I.

Selbstverleugnung und Selbstliebe nach dem Neuen Testamente.

Im Zusammenhang mit Studien über den Eudämonismus und das Verhältnis des Christentums zu ihm stellte sich mir die Frage nach dem Wesen der Selbstverleugnung und der Selbstliebe im Neuen Testamente und nach ihrem Verhältnis zu einander, mit deren Beantwortung sich das Folgende beschäftigt. Da im Rahmen eines Schulprogramms der biblische Nachweis nicht bis ins einzelne und in breiter Exegese geführt werden kann, so kann ich nur das Wichtigste und Bezeichnendste hervorheben und nur eine Darstellung in großen Zügen geben. Doch hoffe ich, daß die gebotene Kürze der Übersichtlichkeit der Abhandlung zu gute kommen wird.

Dem pharisäischen Gesetzeslehrer, der gemäß dem von seiner Partei — meist kasuistisch und sophistisch — gemachten Unterschied zwischen großen und kleinen Geboten nach dem größten Gebot im Gesetze fragt, nennt Christus die Forderung der tiefsten, das ganze Wesen des Menschen durchdringenden und erfüllenden Liebe zu Gott: „Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte". Dies aus ungezählten gesetzlichen Vorschriften mit sicherm Griff gewählte Wort des 6. Kapitels im Deuteronomium (Vers 5) bezeichnet er als ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή. Denn es ist Voraussetzung und Zusammenfassung aller Gesetzeserfüllung. Nirgends wird auch stärker als in diesem Worte mit dem „von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt und aus allen deinen Kräften" (Marc. 12, 30) die Ausschließlichkeit dieser Forderung ausgesprochen. Das Neue[1]) in der Antwort Christi besteht nun neben der Hinstellung dieses Gebotes als des ersten und größten auch darin, daß er mit diesem Gebote ein zweites, auch schon im Alten Testamente — allerdings von jenem ersten weit entfernt — stehendes Gebot (3. Mos. 19, 18) verbindet: „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst". Von diesem Gebote sagt er, daß es in seiner Bedeutung jenem erstgenannten gleich, gleichartig (ὁμοία) sei. Wenn man dies zweite Gebot erfüllt, so erfüllt man damit auch das erste. Diese Hervorhebung und Wertung der beiden Gebote begründet Christus dann mit dem Hinweis darauf, daß alle Forderungen des Gesetzes und der Propheten immer auf die Grundforderung der Liebe zu Gott und zum Nächsten zurückgehen — „in diesen zwei Geboten hanget das ganze Gesetz und die Propheten" (Matth. 22, 34—40).

---

[1]) Wenn Luc. 10, 25—28 auch der Schriftgelehrte die beiden Gebote zusammenfügt als die, von deren Erfüllung die Erlangung des ewigen Lebens abhänge, so ist anzunehmen, daß er von Jesus katechetisch zu dieser Antwort geführt worden ist, oder noch wahrscheinlicher, daß er — wie Marc. 12, 28—33 erzählt wird — beistimmend wiederholt hat, was Jesus gesagt hatte.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Diese grundlegenden Gedanken klingen dann in den neutestamentlichen Briefen wieder. Es ist geradezu das Charakteristische der Christen, daß sie Gott Liebende sind (Röm. 8, 28; 1. Kor. 2, 9; 8, 3; Jak. 1, 12; 1. Joh. 4, 19)[1], die Gott als ihren Vater lieben und anrufen (Röm. 8, 15; 1. Petri 4, 17; Matth. 6, 9). Nur erscheint hier die Liebe naturgemäß auch auf Christus, den eingeborenen Sohn Gottes gerichtet (Eph. 6, 24; 1. Petri 1, 8; 1. Kor. 16, 22). Denn wenn auch Gott, der ὁ θεός schlechthin, das Haupt (1. Kor. 11, 3) und der Vater und der Gott (Eph. 1, 17; Röm. 15, 6; vergl. Joh. 20, 17) Jesu Christi ist, der unbedingt zu Liebende und der allumfassende Gegenstand unserer Liebe ist: Christus ist der persönliche, vollkommene Offenbarer Gottes. Die Liebe zu ihm ist daher wesentlich eins mit der Liebe zu Gott. Hatte doch auch Christus selbst die Seinen zu solcher Liebe und Hingabe, die alles verläßt und ihm nachfolgt, aufgefordert und angehalten (Matth. 10, 37; Joh. 14, 15. 21; 16, 27; 21, 15 ff.).

Auch dem von Christo der Forderung der Liebe zu Gott gleichgestellten Gebote der Nächstenliebe geben die Apostel in ihren Schriften dieselbe Stellung und Bedeutung wie ihr Meister. Auf den Nächsten, der Gottes Ebenbild ist, muß sich die Liebe zum göttlichen Urbild übertragen, und in der Liebe zum Nächsten findet so nach außen hin die Liebe zu Gott ihre Bethätigung. So kann Paulus sagen, daß das ganze Gesetz sich im Gebote der Nächstenliebe zusammenfassen lasse (Röm. 13, 9), und daß die Nächstenliebe des Gesetzes Erfüllung sei (Röm. 13, 8. 10; Gal. 5, 14), ja recht eigentlich der σύνδεσμος τῆς τελειότητος, die Zusammenfassung, der Inbegriff aller einzelnen Elemente der Vollkommenheit (Kol. 3, 14). Ebenso nennt Jakobus das Gebot der Nächstenliebe das „königliche Gebot" (Jak. 2, 8), und Johannes verlangt, daß die Liebe zu Gott sich in der Liebe zu den Brüdern als wahr erweisen solle (1. Joh. 4, 21). Immerhin ist zu beachten, daß, während Gott eine Liebe von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte gewidmet werden soll, für die Nächstenliebe noch die Selbstliebe als Maßstab angeführt wird, sodaß sie der Liebe zu Gott nicht ohne weiteres gleichgesetzt wird. Sie ist doch eben erst das Abgeleitete: die Bethätigung der Liebe zu Gott nach außen hin im Zusammenleben mit den Menschen. Es kann doch auch die Meinung nicht sein — wie sie jetzt von weiten Kreisen vertreten wird, die für „praktisches Christentum" eintreten —, daß die Liebe zu Gott lediglich in der Liebe zum Nächsten ihren Ausdruck suchen solle und finden könne. Sie bethätigt sich doch auch in der sittlichen Arbeit am eigenen menschlichen Wesen und auf dem Gebiete, welches Martensen in seiner Ethik „die schauende und die betende Liebe" nennt (I, § 82), also in Gebet und Anbetung, in andächtiger Betrachtung und in Versenkung in Gottes Wort.

Der Gedanke, daß die Liebe zu Gott das Prinzip aller wahren Erfüllung seines Willens, aller Sittlichkeit ist, daß „das die Liebe zu Gott ist, daß wir seine Gebote halten" (1. Joh. 5, 3), durchdringt das ganze Neue Testament. Christus bezeichnet die Liebe zu seinem Vater als die Seele seines Lebens (Joh. 15, 10; 14, 31); sein ganzes Lebenswerk ist nur aus dieser Liebesgemeinschaft mit Gott heraus verständlich. Und die Verfasser der neutestamentlichen Briefe stellen die Liebe zu Gott als das innerste Wesen aller christlichen Tugend hin. — Nur eine andere Form desselben Gedankens ist es, wenn Christus am ersten und vor allem ein Trachten nach dem Reiche Gottes fordert (Matth. 6, 33), wenn überhaupt dies Gottesreich in seiner ganzen Verkündigung als das

[1]) Ich beschränke mich bei der Belegung durch Bibelstellen auf die wichtigsten und mir am bezeichnendsten erscheinenden Stellen. In den Schlußausführungen, die aus dem Ganzen der neutestamentlichen Gedankenwelt schöpfen, habe ich im allgemeinen auf Anführung von Belegstellen verzichtet.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

höchste Gut hervortritt, das erstrebt werden soll. Denn Liebe im höchsten Sinne ist Hingabe an den Lebenszweck des andern, sodaß man dessen Lebenszweck zum eigenen höchsten Zwecke macht. Gottes Zweck aber ist das Reich Gottes, das geistige Reich, in dem er König ist, in dem die Menschen mit ihm und in ihm unter einander Gemeinschaft haben, in dem daher die ideale himmlische Ordnung der Dinge besteht. Auch das von Christo den Seinen gegebene Mustergebet, das Vater Unser, in dem die ganze Art und Stimmung und Stellung des Gotteskindes am vollkommensten und schönsten zum Ausdruck kommt, — auch dies Gebet trachtet am ersten nach dem im Kommen, im Werden begriffenen Gottesreiche, wo Gottes Name geheiligt wird und Gottes Wille geschieht. Es erscheint überhaupt allenthalben im Neuen Testamente dies Gottesreich als Ziel und Zweck des menschlichen Thuns und Strebens. — Wieder nur eine andere Wendung des Grundgedankens von der das ganze Wesen des Christen bestimmenden Liebe zu Gott ist es, wenn nach dem Vorbilde Christi, dessen Leben ein vollkommener Liebesgehorsam gegen Gott war, und der in immer schwereren Aufgaben diesen Gehorsam gelernt (Hebr. 5, 8) und bis in den schmachvollen Kreuzestod hinein geübt hat (Phil. 2, 5—8), von den Christen williger, kindlicher Gehorsam gegen Gottes Ordnungen und Fügungen verlangt wird, sodaß sie Gott so hingegeben, so von ihm bestimmt sind, daß Gottes Wille ihr Wille geworden ist. Dieser Liebesgehorsam geht auch darauf aus, in der Nachahmung der Liebe Gottes vollkommen zu werden, wie der Vater im Himmel vollkommen ist (Matth. 5, 45—48). Petrus nennt deswegen die Christen τέκνα ὑπακοῆς und ermahnt sie, gemäß dem Heiligen, der sie berufen hat, heilig zu sein in allem ihrem Wandel, denn es stehe geschrieben: „Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig" (1. Petri 1, 14—16). Dem ganz entsprechend führt Paulus den Ephesern und Philippern zu Gemüte, daß die Gotteskindschaft die Verpflichtung zu untadeligem Gehorsam mit sich bringe (Eph. 5, 1; Phil. 2, 15). — Und endlich ist auch das nur eine andere Betrachtungsweise derselben Sache, wenn Paulus vielfach vom Christen fordert, daß er alles, was er thue, εἰς δόξαν θεοῦ, zu Gottes Verherrlichung thue, daß er mit seiner ganzen Persönlichkeit der Ehre Gottes dienen und ein δοξάζειν τὸν θεόν — oder auch Χριστόν (Phil. 1, 20) — übe (1. Kor. 10, 31; Eph. 1, 12; 1. Kor. 6, 20; 2. Kor. 8, 19; Phil. 1, 11; 2, 11 — vergl. 1. Petri 4, 16). Damit verlangt er nur das, was Jesus Christus selbst als den Zweck seines Lebens bezeichnet hatte: durch sein den heiligen Gott der Liebe offenbarendes Wesen und Leben den Vater zu verklären, zu verherrlichen (δοξάζειν — Joh. 17, 1. 4; 13, 31), und was er als Beruf seiner Jünger in der Bergpredigt hingestellt hatte: das in ihnen waltende und wirkende Licht der göttlichen Offenbarung aus Wandel und Werken hervorleuchten zu lassen zum Preise ihres Vaters im Himmel (Matth. 5, 16). Die δόξα θεοῦ kann in der Weise nur dann höchster und ausschließlicher Lebenszweck sein, wenn der Mensch in vollkommener Liebe Gott sich hingegeben hat.

Diese unbeschränkte Liebe zu Gott schließt unbedingt aus, das eigene Ich als Mittelpunkt des Lebens zu denken. Der Christ gehört nicht mehr sich selbst, sondern nach Leib und Geist Gott dem Herrn (1. Kor. 6, 19 und 20) oder — anders gewandt — Christo und damit eben doch wieder Gott (1. Kor. 3, 23). Ausdrücklich wird von Paulus das „sich leben" dem Begriff des wahren Lebens gegenüber gestellt — Röm. 14, 7. 8: „Denn unser keiner lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber. Leben wir, so leben wir dem Herrn" (τῷ κυρίῳ d. i. Christo), also nicht im eignen Dienst und zur eignen Ehre, sondern im Dienst und zur Ehre Christi oder — was auf dasselbe hinauskommt — Gottes (Gal. 2, 19; Röm. 6, 11) verläuft unser Leben. In ähnlicher Weise schreibt er 2. Kor. 5, 15, Christus sei „darum für alle gestorben, auf daß die, so da leben, hinfort nicht sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist". Ja, sogar das Als-Ich-Leben

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

hört auf, wenn in einem Christen das neue Leben entstanden ist. „Ich lebe, heißt's Gal. 2, 20, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir". Und daran schließt sich der verwandte Gedanke: „Denn, was ich ἐν σαρκί (physisch) jetzt lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes". In dem gläubigen Ergreifen des lebendigen Heilands und in der Liebes- und Lebensgemeinschaft mit ihm hat der Apostel gleichsam ein neues Ich bekommen, insofern er Christus in sich lebend hat.

So wird denn in Konsequenz jener unbeschränkten Liebe zu Gott und zu Christus vom Christen Selbstverleugnung gefordert. Vor allem kommt hier das Wort Christi Matth. 16, 24 ff. (vergl. Marc. 8, 34 ff.; Luc. 9, 23 ff.; Matth. 10, 38 f.; Luc. 17, 33) in Betracht: „Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir. Denn wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden." Christus spricht dies Wort im Zusammenhang mit der Aufforderung an seine Jünger, ihn auf seinem schweren, ihm Leiden und Tod bringenden Gang nach Jerusalem zu begleiten auf die Gefahr ihres Lebens hin. Er will aber unverkennbar in diesem Worte die innerliche Bedingung seiner Nachfolge überhaupt kennzeichnen. Diese Bedingung ist, daß diejenigen, die ihm nachfolgen, die in Vertrauen und Hingabe sich ihm anschließen wollen, ein ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν üben müssen. Das Wort ἀπαρνεῖσθαι bedeutet im klassischen Griechisch: ableugnen, von sich ablehnen. Wo es mit persönlichem Objekt steht, wie dies im Neuen Testamente stets der Fall ist, heißt es: die Gemeinschaft mit jemand von sich ablehnen, sich von jemand lossagen. ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν heißt demnach: sich selbst von sich abweisen, nichts von sich wissen wollen, wie Chrysostomus hom. 55 in Matth. p. 350 sagt: ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν, τουτέστι μηδὲν ἐχέτω κοινὸν πρὸς ἑαυτόν[1]). Demnach ist die Bedingung für die Jüngerschaft Christi, daß man sein natürliches, eigenwilliges, von persönlichen Neigungen und Wünschen erfülltes Ich, das sich gerade gern durchsetzen und behaupten möchte, von sich abweist, daß man sich von ihm lossagt. Ja, es gilt, wie es weiter heißt, „sein Kreuz auf sich zu nehmen". Damit spielt Christus auf die römische Sitte an, nach welcher die zum Kreuzestod Verurteilten selbst ihr Kreuz zur Richtstätte tragen mußten. Er will also damit sagen, daß seine Jünger mit Verzicht auf ihre natürlich-selbstischen Triebe und Neigungen Gottes Willen auch im Leiden an sich geschehen lassen und freiwillig und bereitwillig diese Last zu tragen sich entschließen sollen. Zu dieser die Bedingung für seine Nachfolge enthaltende Aussage, die zugleich eine Aufforderung ist, kommt nun im 25. Verse eine nähere Erklärung und Begründung: „Denn wer sein Leben (ψυχή — nach neutestamentlichem Sprachgebrauch das natürliche animalische Leben des Menschen) retten (σῶσαι) will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden oder erretten" (σώσει), wie es bei Markus und Lukas heißt. Wer also sein natürliches Leben so, wie es ist, bewahren und entfalten will, der wird es verlieren in der Weise, daß es verkümmert, verdirbt, erstirbt; wer es aber verliert, freiwillig aufgiebt um Christi willen, der gewinnt es in seinem wahren ewigen Bestande. Und auf die Erhaltung und Rettung der ψυχή kommt nach Vers 26 alles an: „Denn welchen Nutzen hätte der Mensch, wenn er die ganze Welt gewönne, seine Seele aber einbüßte? Oder welches Lösegeld kann der Mensch für seine Seele geben?" Nichts Irdisches kann nach diesem Spruche für die Seele Ersatz bieten; und wer sie an's Vergängliche verliert, kann sie um den Preis der ganzen Welt nicht zurückkaufen. In dieselbe Gedankenreihe gehört auch der Spruch Matth. 5, 29 und 30: „Ärgert dich aber dein rechtes Auge, so reiß es aus und wirf es von dir. Es ist dir besser, daß eins deiner Glieder verderbe und nicht der

[1]) Vergl. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität, unter ἀπαρνέομαι.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

ganze Leib in die Hölle geworfen werde. Ärgert dich deine rechte Hand, so haue sie ab und wirf sie von dir. Es ist dir besser, daß eins deiner Glieder verderbe und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde" (vergl. Matth. 18, 8. 9; Marc. 9, 43—46). Natürlich ist dieses Wort bildlich zu verstehen. Sein Sinn ist: Widerstehe auf's entschiedenste jedem Triebe und jedem Anlaß zum Genießen, wenn du dadurch zur Sünde gereizt und veranlaßt wirst; bekämpfe bis auf's Messer die Neigungen und Interessen deiner Seele, die dein Ich auf den Thron heben und seine Befriedigung als obersten Zweck verfolgen könnten, sodaß die sittliche Beziehung zu Gott, von der das ewige Heil der Seele abhängt, dagegen zurücktreten müßte! Das also gehört zur Selbstverleugnung, nicht etwa bloß das Meiden der Sünde. Ja, wir müssen sogar bereit sein, auch wirkliche Güter, auch durch Pietät und Blut geknüpfte Bande aufzugeben und zu opfern, wenn sie die unbedingte Liebe zu Gott und Christus zu beeinträchtigen drohen — „Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, der ist mein nicht wert; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt denn mich, der ist mein nicht wert" (Matth. 10, 37; vergl. Luc. 18, 29; Matth. 8, 21 f.). Wer nicht bereit ist, auch das Liebste auf Erden um Gottes willen aufzugeben, der ist sein nicht wert. Es liegt doch hier der Gedanke des Opfers mit zu Grunde. Denn beim Opfer giebt man sich an die Gottheit und ihren Dienst hin. Wie der selbstverleugnende Gehorsam gegen Gott den Charakter des Opfers trägt, so ist auch die selbstverleugnende Liebe, in der die alttestamentlichen Opfer sich vollenden oder vielmehr: durch die sie aufgehoben sind, ein Gott geweihtes Opfer. „Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzem Gemüte, von ganzer Seele und von allen Kräften und seinen Nächsten lieben als sich selbst, das ist mehr denn Brandopfer und alle Opfer" sagt in diesem Sinne, Christi Antwort bestätigend, der Schriftgelehrte Marc. 12, 33 (vergl. Matth. 9, 13; 12, 7). Und Paulus, der sich in selbstloser Liebe aufreibt, sieht das als ein Opfer an (Phil. 2, 17; 2. Tim. 4,6). — Aber noch höher, auf's Höchste spannt Christus die Saite in dem Worte Luc. 14, 26: „So jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein." Ich kann nicht die Ansicht Beyschlags teilen (Leben Jesu. 2. Auflage. II, S. 379), der glaubt, das μισεῖν in diesem Spruche bedeute nur „zurücksetzen", wofür er ja allerdings die Stelle Matth. 10, 37 anführen kann. Andere, z. B. Bleek, berufen sich auf Stellen wie 1. Mos. 29, 30 f. oder Röm. 9, 13 und erklären das „hassen" durch „weniger lieben". Aber warum soll man den eigentlichen Sinn des Wortes hassen nicht beibehalten? Was Christus im ersten Teile des Spruches nennt, das sind alles Gegenstände der Liebe, die das natürlich-selbstsüchtige, an die eitle Welt dahingegebene Wesen repräsentieren sollen, das sich der Gemeinschaft mit Gott entgegenstellt und insofern hassenswert ist. Wer wüßte auch nicht, wie oft sich in die natürlichen Regungen der Eltern- und Geschwisterliebe die Eitelkeit mischt und vor allem die Selbstsucht, die nur das Ihrige und die Ihrigen liebt, das aber, was über diesen Kreis hinausliegt, gleichgiltig und ablehnend, ja mißtrauisch und feindlich ansieht?! Demgegenüber gilt im Gottesreiche Christi Wort: „Wer den Willen thut meines Vaters im Himmel, der ist mein Bruder und Schwester und Mutter" (Matth. 12, 50). Daß die wörtliche Bedeutung von μισεῖν statthat, scheint mir auch daraus hervorzugehen, daß als letzter Gegenstand des Hassens „sein eignes Leben" aufgeführt wird. Dies eigne Leben ist das Leben in seiner sündigen Natürlichkeit, vor dem man einen sittlichen Abscheu haben soll.

Kaum eine Wahrheit hat Jesus öfter ausgesprochen als diese, daß man sein Leben aufgeben muß, wenn man es in Wahrheit gewinnen will. Matth. 10, 39 schärft er sie seinen Jüngern, die er als Apostel aussendet, ein; Luc. 17, 33 macht er sie auch für die Zeit seiner Wiederkunft geltend,

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

und Joh. 12, 25 stellt er sie als Ordnung und Gesetz seines eignen Lebens hin. Und in der That hat er in unbedingter Hingabe an seinen himmlischen Vater auf die Befriedigung der natürlichen Lebenstriebe, die doch auch in seinem, eines wahrhaftigen Menschen, Naturgrunde lagen, verzichtet; er hat den auch in ihm liegenden Trieb, sein Leben gegenüber Schmerz und Todespein zu behaupten und im Widerspruch zu Gottes Willen zur Geltung kommen zu lassen, nicht aufkommen lassen (Marc. 14, 36); er hat sein ganzes Leben in vollkommenem Liebesgehorsam gegen Gott geführt, es ist ihm Lebensbedürfnis und höchster Genuß — „seine Speise" — gewesen, zu „thun den Willen dessen, der ihn gesandt hatte, und zu vollenden sein Werk" (Joh. 4, 34). So ist sein ganzes Leben eine ständige Selbsthingabe an Gott, ein fortwährendes Opfer gewesen, das sich in seinem Leiden und Sterben vollendet hat. Damit ist er selbst das vollkommenste Vorbild der selbstverleugnenden Liebe zu Gott. —

Des weiteren gehört auch hierher, was Paulus vom Kreuzigen des Fleisches (Gal. 5, 24), vom Ertöten der Geschäfte des Fleisches (Röm. 8, 13), vom Töten der sinnlich-selbstischen Glieder (Kol. 3, 5) sagt, überhaupt also das ganze weite Gebiet, das durch den paulinischen Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα bezeichnet ist. Die σάρξ, die sinnliche Natur des Menschen, die dem Willen Gottes widerstrebt und auch den gottverwandten menschlichen Geist, den höheren Teil der menschlichen Natur, in Fesseln geschlagen hat (Röm. 7, 22—24), muß in Kraft des göttlichen Geistes bekämpft, gekreuzigt, ertötet werden. —

