

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 11 (1955)

Artikel: Die Bedeutung Maimuns für Thomas von Aquin
Autor: Harasta, Koloman
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960839>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 19.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DIE BEDEUTUNG MAIMUNS FÜR THOMAS VON AQUIN

VON KOLOMAN HARASTA, Klosterneuburg bei Wien

Die große Aufgabe, vor die sich die Männer der Hochscholastik, vorab Thomas, gestellt sahen, war die, den Aristotelismus mit der Offenbarung in Einklang zu bringen, beziehungsweise, wo dies nicht möglich war, die Grenzen genau abzustecken. Es war dies ein Unternehmen, das nicht ohne Kampf abging. Analoge Bestrebungen und Auseinandersetzungen waren im islamischen wie im jüdischen Kulturbereich vorangegangen. Da Thomas sowohl arabische wie jüdische Philosophen studiert hatte¹, so waren ihm auch deren Lösungsversuche bekannt und er unterließ es nicht, sie zu benützen, soweit dies im christlichen Bereich möglich war, wenn es ihm zur Wahrheitsfindung dienlich erschien. Von besonderer Bedeutung war dabei das Hauptwerk des Moses ben Maimun², des zwar nicht ersten, aber doch größten und am nachhaltigsten wirkenden jüdischen Aristotelikers³. Dieses Werk trug den Titel «More nebhuchim» (Führer der Unschlüssigen) und enthält fast zur Gänze seine Religionsphilosophie⁴. Es lag dem lateinischen Abendland natürlich

¹ Von den letzteren waren ihm außer Maimun sicher noch Isaak Israeli und Avicbron (= Ibn Gabirol) bekannt, obwohl er von diesem wahrscheinlich nicht wußte, daß er Jude war.

² Latinisiert «Maimonides» (1135—1204).

³ Der erste erhaltene jüdische Aristoteliker war Abraham Ibn Daud aus Toledo (gest. 1180). Jedoch ist aus der Polemik Jehuda Halewis (gest. 1141) im Kusari zu ersehen, daß es schon zu seiner Zeit jüdische Aristoteliker gegeben haben mag.

⁴ Das Werk sollte zunächst, wie sein Verfasser selbst in der Einleitung sagt, denjenigen ein Führer oder Lehrer sein, die zwischen wörtlicher und übertragener Auslegung der Hl. Schrift schwankten. Es wurde aber zu einem Leitfaden für alle philosophisch Gebildeten, die bestrebt waren, die Ergebnisse der Forschung mit den Lehren der Offenbarung in Einklang zu bringen, die Widerspruchslosigkeit von Vernunft und Offenbarung zu erweisen. Dazu war aber eine richtige Auslegung der Schrift, die oft in Parabeln und Bildern spricht, notwendig.

in einer lateinischen Übersetzung vor, die noch in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts angefertigt worden sein mußte⁵. Sein Einfluß zeigt sich bereits im 1. Buch von Thomas' «Sentenzenkommentar». Überhaupt darf der Einfluß des Maimun auf Thomas und die Hochscholastik nicht unterschätzt, wie dies in der Regel von christlicher Seite geschieht, insofern nämlich ihre Vertreter meist nicht viel mehr als seinen Namen kennen⁶, freilich auch nicht überschätzt werden, wie dies — begreiflicherweise möchte man fast sagen — bisweilen von jüdischer Seite geschieht. Bei dem geistigen Format eines Thomas von Aquin darf man wohl nicht immer und ohne weiters auf eine Abhängigkeit schließen, wo eine gleiche oder ähnliche Lösung vorliegt. Außerdem hat, wie schon gesagt, Thomas auch die arabischen Philosophen studiert, die sich mit ähnlichen Problemen auseinanderzusetzen hatten, und schließlich darf nicht übersehen werden, daß Thomas auch des öfteren zu anderen Ergebnissen gelangte als Maimun, was nicht zuletzt darauf zurückzuführen ist, daß er als christlicher Theologe nicht nur aus dem Alten, sondern natürlich auch aus dem Neuen Testament schöpfte, welches ja für das Judentum als Beweisquelle inexistent war und ist.

Im folgenden soll versucht werden, an Hand von Beispielen aus einzelnen Sachgebieten das Verhältnis der beiden Aristoteliker

⁵ Die Übersetzung erfolgte nach der nicht sehr glücklichen hebräischen Übertragung von *Alcharizi*, aber unter Benützung des ursprünglich arabischen Textes. Dieser selbst war in hebräischen Lettern verbreitet.

⁶ Einer der bedeutendsten gegenwärtigen Forscher der Philosophie des Mittelalters, Etienne Gilson, schreibt zum Beispiel: «Die christliche Philosophie des Mittelalters ist also nicht nur der griechischen Philosophie verpflichtet; sie hat auch die jüdische und islamische Philosophie benützt. Der Leser erwartet hier vielleicht eine Darlegung dessen, was die christliche Philosophie der jüdischen und islamischen verdankt. Ich muß mich damit entschuldigen, daß ich es nicht weiß, und kann mich damit trösten, daß niemand es weiß...» (Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, Wien 1950, S. 430.) Ist es auch nicht ganz so schlimm (cf. Literaturverzeichnis!), so steht es doch außer Zweifel, daß die Forschung über die Zusammenhänge der christlichen Philosophie des Mittelalters mit der islamischen und jüdischen kaum über einige Ansätze hinausgekommen ist und ihrer noch große Aufgaben harren, daß hier noch weite Lücken zu schließen sind.

aufzuzeigen. Vollständigkeit ist dabei weder erstrebt, noch scheint sie nach dem derzeitigen Stand der Forschung möglich (vgl. Anmerk. 6).

