

Die Kosmologie des Moses Maimonides und des Thomas von Aquino in ihren gegenseitigen Beziehungen.¹⁾

Von Anton Michel in Tübingen.

(Schluss.)

III. Die Weltbildung.

Maimonides wie Thomas lehren vom biblischen Standpunkte aus die Welschöpfung aus nichts und den zeitlichen Anfang des Geschaffenen. Wie gestaltet sich nun bei ihnen die Entwicklung des Weltganzen und wie setzt es sich zusammen?

Maimonides steht mit seinem kosmologischen System ganz auf dem Boden der Aristotelisch-Ptolemäischen Weltanschauung, ohne im einzelnen die Modificationen der späteren Astronomen und die Ergebnisse der neuplatonischen Speculation unberücksichtigt zu lassen. Den Mittelpunkt des Universums bildet die unbewegliche Erde, um sie bewegt sich die sphärische Welt in neun concentrischen Kreisen, nämlich die Sphäre des Mondes, der Sonne, der fünf übrigen Planeten, der Fixsterne und die letzte Sphäre, welche alle umschliesst und in welcher kein Stern befestigt ist. Dieser ganze Complex von festen, durchsichtigen Sphären mit ihren Sternkörpern wird durch die von dem ‚primus motor‘ (*ἀκίνητον κινούν*) ausgehende und durch die Reihe der Intelligenzen sich fortpflanzende Bewegung in eine Kreisrotation um das Centrum der Erde fortgerissen. Die Physik des Planetensystems erhält in der allseits angenommenen Gegensätzlichkeit zwischen sublunarischer und sphärischer Region ihren eigen gearteten Charakter. Die Erde ist umgeben von den Elementen Wasser, Luft und Feuer; diese haben einen natürlichen Ort und Ruhepunkt;

¹⁾ Vgl. ‚Philosoph. Jahrb.‘ Bd. IV. (1891) S. 387.

nur gewaltsam werden sie von demselben weggetrieben, streben aber immer wieder nach ihm zurück. Ihre Bewegung ist eine gradlinige, aber zweifache, indem sie theils nach der Peripherie (Luft und Feuer), theils nach dem Centrum (Erde und Wasser) gerichtet ist. Die diesseitige Welt unterliegt der Generation und Corruption; die jenseitige hat eine andere Materie (*quinta essentia*), ist gegensatzlos und incorruptibel.¹⁾ So kommt Maimonides über die mechanische Weltklärung seiner Zeit nicht hinaus. Insoweit hatte überhaupt das Ptolemäische Weltsystem im Laufe der Jahrhunderte keine Veränderung erfahren; nur in der Bestimmung der Anzahl der Sphären herrschte vielfach Willkür. Erst an die Frage nach der Entwicklung und Beseelung des Weltganzen, die bei Aristoteles keine klare und bestimmte Lösung findet²⁾, knüpft die Untersuchung der späteren Philosophen jedoch unter dem unmittelbaren Einflusse des Plotinischen Emanatismus an. Diesen übernahmen besonders die arabischen Aristoteliker, in deren Schule sich die emanatistisch durchhauchte Intelligenzlehre ausbildete. Ganz in der Art und Weise der arabischen Schule geht Maimonides an die Begründung und Entwicklung der Intelligenzlehre. Das Aristotelische „*ὁ οὐρανὸς ἐμψυχος*“ erhält in dieser Theorie eine pantheistische Färbung.³⁾ Nach Maimonides muss der Himmel beseelt sein; denn der Grund seiner Bewegung kann nicht die Natur der Sphäre sein, sie müsste ja dann nach einem bestimmten Orte gerichtet sein und nach dessen Erreichung ruhen. Die Sphäre aber bewegt sich im Kreise, ohne je in einem Ruhepunkte ihr Ziel zu finden. Zur Erklärung dieses Phänomens ist ein weiteres Princip nöthig. Die Sphäre muss sich bewegen wegen eines Gedachten, einer Vorstellung; eine solche ist aber nur in einem Intellect. Der Gedanke allein genügt nun noch nicht, um eine Bewegung zu veranlassen, es muss das Begehrungsvermögen angeregt werden. Also besitzt die Sphäre Intellect und Begehrungsvermögen, welch' letzteres eine Sehnsucht nach dem im Intellect erfassten Dinge d. i. dem ‚*primus motor*‘ oder Gott empfindet. Wie sich nun Maimonides eigentlich die Verbindung der Intelligenzen mit ihren Sphären gedacht hat,

¹⁾ More I., cap. 72; II., cap. 9.

²⁾ Vgl. ‚Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik‘. N. F. 60. Bd. S. 36.

³⁾ Aristoteles hat weder über die Art der von dem ersten Beweger auf den Fixsternhimmel übergehenden Berührung eine genaue begriffliche (wenn auch analoge) noch über die Art der Weltbeseelung eine genaue psychologische Bestimmung gegeben. (Vgl. Zeitschrift für Philos. etc. a. a. O. S. 34 ff.)

bleibt unklar. Sie soll keine nach Art der Verbindung der menschlichen Seele mit dem Körper sein¹⁾, und doch hält er die Sphären für beseelte, mit Vernunft und Willen begabte Wesen.²⁾ Die Bewegungsprincipien des Aristoteles werden so unter dem Einflusse der platonischen Ideen- und neuplatonischen Emanationslehre und nach dem Vorgange der Araber in dem Maimonidischen System zu hypostasirten geistigen Substanzen. Das erste Bewegungsprincip ist das Einfachste und Unveränderlichste, die Quelle alles Guten. Die Sphäre participirt an diesen Eigenschaften ihres Principis am ehesten durch die Kreisbewegung, welche die einfachste ist und alle Veränderung ausschliesst. Aus der verschiedenen Schnelligkeit und Richtung der Bewegung ist auf eine Mehrzahl von Intelligenzen zu schliessen, weil jeder Sphäre mit anderer Bewegung auch etwas anderes vorschweben muss. Daher gibt es so viele geistige Motoren als Sphären, also neun. Jedoch ist noch eine zehnte Intelligenz anzunehmen, der ‚intellectus agens‘, der „Fürst dieser Welt“, welcher die Formen im Diessaits schafft. Im einzelnen gestaltet sich der kosmische Process in der Weise, dass die erste Intelligenz aus Gott emanirt und zwar als etwas Einfaches; aus dieser die zweite Intelligenz und die erste Sphäre, insofern sie nämlich sich selbst und ihre Ursache denkt, also etwas Zusammengesetztes ist. Und so gestaltet sich der Entwicklungsprocess weiter bis herab zum ‚intellectus agens‘ und der Welt des Entstehens und Vergehens. Maimonides findet jedoch in der Aristotelischen Naturnothwendigkeit kein genügendes Erklärungsprincip für diese Weltordnung, er glaubt vielmehr eine zwecksetzende Ursache, eine ‚intentio intendentis‘ zur Erklärung annehmen zu müssen. Die Welt will er darum nicht aus dem göttlichen Denken, sondern aus dem göttlichen Willen emaniren lassen.³⁾ Wie aber Gott auch die Ursache der materiellen Sphären sein kann, das ist ihm das Geheimniss des Schöpfungsbegriffes.⁴⁾ Schöpfung und Emanatismus kommen bei ihm in eigenthümlicher Vermischung vor.

Den Einfluss der jenseitigen Welt auf die sublunarisches hat Maimonides bis in's kleinste zergliedert. Den 4 Sphären correspondiren die 4 Elemente⁵⁾; von ersteren gehen 4 allgemeine Kräfte aus

¹⁾ More II., cap. 4.

²⁾ L. c. cap. 5.

³⁾ More II., cap. 22.

⁴⁾ L. c.

⁵⁾ L. c. cap. 10. Dem Monde correspondirt das Wasser, der Sonne das Feuer, den Planeten die Luft und den Fixsternen die Erde.

auf die Elemente¹⁾. Die göttliche Influenz erstreckt sich auf alle Intelligenzen bis zum ‚intellectus agens‘, mit dem das geistige Schaffen in der Natur endigt. Von den Intelligenzen gehen wieder besondere Kräfte auf die Sphären über bis zur ‚materia prima et quae ex illa sunt composita‘²⁾. Die Creaturen zerfallen demnach in die ‚intelligentiae separatae‘, ‚corpora sphaerarum coelestium‘ und die ‚materia prima‘.

Diese Naturphilosophie sucht Maimonides mit dem „Gesetze“ in Einklang zu bringen, indem er sich vor allem um den Nachweis bemüht, dass die Aristotelischen getrennten Intelligenzen oder Stirngeister mit dem biblischen Begriffe der Engel vollständig sich decken³⁾. Nach Maimonides sind alle einzelnen Kräfte und Fähigkeiten in der Natur, wie z. B. die Keimkraft, welche den Embryo im Mutterleibe bildet, Engel⁴⁾. Hier erweitert er also den Begriff der Intelligenzen. Sie sind nach ihm aber nicht geradezu mit der Natur der Dinge zu identificiren; denn die Engelkräfte besitzen Bewusstsein⁵⁾. Die Engel sind, wenn auch nicht alle, vergänglich, aber es bleibt ihre Species⁶⁾. Wenn die Bibel den Engeln Körper beilegt, so geschieht das bloss in prophetischer Vision und Imagination⁷⁾.

Gehen wir nun dazu über, das Thomistische Weltgebäude kennen zu lernen. Thomas hält an dem überkommenen Systeme des Geocentrismus, der Sphärentheorie und der Gegensätzlichkeit der beiden Welten fest. Indess lässt sich nicht behaupten, dass er dieses System erst durch Maimonides kennen gelernt hätte. Denn die Aristotelisch-Ptolemäische Sphärentheorie war schon durch die Schriften und compendiarischen Zusammenstellungen des Macrobius, Boëthius, Marcianus Capella, Isidorus Hispalensis und Beda⁸⁾, die Modificationen der Araber durch deren Schriften selbst den Scholastikern vermittelt worden⁹⁾. Nach dem damaligen Stande der astro-

¹⁾ L. c.

²⁾ L. c. u. cap. 11.

³⁾ L. c. cap. 5 u. 6: „Ille enim dicit intelligentias separatas, nos dicimus angelos.“

⁴⁾ L. c.

⁵⁾ L. c. cap. 7.

⁶⁾ L. c. cap. 6.

⁷⁾ L. c. I. cap. 49.

⁸⁾ Ueber Beda vgl. ‚Geschichte des mathematischen Unterrichts im deutschen Mittelalter‘, von Sigmund Günther. Monum. Germ. Paedagog. v. Kehrbach. 3. Bd. S. 4 ff.

⁹⁾ Vgl. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft. I. Bd. S. 364 ff.

nomischen Wissenschaft war kein anderer als der traditionelle Standpunkt auch für Thomas möglich. In metaphysischer Hinsicht dagegen hat er dem Systeme eine Ausbildung und Vertiefung gegeben und es im christlichen Sinne modificirt. Wir werden sehen, wie er hier von Maimonides sich lossagt, der ganz und gar der Aristotelischen Naturphilosophie und arabischen Intelligenzenlehre zugeschworen war und nach ihr die biblische Lehre zustutzte. Die entscheidende Frage für Thomas ist: Sind die Himmelskörper beseelt? Maimonides hatte diese Frage allgemein auf indirectem Wege zu lösen gesucht¹⁾. Thomas unterscheidet genauer und fragt zunächst, ist überhaupt ein geistiges Princip für die Himmelsbewegung anzunehmen?²⁾ Die Thomistischen Beweise lauten: 1. Keine Ursache intendirt eine höhere Form als eine solche, die ihr selbst eigen ist (omne agens intendit sibi simile). Die Himmelsbewegung intendirt in letzter Linie die menschliche Form als die höchste geistige Form im Universum. Also müssen die Sphären Instrumente eines geistigen Bewegers sein. 2. Das Bewegte hat ein Agens zum Princip, das entweder mit ihm verbunden ist oder nicht; ist ersteres der Fall, dann ist es beseelt, aber intellectiv, nicht etwa wie die Pflanze oder das Thier, da weder Corruption und Generation noch verschiedene Sinnesorgane sich an den Himmelskörpern zeigen. Ist letzteres der Fall, dann ist das Agens entweder körperlich oder nicht, ersteres ist nicht möglich, weil sonst ein endloser Regressus sich ergeben würde. 3. Die leichten und schweren Körper sind einfach, ebenso die Himmelskörper. Ihre Bewegung müsste also eine ähnliche sein. Jene werden bewegt durch den Act der Generation oder durch Entfernung eines Hindernisses. Diese aber werden nicht erzeugt auf dem Wege fortschreitender Generation, sondern erschaffen; auch kann ihre Bewegung nicht gehindert werden. 4. Wenn die Natur das Bewegungsprincip der Sphäre ist, so muss eine Form dieses Princip sein, wie bei den Elementen, welche sich vermöge ihrer Form zu einem bestimmten Punkte hinbewegen. Die Himmelskörper aber verhalten sich indifferent gegen alle Punkte des Kreises. 5. Die Natur intendirt nicht die Bewegung an sich, sondern der Ruhe wegen. Die Sphären bewegen sich im Kreise, ruhen nie³⁾.

¹⁾ Nämlich aus der Unmöglichkeit, die Kreisbewegung aus der Natur der Sphäre abzuleiten. *More II.*, cap. 4.

²⁾ *Cont. gent.* l. 2. cap. 23. *De ang.* cap. 2. *S. th.* 1. p. q. 70. a. 3.

³⁾ *Cont. gent.* l. 2. cap. 23.

