewegung; es ist kein Uebergang zur Wirklichkeit ohne Bewegung denkbar. 2. Die ‚materia prima‘ kann nicht entstanden gedacht werden, weil sie immer wieder eine der Form theilhaftige Materie voraussetzt; die ‚materia prima‘ aber ist formlos. 3. Im Himmelsuniversum gibt es nichts Gegensätzliches; jede Corruption beruht aber darauf, also unterliegt der Himmel nicht der Corruption und deshalb auch nicht der Generation.²⁾ 4. Jedem Geschaffenen geht die Möglichkeit des Werdens voraus, diese aber erfordert einen Träger.³⁾ Maimonides sucht diese Beweise allgemein zu widerlegen, indem er ihren Hauptirrtum darin findet, dass sie dieselben Gesetze, die wir jetzt in der Natur wahrnehmen, auf den Schöpfungsmoment übertragen. Zwischen diesem Momente und der jetzigen Naturentwicklung besteht aber keine Analogie, ein

¹⁾ More II., cap. 13.

²⁾ L. c. cap. 14.: „Coelum corrumpi non potest; quidquid vero non est corruptibile, id neque est generabile.“ — ‚Unentstanden‘ und ‚unvergänglich‘ sind bei Aristoteles correlative Begriffe.

³⁾ Diesen Beweis suchten die Mutakallimûn dadurch zu entkräften, dass sie behaupteten, die Möglichkeit läge bloss in ‚agente‘, nicht in ‚effecto‘. Maimonides dagegen unterscheidet eine zweifache Möglichkeit: „possibile in materia ad ita existendum et possibile in efficiente ad ita agendum.“ L. c. cap. 14.

Rückschluss ist ungerechtfertigt.¹⁾ Die Beweise, welche Aristoteles²⁾ aus der Natur Gottes entnimmt, sind folgende: 1. Ein Schöpfungsact involvirt einen Uebergang von der Potentialität zur Actualität, also eine Veränderung in Gott, für die ein weiteres Princip angenommen werden müsste. 2. Wenn Gott gerade zu dieser Zeit die Welt geschaffen hat, dann muss entweder ein Hinderniss früher vorgelegen oder ein neuer Antrieb ihn dazu bewogen haben. Beides ist mit dem Begriffe Gottes nicht vereinbar. 3. Alle Werke Gottes sind ein Product seiner vollkommenen Weisheit, diese ist wie sein Wesen ewig, also auch ihr Product.³⁾ Zu dem ersten Argumente bemerkt Maimonides, dass nur bei den aus Form und Materie zusammengesetzten Wesen durch den Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit eine Veränderung involvirt werde. Bei einem abstracten Agens, wie bei Gott, habe die Möglichkeit keinen Sinn; Gott ist blosser Wirklichkeit, und wenn er sich einmal bethätigt und einmal nicht, so hat das keine Veränderung zur Folge.⁴⁾ Zum zweiten Beweise macht er die Objection, dass zwar jedes ‚agens voluntarium‘, das ‚wegen etwas‘ handelt, nothwendig zu einer Zeit handle, Gott aber nicht ‚propter aliquid extra voluntatem‘ wirke, sondern kraft eines ihm immanenten Grundes und Zweckes. Ferner erwidert er, dass Gottes Weisheit zwar ewig sei wie sein Wesen; aber daraus folge noch nicht die Ewigkeit ihres Products. Weshalb Gott nicht früher die Welt geschaffen habe, können wir ebensowenig begreifen, wie das Wesen und den Umfang der göttlichen Weisheit selbst.⁵⁾ Im allgemeinen sucht Maimonides den angeführten Beweisen ihre Stringenz zu nehmen mit dem Hinweis darauf, dass eine solche Aristoteles selbst nicht angenommen habe, da er sich zur Bekräftigung auf die früheren Physiker berufe. Das sei nicht nöthig gewesen,

¹⁾ L. c. cap. 17.

²⁾ Oder vielmehr, welche andere, die Commentatoren, in seinen Schriften zu finden glaubten. L. c. cap. 14. Aristoteles selbst unterscheidet nicht zwischen solchen Beweisen; auch sind die Beweise der ersten Art bei ihm mehr in organischem Zusammenhange mit seinen metaphysischen und naturphilosophischen Principien dargestellt.

