

Jörg Lauster

# GOTT UND DAS GLÜCK

Das Schicksal des guten Lebens  
im Christentum

*Gütersloher Verlagshaus*

04/11402



2u-15B/1655 fa

ISBN 3-579-06500-9

© Gütersloher Verlagshaus GmbH, Gütersloh 2004

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlag: Init GmbH, Bielefeld  
Druck und Bindung: GGP Media, Pößneck  
Printed in Germany

[www.gtvh.de](http://www.gtvh.de)

## INHALT

|         |    |
|---------|----|
| Vorwort | 11 |
|---------|----|

### Teil I

#### DAS SCHICKSAL DES GLÜCKS IM CHRISTENTUM

##### Erstes Kapitel

|                     |    |
|---------------------|----|
| Jesus und das Glück | 16 |
|---------------------|----|

|                                                                                           |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1. Hermeneutische Schwierigkeiten mit dem Glück Jesu                                      | 16 |
| 2. Alttestamentliche Weichenstellungen:<br>Glück als Lebensgewinn durch Transzendenzbezug | 18 |
| 3. Das Reich Gottes und das Glück                                                         | 23 |
| 4. Die Umwertung der Werte<br>und die Entschlossenheit der Lebensführung                  | 26 |
| 5. Unverfügbares Glück und göttliches Wohlwollen                                          | 29 |
| 6. Das wahre Glück der Transzendenz Erfahrung<br>und das höhere Selbst                    | 32 |

##### Zweites Kapitel

##### Das Glück der Kirchenväter.

|                                              |    |
|----------------------------------------------|----|
| Der Kampf um das Glück im frühen Christentum | 37 |
|----------------------------------------------|----|

|                                         |    |
|-----------------------------------------|----|
| 1. Heil statt Glück. Der Apostel Paulus | 37 |
| 2. Das Glück Platons                    | 39 |
| 3. Christlicher Platonismus             | 44 |
| 4. Gregor von Nyssa                     | 45 |
| Das Glück Gottes                        | 46 |

## 5. AUGUSTINUS

Augustinus ragt unter den übrigen Kirchenvätern gleich einem Riesen heraus. Das schmälert nicht deren Bedeutung, sondern unterstreicht seine Außergewöhnlichkeit. Sein Leben böte Stoff für einen Film<sup>37</sup>. Geboren im römischen Teil Nordafrikas verhelfen ihm Intelligenz und Begabung zu einem raschen Aufstieg. In einer der prestigeträchtigsten Berufssparten seiner Zeit macht er, was nach heutigen Gesichtspunkten eine steile akademische Karriere zu nennen wäre: Er wird Rhetorik-Lehrer und siedelt schließlich von Karthago zunächst nach Rom und dann nach Mailand über. Dem beruflichen Erfolg entspricht ein sinnenfroher Lebenswandel, in dem auch Geliebte und Sohn nicht fehlen. Wie es hinter dieser Fassade aussieht, darüber gewähren die *Bekenntnisse* Einblick. Dieser im weitesten Sinne als Autobiographie zu bezeichnende Rückblick auf seinen Lebensweg bis zur Bekehrung, der zu den bedeutendsten Werken der abendländischen Kulturgeschichte gehört, offenbart eine innerlich zutiefst umgetriebene Persönlichkeit, die sich auf der Suche nach Sinn und Weisheit verschiedenen philosophischen und religiösen Richtungen wie dem Manichäismus, der Skepsis und auch dem Neuplatonismus anschließt. Erst die Bekehrung zum Christentum, das Augustinus in jungen Jahren noch mit an Snobismus grenzendem intellektuellem Ästhetizismus gering schätzt, bietet innerlichen Halt. Doch kommt auch damit die Entwicklung nicht zum Abschluss. Inzwischen nach Nordafrika zurückgekehrt und dort in der Kleinstadt Hippo zum Bischof gewählt, führt Augustinus in einer beeindruckenden Zahl von Schriften sein theologisches Denken in eine andere Richtung und verleiht ihm einen streng paulinischen und gnadentheologischen Charakter. Das geschieht durchaus in Abgrenzung zu seinen Frühdialogen aus den 80er Jahren, in denen er ein der antiken Kultur gegenüber sehr aufgeschlossenes Christentum präsentiert. Augustinus vereint damit die beiden Tendenzen des frühen Christentums im Umgang mit der antiken Kultur in einer Person. Dies verleiht auch seiner Glückslehre ihre eigentümliche Gestalt.

Dass aus seiner Feder überhaupt eine Glückslehre stammt, spricht einmal mehr für die große Bedeutung, die dem Thema im antiken Christentum zukam. In vielerlei Hinsicht ist Augustinus zum regelgebenden Typus abendländischer Theologie geworden. Noch heute stellt er in der theologiegeschichtlichen Erinnerung des Christentums eine feste Bezugsgröße dar. In seinen Schriften gegen die antiken Häresien innerhalb des

Christentums wie die Pelagianer oder die Donatisten sorgte er für die nötige Klärung und begriffliche Abgrenzung in Fragen der Gnadenlehre und des Sakramentsverständnisses. In dogmatischer Perspektive trieb er die Trinitätslehre, die Geschichtstheologie oder die Hermeneutik wesentlich voran. Seiner Auseinandersetzung mit dem Glück kommt daher allein schon durch sein theologisches Gewicht Bedeutung zu, und in der Tat gilt Augustinus zusammen mit Thomas von Aquin als der bedeutendste ›Glückslehrer‹ des Christentums<sup>38</sup>.