Auf der Liebe zu Gott ruht, wie oben gesagt, die Liebe zu Gottes Ebenbild, zum Menschen, die Nächstenliebe. Das Gebot der Nächstenliebe steht zwar schon im Alten Testamente, aber dort ist es mehr gesetzliche Liebe, mehr die der Gerechtigkeit und Billigkeit, begründet mit dem „denn Ich bin der Herr" (3. Mos. 19, 18), die dann auch von den Pharisäern nur auf die Freunde und Volksgenossen bezogen und jedenfalls vielfach beschränkt wurde (Matth. 5, 43). Das Neue, Christliche der Nächstenliebe liegt darin, daß die Christen so sich lieben sollen, wie Gott die Menschen liebt, so gütig, so herzlich, so barmherzig (Matth. 5, 45; Luc. 6, 36), und so, wie Christus sie geliebet hat (Joh. 13, 34), so aufopfernd, so selbstverleugnend, so demütig. Wen versteht nun Christus unter dem Nächsten? Man kann dem bekannten Gleichnis vom barmherzigen Samariter die Antwort entnehmen: Jeden Menschen, den Gottes Fügung in unsern Wirkungskreis bringt, im besondern jeden, der unserer Hilfe bedarf (Luc. 10, 30—37). Aber Christus wendet am Schluß dieses Gleichnisses die Frage überraschend anders: „Wer von den dreien die Straße nach Jericho Gehenden ist dem Überfallenen der Nächste geworden?" Also darauf kommt's ihm an, zu sagen: Wem kannst und sollst du der Nächste werden? Thu, was du kannst (V. 37), damit du jedem, der hilfsbedürftig ist und irgendwie von dir gefördert werden kann, der Nächste wirst! Wie man nun zum Nächsten sich verhalten soll, bestimmt Christus durch den Grundsatz (Matth. 7, 12), von dem er auch, wie vom Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten (Matth. 22, 37—40), sagt, „das sei das Gesetz und die Propheten"; dieser Grundsatz lautet: „Alles, das ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen auch". Das ist zunächst scheinbar ein rein formaler Satz[1]), aber in Wirklichkeit giebt er eine praktische und inhaltliche Bestimmung für's Handeln. Denn der Mensch weiß sehr wohl, wie sich die andern nach dem Gesetz der Liebe, auf die er doch zuletzt angelegt ist, gegen ihn verhalten sollen. So soll er in jedem Falle sich nur immer fragen: Wie möchte ich vom andern behandelt werden? und danach sein eignes Verhalten gegen den Nächsten einrichten. So aufgefaßt sagt dieser Grundsatz wesentlich dasselbe wie das Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich

[1]) So beurteilt ihn auch de Wette, Kommentar zum Evangelium Matthäi. Halle 1885.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

selbst", nämlich: wir sollen den Mitmenschen als unser anderes Selbst ansehen, das Du dem Ich gleichsetzen; so wird uns der Andere im eigentlichsten Sinn des Wortes der Nächste.

Im Wesen auch der Nächstenliebe liegt demnach die Selbstverleugnung. Die Nächstenliebe ist unter Verzicht auf Rachegedanken nachgiebig bis zum Äußersten und willfertig (Matth. 5, 39—42), zum Vergeben bereit, und wenn's siebzig mal siebenmal geschehen müßte (Matth. 18, 21. 22); sie ist fern von allem, was an Lohnsucht erinnert, im andern Falle ist sie wertlos (Matth. 5, 46; 6, 1—4). Besonders bezeichnend ist in dieser Hinsicht der Ausspruch Christi bei einem Gastmahl: „Wenn du ein Mittags- oder Abendmahl machst, so lade nicht deine Freunde noch deine Brüder noch deine Gefreundten noch deine Nachbaren, die da reich sind, auf daß sie dich nicht etwa wieder laden, und dir vergolten werde; sondern, wenn du ein Mahl machst, so lade die Armen, die Krüppel, die Lahmen, die Blinden, so bist du selig; denn sie haben's dir nicht zu vergelten" (Luc. 14, 13. 14). Das ist überhaupt nichts Sonderliches, „so ihr liebt, die euch lieben", das ist eben nur menschlich-natürlich (Matth. 5, 46. 47). Das erst ist etwas Großes, Gottähnliches, wenn man auch seinen Feind liebt. Und so fordert denn Christus von den Seinen Feindesliebe (Matth. 5, 44), die eine fortwährende Bekämpfung und Verleugnung des eignen natürlich-selbstischen Wesens mit sich bringt und in sich schließt. Ja, die selbstverleugnende Nächstenliebe soll gegebenen Falls sogar bis zur Selbstaufopferung gehen, denn „niemand hat größere Liebe denn die, daß er sein Leben lässet für seine Freunde" (Joh. 15, 13). Am stärksten aber hat Christus die von ihm geforderte Nächstenliebe als eine ganz eigenartige, selbstlose, sich aufopfernde gekennzeichnet, indem er sie auf die Demut gründete. Auf diesen Punkt kommt Harnack in seinem „Das Wesen des Christentums", Leipzig 1900, 4. Vorlesung S. 47, in überaus treffenden und schönen Worten zu sprechen, die ich hier anführen möchte. „Demut und Liebe hat Jesus in eins gesetzt. Demut ist keine einzelne Tugend, sondern sie ist reine Empfänglichkeit, Ausdruck innerer Bedürftigkeit, Bitte um Gottes Gnade und Vergebung. Von dieser Demut, welche die Gottesliebe ist, die wir zu leisten vermögen, meint Jesus (Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner!), daß sie die stetige Stimmung des Guten ist, und daß aus ihr alles Gute quillt und wächst. „Vergieb uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern", das ist das Gebet der Demut und der Liebe zugleich. Also hat auch die Liebe zum Nächsten hier ihren Quellpunkt; die Geistlich-Armen und die Hungernden und Dürstenden sind auch die Friedfertigen und Barmherzigen". Auch die selbstverleugnende Demut gegenüber dem Nächsten wird von Jesus stark betont. Daß niemand sich höher als den andern schätzen (Luc. 14, 7—11) und jeder seine Größe im Dienen suchen soll (Matth. 20, 26. 27; Marc. 9, 35) — wie er ja selbst gekommen ist, daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele (Matth. 20, 28) —, daß Prahlen und sich für besser Halten als andere Gott ein Greuel ist (Matth. 7, 1—5; Luc. 16, 15), diese Gedanken kehren immer wieder. Daß er selbst in der Nächsten- und Feindesliebe wie im demütigen Dienen (Fußwaschung!) das vollkommenste Vorbild gegeben hat, daß sein ganzes Leben ein fortgesetztes Dienen, ja ein sich Opfern in Liebe zu den Menschen gewesen ist, dafür bedarf es nur eines Hinweises.

Christi Gedanken und Forderungen finden ihren Wiederhall in den Briefen des Neuen Testaments, in denen die Nächstenliebe besonders auch als Bruderliebe erscheint. Denn die vollkommenste Liebesgemeinschaft ist bei denen gegeben, die sich als Gotteskinder mit einander verbunden wissen. Die φιλαδελφία quillt demnach aus Gottes Liebe zu uns und ist der Erweis unserer Liebe zu Gott (1. Joh. 5, 1; 4, 11; 4, 21). Sie ist ungeheuchelt und innig und herzlich (1. Petr. 1, 22); sie sucht nicht das Ihre (οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, 1. Kor. 13, 5), sie sieht nicht selbstisch auf das Ihre (Phil. 2, 4). Niemand überhaupt soll das Seine suchen, sondern ein jeglicher, was des andern ist

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

(1. Kor. 10, 24); man soll im Verkehr mit den andern nicht Gefallen an sich selber haben (Röm. 15, 1), nicht sich selbst für klug halten (Röm. 12, 17), nicht Böses mit Bösem vergelten, sondern Rachsucht und Zorn niederkämpfen (Röm. 12, 19); man soll eine liebende Duldsamkeit beweisen (Röm. 14, 1—13) und auch bei an sich rechtmäßigen und erlaubten Handlungen immer liebevolle Rücksicht auf den in der Erkenntnis noch Schwachen nehmen und den Grundsatz befolgen, daß man nur das thue, was dem Bruder frommt, was seine christliche Vervollkommnung fördert (1. Kor. 10, 23: συμφέρει, οἰκοδομεῖ). Alle diese Züge zeigen, wie hier das Selbstverleugnende der Nächsten- und Bruderliebe auf's stärkste zum Ausdruck kommt. Ebenso wird die Uneigennützigkeit der Bruderliebe fort und fort gefordert. Eine solche Liebesübung meint gewiß auch Paulus, wenn er des öftern von einem Wohlthun in aller Einfältigkeit redet (ἁπλότης — 2. Kor. 8, 2; 9, 11. 13; Röm. 12, 8); darunter versteht er sichtlich ein Wohlthun ohne jegliche eigennützige und selbstsüchtige Nebengedanken. — Und auch hier ist die Bruderliebe mit der Demut verbunden, die, weil sie sich Gott gegenüber unwürdig und der Gnade bedürftig fühlt, auch dem Bruder sich gern und willig unterordnet und den andern höher achtet als sich selbst (Eph. 5, 21; Phil. 2, 3).

Aus all dem Bisherigen geht hervor, daß das Neue Testament in Konsequenz der fundamentalen und umfassenden Forderung der Liebe zu Gott und dem Nächsten eine ständige Selbstverleugnung verlangt und das, was wir „Selbstlosigkeit und Gesinnung" zu nennen pflegen.

Auf der andern Seite kommt im Neuen Testamente die Selbstliebe zur Geltung. Von vorn herein sei bemerkt: Selbstliebe ist nicht Selbstsucht. Sie ist als die Liebe, die auf das Selbst gerichtet ist, zunächst etwas Indifferentes. Für ihre sittliche Beurteilung kommt in Betracht, wie das geliebte Selbst und wie die auf dasselbe gerichtete Liebe beschaffen ist. Wir reden drum auch im Sprachgebrauch ebensowohl von berechtigter und vernünftiger, wie von falscher und verkehrter Selbstliebe. Zweifellos giebt es also auch eine sittliche Selbstliebe, und ganz mit Recht gebrauchen darum besonders Köstlin (Christliche Ethik, Berlin 1899, S. 197 ff.), Martensen (Die christliche Ethik, Berlin 1892. Allgemeiner Teil, S. 396. Spezieller Teil, S. 338—405) und Wuttke (Handbuch der christlichen Sittenlehre, Leipzig 1886, II, S. 203) diesen Ausdruck auch auf christlich-sittlichem Gebiete.

Eine Anerkennung der Selbstliebe liegt schon in dem Grundgebote: „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst" und in dem verwandten: „Alles, was ihr wollt, das euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen auch". Allerdings liegt in beiden Worten der Nachdruck ganz und gar auf der Forderung der Nächstenliebe. Aber beide Male wird die Selbstliebe als etwas Selbstverständliches, Natürliches und Berechtigtes zum Maß für die Nächstenliebe genommen. Ich verstehe nicht, wie Sartorius, Die Lehre von der heiligen Liebe, Stuttgart 1851, I, S. 75 behaupten kann, jenes Gebot sage nicht: „wie du dich selbst liebst, so liebe deinen Nächsten", sondern es heiße uns vielmehr den Gegenstand unserer Liebe durchaus nicht in uns selbst, sondern im Mitmenschen suchen, ihn als unser Selbst ansehen. Ja, wie denn? Soll das Ich eliminiert und dafür das des andern eingesetzt werden? Das gäbe ja eine Identität aller Wesen im Schopenhauerschen Sinne, und das tat twam asi des Buddhismus würde zur Lebensrichtschnur! Zu dem ὡς σεαυτόν kann doch nichts anderes ergänzt werden als ἀγαπᾷς. Und in dem Spruche Matth. 7, 12 wird ja doch der Gedanke variiert in der Form: „Wie du vom andern dich behandelt wissen möchtest, so thue ihm." Hier ist doch die auf's Selbst und sein Wohl gerichtete Liebe jedenfalls als Maßstab angenommen. Daß es natürlich nicht so ist, daß in den beiden Sprüchen zuerst eine egoistische Selbstliebe vorgeschrieben und diese dann zum Muster der Nächstenliebe genommen wird, das ist selbstverständlich. Aber die nun einmal bei

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

allen Menschen sich findende und darum natürliche und berechtigte Selbstliebe wird als Maß für die Nächstenliebe genommen. Nur das kann man allerdings sagen — und es ergiebt sich schon aus allem bisher Gesagten —, daß die Bestimmung „wie dich selbst" für den Gott liebenden Christen eine andere, viel höhere Bedeutung bekommt.

Auch von Paulus wird die Selbstliebe als etwas Berechtigtes und Selbstverständliches vorausgesetzt und anerkannt, wie die Stellen Eph. 5, 28. 29. 33 zeigen. Dort stellt der Apostel die Liebe des Mannes zu seinem Weibe als etwas hin, dessen Unterlassung παρὰ φύσιν wäre: „Wer sein Weib liebt, der liebt sich selbst. Denn niemand hat jemals sein eigen Fleisch gehaßt (und Mann und Weib sind „ein Fleisch"), sondern er nähret es und pfleget sein. Ein jeglicher habe sein Weib lieb als sich selbst."

Einen Schritt weitergehend müssen wir sagen, daß Christus dem Selbst des Christen einen unendlichen Wert beimißt, wie sein schon oben angeführtes Wort Matth. 16, 26 zeigt: „Welchen Nutzen hätte der Mensch, wenn er die ganze Welt gewönne, seine Seele aber einbüßte? Oder welches Lösegeld kann der Mensch für seine Seele geben?" Aus diesen beiden negativ gehaltenen rhetorischen Fragen kann man die positive Anschauung entnehmen, daß die zu Gott in Beziehung getretene Seele des Menschen einen unschätzbaren Wert, höher als die ganze irdische Welt mit ihren endlichen Gütern, hat. Es giebt nur eine einzige Stelle, bei der man zweifelhaft sein könnte, ob sie nicht von dieser aus dem ganzen Neuen Testamente heraussprechenden Wertung der Menschenseele eine Ausnahme mache. Das ist Röm. 9, 3, wo Paulus sagt: „Ich habe gewünscht — wie Luther übersetzt —, verbannet zu sein von Christo (ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ — ein von Christo weg Verfluchter zu sein) für meine Brüder, die meine Gefreundeten sind nach dem Fleisch", also: „Ich habe gewünscht, mit der Verdammung meiner Seele die Bekehrung und das Heil meiner Stammesgenossen, der Juden, zu erkaufen." Aber wenn εὐχόμην wirklich mit „ich habe gewünscht" oder „ich wünschte" zu übersetzen ist, so muß man sagen, daß dieser Ausspruch zwar dem Herzen des von den Juden gehaßten und verfolgten Apostels alle Ehre macht, aber nicht im Geiste Christi geredet ist, der eben sagt: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne, seine Seele aber einbüßte?" Nun ist aber das Imperfektum εὐχόμην höchstwahrscheinlich mit „ich würde oder ich möchte wünschen" zu übersetzen und hinzuzudenken: „wenn es möglich wäre". Freilich bleibt der Ausdruck auch so noch excentrisch; er ist zu erklären und zu rechtfertigen aus der überschwänglichen Liebe, mit der Paulus seine Volksgenossen umfaßt. —

Auf das Wohl des menschlichen Selbst geht nun fort und fort die christliche Verkündigung aus; sie schließt an das Verlangen des Menschen nach diesem Wohl und nach der Befriedigung des Selbst an. Den Genuß der Freude enthüllt sie nicht blos als Absicht göttlicher Bezeugung im irdischen Naturleben (Apg. 14, 17), sondern auch als Gottes Willen bei der Erlösung und Heiligung des Menschen. Freudenbotschaft ist das Evangelium, Friede und Freude die Wirkung des heiligen Geistes und das Charakteristikum des Reiches Gottes. Indem nun dem Menschen ein Leben in vollkommenster Befriedigung in Aussicht gestellt wird, wird ihm dieses höchste Wohlsein als Zweck vorgehalten und das Streben nach diesem Wohlsein wird als Beweggrund für sein Handeln geltend gemacht. Und zwar handelt es sich dabei nicht blos um die Aussicht auf sein Wohlsein, sondern ebenso um die Rücksicht auf die Schädigung seines Selbst, um den Mangel an zeitlichem und ewigem Wohl. So werden ihm Lohn und Strafe vorgehalten und zwar — entsprechend den alttestamentlichen Anschauungen — besonders unter dem Gesichtspunkte der Vergeltung. Denn daß einem jeglichen nach seinen Werken vergolten wird, daß die Menschen im ewigen Gericht empfangen werden, nach-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

dem sie gehandelt haben, das wird im ganzen Neuen Testamente nachdrücklich hervorgehoben. Nebeneinander gestellt finden sich Lohn und Strafe in vielen Gleichnissen Jesu und besonders wirkungsvoll z. B. Röm. 2, 6—10. Die Vergeltung ist nicht etwa bloß als im Weltgericht und im jenseitigen Leben eintretend gedacht, sondern auch schon als ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ erfolgend (Marc. 10, 30; 1. Petri 3, 10—12), und gelegentlich werden leibliche Krankheit und früher Tod von Paulus wie von Jakobus als Strafe besonderer Sünden angesehen (1. Kor. 11, 30; Jak. 5, 15 f.) Ganz überwiegend sind jedoch Strafe und Lohn als jenseitig gedacht.

Die Furcht vor Strafe wird oft von Christus als Beweggrund zum Handeln geltend gemacht. Seine Jünger sollen sich vor dem fürchten, der Leib und Seele verderben mag in die Hölle (Matth. 10, 28); der Christum Verleugnende wird von Gott verleugnet (Matth. 10, 33), wer nicht vergiebt, erlangt keine Vergebung (Matth. 18, 32—35), der Unversöhnliche erfährt ein hartes Gericht (Matth. 5, 25); richten soll man nicht, damit man nicht selbst gerichtet werde (Matth. 7, 1 ff). Paulus aber spricht z. B. im 2. Thessalonicher-Briefe seine Wünsche für die Vollendung der Heiligung der Leser meist im Blick auf die Wiederkunft Christi aus, in welcher Christus als Strafvollstrecker über die Gottlosigkeit, das sorglose Weltleben und die Feindschaft gegen das Evangelium erscheint. Und ganz in demselben Sinne wird im 1. Briefe des Johannes wie im Briefe des Judas der Blick auf das mit der Wiederkunft Christi eintretende Strafgericht zum Motiv für das religiös-sittliche Verhalten; bei den Mahnungen des Hebräerbriefs aber spielt die ἐκδίκησις und das κρίμα αἰώνιον eine wichtige Rolle.

Auf der andern Seite kann die Vergeltung auch Lohn sein. Den Gedanken an den Lohn lehnt Christus so wenig ab, daß er die Frage des Petrus: „Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt; was wird uns dafür?" gelten läßt und mit der Verheißung eines herrlichen Lohnes im Diesseits wie im Jenseits beantwortet; im vollendeten Gottesreiche soll seinen Jüngern Seligkeit und Ehrung, im Diesseits eine hundertfältige Wiedererſetzung des von ihnen Aufgegeben zu teil werden in dem Sinne, daß sie in ein durch die Liebe bestimmtes Gemeinschaftsverhältnis eintreten, in dem sie mehr als Eltern- und Geschwisterliebe genießen (Matth. 19, 27—29; vergl. Luc. 18, 28—30). Schon die Bergpredigt weist auf den Lohn hin: „Seid fröhlich und getrost; es wird euch im Himmel wohl belohnet werden" — „dein Vater, der in das Verborgene siehet, wird dir's vergelten öffentlich" — „ihr habt anders keinen Lohn bei eurem Vater im Himmel"; und jede der Seligpreisungen richtet den Blick auf den Lohn (Matth. 5—7). Für jegliche Leistung wird die Aussicht auf den Lohn als Antrieb und Ansporn gebraucht. Wer einen Gerechten oder einen Propheten aufnimmt in eines Propheten Namen, der soll den Lohn eines Gerechten und eines Propheten empfangen (Matth. 10, 47); kein Becher Wassers, um Christi willen dem Dürstenden gereicht, wird unvergolten bleiben (Matth. 10, 42; Marc. 9, 41). Besonders tritt der Lohngedanke in den Gleichnissen hervor, in denen das Verhältnis des Menschen zu Gott wie ein Kontrakt dargestellt ist. Und doch ist auch hier wieder wohl zu beachten, daß, so sehr es Grundgesetz ist, daß Lohn und Leistung sich genau entsprechen, der Lohn unverhältnismäßig groß ist und weit über die Leistung hinausgeht (Matth. 25, 21. 23. 46), und daß er ein durchaus gleicher ist, daß die Letzten denselben Lohn erhalten wie die Ersten, und daß er ein Gnadenlohn ist, auf den kein Mensch einen Rechtsanspruch hat und den kein Mensch sich verdienen kann (Matth. 20, 1—16; Luc. 17, 7—10).

Dieselben Gedanken finden sich in den apostolischen Schriften des Neuen Testaments. Bei Paulus herrscht die Anschauung, daß durch die δικαιοκρισία θεοῦ beim Weltgericht den Gerechten wird vergolten werden und zwar entsprechend den ἔργα; und im Blick auf diese Vergeltung soll der

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Christ den Willen Gottes thun. Als besonders bezeichnend sei aus der Fülle von Stellen Kol. 1, 4. 5 herausgehoben, wo der Apostel von einer Bruderliebe redet, die die Kolosser üben um des erhofften zukünftigen Lohnes willen (ἐλπίς — ἐλπιζόμενον), der ihnen im Himmel als Schatz aufbewahrt liegt. — Im ersten Petrus-Briefe aber wird die Seligkeit vorwiegend als Lohn, den der im Glauben Bewährte davonträgt, aufgefaßt und unter Hinweis auf diesen Lohn zum Glauben, zum geduldigen Ausharren, zur Treue aufgefordert und die Äquivalenz von Leistung und Lohn stetig hervorgehoben in der Weise, daß man für gebrachte Opfer oder für geleistetes Gute entsprechende Vergeltung erhält (5, 6; 4, 13; 3, 9). Nicht minder macht der Brief an die Hebräer die Erlangung des Lohnes zum Motiv für die sittliche Leistung; er sagt sogar von Christus, daß ihm als Lohn für seinen bis in die tiefste Erniedrigung hinein siegreich bestandenen Lebenskampf göttliche Würde und Hoheit verliehen sei (12, 2). Das ist durchaus entsprechend der paulinischen Anschauung Phil. 2, 5—11: Christus „ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz. Darum hat ihn auch Gott erhöhet und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist . . . ."

Verschiedene sinnverwandte Wörter bezeichnen wesentlich dasselbe, was mit Lohn gemeint ist, nämlich: ἔπαινος, καύχημα und vor allem στέφανος (1. Petr. 1, 7; Phil. 2, 16; Offb. Joh. 2,10 u. a.).

Und wird nicht nach dem vierten Evangelium die Erwartung des Lohnes, der der Leistung entspricht, in das Bewußtsein Jesu sebst verlegt? Wenn Jesus im hohenpriesterlichen Gebet spricht (Joh. 17, 4. 5): „Ich habe dich verkläret auf Erden und vollendet das Werk, das du mir gegeben hast, daß ich es thun sollte. Und nun verkläre mich du, Vater, bei dir selbst mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war" — ist da nicht Leistung der von Gott gestellten Aufgabe und Lohn zusammengestellt und der Anspruch auf den Lohn mit der Leistung begründet? Erhofft, erwartet, erbittet nicht Christus hier die himmlische Verherrlichung als Lohn für die Erfüllung seines Messiasberufes auf Erden? Dieser Lohn ist aber nichts anderes als der Herrlichkeitsstand, in welchem er in vollkommenster Weise Gott verherrlichen kann, indem er das ewige Leben allen ihm im Glauben Angehörigen darreicht und giebt.[1])

Als Ziel des Strebens, als Gegenstand der Hoffnung, als Lohn für die irdische Arbeit, mit einem Wort als Zweckbestimmung werden endlich im ganzen Neuen Testamente den Christen die Freuden der Herrlichkeit vorgehalten und z. B. im 1. Petrus-Briefe stark hervorgehoben gegenüber den Leiden dieser Zeit, um zu geduldigem Tragen zu ermuntern. Diese Freuden werden aber immer als in der völligen Gemeinschaft mit Gott wie mit den seligen Vollendeten und in erhöhtem Wirken und Schaffen (Luc. 19, 17 ff.) bestehend gedacht.

Am befremdlichsten erscheint es endlich, daß gerade bei den Aussprüchen, die die größte Selbstverleugnung und Uneigennützigkeit fordern, auf den Lohn und den Erfolg hingewiesen wird, den die Selbstverleugnung haben wird. Wer Almosen giebt, der soll die rechte Hand nicht wissen lassen, was die linke thut, soll die Gabe nicht einmal prüfend von einer Hand in die andere legen, ganz davon zu geschweigen, daß er's andere nicht sehen lassen soll; — „und dein Vater, der in's Verborgene sieht, wird dir's vergelten öffentlich" fährt Christus in einem Atemzuge fort. Das

[1]) Köstlin (Chr. Ethik. S. 201) findet es unerträglich für ein christliches Bewußtsein, wenn man annehmen wollte, „bei Christus, unserm sittlichen Vorbilde, wäre der kindliche Gehorsam gegen Gott und die Hingabe an seinen himmlischen Vater aus seinem Trachten nach seiner eigenen Verherrlichung hervorgegangen." Nein, hervorgegangen gewiß nicht! Begründet ist all sein Thun in der Liebesgemeinschaft mit Gott; daraus ist sein hingebender Gehorsam, seine Verherrlichung des Vaters hervorgegangen. Aber die Erwartung der diesem Verhalten entsprechenden, dies Thun krönenden eignen δόξα besteht daneben und kann ganz wohl daneben bestehen.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Gebet soll ganz im Verborgenen geschehen, damit die Hingabe an Gott völlig und ungestört sein kann, aber wieder heißt's gleich darauf: „Dein Vater der in das Verborgene siehet, wird dir's vergelten öffentlich" (Matth. 6, 1—6). Wer sein Leben verliert um Christi willen, der wird es behalten, und wer irdische Güter aufgiebt und die Seinen verläßt um Christi willen, dem wird verheißen, daß er's hundertfältig wiederempfangen wird (Matth. 16, 25; 19, 29), und augenscheinlich wird die Aussicht auf solchen Erfolg als Motiv für die Selbstverleugnung gebraucht.

Jedoch ist bei alledem immer festzuhalten, daß im ganzen Neuen Testamente der Lohn nicht als der schuldige Lohn des menschlichen Verdienstes betrachtet wird. Kein Mensch hat Anspruch auf einen Lohn von Gott, der ihm streng rechtlich gemäß seiner Leistung zugemessen würde, sodaß das Heil ihm κατ' ὀφείλημα zu teil würde (Röm. 4, 4). Aller Lohn ist vielmehr Gnadenlohn auf Grund der Erlösung, auf den der Mensch gar keinen Anspruch hat. Selbst da, wo im strengsten Sinne der Grundsatz der Gleichwertigkeit von Leistung und Gegenleistung angewandt erscheint (Gal. 6, 7; 2. Kor. 9, 6), zeigt meist schon das Bild, daß der Lohn nicht als rechtlich zu fordernder gedacht ist, sondern so, daß er der Leistung entspricht wie die Ernte der Saat. Paulus nennt darum auch das ewige Leben, das als höchstes Gut den Christen zu teil wird, χάρισμα, während er den Tod τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας nennt, also den Sold, den die Sünde auszahlt (Röm. 6, 23). Und wenn z. B. 1. Joh. 1, 9 und Hebr. 6, 10 die Beseligung der Frommen als göttliche Gerechtigkeit erscheint, so ist das nicht eine dem Verdienst vergeltende, sondern eine die Verheißung erfüllende Gerechtigkeit, also die Treue des gnädigen Gottes. In dem Evangelium wird das Walten der Güte und Gnade Gottes bei der Verteilung des Lohnes besonders im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg anschaulich gemacht (Matth. 20, 1—16), und in der Gleichnisrede Luc. 17, 7—10 wird den Jüngern die völlige Verdienstlosigkeit der Menschen zu Gemüte geführt, die, nachdem sie alles gethan haben, was ihnen befohlen war, sprechen sollen: „Wir sind unnütze Knechte; wir haben gethan, was wir zu thun schuldig waren."

Zurückblickend können wir nunmehr als biblisch-theologischen Befund feststellen — einmal: Das neue Testament fordert in Verbindung mit der unbedingten Liebe zu Gott und dem Nächsten ständige Selbstverleugnung; zum andern: das Neue Testament nimmt die Selbstliebe als etwas Selbstverständliches und Natürliches an und gebraucht das Streben nach dem Wohl und Heil des eignen Selbst als Beweggrund für's Handeln. —

Beide Anschauungen sind oft falsch verstanden und dann einseitig übertrieben oder scharf verurteilt worden.

Die Forderung der unbeschränkten Liebe zu Gott ist von den Mystikern des Mittelalters vielfach so verstanden worden, daß man darnach streben müsse, in unbegrenzter liebender Hingabe an Gott das Ich derart zu vernichten, daß der Unterschied zwischen dem Geliebten und dem Liebenden aufgehoben würde und beide ein Wesen, ein Selbst würden. Dann erst fände ein völliges „sein Leben Verlieren"[1]), wie es den echten Jünger Christi kennzeichne, statt, und das erst wäre die „reine Liebe", wenn das Geschöpf begehre, sich in Gott zu verlieren wie der Tropfen im Ozean, wenn sein Wesen sich gänzlich in Gottes Wesen auflöse. So lehrte besonders Meister Eckhard, und dieselben Gedanken finden sich in der quietistischen Mystik des 17. Jahrhunderts bei Michael Molinos, Franciscus von Sales und Jeanne de la Motte-Guyon. Im mystischen Tode, so lehrten die letzteren, sei das Ich des Menschen aufgehoben, der Mensch sei sich und der Welt

[1]) Matth. 16, 25.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

abgestorben und in Gott entschlafen. Danach würde also die Forderung der Selbstverleugnung eine ideelle Selbstvernichtung, eine entselbstende Vergottung bedeuten. Die Mystik setzt dieses Untergehen in Gott bald an das Ende des menschlichen Lebens, bald läßt sie es geschehen in der mystischen Ekstase. Diese Lehre ist schon darum unannehmbar, weil dann der Mensch als selbstbewußtes persönliches Wesen die selbstverleugnende Liebe zu Gott überhaupt nicht üben könnte; er vermöchte es nur, wenn er aufhörte, als persönliches Wesen zu existieren.

Die mönchische Moral des Mittelalters übte die Selbstverleugnung vorwiegend in der Form der Askese, die vielfach zur furchtbarsten Kasteiung des Leibes wurde. Dadurch sollten die Lüste und Begierden des Fleisches ertötet werden, und so sollte die geistliche Vollkommenheit zu stande kommen. Aber das ist eine verkehrte, auf dualistischen Anschauungen beruhende und das Wesen des Evangeliums verkennende Entsinnlichungsmoral.

Andrerseits ist das ganze, oben unter dem Gesichtspunkte der Selbstliebe erörterte Gedankengebiet falsch verstanden worden. Es sei hier insbesondere an die theologischen Vorkämpfer der rationalistischen Aufklärung erinnert, die unter dem Einfluß der damals alleinherrschenden eudämonistischen Richtung in der Philosophie die Aussagen des Neuen Testamentes über Lohn und Seligkeit in eudämonistischem Sinne ausbeuteten. So lehrte Reimarus, Gottes Zweck sei, alle seine Einrichtungen mit der größtmöglichen Lust der Menschen in Einklang zu setzen; das Religiös-Sittliche sei nur ein Mittel, den irdischen Genuß des Menschen zu erhöhen. Und Steinbart sucht in seinem unglaublich seichten Buche „System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christentums" 1778 (vergl. besonders S. 80 f. 86, 94) durchzuführen, daß die oberste Frage für den Menschen sei: „Was habe ich zu erkennen und zu thun, um die größte mir mögliche Summe von Freuden zu genießen?" Darauf gebe das Christentum Antwort, welches eine Glückseligkeitslehre sei und zeige, wie dem Selbst das größte Wohl verschafft werden könne. Die Selbstliebe sei der Grund alles Sittlichen; von Selbstverleugnung könne in der christlichen Wahrheitslehre nicht die Rede sein. Die christliche Tugend sei „nichts anderes als die Fertigkeit, seines Daseins in allen Lagen möglichst froh zu werden". Die größe Glückseligkeit, „das höchste Vergnügtsein", trete allerdings erst nach dem Tode ein, aber „der vollkommenste Genuß dieses Lebens — wozu die christliche Moral anleite — vergrößere unsere Empfänglichkeit zu höheren Graden der Glückseligkeit in der künftigen Welt." (Ähnlich lehrten Bahrdt und J. D. Michaelis.) Das möchte man ein Zerrbild der neutestamentlichen Gedanken nennen.

Gründlich irrt auch die katholische Kirche, deren Glieder mit ihrer Werkgerechtigkeit sich Stufen in den Himmel bauen und die Seligkeit verdienen wollen. Die Lehre dieser Kirche ist durch und durch lohnsüchtig.

Waren die bisher skizzierten Richtungen auf Mißverständnis des Evangeliums beruhende einseitige Übertreibungen, so fehlt es auch nicht an scharfen Verurteilungen jener beiden neutestamentlichen Gedankenreihen.

Daß das Sinnen und Trachten des Menschen, den Paulus den „natürlichen Menschen" nennt, der Forderung der Selbstverleugnung widerstrebt, ist nur zu natürlich. In Geroks Palmblättern (Neue Folge, S. 156) wird diese Stimmung einmal treffend so ausgesprochen:

Und doch, ich kann den strengen Spruch nicht fassen.
Wie kann ein Mensch das eigne Wesen hassen?
Wer bin ich noch, wenn ich mich selbst muß lassen?
Mir bleibt's ein Schlag in's Aug', in's Herz ein Stich,
Das herbe Wort: „Verleugne dich".

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Daß diese Anschauung in vielfältig verstärktem Maße von einem Nietzsche vertreten wird, ist ganz selbstverständlich.[1]) Nach ihm ist und soll sein die Haupttriebkraft im Menschen der „Wille zur Macht." Menschen mit gesunder mächtiger Selbstsucht, das sind die Starken, zum Befehlen und Herrschen Vorbereiteten und Vorbestimmten, die in zielbewußter Züchtung ihnen ähnliche, noch stärkere Menschen hervorbringen, bis endlich „der Sinn der Erde", der Übermensch in's Leben tritt. Der Egoismus ist das Kennzeichen des vornehmen Menschen, und ein solcher fordert, daß die anderen Wesen ihm unterthan sind und sich für ihn opfern. Gegen diese Menschen geringerer Gattung darf er nach Belieben, „wie es das Herz will", „jenseits von Gut und Böse" handeln. Solch ein Starker oder Guter tritt freilich „in die Unschuld des Raubtiergewissens zurück als frohlockendes Ungeheuer" (J. v. G. u. B.). Die „kleinen Leute", die „Vielzuvielen", „die Heillos-Mittelmäßigen", die diesen „Herren" gegenüberstehen, sollen zu Grunde gehen; „das ist der erste Satz unserer Menschenliebe". Denn sie halten nur die Entwickelung auf. Sie haben jedoch auch eine Moral, eine „Sklaven-Moral", die sie jener „Herren-Moral" gegenüberstellen. Diese Moral ist ein Gift („das Moralin", wie Nietzsche höhnend sagt), das sie erfunden haben, um die Starken erst krank und dann zahm zu machen. Dies Gift ist das Christentum. Es will über die Raubtiere Herr werden. Darum macht es sie krank und schwächt sie; dies ist sein Rezept der Zähmung. — Das ist brutaler Egoismus, der als den einen Gott nur das eigne Ich kennt und als den einzigen Grundsatz im Verhalten gegen die andern den, die eigne Persönlichkeit rücksichtslos durchzusetzen und mit ehernem Fußtritt hohnlachend alle zu zertreten, die ihm irgendwie unbequem sind. Solche Menschen sind allerdings ἀντίχριστοι, das Widerspiel der Gottesmenschen, wie Christus sie haben will, gegen dessen „niedrig machendes" Evangelium Nietzsche denn auch mit Haß und Hohn zu Felde zieht. Über die Forderung der Selbstverleugnung gießt er die Lauge seines Spottes aus (Antichrist S. 277). Die christlichen Tugenden sind ihm allesamt nichts weiter als Ausflüsse des Willens zur Macht. Und daß das Heil jedes einzelnen eine ewige Wichtigkeit in Anspruch nehmen darf, das ist ihm die Steigerung der Selbstsucht ins Unendliche, ins Unverschämte. Zu Matth. 5, 46 macht er daher die Glosse: „Prinzip der christlichen Liebe: sie will zuletzt gut bezahlt sein", zu Matth. 6, 15: „Sehr kompromittierend für den genannten „Vater" . . . .", zu Luc. 6, 23: „Unverschämtes Gesindel! Es vergleicht sich bereits mit den Propheten" (Antichrist S. 277. 278). Doch genug der manchmal in den Ton der Gasse verfallenden, vielfach gotteslästerlichen Worte des Doctor antichristianissimus! Ich sehe nicht, wie man sich seine Aphorismen anders erklären will, als aus einer an Wahnwitz grenzenden, in wirklichen Größenwahn übergegangenen Selbstüberschätzung und Selbstvergötterung. Die Zukunft wird zeigen, ob Friedrich Nietzsche die „Umwertung aller Werte", die von Jesus Christus ausgegangen ist, wieder aufheben und noch einmal im Sinn seines „Immoralismus" umwerten wird. Hoffentlich haben seine Lehren bis zum Ende dieses Widerstreits, dessen Ausgang mir keinen Augenblick zweifelhaft ist, in den Köpfen und Herzen unserer gebildeten deutschen Jugend nicht allzugroße Verwirrungen und Schädigungen angerichtet. —

Es fehlt jedoch auch von anderer Seite nicht an scharfen Kritiken besonders der christlichen Zukunftshoffnung, die als eudämonistisch und lohnsüchtig angesehen wird. Gewisse Leute und Richtungen lieben es, solche „Trinkgeldsmoral", solchen „frommen Egoismus" der Verachtung der Gebildeten preiszugeben. Man lese zum Beispiel nur einmal, was Max Nordau in seinem maßlos

[1]) Vgl. Nietzsche: Morgenröte — Fröhliche Wissenschaft — Also sprach Zarathustra — Jenseits von Gut und Böse — Götzendämmerung — Antichrist (Nietzsche's Werke. Leipzig 1899).

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

einseitigen, tendenziös entstellenden, aber schon in 16. Auflage erschienenen und noch immer vielgelesenen Buche „Die konventionellen Lügen der Kulturmenschheit" von „dem hoffärtigen Anspruch auf's ewige Leben" sagt und von der „an die erbärmlichsten Triebe im Menschen appellierenden christlichen Moral", einer „Moral für Egoisten und Feiglinge, namentlich aber für Kinder, denen man mit der Drohung der Ruthe und der Verheißung von Gerstenzucker beikommen kann" (siehe die Abschnitte: „die religiöse Lüge" und „Schlußharmonie"). — Indeß haben auch große Geister besonders an diesem Punkte mit ihrer Kritik eingesetzt. So hat Lessing die christliche Sittlichkeit getadelt, weil sie den niederen Beweggrund des Lohnes einführe. Er hofft, daß „die Zeit der Vollendung kommen wird, da der Mensch das Gute thun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick bloß heften und stärken sollten, die inneren besseren Belohnungen desselben zu erkennen" (die Erziehung des Menschengeschlechts § 85). Dieselbe Anschauung wird von der neuesten ethischen Bewegung vertreten, die in den seit 10 Jahren auch in Deutschland begründeten „Ethischen Gesellschaften" ihren Ausdruck findet und nicht zuletzt aus diesem Grunde jede religiöse Begründung der Sittlichkeit ablehnt. Auch Schleiermacher hat das Interesse an der Vergeltung ein unfrommes genannt, weil dabei Frömmigkeit und Sittlichkeit nur Mittel wären, um im Jenseits zu einer vollkommenen Glückseligkeit zu gelangen. Und ebenso hat es D. F. Strauß dem Christentum zum Vorwurf gemacht, daß der Wille hier durch die als Zweck vorgestellte Eudämonie in Bewegung gesetzt würde und der Ethik Kants mit ihrem reinen kategorischen „Du sollst" den Vorzug gegeben. Wie sehr man sich auch sonst in theologischen und ausgesprochen christlichen Kreisen an diesem Punkte gestoßen hat, beweisen zur Genüge die mystischen Lehren von der „reinen Liebe" und dem Amour désintéressé, deren beredtester und edelster Vertreter Fenelon ist. Er fordert, daß man Gott rein um seiner selbst willen, nicht um der durch ihn zu erlangenden ewigen Seligkeit willen liebe. Selbst, wenn Gott mich nicht selig machen, sondern verdammen wollte, müßte ich ihn lieben; so erst würde ich der Ehre, der Verherrlichung Gottes dienen. Im andern Falle sei immer intérêt propre, also Egoismus, im Spiele. Wenn der Christ die Seligkeit als Ziel verfolge, so sei das zwar nicht gerade zu verwerfen, aber es sei doch ein niedrigerer, unvollkommener Standpunkt. — Mehr, als es zunächst scheinen möchte, berührt sich mit diesen immer pantheistisch begründeten Gedanken das, was in manchen philosophischen Systemen über die Einheit des menschlichen Denkens mit Gott gesagt wird, so besonders bei Spinoza in seiner Lehre vom Amor Dei intellectualis. Diese Liebe zu Gott (die allerdings doch nur im uneigentlichen Sinne „Liebe" genannt werden kann!) ist ein Teil der unendlichen Liebe, mit welcher Gott sich selbst liebt, sodaß also dabei keinerlei Beziehung des menschlichen Individuums auf sich selbst stattfindet; die menschliche Persönlichkeit als solche ist damit annulliert. — Interessant ist mir endlich auch gewesen, in einer neueren Behandlung der „Sittenlehre Jesu" vom philosophischen Standpunkte aus (von Dr. Allihn; herausgegeben von O. Flügel, Langensalza 1888 — vergleiche besonders S. 69 f. 72) die früher schon manchmal aufgestellte Ansicht zu finden, der Hinweis auf die Vergeltung erkläre sich bei Christus aus einer Art Anpassung. In Rücksicht auf Leute, bei denen „der Gedanke an Nutzen und Schaden zum Nachteile der eigentlichen ethischen Bestimmungen eine ungebührende Geläufigkeit hatte, die also vielfach nur von dieser Seite zugänglich waren", habe Christus, der Erzieher des Volkes, „die eigentlichen sittlichen Motive durch diejenigen der Glückseligkeit, des Nutzens und Schadens, des Lohns und der Strafe verstärkt." So zu verfahren, sei überhaupt bis heutigen Tages nötig. — Diese Anschauung beeinträchtigt nach meiner Meinung die Vollkommenheit und Würde der christlichen Ethik.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Wie löst sich nun die Frage? Erst wenn eine befriedigende Lösung gefunden wird, besteht auch meine bei der eben gegebenen Schilderung der verschiedenen Richtungen und Meinungen mitunter laut gewordene Kritik zu Recht. Wir kehren zum Ausgangspunkt dieser Abhandlung zurück. Sie ging aus von dem Grundgebote: „Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, vom ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte und deinen Nächsten als dich selbst" (Matth. 22, 37. 39). In der Form eines aus der göttlichen Offenbarung hergenommenen Sittengesetzes tritt also hier an den Menschen die sittliche Grundforderung heran. Nun entsteht Liebe, welcher Art sie auch sei, selbstverständlich nie auf bloße Forderung hin. „Wie gelange ich dazu, Gott und den Nächsten in dieser Weise zu lieben?" so würde jener fragende Schriftgelehrte fortgefahren haben, wenn er wirklich „gehungert und gedürstet hätte nach der Gerechtigkeit". Die Antwort auf diese Frage giebt im Sinne des ganzen Neuen Testaments der Spruch 1. Joh. 4, 19: „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns erst geliebet". Alles, was Gott für uns gethan hat, im besondern was er in Christo für uns gethan hat, die ganze Heilsoffenbarung, und was er noch thut, und die Kunde davon wird hierbei vorausgesetzt. Wird der Mensch durch Vermittelung des Evangeliums und des darin wirksamen Gottesgeistes von der Liebe Gottes in Christo ergriffen und wendet er sich vertrauend (πιστεύων) zu dem in Christo geoffenbarten Gott hin, so dringt ihn die im Glauben erfaßte, erkannte und erfahrene Liebe Gottes, Gott wieder zu lieben. All sein Verhalten und Thun ist nunmehr Ausdruck und Bethätigung seiner dankbaren Liebe zu Gott. In dieser Liebe, die ihn zu Gott stellt wie ein Kind zum Vater, thut er das Gott Wohlgefällige und meidet das Gottwidrige; er ist Gott gehorsam — „das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten, und seine Gebote sind (für den Gott Liebenden!) nicht schwer" (1. Joh. 5, 3); amor oboedientiae nennen das die alten Dogmatiker. Er dient mit seiner Persönlichkeit und seinem Leben der δόξα θεοῦ, er giebt sich an Gottes Zweck, das Gottesreich, hin, in dem eben Gottes Wille geschieht, und macht diesen Zweck Gottes zu seinem Lebenszweck (vgl. oben S. 4. 5), er liebt Gott im besondern in den Kindern Gottes, in seinen christlichen Brüdern und Schwestern, deren geistliches Leben er zu fördern strebt, und von denen er sich selbst im christlichen Leben fördern läßt. So findet eine völlige Umwandlung seines sinnlich-selbstischen und darum sündigen Wesens statt, die — je nachdem die Wirkung des menschlichen Willens oder die des göttlichen Geistes mehr betont wird — μετάνοια oder ἄνωθεν (oder ἐκ θεοῦ) γεννηθῆναι genannt wird (Marc. 1, 15; Joh. 3, 3; 1. Joh. 2,29 u. a.); Paulus nennt sie auch, indem er die negative Seite jener Hinkehr zu Gott hervorhebt, ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ (Röm. 6, 2. 11) und den Menschen, der das an sich erlebte und erfuhr, eine καινὴ κτίσις, wobei „das Alte vergangen und alles neugeworden ist" (2. Kor. 5, 17). Dem so Erneuerten ist das: „Du sollst" zu einem „Ich will", zu einer geheiligten Neigung geworden. Der in der Offenbarung ausgesprochene Gotteswille ist zu einem Gesetze der Liebe, der Kindschaft geworden (Gal. 4, 4—7; Röm. 8, 15. 16) oder, wie es Jakobus so unübertrefflich schön sagt, zu einem νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας. (Jak. 1, 25); der Christ befolgt aus freier Liebe Gottes Gebote, somit ganz und gar durch Gottes Willen innerlich normiert. Gottes Wille ist also in des Menschen Willen aufgenommen; Sollen und Wollen, Gesetz und Neigung sind identisch.[1])