³⁾ Es wird noch ein historischer und Absurditätsbeweis kurz erwähnt. L. c. cap. 14.

⁴⁾ Maimonides weist auf die Analogie mit dem ‚intellectus agens‘ hin, der sich ja auch das eine Mal bethätige, das andere Mal nicht. L. c. cap. 18.

⁵⁾ L. c. cap. 18.

wenn er sie für stringent gehalten hätte.¹⁾ Maimonides meint auf diese Weise dargethan zu haben, dass die Aristotelischen Beweise keine concludente Kraft haben. Die Weltewigkeit lässt sich nicht demonstrativ beweisen, ebensowenig aber auch der zeitliche Anfang des Geschaffenen, wie es die Mutakallimûn vermeinten. Die Beweismethode der letzteren war folgende.²⁾ Ist die Welt ewig, so muss es ein in der Wirklichkeit Unendliches geben, eine unendliche Reihe wirkender Ursachen. Das ist nicht möglich. Es müsste ferner das Unendliche vermehrt werden können. Maimonides bemerkt, es sei nur eine unendliche Reihe zugleich wirkender Ursachen als unmöglich zu erweisen, nicht das Unendliche ‚per successionem‘. Andere Beweismomente der Mutakallimûn stützten sich auf ihre irrigen Lehrsätze von der Verbindung der Atome, Substanzen und Accidentien. Theils falsche Auffassungen, theils ein verkehrtes Beweisverfahren lag ihren Argumenten zu Grunde, die sie aus der Appropriation der Aussendinge und der Präponderanz der Existenz der Welt über ihre Nichtexistenz entnahmen, indem sie daraus auf einen Appropriator und Präponderator schliessen wollten. Gegen den Einwurf, dass es bei Annahme der Weltewigkeit eine unendliche Zahl unsterblicher Seelen geben müsste, macht Maimonides geltend, dass erst die Unsterblichkeit bewiesen sein müsste. Bis jetzt sei ein Beweis noch nicht erbracht.³⁾ Maimonides unterlässt es nicht, gegen die Mutakallimûn den Vorwurf zu machen, dass sie durch blossе Scheingründe die Welterschöpfung zu beweisen suchten.⁴⁾

Das Resultat der Maimonidischen Kritik ist ein negatives; die Vernunft kann den Weltanfang nicht beweisen: er fällt unter das Herrschaftsgebiet des Glaubens. Aber dieser Glaube soll kein vernunftloser sein, er hat seine natürlichen Gründe, welche sich auf die grössere Wahrscheinlichkeit des Glaubensdogmas stützen. Diesen Probabilitätsbeweis erbringt Maimonides in den Capp. 19—25, indem

¹⁾ I. c. cap 15. — Schneid irrt, wenn er von Albertus l. c. S. 92 sagt: „An derselben Stelle widerlegt er auch die Beweise des Rabbi Moyses für die Ewigkeit der Welt.“ Als ob Maimonides die Ewigkeit der Welt beweisen wolle! Deutlicher sagt Albertus selbst an der betr. Stelle: „Tertio ponemus septem vias, quas collegit Rabbi Moyses in secunda parte libri, qui dicitur ‚dux neutrorum sive dubiorum quorundam probantium mundi aeternitatem.‘“ S. th. ed. Jammy, Bd. 18. S. 58.

²⁾ More I. cap. 74.

³⁾ More I. cap. 74.

⁴⁾ More II. cap. 16.

er verschiedene Instanzen gegen die Aristotelische Naturnothwendigkeit anführt. Wir geben nur kurz den Gedankengang wieder.

Allen Sphären ist eine Materie gemeinsam; wer befähigt diese gerade zu der bestimmten Form? Warum bewegt sich der Himmel von Osten und nicht von Westen? Weshalb bewegt sich die Sphäre, ihr Stern aber nicht? Warum gibt es in der achten Sphäre so unendlich viele Sterne, in den andern gerade eine bestimmte Anzahl, in der äussersten gar keine? Diese Fragen kann Aristoteles nicht genügend beantworten, sie lösen sich bloss bei der Annahme des Entstandenseins der Welt „aus der Absicht eines Beabsichtigenden (ex intentione intendentis).“ Folgt nun daraus nothwendig, dass die Welt geschaffen ist durch die Intention Gottes und lässt sich mit der Annahme des Entstandenseins der Welt noch die Weltewigkeit vereinbaren? Letzteres hält Maimonides nicht für möglich, Nothwendigkeit und Ewigkeit sind ihm correlative Begriffe. Die Vertheidiger dieser Meinung spielen nur mit Worten. Gegenüber der ersten Frage hat er seinen Standpunkt bereits dargelegt. Von zwei Entgegengesetzten ist das weniger Zweifelhafte anzunehmen, wenn für keines von beiden die ‚ratio demonstrativa‘ vorliegt.¹⁾ Maimonides gibt sich zufrieden damit, die Zweifel hervorgehoben zu haben, unbekümmert darum, ob nicht ein anderer vielleicht auch diese noch lösen kann. Die platonische Hyleologie meint er im Falle ihrer Demonstrabilität leichter mit der Bibel in Einklang bringen zu können.²⁾ So schwächt er seine Opposition wieder ab, wenn er auch an dem Weltanfange aus religiösen Gründen festhält.

Thomas entwickelt seine Ansichten über die Ewigkeit der Welt in der ‚Summa theol.‘, ‚Summa c. gent.‘ und dem opusculum ‚de aeternitate mundi contra murmurantes‘. Was seine Ausführungen von vorneherein unterscheidet von den Maimonidischen ist die schärfere Problemstellung, die Trennung der Frage nach dem ‚ex nihilo‘, insofern es die Präexistenz der Materie ausschliesst, von der Frage nach dem ‚ex nihilo‘ im Sinne von ‚post nihilum‘. In der ersten

¹⁾ More II. cap. 23.

²⁾ L. c. cap. 24. cap. 25: „Et in hac re huiusque quaestionis indagazione multi praestantes viri dies suos consumpserunt et consument adhuc alii in futurum. Quod si enim novitas mundi per demonstrationem probatur, etiam secundum Platonis sententiam, corrumpunt quaecumque contra nos in medium protulerunt philosophi; quod si vero Aristotelis sententia vera sit per demonstrationem, concidit lex nostra et ad alienas ac peregrinas delabimur sententias.“

Beziehung hält Thomas die Schöpfung aus nichts für rationell beweisbar, in der andern nicht. Hier theilt er mit Maimonides denselben kritischen Standpunkt. Auch die Art und Weise, wie er an die Lösung der Frage geht, ist Maimonidisch. Zuerst widerlegt er die Gründe, welche die Vertheidiger der Weltewigkeit ‚a parte Dei‘ anführen. Diese suchen zu beweisen, dass die Welt ewig sein müsse, wie Gottes Wesen, weil Gott auf dieselbe Weise immer, also ewig thätig sei, und ‚posita causa sufficienti ponitur effectus‘. Jedoch, sagt Thomas, folgt aus der ewigen Wirksamkeit Gottes noch nicht die Ewigkeit der Wirkung, denn diese Wirkung hängt ganz, auch bezüglich ihres Jetztseins von der Bestimmung des Willens ab; aus dessen Thätigkeit folgt eben nicht bloss, dass die Dinge gerade solche sind, sondern auch dass sie jetzt sind. Bei Gott hat der Schöpfungsact keine Veränderung zur Folge, denn Gottes Thätigkeit und Wesenheit sind identisch. Nach einem Grunde, weshalb nicht früher die Welt erschaffen worden ist, kann man überhaupt nicht fragen, weil die Zeit erst mit den Dingen in's Dasein getreten ist.¹⁾ Das sind ungefähr dieselben Beweismomente, wie bei Maimonides. Nur widerlegt Thomas auch noch einige andere Einwürfe, so einen, der auf die sich immer gleich bleibende Zweckursache, und einen, der auf die unendliche Güte Gottes, die sich auch den Geschöpfen in unendlicher Weise mittheile, sich stützt.²⁾ Gegenüber den Beweisen ‚ex parte creaturarum‘ bemerkt Thomas mit Maimonides, dass die Gesetze der jetzigen Entwicklung des Geschaffenen nicht auf den Moment der eigentlichen Schöpfung übertragen werden dürfen.³⁾ Auch findet sich derselbe Hinweis wieder, dass Aristoteles selbst seine Argumentation nicht für stringent gehalten habe.⁴⁾ Im einzelnen hat Thomas ebenfalls die auf die Ewigkeit der Bewegung⁵⁾, die formlose ‚materia prima‘⁶⁾, die Incorruptibilität des Himmels⁷⁾ und die Nothwendigkeit eines Trägers für

¹⁾ Cont. gent. I. 2. cap. 32. 35.

