

Der Begriff der Zeit.

Von Pfr. C. Th. Isenkrahe in Ersdorf (Rheinland).

Raum und Zeit gehören bekanntlich zu den schwierigsten Problemen der Philosophie, und zwar die Zeit noch mehr als der Raum. Denn dieser fällt doch mehr in das sinnliche Gebiet und liegt daher unserer Auffassung näher, die Zeit hingegen kann nur vom reflectirenden Geiste erkannt werden und ist deswegen viel weniger fassbar, viel räthselhafter. Raumwahrnehmungen wird man mehr oder weniger auch Thieren zuschreiben müssen, aber für die Zeit haben sie kein Verständniss, sie liegt über ihrem Horizont und ist selbst für Denker wie der hl. Augustinus ein „*implicatissimum aenigma*.“

Aber so schwierig es ist, hier eine befriedigende Klarheit zu schaffen, ebenso lohnend ist es auch: es fällt dabei ein reicher Gewinn für die Gotteserkenntniss, also für die speculative Theologie, und besonders für die Apologetik ab. Wir werden das hoffentlich sehen.

Zu diesem Gewinn kann uns aber die alte aristotelisch-thomistische Auffassung nicht verhelfen. Sie ist auf heidnischem Boden erwachsen und führt auch bei aller späteren Fortbildung über diesen Boden nicht so weit hinaus, dass sie dem Glauben eine zuverlässige Stütze gewähren könnte. Hier scheint mir der Vorwurf, den man dem hl. Thomas gemacht hat, dass er sich nämlich von dem „blinden Heiden“ zu viel habe leiten lassen, in der That begründet. Wer wie Aristoteles die Welt für ewig und ungeschaffen hält, der wird nie eine befriedigende Erklärung der Zeit finden; ihm fehlt der Schlüssel zur Lösung dieses schwierigen Räthsels, und wenn man seiner Führung folgt, so geräth man in die Irre. Hier hätte, so scheint mir, der Aquinate das Licht, welches ihm die Offenbarung gab, besser benutzen sollen; er würde dann die irrige Fährte als solche erkannt und verlassen haben.

Anderer Meinung ist der Vf. eines unlängst in dieser Zeitschrift beifällig besprochenen französischen Schriftchens¹⁾. Nicht als ob er im Gegensatz zu dem eben Gesagten dafür hielte, auch die thomistische Lehre von der Zeit sei theologisch oder apologetisch verwerthbar, nein, er unterschreibt vielmehr am Schlusse seiner Ausführungen den thomistischen Satz: „Mundum incoepisse sola fide tenetur nec demonstrative sciri potest“²⁾; aber unter dem Wirrwarr von Meinungen, die in neuerer Zeit über unseren Gegenstand aufgetaucht sind, ist die alte thomistische Lehre immer noch die beste, und darum wird sie dargelegt, beleuchtet und hier und da tiefer begründet. Vielleicht liegt es aber doch näher, das dunkle und so überaus controverse Problem lieber ganz auf sich beruhen zu lassen, wenn dabei kein höheres Interesse in Frage kommt. Immerhin bekundet die Schrift Scharfsinn und ein anerkennenswerthes Streben nach Gründlichkeit, und so wird sie, soweit es sich um Differenzpunkte handelt, hier zu berücksichtigen sein, zumal gerade sie die nachfolgenden Ausführungen veranlasst hat.