* * *

Im Artikel 10 (corp.) der Quaestio 14 seiner «*Quaestiones disputatae de veritate*» legt Thomas dar, daß der *Glaube* wenigstens *anfänglich* («*a principio*») auch solchen Wahrheiten gegenüber *notwendig* ist, zu deren Erkenntnis wir im Diesseits an sich auch durch unser Denken allein gelangen können und welche daher die Kraft der natürlichen Vernunft nicht übersteigen. (Z. B.: Die Existenz Gottes.) Darum hat sie Gott auch geoffenbart. Zur Erhärtung dieser seiner Auffassung führt Thomas 5 Gründe an, die, wie er sagt, «*Rabbi Moyses*⁷ aufgezählt hat»: *profunditas et subtilitas cognoscibilium, debilitas intellectus in suo principio* (in seinem Anfang), die *multitudo* der Voraussetzungen für den Beweis, *indispositio ad sciendum* bei manchen wegen ihrer minderwertigen Anlagen, *necessitas occupationum* zur Erhaltung des Lebens. Thomas bezieht sich hier auf das Kapitel 34 des ersten Buches des «*Führers*», das mit den Worten beginnt: «*Gründe, die verhindern, in das Erlernen des Göttlichen einzudringen . . . werden fünf gezählt. 1. Grund: die Schwierigkeit der Sache an sich, sowie ihre Feinheit und Tiefe. 2. Grund: Die anfängliche Verstandesschwäche aller Menschen . . .*» usw.⁸ Hier haben wir also eine deutliche Entlehnung durch Thomas vor uns. Auch in seinem «*Sentenzenkommentar*» beruft er sich ausdrücklich auf diese Stelle⁹.

Thomas darf jedoch nicht mißverstanden werden. Wenn er auch — in Übereinstimmung mit Maimun — der Meinung ist, daß für

⁷ So zitiert Thomas Maimun in seinen Schriften.

⁸ Die Zitate aus dem «*Führer*» wurden vom Verfasser aus der hebräischen Übersetzung des *Samuel ibn Tibbon* übertragen.

⁹ «*. . . sicut est in gratia perficiente affectum quod praesupponit naturam, quia eam perficit; ita et fidei substernitur naturalis cognitio quam fides praesupponit et ratio probare potest; sicut Deum esse et Deum esse unum, incorporeum, intelligentem et alia huiusmodi. Et ad hoc etiam sufficienter fides inclinatur, ut qui rationem ad hoc habere non potest, fide eis assentiat: quod quidem necessarium fit propter quinque, ut dicit Rabbi Moyses. . .*» (In Sent. III, 24, 3, sol 1).

die Menschen ob ihrer Verstandesmängel *anfänglich* der Glaube an die Existenz Gottes einer vernunftmäßigen Erfassung derselben vorausgehen muß, so tritt er doch als Aristoteliker entschieden der Meinung entgegen, daß das Dasein Gottes *ausschließlich* Sache des Glaubens sei und nur aus der Offenbarung erkannt werden könne, und er verteidigt die Auffassung, daß die menschliche Vernunft durch Schlußfolgerung von den Wirkungen auf die Ursachen aus eigenem zu dieser Erkenntnis befähigt sei¹⁰. In seinen «*Quaestiones disputatae de veritate*» beruft er sich auch in dieser Frage auf Maimun und schreibt: «Manche haben nämlich gesagt, wie Rabi Moyses erzählt, Gottes Existenz sei weder durch sich bekannt noch bewiesen, sondern nur vom Glauben angenommen; die Schwäche der Gründe, die viele anführen, um Gottes Existenz zu beweisen, veranlaßte sie, dies zu sagen» (qu 10, a 12). Diese letztere Bemerkung hat Maimun allerdings in einem anderen Zusammenhang gemacht, als er nämlich von der Einheit und Unkörperlichkeit Gottes nach der Auffassung des Mutakallimun handelt, nicht von seiner Existenz¹¹.

Sachlich stimmen also beide, Maimun und Thomas, mit Aristoteles überein, der hauptsächlich in seiner Physik und Metaphysik¹² den Weg der Vernunft zur Erkenntnis der höchsten Stufe von Existenzen darlegt, die stoffloser Geist, die Gott ist. Den Nachweis für die Notwendigkeit der Annahme dieses höchsten Prinzips führt er darin z. B. dadurch, daß er von der Tatsache der Bewegung auf die Notwendigkeit eines Bewegers, der selbst nicht mehr bewegt

¹⁰ Cf. Aristoteles, *Metaph.* XII., Röm. 1, 20. — C. G. I, 12: «... ex demonstrationis arte, quae ex efficientibus causas concludere potest...» — S. th. 1, 12, 12: «Sed quia sunt (scil. sensibiles) effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perducere possumus, ut cognoscamus de Deo an est...» (Resp.).

¹¹ More nebhuchim I, Kap. 75 und 76. Dort nimmt er gegen die Mutakallimun, die islamischen spekulativen Dogmatiker, Stellung. Zum Beispiel: «Weil er unter ihren Reden keine vernahm, die in Wahrheit etwas beweist, und weil seine Seele fand, daß das kein Trost war, was sie für einen Beweis hielten, sagte er, daß dies als religiöse Überlieferung angenommen werden müsse...» (Kap. 75). «Die Methoden der Mutakallimun und ihre Argumente über die Unkörperlichkeit sind sehr schwach, noch schwächer als ihre Beweise über die Einheit (sc. Gottes)...» (Kap. 76).

¹² *Phys.* I und VIII; *Metaphys.* XII.

ist, also eines ersten unbewegten Bewegers (*πρῶτον κινῶν ἀκίνητον*) schließt. Maimun und Thomas haben beide diesen Bewegungsbeweis des Aristoteles übernommen. Maimun behandelt ihn im 1. Kapitel des 2. Buches seines «Führers», wo er auch aus der Tatsache der Potenzialität, die wir in allen Dingen erfahren müssen, auf eine letzte Aktualität, die keine Potenzialität mehr enthält, schließt. Desgleichen muß aus den kontingenten, den abhängigen und nicht notwendig Seienden auf ein letztes, nicht mehr weiter abhängiges und notwendiges Seiendes geschlossen werden, und das ist eben Gott. Gerade diesen letzten, sogenannten «Kontingenzbeweis» hat nun auch Thomas von Maimun übernommen und in seine Gottesbeweise aufgenommen als einen der «*quinque viae*», die den Menschen zu einer rationalen Erkenntnis der Existenz Gottes führen und die ihre klassische Formulierung in der *Quaestio 2* des ersten Teiles seiner theologischen Summe gefunden haben¹³.