### *Die Seefahrt des Lebens und der Hafen des Glücks*

Augustinus hat über das Glück eine eigene Schrift verfasst. *Über das Glück (De beata vita)* gehört zu den erwähnten Frühdialogen, in denen Augustinus den Prozess seiner Bekehrung zum Christentum religionsphilosophisch aufarbeitet. Wie schon bei Gregor geht es ihm darum, das Erbe antiker Philosophie mit dem Christentum zu versöhnen. Es ist bezeichnend, dass eine solche Synthese zwangsläufig zu einer Auseinandersetzung mit dem Glück führt. Es wäre kaum möglich gewesen, christliches Gedankengut der antiken Bildungswelt plausibel zu machen, wenn nicht das christliche Verhältnis zu zentralen Fragen letzter Lebensorientierung in der antiken Philosophie geklärt würde.

Verglichen mit Gregor wirkt Augustinus' Glücks-Schrift blutleer. Obgleich selbst ein Meister der lebensnahen und phänomengesättigten Darstellung religiöser Themen – seine *Bekenntnisse*, Predigten und andere Schriften belegen das hinreichend –, bearbeitet er hier das Thema in der literarischen Gestalt eines philosophischen Dialogs, der die ›logischen‹ Probleme der Verbindung von antiker und christlicher Glückslehre in den Vordergrund stellt.

Bereitwillig erkennt Augustinus die zentrale anthropologische Voraussetzung der antiken Glückslehre an. Alle Menschen sehnen sich nach einer letzten Erfüllung und Vollendung ihres Lebens und versuchen ihre Lebensführung daraufhin auszurichten. In dem eudämonistischen Grundzug der antiken Ethik, d. h. also in der Auffassung, dass alle Menschen nach Glück streben, sieht Augustinus keinen Gegensatz zum christlichen Menschenbild. Im Gegenteil, auch für ihn sind die Sehnsucht und das Streben nach Glück entscheidende Wesensmerkmale des Menschen.

In den ersten Kapiteln weicht Augustinus noch etwas ab von dem nüchternen Ton logischer Fragestellungen. Zur plastischen Ausmalung seiner These zieht er die Metaphorik der Schifffahrt heran. Der Mensch

gleiche in seiner Lebensführung einem »Schiff auf hoher See« (4, 11)<sup>39</sup>, das sich nach der Sicherheit des befestigten Hafens sehne. Die Bilder legen es nahe, das Glück im Gegensatz zur stetig und unvorhersehbar sich wandelnden Gestalt des Ozeans als etwas »Festes« (5, 13), als einen soliden Ruhepunkt, zu begreifen. Wirkliches Glück kann nur gewähren, was dauerhaft besteht. Augustinus übernimmt damit ein weiteres Axiom der antiken Glückslehre. Wer sein Glück in der Bedürfnisbefriedigung sucht, begibt sich stets in Abhängigkeit von dem, was ihn glücklich sein lässt und ist darum rastloser Unruhe ausgesetzt. Wer sein Glück hingegen an Güter hängt, die ihm Zufall und Lebensgeschick rauben könne, lebt in unruhiger Sorge um das, was er glaubt, es mache ihn glücklich und ist gerade darum unglücklich. Augustinus fasst daher zusammen: »Hat einer vor, glücklich zu sein, dann muss er sich verschaffen, was Dauer hat, was kein Schicksalssturm ihm rauben kann« (11, 25). Er schließt sich darin der platonischen Auffassung an, wirkliches Glück sei allein in einer Raum und Zeit enthobenen Sphäre der Wirklichkeit zu finden. Diese Sphäre ist, so Augustinus' weiterer Gedankengang, nach christlicher Überzeugung mit Gott gleichzusetzen. Den Transzendenzbezug des Glücks bringt er pointiert auf die Formel: »Wer also Gott hat, ist glücklich« (11, 25). Das menschliche Streben kommt so allein in Gott zur Ruhe, denn in ihm hat der Mensch teil am unerschütterbaren und unwandelbaren Grund der Wirklichkeit<sup>40</sup>.

Augustinus prägnante Formel leistet wichtige Abgrenzungsarbeit. Indem er den inneren Zusammenhang von Glück und Gott so deutlich herausarbeitet, wendet er sich gegen Theorien, die unter dem Glück eine gelingende Erfüllung sinnlicher und materieller Bedürfnisse verstehen. Es zieht sich also auch hier durch Augustinus' Glückslehre jener vermeintlich sinn- und leibfeindliche Grundton. Doch ist auch hier wie schon bei Gregor noch einmal nachdrücklich daran zu erinnern, dass dies im Interesse eines Freiheitsgewinns für den Menschen geschieht. Durch den Rückzug hin zur Unvergänglichkeit Gottes wird das Glück der Seele unangreifbar. Das ist eine Einsicht, die sich ganz auf dem Terrain der antiken Ethik bewegt<sup>41</sup>. Von ihr wird Augustinus auch später nicht abrücken. Dass zwischen Glück und Gott ein innerer und unauflöslicher Zusammenhang besteht, dass wahres Glück nur zu erreichen ist, wenn sich die Seele in ihrem Streben auf das höchste Gut des letzten transzendenten Grundes der Wirklichkeit bezieht, das ist einer der großen Säulen auf denen die für die abendländische Kulturgeschichte so folgenreiche christlich-antike Kultursynthese ruht.