I. Die scholastische Lehre.

Die Scholastiker suchen bekanntlich das Wesen der Zeit in der Bewegung, aber doch nicht so, als ob sie Zeit und Bewegung einfach identificirten. Die Zeit ist nicht Bewegung schlechtweg noch eine besondere Art von Bewegung, aber doch „etwas an ihr“³⁾, nämlich „*numerus* (oder wie es auch vielfach heisst: *mensura*) *motus*“. Was nun aber hier gezählt oder gemessen wird, das sind nicht die von dem bewegten Gegenstande durchlaufenen räumlichen Strecken, die neben einander liegen, sondern es sind die Theile der Succession, die nach einander folgen, weshalb obigen Worten beigefügt wird: „*secundum prius et posterius*“. Durch diese nähere Bestimmung wird denn auch erreicht, dass der Begriff des *motus* über die locale Bewegung hinaus in der erforderlichen Weise erweitert und ausgedehnt werden kann auf jede Art von Veränderung, auch selbst auf die geistige, die in einzelnen Acten sich vollzieht; Succession ist dabei immer vorhanden, und eben sie ist es, „die wir“, wie Kleutgen sagt, „im weitesten

¹⁾ *La notion de temps d'après les principes de s. Thomas d'Aquin.* Par D. Nys. Louvain. 1898. Besprochen im Philos. Jahrb. 1901, S. 81 ff. —

²⁾ A. a. O. p. 162. — ³⁾ „*Quia ergo*“, sagt der hl. Thomas, „*simul cognoscimus motum et tempus, manifestum est quod tempus est aliquid ipsius motus*“. *Opusc. de tempore* C. 2. Wir werden diesen Satz weiter unten näher zu prüfen haben,

Sinne Bewegung, d. h. succesives Sein nennen können:⁽¹⁾ Dem entsprechend wird denn die Zeit auch definiert als die „series continua successionum“

Mit dieser zweiten Definition soll also jene erste keineswegs verlassen, sondern nur näher bestimmt werden; denn wir hörten ja: die *successio* ist auch Bewegung. Aber nun hat der Begriff der Bewegung doch wohl eine Erweiterung erhalten, die er nicht mehr vertragen kann. Was wird denn jetzt noch ausgeschlossen? Selbst das Gegentheil der Bewegung, die Ruhe, fällt nun noch in den Begriff hinein. Denn auch da gibt es eine Aufeinanderfolge, auch über der Ruhe verfließt Zeit: das lehrt uns nicht blos die tägliche Erfahrung, sondern es wird auch von Aristoteles selbst zugestanden. Kleutgen sagt darüber:

„Die Zeit ist [nach Aristoteles] nicht die Bewegung, sondern eine in ihr enthaltene Zahl. Wenn aber das, so kann durch sie nicht blos die Bewegung, sondern auch die Ruhe gemessen werden.“⁽²⁾

Verwundert fragt sich hier wohl jeder: warum nennt man sie denn „*numerus motus*“? Sie ist ja dann der *numerus* von Etwas, was der Ruhe und der Bewegung in gleicher Weise inhärent.

Dazu kommt jetzt noch eine weitere Inconvenienz. Wenn nämlich auch über der Ruhe Zeit verfließt, so hat der Begriff der *successio* keinen verständlichen Sinn, keinen greifbaren Inhalt mehr. Was succedirt sich denn, wenn keinerlei Bewegung oder Veränderung vorliegt? Auf die wechselnden Zustände wie bei der Bewegung kann ja dann nicht mehr recurrirt werden, weil solche nicht vorhanden sind. Vielleicht wird man sagen, dass es die einzelnen Theile der „Dauer“ seien, die sich succediren. Aber damit ist doch nichts erklärt. Eben so gut könnte man auch von den Theilen der „Zeit“ reden. Zeit und Dauer werden bekanntlich im gewöhnlichen Leben als Synonyma behandelt, nur dass man mit „Dauer“ vorzugsweise ein grösseres Quantum bezeichnet, mit „Zeit“ aber jedes Quantum, das grösste wie das kleinste bis hinab zum allerkleinsten: man redet von einem „Zeitpunkt“, aber nicht von einem „Dauerpunkt“. Daraus erklärt sich denn auch, dass die Zeit als das Maas der Dauer gilt; denn das Kleinere wird ja immer als das Maas des Grösseren ver-

¹⁾ Philosophie der Vorzeit, 2. Aufl. I. n. 341. (S. 559). — ²⁾ A. a. O. n. 343 (S. 545). Man beachte den kühnen Schluss: da die Zeit eine „in ihr“ — der Bewegung — enthaltene Zahl ist, so kann durch sie auch die Ruhe gemessen werden!

wendet. Stützt man sich nun auf diesen Sprachgebrauch, so leuchtet ein, dass die Zeit nicht als eine Aufeinanderfolge von Dauertheilen definit werden kann; ein solches *idem per idem* ist keine Definition.

