Programm

des

Königlichen Progymnasiums

zu

Hohenstein in Preußen.

Eine Einladungsschrift

zu

der öffentlichen Prüfung am 7. April 1854.

Inhalt:

Königsberg, 1854.

Gedruckt bei C. J. Dalkowski.

Der Begriff der Gerechtigkeit im Lichte des Evangeliums.

Ein Versuch.

Ἡμεῖς δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου προςκαρτερήσομεν.
Actorum leg. Jesu Messiae cap. VI. 4.

§. 1. Einleitung.

Wie unter Worten wir meistens Begriff und Vorstellung als zwei wesentliche Formen unseres Gedankens unterscheiden können, so auch immer in dem Worte aller Worte, nämlich in dem, welches im Anfange nur bei Gott war, dann aber, nachdem alle Dinge durch dasselbige gemacht waren, selbst Fleisch geworden ist [1]); und nirgends ist Unterscheidung und Verbindung dieser beiden Gedankenformen so bedeutungsvoll, wie hier. Indem wir den Inhalt eines Wortes durch die Vorstellung erfassen, gewinnen wir etwas Festes, welches, sobald es mit dem Gegenstande unseres Begehrens in Berührung tritt, massgebend für die Richtung und Kraft unseres Willens wird; der Begriff ist dagegen nur ein flüchtiges Moment in der Bewegung des Denkens, und vermag als solches nicht den Willen zu bestimmen. Aber das begreifende Denken bringt den Inhalt des einen Wortes mit dem des andern in Verbindung, führt jene Berührung mit dem Gegenstande unseres Begehrens herbei, und gewinnt so auch für das praktische Leben seinen hohen Werth. Diese beiden wichtigen Formen in unserem Denken sind um so bedeutungsvoller, je höher das Wort steht, um welches sie sich bewegen; das höchste Wort aber ist dasjenige, durch welches Himmel und Erde hervorgingen. Aus diesem Worte müssen auch unsere Werke hervorgehen, so sie nicht mit Himmel und Erde streiten sollen und wir selbst nicht mit Gott in Widerspruch treten wollen. Daher gilt es, den Inhalt dieses Wortes eben so durch den Begriff wie durch die Vorstellung zu erfassen, sowohl zu begreifen und aus dem Begriffe zu lehren als auch zu glauben. Der Inhalt dieses Wortes ist das wahrhaftige Licht, welches von der Welt als solcher, obgleich diese durch dasselbige gemacht ist, nie erkannt werden kann, selbst aber die Menschen in dieser Welt erleuchten soll [2]), auf dass dieselben Gott erkennen, und selber das Licht — dann als das ihrige — vor der Welt leuchten lassen [3]). Zu solchem

[1]) Joh. 1, 1. 2. 3. 14. [2]) Joh. 1, 9. 10. [3]) Joh. 17, 3.

Zwecke war das Wort Fleisch geworden und wohnte einst im Volke Israel, dass Vielen von diesem Volke es gegeben war, seine Herrlichkeit zu sehen, „eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit". Auch dieses Sehen war ein doppeltes, ein vorstelliges und begreifendes Denken, Glauben und Wissen; denn sie sahen nicht bloss seine Herrlichkeit, sondern sahen auch, dass diese Herrlichkeit die des eingebornen Gottessohnes war, nicht nur voller Gnade, sondern auch voller Wahrheit: und sie haben das Evangelium uns übergeben, auf dass auch wir glauben und wissen können; denn das Evangelium ist nicht bloss die Erweiterung und Vollendung jenes Wortes, welches schon der Psalmsänger eine Leuchte seines Fusses und ein Licht auf seinen Wegen nannte [1]), sondern stellt vielmehr die allseitige Erfüllung desselben Wortes in der Person Jesu Christi dar [2]), der selbst „der Weg, die Wahrheit und das Leben" war, eine Vorstellung für uns und für uns zur Erkenntniss. Wie nun der Glaube an Jesum Christum und in ihm die Sache aller derjenigen sein muss, die Gottes Kinder sind [3]), in diesen aber die begreifende Erkenntniss des Wortes Gottes eben so weit reichen muss, als ihr begreifendes Denken überhaupt gehet; so ist die begreifende Erkenntniss in's Besondere, in unbegrenztem Masse, die Aufgabe dessen, der ein Diener am Worte Gottes sein, und als solcher Andere dieses so lehren will, dass auch aus seiner Predigt der Glaube komme [4]).

Ich habe mir hier nur die Aufgabe erwählt, von jenem Worte, welches in Jesu, unserem Herren, einst Fleisch geworden war, ein einzelnes Glied darzustellen, soweit mein eigenes Denken reicht. Ich will es versuchen, den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit zu entwickeln; dass aber dieser Begriff in mir und in jedem Leser meiner Zeilen zugleich sei und bleibe ein Gegenstand des Glaubens, ein heiliger Keim der äusserlich wirklichen Gerechtigkeit, dazu wolle der Herr mir helfen durch sein heiliges Evangelium! Amen.

Nicht alles dasjenige, was unter dem Worte Gerechtigkeit verstanden wird, auch nicht der Inhalt des Wortes, sei er Vorstellung oder Begriff, welchen die Schreiber der Bibel mit diesem Worte verbinden, weil bereits Andere ihm eine solche Bedeutung beigelegt haben, soll hier der Gegenstand der Darstellung sein; ich will den Begriff entwickeln, welchen der Geist der göttlichen Offenbarung (*τὸ πνεῦμα* oder *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*) mit diesem Worte uns geben will, das Ungehörige, was hier und da durch schlecht menschliche Vorstellungen in das Wort hineingelegt ist, erwähnen, um die Grenzen des göttlichen Begriffes desto genauer abzustecken, und in allen Momenten der Entwickelung den Begriff in die biblische Form herauszubilden suchen, in welcher er überhaupt eine Vorstellung des Glaubens, und besonders der Gegenstand einer ethisch fruchtbaren Ueberzeugung werden kann.

Die Gerechtigkeit gehört zu den vornehmsten Gegenständen der göttlichen Offenbarung; denn sie ist eine der Eigenschaften Gottes: ihr Name ist, wie gesagt, ein Glied jenes Wortes, durch welches die Welt geschaffen ist. Um dieses Glied zu begreifen und uns vorzustellen, mögen wir zunächst seinen Namen (no-

[1]) Ps. 119, 105. [2]) Matth. 5, 17. Joh. 14, 6. [3]) Gal. 3, 26. [4]) Rom. 10, 17, *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς* — so wie allerdings nur *ἡ ἀκοὴ διὰ ῥήματος* (*θεοῦ*).

men appellativum) betrachten. Freilich kann sich auch ein solcher Name nicht der Veränderlichkeit entziehen, welcher die durch ihn bezeichnete Vorstellung unterworfen ist; doch ist er durch Laut und Schrift mehr fixirt, als die Vorstellung selbst, und kann uns daher leicht auf den Inhalt hinführen, welchen sein Begriff ursprünglich gehabt hat; denn dieser Name ist nichts Anderes, als das nothwendige äusserliche Erzeugniss jener geistigen Wurzel, welche der Begriff selbst ist. Um den Begriff der Gerechtigkeit in der inneren Form zu erfassen, in welcher er eben so seine paradiesische Reinheit wie seine kindliche Einfachheit am wenigsten verloren haben kann, wenden wir uns nun zunächst an die hebräische Sprache, welche, wenn sie nicht die älteste wäre, doch unbestritten diejenige ist, welche in dem von Gott zuerst erwählten Volke gesprochen wurde, und in welcher Gott uns seine ältesten Offenbarungen übergeben hat.

Hier treffen wir für die Gerechtigkeit zunächst die Namen צֶדֶק und צְדָקָה an, hergeleitet von dem Verb צָדַק (gerade sein, recht sein). Was aber ist das Gerade? Die Einheit in der Vielheit — viele Punkte in einem Punkte — die Ruhe in der Bewegung. Die unbestimmte Vielheit deutet auf die Dinge der Welt hin, die Einheit weiset auf Gott hin. Er ist es, der gerade macht, nach dem sich Alles richten muss.

Ganz Aehnliches entdecken wir in dem deutschen Worte „Gerechtigkeit", dessen Wurzel wir in dem aus dem Mittelhochdeutschen erhaltenen Verb *recken* haben; *recken,* dessen Hinneigung zur Aspiration seiner Gaumenlauter nach der gothischen Form *rakian* eben so natürlich ist, wie sie in der Vergangenheitsform *rahte* als eine wirkliche erscheint, heisst gerade machen (הִצְדִּיק), wie das italienische recare, und erinnert an das lateinische regere. Wie nahe liegt hier wieder die Idee Gottes! Gottes den Frieden bezweckendes Walten wird leicht durch den metaphorischeu Ausdruck des Grademachens bezeichnet, und es ist gewiss uralt, dafür die Allegorie, welche der weissagende Mund des Propheten Jesaias zuerst der Schrift übergiebt, und dann der Busseprediger Johannes wiederholt [1]): „Alle Thale sollen erhöhet werden, und alle Berge und Hügel sollen geniedrigt werden, und was ungleich ist, soll eben, und was höckericht ist, soll gerade werden." Dazu kommt, dass *recken* auch die Bedeutungen reichen — ein Wort, welches offenbar selbst aus Recken entstanden ist — und geben hat. Gott ist es, der Alles giebt, der Alles darreicht.

Aehnliches lässt sich auch herausahnen aus den Wörtern, mit welchen Griechen und Lateiner die Gerechtigkeit bezeichnen, wenn auch eine Verwandtschaft dieser Benennungen mit den hebräischen und deutschen Ausdrücken sich gerade nicht nachweisen lässt.

Sollte *δίκη* nicht aus *Διὸς κίει* entstanden sein? Für die Idee Gottes ist das Wort *δίς* offenbar eine uralte Bezeichnung, und die verschiedenen Benennungen Gottes, welche einst im südlichen Europa neben einander erschienen, das kretische *ϑιός*, das lakonische *σιός*, das klassische *ζεύς*, in dessen Deklination das alte *δίς* wieder ganz klar hervortritt, sowie *ϑεός* und deus, sammt allen daraus

[1]) Jes. 40, 4. Vergl. Luc 3, 5.

entstandenen romanischen Bezeichnungen sind nur ausartende Zweige jenes einen ursprünglichen Stammes. Das *κίειν* ist zwar in dem indikativen Präsens nicht nachzuweisen; allein das ursprüngliche Dasein dieser Form lässt sich nicht bezweifeln. Freilich kann *κίειν* in seiner intransitiven Bedeutung nicht die Wurzel eines Begriffs enthalten, welcher, wie der der Gerechtigkeit, einen Dualismus voraussetzt; allein wie nahe liegt dem *κίειν* das transitive *κινεῖν*! Ausserdem scheinen die lateinischen Verben cire und ciere zu beweisen, dass *κίειν* einst selbst eine transitive Bedeutung gehabt habe. So würde *δίκη*, eben so wie צֶדֶק und Recht, dasjenige bezeichnen, was Gott erregt, bewegt, gefügt oder bestimmt hat. Man müsste freilich dabei bemerken, dass diese Bedeutung in dem heidnischen Sprachgebrauche bald verwischt worden sei; aber wer wollte eine solche Veränderung nicht natürlich finden [1])!

Das Fromme tritt als wesentliche Bestimmung der *δίκη* noch mehr in dem Adjektiv *δίκαιος* hervor; in ihm giebt sich die *δίκη* als geheiligte Sitte zu erkennen, und *δίκαιος* ist der Wohlgesittete. Die *δίκη* erscheint hier immer als etwas Absolutes, *τὸ δίκαιον* als das ihm Angemessene, und *δικαιοσύνη* ist die Eigenschaft oder Handlungsweise desjenigen, welcher selbst *δίκαιος* ist.

In der *δικαιοσύνη* lag immer etwas Frommes, ein Gefühl der Abhängigkeit von etwas Absolutem, und wir dürfen wohl nicht zweifeln, dass Wort und Begriff ein heiliger Ueberrest waren von den durch den Sündenfall zerstobenen Funken des ewigen Lichtes. Bald hier bald dort glimmt es in dem Heidenthume; bald scheint es verlöscht und sieht wie todte Kohle aus, bald brennt es und verzehrt, statt zu erwärmen und zu beleben, aber da ist es auch in dem blinden Heidenthume noch immer, das Licht der göttlichen Wahrheit; und ein Theil dieses Lichtes ist die *δικαιοσύνη* der Griechen.

Das jus der Lateiner, von der Wurzel jur, von welchem justus und justitia gebildet sind, erinnert an jubere und jussus, und setzt (wie das mittelhochdeutsche *recken*) ein absolutes Wesen voraus, von dem das Befehlen (und Gerademachen) herkommt. Das jus würde nach dieser Ableitung das von Gott Befohlene sein, und dieser Bedeutung tritt auch der heidnische Gebrauch des Wortes nirgend störend entgegen. Wie die *δίκη* so ist das jus das heilig gehaltene Herkommen, die Sitte, dann geradezu das Gesetz. Freilich nimmt der Begriff allerlei Nebenbestimmungen in sich auf, und so entstellt, ist jus bald der Ort, wo Recht gesprochen wird, bald sogar die Gewalt, der zum Theil zufällige Vorzug, dem alle Rücksichten weichen müssen; aber zu seiner Grundbedeutung gehört offenbar die Abhängigkeit von dem absoluten Befehlshaber, dessen dunkele Anerkennung auch in Latium nicht verloren gegangen war. Diese Anerkennung der Gottheit tritt dann besonders in jurare hervor; denn dieses bedeutet die Aussage, in welcher man das Ausgesagte mit dem Absoluten in Verbindung bringt, um es selbst als etwas Absolutes hinzustellen. Justum heisst Alles, sowohl Person wie Ding, was dem jus angemessen ist. Justitia aber ist nicht allein die Eigenschaft eines sol-

[1]) Bedeutungsvoll ist es, dass Hesiod die *δίκη* personificirt, und als eine Tochter des Zeus und der Themis hinstellt, und der Eleate Parmenides sie eine Göttin nennt, welche die Pforten des Tages und der Nacht bewahrt (Sextus Empirikus adv. math. VII, 112.

chen justus, sondern tritt sogar in einer Bedeutung auf, in welcher die eben bezeichnete Ahnung von jenem absoluten Befehlshaber zu einer helleren und reineren geworden ist. Der Begriff der justitia hatte nämlich endlich noch in dem Heidenthume selbst die starre Gewalt des jus und alle finsteren Bestimmungen, welche in dieses gekommen waren, überwunden, und schien den absoluten Befehlshaber als den Erhalter der ganzen Welt zu erfassen: in dem goldenen Zeitalter der lateinischen Sprache heisst justicia auch so viel als Billigkeit, Gütigkeit, Sanftmuth.

Schon nach diesen lexicalischen Betrachtungen giebt sich uns der Begriff der Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes, nämlich als Einheit der Bestimmung an dem absolut Bestimmenden, und so als Einheit des göttlichen Willens.

Mit diesem vorgefassten Begriffe wollen wir an die Offenbarungen der Bibel treten, um diesen nicht ohne Gottes Offenbarung gefassten Begriff von dem gesammten Lichte der Bibel beleuchten, unser Fünkchen von dem Wehen des heiligen Geistes anfachen zu lassen. In solcher Beleuchtung haben wir die Gerechtigkeit Gottes zuerst an sich, dann der ursprünglichen Schöpfung gegenüber, und endlich im Gegensatze zur sündigen Welt zu betrachten.

Erster Theil.

Die Gerechtigkeit im Schöpfer.

§. 2. Die Gerechtigkeit in Gott,

an sich selbst betrachtet.