* * *

Ist nun die Frage des «Daß», der Existenz Gottes, auf rationalem Weg, also unabhängig von einer Offenbarung, von beiden in positivem Sinn entschieden worden, so ergeben sich in der Frage des «Was», das heißt der *Wesenheit* Gottes und seiner Eigenschaften, Divergenzen. Doch ist wahrscheinlich auch hier, wenigstens in der ersten Phase der Entwicklung, eine gewisse Beeinflussung des Aquinaten von seiten Maimuns anzunehmen.

Maimun sagt im «Führer» (I, 58) kurz und bündig: »*וְלֹא יִשָּׂי אֱלֹהִים* וְיִשׁוּחֵוּ בְּלִבָּר, לֹא מֵהוּחֵוּ, לא מהוהו, לא משהוהו. Die Erkenntnismöglichkeit des Wesens Gottes wird also rein negativ beurteilt.

Wie sieht die Sache nun bei Thomas aus und aus welchen Quellen schöpft er seine Auffassung? Wer Thomas in der Bestimmung Gottes verstehen will, muß ihn als Glied der Tradition verstehen. In seiner Gotteslehre laufen verschiedene Gedankengänge

¹³ S. th. I, 2, 3: «*Tertia via est sumpta ex possibili et necessario... Ergo necesse est ponere aliquid, quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum.*»

zusammen. Darunter auch der, daß wir zwar das Dasein, nicht aber das Wesen Gottes erkennen können. *Contra Gentiles* I, 12 heißt es: «Via rationis perveniri non potest, ut sciatur Deo, *quid* est.» Die Fäden verlaufen in diesem Punkt von Philo und Plotin über den Neuplatonismus und die Patristik¹⁴ bis zum Aquinaten, andererseits wirkt hier auch der Gedanke des Aristoteles auf ihn, daß die Augen des Nachtvogels gerade das Hellste nicht sehen können¹⁵. Diese Auffassungen verstärken in Thomas die Tendenz, für unsere Gotteserkenntnis unübersteigbare Schranken festzustellen — hier mag sicherlich auch die Auffassung des Maimun mitgewirkt haben, wenn sie auch nicht mehr ausschlaggebend sein konnte neben so bedeutenden Autoritäten der innerchristlichen Tradition. Diese Tendenz tritt besonders in Thomas' Frühschriften hervor, in seinen späteren jedoch zurück, wenn sie auch dort nicht ganz fehlt.

Thomas legt großen Wert darauf, seinen Standpunkt auch erkenntnistheoretisch und logisch zu fundieren. Die menschliche Erkenntnis ist nämlich grundsätzlich an die Sinnesbilder (Phantasmen) gebunden und gelangt von ihnen erst durch Abstraktion zu geistigen Gehalten. Apriorische Denkinhalte, angeborene Ideen, besitzt der menschliche Verstand nicht. Er gleicht vielmehr einer *tabula rasa*, die erst auf dem Weg über die Sinneserkenntnis beschrieben werden muß. Durch die Abstraktion gelangt der Verstand zur Erkenntnis des Wesens der Dinge. Von jeglicher Erkenntnis gilt ferner: *Omnis cognitio fit per modum cognoscentis* — die Erkenntnisweise ist also subjektsbedingt¹⁶. Da Gott unseren Sinnen nicht zugänglich ist, muß uns daher auch die Erkenntnis seines Wesens verschlossen bleiben. Von der sinnlichen Erfahrung ausgehend können wir immer nur zur Erkenntnis der Existenz Gottes gelangen¹⁷. Aus dem gleichen Grund ist Gott auch nicht definier-

¹⁴ Besonders durch Augustinus und Dionysius Areopagita.

¹⁵ *Metaph.* 2, 1; 993b. Thomas formuliert diesen Gedanken in seinem «Kommentar zur aristotelischen *Metaphysik*» 2, 1 so: «Solem etiam non videat oculus nycticoracis, videt tamen eum oculus aquilae — mag auch das Auge des Nachtvogels die Sonne nicht sehen, es schaut sie dennoch das Auge des Adlers!» Vgl. ferner *S. th.* I, 12, 12.

¹⁶ Cf. *In Sent.* 3, 1, 1.

¹⁷ *C. G. I* 3: «Ad substantiam ipsius (i. e. Dei) capiendam intellectus

bar. In jeder Definition wird ja das Wesen eines Dinges logisch erfaßt. Zu jeder Wesensdefinition ist aber die Angabe der übergeordneten Gattung und des Artunterschiedes notwendig. Gott aber hat weder das eine noch das andere. So muß an Stelle einer Wesenserkenntnis Gottes eine solche per negationem, auf dem Wege der Verneinung treten¹⁸.

Mit der Auffassung, daß die menschliche Vernunft wohl das Dasein, nicht aber das Sosein, die Wesenheit Gottes, zu erkennen imstande ist, darf aber keineswegs jene verbunden werden, daß beide etwas Verschiedenes wären, beide sind vielmehr *identisch*¹⁹, im Gegensatz zu den Geschöpfen, bei denen Wesenheit und Dasein auseinanderfallen, bei denen das Verhältnis beider ein fundamental verschiedenes ist. Gott ist ipsum esse. Thomas verweist in dieser Frage in einer seiner kleineren Schriften, in der «*Quaestio disputata de potentia*» ausdrücklich auf Maimun: «... Rabbi Moyses dicit, quod Deus est ens non in essentia et vivens non in vita et potens non in potentia et sapiens non in sapientia. Ergo in Deo non est aliud essentia quam esse» (qu 7, a 2)²⁰. Maimun behandelt diese Frage unter anderem im 1. Buch seines «*Führers*», Kapitel 57, aus dem sie Thomas in zum größten Teil wörtlicher Übereinstimmung übernommen hat²¹.

humanus non potest naturali virtute pertingere, cum intellectus nostri secundum modum praesentis vitae cognitio a sensu incipiat... Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat in Deo, *quia* est et alia huiusmodi, quae oportet attribui primo principio...» Cf. S. th. I, 12, 12.

¹⁸ C. G. I, 14: «... aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo *quod non est*.» Freilich tritt zu dieser via negativa auch noch eine via affirmativa und eine via eminentiae hinzu (cf. S. th. I, 12, 12), aber als Ergebnis aller drei Wege bleibt doch schließlich die Erkenntnis, daß wir von Gott *ehere* wissen können, was er nicht ist, als was er ist. (Daher der Begriff der «negativen Theologie.») Vgl. auch Maimun, *Führer* I, 58: «Die negativen Attribute sind nichts anderes ... als die Negation der Privation von der Gesamtheit dessen, das wir ohne jedwede Privation annehmen.»

¹⁹ C. G. I, 22: «Quod in Deo idem est esse et essentia — In Gott sind Sein und Wesenheit dasselbe.» (Überschrift.)

²⁰ «Esse» bedeutet hier Existenz, Sein als Akt des Existierens.

²¹ «(אֵלֹהִים) ... bei demjenigen, der keine Ursache seiner Existenz hat — und das ist Gott allein, gepriesen sei er ... wird seine Existenz in Wahr-

Diese Wahrheit nun, daß Gottes Wesenheit sein Dasein ist (essentia Dei est suum esse), findet Thomas bereits in der Antwort Gottes im brennenden Dornbusch an Moses auf dessen Frage nach seinem Namen ausgedrückt: «אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה — Ich bin, der ich bin» (Ex. 3, 14). «Ein Name ist ja eingesetzt zum Bezeichnen der Wesenheit einer Sache. Wonach übrigbleibt, daß das göttliche Dasein selbst seine Wesenheit ist — quod ipsum divinum esse est sua essentia» (Contra Gentiles I, 22). Obwohl Thomas hier den Namen Maimuns nicht nennt, so ist es doch nicht ausgeschlossen, daß er ihn auch hier als Quelle benützt hat.

Maimun hat wohl erklärt (siehe oben!), daß Gott absolut unerkennbar ist und daher — mit Ausnahme der Wirkungsattribute, Führer I, 52, gegen Ende — nur negative Aussagen über ihn zulässig sind. Auch die in der hl. Schrift enthaltenen positiven Aussagen sind entweder nur in positive Form gekleidete Negationen oder Aussagen über Wirkungen Gottes. Im Kapitel 61 des ersten Buches des «Führers» nimmt er nun zu den Gottesnamen der Bibel Stellung, die gleichfalls durch ihre positive Form bestimmte Eigenschaften auszusagen scheinen. «Alle Gottesnamen, die sich in den hl. Schriften vorfinden, sind von Wirkungen hergeleitet und dies ist etwas, worin kein Geheimnis liegt, ausgenommen ist ein Name, und zwar: 'יִרְהוּ הָאֱלֹהִים וְאֵין הָאֱלֹהִים'. Das ist der Name, der nur ihm allein gepriesen sei, ihm zukommt, und der deshalb 'Schem mephorasch'²² genannt wird und der ganz eindeutig das *Wesen* Gottes bedeutet, an dem es keine Teilhabe gibt.» Joseph Ibn *Schemtob* (1400—1460), ein jüdischer Aristoteliker und Kommentator Maimuns, erklärt zu dieser Stelle: «Das Tetragramm bezeichnet, daß Gott notwendig existiert, daß er das Seiende ist, dessen Dasein nicht von einem anderen Ding herrührt, sondern in seinem Wesen liegt . . . darum bedeutet auch für ihn dieser Name nicht etwas Positives, sondern etwas Negatives.» In der Fortsetzung dieses Zusammenhanges

heit sein Wesen sein und sein Wesen seine Existenz . . . wenn es so ist, dann existiert er nicht durch Existenz, ebenso lebt er, aber nicht durch Leben, ist er mächtig, aber nicht durch Macht, weise, aber nicht durch Weisheit; sondern all das wendet sich zum einen, in dem es keine Vielheit gibt . . .»

²² Bedeutet: Der deutlich ausgesprochene Name פְּדָשׁ = deutlich aussprechen.

erklärt Maimun (Kap. 62, Ende): «Es ist notwendig, daß wir noch über diesen Namen sprechen (nämlich über den Schem hamme-phorasch, der also die Identität von Wesen und Dasein ausdrückt), der gleichbedeutend ist mit אֲשֶׁר אֱהְיֶה אֱהְיֶה . . .», womit wir wieder dort angelangt wären, wo wir bei Thomas ausgegangen sind, der ebenfalls erklärt, daß אֲשֶׁר אֱהְיֶה אֱהְיֶה Ausdruck der Identität von Wesenheit und Dasein in Gott sind.

* * *

Auch das Tetragramm ist nach Maimun nur eine negative Bezeichnung Gottes. Breit und ausführlich behandelt er das Thema der Attribute Gottes, unter denen er nur die negativen und die Wirkungsattribute gelten läßt. Auch Thomas ist, wie schon gesagt, anfänglich ganz von dieser *via negativa* beherrscht, wendet sich jedoch später einer positiveren Auffassung zu. Besonders ist dies in den beiden Summen der Fall. Zwar leitet er auch dort noch seine Ausführungen mit der Feststellung ein, daß wir Gottes Wesen niemals erfassen, kommt aber im Anschluß an die Gottesbeweise zur Feststellung, daß die dort erreichte Daß-Erkenntnis auch eine gewisse Was-Erkenntnis in sich birgt (wie dies übrigens bei jeder «Daß-Erkenntnis» der Fall ist). Und so gibt es keine negative Erkenntnis, keine negative Theologie und Philosophie ohne positive Grundsetzungen, mögen sie der Zahl nach auch noch so wenige sein. Die Gottesbeweise zeigen demnach nicht bloß, daß Gott ist, sondern sie erweisen ihn auch als den unbewegten Beweger, als erste Wirkursache, als notwendiges, aus sich seiendes, mit Vernunft ausgestattetes Wesen, als höchstes an Sein und Vollkommenheit, als *actus purus*.

Auch in dieser positiven Bestimmung Gottes steht Thomas in einer Traditionslinie. Ich möchte hier nur auf Aristoteles hinweisen, in dessen *Metaphysik* (12. Buch) Thomas eine wesentlich positiv gehaltene Gotteslehre vor sich hatte. Thomas setzt also die Linie der positiven Gotteserkenntnis nur fort und kommt dadurch in Gegensatz zu Maimun, der, wie schon gesagt, auch affirmativen Aussagen nur negativen Charakter zuerkennen will. In *S. th. I, 13, 2* polemisiert Thomas ausdrücklich unter Namensnennung gegen

ihn²³. Trotzdem bleibt natürlich bestehen, daß unsere Erkenntnis von Gott unvollkommen ist; dennoch sind unsere Aussagen über ihn wahr. Freilich muß hier noch eine wichtige *Unterscheidung* beachtet werden. Thomas erklärt nämlich, daß die Negationen über Gott absolut wahr seien, die affirmativen Aussagen hingegen nur *secundum quid*, das heißt relativ. Unsere Aussagen haben nämlich für Gott keine univoke Geltung, sondern nur eine *analoge*.