Nicht besser steht es um die zuerst erwähnte Definition: „*numerus motus secundum prius et posterius*.“ Man wird mir erlauben müssen, das zu übersetzen wie folgt: Zeit ist die Grösse der Bewegung nach Maassgabe der darüber verfliessenden Zeit. Wer diese Uebersetzung beanstandet, wird angeben müssen, was denn maassgebend ist. Jedenfalls nicht die Grösse der Bewegung. Je nachdem die Geschwindigkeit der Bewegung gross ist oder klein oder gar herabsinkt bis auf Null, ist die Bewegung gross oder klein oder gleich Null, die Zeit aber bleibt dieselbe. Die Grösse der Bewegung ist also nicht maassgebend. Keine Bewegung, mag sie gross oder klein sein, ist an eine bestimmte Zeit gebunden. Eben so wenig aber ist das *Prius* oder *Posterius* maassgebend. Denn darin liegt ja überhaupt kein Maass. Ein *Prius* — von jetzt an gerechnet — ist der gestrige Tag, aber auch ein Tag vor 100 oder mehr Jahren, und ebenso ist ein *Posterius* der morgige Tag, aber auch jeder spätere. Was ist denn also maassgebend? — Man sieht: die Definition verliert bei näherem Zusehen allen Inhalt, und es bleibt auch hier wiederum nichts übrig als das *idem per idem*: Zeit ist Zeit.

Aus allem Gesagten geht wohl hervor, dass mit der aristotelischen Zeitdefinition unmöglich das letzte Wort in dieser Sache gesprochen sein konnte. Das „*implicatissimum aenigma*“, welches dem hl. Augustinus noch soviel Kopfzerbrechens verursachte, hatte der Stagirite keineswegs schon gelöst, im Gegentheil, er hatte die Lösung noch erschwert, indem er seine Schüler und Anhänger auf eine irrige Fährte führte, dadurch nämlich, dass er die Zeit mit der Bewegung in Verbindung brachte, womit sie ganz und gar nichts zu thun hat. Kurz, eine weitere Klärung und Richtigstellung war dringend geboten.

Und eine solche ist denn auch, zum theil wenigstens, erfolgt. Die späteren Scholastiker, besonders Suarez, haben die aristotelische Lehre in einer Weise weitergebildet und verbessert, dass Kleutgen der betreffenden Ausführung die Bemerkung vorausschicken darf:

„Vernehmen wir hierüber die Scholastiker, und unsere Leser mögen dann urtheilen, ob sich diese begnügten, die Lehren des Griechen zu wiederholen, oder vielmehr denselben eine Ausbildung gaben, die Aristoteles kaum geahnt haben mochte.“¹⁾

¹⁾ A. a. O. n. 343. (S. 546.)

Das Letztere ist zuzugeben. Die Scholastiker haben auf den creatürlichen Charakter der Dinge hingewiesen und haben damit ein ganz neues Element in die Betrachtung eingeführt, welches Aristoteles von seinem heidnischen Standpunkte aus allerdings nicht ahnen konnte. Sie sind damit auf die richtige Fährte gerathen, und es bleibt nur zu bedauern, dass sie auf diesem Wege nicht weit genug vorgedrungen sind. Immer noch lassen sie sich beeinflussen und zurückhalten von dem alten Irrthum, den sie keineswegs aufgeben, sondern mit der neuen (christlichen) Wahrheit in unnatürlicher Weise verknüpfen. So erhalten wir jetzt eine zweifache Zeit, eine „äussere“ und eine „innere“, von denen die erstere dem alten, die andere dem neuen Standpunkte entspricht.

„Etwas anderes“, sagt Kleutgen, „ist die äussere Zeit, nämlich das durch die Bewegung der Himmelskörper gegebene Maas der Dauer, etwas anderes die innere Zeit, die Dauer der Dinge, die gemessen wird: denn diese ist die allem Geschaffenen eigenthümliche Weise zu sein, die wir im weitesten Sinne Bewegung, d. h. successives Sein nennen können . . .“¹⁾

Meines Erachtens sollte man das Band zwischen diesen zwei Zeiten durchschneiden und erstere ganz fallen lassen, letztere dagegen voller und klarer zur Geltung bringen. Das auszuführen und zu begründen wird also hier unsere Aufgabe sein. Wir wenden uns zu diesem Ende zunächst dem eingangs erwähnten Schriftchen zu.

2. Der Ausgangspunkt der Betrachtung.

Nys hält die aristotelisch-thomistische Definition „*numerus motus secundum prius et posterius*“ für „*laconique mais très exacte*“, und um sie nun als richtig nachzuweisen und dabei dem Vorwurf des „*Apriorismus*“ zu entgehen, will er seinen Ausgang nehmen von der Anschauung des gewöhnlichen Lebens, worin ja Ausdrücke wie Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft und eine ganze Menge ähnlicher Termini, die sich auf die Zeit beziehen, allen Menschen geläufig sind und auch von allen verstanden werden. Diese Methode liegt gewiss nahe und kann um so weniger beanstandet werden, als es ja eigentlich die einzig mögliche ist; denn wovon sollte man sonst ausgehen? Aber eine gewisse Vorsicht ist dabei doch nothwendig, und es scheint mir, dass der Vf. es daran fehlen lässt. Im gewöhnlichen Leben nämlich urtheilen wir doch immer nur über sinufällige, unserer Beobachtung zugängliche Dinge, nicht aber über ideale Existenzen

¹⁾ A. a. O. n. 351. (S. 559.)

oder über Gott und rein geistige Wesen. Oder wenn letzteres geschieht, dann ist dieses Urtheil doch keineswegs von vornherein als zuverlässig zu betrachten. Der Vf. aber macht diesen Unterschied nicht, sondern auch da, wo das Urtheil auf jenes fremde Gebiet hinübergreift, stützt er sich ohne weiteres auf dasselbe und gelangt so zu dem Schlusse, dass Existenz und Dauer identisch seien. Andererseits aber beanstandet und reformirt er auch wieder das natürliche Urtheil in einem Falle, wo es sich wirklich auf dem ihm zuständigen Gebiete hält. Und gerade diese beiden Fehler sind es, die dem Vf. die Bahn zu der aristotelisch-thomistischen Theorie freimachen, so dass wir ihm trotz seines guten Willens den Vorwurf des Apriorismus nicht ersparen können. Gehen wir also näher auf die Sache ein.

An den Dingen um uns herum bemerken wir, dass ihr Dasein sich in die Länge zieht. Sie waren gestern, sind heute und werden auch später sein, wenn es so weiter geht. Ob es freilich immer so weiter gehen wird, das wissen wir nicht, bis heute aber hat sich ihr Dasein erhalten, fortgesetzt, bis heute hat es „gedauert.“ Was verstehen wir also unter dieser „Dauer“? Offenbar die den Dingen eigene Art des Seins, welches successiv verläuft, sich in die Länge zieht, und an welchem deshalb wie an einer Linie verschiedene Punkte in Betracht gezogen werden können, die hier Momente heissen und Abstände markiren, die man Intervalle nennt. Nach dieser Auffassung also inhärrt die Zeit dem Dasein der Dinge und nicht ihrer Bewegung oder Veränderung. Nicht nur über der Bewegung, sondern auch über der Ruhe verfließt Zeit, beide können, wie man zu sagen pflegt, mehr oder weniger lange „dauern.“

Das ist sicher die Auffassung des gewöhnlichen Lebens, und wer an ihr rütteln will, der muss starke Gründe haben. Solche Gründe aber finde ich meinerseits nicht, weder in der Schrift des Vf.'s noch sonstwo. Denn wenn z. B. geltend gemacht wird, dass der Zeitverfluss bei allgemeiner Ruhe und Veränderungslosigkeit nicht erkannt und gemessen werden könnte, so mag das wahr sein, aber auf dieses Erkennen und Messen kommt es doch hier nicht an, sondern darauf, ob die Zeit vorhanden ist. Oder ist sie etwa dann auch erst vorhanden, wenn sie erkannt wird oder werden kann? Das zu behaupten muss man doch den Idealisten, und zwar den extremsten unter ihnen überlassen.

Wenn nun aber die irdischen Dinge, gleichviel ob sie sich bewegen oder nicht, „dauernd“ existiren oder kurz gesagt „dauern“, so folgt daraus offenbar noch keineswegs, dass es eine andere Art des Existirens als dieses unser „Dauern“ gar nicht geben könne. Wir können uns eine andere Art nicht denken, oder besser gesagt, nicht vorstellen, aber daraus folgt doch weiter nichts, als dass wir unwillkürlich geneigt sind, die uns bekannte Art des Seins auf alles Seiende, auch auf Gott zu übertragen und so überhaupt Existenz und Dauer einfach zu identificiren. Wir werden später den stricten Nachweis führen, dass es thatsächlich eine Existenzweise geben muss, die kein Dauern ist; hier handelt es sich bloß darum, diese Möglichkeit offen zu stellen.

Was nun die Ansicht des Vf.'s über diese Frage betrifft, so hörten wir schon, dass er Existenz und Dauer identificirt. p. 13 bezeichnet er im Gegensatze zu abweichenden Meinungen die seinige als „cette opinion qui identifie la durée avec l'existence.“ Wir hörten auch schon, wie er zu dieser Meinung gelangt, nämlich von der Anschauung des gewöhnlichen Lebens aus. Ist es doch üblich, die Worte Existenz und Dauer unterschiedslos zu gebrauchen.

„Von einer Creatur sagen, dass sie nur eine kurze Dauer habe, heißt behaupten, dass sie nur eine kurze Existenz habe. Wir schreiben Gott eine anfangs- und endlose Dauer zu, weil wir ihm eine ebensolche Existenz heilegen. Einem idealen oder bloß möglichen Objecte geben wir eine bloß mögliche, einem realen eine reale Dauer ... Enfin ... il est clair que la durée est attribuable à toute substance quelconque soit corporelle, soit spirituelle, créée ou incréée.“¹⁾

Man wird mir aber hoffentlich zugeben, dass das nicht die Sprache des gewöhnlichen Lebens, sondern eine wissenschaftliche Terminologie ist, die doch auf ihre Richtigkeit noch erst zu prüfen wäre. Auch ist klar, dass von dieser Terminologie bis zur aristotelisch-thomistischen Zeitauffassung kein weiter Weg mehr ist. Denn wenn auch Gott „dauert“, so gut wie die Creaturen, dann versteht es sich von selbst, dass die Dauer (und folglich auch die Zeit) nicht im creatürlichen Charakter der Dinge wurzeln kann.

¹⁾ A. a. O. p. 8. u. 9. Sehr verwunderlich ist, dass der Vf. fast im unmittelbaren Anschluss an das oben Mitgetheilte doch einen Unterschied zwischen Existenz und Dauer statuirt, den nämlich, dass in der Dauer nicht nur die Existenz, sondern auch die Präexistenz des betr. Objectes mit eingeschlossen liege. Wie diese Bemerkung mit den sonstigen Thesen des Vf.'s sich in Einklang bringen lässt, ist mir nicht klar; jedenfalls ist sie aber richtig und ganz geeignet, zu zeigen, dass der Begriff der Dauer auf Gott nicht anwendbar ist. Prä- und Postexistenz sind doch bei Gott ausgeschlossen.

Um übrigens den Ausgleich in dieser Controverse zu erleichtern, dürfte eine Unterscheidung von Nutzen sein. Der Vf. gelangt mit seiner Ausführung zu dem Schlusse, dass Dauer „nach der scholastischen Definition das Verharren der Sache in ihrem Sein“ bedeute. Gegen diese Definition, so abstract hingestellt, habe auch ich nichts einzuwenden; es fragt sich nur: welches ist dieses Sein? Das göttliche Sein ist ein ganz anderes als das creatürliche. Und wenn man also mit der „Dauer“ Gottes nichts weiter sagen will, als dass er in seinem Sein verharret, so ist dagegen nichts zu erinnern; wenn man aber, ohne auf diese Unterscheidung hinzuweisen oder zu achten, sein Sein ein „dauerndes“ nennt, so denkt doch jeder dabei an das uns bekannte successive Sein der Dinge, welches wir mit „Dauer“ zu bezeichnen pflegen, und deswegen muss gegen jene Ausdrucksweise protestirt werden¹⁾).

Mit dem hier hervorgehobenen ersten Fehler hängt der oben angedeutete zweite, von dem ich sagte, dass damit dem natürlichen Urtheile widersprochen werde, ganz enge zusammen. Nach dem zuletzt Gesagten sollte nämlich, um Misverständnisse und Irrthümer zu verhüten, eigentlich eine zweifache Dauer unterschieden werden. Gott dauert dadurch, dass er in seinem, die Welt dadurch, dass sie in ihrem Sein verharret. Wenn man nun aber so einfachhin von „Dauer“ redet und diese unterschiedslos Gott und den Creaturen zuteilt, so heisst das entweder Gott erniedrigen oder die Creaturen über ihr Niveau erhöhen. Beides ist unstatthaft, und darin liegen eben die beiden Fehler. Man darf Gott kein successives Sein zuschreiben: das war der erste Fehler, und den Creaturen kein stabiles: das ist der zweite.

Dass nun aber dieser zweite Fehler mit dem natürlichen Urtheil in flagranter Weise streitet, das bedarf wohl kaum eines Beweises. Denn nach dem allgemeinen Urtheil der Menschen ist das Sein der irdischen Dinge doch wahrlich kein stabiles. Dass „alles Irdische vergänglich“ ist, weiss die ganze Welt. Und das ist nicht nur dahin zu verstehen, dass die Naturgebilde in einem steten Wandel begriffen sind, sondern auch dahin, dass das Sein der Dinge ein fliessendes

¹⁾ „Wenn man sich“, sagt Fénelon, „in Gott etwas denken will, was sich auf die Succession bezieht, so verfällt man in die Idee der Zeit und verwirrt alles. In Gott dauert nichts, weil nichts vorübergeht; alles ist fest, gleichzeitig, unbeweglich. Nichts ist gewesen, nichts wird sein, aber alles ist.“ Von der Existenz Gottes, 2. Theil, 3. Art. Vgl. Balmes, Fund. d. Phil. III. 214.

ist. Unsere deutsche Sprache, diese „Ausplaudererin metaphysischer Geheimnisse“ (Jean Paul), gibt das ja recht deutlich zu verstehen. Was heute ist, wird morgen sein: also sein Sein „wird“, und was früher war, ist nicht mehr, es ist „vergangen“, gehört der „Vergangenheit“ an. Diese Anschauung, die auf einen Wesensfluss der Dinge hindeutet, ist ja allgemein bekannt und wird auch vom Vf. keineswegs übersehen; er glaubt aber, dass ein solches „être soumis à un renouvellement, à un changement interrompu“ bei den Dingen nicht angenommen werden könne, weil wir doch eines beharrlichen Trägers der wechselnden Accidentien bedürfen, und so schreibt er denn den Dingen ein beharrliches Sein zu. Nicht als ob sie aus sich in ihrem Sein verharren könnten, nein, sie bedürfen dazu der göttlichen Erhaltung; aber sie haben das, was sie zur fortgesetzten Existenz nöthig haben, schon gleich beim Schöpferact mitbekommen, so dass jede spätere Zuthat (ajoute) überflüssig ist. Gott könnte sie, wenn er wollte, jeden Augenblick wieder vernichten, aber wenn er das nicht thut, dann verharren sie in ihrer Existenz von selbst, d. h. kraft der im Schöpferact mitbeschlossenen Erhaltung. Die Erhaltung ist nämlich nach der Lehre des hl. Thomas von der Erschaffung nicht verschieden¹⁾.

Auf diese Weise soll also die Identität der Dinge salvirt werden. Aber so löblich der Zweck ist, auf diesem Wege wird er nicht erreicht. Denn man kommt doch an der Thatsache nicht vorbei, dass die Welt immer älter wird, dass sich also ihr Dasein continüirlich fortsetzt, verlängert, und wenn nun hierin eine Beeinträchtigung der Identität gefunden wird, dann wird doch damit nichts gewonnen, dass man sie auf ein früheres Decret zurückführt: die Wirkung des Decretes tritt doch jetzt erst ein. Um also hier zu helfen, müsste man auch die Wirkung in die Vergangenheit zurückschieben, d. h. man müsste versuchen, zu denken, Gott hätte den Dingen bei ihrer Erschaffung die ihnen zgedachte Zukunft schon gleich gegeben. Damit wäre dann ihr Sein in Wahrheit ein verharrendes, stabiles geworden, aber es wäre eben auch kein creatürliches mehr gewesen. Ein solches Sein ist das göttliche, und darum sagte ich, dass man durch den erwähnten zweiten Fehler die Creaturen über ihr Niveau erhöht.

¹⁾ A. a. O. p. 8. u. 9. Nebenbei möchte ich doch bemerken, dass die angezogene Stelle aus Thomas für die Verwendung, die sie hier erhält, sehr wenig geeignet ist. Wenn die Erhaltung von der Erschaffung nicht verschieden ist, dann ist sie also auch eine continüirliche Erschaffung.

Im übrigen dürfte es hinlänglich bekannt sein, dass die gewöhnliche Ansicht der Theologen bezüglich der Erhaltung der Welt nicht die vom Vf. dargelegte ist. Wenn Gott die Welt vernichten wollte, so bedürfte es dazu nicht erst, wie der Vf. meint, eines positiven Vernichtungsgactes, sondern es wäre nur nöthig, dass die Erhaltung, der die Welt in jedem Augenblick ihr Dasein verdankt, aufhörte. So lautet eine Frage des hier im Gebrauche befindlichen Katechismus: „Was thut Gott auch nach der Erschaffung noch immer für die Welt?“ Antwort: „Er erhält und regiert die Welt.“ Und auf die weitere Frage, wie denn die Erhaltung zu denken sei, heisst es: „Gott macht (nicht: machte), dass die Welt fortbesteht, wie und so lange es ihm gefällt.“ Diese Lehre ist sicher die gewöhnliche, und gegen ihre theologische Correctheit wird sich nichts einwenden lassen, wenn sie nur richtig erklärt wird. Man muss sich nämlich davor hüten, die Successivität des Weltdaseins auf Gott zu übertragen. Deshalb wäre es z. B. irrig oder wenigstens missverständlich, wenn jemand sagen wollte: Gott erhält „fortwährend“ die Welt. Denn nicht er ist es, der „fortwährt“, sondern die Welt erhält ihr „Fortwähren“ von Gott, er selbst aber ist. Daher der Name *Jehova*.

(Schluss folgt.)