---

[1]) So zeigt das Christentum allerdings Heteronomie, die eine Theonomie ist. Da aber durch die Begründung der gesamten Sittlichkeit auf die dankbare Liebe zu Gott die sittliche Forderung in Neigung und Willen des Menschen aufgenommen wird, so wird damit die versöhnte Einheit von Autonomie und Heteronomie zu stande gebracht, die man Theanthroponomie nennen könnte.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Selbstverständlich bleibt bei dieser Umwandlung, wobei in den Menschen das Prinzip eines neuen Lebens kommt, die natürliche Anlage und Ausstattung des Menschen bestehen. Auch im Neuen Testamente wird, wie wir sahen (vergl. oben S. 10. 11), der Selbsterhaltungstrieb und die Selbstliebe als etwas Natürliches und Berechtigtes anerkannt. In der That ist der Selbsterhaltungstrieb der Grundtrieb des Menschen, in dem die Lebenskraft des Organismus zur Erscheinung kommt. Dieser Trieb nötigt den Menschen, die Bedürfnisse seines Organismus zu befriedigen. Setzt dieser Trieb sich durch, so ist die Lebensbethätigung mit Lustgefühlen begleitet, wird die Lebensthätigkeit gehemmt, so entstehen Unlustgefühle. Richtet sich das Streben nach Befriedigung des Triebes auf ein wahrgenommenes oder vorgestelltes Objekt, so wird das Streben zur Begierde, deren Erfüllung Lustgefühle, deren Verhinderung Unlustgefühle auslöst. Auch bei dem entwickelten, zum Selbstbewußtsein gekommenen Willen, der durch Zweckgedanken und Grundsätze bestimmt wird, ist Erhaltung und Steigerung des Eigenlebens (und der Gattung) das Ziel, und Lust ist der Ausdruck dafür, daß der Wille erreicht, was er will, Unlust der Ausdruck dafür, daß die Lebensförderung nicht erreicht wird. Macht der Mensch die Erfahrung, daß die Befriedigung seines Triebes und seiner Begierde oder die Erreichung eines bestimmten Zweckes vom Gefühl der Lust und des Wohlseins begleitet ist, so verleiht diese Erfahrung seinem Streben einen neuen Antrieb und Sporn. So ist der Selbsterhaltungstrieb erfahrungsgemäß „zugleich immer Trieb nach einem innern Genuß des eignen Daseins und Wohlseins" (Köstlin, Christliche Ethik, S. 198). Das ergiebt sich meines Erachtens aus der Biologie und Psychologie.[1])

Hat sich uns nun herausgestellt, wie die alle christliche Sittlichkeit begründende Liebe zu Gott entsteht, und zum andern, wie der im Neuen Testamente anerkannte Selbsterhaltungstrieb, der zugleich ein Trieb nach Daseins- und Wohlgenuß, also ein Streben der Selbstliebe ist, zur ursprünglichen Ausstattung des Menschen gehört, so entsteht weiter die Frage: Wird durch die Selbstliebe die unbedingte Liebe zu Gott ausgeschlossen oder umgekehrt? Und was ist für den Gott und sich selbst liebenden Christen das schließlich Bestimmende, das Grundmotiv? Die Antwort finden wir wieder im engen Anschluß an das Neue Testament. Der Selbsterhaltungstrieb an sich ist nichts Sittliches, sondern lediglich eine Sache der Naturnotwendigkeit. Auch Lust und Unlust gehören als reine Erfahrungszustände zunächst in das Gebiet des blos Natürlichen.[2]) Jener Trieb wie diese Zustände müssen erst versittlicht werden, um als wesentliche Momente eines wirklich sittlichen Verhaltens in Betracht kommen zu können. Sie werden — und damit werden sie im höchsten Sinne versittlicht — im Christentum unter die Macht des religiösen Bewußtseins gestellt, indem eine persönliche Beziehung zwischen dem Menschen und Gott hergestellt wird und zwar die innigste und tiefste, die es giebt, die völlige Hingabe der Liebe. Will dagegen der Mensch von solcher Beziehung zu Gott nichts wissen

---

[1]) Es ist mir wohl bewußt, daß der hedonistische Eudämonismus über diese Dinge anders denkt (vgl. insbesondre unter den Neueren: Edmund Pfleiderer, Eudämonismus und Egoismus, eine Ehrenrettung des Wohlprinzips. Leipzig 1880, S. 7 ff. 22 ff.). Eine Auseinandersetzung mit ihm würde zu weit führen und auch im Rahmen dieser Abhandlung nicht möglich sein.

[2]) Das ist ein Grundfehler des Eudämonismus, daß er mit seinem empirischen Ausgangspunkte: „Der Mensch strebt immer nach Lust, nach Daseinsgenuß" ganz auf dem Boden des Natürlichen stehen bleibt und das Natürliche mit dem Sittlichen identifiziert. Shaftesbury, Bolingbrocke, Collins, die französischen Naturalisten und all die anderen Vertreter des Eudämonismus setzen immer Naturgesetz gleich Sittengesetz. Nun drücken aber die Naturgesetze ein Sein aus, die Sittengesetze ein Sollen. Der Eudämonismus bringt es also nicht zu einem eigentlichen Sittengesetze, und von einer sittlichen Verpflichtung kann bei ihm keine Rede sein.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

und sein sinnliches Leben mit seinen natürlichen Trieben und Begierden in falscher Selbstständigkeit und Selbstherrlichkeit behaupten und bewahren, so ist das Selbstsucht, die das Wesen der Sünde ausmacht und recht eigentlich die Grundsünde ist (vergleiche das Gleichnis vom verlorenen Sohne — Luc. 15 — und Röm. 8, 7: ἔχθρα εἰς θεόν). — Ist der Mensch nun in die Liebesgemeinschaft mit Gott getreten, so bekommt damit sein Selbst einen unschätzbar hohen Wert. Er wird ein Kind Gottes, der Erstling der Kreaturen (Jak. 1, 18), er hat die ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος, das Unterpfand und Erstlingsteil des ewigen Lebens (Röm. 8, 23), und seine ψυχή ist mehr wert als die ganze Welt (Matth. 16, 26)[1]. Dies so in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommene, an Gottes Zweck hingegebene und damit geheiligte Ich darf und soll der Christ anerkennen und lieben. Ich möchte dies auf die Formel bringen: Gott liebend liebt der Christ sich als Gottes Kind. Das ist die christliche Selbstliebe, die also mit der Liebe zu Gott zusammen besteht, ja zusammenfällt. Denn der Christ liebt Gott in sich und sich in Gott.[2] Indem er aber dieses Ich liebt, haßt er es zugleich in seiner sündigen Natürlichkeit; darin besteht das Wesen der Selbstverleugnung, die darum nicht eine ideelle Selbstvernichtung ist, sondern gerade die Persönlichkeit in ihrem wahren Bestande sichert und fürs ewige Leben erhält und gewinnt. So erklären sich die Sprüche Matth. 16, 24 f., Marc. 8, 34 f., Luc. 9, 23 f., Joh. 12, 25. Dieselben haben eine paradoxe Form, in welche sich die hebräische Spruchdichtung gern kleidete. Man kann die Paradoxie nicht einfach dadurch auflösen, daß man sagt, hier sei „Leben" zweimal in verschiedenem Sinne genommen. Vielmehr scheint sie mir am besten gelöst und der Sinn am treffendsten wiedergegeben zu werden von Godet, der zu der Stelle Luc. 9, 24[3] in seinem „Kommentar zu dem Evangelium des Lukas" 2. Auflage S. 299 erklärend bemerkt: „ψυχή bezeichnet die Seele mit der Gesamtheit ihrer natürlichen Triebe und Fähigkeiten. Dieses psychische Leben ist freilich etwas Gutes, aber nur als Ausgangspunkt, als Mittel, ein höheres zu erlangen. Es so festhalten wollen, wie es ist: das ist das Mittel, es zu verlieren .... Will man es so erhalten, so verliert man nicht nur es selbst, sondern auch das höhere Leben, in welches es sich hätte verwandeln sollen, wie die Blüte in die Frucht.[4] Giebt man es hin, so erhält man es zuerst in der höheren Gestalt des geistlichen Lebens, in welches es sich verwandelt, und einst auch in der Gestalt des natürlichen Lebens selbst, da unter den dann eintretenden neuen Bedingungen alle seine rechtmäßigen Triebe völlig und in höherem Maße befriedigt sein werden, als es auf Erden möglich war." Durchaus dem entsprechend sind die paulinischen Gedanken, die sich um die Begriffe σάρξ und πνεῦμα gruppieren.[5] Der Mensch hat ein

---

[1]) Von hier aus möge man Nietzsche's Wort beurteilen, das ihm die Grundlage abgiebt für seine Verwerfung der Nächstenliebe: „Das Du ist heilig gesprochen, aber noch nicht das Ich: so drängt sich der Mensch hin zum Nächsten" (Also sprach Zarathustra, Von der Nächstenliebe, S. 88).

[2]) Es ist wohl zu beachten, daß im Neuen Testament die Selbstliebe ganz verschlungen und verbunden ist mit der Liebe zu Gott. Es handelt sich nicht um eine bloße Pflicht gegen sich selbst, sondern zunächst gegen Gott. Auch in dem Grundgebot Matth. 22, 34—40 wird erst die Liebe zu Gott gefordert und dann in Verbindung damit und begründet darauf gesagt: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst."

[3]) „Denn wer sein Leben (ψυχή) erhalten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's erhalten".

[4]) Überaus bezeichnend ist in dieser Beziehung der Ausdruck Luc. 17, 33: „Wer sein Leben verliert, der wird es zum Leben gebären (ζωογονήσει)." Der neue für die Ewigkeit bestimmte Lebensstand entwickelt sich organisch aus dem bisherigen natürlichen Lebensstand, in dem er seiner Anlage nach schon enthalten ist.

[5]) Ich teile bezüglich des paulinischen Gegensatzes σάρξ und πνεῦμα durchweg die Anschauungen von Beyschlag (Neutestamentliche Theologie, Halle 1896, 2. Bd.).

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

höheres, gottverwandtes Teil seiner Natur, πνεῦμα, νοῦς, in dem das Göttliche nur Anlage, „frei auszubildende, also auch unterdrückbare Anlage" ist. Aber die Entfaltung und Ausbildung dieser Anlage ist durch die σάρξ, die sinnliche Natur mit ihrem Triebleben, die sich von den göttlichen, sittlichen Normen freigemacht hat, aufgehalten, ja unterdrückt worden. So herrscht das niedere, sinnlich-selbstische Element im Menschen. Das ist der allgemeine Zustand der Menschen, abgesehen von Christo, und das ist ihr Elend (Röm. 7). Erschließt sich nun der Mensch in demütigem Vertrauen (πίστις) der in Christo geoffenbarten ewigen Liebe und läßt er diese in sich wirken, sodaß er nichts sein will außer in Gott, so wird die Macht der Sünde, der Selbstsucht in ihm gebrochen, er stirbt der Sünde, und eine neue, sein ganzes Innenleben durchdringende und verklärende Geistes- und Lebensmacht, das göttliche, heilige πνεῦμα, wird ihm eingepflanzt, das ihn befähigt, das sinnlich-selbstische Wesen zu unterdrücken und das höhere Teil in sich zur gottgemäßen und Gott wohlgefälligen Entwickelung und Entfaltung kommen zu lassen. So läßt sich dem Worte Christi Luc. 9, 24 das etwas anders gewendete, aber im Grunde ähnliche Wort Pauli Gal. 2, 7 und 8 an die Seite stellen: „Was der Mensch säet, das wird er ernten. Wer auf sein Fleisch säet, der wird von dem Fleisch das Verderben ernten. Wer aber auf den Geist säet, der wird von dem Geist das ewige Leben ernten." Durch die religiös-sittliche Beziehung des Menschen zu Gott verwandelt sich also sein Leben in ein höheres Leben, in dem alle natürlichen Triebe und Anlagen erst zu ihrer wahren Bestimmung und vollen Auswirkung kommen. Dieses Leben zu erhalten, zu mehren, immer reicher auszugestalten, ist die sittliche Aufgabe des Christen.[1])

Christliche Selbstverleugnung und christliche Selbstliebe sind demnach nur zwei verschiedene Seiten desselben sittlichen Verhaltens; jene ist die negative, diese die positive Seite. Und man könnte im Sinne des Spruches Matth. 16, 24. 25 und seiner Parallelstellen sagen: Nur der liebt wahrhaft sich selbst, der sich selbst verleugnet. Von entsinnlichender Mönchsmoral ist nach alledem im Evangelium nichts zu finden; für diese Auffassung der Selbstverleugnung ist kein Platz darin. Im Gegenteil: auch der Leib hat seine hohe sittliche Bedeutung; er soll ein Tempel des heiligen Geistes sein, auch an ihm soll Gott verherrlicht werden (1. Kor. 6, 19. 20), er soll wie von Entwürdigung durch fleischliche Lüste (Röm. 1, 24; 1. Kor. 6, 15), so auch von schonungsloser falscher Askese freibleiben (Kol. 2, 23). — Sicherlich ist das Christentum auch darum die wahre und vollkommene Religion, weil es unsere gottgegebene natürliche Ausstattung und Anlage so zur vollkommenen Entfaltung bringt und weil es unsere tiefsten Bedürfnisse befriedigt.[2])

---

[1]) Ungesucht ergiebt sich hier der Anschluß folgender Gedanken. Jeder Mensch hat seine besondere Ausstattung und Eigenart, seine besonderen Gaben und Kräfte (vgl. Matth. 25, 14—30). Das in Liebesgemeinschaft mit Gott aufgenommene Ich ist befähigt und bestimmt, seine besondere Eigenart zur gottgewollten Entfaltung und Vollendung zu bringen. Wir müssen aus dem Menschen-Entwurf, den wir mit unseren eigentümlichen Anlagen und Neigungen darstellen, in der Kraft Gottes ein vollkommenes Menschengebilde herausschaffen. Auch so ganz speziell gilt die Forderung: „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Matth. 5, 48). Stehen Bestand und Bestimmung unsers persönlichen Lebens im Einklang, so haben wir Wahrheit, Freiheit, Frieden, Leben und Seligkeit. Das sind die Gedanken, die Dr. Johannes Müller in seinen Vorträgen wie in seinen „Blättern zur Pflege persönlichen Lebens" so warm, geistvoll und feinsinnig vertritt. Aus den Evangelien läßt sich deutlich erkennen, wie Christus jeden seiner Jünger in seiner Eigenart gelten läßt und dementsprechend behandelt, wie er den einzelnen dazu zu führen sucht, daß er sein natürliches, selbstsüchtiges Wesen selbstverleugnend überwinde und andrerseits die ursprüngliche Anlage in Liebe zu Gott und zu ihm selbst, dem Meister, gottgemäß entfalte in sittlicher Selbstliebe.

[2]) Man sagt gewöhnlich, die ganze vorchristliche Philosophie lehre Selbstbejahung und sei möglichste Entfaltung und Ausbildung der natürlichen Kräfte und Anlagen des Menschen, das Christentum aber lehre Selbst-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Dies letztere wird uns noch besonders bei folgender Gedankenreihe klar werden. Wir gehen noch einmal auf die Forderung der Liebe zu Gott und auf ihre Begründung durch den Spruch: „Lasset uns ihn lieben, weil er uns erst geliebet hat" zurück. Wie schon gesagt, ist der Christ in dieser Liebe zu Gott ganz durch Gottes Willen bestimmt. Im Bewußtsein dieses Bestimmtseins findet er sich wahrhaft befriedigt. So ist die Liebe zu Gott an und für sich Glückseligkeit oder vielmehr Seligkeit. Der Christ ist selig d. h. vollbefriedigt (vergl. die Ausdrücke „gottselig", „Gottseligkeit" 1. Tim. 6, 6; 4, 8 u. a. — und „reich in Gott", Luc. 12, 21) im Gefühl des Bestandes und der Förderung der Liebesgemeinschaft mit dem heiligen Gott. Die Liebe zu Gott und die Seligkeit sind also nicht zwei verschiedene Dinge, sondern nur zwei Seiten derselben Erscheinung. Und so ist beim Christen in jedem Augenblick zugleich Genuß (Lust) und Kraftentwickelung (Streben) vorhanden. Wie nun der Christ niemals im Diesseits vollkommene Gemeinschaft mit Gott erlangt, weil der Kampf gegen die anhaftende Sündhaftigkeit nie aufhört, so erreicht er hier auch nie die vollkommene Seligkeit. Er hat wohl das Leben (ζωή), aber die Krone des Lebens steht noch aus. Erst im Jenseits erreicht er — das ist seine Hoffnung — mit der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott und der persönlichen Wesensvollendung in Gott, die für jeden die Krönung individueller Lebensarbeit und doch für alle die gleiche Befriedigung ist (Luc. 19, 17—19. Matth. 20, 1—16), auch die vollendete Seligkeit. — Von hier aus fällt das rechte Licht auf das Streben des Christen nach der Seligkeit, die oft als Lohn gedacht wird;[1]) — wie vielfach dieses Streben als selbstsüchtig und jedenfalls minderwertig und unvollkommen verurteilt wird, haben wir oben gesehen. Die Frucht nämlich alles christlich-sittlichen Thuns, welches Ausdruck der dankbaren Liebe zu Gott ist, ist nichts anderes als Förderung und Mehrung der Liebesgemeinschaft mit Gott. Daraus geht also zweierlei hervor, erstlich: sittliches Handeln und Frucht des sittlichen Handelns sind nicht verschiedene Dinge;[2]) christliche Tugend und Seligkeit sind wesentlich dasselbe. Hier gilt in der That Spinozas Wort: beatitudo non praemium virtutis sed ipsa virtus. Und zweitens: Das Ziel des sittlichen Lebens fällt zusammen mit dessen Ergebnisse, der

verleugnung und Abtötung des natürlichen Menschen und seiner Triebe. (So auch Paulsen, System der Ethik, Berlin 1900, S. 61. 65). Das ist jedoch sehr cum grano salis zu verstehen; und jedenfalls wird es sehr oft mißverstanden. Auch die vorchristliche Ethik kennt doch eine Überwindung und Beherrschung der niederen Triebe durch die höheren, also eine Selbstüberwindung. Die Tugend ist auch ihr schon im Wesentlichen die der Idee des Menschen entsprechende Gesinnungs- und Handlungsweise. Aber freilich, welches die Idee des Menschen, seine höchste Bestimmung und sein höchstes Gut sei, darüber gehen ihre Ansichten weit auseinander. Ihre Bestimmung des Sittengesetzes und des höchsten Gutes bleibt formal und subjektivistisch. Und zur Höhe des Christentums konnten vorchristliche Denker nicht aufsteigen, weil sie erstlich nicht die Erkenntnis der Sünde hatten, und weil sie zum andern nichts wußten von der Liebesgemeinschaft mit dem persönlichen Gott, wodurch die Sittlichkeit erst am tiefsten begründet und wahrhaft ermöglicht wird.

[1]) Die Vorstellung der Strafe ist nur die negative Seite derselben Betrachtung.

[2]) So liegt die Sache im Eudämonismus. Ihm ist das Handeln nur Mittel zum Zweck; es wird danach gemessen, ob es ein geeignetes Mittel zum Zweck der Glückseligkeit ist. Sittliches Thun und erstrebte Frucht dieses Thuns sind wesentlich verschiedene Dinge. Das ist Utilitarismus; das Nützlichkeitsinteresse ist das allein Bestimmende. Dies gilt auch von der hedonistischen Theorie G. von Gizycki's (von der ich bezweifle, daß sie ohne christliche Erkenntnisse und Einflüsse überhaupt zu stande gekommen wäre), die in die Wendung zusammengefaßt wird: „Das höchste Lebensziel ist die Befriedigung, die durch das Bewußtsein, recht gehandelt zu haben, bewirkt wird, oder das Gefühl des guten Gewissens" (vgl. besonders: Die Ethik D. Humes in ihrer geschichtlichen Stellung nebst einem Anhang über die universelle Glückseligkeit als oberstes Moralprinzip, Breslau 1878, und von Gizycki's eingehende Besprechung von Paulsen's System der Ethik in der Sonntagsbeilage zur Vossischen Zeitung vom Februar 1889).

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Lohn ist nichts anderes, als was in der Leistung erstrebt wurde;[1]) er entspricht der Leistung, wächst naturgemäß aus ihr hervor, geht aber als Gnadenlohn weit über sie hinaus und krönt sie. Durch das sittliche Leben wird das Ziel, das Gottesreich, worin auch die Seligkeit eingeschlossen ist, verwirklicht und gefördert. So kommt es denn, daß das sittliche Handeln des Christen nicht blos ein Jagen nach dem höchsten Gut ist, sondern immer zugleich ein Offenbaren des bereits erlangten wirklichen Grundes des höchsten Gutes. Ganz mit Recht entnehmen darum Christus und die Apostel die stärksten Motive für jegliche Leistung dem Blick auf diese Endvollendung, die sie auch als Lohn darstellen.[2])

Und endlich sei noch einmal auf das Grundgebot der Liebe zu Gott und den die Entstehung dieser Liebe kennzeichnenden Spruch 1. Joh. 4, 19 zurückgegangen. Dadurch, daß Gott den Menschen zu seiner ewigen Liebesgemeinschaft bestimmte, und, um diese zu ermöglichen, das denkbar Größte für ihn that, hat er die menschliche Persönlichkeit auf ewige geistig-sittliche Vollendung hin angelegt, sie als Selbstzweck gesetzt. „Gilt aber meine persönliche Seligkeit als Endzweck selbst in Gottes Augen, so darf sie auch mir als solcher gelten, nämlich in der von Gott geordneten Weise, so wie seine Heils- und Seligkeitsordnung es fordert" (Martensen, Die christliche Ethik, Allgem. Teil, S. 412). Indem der Christ nach dieser in der völligen Gemeinschaft mit Gott bestehenden Seligkeit strebt, sucht er ja das zu erreichen, was Gott von ihm erreicht haben will; sein Ziel fällt also mit Gottes Ziel zusammen. Und all sein Thun ist zugleich Ausdruck seiner Liebe zu Gott wie seines Strebens nach der Seligkeit, das ja doch wiederum nur christliche Selbstliebe ist.

Diese Auseinandersetzungen wurzeln in der Gedankenwelt des Neuen Testaments. Freilich stehen dort keine begrifflichen Erörterungen über die Selbstverleugnung und die Selbstliebe und ihr Verhältnis zu einander. Solcher Auseinandersetzungen bedurfte es für Christus und die Apostel nicht, die, wie Köstlin (Christliche Ethik, S. 203) treffend sagt, „in sich selbst dieses in sich einige Leben hegten, und auch nicht für die Lehrer und Hörer ihres Wortes, die durch ihr praktisch lebendiges Wort unmittelbar in dasselbe Leben hineingeführt wurden."

Zum Schluß fasse ich die Ergebnisse noch einmal kurz zusammen.

Das Neue Testament fordert in Verbindung mit dem Grundgebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten ständige Selbstverleugnung, Aufgabe des sinnlich-selbstischen Wesens und Lebens.

Das Neue Testament erkennt die Selbstliebe als natürlich und berechtigt an und gebraucht das Streben nach Erhaltung des Selbst und nach dessen Wohl und Heil als Beweggrund fürs Handeln.

Die Einigung dieser scheinbar sich widersprechenden Anschauungen ist in der Erkenntnis zu finden, daß die dankbare Liebe zu Gott der tiefste sittliche Beweg-

---

[1]) Vgl. unsere Redensart, wenn jemand erreicht, was er erstrebt: „Seine Mühe ist belohnt".

[2]) Demnach beruht Fenelon's Verurteilung des Strebens nach der Seligkeit und seine Forderung des amour désintéressé auf falscher Vorstellung von den neutestamentlichen Anschauungen. Nach ihnen wird die Liebe zu Gott niemals als ein bloßes Mittel betrachtet, durch das man sich die Seligkeit verschaffen möchte. — Ebenso erledigt sich auf Grund dieser Erkenntnisse Lessing's, Schleiermacher's und Strauß's Kritik (siehe oben S. 17).

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

grund ist. Das in die Liebesgemeinschaft mit Gott aufgenommene und dadurch geheiligte Selbst darf und soll der Christ lieben, bewahren und entfalten. Damit ist zugleich die Verleugnung dieses Selbst nach seiner sündigen Natürlichkeit gegeben. Selbstverleugnung und Selbstliebe sind also nur zwei verschiedene Seiten desselben sittlichen Verhaltens. Das Streben aber nach dem eignen ewigen Heil, nach Leben und Seligkeit, in dem **auch** die christliche Selbstliebe zum Ausdruck kommt, ist ein durchaus rechtmäßiger sittlicher Beweggrund, weil es eins ist mit der Liebe zu Gott, in welcher es allein begründet ist.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf