nur deshalb imputirt, weil sie den Schöpfungsact a parte Dei oder sein erstes Resultat, das Hervortreten der Dinge aus dem Nichts, für zeitlos halten), haben Origenes und Augustinus thatsächlich das Sechstägewerk durch allegorische Deutung seines zeitlichen Charakters entkleidet. Man hat ihnen deshalb den doppelten Vorwurf mangelnder Achtung vor dem inspirirten Texte und eines naturverachtenden Spiritualismus gemacht. Allein der erste Tadel wird nicht bloß durch die allegorisirende Methode, die Origenes überhaupt bevorzugt, gemildert, sondern durch concrete biblische Gründe, die für ihn wie für Augustin bestimmend wirkten, widerlegt. Dazwischen gehört die erwähnte Auslegung des „zumal“ (Str. 18, 1), die Zusammenhang des Sechstägewerkes auf „einen Tag“ (Gen. 2, 4), die unlängbare Sonderstellung des siebenten Tages, die weitverbreitete unzeitliche Auffassung des „Im Anfange“ (= im Logos). Aber auch eine Mißachtung der Natur und ihrer Geseze kann ihnen nicht zur Last gelegt werden. Denn beide sind gerade durch das naturgesetzliche Bedenken, wie vor der Existenz der Sonne Tage möglich seien, mitbestimmt worden, von der gangbaren Erklärung abzuweichen; auch das plötzliche Wachsthum der Pflanzen und Thiere an einem Sonnentage hält Augustin für unwahrscheinlich (De Gen. ad lit. 4, 33, 52). Seine „Simultanschöpfung“ ist überhaupt nur für die anorganische Welt buchstäblich zu nehmen; bezüglich der Organismen s. oben u. I. — Ueber die späteren Versuche, den biblischen Bericht mit den Forderungen der Naturwissenschaft in Einklang zu bringen, s. d. Art. Hexaemeron. Wir tragen nur die jüngsten Neuerungen von der Frage nach. Tripl (Das biblische Sechstägewerk, 2. Aufl., Regensb. 1894) und Burg (Biblische Chronologie, Ertr. 1894) treten für buchstäbliche Erklärung der Tage ein. Schell (Dogmatik II, Baderborn 1890, 262 ff.), Schöpfer (Gesch. des N. T., Brigen 1893, 23 ff.), Chr. Besch (Praelect. dogm. III, Frib. 1895, 43 sqq.), R. Braum (Ueber Kosmogonie vom Standpunkte christl. Wissenschaft, Münster 1895, 293 ff.), Bourdais (Sciences catholique 1890, nr. 8. 9), Bruder (Questions actuelles d'écriture sainte, Paris 1895, 158 ss.) vertreten einen gemäßigten Concordismus, indem sie für die Anfänge der Tagewerke oder ihren vorherrschenden Inhalt eine geschichtliche Aufeinanderfolge annehmen. De Gryse (De Hexaemero, Brugis 1889), Harlez (Sciences cath. 1889), v. Hummelauer (Comm. in Genes., Paris. 1895, 59 ss.), Steude (Christenthum und Naturwissenschaft, Gütersloh 1895) sehen von der zeitlichen Uebereinstimmung ab und erklären die Disposition des Textes durch ideale, religiöse Momente oder durch die Form der Offenbarung (Visionen). Auch Schanz (a. a. O. 557 ff.) tritt dieser „idealen Theorie“ im Wesentlichen bei, gibt aber für die Hauptpunkte eine „Analogie“ zur geschichtlichen Entwicklung zu; ebenso sucht Duilhé

de Saint-Projet (Apologie des Christenthums, Frib. 1889, 107 ff.) eine Mittelstellung zu gewinnen. Kaulen (Vier. Handw. 1895, 113 ff.) bringt auf Selbständigkeit der biblischen Erzese gegenüber den unsicheren Hypothesen der Naturwissenschaft; ähnlich Schill (Theolog. Principienlehre, Baderborn 1895, 150 f.).

3. Die künftige Dauer der Welt hängt zwar durchaus von der erhaltenden Thätigkeit Gottes ab, doch lehrt nicht nur die Offenbarung ein unbegrenztes Fortbestehen „des Himmels und der Erde“, auch nach dem „Weltende“ (2 Petr. 3, 13. Offb. 21, 1. Pf. 148, 6), sondern auch die Vernunft kann diese Fortdauer aus dem „geordneten“ Willen Gottes erschließen. Gott besitzt, absolut genommen, die Macht, die Schöpfung zu vernichten, indem er ihr seinen erhaltenden Einfluß entzieht; aber nachdem er thatsächlich den Rathschluß zu schaffen gefaßt und die Welt als Ganzes in gewissem Sinne zum Selbstzweck gemacht hat (s. o. V, 2), hat er ihr mit dieser Würde auch die Garantie der Unvergänglichkeit gegeben. Damit stimmt die Naturforschung überein; nur die körperlichen Einzel Dinge vergeben, ihr allgemeines Substrat, die Materie, ist unvergänglich. Einleuchtender noch läßt sich die Fortdauer der geistigen Wesen nachweisen. Wenn demnach Gott als Urheber und Lenker der Natur nicht gegen die Natur und ihre Anlage handelt, so bliebe nur die Möglichkeit einer wunderbaren Vernichtung. Allein auch das Wunder ist kein Act der Willkür, vielmehr eine höhere Kundgebung göttlicher Weisheit und Güte. Nun lassen sich aber für eine wunderbare Vernichtung Gründe, die jene natürlichen Zwecke des Fortbestandes überwiegen, nicht anführen; im Gegentheil, der ganze Charakter der Heilsordnung deutet nicht auf Zerstörung, sondern auf Erhebung und Verklärung des natürlichen Lebens (S. Thom. S. theol. 1, q. 104, a. 3. 4; De pot. q. 5, a. 4).

VII. Die Schöpfungslehre des Heidenthums. Die Erschaffung der Welt aus nichts gehört zu denjenigen Wahrheiten, welche trotz ihrer natürlichen Erleubarkeit nur in der geoffenbarten Religion ungetrübt vorliegen. Wenn der reine Gottesbegriff dem geschwächten Denken der gefallenen Menschheit bald entschwunden ist, so kann es um so weniger verwundern, daß der Glaube an die Erschaffung aus nichts in der heidnischen Speculation und Religion wenig oder gar nicht hervortritt. Zweiteigehende Mängel ziehen sich durch fast alle heidnischen Kosmogonien hindurch: die unerklärte Voraussetzung eines anfänglichen Weltstoffes und das Hereinziehen der Gottheit in den Weltbildungsprozeß, das Ineinanderfließen der Kosmogonie und der Theogonie. Dennoch ist der Grundgedanke, Himmel und Erde seien von Gott geschaffen, nie der Menschheit fremd gewesen; Augustinus kann als Zeugen desselben griechische Weise, „Atlantiker, Ägypter, Aegypten, Inder, Perser, Chaldäer, Scythen, Gallier und Spanier“, anführen, und die Mythologien der antiken Nationen wie der