²⁾ L. c. — Maimonides spricht von der „ewigen Weisheit“, Thomas von der „unendlichen Güte“.

³⁾ L. c. cap. 37.; Opusc. XXVII. (De aet. mund.)

⁴⁾ S. th. I. p. q. 46 a. 1. in corp.: „Secundo, quia ubicunque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum; quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis.“ Vgl. More II. 15.

⁵⁾ Cont. gent. I. 2. cap. 33.; S. th. I. p. q. 46 a. 1.; Sent. II. dist. I. a. 4.

⁶⁾ L. c.

⁷⁾ L. c.

die Möglichkeit¹⁾ sich stützenden Beweise. Indess werden sie von ihm mehr zergliedert, ausserdem einige neue Einwendungen widerlegt.²⁾

Thomas verfolgt das Problem weiter wie Maimonides durch Aufstellung des Satzes: „Lässt sich die Ewigkeit der Welt nicht durch Vernunftgründe darthun, so auch nicht ihr Anfang.“ Doch trennen sich hier bald die Wege der beiden Denker, wenn wir auch bei Thomas den Pseudobeweisen der Mutakallimûn wieder begegnen. Thomas verallgemeinert die Frage und ihre Lösung. Er sagt, es kann kein Grund für den Anfang der Welt gefunden werden weder auf Seiten der Geschöpfe noch auf Seiten Gottes. Denn dann müssten wir einerseits die Wesenheit der Dinge, ihr ‚quod quid est‘ als das Princip des Beweises kennen. Dieses sieht aber von jeder zeitlichen und örtlichen Bestimmung ab (‚ab hic et nunc‘), weshalb kein Schluss auf den zeitlichen Anfang möglich ist. Andererseits können wir das Wollen Gottes nicht erforschen, ausser dort, wo es sich nothwendig bethätigt.³⁾ Die entscheidende Frage formulirt Thomas dann in dieser Weise: Gibt es einen Widerspruch zwischen dem Begriffe des Geschaffenseins und der ewigen Dauer eines Dinges? Ein solcher ist nach ihm nicht vorhanden. Er würde nämlich darin begründet sein müssen, dass eine wirkende Ursache ihrer Wirkung oder das Nichtsein dem Sein der Dauer nach nothwendig vorausgehe. Indess keine wirkende Ursache bringt ihre Wirkung auf einmal hervor, und deshalb muss sie nicht nothwendig der Wirkung vorausgehen. Gott aber vollzieht seine schöpferische Thätigkeit nicht durch Berührung und Bewegung, sondern auf einmal. Es ist kein Anfang und Ende der Handlung gegeben. ‚Causa completa et causatum sunt simul.‘ Ferner braucht das Nichtsein nicht nothwendig dem Sein der Dauer nach voranzugehen. Das ‚ex nihilo‘ schliesst bloss ein reales Substrat aus. Es liegt darum in der Bestimmung ‚ex nihilo‘ keine Beziehung des Geschaffenen zum Nichts, so dass etwa vorher das Nichtsein und dann das ‚Etwassein‘ behauptet würde. Daraus folgt nun nicht, dass das Sein und das Nichts zugleich sein müssen, weil ersteres ja der Dauer nach nicht vorausgehen soll.

¹⁾ Cont. gent. I. 2. cap. 34.

²⁾ So der Einwand, dass manches Geschöpfliche die Fähigkeit besitze, für immer zu existiren, wie die Himmelskörper: ferner, dass die Dinge den Naturtrieb haben, ihr Sein der Art nach zu erhalten u. s. w. S. th. I. c.

³⁾ Vgl. zum Vorhergehenden und Folgenden: S. th. I p. q. 46. a. 1. u. 2.; Cont. gent. I. 2. cap. 38.; Sent. II. dist. I. a. 4.; Opusc. de aetern. mundi.