Eine Aussage ist *univok*, eindeutig, wenn ein gleicher Name immer Gleiches bezeichnet (so ist das Wort «Mensch» eindeutig, da alle Menschen in gleicher Weise Mensch sind). Es ist nun klar, daß keine geschöpfliche Vollkommenheit eindeutig, das heißt auf ganz gleiche Weise von Gott ausgesagt werden kann. Eine Aussage kann aber auch mehrdeutig (*äquivok*) sein, wenn nämlich mit dem gleichen Namen etwas schlechthin Verschiedenes bezeichnet wird. Wenn wir z. B. vom «Bären» sprechen, so können wir mit diesem Wort das Tier, aber auch das Sternbild verstehen. Die Eigenschaften der Geschöpfe werden nun von Gott nicht mehrdeutig, also in schlechthin verschiedenem Sinn ausgesagt, denn die Vollkommenheiten der Geschöpfe finden sich wirklich in Gott. Eine dritte Art der Aussage ist die *analoge*, in der mit gleichen Worten etwas teils Gleiches, teils Verschiedenes bezeichnet wird. Sie ist eine Aussage im Sinn der Verhältnisgleichheit. Da nun die Wesensmerkmale Gottes zu den Vollkommenheiten der Geschöpfe in einem ganz eigenartigen Verhältnis stehen, darum sind alle unsere Aussagen über Gott analog. — Das ist die Analogie von Gott und Geschöpflichkeit. Sie führt über Maimun hinaus, bei dem wir sie nicht festzustellen vermochten; in ihr sieht Professor A. Dempf z. B. einen großen Fortschritt der christlichen Philosophie.

* * *

²³ Die angeführte Stelle heißt im Wortlaut: «In bezug auf jene Namen aber, die unbedingt und bejahend von Gott gebraucht werden . . . ist man zu ganz verschiedenen Auffassungen gekommen. Die einen lehren: Mag man auch alle diese Namen bejahend auf Gott anwenden, so sind sie mehr als Mittel gedacht, etwas von Gott auszuschließen, als ihm etwas zuzuschreiben . . ., dasselbe gilt auch von den anderen Namen, die wir Gott beilegen. So die Lehre *Rabbi Moyses*. Nach anderen aber sollen diese Namen seine Beziehung zu den Geschöpfen ausdrücken . . . beide Auffassungen erscheinen jedoch . . . *unhaltbar* . . .» (Resp.).

So ist Thomas wohl eine bleibende Vertiefung der Gotteslehre geglückt. Von ihr aus gelang ihm auch eine Vertiefung der *Schöpfungslehre*, eines weiteren großen Themas jeder theistischen Philosophie.

Ist die Lehre von der Analogie aus Aristoteles genommen, so war hingegen der Schöpfungsbegriff dem Aristoteles mit der gesamten griechischen Philosophie fremd. Nach griechischer Auffassung besteht die Welt von Ewigkeit her und unerschaffen neben der Gottheit. Zwar kennt Aristoteles, wie wir schon gesehen haben, einen ersten unbewegten Bewegter, aber die Welt als Ganzes ist von ihm weder gebildet noch geschaffen. Die Welt ruht in ihrem Seinsbestand in sich selbst. Das gilt für den Kosmos der Seinsformen, wie für das Substrat, die erste Materie, die aus Notwendigkeit besteht. Nur die Einzeldinge sind kontingent, nicht die Welt als Ganzes.

In der ersten Zeile aber der von Juden und Christen anerkannten «Genesis» steht der Satz: «בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ» — im Anfang *schuf* Gott Himmel und Erde», das heißt alles, das ganze Sein außer ihm selbst. Für Juden und Christen, ebenso wie auch für die Gläubigen des Islam, stand die Schöpfung der Welt aus dem Nichts auf Grund ihres Glaubens fest. Der Schöpfungsbericht entstammt also ursprünglich nicht der philosophischen Spekulation, sondern der Offenbarung.

Maimun hat nun als Aristoteliker zum ersten Male mit großem Erfolg die Schöpfungslehre gegen die Peripatetiker, die Anhänger der aristotelischen Philosophie, verteidigt. Darin ist er in gewisser Hinsicht Vorläufer von Albert dem Großen und Thomas von Aquin, nämlich bezüglich der Art und Weise, wie hier trotz aller Liebe zu Aristoteles gegen den Aristotelismus Stellung genommen werden muß. Darin liegt die Leistung Maimuns in diesem Fragenkomplex. Allerdings war er nicht der erste Aristoteliker überhaupt, der sich mit dieser Frage beschäftigte. Schon vor ihm hatten die arabischen Peripatetiker dazu Stellung genommen; aber durch ihre unbedingte, geradezu leidenschaftliche Hingabe an die aristotelische Philosophie wurden sie zum Konflikt mit dem Koran geführt. So sehen sich denn auch die mohammedanischen Theologen, die Mutakallimun, genötigt, gegen sie Stellung zu nehmen, und sie verteidigen nicht

nur die Glaubenslehre von der Schöpfung, sondern suchen sie auch wissenschaftlich zu rechtfertigen; sie kommen auf diese Weise zu der Behauptung, daß die Schöpfung, die *creatio ex nihilo* apodiktisch bewiesen werden könne. Es standen einander also die Peripatetiker und die Mutakallimun gegenüber.

Diese Sachlage fand Maimun bereits vor. Die Lösung, zu der er kam, trägt Kompromißcharakter. Gegen die Mutakallimun stellt er die Behauptung auf, daß die Schöpfung der Welt nicht stringent bewiesen werden kann; gegen die Peripatetiker nimmt er insofern Stellung, als er auch die Stringenz des Gegenteils leugnet, das heißt, auch daß die Welt nicht geschaffen sein kann, läßt sich rein rational nicht beweisen. Wir wissen also nur durch Offenbarung sicher, daß die Welt aus dem Nichts geschaffen ist. Allerdings seien die philosophischen Gründe, welche für die Schöpfung sprechen, jenen, die für ihre Unerschaffenheit angeführt werden, bei weitem vorzuziehen.