Es muss demnach ein geistiges Princip für die Sphärenbewegung geben. Welcher Natur aber dasselbe ist, ob es Gott selbst ist oder ob es getrennte geistige Substanzen sind, das will Thomas nicht mit Vernunftgewissheit behaupten. Die letztere Ansicht gilt ihm bloss für die wahrscheinlichere, weil eine solche Einrichtung mehr der Ordnung in der Natur entspreche¹⁾. Maimonides sucht dagegen mit blossen Vernunftgründen, nämlich aus der Verschiedenheit der Bewegung, die Existenz der Intelligenzen zu erschliessen. Nach ihm gibt es so viele Intelligenzen als Sphären. Thomas lässt die Anzahl der geistigen Motoren sich nicht nach der Sphärenzahl richten. Er führt dafür einige Probabilitätsbeweise an. Zur Vollkommenheit des Universums gehören auch die vollständig getrennten geistigen Substanzen und zwar in einer entsprechend grossen Zahl. Thomas polemisiert gegen Maimonides, dass derselbe, um den Aristoteles mit der Bibel auszugleichen, den Begriff der Intelligenzen oder Engel verflüchtige²⁾. Ein weiterer Differenzpunkt ergibt sich bei der Frage nach der Art der Verbindung der Intelligenzen mit den Himmelskörpern. Wir haben bereits die Maimonidische Ansicht kennen gelernt, wonach das Verhältniss der Intelligenz zur Sphäre ein solches ist, durch welches die Sphäre die höher stehende abstracte Intelligenz erfasst, sich ihr zu verähnlichen sucht und schliesslich bewegt wird. Auch glaubt ja Maimonides die Lehre von der Beseeltheit der Sterne in der Bibel zu finden³⁾. Nach Thomas ist jene Verbindung nur eine äusserliche, bloss zum Zwecke der Bewegung vorhanden; die Intelligenz ist in der Sphäre wie ein ‚motor in mobilibus‘, so dass von einer Beseelung eigentlich keine Rede mehr sein kann⁴⁾. Mai-

¹⁾ Opusc. XV (De substantiis separatis, seu de angelorum natura) „... quod magis congruit rerum ordinem.“

²⁾ De ang. cap. 2.; S. th. 1. p. q. 50. a. 1. u. 3.: „Sed quia hoc videtur repugnare documentis sacrae Scripturae, Rabbi Moyses Iudaeus volens utrumque concordare posuit, quod angeli, secundum quod dicuntur substantiae immateriales, multiplicantur secundum numerum motuum vel corporum caelestium, secundum Aristotelem. Sed posuit ad salvandam Scripturam, quod angeli in Scriptura dicuntur etiam homines divina annuntiantes et iterum virtutes naturalium, quae Dei omnipotentiam manifestant. Sed hoc est alienum a consuetudine Scripturae, quod virtutes rerum irrationabilium angeli nominentur.“

³⁾ More II., cap. 5.

⁴⁾ S. th. 1. p. q. 70. a. 3.: „Unde inter ponentes, ea (scil. corpora caelestia) esse animata, et ponentes ea inanimata parva vel nulla differentia invenitur in re

monides lehrt zwar die Schöpfung aus nichts. Gott hat die erste Intelligenz aus dem Nichts in's Dasein gerufen. Den Hervorgang der Materie aus Gott kann er nicht begreifen, ohne den pantheistisch gefärbten Emanatismus damit zu verbinden. Thomas dagegen stützt sich zum Beweise der Emanation der Materie aus Gott (d. h. Emanation im schöpferischen Sinne) auf metaphysische Gründe¹⁾. Das Sein der Gesamtheit der Dinge, so führt er aus, ist ein höheres Gut als das Sein eines Einzelnen. Das Gute des Universums liegt nicht in der Nothwendigkeit der Ordnung, sondern in der Intention einer universellen Ursache oder in der von Gott gewollten Teleologie. Daher ist das ‚*bonum universi*‘, welches in der Distinction und Ordnung der Theile besteht, auch schon vorher im Intellect des ersten Principis gewesen. Da nun die Dinge von diesem ausgehen wie von einem intellectiven Princip, welches gemäss der Conception der Ideen handelt, braucht nicht nothwendig eine Einheit aus ihm zu emaniren. Die Ordnung der Dinge ist im göttlichen Intellect präformirt. Das Werden eines Seins an sich und nicht ‚*per accidens*‘ verlangt auch eine allgemeine Seinsursache. Auf diese Weise stammen aus Gott die immateriellen Substanzen, die erste Materie und die Materie der Himmelskörper. Für den Verlauf des weiteren Entwicklungsprocesses lässt Thomas die emanatistische Einwirkung von der ersten bis zur letzten Intelligenz und Sphäre keineswegs wie Maimonides gelten. Durch einen solchen Process können nach ihm unmöglich alle Formen entstehen²⁾. Vor allem sind alle Intelligenzen oder Engel unmittelbar von Gott erschaffen³⁾. Den Einfluss derselben auf die materiellen Substanzen bestimmt Thomas dahin, dass sie die Formen nicht unmittelbar schaffen sollen, wie der Maimonidische ‚*intellectus agens*‘, sondern nur zur Form hinbewegen⁴⁾. Im bewussten Gegen-

sed in voce tantum.“ L. c.: „Ad hoc autem, quod moveat, non oportet, quod uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis sicut motor unitur mobili.“ — In diesem Punkte verstanden also die Scholastiker den Aristoteles nicht „lediglich so, wie er von Arabern und Juden interpretirt wurde.“ Joël, Etwas über die Religionsphilosophie des Moses ben Maimon. S. 72.

¹⁾ De ang. cap. 10.

²⁾ L. c.

³⁾ L. c. cap. 17.

⁴⁾ S. th. 1. p. q. 65. a. 4.: „Sequitur ulterius, quod etiam formae corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tamquam influentibus formas, sed tamquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum sicut in primam causam etiam species angelici intellectus, quae sunt quaedam seminales rationes corporalium formarum.“

satz zu Maimonides leugnet Thomas die totale Identität der ‚substantiae separatae‘ im Sinne des jüdischen Philosophen mit den biblischen Engeln und lässt eine solche nur für die Intelligenzen, wie er sie auffasst, nämlich als völlig vom Körper getrennte, höchstens nur als Bewegungsursachen mit ihnen in Verbindung stehende geistige Substanzen gelten¹⁾. Ferner sind nach Thomas die Engel incorruptibel²⁾; jeder Engel bildet eine Species³⁾, die einzelnen unterscheiden sich bloss durch den höheren oder niederen Grad der Vollkommenheit⁴⁾; sie können zuweilen Körper annehmen; ihre Erscheinungen in der hl. Schrift sind deshalb keine blossen Visionen⁵⁾. Der Aufenthaltsort der Engel ist das Empyreum⁶⁾. Maimonides lässt die Engel als rationelle Kräfte und Fähigkeiten durch das ganze Universum verbreitet sein.

Anhang. Das Hexaëmeron.

Die Aristotelisch-Ptolemäische Weltanschauung, besonders ihre kosmogonische Seite, gab schon seit der patristischen Zeit den gläubigen Philosophen und Theologen Anlass zur Erklärung des Hexaëmeron⁷⁾. Es sind im allgemeinen in der Geschichte der Hexaëmeronexegese zwei Grundrichtungen zu verfolgen. Die eine verwirft den zeitlichen Charakter der sechs Tage und lässt ihnen nur eine visionäre Bedeutung. Es ist die Simultanschöpfungstheorie, die durch Philo, Origenes und Augustinus vertreten wird. Die andere Richtung, hauptsächlich repräsentirt durch Johannes von Damascus, Beda und Petrus Lombardus hält den Wortsinn des Genesisberichtes

¹⁾ L. c. q. 51. a. 1: „Non igitur omnes substantiae intellectuales sunt unitae corporibus, sed aliquae sunt a corporibus separatae. Et has dicimus angelos.“ — Unter den ‚substantiae intellectuales corporibus unitae‘ versteht Thomas die menschlichen Seelen.

²⁾ L. c. q. 50. a. 5.

³⁾ L. c. a. 4. Diese Ansicht findet ihren Erklärungsgrund in der Lehre von der Materie als dem Individuationsprincip. Die Engel sind frei von Materie.

⁴⁾ Sent. II. dist. 3. q. 1. a. 2.

⁵⁾ S. th. 1. p. q. 51. a. 2.: „Quidam dixerunt angelos numquam corpora assumere, sed omnia, quae in Scripturis divinis leguntur de apparitionibus angelorum, contigisse in visione prophetiae, hoc est secundum imaginationem. Sed hoc repugnat intentioni Scripturae.“

⁶⁾ De ang. cap. 17.; S. th. 1. p. q. 66. a. 3. u 4. Als das Empyreum bezeichnete man gewöhnlich die neunte und letzte Sphäre, das ‚primum mobile.‘ S. th. 1. p. q. 68. a. 1.

⁷⁾ Zöckler, a. a. O.

und damit die Realität der sechs Tage fest. Maimonides huldigt der ersten Theorie, die er More II., cap. 30 entwickelt. Seine Ausführungen gründen sich hauptsächlich auf die Erklärung des ‚in principio‘ im Sinne von ‚vermittelst eines Principis‘¹⁾. Die Scholastiker und besonders auch Thomas neigen sich entschieden zu der wörtlichen Auffassung des Schöpfungsberichtes, wenn auch Thomas der Augustinischen Ansicht die grösste Rücksichtnahme schenkt und sie zuweilen gegen Einwendungen schützt²⁾.

In der Hauptauffassung gehen also Maimonides und Thomas auseinander. Es ist hier nicht der Ort, der bis zu minutiösen Einzelheiten sich ausdehnenden Interpretation zu folgen. Wir heben nur die Hauptmomente hervor. Thomas unterscheidet zwischen einem ‚opus creationis‘, ‚distinctionis‘ und ‚ornatus‘ und vertheilt demgemäss die einzelnen Tage. Maimonides kennt eine solche Eintheilung nicht, und wenn er auch von einer späteren Trennung des Geschaffenen redet, so hat diese für ihn bloss insoweit Realität, als es seine allegorische Auffassung des ganzen Schöpfungsberichtes gestattet. In formaler Beziehung finden sich bei Thomas einige Anklänge an Maimonides, so der wiederholte Hinweis auf die Homonymität einzelner wiederkehrender Ausdrücke (terra, caelum)³⁾. Auch kennt Thomas die Gründe, welche Maimonides anführt, um die Auslassung des ‚vidit Deus quod erat bonum“ am zweiten Schöpfungstage zu erklären⁴⁾. Im übrigen ergeben sich nicht bloss hinsichtlich der principiellen Auffassung, sondern auch im einzelnen manche Differenzen zwischen unsern beiden Autoren. Maimonides findet die 4 Elemente im Genesisberichte erwähnt: ‚terra‘, ‚spiritus‘, ‚aqua‘, ‚tenebrae‘; den „Geist über den Gewässern“ bezeichnet er als die „Luft“⁵⁾, ‚tenebrae‘ als ein elementares Feuer, das kein Licht von sich gibt, aber den-

1) More II., cap. 30. Joël, Rel. Phil. d. Maim. S. 66. — Diese Ansicht des Maimonides stimmt mit seiner Intelligenzenlehre überein, wonach zunächst nur die erste Intelligenz aus Gott emanirt.

2) Zöckler, a. a. O. S. 445.; Theol. Quartalschrift. 1878, I.: Schanz, Der hl. Thomas u. d. Hexaëmeron.; Thom., S. th. 1. p. q. 65.—74.; Sent. II. dist. 7. sqq.

3) S. th. 1. p. q. 68. a. 1.: „Et idem est in aliis observandum, ut Rabbi Moyses dicit.“

4) L. c. q. 74. a. 3.: „Et has tres rationes Rabbi Moyses ponit.“

5) More II., cap. 30. I., cap. 40.: „Ruach vox est homonyma; significat enim primo aërem h. e. unum ex quatuor elementis, ut (Ve Ruach) »et spiritus Domini incubabat super aquas.«“

noch hell ist¹⁾. Thomas dagegen lässt von den vier Elementen Luft und Feuer nicht erwähnt sein und wendet sich des öfteren gegen die Auffassung des Maimonides²⁾ Wenn trotzdem Joël erklärt: „Maimonides war auch in der Auffassung der Bibel massgebend“, so ist das nach unsern Ausführungen cum grano salis zu verstehen³⁾.

IV. Die Weltregierung und die Providenz.

Das Weltsystem des Maimonides und Thomas baut sich auf der gemeinsamen Grundlage der Aristotelischen Naturphilosophie auf. In der Auffassung und Bestimmung einzelner Theile ihres Weltganzen und der Normirung der gegenseitigen Beziehungen dieser Theile zu einander divergiren des öfteren ihre Ansichten. Die Doppelordnung der Sphären und Intelligenzen haben beide. Ebenso lehren sie, dass letztere das Medium der Weltregierung bilden. In der näheren Bestimmung und Charakterisirung der gubernatorischen Thätigkeit ergeben sich jedoch wichtige unterscheidende Momente in der beiderseitigen Doctrin. Nach Maimonides vollzieht sich die Leitung und Regierung des Universums unter dem directen Einflusse der Himmels-sphären und Intelligenzen und zwar dergestalt, dass in letzter Linie jedes einzelne Geschöpf seine individuelle Kraft und Anlage von einer Sphäre oder einer Intelligenz erhält⁴⁾. Die Intelligenzen sind die Mittler zwischen Gott und der Materie; auch die unvernünftigen Geschöpfe werden durch ihre Mitwirkung bewegt⁵⁾. Generation und Corruption sind geradezu göttliche Thätigkeiten⁶⁾.

Thomas unterscheidet zwischen Welterhaltung und Weltregierung.

¹⁾ More II., cap. 30.

²⁾ S. th. 1. p. q. 66. a. 1: „Sed Rabbi Moyses in aliis cum Platone concordans dicit ignem significari per tenebras, quia, ut dicit, in propria sphaera ignis non lucet. Sed magis videtur esse conveniens etc. . .“ — L. c. q. 74. a. 3.; Sent. II. dist. 14. q. 2. Die Schöpfung der Engel soll nach Thomas auch nicht erwähnt sein, „quia rudi populo loquebatur, quia ad spiritualia capienda non erat idoneus.“ Sent. II. dist. 13. a. 1.

³⁾ ‚Etwas über etc.‘, S. 79 f. In beschränkterm Masse könnte eher das Citat des Dominicaners Sixtus Senensis Geltung haben, das lautet: „Aus diesem Werke (scil. dem More) holen sowohl Thomas als auch die übrigen Scholastiker mannigfache Zeugnisse für die Erzählung der sechs Tage her.“ Joël a. a. O.

⁴⁾ More II., cap. 10.

⁵⁾ L. c. cap. 6.

⁶⁾ L. c. cap. 10.

Erstere erklärt er im Sinne einer sich stets erneuernden Schöpfung. Diesen Begriff, den auch schon Augustinus hat, kennt Maimonides nicht. Die Weltregierung bestimmt und umgrenzt Thomas hinsichtlich der mitwirkenden Factoren genau. Die Himmelskörper haben keinen Einfluss auf die intellective Seite des Menschen¹⁾; auch die körperlichen Bewegungen hängen nicht mit Nothwendigkeit von ihnen ab, sie sind nur die ‚causae remotae‘, die ‚causae proximae‘ liegen in den Körpern selbst²⁾. Noch viel weniger vermögen sie die Willensbewegungen des Menschen zu beeinflussen; diese Fähigkeit mangelt auch den geistigen Motoren. Denn die Intelligenzen wirken auf den Menschen nicht direct ein, da das nächste Motiv des Wollens das ‚bonum intellectum‘ ist. Dagegen wird den Engeln ein erleuchtender Einfluss auf den menschlichen Intellect vindicirt³⁾.

Die Bestimmung des Umfangs der göttlichen Providenz ist bei beiden Philosophen sehr abweichend. Das Resultat der Maimonidischen Untersuchung⁴⁾ lässt sich in wenige Worte zusammenfassen. Es gibt darnach eine göttliche Fürsorge innerhalb der sublunaren Welt nur über die Individuen der menschlichen Gattung; alles andere auf dieser Erde, auch die Thierwelt, steht nur der Gattung nach unter der göttlichen Providenz. Die Schranken, welche Aristoteles der providentiellen Thätigkeit Gottes setzt, da er sie nur auf die jenseitige Welt ausgedehnt sein lässt, durchbricht allerdings Maimonides mit seiner Annahme; aber er macht auf halbem Wege Halt, indem er die Providenz auf die Individuen der menschlichen Gattung beschränkt und auch innerhalb dieser noch einen graduellen Unterschied je nach der intellectuellen und sittlichen Güte des Menschen gelten lässt⁵⁾.

Thomas distinguirt zwischen zwei Momenten der göttlichen Providenz, der *ordinatio* (*dispositio*) und der *executio ordinis* (*dispositionis*). Die erstere ist um so vollkommener, je mehr sie auf das Einzelne geht, die letztere, je zahlreicher die Mittelursachen sind, deren sie sich bedient. Die göttliche Providenz erstreckt sich ihrem Umfange

¹⁾ Cont. gent. l. 3. cap. 85.

²⁾ L. c. cap. 86.

³⁾ L. c. cap. 87. u. 88.; S. th. l. p. q. 115. a. 4: „Dicendum, quod spirituales substantiae, quae caelestia corpora movent, in corporalia quidem agunt median-
tibus caelestibus corporibus, sed in intellectum humanum agunt immediate illuminando, voluntatem autem immutare non possunt.“

⁴⁾ More III., cap. 17. u. 18.

⁵⁾ L. c.

nach auf alle Einzeldinge der diesseitigen Welt; sie umfasst auch die Thierwelt und umspannt so Himmel und Erde¹⁾. Nur ein gemeinsamer Gedanke findet sich in der Untersuchung bei Maimonides und Thomas wieder, insofern nämlich nach beiden der Grund für die Ablehnung der Providenz seitens vieler Menschen darin liegen soll, dass sich vielfach die Geschehnisse der Menschen scheinbar ungerecht gestalten²⁾. Im übrigen hat Thomas die Aristotelische Anschauung und Begrenzung der providentiellen Leitung der Welt, soweit von einer solchen in der Aristotelischen Theologie überhaupt die Rede sein kann, vollständiger überwunden als Maimonides.

V. Der Schöpfungszweck.

Eine eigenthümliche Rolle spielt bei Maimonides die Frage nach dem Zwecke der Schöpfung. Der Maimonidische Calkül bewegt sich in dieser Weise:

Jedes Agens, welches mit einer Intention thätig ist, muss einen Zweck bei seiner Handlung haben. Da die Welt entstanden ist „aus der Absicht eines Beabsichtigenden“, hat die Frage nach der Zweckursache ihres Entstehens eine Berechtigung; sie kann aber nicht beantwortet werden. Zwar vermögen wir einen den Dingen immanenten Zweck zu erkennen, und in diesem Sinne ist das Aristotelische „*natura nihil frustra agit*“ zu verstehen. Aber der letzte Zweck des Universums ist und bleibt das Geheimniss des göttlichen Willens. Der Mensch kann nicht der Zweck der Schöpfung sein; denn der Schöpfer hätte den Menschen auch ohne das All erschaffen können. Zwischen dem Menschen und der unermesslichen Sphärenwelt lässt sich wegen unserer mangelhaften Kenntniss der sphärischen Natur und der immensen Entfernung der Sterngebilde gar keine Beziehung denken. Auch die Gottesverehrung seitens des Menschen kann nicht der Schöpfungszweck sein; denn durch dieselbe wird die Vollkommenheit Gottes weder vermehrt, noch würde sie ohne dieselbe vermindert³⁾. Die falschen Ansichten über den Weltzweck entstehen theils aus der menschlichen Eitelkeit, theils aus Unkenntniss der Natur und der ersten Intention, welche nur auf die Existenz der Dinge geht, da diese schon an sich etwas Gutes ist⁴⁾.

¹⁾ Cont. gent. I. 3. cap. 77.; S. th. I. p. q. 103. a 6.; Sent. I. dist. 39. q. 2.

²⁾ De ang. cap. 13.; More III., cap. 16.

³⁾ More III., cap. 13. u. 14.

⁴⁾ L. c. cap. 25.

In diametralem Gegensatz zu der Maimonidischen Doctrin erkennt Thomas den Zweck der ganzen Schöpfung im Menschen als dem Mittelpunkt des Universums, zu dessen Vervollkommnung alle andern Geschöpfe dienen. Der Mensch ist nach ihm die vorzüglichste Creatur, vorzüglicher als die Engel hinsichtlich seines Zweckes¹⁾. Im näheren unterscheidet Thomas einen zweifachen Zweck, einen primären, welcher in der göttlichen Güte liegt, indem sich diese auf dem Wege der Mittheilung vervielfältigt: einen secundären, durch den der erste Zweck erreicht werden soll, und dieser liegt im Menschen. Bei den einzelnen Dingen gestaltet sich nun die Hinordnung zum Menschen anders. Die Himmelskörper und Intelligenzen vervollkommen den Menschen durch ihre Mitthätigkeit, vermöge derer sie den Menschen Gott ähnlicher zu machen streben²⁾. Die niederen Dinge können einen dreifachen Zweck haben in Hinordnung auf den Menschen. 1. Das Unvollkommene erstrebt eine vollkommnere Form, bis die menschliche Form als die höchste erreicht ist (tendunt in formam hominis). 2. Sie nützen dem Menschen. 3. Sie dienen ihm zur Erkenntniß Gottes³⁾. — Bei Aristoteles ist nicht von einer Welterschöpfung, sondern nur von einer Weltbewegung die Rede; die Tendenz oder der Zweck derselben liegt nach ihm in der erstrebten Verähnlichung der Einzelwesen mit dem Urprincipe aller Bewegung, dem ersten Bewegter. Maimonides und Thomas lehren eine Welterschöpfung. Den Zweck derselben vermag Maimonides durch blosses Vernunftdenken nicht zu erkennen; auf alle Fälle aber verwirft er die Thomistische Ansicht, welche den Menschen als Zweck der Schöpfung setzt.

Schlussbemerkung.

Moses Maimonides und Thomas von Aquino haben innerhalb ihrer besonderen Religionsgemeinschaft der philosophischen Speculation ein Aristotelisches Gewand und eine gewisse Vollendung verliehen. Das Judenthum blickt voll Verehrung zu seinem grossen Philosophen des Mittelalters empor; die katholische Scholastik hält den Aquinaten

¹⁾ Sent. II. dist. 1. q. 2.

²⁾ Sent. II. dist. 1. q. 1. a. 1: „Corpora caelestia non sunt propter inferiora sicut propter finem, nisi forte quantum ad hominem; sed finis eorum est principaliter assimilatio ad Deum, quem consequuntur in hoc, quod inferiorum causa quodammodo existunt.“

³⁾ Sent. II. dist. 1. q. 2.

für ihren Vollender und Meister. Maimonides, dem nach Joël¹⁾ „Originalität in dem landläufigen Verstande des Wortes am wenigsten sich zuschreiben lässt“, ist seiner innersten Natur nach philosophischer Eklektiker. Sein System ruht auf der Basis des Aristotelismus und der Bibel; die Bausteine aber holt er theils aus dem neuplatonischen Ideenkreise der Araber, theils aus der Schule des Kalam und seiner jüdischen Glaubensgenossen. Dem Ganzen weiss er einen rationalistischen Anstrich zu geben.

Thomas hat das System des Maimonides gekannt und benutzt, benutzt aber in dem Sinne, dass er theils positives Material des jüdischen Philosophen für sein Gebäude sich aneignet, theils unbrauchbares verwirft. Die Construction seines Baues hat er unabhängig von Maimonides entworfen auf dem festen Boden der Offenbarung. Aristotelisches Gefüge und scholastische Architektonik sind die äusseren und inneren charakteristischen Merkmale. In dem Maimonidischen System bildet bei wichtigen Fragen ein Unbegreifliches, ein Räthsel den Schlussstein. Thomas führt den philosophischen Gedanken weiter bis zur schwindelnden Höhe subtiler Speculation und abstracter Reflexion. Es lag nicht in der Absicht des Moses ben Maimon, ein vollständiges, abgerundetes System zu geben; er wollte meist, dem Zwecke seines Werkes entsprechend, nur fragmentarisch sein, mehr andeuten als ausführen. Thomas dagegen umspannt die ganze philosophische Gedankenwelt seiner Zeit und will sie in seiner Summa zu einem Gesamtsysteme verwerthen.

¹⁾ ‚Die Rel. Philos. d. Mos. ben Maim.‘ S. 13.