Als Eigenschaft Gottes begreift die Gerechtigkeit, wie jede andere Eigenschaft Gottes, das ganze göttliche Wesen[1]): sie ist die Einheit des göttlichen Willens[2]). Der Wille Gottes, dessen Einheit wir als die Gerechtigkeit erkennen, ist der Wille seiner Liebe; denn er selbst ist Liebe[3]). Als solche will Er für ein Anderes sein, von welchem seine Liebe durch Gegenliebe aufgewogen werde; allein dieses andere kann nur Er selbst sein. So setzt die absolute Liebe sich selbst als ein solches Andere, erzeugt von Ewigkeit her den Sohn[4]), eine Person, die gleichen Wesens mit Ihm selbst ist[5]). Gott liebt seinen Sohn, denn Ihn zu lieben ist sein Wille; und der Sohn liebt den Vater, denn auch Er ist Gott, und sein Wille daher der Wille Gottes, nämlich der Wille, Gott zu lieben; dieses Objekt seiner Liebe kann für Ihn nur der Vater sein. Der aktiven Liebe entspricht nun eine passive Liebe, dem Lieben ein Geliebtwerden, dem Liebenden ein Geliebter. So führt uns das Wesen der Gottheit zum Begriffe einer Dyas, aber nicht, um uns daran festzuhalten; das Wesen dieser Dyas besteht darin,

[1]) Ps. 11, 7. [2]) Ps. 102, 28. [3]) 1. Joh. 4, 16 ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. [4]) Luther zum zweiten Artikel: Jesus Christus verus Deus, a patre ante saecula genitus. [5]) Joh, 10, 30.

dass sie einerseits übergehet in eine Trias, andererseits in die Monas zurückkehrt. Subjekt und Objekt, als die Pole der Lebensbewegung, setzen nothwendig ein Drittes, die Lebensbewegung selbst, das die Pole vermittelnde Medium. Als dieses Dritte zwischen dem Liebenden und dem Geliebten, zwischen Vater und Sohn, deren jeder sowohl der Liebende als auch der Geliebte ist, ergiebt sich das Lieben selbst, die von dem Vater und von dem Sohne ausgehende Liebe, als solche der heilige Geist genannt[1]); und dieser Geist ist Gott, denn Gott ist Liebe[2]). Hier stehen wir an dem Mysterium der göttlichen Dreieinigkeit[3]). Die Dreieinigkeit aber, der dreieinige Gott, Gott Vater, Sohn und heiliger Geist, ist die eigentliche Gerechtigkeit Gottes[4]); denn die Dreiheit führt zurück zur Einheit, nämlich zur Liebe, die als Einheit ihres Willens die Gerechtigkeit ist.

Die Dreieinigkeit Gottes, für uns ein Mysterium, ist ihrer selbst wohl bewusst; denn Gott ist Geist[5]). Aber sie lässt das Selbstbewusstsein sich nicht genügen, sie will auch gewusst werden, denn Gott ist auch Liebe[2]). So schafft Gott die Welt, ein Werk seines freien Liebeswillens, das Endliche aus dem Unendlichen, daher auch in seiner Erscheinung noch unendlich. Und so wird das Selbstbewusstsein Gottes zum Wissen eines anderen, das Bewusstsein des absoluten Geistes zum unendlichen Wissen (Allwissenheit), während seine Liebe als Allmacht hervorgetreten ist. Die Einheit des göttlichen Willens in seinem Selbstbewusstsein ist die Weisheit (חָכְמָה[6]), *σοφία*); die Weisheit in der Allmacht ist die Gerechtigkeit.

Wenn das menschliche Bewusstsein, um die göttliche Gerechtigkeit zu bestimmen, sich umsonst bemühet, das Wesen Gottes an Ihm selbst zu erfassen, bleibt demselben endlich nur übrig, den Begriff jener Gerechtigkeit in seiner menschlichen Weise zu bestimmen. Unser Bewusstsein sammt allen seinen Gedanken ist immer an das Endliche oder Irdische gebunden, und befindet sich daher bei jenem Begriffe in einem endlosen Ringen. Indem wir Gott als Liebe, und somit als eine transitive Macht (als Vater) zu begreifen suchen, müssen wir fortgehen zum Objekte der Liebe (dem Sohne), und indem wir dieses — um eben Gott an sich zu bestimmen — nur wieder in dem Subjekte suchen müssen, und somit als etwas dem Subjekte Gleiches, also selbst als Subjekt, setzen, suchen wir ein Drittes als Objekt, welches, wenn auch die Ursächlichkeit von seinem Wesen nicht susgeschlossen werden kann, doch auch selbst eine nothwendige Wirkung sei — ein nothwendig vom Ersten und vom Zweiten, von dem Vater und dem Sohne, Ausgegangenes — und setzen das Dritte, den heiligen Geist. So will es Gottes offenbarendes Wort; aber indem dieses uns ruft zum Begriffe der Dreiheit in der Einheit (der *τριάς* in der *μονάς*), werden wir auch zugleich zur Vielheit, zur Welt und zu der Schöpfung derselben, hingezogen. So ahnen wir das Wesen der Gottheit als Dreiheit und Einheit; es bleibt aber die göttliche

[1]) *ὁ παράκλητος*, von welchem Christus Joh. 15, 26 sagt: *ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν — τὸ πνεῦμα — ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται.* [2]) 1. Joh. 4, 16, *ο θεὸς ἀγάπη ἐστίν.* [3]) Vergl. Sartorius. Die Lehre von der heiligen Liebe I., 1. Cap. 1. [4]) Deus Pater, Filius et Spiritus Sanctus, qui (quae) est aeterna et essentialis justitia. Form. Conc. III. 54. [5]) *πνεῦμα ὁ θεός.* Joh. 4, 24. [6]) חָכַם auch soviel als חָקַק, und dieses erinnert an דָּקַק und an צָדַק.

Dreieinigkeit (trinitas), welche von dem Worte Gottes gelehrt wird, unserem Denken immer ein Mysterium, vor dem wir, in frommer Scheu versinkend, uns auf Gottes Schöpfung bescheiden, soweit diese von dem Geiste Gottes aus offenbar geworden ist, dass wir in diesem so erleuchteten Raume Gott erkennen. Gott selbst schuf die Welt aus seinem freien Liebeswillen; wir, nachdem sie sammt uns geschaffen ist, sind, um jene Liebe zu erkennnn, nun gezwungen, unser Bewusstsein auf diese Schöpfung hinzurichten. Und jene Erkenntniss ist uns eben so nothwendig, wie diese Richtung unseres Bewusstseins; denn während die bewusstlosen Geschöpfe die Lust ihres Daseins an ihrer Bewusstlosigkeit haben, können die sich selbst wissenden geschaffenen Wesen, da in ihrem Selbstbewusstsein Gott selbst Objekt ihres Wissens ist, nur in einem mühevollen Sehnen und Streben leben, bis sie jenes Objekt mit ihrem Wissen ganz erfasst haben. So ist Gott des Menschen höchstes Gut, und beständig das allein wirkliche Ziel seines Erkennens. Und wenn wir Gott lieben, so wird er selbst sich endlich uns ganz offenbaren, so wahr Er Liebe ist: Er selbst wird uns dasjenige bereiten, was kein Auge hier gesehen hat, und kein Ohr gehört hat, und was in keines Menschen Herz gekommen ist[1]): wenn wir Gottes Kinder sind, so wird es auch erscheinen, dass wir Ihm gleich sein, und Ihn sehen werden, wie Er ist[2]). Jetzt können wir Gott nur „durch einen Spiegel in einem dunkelen Worte" sehen, einst aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt nur stückweise, einst ganz Ihn erkennen: aber jetzt lasset uns es nicht versäumen, in jenen Spiegel zu schauen, und auf jenes dunkele Wort zu hören[3])!

§. 3. Die Gerechtigkeit in Gott,

gegenüber der ursprünglichen Schöpfung betrachtet.

Gott ist Liebe, als solche schafft Er die Welt: als solche will Er sich selbst mittheilen, und in diesem Willen setzt Er dasjenige, dem Er sich mittheilen kann. Die absolute Liebe ist die absolute Schöpfermacht. An dem Erschaffenen ihre Schöpfermacht fortsetzend, kommt sie zur Erscheinung, und erscheint zunächst als Güte. Gott selbst ist das Princip der Welt; sein Wesen, als Princip der Welt, als Einheit gegenüber der Vielheit, an sich betrachtet, wird durch das Attribut der Heiligkeit bestimmt; in seiner Beziehung zur Welt betrachtet, ist dieses Princip die Gerechtigkeit.

Die Liebe ist sich nicht genug als Güte: als sie Himmel und Erde, Licht, Wasser und Land, Pflanzen, Gestirne und Thiere geschaffen hat, spricht sie: „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei[4])". So spricht die Trias der absoluten Liebe, der dreieinige Gott, und Er schafft „eine freie persönliche Einheit von Geist und Natur", ein Bild seiner selbst. „Gott schuf den Menschen, sich zum Bilde", also selbst zur Liebe, aber zur Liebe eines unendlichen Sehnens, Er schuf ein freies Vernunftwesen, das zugleich ein religiöses Wesen (religatum ad Deum) sein muss. So ist Gott das Princip des Menschen:

[1]) 1. Cor. 2, 9. [2]) 1. Joh. 3, 2. [3]) 1. Cor. 13, 12. [4]) Genes. 1, 26.

die Einheit des göttlichen Willens wiederholt sich in diesem als Gewissen; während jener die Heiligkeit ist, ist dieses etwas Heiliges, welchem gegenüber die Heiligkeit Gottes Gerechtigkeit ist. So aber offenbart sich die Gerechtigkeit als die absolute ethische Macht[1]).

Der Welt gegenüber offenbart sich Gottes Gerechtigkeit, theils an der blossen Natur, theils am Menschen. An der Natur zeigt sich die Gerechtigkeit als die nach heiligem Principe ordnende Macht, welche den an sich regelmässigen, aber gegen einander wilden und ungeregelten Kräften beständig Ziel und Grenze steckt, die fort und fort durch diese Kräfte allmächtig gebietet: „bis hierher und nicht weiter!“ [2]). Hier erscheint die Gerechtigkeit als die beständige exsecutive Gewalt jener Weisheit (חָכְמָה), welche, da Gott die Welt erschuf, „seine Werkmeisterin war, und ewiglich vor seinem Angesichte spielte.“[3]). Als ein Grösseres aber, als die ethische Allmacht, offenbart die Gerechtigkeit in der Welt sich an dem Menschen. Hier zeigt sie erst ganz, was sie auch dort schon ist, dass sie dort um des Menschen willen Ziel und Grenze setzt — denn um des Menschen willen ist die Natur geschaffen [4]) — und dass sie überhaupt nicht ist die Nemesis der Heiden, welche entweder blind nivellirt, oder gar missgünstig eingreift in das Glück der Menschen.

Für den Menschen (אָדָם), als die freie persönliche Einheit von Geist und Natur, für den in der Natur befangenen Geist, ist Gottes Gerechtigkeit im Allgemeinen eine erziehende Gerechtigkeit (justitia paideutica): denn der Mensch war in seinem ursprünglichen Zustande, in jenem Stande der Unschuld, wenn auch kein Geschöpf von thierischer Rohheit, durchaus nicht ein Wesen mit göttlicher Heiligkeit. Seine Vollkommenheit war eine unendliche Entwickelungsfähigkeit; in seiner Einheit von Natur und Geist war dieser Geist, wenn auch nicht ein vom Leibe „angejochter“, so doch auch nicht das über die Natur durchaus Hervorragende, das durchaus Leitende. Des Menschen Wille ging beständig aus Gott hervor [5]), aber war noch nicht der durchaus herrschende; ihm blieb noch die Aufgabe, die Erde — die Natur überhaupt — sich unterthan zu machen [6]): was das Jesuskind auf dem Mutterschosse gewesen ist, fast dasselbe war Adam im Garten Eden — ein erwachender Geist, eine „lebendige Seele“ (נֶפֶשׁ חַיָּה *ψυχὴ ζῶσα*) [7]), eine zu erziehende Persönlichkeit.

Das Wesen Gottes, welches in der Dreieinigkeit besteht, nämlich in sich abgeschlossen dadurch sich selbst genügt, dass es sich weiss als den Liebenden, sich weiss als den Geliebten, und sich weiss als das Wechselverhältniss von Liebe und Gegenliebe — dieses Wesen, das in der Einheit seines Willens die Heiligkeit ist, muss, nachdem es als solches die Welt geschaffen, und in dieser Schöpfung sich als Weisheit herausgestellt hat, die Welt zu sich erheben, und in dieser Erhebung sich als Gerechtigkeit offenbaren: es muss, nachdem es in der Freiheit seiner Persönlichkeiten sich veräussert hat, in der Einheit seines Willens

[1]) Vergl. Martensen. Dogmatik. §. 72. 73. [2]) Job. 38, 11. [3]) Proverb. 8. — Also nicht: Fiat justitia, pereat mundus! sondern: Fiat justitia, ut mundus constet! [4]) Genes 1, 28—30. [5]) Man denke an seinen unmittelbaren Umgang mit Gott. [6]) Genes. 1, 28. 2, 15. [7]) Genes. 2, 7. und 1. Cor. 15, 45.

sich auch wieder verinneren. Diese Verinnerung, diese Erhebung zu Gott, ist die „Erhaltung“ der Welt; und die anordnende, Mass und Grenze setzende, Gerechtigkeit ist als solche zugleich eine erhebende, nach oben ziehende Gerechtigkeit. Dem, von Gott selbst in seiner Freiheit sich gestellten, Bedürfnisse Gottes entspricht das Bedürfniss der von Ihm geschaffenen Welt; diese ist schon in der Schöpfung als eine zuerhebende angelegt worden. Von Erschaffung des Liehtes kam es zur Vertheilung und Anordnung der mechanischen und chemischen Kräfte, und zur Erschaffung des einfachen Organismus der Pflanzenwelt und von Anordnung der Lichter zur Erschaffung des thierischen Lebens und dessen vollkommenern Stufen, bis endlich aus der Schöpferhand der Mensch hervorging, die Blüthe der organischen Welt. Wie in dem Gefühle der Thierwelt die Erhebung der ganzen Welt schon vorbereitet war, so wurde diese Vorbereitung vollendet durch die geistesschwangere, „lebendige Seele“ des Menschen. Obgleich jede Stufe der Schöpfung an sich vollkommen war, bei jeder der Schöpfer sagte, dass sie „gut“ sei, so war doch auch jede nur eine Vorbereitung zur folgenden, also in Beziehung auf diese noch nicht gut, und war endlich der Mensch selbst, wenn auch an sich vollkommen (gut), für Gott nicht gut, ein Gottes bedürftiges Geschöpf, und um so bedürftiger, da er unmittelbar mit Gott selbst in Verhältniss treten sollte, und da er dieses Verhältniss, nicht bloss, soweit es schon da war, sondern auch, soweit es noch werden sollte, vermöge seiner Natur fühlte, und vermöge seines Geistes zu erkennen fähig war. So weiset Jesus selbst das seiner menschlichen Persönlichkeit beigelegte Prädikat der Vollkommenheit von sich zurück: „Was heissest du mich gut! — sagt er — Niemand ist gut, denn der einige Gott.“ [1])

So liegt nun in dem Wesen aller Geschöpfe ein Bedürfniss und ein Sehnen, dessen Befriedigung von Gott selbst kommt (indigenta Dei); überall lässt sich dieses nachweisen, und am meisten an uns selbt [2]). Weil die schaffende Weisheit aus der Liebe hervorging, empfing die Welt ein solches Wesen, und die aus derselben Liebe hervorgehende Gerechtigkeit kommt diesem Wesen entgegen; sie ist der bedürfenden und sich sehnenden Welt gegenüber die erhebende oder nach oben ziehende Gerechtigkeit. Ueberall des Daseins und des Lebens Mangel ausfüllend, dem Verlangen einer jeden Kreatur eine geringere entgegenführend zur Befriedigung, offenbart sich die Gerechtigkeit selbst im Allgemeinen als Güte, am Menschen aber, dem selbst bewussten, persönlichen Geschöpfe, für das alles Uebrige geschaffen ist, als ein Grösseres; hier tritt der eigentliche Kern der göttlichen Gerechtigkeit völlig heraus, offenbart sie sich als Liebe, als väterliche Liebe. Hier ist die Gerechtigkeit nicht mehr die bloss ziehende, sondern die erziehende. Des Menschen Sehnen nach Gott, welches, da er selbst nach dem Vorbilde des einigen Gottessohnes erschaffen war, dem Sehnen des Kindes nach dem Vater glich, war zu befriedigen, die Gerechtigkeit hatte es zu befriedigen. In dieser erziehenden Gerechtigkeit kam Gott dem Menschen entgegen, um ihn mehr zu sich hinzuziehen; er offenbarte sich dem Menschen, um dessen Geist aus der Aehnlichkeit zur Gleichheit zu entwickeln: Er sprach sei-

[1]) Matth. 19. 17. [2]) ἡ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως.

nen Willen vor dem Menschen aus, gebot ihm und verbot ihm, führte ihm alle anderen Geschöpfe in Frieden entgegen, und erschuf ihm die helfende Gefährtin (עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ), als Gehilfin zum Leben (חַוָּה) [1]), gleichen Wesens mit dem Manne (אָדָם).

Die Geschichte dieser Erziehung ist durch den Sündenfall abgebrochen, aber es ist uns offenbart, wohin sie führen sollte. Fortgehen sollte sie in einer von der uns bekannten Weltgeschichte durchaus abweichenden Weise. In unserer Geschichte betrachtet sich der Geist auf jeder Stufe der Entwickelung als etwas Vollendetes, und lehnt sich gegen die folgende Stufe auf, so dass diese erst ihre Stelle findet, wenn jene gewaltsam überwunden ist: die Spuren von jener Erziehungsgeschichte treten hervor in den Gebetsworten des alten Simeon, wenn dieser spricht: „Nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren, wie du gesagt hast, denn meine Augen haben deinen Heiland gesehen“ [2]) und in dem Worte des Täufers Johannes, wenn er seinen Jüngern über Christum antwortet: „Er muss wachsen, ich aber muss abnehmen [3]).“ In der sündenlosen Geschichte würde die erzielende Gerechtigkeit Gottes den Geist jeder Epoche ihm selbst als einen Keim der Zukunft offenbar gemacht, jede Epoche mit Verheissung und Hoffnung auf die nächstfolgende vorbereitet haben [4]). In ungestörter Entwickelung würde in Erfüllung gegangen sein das Gebot, welches später der Herr ausgesprochen hat: „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist [5]); unverdunkelt würde dem Bewusstsein der Menschheit das Ideal ihrer Entwickelung beständig vorgeschwebt haben, bis dieses erreicht — bis unter den Menschen, welche Gottes Liebe, „ehe der Welt Grund gelegt war, erwählt und zu seiner Kindschaft verordnet hatte“ [6]), das welterschaffende Wort Fleisch geworden [7]), Christus, „alle Fülle der Gottheit [8]), das Ebenbild Gottes“ [9]), jetzt „die Hoffnung der Herrlichkeit“ [10]), sonst nur die Erfüllung der Herrlichkeit, „zu welcher Alles geschaffen ist [11]), und in der verborgen sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss“ [12]), nicht als Lehrer, nicht als Hoherpriester, sondern sogleich als König und Haupt der Gemeinde [13]) geboren, und in ihm und mit ihm, zum Lobe der Herrlichkeit Gottes [14]), das eigentliche Menschenleben offenbar geworden wäre [15]). Das würde das Werk der erziehenden Gerechtigkeit gewesen sein, wenn der Mensch nicht gesündiget hätte [16]).

§. 4. Die Gerechtigkeit in Gott,

im Gegensatze zur sündigen Welt betrachtet.

Nachdem die Sünde in die Schöpfung eingedrungen ist, tritt die Gerechtigkeit Gottes in neue Phasen, und durch diese entwickelt der Begriff der Gerechtigkeit

[1]) Genes. 2, 16—23. [2]) Luc. 2, 29. 30. [3]) Joh. 3, 30. [4]) Vergl. Martensen. Dogm. §. 84. [5]) Matth. 5, 48. [6]) Eph. 1, 4. 5. [7]) Joh. 1, 14. [8]) Col. 2, 9. [9]) Col. 1, 15. [10]) Col 1, 27. [11]) Col. 1, 16. [12]) Col. 2, 3. [13]) Col. 1, 18. [14]) Eph. 1, 12. [15]) Col. 3, 4. [16]) Andreas Osiander: Etiamsi homo non peccasset, Deus tamen incarnatus esset — licet non crucifixus.

sich weiter. Jene Blüthe der Natur, in deren gegen den Himmel geöffnetem Kelche Gott sich spiegelt, hat sich herabgeneigt, um statt des ewigen Lichtes den bunten irdischen Reflex dieses Lichtes einzusaugen: der Mensch ist gefallen. Er, der zwischen Gott und die Welt so in die Mitte gestellt war, dass er in seiner Natur die besten Kräfte der Welt vereinigte, in seinem Geiste eine aus dem göttlichen Willen hervorwachsende productive Kraft besass — durch die er über die eigene Natur und durch diese über die ganze Welt zu herrschen vermochte, und wirklich zu herrschen anfing [1]) — — er entzog sich dem Willen Gottes [2]); durch die Selbständigkeit der schönen Welt geblendet, wandte er dem von Gott gestellten Ideale den Rücken zu, haschte nach dem Blendwerke, wähnend, hier die vollendete Autonomie leicht zu gewinnen, und fand statt der völligen Herrschaft über die Natur nur die Knechtschaft, eine elende Abhängigkeit von der Welt. Die Autonomie der Welt ist nur eine scheinbare; in diesem Scheine hatte die Schlange dem Menschen ein falsches Freiheitsbild vorgehalten, und er in seiner Verblendung es nicht erkannt, wie sowohl seine Freiheit als auch die Autonomie der Welt nur in der Theonomie beruhen kann. [3])

Die That des Ungehorsams gegen Gott verändert in dem ersten Menschenpaare Geist und Natur, stellt diese in ein abnormes Verhältniss, und breitet dann durch die natürliche Fortpflanzung, in allen nachkommenden Geschlechtern, den von Gott geschaffenen und noch zuschaffenden Geistern einen Boden unter, welcher die heiligen Gotteskräfte der Geister niederzieht und bindet. Aus aller Menschennatur als solcher geht seitdem nur ein dem göttlichen Willen widerstrebender Wille hervor; sie ist unfähig, aus sich selbst den Willen Gottes zu erfüllen, und statt dieser fehlenden Kraft enthält sie auf der anderen Seite einen Ueberfluss, nämlich das in ihrem nun abnormen Verhalten ganz unstatthafte und darum auch masslose Begehren nach der Herrschaft über die Welt, nämlich die Selbstsucht [4]).

Des Menschen Natur ist verdorben, und mit ihr verdirbt die übrige Welt, als wenn die Krankheit der Blüthe sich dem ganzen Baume mittheilte. Wie verhält sich nun zu dieser Welt die Gerechtigkeit Gottes?

Es ist hier eine zweifache Störung zu betrachten. Einerseits ist gestört das ursprüngliche Verhältniss zwischen Gott und Welt, welches im Allgemeinen als ein durchaus harmonisches zu denken ist, andererseits das normale Verhältniss der geschaffenen Wesen unter einander, welches in dem Bilde eines völligen Gleichgewichts vorgestellt werden kann. Der Heiligkeit Gottes widerstrebt dort die Disharmonie, der Einheit des göttlichen Willens widerstrebt hier der Streit der geschaffenen Wesen unter einander. Die Gerechtigkeit, welche eben die heilige Einheit des göttlichen Willens ist, wird von der Kreatur negirt; jedoch von ihr, als der absoluten Macht, wird diese Negation gegen das negirende Wesen zurückgeführt: der gerechte Gott hebt das Widerstreben auf, indem Er die widerstrebenden Wesen theils zerstört, theils eben so zum Gleichgewichte

[1]) Genes. 1, 26. 28. 2, 19. 20. [2]) Genes, 3, 6. [3]) Genes. 3, 1—6. Vergl. Martensen. D. § 92. 93. [4]) Conf. Aug. II. — omnes homines — sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, et cum concupiscentia.

unter einander wie zur Harmonie mit Ihm selbst wieder hinzieht. Jene Zerstörung drohete Gott bereits mit der Verkündigung seines ersten Gesetzes an; denn gebietend sprach Er dort zum Menschen: „Du sollst essen von allerlei Bäumen im Garten; aber von dem Baume des Erkenntnisses Gutes und Böses sollst du nicht essen: denn welches Tages du davon issest, sollst du des Todes sterben“ [1]). Wie die Sünde so die Strafe, denn der Tod ist Unnatur in der Natur[2]). Dieser Tod ist Inbegriff aller von Gottes Gerechtigkeit ausgehenden Zerstörung, und er tritt wirklich ein, sobald die Sünde geschehen ist. „Der Tod ist der Sünde Sold“ [3]). Die Gerechtigkeit nimmt den Baum des Lebens sammt dem ganzen Paradiese hinweg, und ihr Fluch, des Schöpfers Fluch, dringt durch die ganze Schöpfung: Die Welt wird von Uebeln erfüllt, von Gewalten, welche die widerstrebende Kreatur zerstören: der Teufel wird, wenn auch wider seinen Willen, das Mittel, die göttliche Gerechtigkeit über die sündige Welt zu offenbaren: den Menschen schauert vor dieser Welt, am meisten aber vor dem Untergange seines eigenen leiblichen Lebens, wie vor dem grössten Uebel; denn sie wissen nicht, ob dieser Untergang der Uebergang zum ewigen Leben oder zum ewigen Tode ist. Von Geschlecht zu Geschlecht wurde das leibliche Leben kürzer und schwächer; einmal schickte Gott über Thiere und Menschen eine fast Alles verheerende Fluth, und fort und fort schickt seine Gerechtigkeit Zerstörung und Vernichtung bald über Einzelne bald über Viele. Der Tod ist die Erscheinung jener zwischen Gott und Welt eingetretenen Disharmonie. Diese Disharmonie, soweit Gottes Liebe durch dieselbe gestört ist, nennen wir Gottes Zorn[4]).

So offenbart sich die Gerechtigkeit vor der ihr widerstrebenden Welt zunächst als eine strafende Gewalt, deren Strafen theils in Entziehung der Güter (poenae privativae), theils in Zufügung der Uebel (poenae positivae), bestehen; und es tritt hier in den Begriff der Gerechtigkeit der Begriff der Vergeltung ein. Gottes Gerechtigkeit ist Vergeltung (retributio), welche, wenn sie auch immer durch die Natur zur Erscheinung kommt, nicht allein in dem allgemeinen Naturzusammenhange begründet ist, sondern auch aus besonderem göttlichen Beschlusse hervorgeht (retributio naturalis und retributio positiva).

Als eine solche Wiedervergeltung macht sich Gottes Gerechtigkeit nicht so in dem Verhältnisse Gottes zur gesammten Menschheit[5]), als vielmehr in dem gegenseitigen Verhältnisse der Geschöpfe zu einander geltend. Die Menschen würden gar nicht mehr sein, wenn Gottes Gerechtigkeit ihnen gegenüber darin bestände, jedem zu geben, was er vor ihr verdient; denn „sie sind allzumal Sünder, und mangeln des Ruhmes, den sie vor Gott haben sollen“ [6]). Gott giebt Jedem das Seinige (suum cuique), weil Jedes vor dem Anderen, aber nicht vor Ihm, sein Recht hat. Das war der schlechte Nationalstolz der Juden, dass sie glaubten, vor Gott ein Recht zu haben. Nur wer frei ist, hat ein Recht; denn seine Freiheit ist sein Recht: Gott gegenüber aber ist der Mensch unfrei, ein Knecht der Sünde. Das mochten die Juden nicht erkennen, obgleich die Schrift

[1]) Genes. 2, 17. [2]) Vergl. Martensen. D. §. 111. [3]) Rom. 6, 23. 5, 12. Jac. 1, 15. Vergl. 1. Cor. 15, 20. [4]) ὀργή, עֶבְרָה Ebr. 3, 11. 4, 3. Psalm 90, 9. Vergl. Psalm 2, 5. 95, 11. [5]) Matth. 20, 1—16. [6]) Rom. 3, 23. Vergl. Rom. 11, 35.

es längst nicht an Offenbarung der Erbsünde hatte fehlen lassen[1]); sie betrachteten das Unglück nur als eine Strafe der Thatsünde. Der Mensch gegenüber den Menschen, vor denen die Erscheinung als Wahrheit gilt, ist frei [2]); denn der Wille zu äusserlichen Werken ist in ihm ungebunden; daher hat er vor den Menschen auch sein Recht. Hier gilt er als eigentliche Person, und Unrecht ist alles, wodurch diese Persönlichkeit gestört wird. Um dieses Recht Jedem zu erhalten, trägt Gott die Wagschale in seiner Hand, ist seine Gerechtigkeit eine gleichmässige Wiedervergeltung.

Diese Wiedervergeltung ist eine andere im Reiche der Natur, als in dem des Geistes: während sie dort als blosse Aequilibrität zur Erscheinung kommt, hat letztere hier nur eine bedingte Geltung [3]). In dem Reiche der Natur, an sich betrachtet, offenbart Gottes Gerechtigkeit sich als die Macht, welche allen Theilen der Welt ihr Mass und ihre Grenze gesetzt hat, und unter den Theilen ein solches Gleichgewicht erhält, dass dieselben, wie viel ihre Kräfte sich auch störend durchkreuzen, doch als Glieder erscheinen, und die Welt selbst einem organischen Körper gleichet. Dieses abgewogene Gleichgewicht der Natur führt Gott selbst an verschiedenen Stellen der Bibel dem menschlichen Bewusstsein zu, so besonders im Buche Hiob, wo Er von der Richtschnur spricht, die Er über die Erde gezogen, von den Dämmen, Thüren und Riegeln, mit welchen Er das Meer verschlossen hat, von den Wegen der Winde und Wolken, den Quellen des Wassers und des Lichtes, von der Thiere Wohnungen und Nahrung, und von ähnlichem Anderen [4]). Da giebt es ein starres Gleichgewicht, in welchem nur die Gattung gilt und erhalten wird, das Einzelne als Nichtiges verworfen wird, weil alle Gegenstände der bloss natürlichen Welt nicht im Einzelnen, nicht in einem Individuum, sondern nur in der Gattung ihr Wesen haben.

Anders gestaltet sich die Aequilibrität der Gerechtigkeit im Reiche des Geistes, welchem der Mensch angehört. So hier wie dort umfasst der Begriff der Gerechtigkeit die teleologische Macht, durch welche die Erhaltung der Welt gewirkt wird; während aber dort der Zweck die Erhaltung der Gattung, und über dieser die Erhaltung der Welt ist, erscheint hier als ihr Ziel und Zweck jeder Einzelne, der als Person, als selbstbewusstes Individuum, sein Wesen nicht in der Gattung, sondern in sich selbst hat. Ein Mensch ist Mehr als eine ganze Gattung von Thieren [5]). Wenn auch das Wesen des Menschen im Einzelnen nur ein beschränktes, freier und vollkommener in der Liebesgemeinschaft, wie in der Familie und im Staate, hervortritt, und darum die Gerechtigkeit Gottes einer solchen Liebesgemeinschaft den Einzelnen nachstellt — um der Familie willen die Aufopferung eines Vaters, einer Mutter, um des Staates, eines Volkes willen die Aufopferung seiner Helden fordert —: so ist sie hier doch niemals eine solche rigorose Macht, vor welcher der Einzelne — ebenso wie dort das Einzelne in der Gattung — als Nichtiges verschwinden müsste; denn das Wesen liegt hier, wie nicht in der Gattung, so auch nicht in dem vergänglichen, irdischen Individuum, sondern in der Persönlichkeit, welche nur in diesem Leben von dem irdischen Individuum beschränkt ist, überhaupt aber sowohl über letzteres, als auch über diese ganze Welt hinausreicht.

[1]) Psalm 51, 7. [2]) 2. Tim. 2, 19. [3]) Matth. 20, 1—16. [4]) Job. 38—41. [5]) Matth. 6, 4. 6, 8. 14. 15. 26. etc.

Nicht so die Erhaltung des Menschen, als vielmehr die Entwickelung desselben, welcher, wie gesagt, hier als beschränktes Wesen erscheint, ist der Zweck der Gerechtigkeit und ihrer Wiedervergeltung im Reiche des Geistes.

Wie die Menschen gar nicht mehr sein würden, so würde auch Gott, dessen Wesen die Liebe ist, nicht mehr Gott sein, wenn seine Gerechtigkeit den Menschen gegenüber nur darin bestände, ihnen zu geben, was sie verdienen. Jeder einzelne Mensch aber, als Geist in unmittelbarem Verhältnisse zu Gott, würde vor Gott sein Recht haben, wenn er in seinem primitiven Verhältnisse zu Gott geblieben wäre. Wenn der Mensch sein anerschaffenes Ebenbild Gottes als eine aus Gottes Willen hervorgehende productive Kraft sich bewahret hätte, würde jene Wiedervergeltung, als besondere Phase der göttlichen Gerechtigkeit, gar nicht hervortreten können, da er in einem solchen Stande schon jedem seiner Brüder an Werth gleich sein, und überhaupt eine Freiheit und Gleichheit unter den Menschen herrschen würde, von welcher diese Welt gar keine Ahnung hat. Dann würde die Gerechtigkeit Gottes auch im Menschen sein, und wie in den Menschen so auch zwischen den Menschen Gott Nichts abzuwägen haben, sondern selbst nichts Anderes, als eine heilige Wechselwirkung sein, in welcher endlich Mensch und Gott, beide sich einander gäben, und jedes Mal Mehr gäben, als sie vorher empfangen hätten, und da Geben süsser denn Nehmen ist, beide auch selig wären in dieser Welt. Diese Wechselgerechtigkeit [1]) macht sich geltend zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohne. Bei uns heisst es: *τί δὲ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες* [2]);

Aber die durch die Sünde gestörte Wechselgerechtigkeit bewährt sich als absolute Macht, indem sie, ihren Schmerz überwindend, um sich selbst wieder herzustellen, auch da noch giebt, wo sie Nichts empfangen kann. Deshalb, weil der Mensch einen eigenen Willen geltend gemacht hat, hört der Gotteswille in ihm noch nicht auf, es bleibt in dem Menschen für das erlösende Wort noch ein Anknüpfungspunkt. Der Mensch hat in sich noch Etwas von dem Bilde Gottes [3]), nämlich die Receptivität für den göttlichen Willen. Um dieser receptiven Kraft willen nennt Gott die Menschen noch seine Kinder [4]), und spricht zu uns in väterlich gnädiger Herablassung: „Wenn ihr betet, sollt ihr also beten: Unser Vater in dem Himmel!“ Noch hat der Mensch die Fähigkeit, Gottes Kind zu werden, und ist so für Gott ein Gegenstand der erbarmenden Vaterliebe. Dahin löset der Schmerz der gestörten Gerechtigkeit sich auf; von Zorn und Betrübniss kehrt sie durch Mitleid und Erbarmen zurück zur Liebe. Von dieser Liebe aus gestaltet sich Gottes Gerechtigkeit zwar zur Abwägung des Rechts, welches jeder Mensch vor den anderen Menschen hat, aber noch weit mehr zu einer erziehenden Gerechtigkeit, welche ihn erlöset.

Ueberhaupt offenbart sich in dem Gebiete des Geistes die Gerechtigkeit als eine ethische Macht. „Den Gottlosen wird ihr Licht genommen werden, und der Arm der Hoffärtigen wird gebrochen werden“, sagt der Herr in der vor Hiob ausgesprochenen Offenbarung seiner Gerechtigkeit [5]). Sie vergilt hier wieder, indem

[1]) Justitia commutativa. Vergl. Quenstedt. syst. theol. I. p. 292. [2]) Cor. 4, 7. [3]) Genes. 9, 6. [4]) Genes. 6, 2. [5]) Job. 38, 15.

sie richtend das Böse von dem Guten scheidet: „was der Mensch säet, das erntet er; denn Gott giebt einem Jeglichen nach seinen Werken“ [1]). So ist die Weltgeschichte das Weltgericht. Aber dieses Gericht ist auch mehr als die Nemesis der attischen Tragiker; darauf deutet schon das Wort Geschichte hin. Denn wenn die Gerechtigkeit nur den sich Erhebenden erniedrigte, und den Niedrigen erhöhete, oder nur, mit der Wage in der Hand, die guten Werke mit ihrem Lohne und die Strafen mit den bösen Werken in ein vollständiges Gleichgewicht zu sezzen suchte, wo käme dann der Fortschritt oder die Entwickelung her, welche nothwendig zum Begriffe der Geschichte gehört! Dann würde die menschliche Willkür längst, was sie verdiente, den völligen Untergang der Menschheit herbeigeführt haben. Allerdings beschneidet Gott die wilden Auswüchse des menschlichen Willens, allerdings drängt Er die Uebertretungen des Menschen beständig auf die vorgezeichneten heiligen Wege zurück; aber Er giebt auch Mehr als den mit dem Verdienste ebenmässig abgewogenen Lohn.

Schon am Reiche der Natur merken wir, dass hinter der Aequilibrität nicht bloss eine Hand mit einer Wagschale, sondern noch etwas Anderes, nämlich eine teleologische Macht liegt: da sehen wir als Zweck der göttlichen Wiedervergeltung nicht bloss die Erhaltung gleichberechtigter Gattungen, sondern auch eine Abstufung und Rangordnung der Gattungen, in welcher die eine Gattung vor der anderen mehr Zweck als Mittel ist, eine vor der anderen sich mehr dem letzten Zwecke nähert, und dass dieser letzte Zweck nicht bloss das Leben — das sich selbst reproducirende Dasein, die Erhaltung — sondern der Genuss des Lebens ist: und so erscheint schon im Reiche der Natur die Gerechtigkeit als eine Macht der göttlichen Güte. Herrlicher erscheint dieses Mehr des Zweckes, durch welches allemal das Mittel übertroffen wird, im Reiche des Geistes; hier offenbart sich in dem, was dem verdienten Lohne noch hinzugesetzt wird, die Macht der göttlichen Liebe. Während dort Gott nur ein gütiger Ordner war, ist Er hier der liebende Vater, welcher den Menschen sich zum Kinde erwählt hat. „Er vergiebt uns die Sünden, und reinigt uns von aller Untugend“ [2]); „Er ist gerecht, und macht gerecht“ [3]). Gott zieht die ganze Schöpfung zu Sich hin, alle Güter hin zu dem höchsten Gute; dieses aber ist Er selbst, zu dem wir singen: „Sei Lob und Ehr' dem höchsten Gut, dem Vater aller Güte!“ Als solches höchste Ziel ist Er allein der Gute [4]), der Keines Bedürftige, dessen Alle bedürfen. Alles bedarf Seiner; dieses Bedürfniss tritt um so stärker hervor, je näher Ihm das Geschöpf steht: die Pflanzen dringen nach dem belebenden Lichte; die Thiere sehnen sich nach Leben und Lebenslust; der Mensch sucht Ihn in allem seinem Schmachten, Sehnen und Streben: und Gott ist die Befriedigung aller. „Aller Augen warten auf Dich, Du giebst ihnen ihre Speise zu seiner Zeit; Du thust Deine Hand auf, und erfüllest Alles, was lebet, mit Wohlgefallen“: denn Du, Herr, bist gerecht [5]). Das vollkommenste Geschöpf in dieser Welt, der Mensch, ist das Gottes absolut bedürftige Geschöpf; er ist das an

[1]) Gal 6, 7. Rom. 2, 6–8. [2]) 1. Joh. 1, 9. [3]) Rom. 3, 26. [4]) Matth. 19, 17. [5]) Psalm 145, 15–17.

sich hilflose Kind auf seiner Mutter Schooss. Ihn zeichnet daher auch Gott von Neuem aus: während alles Andere nur gezogen wird, wird er erzogen.

Schon vor dem Sündenfalle war Gottes Gerechtigkeit eine erziehende; nach dem Eintritte der Sünde, durch welche das seelische Band (*ψυχικόν*) zwischen Natur und Geist zerrüttet, dieser durch jene gefangen worden ist [1]), und somit das Bedürfniss der Erziehung noch stärker hervortritt, wird die erziehende Gerechtigkeit zu einer züchtigenden, gesetzgebenden und erlösenden (*δικαιοσύνη παιδαγωγική*, justitia legislatoria, *δικαιοσύνη λυτροῦσα*).

Die erziehende Gerechtigkeit drückt zuerst den Gegensatz aus, in welchen der Mensch sich zu Gott gestellt hat, dann aber auch die durch Gottes Gnade und Erbarmen herbeigeführte Aufhebung dieses Gegensatzes. Um eben so wohl diesen Gegensatz wie dessen Aufhebung zu bezeichnen, nennt unser Herr Jesus Christus den Schöpfer bald seinen Vater, bald den Vater seiner Jünger, spricht Er diesen gegenüber von Ihm mit den Ausdrücken: „euer Vater", „dein Vater", „euer himmlischer Vater", und dann wieder „mein Vater", niemals aber unser Vater, und heisset Er uns beten: „Unser Vater in dem Himmel" [2])! In dem Gegensatze Gottes zum Menschen tritt hervor der heilige Wille Gottes, der als solcher eben etwas Anderes als der menschliche Wille ist, Gott bringt ihn zur Erscheinung; diese Erscheinung wird einerseits dem Gewissen zur Strafe, andererseits zum Gesetze, und die erziehende Gerechtigkeit wird somit zunächst eben so wohl eine gesetzgebende (legislatoria), wie eine strafende (punitiva), überhaupt aber, indem sie beides zugleich ist, eine züchtigende (*παιδαγωγική*, denn *ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν*) [3]).

Bei der Gesetzgebung aber bleibt der lebendige Gott nicht stehen; Er würde den nun offenbar gemachten Gegensatz, statt ihn aufzulösen, dadurch zum Ende bringen, dass er den Menschen, welcher sich ihm entgegengesetzt hat — als etwas, was nicht mehr dasjenige ist, was es in dieser Welt sein soll — vernichtete, wenn nicht hinter der Willkür des Menschen das Gewissen — obgleich als schwache Ahnung, so doch als Besserungsfähigkeit — noch läge: nun aber knüpft Er sein gerechtes Walten an demjenigen an, was seine Liebe selbst in dem Schiffbruche des Sündenfalls gerettet hat, knüpft Er es an dem Gewissen an, welches durch das Gesetz ein unruhiges, schmerzerfülltes, reuiges geworden ist; und seine Gerechtigkeit offenbart sich weiter als die Macht der Liebe, welche den entstandenen Gegensatz aufzuheben sucht, indem sie, durch Verwaltung der Güter und Uebel der Welt, ihre Gesetze zu einer allgemeinen Geltung bringt. So wird die erziehende Gerechtigkeit aus einer gesetzgebenden zu einer ihre Gesetze in Liebe handhabenden Gerechtigkeit (justitia distributiva).

Diese Gerechtigkeit giebt sich nun eben so wohl als eine lohnende (remuneratoria), wie als eine strafende (punitiva) zu erkennen. Eine eigentlich lohnende kann sie niemals sein, da die Menschen vor Gott weder ein Recht noch ein Verdienst haben [4]): allein vor Menschen hat der Mensch sein Recht und sein Verdienst, und Gottes Gnade betrachtet dasjenige, was Menschen sich unter einander geleistet haben, so, als wenn es für Ihn gethan wäre; denn „was ihr — so spricht

[1]) Vergl. Rom. 7, 14—24. [2]) Matth. 6, 4. 6. 8. 14. 15. 26. etc. [3]) Gal. 3, 24. [4]) Rom. 3, 23.

zu uns der Ihn auf Erden vertretende König — gethan habt Einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir gethan"[1]). Ohne Rücksicht auf diesen Gnadenakt erkennen wir sein Lohnen als eine Thätigkeit seiner wiedervergeltenden Gerechtigkeit, und Gott erscheint uns in dieser Gerechtigkeit nicht so als Anwalt seines Reiches, wie als Schiedsrichter[2]). Eben so kann die erziehende Gerechtigkeit nicht als eine schlechtweg, nach Art der menschlichen Justiz, strafende Gerechtigkeit gedacht werden, da das, was uns als Strafe erscheint, aus seiner Liebe kommt und zu seiner Liebe hinführt. „Wen der Herr lieb hat, den züchtiget Er; Er stäupet aber einen jeglichen Sohn, den Er aufnimmt"[3]). Alle Uebel sind in Gottes Hand nur Schläge einer väterlichen Zuchtruthe[4]).

Aber die Liebe ist die unendliche Tiefe, in welcher das ganze Wesen Gottes seinen unerschöpflichen Lebensbrunnen hat, und aus welcher eben so sein Ernst (ἀποτομία) wie seine Güte (χρηστότης)[5]), alle seine Eigenschaften, und somit auch seine erziehende Gerechtigkeit, hervorgehen. Nachdem diese Gerechtigkeit schon der Unschuld der ursprünglichen Schöpfung gegenüber das Moment der Gnade bewährt hatte, wird sie endlich im Gegensatze zum gefallenen und um seiner Sünde willen gestraften Menschen zum väterlichen Erbarmen. Schon im Stande der Unschuld war das Geschöpf dem Schöpfer gegenüber ein verdienstloses, so verdienstlos, wie das eben geborene Kind seinem Vater gegenüber, der es aufgehoben hat[6]); aber durch die Sünde ist jene Verdienstlosigkeit zu etwas Positivem, zur Strafbarkeit geworden. Wenn nun die erziehende Gerechtigkeit schon an der Unschuld sich als eine gnädige bewies, so tritt dieses Moment der Gnade noch weit mehr hervor an dem gefallenen Menschen[7]), da ihm das allgemeine Ebenbild Gottes, das Gewissen, noch nicht verloren gegangen ist; denn hier hört die Gerechtigkeit, als strafende, noch nicht auf, die erziehende zu sein, sondern ist ihr strafendes Gesetz nur ein Zuchtmeister zur Besserung[8]); und die Gnade wird dem Gezüchtigten gegenüber, der als solcher ein Elender ist, zum Erbarmen. Wie ein Vater das geschlagene und bussfertige seufzende Kind bei der Hand erfasst, und selbst es dahin führt, wohin schon früher das strafende Gebot getrieben hat, und dort dem Kinde nun hilft an der Vollendung des gebotenen Werkes, so macht es Gott mit uns: Er kommt endlich aus seinen Himmelshöhen herab, fasst uns, wie ein Bruder, mit menschlicher Hand, vollbringt selbst unsere Arbeit, und lässt dann, wenn wir selbst nur bei dieser Arbeit nicht unthätig gewesen sind — wenn wir nur den Willen, sie zu thun, gehabt haben, sie gelten als unser Werk. Nachdem der dreieinige Gott durch sein Wort (אֲמֶר λόγος) die Welt geschaffen, der sündigen Welt dann das Gotteswort in Form des Menschenwortes, als strafendes Gesetz (הַדְּבָרִים אֲמֶר, תּוֹרָה, δεκάλογος, νόμος) vorgehalten hat, stellt Er jenes Wort als Menschen unter die Menschen[9]), wird Gott selbst Mensch — denn jenes Wort ist der Sohn, der in des Vaters Schoosse —[10]) um die armen Menschenkinder mit gnädigen und barmherzigen Vaterarmen zu

[1]) Matth 25, 40. [2]) Vergl. Psalm. 9, 5. 18, 20. [3]) Ebr. 12, 6. [4]) Vergl. 1. Cor. 12, 5. 6. Job. 5, 7. [5]) Vergl. Rom. 11, 22. [6]) Eine Verdienstlosigkeit, aus welcher der heidnische Vater sich das Recht über Leben und Tod vindicirt. [7]) Vergl. Rom. 5, 20—6. 1. [8]) παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν Gal. 3, 24. [9]) Joh. 1, 14. [10]) Joh. 1, 18.

erfassen, aufzuheben, und sie zu erlösen. Nachdem also die Dreieinigkeit sich als erschaffende und gesetzgebende bewiesen hat, offenbart sie sich endlich als erlösende (*λυτροῦσα*); als gesetzgebende und erlösende ist sie die erziehende Gerechtigkeit, und an ihrem Werke der Erziehung ist die Erlösung (גאלה, *λύτρωσις*) eine nothwendige Vollendung.

Aber in diesem Ende kehrt die Gerechtigkeit auch zu ihrem Anfange zurück, denn sie ist ja eben die Einheit des göttlichen Willens: die strafende Gerechtigkeit verschwindet in der erziehenden nie, und jene tritt um so mehr hervor, je mehr der Mensch sich gegen die erneuten Gnadenanstalten Gottes auflehnt. Bei dem letzten Erlösungsakte wird die Strafe zur ewigen Verdammniss. Da gehet ganz in Erfüllung die Weissagung des alten Simeon: „Dieser (das Christuskind) wird gesetzt zu einem Falle und Auferstehen Vieler in Israel"[1]). Christus, unser Erlöser, wird zum verdammenden Richter, nachdem Er vorher das incarnirte Gewissen der Menschheit gewesen ist.

Zweiter Theil.

Die Gerechtigkeit in der Schöpfung.

§. 5. Uebergang.

Die Gerechtigkeit, welche wir bisher als Eigenschaft Gottes betrachtet haben, kann als solche nicht zum Wesen einer Kreatur gehören, da von jeder Eigenschaft Gottes das ganze göttliche Wesen umfasst wird, die Schöpfung aber als solche nicht das Absolute, sondern bas absolut Abhängige ist. Aber in dem Wesen des kosmischen Princips, welches als solches, seine eigene Abhängigkeit von Gott aufgebend, „der Fürst und Gott dieser Welt" (*ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*) geworden ist, liegt es, sich selbst sls etwas Absolutes zu setzen, durch diesen Akt der Selbsterhebung (den Ursprung des Bösen) die göttlichen Eigenschaften sich selbst zu vindiciren, und diese durch sich in seine Welt hineinzuziehen. So sind den Begriffen, deren Inhalt nur in dem Wesen Gottes liegt, Dinge der sündigen Welt untergelegt, sind Wörter, welche nur als Glieder des welterschaffenden Wortes (*τοῦ λόγου τοῦ ὄντος πρὸς τὸν θεόν, δι οὗ ἐγένετο πάντα*) gelten sollen, zur Bezeichnung schlicht irdischer Dinge gebraucht, und ist auch die Gerechtigkeit als etwas genommen worden, das in den Dingen dieser Welt seine nothwendige Stelle habe. So hat auch diese Welt ihre Gerechtigkeit, wenn auch nicht die Gerechtigkeit Gottes.

Jedoch auch die wahre Gerechtigkeit hat ihre Stelle in der Schöpfung, nämlich in dem Menschen, in welchem, nach dem Rathschlusse der göttlichen Liebe, die Abhängigkeit des geschaffenen Wesens sich zur schöpferischen Freiheit verklären sollte. Es liegt in dem Wesen der schaffenden Gerechtigkeit, das Schaffen fortzusetzen, bis die Einheit ihres Willens sich im Geschöpfe wiederholt; und es liegt auch in

[1]) Luc. 2, 34.

dem Wesen der erziehenden Gerechtigkeit, ihr heiliges Wort zur Erziehung und Erlösung der Menschheit auf die Erde herabzuschicken, und hier ihm irdische Gestalt zu geben. So Jesus Christus, ein Mensch in Knechtsgestalt und doch auch Gott, war ganz Gerechtigkeit. Endlich dürfen wir nicht übersehen, dass es überhaupt in der Gnade der erziehenden Gerechtigkeit liegt, das Göttliche in das Menschliche, das Himmlische in das Irdische, ihre geistlichen Schätze in das Leibliche zu versenken. So ist das Wort der biblischen Offenbarung [1]) ebenso ein schlichtes Menschenwort wie Gottes Wort. Es liegt das göttliche Wesen in Ausdrücken, welche von menschlichen Verhältnissen entnommen sind, wie in „Vater", „Sohn", „Hüter", „Sämann" u. s. w. und es benutzt der Geist der Offenbarung diese Ausdrücke auch wieder, um unsere menschlichen Verhältnisse zu bezeichnen; und es steht somit das Evangelium sammt dem Worte „Gerechtigkeit" und allen seinen anderen Worten, in ähnlicher Weise als Jesus Christus, zwischen Gott und der sündigen Welt, hat zu seinem Inhalte den heiligen Geist, zu seiner Form die Sprache der sündigen Menschheit, ist eine Frucht, hervorgewachsen aus den Tiefen der Gottheit, in einer Schale, welche zu öffnen die Forscher der alten Sprachen ihre Kunst versuchen müssen.

So hat jenes ewige Wort Gottes (*λόγος*) sammt allen seinen Gliedern in und neben den Worten der sündigen Menschen seine nothwendige und geheiligte Stelle erhalten. Wir finden in dem Evangelium Gottesworte und Menschenworte, Gottesbegriffe und Menschenbegriffe, in brüderlicher Eintracht beisammen, und müssen uns selbst in die Tiefen des Menschlichen versenken, damit neben diesen Gründen der heilige Geist seine Schätze uns verlorenen Adamsseelen wieder aufdecke und gebe. Aber dieses Versenken, so wie das ganze Werk der erziehenden und erlösenden Gerechtigkeit, ist für uns umsonst, wenn wir, im Gegensatze zur Heiligkeit Gottes, nicht inne werden unserer Sünde und unseres ganzen Elendes, und es nicht erkennen, dass, wie überhaupt Gott sich nur herabgelassen habe, um uns zu erheben, so das ewige Wort sich nur darum in die Sprache sündiger Menschen versenkt habe, um das hier verlorene oder missbrauchte Heilige zu dessen heiliger Stelle wieder zurück zu führen. Wir dürfen es nicht verkennen, dass das Evangelium die das Wesen Gottes begreifenden Worte — und unter diesen das Wort „Gerechtigkeit" (*δικαιοσύνη*) — so entartet wie sie in der Welt sind, benutzt, dann aber zu ihrer ursprünglichen heiligen Bedeutung emporhebt.

Wir haben nun in dem Gebiete der Welt eine mehrfache Gerechtigkeit zu unterscheiden, wie eine solche Scheidung von dem Evangelium selbst vollzogen ist. Wir heben hier zuerst die Gerechtigkeit hervor, welche von dem Evangelium durchaus anerkannt wird, weil sie, obgleich eine weltliche, zugleich eine vorweltliche ist, nämlich vor „dieser Welt" seine irdische Stelle gehabt hat. Dann betrachten wir die Gerechtigkeit „dieser Welt", zuerst die vom Evangelium verworfene (wie *τὴν δικαιοσύνην τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων*), um durch den

[1]) Die Bibel wird durch das Evangelium erfüllt und abgeschlossen, *τὸ εὐαγγέλιον τὸ πλήρωμα τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*, cf. Matth. 5, 17; daher habe ich die Totalität der Bibel mit dem „Evangelium" bezeichnet.

Gegensatz derselben die Gerechtigkeit der „Auserwählten" desto besser zu erkennen, dann die um des zeitlichen Sprachgebrauchs willen noch zu duldende „Gerechtigkeit" der sündigen Mtnschen, und dagegen endlich die Gerechtigkeit der „Auserwählten" selbst.

§. 6. Die Gerechtigkeit des Paradieses.

(justitia originalis.)

Wenn wir von einer Gerechtigkeit des Paradieses sprechen, so haben wir den bisher festgehaltenen Begriff, welchen wir die Gerechtigkeit in Gott nannten, bereits aufgegeben, und können nur noch ein Spiegelbild der göttlichen Gerechtigkeit meinen. Allein wir haben hier auch nicht an jenen Abglanz der göttlichen Gerechtigkeit zu denken, welchen wir überall in der Natur der Welt schauen; da diese von ihres Schöpfers Geist, wie jedes Kunstwerk von dem Geiste seines Künstlers, uns Zeugniss giebt (vestigia Dei). Das Besondere des Paradieses hat seinen Grund in dem Menschen, um dessen willen das Paradies auf Erden bestand [1]).

Die Gerechtigkeit des Paradieses, als Einheit des Willens, ist nur in demjenigen zu suchen, der dort einen Willen hat; der Wille aber setzt Selbstbewusstsein voraus, und kann daher in der irdischen Schöpfung nur ein Eigenthum des Menschen, einer geistigen Seele, sein. Die Gerechtigkeit des Paradieses ist also eine menschliche Gerechtigkeit. Der Begriff dieser Gerechtigkeit, als einer solchen, hat einen Widerspruch in sich selbst. Der Wille in seiner Einheit ist ein absoluter Wille, als solcher kann er nur der Wille Gottes sein; und wenn der menschliche Wille auch nichts Anderes für sich hat, als dass er eben der menschliche ist, so liegt doch in seinem Begriffe ein Abschluss gegen den göttlichen Willen, und somit auch eine Negation des absoluten Willens, so dass seine Einheit etwas Unmögliches ist. Die Einheit des Willens ist in einem Menschen nur so weit, als sein Wille Gottes Wille ist, also nicht mehr der seinige, nicht mehr der menschliche, sondern der göttliche.

Adams Wille war, ehe die Schlange zu ihm sprach, kein anderer als Gottes Wille, und die Geschichte des Paradieses hat daher bis dahin auch nicht so von Adam, wie viel mehr von Gott, als dem Handelnden, zu erzählen. Erst mit dem dritten Kapitel der Genesis, wo das erste Menschenpaar als selbst handelndes auftritt, beginnt die Geschichte der Menschheit. Dort war Adams Wille nur eine Wiederholung des göttlichen Willens, sowie sein Denken nur ein Reflex der Gottesgedanken, und seine Rede nur ein Echo von dem Worte Gottes. Die Einheit des göttlichen Willens, welche sich im Menschen wiederholt, ohne in einen zweifachen Willen zu zerfallen, ist die Freiheit, zu welcher der Mensch geschaffen ist, die Freiheit der persönlichen Einheit von Geist und Natur. Wer in dem Begriffe der menschlichen Gerechtigkeit einen Widerspruch findet, übersieht die Einheit des Menschen mit Gott, für welche der Mensch geschaffen ist; so wie wieder derje-

[1]) Genes. 2, 8.

nige, welcher jenen Widerspruch nicht fände, noch nicht zur Erkenntniss seiner Sünde gekommen wäre. Der Mensch ist das sich selbst bestimmende Vernunftwesen, aber als solches noch durchaus religiöses Wesen (prorsus religatum ad Deum); seine Freiheit ist einerseits seine Unabhängigkeit von der Welt, welche vielmehr er zu beherrschen bestimmt ist, und andererseits seine Abhängigkeit von Gott, eine Abhängigkeit, welche eben die wesentliche Nothwendigkeit aller wahren Freiheit ist. Seine libertas beruht in der beständigen Voraussetzung der libertas liberans. Ohne diese Abhängigkeit setzt die Vernunft ihr Eigenes als ein Zweites statt des einigen Göttlichen: es tritt ein Dualismus ein, und die Freiheit ist aufgehoben. „Der Mensch ist nur dann ganz sein eigen, wenn er ganz des Herren ist."

Wenn von der menschlichen Gerechtigkeit als einer wahren und wirklichen die Rede ist, wie die heilige Schrift von derselben spricht, so geschieht dieses nur in vollkommerer Anerkennung jenes Grundverhältnisses zwischen Menschen und Gotte. Die wahre und wirkliche Gerechtigkeit des Menschen ist nicht seine eigene, sondern die eines andern [1]), nämlich die Gerechtigkeit Gottes, der allein gerecht ist, wie er allein heilig ist [2]). So wiederholt Eva die Worte des göttlichen Gebotes als einen Bericht von ihrer eigenen Lebensweise: „Wir essen — sagt sie — von den Früchten der Bäume im Garten"; und setzt sie die natürliche Fortsetzung dieses Berichtes: „aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten essen wir nicht" — eben so natürlich in die Worte um: „aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: Esset nicht davon" [3])! Sobald der Mensch diese seine Gerechtigkeit die seinige genannt hätte, würde sie eben die wahre Gerechtigkeit nicht mehr gewesen sein, würde er aufgehört haben, der Gerechte zu sein; denn er würde dann gegen Gott sich abgeschlossen haben, wie Adam später sich wirklich gegen Gott abschloss, sich vor Ihm versteckte [4]).

Unter den Strahlen der ewigen Liebe und durch dieselben hatte einst die Natur der Schöpfung bis zur Blüthe sich entwickelt: die Knospe hatte vor dem Lebensodem jenes heiligen Lichtes sich erschlossen, dieser hatte den Kelch geöffnet, und dasselbe Licht, welches seit dem Anfange der Welt die Natur gegründet, erweckt, erregt, und bis zu diesem Ziele (*τέλος — πλήρωμα τοῦ χρόνου*) entwickelt hatte, öffnete damals den Kelch der Blume, um in dem Glanze ihrer lebensduftigen Blätter sich selbst zu spiegeln. „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn" [5]). In homine imago Dei — צֶלֶם אֱלֹהִים [6]) Der Reflex des Lichtes in der eben entfalteten Knospe war noch nicht gleich dem Lichte selbst; die Entwickelung sollte fortgehen bis zum vollkommenen Spiegelbilde. Nach dem Vorbilde des schöpferischen Wortes (*λόγος*), welches selbst der Sohn ist, vom Vater in Ewigkeit geboren, war der Mensch geworden, nur ein Abbild in geschaffener Abhängigkeit, welches in der gottbewegten Entwickelung einer sündlosen Geschichte bis zur Gleichheit, zur Incarnation jenes Logos selbst

[1]) aliena justitia communicatur nobis. Ap. Cons. III. 184. [2]) *μόνος ὅσιος* Apoc. 15, 4. [3]) Genes. 3, 2. 3. Vergl. Genes. 2, 16. 17. [4]) Genes. 3, 10. [5]) Genes. 1, 27. [6]) Vergl. Quenstedt. theologia did. pol. II, 17.

fortwachsen sollte. Aber ein Abbild Gottes war der Mensch in seinem ersten Dasein; ähnlich war er damals jenem Urbilde, welches „bei Gotte war, und Gott selbst war“ [1]).

Dieses Gottesbild des Menschen in geschaffener Abhängigkeit — welches verschwinden musste, sobald die Blume ihren glänzenden Kelch gegen Gott verschloss — war im Paradiese zu schauen; dort war es, und wir nennen es nach dem Vorgange des Apostels Paulus, der es schon *δικαιοσύνην καὶ ὁσιότητα τῆς ἀληθείας* nannte [2]), die Gerechtigkeit des Paradieses, oder nennen es, nach dem allgemeinen Brauche unserer Kirche, die ursprüngliche Gerechtigkeit (justitia originalis), d. h. die ursprüngliche Gerechtigkeit im Menschen [3]).

Aus richtiger Erkenntniss Gottes, des Menschen und ihres Verhältnisses zu einander ergiebt sich leicht, worin diese Gerechtigkeit im Menschen bestanden hat.

Jene Einheit des Willens, als Wiederholung des göttlichen Willens im Menschen, setzte nicht bloss Bewusstsein überhaupt, sondern auch ein Gotteswissen, kurz, Erkenntniss der Wahrheit voraus; und wenn dieses ursprüngliche Wissen, wie alles menschliche Wissen, auch nur ein durch Erfahrung bedingtes und entwickelungsfähiges, ja, ein eben so seinem Inhalte wie seiner Form nach beschränktes sein konnte, so war es doch frei vom Irrthume, entwickelte sich mehr von Innen heraus als von aussen herein, wuchs hervor aus einer inwohnenden Erkenntniss Gottes, und war immer so weit entwickelt, als die Bedürfnisse des Lebens es forderten [4]). Dann aber konnte der Heiligkeit des Willens eine ihr entsprechende Reinheit der leiblichen Natur nicht fehlen, da die Natur des Menschen, wie die gesammte Natur der Welt, sowohl geschaffen, als auch aus ihren von Gott zu Grunde gelegten Gesetzen hervorgegangen war, eben so *κτίσις* wie *φύσις*, eben so creatura (a Deo creata) wie natura (nata) war [5]): rein waren die sinnlichen Affecte, und die Kräfte der Natur standen mit den Trieben derselben im schönsten Einklange. Es gehört überhaupt zu der ursprünglichen Gerechtigkeit im Menschen, dass dieser die persönliche Einheit von Geist und Natur ist, eine geistige Seele. Die heilige Schrift selbst hat Erkenntniss und wahrhaftige Heiligkeit als nähere Bestimmungen dieser Gerechtigkeit offenbart; denn der Apostel Paulus ermahnt zur Erneuerung derselben, indem er den ursprünglichen Menschen als einen nicht nur nach Gott (*κατὰ θεόν*) sondern auch in wahrhaftiger Gerechtigkeit und Heiligkeit (*ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας*) geschaffenen bezeichnet, und ein anderes Mal jene Erneuerung eine Erneuerung zur Erkenntniss (*εἰς ἐπίγνωσιν*) nennt [6]).

Indem wir nun so eine irrthumfreie Gotteserkenntniss als die Grundlage der ursprünglichen Gerechtigkeit anerkennen, und als die kreatürliche Form derselben uns ein Leben vorstellen, welches in seinem harmonischen Gewebe von Trieben und Kräften gegen alle Eindrücke der Welt nur aus dem Mittelpunkte seines immer ungetrübten Gottesbewusstseins, und immer immer überwindend, reagirt; indem wir des Menschen Freiheit uns denken als seine beständige Abhängigkeit von Dem, der ihm das Leben gab und erhält; indem wir ihn uns vorstellen als

[1]) Joh. 1, 1. [2]) Eph. 4, 24. [3]) Vergl. Ap. Conf. 1, 17. [4]) Vergl. Quenstedt. theologia didactico polemica, Vit. 1685. II, 6. [5]) Vergl. Martensen. D. §. 62. fll. [6]) Eph. 4, 24. Col. 3, 16.

das durchaus religiöse Wesen in der Welt: kann es uns nicht schwer werden, die Einheit seines Willens noch weiter zu bestimmen. Das Selbstbewusstsein, aus welchem sein Wille hervorgeht, muss in einem Selbstgefühle ruhen, dessen erste Lebensbestimmung die fromme Demuth ist. Er weiss und fühlt sich beständig abhängig von Dem, der allein zu wollen hat, von Gott, dem Urgrund aller Heiligkeit; und dieses Abhängigkeitsgefühl muss bei jedem Eindrucke, welcher von der Welt, und somit nicht unmittelbar von Gott kommt, in eine Spannung gerathen, als wenn seinem Leben eine Trennung von der heiligen Quelle des Lebens bevorstände; ja, es muss dieses Abhängigkeitsgefühl bei allen Eindrücken der Welt zur frommen Gottesscheu werden, und müsste, wenn eine feindliche Macht den Menschen drängte, dass er sich wirklich gegen Gott abschlösse — dass er seinen Willen als seinen eigenen setzte, oder gar den Willen jener bösen Macht dem göttlichen Willen entgegenstellte — zur Furcht vor Gott werden. So ist die Gottesfurcht das erste Denkzeichen, welches dem Menschen bevorsteht, und welches er empfangen muss, sobald er die ursprüngliche Gerechtigkeit verliert — ein Denkzeichen auf der Grenze des Paradieses, — ein Denkzeichen, was er verliert, wenn er sich von Gott entfernt, aber auch noch nicht in sich, sondern nur vor sich hat, so lange er noch mit Gott in einem innigen, unmittelbaren und ungestörten Zusammenhange steht. So aber ist die Gottesfurcht auch ein Mittel, den von Gott abgefallenen Menschen zu Gott zurückzuführen [1]).

Ferner muss das Selbstbewusstsein, welches in jenem frommen Abhängigkeitsgefühle ruht, durch dieses sich zum Glauben gestalten, nämlich zu einer Lebensverfassung, in welcher der Mensch Den liebt, der ihn zuerst geliebt hat — in welcher der Mensch erfüllt ist von Gegenliebe gegen Gott, den er selbst als die Liebe erkennt, und in welcher er seines Lebens Grund auch in nichts Anderes setzt als in diese Liebe — nämlich Gotte allein vertraut.

Daher bekennen wir, dass der Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit (peccatum originis) zunächst in dem Verluste der Gottesfurcht und des Gottesvertrauens besteht [2]), und erkennen wir, dass das erste Gebot, welches der Herr, unser Gott, uns gegeben hat: „Du sollst nicht andere Götter haben neben mir!“ nichts Anderes sagen will als dieses: „Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und ihm allein vertrauen [3])“.

§. 7. Die Gerechtigkeit des Menschen in dieser Welt,

welche von dem Evangelium verworfen wird.

Jene ursprüngliche Gerechtigkeit ist verloren gegangen. Der Mensch sündigte, und die ganze Welt liegt seitdem „im Argen“ [4]). Es ist schwer zu sagen, wie das gekommen ist; aber dass es so ist, das wissen wir. Wenn der Mensch auch schon den Begriff des Bösen von Gott selbst mit dem Gebote des Para-

[1]) Furcht ist nicht in der Liebe. 1. Joh. 4, 18. 19. Ps. 111, 10. [2]) sine Metu Dei, sine fiducia erga Deum. C. A. II, 1. [3]) Catechismus minor. I. Vergl. Ap. C. II, 15—24. [4]) ἐν πονηρῷ. 1. Joh. 5, 19.

dieses bekommen hatte; wenn auch wie in der Selbstständigkeit der Welt so in der Natur des Menschen (des Mikrokosmos) und in dessen Freiheit eine Möglichkeit jener falschen Autonomie, in deren Herrschaft das Wesen der Sünde liegt, bereits gegeben war: so war doch das Princip der Welt ein von Gott abhängiges, die Abhängigkeit von Gott eine Nothwendigkeit in der Freiheit des Menschen; und wir können aus jener Möglichkeit allein noch immer nicht die Wirklichkeit der Sünde herleiten, noch immer nicht begreifen, wie des Menschen abstrakter Begriff vom Bösen zur Erfahrung und That werden konnte. In Gott ist nicht die Nothwendigkeit zu suchen, durch welche jene Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden ist; und eben so müssen wir diese Nothwendigkeit ausserhalb des Menschen und ausserhalb der Welt suchen. Aber wie? Die ersten Spuren der Geschichte treten uns mit dem Anfange der Welt entgegen.

Wenn wir das wenige, was Gott uns über den Ursprung des Bösen offenbart hat, zusammenfassen, können wir hier Folgendes sagen. Jene überweltlichen von Gott geschaffenen Geister, von uns Engel genannt, welche uns bald als Ideen, bald als Mächte und Kräfte sich kund geben [1]) — die Gott bald zu Winden und Feuerflammen, bald zu Wasserfluthen macht [2]) — blieben nicht alle in dem ihnen angewiesenen Dienste Gottes, mehre von ihnen „verliessen ihre Behausung“ [3]) und wie Gottes Liebe, als solche sich entäussernd, die Aussenwelt schafft, so wählen die Gotte widerstrebenden Geister [4]) gerade das Aeusserliche, Weltliche, um für ihren Widerstand gegen Gottes Herrschaft einen festen Boden, um eine Hypostase ihrer Selbstsucht, eine Behausung der Ruhe zu gewinnen [5]). Es reizte sie die Selbstständigkeit der Welt, und sie suchten in dem Principe der Welt sich einen Thron der Empörung zu erobern [6]) *Ὁ Σατανᾶς,* [7]) welchen wir kurzweg den Teufel nennen (*τὸν διάβολον*), begann die Eroberung dieses Reiches bei dessen Haupt und Krone, sobald er in der Schlange sich von der Welt den ersten festen Boden gewonnen hatte; er siegte und zog mit diesem Siege die ganze Welt aus den Zuständen des Paradieses in das Arge, wenn er auch der Abhängigkeit von Gott das kosmische Princip nicht ganz entziehen konnte.

Der Ungehorsam Adams und Evas ward bedeutungsvoll für die ganze Nachwelt, denn sie waren ja nicht ein Paar aus vielen, sondern, wie einerseits die Blüthe der so weit entwickelten Schöpfung, so andererseits die Wurzel des ganzen folgenden Menschengeschlechts. Wie des Menschen ursprüngliche Gerechtigkeit weder allein in seinem Geiste, noch allein in seiner Natur, sondern in ihm, dem Menschen, als in der persönlichen Einheit von Geist und Natur, gelegen hatte, so war von dem vollbrachten Ungehorsam auch sein ganzes Wesen afficirt; und dieses pflanzte als solches sich fort durch die Zeugung auf die folgenden Geschlechter, allen ferner von Gott geschaffenen Menschenseelen eine gottfeindliche Naturbasis unterbreitend. „Das — sagt Martensen [8]) — wodurch Adam sich durch einen freien Willensakt machte, sind alle seine Nachkommen von Natur.“ Die

[1]) *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι.* Col. 1, 16. Eph. 1, 21. [2]) Psalm 104, 4. Joh. 5, 4. [3]) Jud. 6. [4]) *τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.* Eph. 6, 12. [5]) Matth. 8, 31. 12, 26. Luc. 11, 17. 21. 24. Matth. 12, 43—45. [6]) Matth. 4, 10. [7]) Luc. 11, 15 *Βεελζηβοὺλ ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων.* Joh. 8, 44. *ὁ πατὴρ ὁ διάβολος ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς.* [8]) Dogmatik. §. 93.

einmalige Thatsünde wurde zur Erbsünde: und so ist in Adam das eigentliche Princip seines Lebens abgeschnitten [1]), das kosmische Princip mit seiner falschen Autonomie ist in dem Wesen des Menschen, gegen dessen göttliches Princip, das überwiegende und herrschende, der Mensch selbst aus einem Gottesbilde ein Weltbild, aus einem Gotteskinde ein Weltkind, aus einem Kinde des Lichtes ein Kind der Finsterniss, und das Ideal seiner Entwickelung eine Karikatur geworden. Sonst hatte Adam einem Planeten geglichen, der unaufhaltsam schwebt um seine Sonne, überall, wohin er sich bewegte, und stätig zurückstrahlend das Licht, welches von der Sonne beständig auf ihn ausgegossen wurde; nun aber glich das Menschenkind einem erlöschenden Tochte, der eines Windes bedarf, um einen trügerischen Lichtschein auf Augenblicke zu verbreiten. Sonst war der Mensch frei, denn wohin er ging, schien ihm nach zu folgen sein Lichts- und Lebensquell; jetzt vermag er nur dadurch sich den Schein der Freiheit zu geben, dass, eine ihm gelassene blosse Wahlfreiheit benutzend, er selbst immer die stärker zwingende Macht herbeizieht, um durch sie sich über das ihn gerade einzwängende Hinderniss hinwegdrängen zu lassen.

Der sündige Mensch fürchtet Gott, aber nicht immer, und nie so, dass er vor der Uebertretung des göttlichen Gebotes geschützt ist; er liebt Gott bisweilen noch, aber seine Liebe ist eine Entheiligung Gottes, denn sein Herz hangt an dieser Welt; eben so verwerflich ist sein Vertrauen auf Gott, wenn dieses einmal noch hervorzutreten scheint, denn er hat sein ganzes Leben auf diese Welt gestellt. Er ist ohne Gottesfurcht, ohne Gottesliebe, ohne Gottesvertrauen; an die Stelle des Verlorenen ist in ihm das Streben nach dieser Welt, und in ihr nach sich selbst, die Selbstsucht getreten, und diese Selbstsucht — diese falsche Freiheit, welche nichts Anderes ist als die zum Bewusstsein gekommene Selbstständigkeit der Natur, und vor welcher die zu Gott hinstrebenden Kräfte verschwinden müssen — gestaltet sich dem Willen Gottes gegenüber zu einer feindlichen Begehrlichkeit (concupiscentia) [1]).

So kann der von Gott abgefallene Mensch für sich nichts Anderes als den eigenen Willen setzen, welcher als solcher nicht der einige, nicht der absolute, und daher nur Ungerechtigkeit ist. Solcher Eigenwille, durch welchen des Menschen Geist sammt aller Gotteserkenntniss in völlige Finsterniss sich verlor, und das Heidenthum entsand [2]), kann vor Gott nicht gelten, und muss von Ihm auch um so mehr verworfen werden, da im Menschen die persönliche Einheit von Geist und Natur, auch unter der Herrschaft des kosmischen Princips, zu sein nicht aufgehört hat [3]). Das Bewusstsein von dieser allgemeinen Ungerechtigkeit ging dem Menschen nicht verloren; das erkennen wir daran, dass den Sprachen nicht der Ausdruck der Gerechtigkeit und somit auch nicht ein Begriff derselben verloren ging; aber um so schlimmer war die Schuld des Menschen, dass er sein Wesen nicht ganz erkannte, sondern von Gerechtigkeit noch sprach und Rühmens machte, als in der Welt keine eigentliche Gerechtigkeit war, und nach Gottes Gerechtigkeit man nicht mehr fragte.

[1]) Conf. A. II., 1. [2]) Rom. 1, 21—32. [3]) Rom. 1, 18.

Dies ist die Gerechtigkeit des Heidenthums — in völliger Selbstverkennung ein Trugbild, durch welches Gottes Zorn und Gottes väterliches Erbarmen herabgezogen werden.

Als endlich dem menschlichen Bewusstein der göttliche Wille ganz verloren gegangen ist, erneuert diesen Gott selbst vor den Sinnen der Menschen; Er giebt Gesetze, lässt seinen Willen predigen und aufschreiben. Aber diesem so äusserlich gewordenen Gotteswillen gegenüber bildet der Mensch sich eine neue Truggerechtigkeit, eine Gerechtigkeit des Aeussern. Er hört nämlich nicht auf, seinen Willen als den seinigen festzuhalten; und weil Gott seinen einigen Willen in gnädiger Herablassung in eine irdische Beschränkung, nämlich in menschliche Laute und sichtbare Zeichen niedergelegt hat, eilt das Kind der Welt um so hochmüthiger hin, den äusserlichen Geboten mit äusserlichen Formen zu entsprechen. Dies Entsprechen ist seine neue Gerechtigkeit, eine Karrikatur der wahren Gerechtigkeit; denn die Eigenschaft Gottes, das durchaus geistige Wesen, ist gemacht zu dem, was sie ihrem Wesen nach nimmer sein kann, zu etwas Aeusserlichem. So entstand die Gerechtigkeit der Werke (justitia operum), eine Lüge, die um so strafbarer wird, je mehr der Mensch sich ihrer bewusst ist.

Uebrigens ist dieses auch die vor dieser Welt durchaus gültige Gerechtigkeit (justitia civilis). Weil sie ja auch der wahrhaftige Ausdruck einer von Gott geschenkten wirklichen Gerechtigkeit sein könnte, erkennt der Mensch sie als ächt und recht an; und er ist, da er in des anderen Menschen Iuneres nicht schauen kann, zu einer solchen Anerkennung sogar verpflichtet. Die Frage, ob diese Gerechtigkeit aus wahrer und wirklicher Gerechtigkeit hervorgehe, können wir machen, wir dürfen sie aber meistens nicht aussprechen, weil wir sie zu beantworten nicht die Macht haben. Diese bürgerliche Gerechtigkeit ist der traurige Glanz, welchen allein der sündige Mensch von dem Lichte des Gesetzes sich noch anzueignen vermag. Nur ein freier Wille zum sogenannten ehrbaren Leben ist uns nach dem Sündenfalle noch geblieben: wir können gegen unsere Regungen der Sünde durch andere gleichfalls in uns sich regenden Sünden, wie durch Gewinnsucht, Ehrgeiz und Aehnliches, den Schein der Tugend von uns erzwingen. Wenn ein solches ehrbare Leben schon Gerechtigkeit genannt wird, so ist klar, dass diese Gerechtigkeit, welche selbst selten ist, und bisweilen sogar löblich sein und von dem barmherzigen Gott mit Wohlthaten beschenkt werden kann, an sich noch Nichts mit derjenigen Gerechtigkeit gemein hat, welche in Uebereinstimmung des menschlichen und des göttlichen Willens besteht. Hier gilt es, ein anderes Herz, anderen Sinn und anderen Muth zu gewinnen, und solcher Gewinn kommt nur durch den heiligen Geist[1]). Jene Gerechtigkeit aber, auch „die Gerechtigkeit des Gesetzes oder des Fleisches" genannt, kann vor Gott nicht gelten[2]). Den auf sie beschränkten Menschen nennt Christus einen faulen Baum, der nicht gute Früchte bringen kann[3]). Wie sollten solche Bäume und solche Früchte vor dem heiligen Gotte gelten,

[1]) Vergl. Ap. C. XIX, 75. 76. 71. 70. IV, 24. III. 75. 70. [2]) Ap. C. XIX, 70. [3]) Matth. 7, 18. — *δύναται δένδρον σαπρὸν καρπὸς καλοὺς ποιεῖν*; Ein hohler Baum und hohle Früchte.

da vor Ihm überhaupt das bloss Aeusserliche nicht gilt[1]). Dadurch, dass man dem göttlichen Gesetze entspricht, übt man einen schlecht menschlichen Gehorsam, nicht aber den Gehorsam (obedientiam novam), der vor Gott gilt, hat man noch nicht die Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung ist[2]). Die Liebe zieht die Werke nach sich; die Form des Werkes muss immer ein Erzeugniss der Liebe sein, aus ihr hervorgegangen sein, darf nie selbst vorangehen. Wenn Christus diese Gerechtigkeit des Fleisches nicht straft, so geschieht diese Unterlassung nur um des Berufes willen, in welchem Er nicht gekommen war, um zu richten, sondern um selig zu machen[3]); dass sie aber von Gott verworfen wird, das beweist Er selbst genugsam. Keine Anerkennung empfängt Zachäus, der reiche Oberste der Zöllner, als er Thaten verspricht, sondern statt jeder solchen Anerkennung wird seine Aufmerksamkeit nur fest auf das Heil hingewiesen, welches dem Israeliten aus der Aufnahme des Herrn komme[4]). Durch das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberge zeigt der Herr, dass durch die Menge der Arbeiten und durch der Mühe Last und Hitze das Verdienst des Menschen um Nichts grösser wird[5]). Er sagt: „Wenn ihr Alles gethan habet, was euch befohlen ist, so sprechet: „Wir sind unnütze Knechte[6])". Als jener reiche Jüngling sich rühmte, dass er die Gebote von seiner Jugend auf erfüllt habe, weis't Christus ihn auf die Nichtigkeit der Aussendinge, in welchen der Leichtfertige seine Gerechtigkeit bis dahin gesucht hatte, und gefunden zu haben wähnte, mit den Worten hin: „Willst du vollkommen sein, verkaufe, was du hast, und gieb es den Armen"[7]).

Diese Gerechtigkeit kann, wenn sie ihres Wesens sich bewusst wird, entweder in Busse sich aufflösen — so bei Nikodemus und allen den Pharisäern, welche zum Herren sich bekehren — oder sich als Selbstgerechtigkeit völlig manifestiren. Der Mensch setzt endlich nämlich seinen eigenen Willen als Willen Gottes; er proklamirt die falsche Autonomie der Welt, welche längst in ihm stillschweigend geherrscht hat, und vergöttert sich selbst. Er thut das Aeusserste was der Satan von ihm fordern kann[8]). Wenn er dabei noch den Namen Gottes nennt, den er in Wahrheit weder kennt noch bekennt, so ist dies nur eine gleissnerische Verhüllung seines frechen Atheismus. Ein Bild von dieser Selbstgerechtigkeit wird uns angedeutet in dem Pharisäer, welcher in dem Tempel betete: „Ich danke dir, Gott, dass ich nicht bin, wie andere Leute, Räuber, Ungerechte, Ehebrecher, oder auch wie dieser Zöllner; ich faste zweimal in der Woche, und gebe den Zehnten von allem, das ich habe[9])"; und das Bild wird dann uns zur zurückschreckenden Warnung vollkommener ausgemalt, als der Herr seine Strafpredigten gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten hält, die gern „sich selbst vermassen, dass sie fromm (δίκαιοι) wären," und denen, um Gerechte genannt zu werden, es nur auf den Schein ankam[10]) wie besonders dort, wo Er beginnt: „Wer sich selbst erhöhet, der wird erniedriget," und endlich jenen die langen Gebete vorhält, mit welchen sie ihre ungerechten Thaten verhüllen wol-

[1]) act. 10, 34. Psalm 147, 10. Ebr. 11, 6. [2]) Rom. 13, 10. Vergl. Ap. C. III, 38. [3]) Joh. 3, 17. [4]) Luc. 19, 1—10. [5]) Matth. 20, 1—16. [6]) Luc. 17, 10. [7]) Matth. 19, 16—26. [8]) Matth. 4, 9. [9]) Luc. 18, 11, 12. [10]) Luc. 18, 9. 22, 20.

len — sie mit übertünchten Gräbern vergleicht, und sie Heuchler, Blinde, Narren, Schlangen und Otterngezüchte nennt[1]). Solcher Selbstgerechtigkeit macht der Christ sich immer schuldig, wenn er von seiner Gerechtigkeit spricht. Sie wird daher auch in unseren Bekenntnissschriften nostra justitia genannt, mit Hinweisung auf die traditiones, als auf Menschenwerk und Menschenwille[2]). In solcher Gerechtigkeit ist das Gebet unmöglich: oder ist das ein Gebet, was jener Pharisäer sprach, wenn er sich seiner Werke rühmte! War das ein Dank![3]) Das erste, worauf das Anrecht einer Bitte sich gründen kann, ist Gottes Gnade. Daher beginnt auch Daniel sein Gebet[4]): „Neige deine Ohren, mein Gott, und höre — denn wir liegen hier vor Dir mit unserem Gebete nicht auf unsere Gerechtigkeit, sondern auf deine grosse Barmherzigkeit[5])". Wenn diese Gerechtigkeit vor Gott gälte, wozu wäre dann Christus erschienen! Oder was wäre dann für ein Unterschied zwischen Christo und einem Philosophen, der seine eigene Vernunft zum Principe der Welt gemacht hat[6])! Diese Gerechtigkeit giebt keinen Trost, wenn das Gewissen einmal unruhig geworden ist[7]). Sie erdichtet, um den verlorenen Frieden zu gewinnen, allerlei Uebungen und Ceremonien, ohne durch diese das Ziel zu erreichen, oder ihm nur näher zu kommen — wie die lustra und mysteria der Heiden, Klosterleben, Messen, Wallfahrten, Kreuzzüge, Wiedertaufe und manches Andere[8]). Am vollkommensten wird das Verhältniss dieser Selbstgerechtigkeit zu Gott, wie sie in Heuchelei des Glaubens sich ihrer Werke rühmt, und wie Gott sie endlich in Ewigkeit verwirft, in der Bergpredigt aufgedeckt; das Gemälde von ihr gewinnt erst seinen rechten Hintergrund, wenn dort der Herr spricht: „Es werden Viele zu mir sagen an jenem Tage: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissagt? Haben wir nicht in deinem Namen Teufel ausgetrieben? Haben wir nicht in deinem Namen viele Thaten gethan? Dann werde ich ihnen bekennen: Ich habe euch noch nie erkannt, weichet alle von mir, ihr Uebelthäter![9])"

[1]) Matth. 23, 12—39. [2]) Ap. C. XV, 9. [3]) Luc. 18, 11. 12. [4]) Daniel. 9, 18. [5]) Vergl. Ap. C. III, 210. [6]) Vergl. Ap. C. IV, 12. [7]) Vergl. C. A. XXVIII, 64. [8]) Vergl. Ap. C. IV, 10. (III), 91. [9]) Matth. 7, 22. 23.

Der Schluss der Abhandlung, bestehend aus noch 2 Paragraphen, muss aus Mangel an Raum noch ungedruckt bleiben.

Schulnachrichten.

I. Chronik der Anstalt.

In dem neuen Schuljahre begann der Unterricht am 6. April 1853. Aus der Vorbereitungsklasse (Septima) waren bei Gelegenheit der kurz vor dem Beginn des Unterrichts Statt gefundenen Versetzung alle Schüler bis auf einen nach Sexta hinüber genommen: da jedoch eine Aufnahme neuer Schüler für die Vorbereitungsklasse nicht erfolgte, das Fortbestehen dieser Klasse als solcher demnach zweifelhaft wurde, so gestattete die Conferenz dem zurückgebliebenen Septimaner die Theilnahme am Unterrichte in der Sexta, und wurde der Unterricht in der Vorbereitungsklasse selbst vorläufig sistirt. Die desfallsige hohe Verfügung ist vom 2. Mai 1853.

Der Schulbesuch erlitt durch Ueberhand nehmende epidemisch gewordene Kinderkrankheiten für die Zeit von Ostern bis Pfingsten vielfache Unterbrechung. Wechselfieber, Scharlachfieber, Masern und sonstige Hautübel traten nach und nach auf und verschwanden erst langsam und spät. Allein in den beiden Klassen Quinta und Quarta fehlten längere Zeit hindurch täglich zusammen 15 bis 20 Schüler.

Mit dem Turnen im Freien begannen wir in diesem Jahre am 3. Mai, und setzten es fort bis zum Schluß der Schule vor den Herbstferien.

Aufführungen von Cantaten, Hymnen und ähnlichen, ernsten Gesängen haben unter Leitung des Gesanglehrers Baldus durch die Progymnasialschüler in hiesiger Kirche Statt gefunden am Himmelfahrtstage, am Tage des Todtenfestes und am 31. Dezember v. J.

Am 1. Juni beging das Lehrercollegium mit den confirmirten Schülern und einem Theile der Angehörigen derselben in hiesiger Kirche die gemeinsame Feier des heiligen Abendmahles. Durch die übrigen Schüler wurden die liturgischen Chöre ausgeführt.

Dr. Krieger, welcher seit Ostern 1846 an dem hiesigen Königl. Progymnasium als wissenschaftlicher Hilfslehrer gearbeitet hat, ist durch Ministerial-Rescript vom 14. Mai und Verfügung des Königl. Provinzial-Schulkollegiums vom 24. Mai v. J. als ordentlicher

Lehrer mit einem Jahrgehalte von 350 Thlr. hier angestellt worden. Seine Vereidigung erfolgte am 8. Juni.

In der Mitte des August wurde der unterzeichnete Director von einem gastrisch-nervösen Wechselfieber überfallen und dadurch vier Wochen lang außer amtlicher Thätigkeit gesetzt. Auch der Gesundheitszustand der übrigen Lehrer war unterrichtlichen Zwecken öfters nicht günstig, namentlich in den Monaten October und November; doch sind längere Zeit anhaltende Krankheiten sonst nicht vorgekommen.

Wie andere Bildungsanstalten, so wurde auch das hiesige Königl. Progymnasium mit 4 Exemplaren des Gedenkbuches über die Königsfeier der Enthüllung des Denkmals Friedrichs des Großen zu Berlin am 31. März 1851 bedacht. Sie wurden vertheilt an zwei Tertianer, einen Quartaner und einen Sextaner. Dem Curatorium aber der allgemeinen Landesstiftung zur Unterstützung der vaterländischen Veteranen und invaliden Krieger spricht der Unterzeichnete für dieses Geschenk hiedurch seinen aufrichtigen Dank aus.

Die Feier des Geburtstages Sr. Majestät des Königs fand in diesem Jahre am 15. October in der Aula der Anstalt in den schon früher mitgetheilten Formen Statt. Es leitete sie der Oberlehrer Dudeck, und sprach derselbe nach dem einleitenden Chorale „Gott, deiner Güte freue sich" über „den Fortschritt". Dann folgte die Declamation der Schüler. Zwei eigens für dieses Fest von unserm Musiklehrer Baldus componirte Gesänge, ein domine salvum fac regem, und ein Lied von Merget „an des Königes Geburtstag" wurden von ihnen unter Leitung des genannten Lehrers zur allgemeinen Befriedigung der Anwesenden ausgeführt.

Der Stundenplan und die Vertheilung der Unterrichtsgegenstände unter die Lehrer haben keine wesentliche Veränderung gegen die in dieser Beziehung im vorigen Jahre getroffenen Einrichtungen erlitten. Da seit Ostern 1853 der Unterricht in der Vorbereitungsklasse nicht ertheilt worden ist, so hat sich ein Ueberschuß von Lehrkraft herausgestellt, welcher gegenwärtig zwar noch besteht, aber schwinden wird, sobald die Anstalt eine Erweiterung in Betreff der Klassenzahl erfahren sollte.

Seit Michaelis 1852 wurde hier, wie schon in dem vorjährigen Programme mitgetheilt worden, die provisorische Secunda in Folge höherer Anordnung aufgehoben, jedoch an Stelle derselben dem Progymnasium die Berechtigung der Entlassung seiner Abiturienten nach Gymnasial-Secunda Mittels Entlassungsprüfung erhalten. Durch diese Einrichtung hat die Anstalt eine Stellung eingenommen, zu welcher sie ursprünglich bestimmt wurde, sie vertritt nämlich als Progymnasium Unter- und Mittelgymnasium, und hat durch das Eingehen der provisorischen Secunda darum nichts verloren, weil die damals aus dieser Klasse abgehenden Schüler den bestimmten Anspruch, in einem wirklichen Gymnasium in Secunda aufgenommen zu werden, nicht machen durften, welchen die jetzt aus Tertia mit dem Zeugniß der Reife für Secunda Entlassenen bestimmungsmäßig und entschieden machen dürfen. Wenn nun dennoch seit dem Eingehen der provisorischen Secunda die Frequenz der Anstalt merklich geschwunden ist, so kann dies nur daraus erklärt werden, daß in Stadt und Umgegend sich theilweise die Ansicht befestigt hat, als könne ohne jene eingegangene Klasse das Progymnasium nun wenig mehr nützen, als werde in Hohenstein das eigentliche Bildungsbedürfniß nicht befriedigt. Es muß deshalb zur Vermeidung von Mißverständnissen hier noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß die hiesige Anstalt gegenwärtig, wie früher, nur Gymnasial-Bildung, keine andere, zur Aufgabe und zum Zwecke hat. Aeltern, welche für ihre Söhne eine solche Bildung wünschen, werden in dem hiesigen Königl. Progymnasium

Befriedigung finden; diejenigen Aeltern aber, denen um diese Bildung nicht zu thun ist, welche vielleicht nur nach einem Primanerzeugnisse trachten, diese werden durch Benutzung einer höhern Bürgerschule wahrscheinlich schneller und leichter zum Ziele kommen.

Am 27. Februar 1854 konnten durch Zinsen von dem Belianschen Legate und durch Beihilfe des Stifters zwei unterstützungsbedürftige Schüler, ein Sextaner und ein Quintaner, erfreut werden.

Die Einnahme zweier von dem Musiklehrer Baldus mit den Schülern des Progymnasiums veranstalteten Concerte (am 18. März 1853 und am 9. März 1854) hat die Anschaffung von vier Posaunen und zwei Trompeten möglich gemacht, mit welchen Instrumenten künftig bei kirchlichen Festen die Wirksamkeit des Chorals unterstützt werden soll. Vielleicht wird sich später durch ähnliche Musik-Aufführungen die Zahl dieser Instrumente vermehren lassen.

Zu der am 17. März c. unter Vorsitz des K. Commissarius Herrn Schulrath Giesebrecht abgehaltenen Entlassungsprüfung waren zugelassen:

1. Hermann Zenk, 15 Jahre alt, aus Gilgenburg,
2. Hermann Leschek, 15 Jahre alt, aus Hohenstein,

welchen beiden das Zeugniß der Reife für Gymnasial-Secunda ertheilt werden konnte.

II. Verfügungen der vorgesetzten Schulbehörden.

Vom 21. März 1853. P. H. Lings gymnasiastische Freiübungen, reglementarisch dargestellt von Rothstein werden zur Anschaffung empfohlen.

Vom 7. April ej. Der Beginn und Schluß der Ferien ist so zu bestimmen, daß der würdigen Feier der Sonn- und Festtage nicht durch Verwendung derselben zu Reisen von Seiten der Progymnasial-Schüler Eintrag geschehe.

Vom 14. April ej. Der Kostenanschlag zu dem auf dem hies. Progymnasial-Gebäude anzulegenden Blitzableiter schließt auf 176 Thlr. 21 Sgr. ab.

Vom 18. April ej. Die lithographirten Brustbilder der Regenten Preußens von Loeillot de Mars werden zum Ankauf empfohlen.

Vom 3. Mai ej. Der unterm 13. März eingereichte Lectionsplan mit Einschluß der durch das einstweilige Eingehen der Vorbereitungsklasse unterm 7. April c. angezeigten Abänderung desselben wird von dem K. Prov.-Schulcollegium genehmigt.

Vom 10. Mai ej. Das K. Progymnasium erhält ein Verzeichniß von evangelischen Kernliedern, welche sich zum Auswendiglernen bei dem Religionsunterrichte eignen werden.

Vom 21. Mai ej. Sr. Exc. der Herr Minister gestattet, daß ein vacant gewordenes zu den hies. Schloßländereien gehöriges Ackerstück zu einem Drittel des Flächenraumes dem Aufwärter der Anstalt und zu zwei Dritteln dem auf dem geringsten Einkommen stehenden Lehrer zur vorläufigen Benutzung überwiesen werde.

Vom 27. Juni ej. In Verfolg früherer Sendungen erhält das K. Progymnasium die 8. und 9. Lieferung von Firmenichs „Germaniens Völkerstimmen".

Vom 2. Juli ej. Aus dem disponibeln Bestande der Schulkasse gewährt das K. Ministerium an Unterstützungen 150 Thlr.

Vom 1. August ej. Sr. Exc. der Herr Minister empfiehlt die unter specieller Aufsicht des K. Konsistoriums zu Berlin im Verlage der Jonasschen Buchhandlung erschienene Ausgabe des Portstschen Gesangbuches.

Vom 26. Augnst ej. Das K. Progymnasium wird aufgefordert, eine Nachweisung seiner Dienstgebäude und Grundstücke einzusenden.

Vom 10. December ej. Das hohe K. Ministerium übersendet ein Exemplar der Winkelmannschen Wandkarte des Preußischen Staates als Geschenk.

Vom 24. Januar 1854. Die Entfernung eines Schülers vom Gymnasium soll künftig je nach Umständen mit zeitlicher Ausschließung oder auch ohne zeitliche Ausschließung geschehen.

Vom 28. Januar ej. Das Königl. Prov.-Schulcollegium übersendet ein Exemplar von Prowes Mittheilungen aus Schwedischen Archiven und Bibliotheken.

Vom 11 Februar ej. Mittheilung eines Circular-Erlasses Sr. Exc. des Herrn Ministers der geistl. Angelegenheiten betreffend die Theilnahme an der sogenannten allgemeinen deutschen Lehrerversammlung.

III. Lehrapparat.

1. Die Lehrerbibliothek. Zu früher angekauften Werken sind in ergänzenden Heften und Bänden seit 1851 hinzugekommen: Dr. J. Knapp, Lehrb. der chem. Technolog. 2. Bd. Dr. J. Liebig, Poggendorf u s. w. Handwörterb. der reinen und angewandten Chemie. 4. Bd. J. Grimm, deutsches Wörterb. 5. Lief. Dr. H. Buff, Grundzüge der Experimentalphysik. 2. Bd. Wilh. Ad. Becker, Handbuch der römischen Alterthümer, fortgesetzt von Marquard, Leipz. 1851. 1853. 5. und 6. Theil. F. A. Pischon, Denkmäler der deutschen Sprache. Berlin 1851. 7. Bd. Dr. Mager, pädagog. Revue, die Jahrgg. 1851, 1852 und 1853. A. Pauly, Real-Encyclopädie. Stuttg. 1850. Bd. 6 u. 7. Zeitschrift für das Gymnasialwesen von A. G. Heydemann und Mützell, Jahrgg. 1851, 1852, 1853. Alex. v. Humbold, Kosmos. Bd. 3 u. 4. Dazu Atlas Lieferungen 1 bis 6. Spruners histor.-geogr. Handatl. der alten Welt, Lief. 15. Dr. H. G. Bronn, Lethaea geognostica. 2 Hefte. — Außerdem sind durch Geschenke des Königl. Ministeriums hinzugekommen: Firmenich, Germ. Völkerstimmen. Bd. 2. Quaestiones Philoneae, scrpst. C. G. L. Grossmann. Lips. 1829. Dr. L. Prowe, Mittheil. aus Schwed. Archiven. Berlin 1853. Fr. Th. Platz, tabulae genealogicae ad mythologiam spectantes etc. Lips. 1820. C. T. Pabst, eclogae Tacitinae. Lips. 1851. Georgii Fabricii Chemnicensis epistolae ad W. Meurerum et alios. ed. Baumgarten Crusius. Lips. 1845. P. Syri Mimi et aliorum sententiae recens. I. C. Orellius. Lips. 1822. Genesis, hebr. et graece, recognovit G. Ad

Schumann. Lips. 1829. C. A. Hoffmann, Christl. Religionslehre. Gießen 1816. C. K. Barth, altdeutsche Religion. Leipz. 1835. Das heil. Abendmahl. Gießen 1815. Theophilus des J. V. Andreä, aus d. Lat. von C. T. Pabst. Leipz. 1826. Herodot, übers. von Max. Jacobi. Düsseldorf. 3 Bde. J. C. W. Hopfensack, Staatsrecht der Römer. Düsseldorf 1829. Plat. Convivium recens. a Hommel. Lips. 1834. Dictionarium Jonicum Graeco-Latinum etc. ed. A. Porto. Lips. 1825. Dr. F. C. Andreae, Todtengebräuche. Leipzig 1846. C. Taciti dialogus de oratoribus von C. Orelli. Turici 1830. C. Corn. Taciti de situ, moribus et populis Germaniae libellus etc. editus a I. Kappio. Lips. 1824. J. C. A. Heinroth, die Lüge. Leipzig 1834. J. G. C. Kiesewetter, Logik nach Kantischen Grundsätzen. 2 Thle. Leipzig 1824. Dr. P. v. Kobbe, Handb. der Teutschen Geschichte. Leipzig 1824. Dr. W. T. Krug, Philos. Schriften. 3 Bde. Leipzig 1839. H. Meidinger, Wörterb. der gothisch-teutonischen Mundarten. Frankf. a. M. 1836. Dr. G. C. R. Matthiä, Macht und Würde des Fürsten vom christl. Standpunkte. Leipzig 1841. H. v. Sybel, Gesch. des ersten Kreuzzuges. Düsseldorf 1841. Dr. H. Winter, Liter. Geschichte der deutschen Sprach-, Dicht- und Redekunst. Leipzig 1829. J. P. Brewer, sphär. Trigonometrie. Düsseldorf 1813. A. Bürja, der selbst lehrende Geometer. 2 Bde. Leipzig 1824. Dr. J. A. Grunert, die Kegelschnitte. Leipzig 1824. J. J. J. Hoffmann, Algebra u. Geometrie. Gießen 1817. J. E. Braselmann, Gebete für Schulen. Düsseldorf 1841. G. Hartung, Katechetenschule zum Lehren und Lernen. 3 Thle. Leipzig 1827. C. H. Schott, Encheiridion. Leipzig 1833. J. C. F. Rist, Anweisung für Schulmeister niederer Schulen. Hamburg und Kiel 1798. A. Schiffner, Handb. der Geographie, Statistik und Topographie des Königreichs Sachsen. 2 Theile. Leipzig 1837. — Ferner durch Geschenke, und zwar von dem Königl. Kreisgerichtsrath Pezenburg von hier: J. Jo. Schelleri praecepta stili bene Latini in primis Ciceroniani, tom. I. II. Lips. 1784. Von Hirts Verlag in Breslau: Trappe, Leitfaden f. d. Unterr. in d. Physik. Bresl. 1853. S. Schillings, Grundriß der Naturgesch. 3 Bde. Bresl. 1853. Ebenso von den Verlagsbuchhandlungen: Dr. H. Moiszisstzig's Latein. Grammatik für die unt. und mittl. Klassen d. Gymnasien. Berlin 1853. u. Bücherkatalog der Heinrichsschen Buchhandlung. Leipzig 1850, 1851 und 1852. Von den Verfassern: T. A. G. Rodowicz, essai d'une histoire de la litterature Française. Rawicz 1853. und Theophrasta charactery obyczajowe, Epikteta rękorsiag i Cebesa etc. C. C. Mrongovius, w Gdansku 1845. Von dem hier verstorbenen Baumeister Ulfert: E. Münch, allgem. Geschichte der neusten Zeit. 5 Theile. Leipzig 1834. Von dem Königl. Provinzial-Schul-Collegium: Th. Thrämer's Erziehungs- und Unterrichtswesen in den russ. Ostseeprovinzen. Dorpat 1850. — Durch Kauf sind hinzugekommen: Dr. M. Seyffert, Uebungsbuch zum Uebers. aus d. Deutschen in das Lat. Brandb. 1849. Th. B. Macaulay's kleine Schriften übers. von Fr. Bülau. Leipzig 1850. 4 Bde. N. Sparschuh, zu Grimms Geschichte d. dtsch. Spr. Mainz 1850. Dr. J. P. Krebs, Antibarbarus. Frankf. a. M. 1837. H. F. Link, Propyläen der Naturgesch. 2 Bde. Berlin 1839. C. Plinii naturalis historiae libr. XXXVII., recens. J. Sillig, vol. I., II., V. Arriani Nicom. de exped. Alex. libr. VII. recens J. E. Ellendt. Regiom. 1832. Tursellinus Ferdinandi Handii, vol. III. Lips. 1829. F. v. Raumer, histor. Taschenb. Jahrgg 1840—1849. J. Görres, Lohengrin. Heidelb. 1813. Ruolandes Liet von W. Grimm Göttingen 1838. H. T. Rötscher, Aristophanes und sein Zeitalter. Berlin 1827

J. Voigt, Geschichtr Preußens, 9 Bde. Königsberg 1839, Sir R. Peels Leben u. Reden, von H. Künzel, 2 Bde. Braunschweig 1851. G. W. Nitsch, zu Homers Odyss. 3 Bde. H. Schwenk, die Sinnbilder der alten Völker. Frankfurt a. M. 1851. Hannovr. 1840, Plutarchi, que super sunt, omnia, graece et latine etc. ed. J. J. Reiske, vol. I—XII. M. T. Ciceronis Verrinarum libr. VII. expl. C. T. Zumptius, Dr. A. Neander, Denkwürdigkeiten aus d. Gesch. des christl. Lebens, 2 Bde. Hamb. 1846, Polybii historiarum, quae supersunt, interprete Is. Cassaubono, graec. et lat. 3 vol. Lips. 1764, Dr. M. Luthers Tischreden 2 Bde. Saalf. 1745, Melanges historiques et litteraires par M. le baron de Barante, 3 vol. Paris 1835, Anacharsis, d. J. aus d. Frz. des A. Barthelemy, 8 Bde. Berl. 1792. J. A. Thuani, histor. super. seculi, 5 vol. Francof. 1614, Dr. P. H. Külb, Länder- und Völkerkunde, 4 Bde. Berl. 1850, Dictionnaire des langues Franc. et Allem. par L'Abbé Mozin, 4 vol. Stuttg. 1850, C. F. Georgi, die heil. Geschichten des a. T. Hamb. 1840, Dr. H. Leo, Lehrb. d. Universalgeschichte, die neuste Z. 4 Bde. Halle 1850, Dr. L. Wiese, über Engl. Erziehung. Berl. 1852, V. M. Bührer, Cantaten, Stuttg. 1826, M. F. G. Fritsche, Gebete Grimma 1834, C. A. Lobeck, pathalogiae graeci serm. elementa, Regiom. 1853, F. Vigeri de idiotism. liber. ed. G. Hermannus, Lips. 1822, G. O. Marbach, physikal. Handwörterb. 5 Bde. Leipz. 1834, F. v. Raumers, Gesch. Europas seit d. Ende des 15. Jahrh. 8 Bde. Leipz. Dr. F. W. Schubert, Hdbch. d. allg. Staatsk. von Europa 5 Bde. Kbg. 1842, A. B. Marx, die Lehre von d. music. Composition 1. Thl. Leipz. 1852, v. Steins Leben v. G. H. Pertz, 4 Bde. Berl. 1851, das neue Testam. von O. v. Gerlach, 2 Bde. Berlin 1852, H. Barbieux, antibarbarus d. frz. Spr. Frankf. a. M. 1853, Euripidis tragoedies recens. etc., A. Matthiae 10 vol. Lips. 1813, J. Schneider, zehn Psalmen, zu liturg. Andachten, Berl. 1853, K. Reinthaler, Lieder. Erfurt 1840, Dr. W. Wachsmuth, Gesch. der polit. Parteiungen, Bd. 1. Braunschw. 1853, F. Jacobs, Hellas, Berl. 1853, H. Rothstein, die gymnast. Freiübungen, Berl. 1853., Hundeshagen, der deutsche Protestantism. Frkf. a. M. 1850, Messow, topogr.-statist. Handbuch des pr. Staates, Fol. Magdeb. 1846, C. H. Sämann, das Land d. Heimath, für 4 Stimmen, Klavierausz., F. Mendelsohn-Barth. Lauda Sion, L. Spohr, der 128. Psalm, J. Ritter v. Seyfried, „Groß ist der Herr", Hymne für 4 St., Aloys Schmitt, Messe für 4 St. vollst. Klavierausz., Dr. C. E. Bock, Atlas der Anatomie des Menschen, Leipz. 1844, Atlas des Königr. Preußen in 27 Blätt. Erf. 1831, E. von Groote, Tristan von Mstr. Gottfr. v. Straßburg, Berlin 1821, A. W. Grube, histor. Charakterbilder, 3 Bde. Leipz. 1852, J. C. F. Baumgarten Materialien zu Katechisationen, 3 Bde. Berl. 1836, Dr. W. E. Weber, Ueb. Schule für den Lat. Stil. Frankf. a. M. 1834, Euklids Elemente, 15 Buch. von Mollweide, Berl. 1818, P. Schmid, die Linearperspective, 1. Theil, Berl. 1834, Bernh. Euler, Anleit. zur Algebr. 2 Thl. v. Grüson, Berlin 1796, die Gegenwart, neueste Zeitgeschl. Darstell. 8 Bde. bis 1853, A. W. Grube, geogr. Charakterbilder, 2 Thl. Leipz. 1851, A. Witt, Lehrb. der Geographie, Kgbg. 1849, Xenophontis, Memorabilia Socratis, Oecumenicus etc. ex recens. Eduardi Wels. Lips. 1804, ejusd. historia Graeca et de Cyri minoris expeditione libr. VII., F. S. Cordier, Abbild. u. Beschreib. der Schwämme, Quedlinb. 1838.

2. Die Schülerbibliothek. Das Versetzungsgeld und während des Winters eingegangenen Beiträge ermöglichten den Ankauf folgender Bücher: Von Franz Hof-

mann 18 Bde., von G. Nieritz 10 Bde., von Phil. Körber 8 Bde., von Jul. Hoffmann 5 Bde., von F. Bäßler 8 Bde., von Richard Baron 4 Bde., von Reinicks dtsch. Jugend-Kalender 6 Bde. von W. O. v. Horn 4 Stücke, von C. Steiger 3 Stücke. Außerdem wurden angekauft Heinels Gesch. d. pr. Staates 4 Bde., Bechstein, deutsches Mährchenbuch, L. Pustkuchen, Novellenschatz 3 Bde., Keil, Mährchen. A. v. Treskow, Reisebilder, Hildebrandt, Reise des Prinzen Max v. Neuwied nach Brasilien 2 Bde. Washington Irwing Bonneville u. Astoria 4 Bde., F. Raßmann, Romanzen und Balladen, Champollions u. Laperouses Reisen 2 Bde., Hamilton, Leben und Sitten in Nordamerika, 2 Bde., J. H. L. Fischer histor. Gemälde, H. v. Gerdauen, drei Monate auf der Insel Cuba, H. Müller, Anton und Sophie, C. F. Beckers Weltgeschichte 14 Bde. Berlin 1844, Schönke, Kinderlust, G. Holting, der Spiegel, E. Waldau, Erzählungen für die Jugend, A. v. Humboldts Reisen in Amerika, f. d. Jugend von. P. Körber, K. W. Osterwald, Erzählungen aus d. altdeut. Welt dritter Thl., das Pfennig- und Heller-Magazin in 8 Bde., Kletke, Buch der Reisen, Capt. Marryat, die Mission, oder Scenen und Abenteuer in Afrika. Onkel Toms Hütte v. M. Gans bearbeitet f. d. Jugend K. Löffler, An Gottes Segen ist Alles gelegen. K. Grumbach, Bilderfreuden, Auras u. Guerlich, deutsches Lesebuch. der Waldläufer von G. Ferry, f. d. Jugend, v. J. Hoffmann. Auch weniger erhebliche Kinderschriften für die untersten Klassen sind angeschafft worden.

3. Zu dem physikalischen Apparate sind neu hinzugekommen: ein Heronsbrunnen, das Modell einer Spiralpumpe, eine camera lucida, ein Wasserzersetzungsapparat, ein electrischer Telegraph nebst Leitedraht.

IV. Frequenz. Prüfung. Schulschluß.

Die Zahl der Schüler des Königl. Progymnasiums beläuft sich gegenwärtig auf 87, es sind:

in Tertia	20
in Quarta	29
in Quinta	25
in Sexta	13
Gesammtzahl	87

Davon wohnen zu Hohenstein im älterlichen Hause 31.

Aus andern Städten und vom Lande zählt die Anstalt 56 Schüler.

Uebersicht der öffentlichen Prüfung.

Freitag, den 7. April c. Vormittag von 8½ Uhr in der Aula.

Eröffnung durch Gesang und Gebet.

1. Religion mit VI. . . . . Dr. Krieger.
2. Geographie mit VI. . . . . Dr. Heinicke.
3. Gesanglehre mit VI. und V. . . . Baldus.
4. Rechnen mit V. . . . . Dr. Krieger.
5. Naturgeschichte mit V. . . . . Baldus
6. Griechisch mit III. . . . . Dir. Dewischeit.

Nachmittag von 2 Uhr ab

7. Latein mit IV. . . . . Dr. Heinicke.
8. Deutsch mit IV. . . . . Oberl. Dr. Krause.
9. Mathematik mit III. . . . . Oberl. Dudeck.
10. Geschichte mit III. . . . . Dr. Gervais.

In den Pausen zwischen den einzelnen Lectionen werden einige Schüler declamiren.

Bei der Prüfung vorkommende Gesänge.

1. Vierstimmiger Choral: Du der Menschen Heil und Leben.
2. Domine salvum fac regem, Chor und Quartett von T. Baldus.
3. Frühlingsfest, Chor von Becker.
4. Groß ist der Herr, Hymnus von Seyfried.

Nach beendigter Prüfung und nach geschehener Austheilung der vierteljährigen Zeugnisse wird die Anstalt auf 14 Tage geschlossen, und beginnt der Unterricht wieder Dienstag den 25. April c.

Zur Prüfung und Inscription neu eintretender Schüler wird der Unterzeichnete in den letzten Ferientagen bereit sein.

Hohenstein in Pr., den 19. März 1854.

C. Fried. Aug. Dewischeit.