Wie sieht nun bei Thomas die Lösung aus im Verhältnis zu Maimun? Er stimmt mit Maimun darin überein, daß wir den zeitlichen *Anfang* der Welt nur aus dem Glauben wissen, ihn aber rational nicht erweisen können. In dieser Auffassung stimmen also beide miteinander überein. Hatte aber Maimun behauptet, daß wir die *Schöpfung* aus dem Nichts ebenfalls nur aus der Offenbarung erkennen können, so ist sie nach Thomas rational demonstrativ. Ist also Thomas in der letzteren Frage über Maimun hinausgekommen, hat er hier klarer und tiefer gesehen, so geht er doch in der ersteren mit Maimun fehl. Beide werden von Aristoteles zu der irrtümlichen Behauptung verleitet, daß die Zeitlichkeit der Welt (d. h. ihr zeitlicher Anfang) streng philosophisch weder *bewiesen* noch *abgewiesen* werden könne, sondern reine Glaubenssache sei²⁴, oder anders ausgedrückt: daß Geschaffensein und ohne Anfangsein (d. h. ewig sein) keinen inneren Widerspruch bedeutet.

²⁴ In Sent. II, 1, 1, 5 sol: «Tertia positio est dicentium quod omne quod est praeter Deum incepit esse; sed tamen mundum incepisse non potuit demonstrari, sed per revelationem divinam esse habitum et creditum . . . et huic positioni consentio (Solutio).» Cf. C. G. II, 31—38; S. th. I, 46, 2 (resp.); De potentia 3, 17 (hier wird auch der Name Maimuns wieder ausdrücklich genannt!).

Der Jünger des Thomas, der selbst «Meister» genannte *Eckhart* hat hier größere Klarheit als sein Lehrer erreicht: Gewiß ist das göttliche *Schaffen*, die *creatio activa*, ewig, weil in Gott alles ewig ist, aber die *Schöpfung*, die *creatio passiva*, ist doch zeitlich, weil die Seinsverleihung ein anfangendes Sein setzen muß. Uns Heutigen sind Anfang und Vergänglichkeit der Welt eine Selbstverständlichkeit.

Nicht uninteressant mag in diesem Zusammenhang eine ausdrückliche Bezugnahme Thomas' in seinem Sentenzenkommentar (II, 1, 1, 5) auf Maimun sein. Er stellt dort als Ursache, warum nach peripatetischer Auffassung die Schöpfung nicht bewiesen werden könne, eine nicht zutreffende Gleichsetzung fest, insofern ein vollendetes Sein (*in esse perfecto*) nicht vom Sein im Werden (*in primo suo fieri, secundum quod exit a causa*) unterschieden wird, obwohl beide doch verschieden sind wie die Natur des bereits geborenen Menschen von der des noch im Mutterleib befindlichen und aus der einen kein Schluß auf die andere gezogen werden könne. Maimun bringt diesen Gedanken der unerlaubten Gleichsetzung in seinem «Führer» II, 17, wo er sagen will, daß die Beweisgründe, die Aristoteles aus der Natur des vollendeten Seins nimmt, nicht auf das werdende Sein anwendbar sind und daher seine eigene Behauptung, daß die philosophischen Gründe, die für eine Erschaffung des Seienden aus dem Nichts sprechen, bestehen bleiben und mehr Gewicht haben als jene, die für die gegenteilige Meinung angeführt werden. Aus das bei Maimun breit ausgeführte Beispiel wiederholt Thomas in einigen Sätzen. In der zeitlich späteren Schrift «*De veritate*» verweist Thomas nochmals namentlich auf die grundsätzliche Feststellung Maimuns, wo er ganz allgemein erklärt, daß ein und dasselbe ein und derselben Sache einmal naturgemäß (*secundum naturam*), ein anderes Mal aber naturwidrig (*contra naturam*) sein kann, je nachdem sie sich im Zustand des Werdens oder des vollendeten Seins befindet²⁵.

²⁵ Die betreffenden Stellen lauten bei Thomas: «*Causa autem, quare demonstrari non potest, est ita: quia variatur, secundum quod est in esse perfecto et secundum quod est in primo suo fieri, secundum quod exit a causa, sicut alia natura est hominis iam nati et eius, secundum quod adhuc est in materno utero. Unde si quis ex conditionibus hominis nati et perfecti*

Gegenüber der für Thomas leider verhängnisvollen Abhängigkeit von Maimun in der Frage der Zeitlichkeit der Welt sind etliche andere untergeordnete Fragen und Einzelheiten (z.B. in der Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes) von weit geringerer Bedeutung und es würde zu weit führen, sie hier im einzelnen anzuführen. Selbstverständlich treten auch hier neben Übereinstimmungen Gegensätze zutage. Den Namen Maimuns nennt Thomas in diesem Fragenkreis wiederholt²⁶.

* * *

Noch ein Problem möge hier anschließend kurz behandelt sein, mit dem sich sowohl Maimun als auch Thomas beschäftigt haben, mit der göttlichen *Providenz*. Zu dem Gedanken der Vorsehung mußten sie vor allem deshalb Stellung nehmen, weil hier eine fälschliche Interpretation des Aristoteles durch den arabischen Aristotelismus²⁷ in Widerspruch mit den religiösen Auffassungen stand. Nach dieser Auslegung erstreckte sich nämlich die göttliche Vorsehung in der sublunaren Welt nur auf die Spezies als das Bleibende, nicht aber auf die Individuen, die dem Entstehen und Vergehen unterliegen.

vellet argumentari de conditionibus eius, secundum quod imperfectus in utero matris existens deciperetur, sicut *Rabbi Moyses* de quodam puero, qui mortua matre, cum esset paucorum mensium, et nutritus fuisset in quadam insula, solitaria perveniens ad annos discretionis quaesivit a quodam an hominis essent facti et quomodo, cui cum exponeret ordinem natiuitatis humanae, obiecit puer hoc esse impossibile asserens, quia homo, nisi respiret et comedat et superflua expellat, nec per unum diem vivere potest, unde nec in utero matris per novem menses vivere potest. Similiter errant, qui ex modo fiendi res in mundo iam perfecto volunt necessitatem vel impossibilitatem inceptionis mundi ostendere» (In Sent. II, 1, 1, 5). — «Uni enim et eidem rei est aliquid contra naturam et secundum naturam, secundum eius status diversos; eo quod non est eadem natura rei dum est in fieri, et dum est in perfecto esse, ut dicit *Rabbi Moyses . . .*» (De veritate 13, 1 ad 1). — Der Text bei Maimun («Führer» II, 17) ist zu breit und zu ausführlich, um in einer Anmerkung angeführt werden zu können.

²⁶ Z. B.: De veritate 13, 1; In Sent. II, 1, 1, 5; 2, 1, 3; S. th. I, 66, 1; 74, 3; De potentia 4, 1; 5, 7 usw.

²⁷ Für Thomas besonders bedeutend war Averroes (Ibn Roschd) (1126 bis 1198), der bedeutendste arabische Aristoteleskommentator.

Maimun geht nun hier in einem Punkt über den arabischen Aristotelismus hinaus und erklärt, daß sich die göttliche Vorsehung im sublunaren Bereich auch auf die menschlichen Individuen erstrecke. Was jedoch die anderen, außermenschlichen Dinge dieses Bereiches betrifft, so ist er mit den arabischen Aristotelikern der Meinung, daß sich hier die Providenz nur auf die Spezies, nicht aber auf die Individuen erstrecke²⁸.

Thomas erklärt sich in seinem Sentenzenkommentar (in Sent. I, 39, 2) mit der Lehre des Maimun einverstanden, soweit es sich um das Verhältnis der göttlichen Providenz zu den menschlichen Individuen handelt. In seiner theologischen Summe vertritt er jedoch mit Entschiedenheit die Meinung, daß auch die nicht-menschlichen Individuen, also sämtliche Dinge im sublunaren Bereich der göttlichen Vorsehung unterliegen (S. th. I, 22, 2). Er sieht diese Wahrheit nicht nur im alten Testament niedergelegt²⁹, sondern noch anschaulicher im neuen Testament dargestellt, wo von den Vögeln des Himmels, den Lilien und dem Gras des Feldes die Rede ist, für die der himmlische Vater sorgt (Mt. 6, 26 ff.), oder wo es heißt: «Kauft man nicht zwei Sperlinge mit einem Aß? Und dennoch fällt keiner von ihnen zur Erde ohne euren Vater. Bei euch aber sind sogar alle Haare eures Hauptes gezählt. Fürchtet euch also nicht, ihr seid doch mehr wert als die vielen Sperlinge» (Matth. 10, 29 ff.). Philosophisch aber folgert Thomas die Universalität der göttlichen Vorsehung aus der Universalität der göttlichen Ursächlichkeit. Die göttliche Vorsehung reicht soweit wie die göttliche ursächliche Tätigkeit; demnach erstreckt sie sich eben auf alles, was irgendwie ein Sein ist, also auf alles Seiende ohne Ausnahme³⁰. In der angezogenen Stelle seiner Summe nennt Thomas wieder den Namen Maimuns.

* * *

²⁸ Cf. «Führer» III, Kap. 17 und 18.

²⁹ Cf. «Expositio aurea in Threnos», 3, 36f.

³⁰ Unter der göttlichen Vorsehung versteht Thomas den ewigen, im göttlichen Intellekt vorhandenen Plan über die Hinordnung der Welt Dinge zu ihrem Ziel. (Die zeitliche Wirkung zum ewigen Plan ist die göttliche Weltregierung.)

Damit soll die Darstellung einzelner Lehrpunkte und Beispiele beendet sein. Im letzten ist es die Absicht Maimuns, vor allem in seinem Hauptwerk, die Spannung, die für viele seiner gebildeten Glaubensgenossen zwischen Glauben und Wissen bestand, zu überwinden³¹. Das uralte Menschheitsproblem des Verhältnisses von Glaube und Wissen, von Glaube und rationalem Denken, das bis heute noch immer die Menschen beschäftigt, steht auch hier im Hintergrund. Die Akzente waren im Verlauf der Geschichte verschieden verteilt — Fideismus und Rationalismus sind die extremen Positionen. So war also auch die Gefahr des Rationalismus immer da, im jüdischen Bereich ebenso wie im christlichen. Auch Maimun ist ihr erlegen.

Im 50. Kapitel des ersten Buches seines «Führers» schreibt er: «Es gibt keinen Glauben, dem nicht eine Vorstellung vorangeht. Denn der Glaube besteht in dem Fürwahrhalten von etwas Vorgestelltem, das denkunabhängig so ist, wie man es sich im Denken vorstellt. Wenn nun mit diesem Glauben die Gewißheit verbunden ist, daß das Gegenteil des Geglaubten in keiner Weise möglich ist, wenn im Verstand kein Raum zur Widerlegung dieses Glaubens vorhanden ist und so sein Gegenteil ihm vollkommen unmöglich erscheint, erst dann ist es ein wahrer Glaube . . .» Der Glaube wird seiner Meinung nach also erst ein wahrer durch den rationalen Beweis des Behaupteten oder durch die Unmöglichkeit seiner logischen Widerlegung. Damit ist für Maimun die Vereinbarkeit des *zugleich* Geglaubten und Gewußten nicht nur möglich, sondern geradezu notwendig und gefordert! Wir haben hier eine völlig rationalistische Auffassung des Glaubens vor uns, gegen die Thomas entschieden Stellung nimmt (S. th. II, 1, 4 und 5; De veritate 14, 9).

Thomas bezeichnet den Glauben als *assensus intellectus ad id quod creditur*. Diese *Zustimmung* des Verstandes aber ist verschieden. Sie ist eine *notwendige* (d. h. der Verstand muß zustimmen, er kann nicht nicht zustimmen) gegenüber den ersten Prinzipien des Denkens, die von selbst einleuchten, als auch gegenüber den erschlossenen Wahrheiten, wie dies im Gebiet der Wissenschaften der Fall ist. Die Zustimmung kann aber auch eine *freie* sein, hervor-

³¹ Cf. Anmerkung 4.

gerufen durch den Willen («... intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quandam electionem *voluntarie* declinans in unam partem magis quam in aliam...»). Diese freie Zustimmung des Verstandes betrifft das Gebiet des Glaubens, und sie ist eine sichere, ohne Furcht zu irren. Beide Arten der Zustimmung kommen also auf verschiedene Weise zustande und betreffen auch verschiedene Gegenstandsgebiete, «unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum».

Glaube und Wissen sind also zwei verschiedene Erkenntnisweisen, die auch verschiedene Erkenntnisgebiete haben. Das im Glauben Ausgesagte geht über die Grenze der Vernunft hinaus; es kann durch sie gar nicht erreicht werden. Der Glaube tritt also dort ein, wo die Vernunft ihre *Grenze* hat. Das bedeutet aber nicht, daß er gegen die Vernunft ist, er ist nur *praeter* oder *supra* rationem, er ergänzt sie. Dieses Grenzgebiet ist das Entscheidende; auf die Grenze kommt es an! Denn jede Grenze hat zwei Seiten: eine Diesseite und eine Jenseite, das heißt, daß die Grenze selbst beiden Gebieten angehört und sie verbindet, in unserem Fall also das Gebiet der Vernunft und das des Glaubens. Es gibt Wahrheiten, welche die Vernunft übersteigen, aber gerade damit auch die Vernunft berühren, eben an der Grenze. Glaube ist also eine Grenzbeziehung zwischen der Vernunft und dem für sie nicht mehr Erreichbaren (L. Gabriel). Man kann darum auch nicht sagen, daß der Glaube einfach irrational wäre; denn die Vernunft soll ja so lange gelten, bis sie einsieht, daß sie an die Grenze kommt und an dieser die Entscheidung verlangt wird, dort stehen zu bleiben oder, wenn es ein Gut des Menschen verlangt, sie zu transzendieren. In letzterem Fall geht dann die Vernunft willig über die Grenze hinaus, weil sie die Verbindung herstellt mit dem Willen, der nach dem Guten strebt³². Die Idee des Guten ist ja noch höher als die des Wahren. Der Mensch lebt nicht bloß aus der Erkenntnis der Vernunft, die Vernunft drückt nicht die Summe seiner Existenz aus, der Mensch ist eben mehr als Vernunft, d. h. der Glaube muß

³² Das Objekt des Verstandes allein ist ja das *verum*, das des Willens aber das *bonum*.

eintreten, um den Menschen als Ganzes zu verwirklichen; dazu muß eben über die Vernunft hinausgegangen werden.

Der Rationalismus sieht nur die eine Seite der Grenze, er verfehlt darum das Ganze des Menschen und muß so notwendig zur Verkümmern des Menschenbildes führen oder aber er macht sich einer Verwischung der Grenze dieser beiden Bereiche schuldig und gelangt auf diesem Weg zu Konstruktionen, wie wir sie etwa bei Baruch de Spinoza finden, der ja den Rationalismus am konsequentesten entwickelt und der auch Gott völlig rational zu bewältigen sucht, indem er ihn mit Substanz oder Natur identifiziert («deus sive substantia», «deus sive natura» lauten seine Formeln) und die Natur aus dem Wesen Gottes mit Notwendigkeit folgen läßt, so wie aus dem Wesen des Dreiecks folgt, daß seine Winkelsumme 180° beträgt.

Es kommt also hier, um es nochmals zu betonen, auf die Grenze an, die das Gebiet des Glaubens von dem des Wissens sauber trennt und auch die Voraussetzung der Eigenständigkeit von Philosophie und Theologie ist, für die die Scholastik immer eingetreten ist. Grenze bedeutet aber nicht nur Trennung, sondern auch Verbindung zum Ganzen; zum Ganzen der Wirklichkeit innerhalb und außerhalb des Menschen. Professor A. Wenzl (München) sagt darum unseres Erachtens mit Recht: «Religion und Philosophie sind komplementär»³³.

* * *

Aus diesen Zeilen über das Verhältnis Thomas' zu Maimun erhellt sich wohl die Haltung des wirklichen Forschers: Die Bereitschaft, die Wahrheit dort zu suchen und anzuerkennen, wo sie gefunden werden kann, ohne Voreingenommenheit gegenüber bestimmten Völkern, Sprachen oder Weltanschauungen. Der christliche Mönch Thomas von Aquin nimmt sie bereitwillig vom «Rabbi» an. Das bedeutet keinen bequemen Eklektizismus, auch keinen seichten Interkonfessionalismus, sondern eine ernst erarbeitete kritische Synthese; eine solche haben wir im Werk des Thomas ohne Zweifel vor uns. Sie bedeutet schließlich auch nichts anderes, als

³³ «Wissenschaft und Glaube» in Wissenschaft und Weltbild IV, 9, Wien 1951, S. 289.

den überall verstreuten Samenkörnern der Wahrheit nachzuspüren, den *λόγοι σπερματικοί* des einen wahren *λόγος*.

Literatur

Gilson, Der Geist der mittelalterlichen Philosophie.

Grabmann, Thomas von Aquin.

Guttman, Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum.

Maimun, Moreh nebhuchim (Führer der Unschlüssigen).

Meyer, Thomas von Aquin.

Pieper, Philosophia negativa.

Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus magnus und Thomas von Aquin.

Sertillanges, Der heilige Thomas von Aquin.

Thomas von Aquin, Commentum in quattuor libros Sententiarum.

— Quaestiones disputatae de veritate.

— Summa contra gentes.

— Quaestiones disputatae de potentia.

— Summa theologica.

Wissenschaft und Weltbild, IV, 9.

KÖNIG CYRUS UND DIE TYPOLOGIE

VON ULRICH SIMON, London

Der persische Eroberer Cyrus erscheint plötzlich und überraschend im Buch Jesaja; an entscheidender Stelle (44: 28 und 45: 1) hören wir, daß Gott ihn als seinen Messias einsetzt und daß er die Aufgabe der Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels erfüllen soll. Auf den ersten Blick wirkt diese Prophezeiung gar nicht problematisch. Wir wissen ja aus der berühmten Zylinderaufschrift, daß Cyrus alle Länder begnadigte, den eroberten Völkern ihre Götter zurückgab und selbst die Götter Babylons unter seinen eigenen Schutz nahm. Die alttestamentarische Wissenschaft hat deshalb seit ungefähr hundert Jahren angenommen, daß die Prophezeiung