Wenn nämlich gesagt wird, dass ein Geschaffenes immer gewesen sei, so heisst das nicht, dass es einmal nichts gewesen, sondern dass es seiner Natur nach nichts wäre, wenn es für sich allein bestände.¹⁾ — Die Beweise der Mutakallimûn sucht Thomas ebenfalls zu widerlegen.²⁾ Wie Maimonides, so unterscheidet auch er zwischen zugleich und successiv wirkenden Ursachen. Zu dem Einwande, dass es eine unendliche Zahl unsterblicher Seelen geben müsse, wenn die Welt ewig sei, bemerkt er, dass es ganz darauf ankomme, wie man das Leben nach dem Tode auffasse. Um nicht eine unendliche Reihe wirkender Ursachen für die Erzeugung des Menschen annehmen zu müssen, hält Thomas es für möglich, dass Gott die Welt auch ohne Menschen hätte erschaffen können. Dann wären diese erst „in der Zeit“ entstanden.³⁾ Die aufgestellten Scheinbeweise müssen nach ihm widerlegt werden, damit es nicht den Anschein gewinne, als ob der katholische Glaube auf leeren Gründen beruhe und nicht vielmehr auf der festen Grundlage der Wissenschaft Gottes.⁴⁾ Einen ähnlichen Vorwurf erhebt Maimonides gegen die Mutakallimûn. Thomas bleibt also dabei: „Quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest.“⁵⁾ Auch ein Probabilitätsbeweis findet sich noch bei ihm; durch den Weltanfang soll sich die Güte Gottes deutlicher manifestiren, indem er die Geschöpfe mehr in ihrer Abhängigkeit von Gott erscheinen lasse.⁶⁾

Thomas hat unzweifelhaft die Methode der Beweisführung von Maimonides adoptirt und das von demselben beigebrachte Material benutzt. Aber die Vergleichung ergibt keineswegs eine slavische Abhängigkeit. Thomas begnügt sich nicht mit dem bei Maimonides Gefundenen, das er zwar dankbar annimmt. Er trennt die Frage in zwei Momente, während sie Maimonides nicht scheidet. Aber auch wo Maimonides die Methode des jüdischen Philosophen annimmt, bewahrt er seine Selbständigkeit. Er sucht durch eine tiefer gehende

¹⁾ L. c.

²⁾ L. c.

³⁾ De aet. mundi.

⁴⁾ S. th. I p. q. 46. a. 2. in corp.: „Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. Et hoc utile est, ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere, quae fidei sunt.“ Vgl. Cont. gent. I. c.

⁵⁾ S. th. I. c.

⁶⁾ Gent. I. c.

Reflexion den Kernpunkt der Frage zu beleuchten, widerlegt neue Einwendungen, lässt vieles von Maimonides Angeführte ausser Betracht und beschäftigt sich weniger damit, durch Instanzen die gegenheilige Meinung zu erschüttern, als sie im einzelnen nach allen Seiten zu prüfen. Ein wichtiger Unterschied ergibt sich noch bei folgender Betrachtung. Nach Maimonides ist Geschaffensein und Ewigkeit nicht demselben Dinge beizulegen, weil ihm Ewigkeit und Nothwendigkeit correlative Begriffe sind (vgl. oben). Demnach müsste Maimonides mit dem Beweise für das Entstandensein der Welt auch den für ihren zeitlichen Anfang erbracht sehen. Aber diese Consequenz zieht er nicht und braucht er nicht zu ziehen in Folge seiner Unentschiedenheit gegenüber dem Begriffe der schöpferischen Thätigkeit Gottes, die ihm für die Vernunft nicht fassbar erscheint, so dass sie mehr geglaubt als bewiesen werden muss. Thomas dagegen müht sich ab, dem Begriffe der Schöpfung und der ewigen Dauer des Geschaffenen die inneren Widersprüche zu nehmen. Dass Thomas nicht geneigt ist, der Vernunft eine Concession zu machen, falls sie die Weltewigkeit beweisen sollte, braucht kaum hervorgehoben zu werden.¹⁾

¹⁾ Den Standpunkt des Maimonides vertrat schon Jehuda Halevi. Vgl. Eisler, l. c. S. 112. Ferner More II. cap. 24 u. 25. Zöckler, l. c.

(Schluss folgt.)