### Das Glück als Gottesschau

Den inneren Zusammenhang von Glück und Gott hat Augustinus in seinem Konzept der Gottesschau entfaltet und damit seinen Glücksbegriff inhaltlich präzisiert. Im Gegensatz zur nur vorübergehenden Erfüllung sinnlicher Bedürfnisse und Wünsche besteht das wahre Glück im Besitz des ewigen und darum eben höchsten Gutes. Da er – wie gesehen – dieses höchste Gut mit dem christlichen Gott identifiziert, bedeutet, glücklich zu sein »für den Geist, Gott zu haben, und das wiederum, Gott völlig zu genießen« (34, 63). Nun ist Gott nicht so zu haben geschweige denn zu genießen wie ein raum-zeitliches Gut. Gemeint ist damit vielmehr die Erkenntnis der Ewigkeit und die Teilhabe am »Sein selbst«<sup>42</sup>, in dem das Gute, das Wahre und das Schöne in eins zusammenfallen. Augustinus nennt diese inwendige Form, Gott zu haben, die Schau Gottes (*visio Dei*). Dabei handelt es sich nicht um eine Tätigkeit visueller Wahrnehmung, sondern um einen »intellektuellen Akt«<sup>43</sup>, ein geistiges Erfassen und Erfasst-Werden von dem letzten Grund der Wirklichkeit. Unter Genießen versteht Augustinus in diesem Zusammenhang ein letztes Zur-Ruhe-Kommen des menschlichen Glücksstrebens, einen unüberbietbaren Erfüllungszustand, in dem alles Begehren, Wollen und Lieben um seiner selbst willen geschieht: »Genießen (*frui*) bedeutet nämlich, aus Liebe irgendeiner Sache um ihrer selbst willen anzuhängen«<sup>44</sup>. Allein was der Mensch genießen kann, macht ihn glücklich. Entsprechend dem Aufbau der Wirklichkeit ist es in diesem Sinn nur möglich, Gott zu genießen. Alles andere kann nur – wie Augustinus sich ausdrückt – »gebraucht« (*uti*) werden. Es wird nicht um seiner selbst willen begehrt, sondern immer auf ein darüber hinaus liegendes Ziel bezogen. Man kann, so würde Augustinus den modernen Ästheten der Lebenswelt entgegen halten, kein gutes Essen »genießen« bzw. man macht sich etwas vor, wenn man meint, dies tun zu können. Denn man begehrt es nicht um seiner selbst willen, sondern z. B. wegen der Freude am guten Geschmack und diese wiederum um der Annehmlichkeit des Befindens willen. Die Reihe wäre beliebig fortzuführen. Augustinus hat aus diesem Grundzug des eudämonistischen Strebensmodells verbunden mit seiner Vorstellung vom Aufbau der Wirklichkeit ein ethisches Wertesystem gebaut. Irdische Güter sollen nicht genossen werden, weil das menschliche Streben in ihnen an kein Ende kommt und das menschliche Begehren keine Ruhe finden kann. Die Unterscheidung von *uti* und *frui* führt zu einer »harte[n] Finalisie-

«<sup>45</sup> der Wirklichkeitswahrnehmung. Aus dem vollendeten Glück der Gottesschau ergibt sich für Augustinus eine »Gebrauchsanweisung« für den Umgang mit der Welt, die aus einer tiefen existentiellen Erfahrung hervorgeht. Augustinus beschreibt sie in seiner als Anrede an Gott formulierten Vorrede der *Bekenntnisse*: »Denn zu dir hin hast du uns geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir«<sup>46</sup>.

### Das Glück der Gnade

Augustinus Theorie der Gottesschau lässt sich als ein Modell begreifen, das den Gottesbezug in einem spezifisch christlichen Sinne inhaltlich präzisiert und gleichwohl den Anschluss zum philosophischen Denken zu halten beabsichtigt. Doch bemüht sich Augustinus um weitere Präzisierungen des christlichen Glücksbegriffs, und hier schließlich treten die Unterschiede zwischen einem platonischen und einem christlichen Glücksverständnis deutlich zutage. Aus der biblischen Tradition arbeitet er Motive ein, die den philosophischen Glückslehren in dieser Form fremd sind. Zwei Aspekte fallen dabei besonders ins Gewicht. Zum einen geht es um die Frage nach dem Subjekt des Glücks. Wer ist für das Glück verantwortlich, der Mensch oder Gott? Zum anderen ist der Erfüllungsort des Glücks zu klären. