

Das Aevum.

Kritisch geprüft von Dr. Franz Žigon in Görz.

I. Der Begriff des Aevums.

Der Hauptgrund, warum die Scholastik sich über den Zeitbegriff im allgemeinen nicht bis zur vollständigen Wahrheit durchringen konnte, liegt in ihrer Abhängigkeit von der aristotelischen Lehre¹⁾. Das hohe Ansehen „des Philosophen“ hinderte schon von vornherein die gesamte peripatetische Schule, an der Definition desselben und an der damit zusammenhängenden Auffassung irgendwie zu rütteln. Die Zeit ist die Zahl oder das Mass der Bewegung inbezug auf das Früher und Später (*ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*)²⁾; die Zeit ist somit von der Bewegung unzertrennlich und ohne Bewegung gibt es auch keine Zeit. Diese grundlegende Ansicht war allgemein gang und gäbe. Das nämliche Echo hören wir bei allen Schülern des mit vollem Recht bewunderten Stagiriten Jahrhunderts hindurch unverändert widerhallen, dieselbe Vorstellung sehen wir seitdem unablässig einen die weitere Entwicklung der Zeitanschauung bestimmenden Einfluss ausüben.

Die nächste Folge davon ist der Schluss, dass die unbeweglichen, unvergänglichen Geschöpfe (*in corruptibilia*) unmöglich der Zeit unterworfen seien, sondern dass für sie betreffs ihres substanziellen Seins eine zwischen der Ewigkeit Gottes und der Zeit in der Mitte liegende Dauer angenommen werden müsse. Und diese ist das Aevum.

Dass auf solche Weise beim substanziellen Sein drei Arten von Dauer zu unterscheiden seien, darüber herrscht bei den Scholastikern eine einmütige Uebereinstimmung; nicht so aber, wenn weiter der Versuch gemacht wird, jenen Unterschied genauer zu bestimmen und seine charakteristischen Merkmale näher anzugeben.

Bald heisst es, die Ewigkeit habe weder einen Anfang noch ein Ende, das Aevum dagegen wohl einen Anfang, aber kein Ende, und endlich die Zeit habe sowohl einen Anfang als auch ein Ende. Bald will man den Unterschied in den Umstand verlegen, dass die Ewigkeit jede Aufeinanderfolge ausschliesse, wohingegen das Aevum zwar eine Aufeinanderfolge,

¹⁾ Vgl. Philos. Jahrb. XV (1902) 20 ff.

²⁾ *Phys.* IV. c. 11; 219. b. 2.

aber ohne jegliche Veränderung zulassen solle, und die Zeit zugleich mit der Sukzession auch Entstehen und Vergehen in sich vereinige. Der hl. Thomas behauptet, den angeführten und von ihm zurückgewiesenen Ansichten entgegen, die Ewigkeit sei das Mass für das unveränderliche und mit keiner Aufeinanderfolge verknüpfte Sein Gottes; das Aevum bilde das Mass für die Dauer der unvergänglichen Substanzen, insofern sie eben ihrem substanziellen Sein nach unveränderlich sind und in diesem Betracht keine Aufeinanderfolge kennen, obschon der Wechsel der Zustände inbetreff ihres akzidentellen Seins eine Art von Sukzession begründet: die Zeit zuletzt sei das Mass der Dauer der vergänglichen Wesen, welche sogar ihrem substanziellen Sein nach veränderlich sind (1. qu. 10. a. 5).

Zu den unvergänglichen Substanzen werden von den Alten nebst den himmlischen Körpern die geistigen Wesen gerechnet. Da die letzten dem Gesagten zufolge nach scholastischer Anschauung hinsichtlich ihres substanziellen Seins eine äviterne Dauer besitzen, so bleibt noch die Frage zu beantworten übrig, ob etwa die Tätigkeiten derselben, namentlich das Denken und Wollen, der Zeit anheimfallen oder nicht.

Scotus (2. d. 2. qu. 4) hält dafür, dass die immanente Tätigkeit geradeso wie die Existenz der immateriellen Geschöpfe und ausserdem selbst das Sein der vergänglichen Substanzen vom Aevum gemessen werde, während die nach aussen gerichtete (transeunte) Tätigkeit sich in der gewöhnlichen Zeit vollziehen soll (*Ibid.* qu. 11).

Der hl. Thomas glaubt, dass die natürliche Tätigkeit der Engel in die zeitliche Dauer fällt. Allein er unterscheidet durchwegs in allen seinen Schriften diese Zeit von der unsrigen stetigen (2. d. 2. qu. 1. a. 1. ad 4; *Quodl.* 9. qu. 4. a. 9). Es wird diese Zeit bestimmt als die Zahl der aufeinanderfolgenden unteilbaren Tätigkeiten, sodass z. B. bei der sogenannten örtlichen Bewegung der Engel trotz der nacheinander wechselnden Augenblicke keine kontinue Dauer zustande käme (1. d. 37. qu. 4. a. 3). Das ist die diskrete Zeit¹⁾. Warum aber eine derartige wandelbare Tätigkeit nicht in den Bereich unserer gewöhnlichen Zeit fällt, dafür kehrt uns immer und überall wieder die stereotype, auf dem Standpunkt der alten Naturlehre fussende Begründung, dass durch unsere Zeit keine Bewegung bezw. Veränderung gemessen werden könne, welche nicht von der Bewegung des Himmels abhängt, da eben diese ständig als Subjekt der Zeit und deshalb auch als Grund ihrer Einheit bezeichnet wird²⁾.

¹⁾ Suarez (*Metaph.* d. 50. sect. 8. n. 7) unterscheidet überdies nebst der stetigen „materiellen“ Zeit noch eine „immaterielle, geistige“ (tempus immateriale, spirituale) als Mass für die kontinuierlichen Bewegungen der Engel sowie für die kontinuierlichen Geistestätigkeiten der menschlichen Seele.

²⁾ Als auffallendes Pendant zur Darstellung des Aevumbegriffes und der damit zusammenhängenden diskreten Zeit mag hier die Bemerkung Platz finden, dass auch Kant auf Grund seines transzendentalen Idealismus die Kausalität

Von der angeführten Auffassung weicht der Aquinate nirgends ab. Zwar bemerkt er in 1. qu. 53. a. 3, die Bewegung der Engel könne sowohl in stetiger als diskreter Zeit stattfinden, jedoch bleibt er auch mit so einer Aeußerung seiner Lehre getreu. Die Abweichung ist auch hier nur scheinbar. Denn die Verschiedenheit liegt lediglich im Ausdruck.

Um dies einzusehen, braucht man sich bloss vor Augen zu halten, dass der hl. Thomas unter örtlicher Bewegung der Engel nichts anderes als den aufeinanderfolgenden Wechsel ihrer Tätigkeiten an mehreren Stellen versteht (*Ibid.* a. 1). Nun vermag der Engel nach seiner Ansicht an zwei von einander entfernten Orten sukzessiv so zu wirken, dass er entweder die dazwischen liegenden Stellen überspringt oder aber auch unterwegs in der zwischen jenen zwei Grenzen sich befindenden stetigen Mitte seine Tätigkeit ausübt: im ersten Falle geschehe die Bewegung in diskreter, im zweiten dagegen in stetiger Zeit (*Ibid.* a. 1. und a. 3). Die Wahl zwischen beiden Bewegungsweisen stehe seinem Willensentschlusse frei. Dass aber der Engel nicht unbedingt an die in bezug auf den Raum stetig unmittelbar zusammenhängende Bewegung gebunden sei, vergass der hl. Thomas schon früher nicht zu erwähnen¹⁾. Andererseits wiederholt er uns in seiner *Summa Theol.* (a. a. O. a. 3) die Versicherung, dass jene Zeit durchaus nicht mit der unsrigen identisch ist.

Absichtlich habe ich diesen Umstand mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, weil das Opusculum *De instantibus* die entgegengesetzte Meinung vertritt. Im vierten Kapitel wird nämlich entsprechend der thomistischen Lehre gesagt, die selige Anschauung und die daraus entspringende Erkenntnis habe ihre Dauer in der dem Engel durch Teilnahme zukommenden Ewigkeit²⁾, die natürliche Erkenntnis aber verlaufe in der diskreten Zeit; hingegen sollen die transeunten Tätigkeiten der reinen Geister unserer Zeit angehören. Diese Lehre ist dem hl. Thomas fremd; aus diesem und aus vielen Gründen, die hier vorzulegen, zu weit führen würde, geht mit Sicherheit hervor, dass dieses Opusculum dem hl. Thomas nicht zugeschrieben werden kann — trotz der anderen Auffassung der Herausgeber der römischen Thomasausgabe.

der reinen Vernunft von der Herrschaft der Zeit, die ihm als Anschauungsform des inneren Sinnes gilt, befreit wissen will. „Die reine Vernunft als ein bloss intelligibles Vermögen ist der Zeitform und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge nicht unterworfen. Die Kausalität der Vernunft im intelligibelen Charakter entsteht nicht oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen“ (Kritik d. r. V. 3 579).

¹⁾ 1. d. 37. qu. 4. a. 3.

²⁾ Wenn es in 2. d. 2. qu. 1. a. 1. ad 4 heisst, die Erkenntnis der Dinge in Gott (Verbo) finde ihr Mass im Aevum, so bedeutet hier dieser Ausdruck dasselbe, wofür anderswo (1. qu. 10. a. 5. ad 1 und *Quodl.* 10. qu. 2. a. 4) „aeternitas participata“ gebraucht wird.

II. Kritik des Aevums.

Das Mass oder die Dauer für das substantielle Sein der unvergänglichen Geschöpfe ist das Aevum; darin gibt es keine Aufeinanderfolge, weil das Aevum ganz zugleich und deshalb unteilbar ist, oder falls schon irgend eine Aufeinanderfolge angenommen wird, so soll sie doch ohne jedwede Bewegung, Veränderung gedacht werden. Das sind die Grundzüge der scholastischen Ansicht über das Aevum.

Hier drängt sich dem prüfenden Geiste vorläufig die Frage auf: was ist unter jenem substantiellen Sein zu verstehen, und warum soll darüber ein von der Zeit wesentlich verschiedenes Mass angenommen werden?

Was den ersten Punkt anbelangt, finden wir in der Lehre beim näheren Zusehen eine Zweideutigkeit und infolgedessen eine Vermengung von zwei nicht identischen Begriffen. Der Ausdruck „das substantielle Sein“ bedeutet bald im Gegensatz zum akzidentellen Sein die Wesenheit, Substanz, dann wird er aber auch für das Dasein im Gegensatze zur akzidentellen Tätigkeit gebraucht.

Nun liegt es auf der Hand, dass vom Aevum d. h. von einer Dauer nur das Dasein und nicht die Wesenheit gemessen wird. „Der Begriff der Dauer knüpft sich also“, schreibt mit vollem Recht Stöckl¹⁾, „nicht an die Wesenheit oder an die Natur des Dinges, sondern an sein Sein, an seine Existenz; denn wenn wir sagen, dass ein Ding dauere, so denken wir hierbei nicht an seine Wesenheit, sondern an sein Sein, an seine Existenz.“

Trotzdem begegnet uns bei allen Scholastikern sehr oft die Behauptung, das Mass der unvergänglichen Substanzen sei das Aevum. Nicht selten trägt die Schuld davon die Leugnung des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Sein, so z. B. bei Scotus, Suarez. Auffallender finde ich diese Verwechslung bei den Thomisten. Selbst der Aquinate macht hierin keine Ausnahme. So sagt er:

„substantiae spirituales mensurantur aevo non solum quantum ad earum substantiam, sed etiam quantum ad earum propriam operationem“ (*Quodl.* 5 qu. 4; unter der Tätigkeit ist hier, wie aus dem Zusammenhange erhellt, die übernatürliche, nicht die natürliche zu verstehen).

Capreolus hat in 2. d. 2. qu. 2. a. 1 die fünfte Konklusion:

„quod esse ipsius angeli et ejus substantia secundum se mensurantur aevo et non tempore“.

Da erscheint uns gar die doppelte Bedeutung unterschieden und mit einander verbunden.

Sobald die erwähnte Unterscheidung nicht mehr berücksichtigt wird, genügt es nur einen Schritt weiter zu tun, um zum Schlusse zu gelangen, geradeso wie die Wesenheit des Aeviternen ganz zugleich, unteilbar und ohne jegliche Aufeinanderfolge ist, so können sich auch im Aevum keine

¹⁾ Lehrb. d. Phil. 7 II 145.

Teile, keine Aufeinanderfolge vorfinden¹⁾. Wie man von einer Aufeinanderfolge bei der Substanz überhaupt zu sprechen vermag, ist mir unfassbar.

Natürlich muss aber dann bei den vergänglichen Dingen die Sukzession in diesem Sinne ebenfalls geleugnet werden, und selbstverständlich folgt daraus notwendig, dass nicht minder diese Wesen ihrem substanzialen Sein nach vom Aevum oder wenigstens nicht von unserer stetigen Zeit gemessen werden.

„Cum substantia rerum corruptibilium ita sumpta (i. e. si praecise quoad suum esse spectetur) non sit quidpiam successivum, consequens est, ut tempore, quod successivum est, non mensuretur“²⁾. — „Bene concedendum est substantias generabiles per se mensurari aevo; licet per accidens h. e. secundum quantitatem naturalem consequentem eas mensurentur tempore“³⁾.

Der letzte Zusatz ist eigentümlich. Nach Suarez⁴⁾ unterscheidet sich die Dauer der vergänglichen Substanzen dadurch vom eigentlichen Aevum, dass dieses von Natur aus (ab intrinseco) unvergänglich, jene aber vergänglich sei, obwohl er andererseits beide für unteilbar und ohne Aufeinanderfolge hält.

Auf diese Weise erklärt sich auch der Ausspruch des hl. Thomas 1. 2. qu. 31. a. 2:

„esse hominem de sui ratione non habet successionem: non enim est motus, sed terminus motus vel mutationis, sc. generationis ipsius; sed quia humanum esse subiacet causis transmutabilibus, secundum hoc (früher hat er gesagt: quasi per accidens) *hominem esse* est in tempore“.

Allerdings tritt beim hl. Thomas immer der Gedanke mehr in den Vordergrund, dass das Sein der materiellen vergänglichen Substanzen nur insofern der Zeit unterliege, als es an der durch die Bewegung des ersten Beweglichen verursachten Veränderung teilnimmt (1. d. 19. qu. 2. a. 1. ad 4).

Dabei wird die Scholastik, wie Isenkrahe¹⁾ mit Recht hervorhebt, durch die Lehre des Aristoteles irre geführt. Falls die Zeit bloss in der Bewegung des Himmels und in der davon abhängigen Veränderung zu finden wäre, dann müsste selbstredend das Sein der Engel zeitlos erscheinen, mag nun schon darin eine Art von Aufeinanderfolge statthaben, wie der hl. Bonaventura glaubt (2. d. 2. p. 1. a. 1. qu. 3) oder nicht, wie der hl. Thomas urteilt (1. qu. 10. a. 5).

Was die aristotelische Zeitdefinition in diesem Sinne betrifft, stimme ich vollständig mit Isenkrahe a. a. O. überein: sie ist als zu eng unhaltbar, da sie nur eine Art von Zeit befasst. Das beweist schon der Umstand, dass Aristoteles notgedrungen gestehen muss, auch die Ruhe der beweglichen

¹⁾ Opusc. *De instantibus* c. 2.

²⁾ Conimbricenses *In Phys.* I. 4. c. 14. qu. 3. a. 1.

³⁾ Scotus 2. d. 2. qu. 4.

⁴⁾ *Met.* d. 50. s. 7.

⁵⁾ *Philos. Jahrb.* XV (1902) 21 ff.

Substanz werde durch die Zeit gemessen. Wenn die Einschränkung hinzugefügt wird, dass die Ruhe nur mitfolgend (*per accidens*) durch die Zeit gemessen werde, so entbehrt jener Beisatz eines verständlichen Sinnes, insofern wenigstens die Sache vom metaphysischen, objektiven Standpunkte aus und nicht vom psychologischen, subjektiven betrachtet wird, m. a. W. insofern die innere Zeit, die zu messen ist, und nicht die äussere, womit wir die erstere messen, in Betracht kommt. Angenommen den Fall, dass durch die göttliche Allmacht alle Bewegung zum Stillstande gebracht würde, so hätte man überall nur ruhende Körper; damit aber hörte die Dauer der Welt nicht auf zeitlich zu sein, wie Stöckl¹⁾ richtig bemerkt. — Aber nicht einmal die von ihm²⁾ vorgeschlagene Definition der Zeit als des kontinuierlichen Nacheinanders in der Dauer der körperlichen Dinge ist, und zwar aus demselben Grunde, zutreffend, weil sie nämlich nicht auf jede Art von Zeit Anwendung findet.

Um uns den Weg zur adäquaten Zeitdefinition freizumachen, müssen wir zuvor die oben berührte Streitfrage, ob die äviterne Dauer mit einer Aufeinanderfolge verbunden sei, einer genaueren Prüfung unterziehen.

Dass alle kontingenten Wesen ihr Dasein durch die Schöpfung von Gott empfangen haben und geradeso durch die unmittelbare göttliche Erhaltung im Dasein beharren, unterliegt für einen katholischen Philosophen keinem Zweifel. Nur bei Gott, der lauterer Wirklichkeit (*actus purus*), gehört das Dasein zur Wesenheit; er ist das subsistierende Sein selbst. Die Geschöpfe aber ohne Unterschied würden sogleich in jenes Nichts zurücksinken, aus dem sie erschaffen sind, wenn ihnen Gott seine positive Erhaltung entzöge.

Den geistigen Substanzen kommt freilich im Gegensatze zu den materiellen Wesen von Natur aus die Unsterblichkeit zu. Allein auch von ihnen gilt in dieser Hinsicht die Wahrheit, dass ihre unvergängliche, endlose Dauer ihnen nicht wesentlich ist. Trotzdem die Unvergänglichkeit, die Unsterblichkeit durch ihre Natur gefordert wird, verdanken sie dennoch ihr beharrendes Dasein bloss der göttlichen Wohlthat, der positiven Erhaltung Gottes. Ihr Dasein in einem Augenblick schliesst darum nicht wesentlich die Notwendigkeit ein, dass sie auch im nächstfolgenden Augenblicke zu sein fortfahren werden. Vielmehr muss ihre wirkliche Fortdauer als eine von aussen bewirkte Fortsetzung ihres früheren Daseins angesehen werden. Damit aber haben wir in ihrer Dauer bereits ein Vor- und Nacheinander, ihr Dasein bildet gleichsam eine fortlaufende, teilbare und mathematisch messbare Linie, welche bei jedem Punkte ihr Ende finden kann.³⁾

¹⁾ A. a. O. 148.

²⁾ A. a. O. 149.

³⁾ Scheeben, Dogmat. I 553. Wenn Scheeben S. 554 sagt, die Dauer der geistigen Geschöpfe sei ebenfalls förmlich ausgedehnt, nicht' allseitig unteilbar

Dass Kleutgen¹⁾ gegen die Lehre von einem innerlichen Flusse beim Sein der Geschöpfe Verwahrung einlegen zu müssen glaubt, finde ich nicht befremdend. Auf die Frage: Ist auch das Sein der Dinge selber ein fließendes? erteilt er die Antwort:

„Man begegnet dieser Behauptung nicht selten, sowohl bei neueren als bei älteren Philosophen. Die Dinge, sagen sie, seien in einem steten Werden und Vergehen begriffen, ohne je zu einem beharrlichen Sein zu gelangen, und hiernach wollen sie den Unterschied zwischem dem zeitlichen und göttlichen, dem erschaffenen und unerschaffenen Sein bestimmen. Aber dagegen erklären sich die Scholastiker auf das Nachdrücklichste.“ — Als Gewährsmann wird Suarez²⁾ angeführt.

Dass sowohl Kleutgen als der von ihm angerufene Zeuge sich damit nicht zufrieden geben, darüber brauchen wir uns wohl nicht zu wundern. Denn beide leugnen den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen; Suarez³⁾ stellt ausserdem noch den realen Unterschied zwischen Bewegung und Zeit in Abrede, so dass es zu allerletzt keinen realen Unterschied gäbe zwischen Wesen, Existenz, Dauer und zwischen Bewegung, ihrer Dauer, Zeit. Unter solchen Voraussetzungen wäre natürlich der oben erwähnte Schluss berechtigt.

Das Dasein und das der Wesenheit gleichgesetzte substanziale Sein müssen eben scharf auseinander gehalten werden, will man nicht in den hierher gehörigen philosophischen Untersuchungen auf die schiefe Bahn geraten.

Das substanziale Sein oder m. a. W. die Wesenheit kommt gar nicht in Betracht, sondern einzig und allein das Dasein, wann nach dem Masse der Dauer, nach der Aufeinanderfolge oder dem Zugleichsein gefragt wird. Der Dauer also müssen wir unsere Beachtung schenken. Von dieser aber lehrt auch Kleutgen, dass die Geschöpfe sie nur allmählich erhalten und nie in ihrer Vollendung besitzen. Beim weitem folgerichtigen Schliessen können wir nicht umhin zu sagen, dass die Geschöpfe, ihrem Dasein nach, in bezug auf ihre Dauer in einem steten Werden begriffen sind, ohne je zu einem beharrlichen Sein zu gelangen; dass hingegen Gott allein im Unterschiede zur Kreatur das beharrliche, keiner Sukzession unterworfenen, ewige, wegen seines Zugleichseins unteilbare Dasein eigen ist. In Gott allein ist eben nach der wahren Anschauung des hl. Thomas das Dasein mit der Wesenheit identisch, das Dasein selbst existiert an und für sich, subsistiert.

und unmessbar, andererseits aber doch nicht zugesteht, dass sie „auf Grund einer innerlichen kontinuierlichen Bewegung aktuell sukzessiv, teilbar und messbar“ sei, so ist das ein Mangel an Folgerichtigkeit im Denken, wofür der Erklärungsgrund in dem tief eingewurzelten Aevumsbegriff liegt.

¹⁾ Philos. d. Vorz. ³ I 548.

²⁾ Met. d. 50. s. 7.

³⁾ A. a. O. s. 9.

Wegen dieser realen Identität des Daseins und der Wesenheit in Gott gibt es im göttlichen Dasein ebensowenig eine teilbare Aufeinanderfolge wie in seiner Wesenheit. Anders verhält sich die Sache bei den Geschöpfen. Sie selbst subsistieren wohl durch ihr Dasein, aber nicht existiert an und für sich auch dieses ihr Dasein, welches in einem steten Nacheinander dahinfließt und sich somit in einer innerlichen Bewegung befindet.

Das Charakteristische der göttlichen Ewigkeit ist jenes zugleichsein ohne jedwede Aufeinanderfolge der Dauer. Nur so kann die Ewigkeit wirklich anfangslos sein, wogegen eine anfangslose Zeit einen Widerspruch enthält. Darum muss natürlich die Sukzession als eine Unvollkommenheit vom Begriff der göttlichen Ewigkeit ausgeschlossen werden. Freilich bleibt uns eine solche Dauer auf immer unbegreiflich. Jedoch bildet dies noch keinen genügenden Grund, das zugleichsein ohne alle Aufeinanderfolge in Gott zu leugnen, wie manche Philosophen es tun. So schreibt Dr. Joh. Jul. Baum'ann¹⁾ gegen Suarez:

„Ich bekenne, ich sehe nicht ein, warum nicht die subjektive Zeit in Gott sein kann zusammen mit dem gleichzeitig ganzen und vollkommenen Besitz eines endlosen Lebens; — und wenn man sagt: Gott dauert, und will sich etwas unter dieser Dauer vorstellen, so entgeht man dieser Art der Vorstellung niemals, auch nach Suarez nicht; dass dies aber eine Unvollkommenheit in Gott setze, wüsste ich nicht zu finden.“

Die Unvollkommenheit besteht darin, dass man Gott auf solche Weise ein kontingentes Dasein mit allem, was daran hängt, zuschreibt. Nach Baumann²⁾ soll die Ewigkeit sein

„eine Sukzession, aber eine, in der wesentlich immer dasselbe gesetzt ist; ‚ich bin, der ich war und sein werde‘ ist ihr Grundgefühl.“

Ob sich nicht das gegenseitig aufhebt?!

Zu einem ähnlichen Resultate gelangt auch Wundt³⁾ bei seiner diesbezüglichen Ueberlegung:

„Diese schwindelerregende Vorstellung (dass die Welt als ein Schauplatz unauffhaltsamer Vernichtung gedacht wird, da hinter der Gegenwart die Vergangenheit als ein Abgrund liegt, in welchem alles unwiederbringlich versunken ist, was einst Gegenwart war) erweckt unvermeidlich den Wunsch nach einem der Flucht der Zeit widerstehenden Beharren. Die religiöse Weltanschauung gibt diesem Wunsche Ausdruck, indem sie der „Zeitlichkeit“ eine zeitlose Ewigkeit gegenüberstellt, einen wunderbaren Doppelbegriff, der zugleich auf die Unmöglichkeit hinweist, jemals aus unseren Vorstellungen die Zeit zu entfernen.“

Wie wir dieser Aeußerung Wundts gegenüber einerseits durchaus nicht die grosse Schwierigkeit, ja wenn man will, die Unmöglichkeit in Abrede stellen, uns eine klare Vorstellung oder sagen wir genauer, einen deut-

¹⁾ Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik I 37.

²⁾ A. a. O. 432.

³⁾ Logik² I 488.

lichen Begriff von der zeitlosen Ewigkeit zu bilden, weil eben den eigentlichen Gegenstand des menschlichen Erkenntnisvermögens die Wesenheiten materieller Dinge ausmachen, so müssen wir uns doch andererseits erinnern, dass unsere beschränkte Vernunft zufrieden sein kann, wenn sie durch ihr Denken über den Weltgrund sich zum Wissen emporarbeitet, wie Gott in sich nicht ist, ohne sich eine vollständige, erschöpfende positive Erkenntnis anmassen zu wollen, die uns in bezug auf die unendliche Natur Gottes nicht bloss in diesem Leben, sondern streng genommen nicht einmal im Himmel je vergönnt sein wird. Dabei dürfen wir ferner auch nicht vergessen, dass blosser Unbegreiflichkeit nicht mit Widerspruch identisch ist.

Was für Schwierigkeiten der Gedanke einer zeitlosen Ewigkeit ohne jede Aufeinanderfolge dem menschlichen Verstande bietet, ersieht man daraus, dass selbst Aristoteles, wenigstens nach meinem Dafürhalten, die Dauer Gottes als mit Sukzession verbunden auffasste; denn er schreibt ihr Stetigkeit zu (*αἰῶν συνεχής*)¹⁾. Das Stetige aber ist nach seiner Lehre immer in stets wieder teilbare Teile teilbar, was bei der Dauer ohne Aufeinanderfolge nicht denkbar ist.

Nach der bisherigen Untersuchung wird uns nicht mehr schwer fallen, die zwischen dem hl. Bonaventura und dem hl. Thomas strittige Frage zu lösen, ob die Dauer der geistigen Geschöpfe mit einer Aufeinanderfolge behaftet sei.

Mit dem ersten halten wir dafür, dass die Dauer auch der Engel notwendig ein Nacheinander aufweist. Aber geradeso hat der hl. Thomas Recht, wenn er eine Aufeinanderfolge ohne ein Werden und Vergehen (*sine innovatione et veteratione*) für widersprechend erklärt. Nur sein Schluss daraus, das Aevum kenne daher keine Aufeinanderfolge, ist unrichtig, da im Gegenteil nach dem Gesagten infolge des stetigen Dahinfließens, Werdens im kreatürlichen Dasein auch die Sukzession darin Platz greift.

Die vorausgehende Erörterung hat uns sozusagen ein paradoxes Ergebnis geliefert. Ausgehend von der Unhaltbarkeit der aristotelischen Zeitdefinition hat unsere Ueberlegung die Berechtigung derselben dargetan. Versteht man unter der Bewegung bloss die sinnfällige, örtliche Bewegung, so ist freilich die von Aristoteles gegebene Zeitbestimmung unzutreffend, weil zu eng. Wird dagegen die Bewegung im weitesten Sinne genommen, so begreift sie unter sich selbst das bisher nachgewiesene Dahinfließen, das stetige Werden im kontingenten Dasein: und unter dieser Voraussetzung können wir nichts mehr an der aristotelischen Zeitdefinition beanstanden.

Merkwürdigerweise lautet die bekannte aristotelische Definition der Bewegung so, dass sie auch auf unseren Fall anwendbar ist: *ἡ τοῦ ὀνόμετι*

¹⁾ *Metaph.* 12. c. 7; 1072. b. 29.

ὄντως ἐντελέχεια, ἣ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν ¹⁾), die Verwirklichung des Potenziellen nach der Beziehung, in welcher es potenziell ist. Die Ursache, welche das hier gemeinte Potenzielle seiner Verwirklichung zuführt, ist die göttliche Erhaltung, welcher das ins Dasein gerufene Geschöpf seine weitere kontingente Existenz verdankt.

Immerhin scheint es mir angezeigt, an die durchgängige Analogie zwischen der örtlichen Bewegung und dem in der Zeit dahinfließenden geschöpflichen Dasein zu erinnern. Schon das Wort „Dasein“ drückt eigentlich bezüglich der zeitlichen Existenz das nämliche aus, wie das Hiersein in der örtlichen Bewegung. Wenn wir nämlich den sich bewegenden Körper während der Bewegung in einem Zeitpunkte, in einem unteilbaren Jetzt betrachten, befindet sich derselbe nur im Durchgang durch einen räumlichen Punkt. Er existiert nicht an diesem Punkte; denn das Existieren bedeutet schon einen dauernden Zustand; somit existiert er an einem Orte nur dann, wenn er dort eine Zeit hindurch ruht. Dementsprechend existiert ebenfalls das Geschöpf nicht in einem unteilbaren Zeitpunkte, sondern lediglich in der teilbaren Zeit; denn seine Existenz ist ein wie immer auch kurz dauernder Zustand. Wie aber weiters die Bewegung in jedem folgenden Zeitpunkte ein Ende haben kann, so vermag auch das Dasein des Geschöpfes in jedem Zeitpunkte aufzuhören.

Ich gestehe offen, dass ich damit nicht eine Erklärung der aristotelischen Lehre von der Bewegung etwa zu geben meine. Es handelt sich vielmehr um eine weiterführende Ausbildung, eine wesentliche Vertiefung derselben, die Aristoteles nie geahnt hat.

Wollten wir aber, um jeder Zweideutigkeit durch Ausschaltung des leicht missverständlichen Ausdruckes „Bewegung“ vorzubeugen, gemäss der gegebenen Auseinandersetzung die adäquate Zeitdefinition bestimmen, so wäre die Zeit zu definieren als das Mass des kreatürlichen oder kontingenten Daseins in Beziehung auf das Früher und Später. Auf dieser Grundlage muss sich die weitere Untersuchung über den Zeitbegriff bewegen. Wird die Bewegung wirklich in diesem weitesten Sinne genommen, so gilt dann allerdings der scholastische Grundsatz: ohne Bewegung gibt es keine Zeit.

Mit der auf diese Art und Weise hinreichend erwiesenen Zeitlichkeit des geschöpflichen Seins hängt überdies enge zusammen eine zweite wesentliche Eigentümlichkeit der Kreaturen: die Veränderlichkeit. Was zeitlich ist, muss auch veränderlich sein, und umgekehrt. Deswegen kommt nur Gott die vollkommene Unveränderlichkeit mit der Zeitlosigkeit zu. Qui solus habet immortalitatem (1. *Tim.* 6. 16).

Mögen dann einzelne Geschöpfe noch so lange in irgend einer Beziehung tatsächlich unverändert bleiben oder in fortwährendem Wechsel

¹⁾ *Phys.* 3. c. 1; 201. a. 10.

begriffen sein, das verschlägt wenig: die Veränderlichkeit, das Vermögen der Veränderung haftet ihnen als eine wesentliche Eigenschaft in jedem Zustande an.

Ferner entsteht nicht durch die tatsächliche Veränderung die Zeit, sondern diese wird von jener schon vorausgesetzt. Nur wo in der Existenz eine Aufeinanderfolge statthat, ist eine Veränderung möglich. Und schliesslich wie zugestandenermassen sowohl die Bewegung als ihr konträrer Gegensatz, die Ruhe in der Zeit verlaufen und von der Zeit gemessen werden, geradeso müssen wir nicht bloss den Zustand der wirklichen Veränderung, sondern auch den konträr entgegengesetzten Zustand, wann das veränderliche Ding unverändert bleibt, als zeitlich auffassen; denn die Veränderung ist nach dem scholastischen Begriffe auch eine Art der Bewegung.

Um richtig und genau zu sprechen, müsste man eigentlich beidemaal sagen: das Bewegliche beharrt entweder im Bewegungs- oder im Ruhezustande in der Zeit und das Veränderliche beharrt im Wandelzustande oder hinwiederum im unveränderten Zustande in der Zeit; die Veränderung selbst aus einem in den andern Zustand aber geschieht immer in einem unteilbaren Zeitpunkte, der als solcher keine zeitliche Dauer hat, sondern nur die Grenze der Zeit bildet.

Ganz verkehrt fasst daher Schopenhauer¹⁾ die Sache auf, wo er ein abfälliges Urteil über die unanfechtbare Lehre Platons fällt, über die Lehre nämlich: jede Veränderung geschehe plötzlich (*ἐξαιφνης*) und fülle gar keine Zeit:

„Wie zwischen zwei Punkten immer noch eine Linie, so ist zwischen zwei Jetzt immer noch eine Zeit. Diese nun ist die Zeit der Veränderung; wenn nämlich im ersten Jetzt ein Zustand und im zweiten ein anderer ist.“

Diese Lehre verlangt die vollkommene Umkehrung, um richtig zu sein. Uebrigens ist die Quelle jenes Irrtums schon in Kant²⁾ zu suchen.

Aus dem oben angeführten Grunde, der Zustand, in welchem das veränderliche Wesen unverändert bleibt, sei geradeso als zeitlich aufzufassen wie der Veränderungszustand, muss die von manchen Gelehrten vertretene Meinung abgelehnt werden, dass zwar eine ewige, anfangslose Bewegung innerlich unmöglich sei, dass hingegen ein unverändertes ewiges Geschöpf keinen Widerspruch einschliesse oder dass sich darin wenigstens kein Widerspruch nachweisen lasse. So Gutberlet³⁾. Wenn dieser nun den aus der wesentlichen Kontingenz des Geschöpfes entnommenen Einwand gegen die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung durch

¹⁾ Ueber die vierf. Wurzel des Satzes v. z. Gr. 4. Kap. § 25.

²⁾ A. a. O. 253.

³⁾ *Metaph.* § 274 und 266 (auch in der 4. Auflage sind die betreffenden Partien unverändert geblieben).

die Erwiderng zu beseitigen versucht, dass Gott ein von Ewigkeit geschaffenes Wesen erst nach einer Ewigkeit in jedem beliebigen Zeitpunkte vernichten könnte, nicht aber zuvor und dies nicht aus Mangel an Macht von Seiten Gottes, nicht infolge einer Notwendigkeit der Existenz des Geschöpfes, sondern wegen der vorausgesetzten Ewigkeit desselben, so enthält eine solche Antwort eben in der gemachten Voraussetzung selbst einen Widerspruch, wie die Folge zur Genüge beweist. Eine Kreatur, die durch eine Ewigkeit nicht zugrunde gehen könnte, ist eine Ungereimtheit.

Noch deutlicher wird der Widerspruch, sobald mit Rolles¹⁾ die Unmöglichkeit einer ewigen veränderlichen Welt zugestanden und dann weiter ebenfalls die Möglichkeit einer unveränderlichen ewigen Welt eingeräumt wird; denn ein unveränderliches Geschöpf ist nach dem Gesagten einem schiefwinkligen Quadrate gleichzustellen. Haltlos erscheint nicht minder die Begründung:

„Denn wo gar keine Veränderung im Sein vorhanden ist, da ist auch keine wirkliche Aufeinanderfolge, und da besteht vielleicht auch die Zeit nur nach unserer Vorstellungsweise, nicht in Wirklichkeit.“

Der sonst scharfsinnige Schriftsteller liess sich durch den schiefen Zeitbegriff und die noch unrichtigere, nur einen logischen Unterschied zulassende sachliche Identifizierung von Bewegung und Zeit bei Suarez irreführen und die selbst tief unter die Bewusstseinsschwelle niedergedrückte Lehre vom Aevum übt hier ihren bestimmenden Einfluss auf die Gedanken-schattierung unverkennbar aus.

Beiläufig dasselbe gilt gleichfalls von der Bemerkung, die Guiberlet²⁾ an ein von Suarez angeführtes Beispiel anknüpft:

„Wenn Gott von Ewigkeit Werg erschaffen würde und daneben oder darin Zündstoff, so könnte das Werg nicht verbrennen. Denn der Verbrennungsprozess würde höchstens fünf Minuten dauern, und dann wären fünf Minuten seit Ewigkeit verflossen, was unsinnig ist. Also ist entweder eine ewige Schöpfung unmöglich, oder es müssen dann unveränderliche Wesen erschaffen werden, oder die ewigen veränderlichen Geschöpfe müssen eine Ewigkeit trotz ihrer natürlichen Veränderlichkeit unverändert erhalten werden.“

Von den drei erwähnten Eventualitäten kann nach der vorausgegangenen Erörterung nur noch die erste in Betracht kommen. Eine ewige Schöpfung ist eben schlechthin unmöglich, da die Zeitlichkeit dem Geschöpfe wesentlich ist.

Allerdings erkennen wir nur durch Veränderung die Zeitfolge, allein von dieser psychologischen Seite ist die metaphysische Frage, was die Zeit an sich sei, zu sondern. Nicht durch unsere Wahrnehmung und Messung der Zeit kommt die Zeit selbst erst zustande; umgekehrt setzt jene vielmehr diese schon voraus. Das Denken findet sogar im Dasein

¹⁾ Philos. Jahrb. X (1897) 20.

²⁾ A. a. O. 268.

des sonst unveränderten Geschöpfes eine aktuelle Aufeinanderfolge und hiermit die Zeit. Ich betone eine „aktuelle“; denn die von manchen Autoren ¹⁾ verteidigte virtuelle oder potenzielle Sukzession in den wirklich existierenden Wesen hebt streng genommen die behauptete Aufeinanderfolge oder aber ihre Potenzialität wieder auf. Weil aber eine solche Aufeinanderfolge durchaus nicht sinnfällig und bloss durch subtile Ueberlegung beweisbar ist, deswegen begreift man leicht die verhältnismässig grössere Schwierigkeit der wahren Zeiterkenntnis gegenüber dem Raumbegriffe.

Unsere Kritik des Aevumsbegriffs hat mit der bisherigen Untersuchung die diesfällige scholastische Lehre als unrichtig direkt aus der wesentlichen Eigentümlichkeit d. h. Zeitlichkeit des geschöpflichen Seins überhaupt zu beweisen versucht. Zu demselben Ergebnis gelangen wir auf indirektem Wege, indem auch die ungereimten, unmöglichen daraus gezogenen Schlussfolgerungen die Unzulässigkeit der Voraussetzung dartun.

Um nicht die Abhandlung unnötigerweise über Gebühr auszudehnen, zumal fast alle Schwierigkeiten und Einwürfe gegen den Aevumsbegriff vom nämlichen Gedanken getragen werden, indem sie auf der Unmöglichkeit eines Werdens und Vergehens ohne Aufeinanderfolge in der betreffenden Dauer fussen, will ich von den Widersprüchen nur einen herausheben.

Nach der Meinung des hl. Thomas ist die äviterne Dauer ohne Aufeinanderfolge und demnach als unteilbar zu denken. Gesetzt also den Fall, Gott wollte irgend einen Engel zuerst erschaffen und dann wieder vernichten, so würde dieser während seines Daseins eine äviterne unteilbare Dauer haben. Nachdem aber ein solches Aevum ganz zugleich unteilbar ohne Aufeinanderfolge währt, müsste jener Engel zugleich sowohl anfangen als aufhören zu sein, mit andern Worten er würde zugleich sein und nicht sein, was einen handgreiflichen und unlösbaren Widerspruch einschliesst.

Capreolus ²⁾ sieht sich auf diesen Einwand gezwungen zu antworten, dass so ein beharrendes Jetzt des Aevums mit unserer ganzen Zeit und mit ihren einzelnen Teilen zusammenzubestehen vermöge und dass infolgedessen in einem solchen unteilbaren Jetzt zwei kontradiktorische Sätze zugleich wahr sein könnten.

Damit aber wäre ohne allen Zweifel der Grundsatz des Widerspruches, die unbedingte Voraussetzung jeder Wissenschaft, aufgegeben. Das ist gleichbedeutend mit dem völligen Schiffbruch der Philosophie. Nach solchen Zugeständnissen könnte nicht einmal mehr der Pantheismus erfolgreich bekämpft werden, indem dadurch der Widerlegung gerade die unerlässliche Grundlage entzogen wird. Auch hilft gar nichts zu sagen, das Aevum koexistiere verschiedenen Teilen unserer Zeit. Denn erstens kommt es

¹⁾ Schiffini S. J. *Disp. Metaph.* I 331; Scheeben a. a. O.

²⁾ 2. d. 2. qu. 2. a. 3. concl. 5. ad 10.

lediglich auf die Frage an: Ist das ganze Aevum zugleich oder nicht? Wenn ja, wäre der Grundsatz des Widerspruches aufgehoben. Zweitens hat das Aevum als eine mit der unsrigen Zeit in keinem Zusammenhange und in keiner Beziehung stehende Dauer mit der letzteren durchaus nichts zu schaffen. Jede Verteidigung gegen die besagte Einrede läuft deshalb notwendig bloss auf nichtssagende Ausflüchte, leere Worte hinaus, welche das daran Gefährliche, Verhängnisvolle höchstens zu verhüllen imstande sind, ohne es zu erklären oder zu beseitigen.

Dasselbe gilt ebenfalls von der Antwort des Scotus¹⁾:

„ad secundum similiter potest dici, quod angelus potest annihilari in eodem nunc negative, si habet nunc i. e. quod suum nunc deficiat secum; si autem suum nunc non differat a sua existentia, tunc potest annihilari cum aeternitate (!?) et esse cum aeternitate, sed non cum tota ratione praesentialitatis aeternitatis“.

Die Ewigkeit verträgt sich gewiss nicht mit dem veränderlichen Sein und kann nicht das Mass einer Dauer mit Werden und Vergehen abgeben.

Vielleicht könnte jemand erwidern, durch die angeführten Gründe werde zwar eine äviterne Dauer ohne jegliche Aufeinanderfolge im Sinne des hl. Thomas, nicht aber das vom hl. Bonaventura und von andern vertretene, mit einem Nacheinander verbundene Aevum ausgeschlossen; die Aufeinanderfolge sei jedoch hier nicht stetig, sondern diskret, bestehe aus unteilbaren Momenten (ex indivisibilibus quandocationibus)²⁾. Damit werden wir nun schon zur Lehre über die diskrete Zeit hinübergeführt, weil die Schwierigkeiten weder grösser noch kleiner sind, ob diese Art von Dauer auf das sogenannte substanzielle oder akzidentelle Sein angewandt wird. Der ganze Unterschied beschränkt sich darauf, dass in der thomistischen Auffassung durch die Trennung zwischen substanziellem und akzidentellem Sein in den Aevumsbegriff eine Ungereimtheit mehr hineingetragen wird. Denn wie wir bereits gesehen haben, ist die längere oder kürzere Dauer bloss das Mass des Daseins und nicht der Wesenheit. Ferner gibt es nur ein Dasein bei jeder Substanz ohne den Unterschied von substanziellem und akzidentellem. In dieses Sein fällt alles Tun und Leiden der Substanz. Somit folgt naturgemäss aus der Aufeinanderfolge in der Tätigkeit geradeso ein Nacheinander im Dasein oder im substanziellen Sein. Nach der thomistischen Auffassung hingegen hätten wir ein unteilbares, zugleichseiendes Aevum, in welchem sich trotzdem verschiedene aufeinanderfolgende Akte stets aneinander reihen. Das unteilbare und zugleichseiende Aevum müsste daher in sich Teile enthalten und innerlich mit einem Nacheinander verknüpft sein, was einen Widerspruch bedeutet.

¹⁾ 2. d. 2. qu. 1.

²⁾ Vgl. Katholik II (1885) 380 f.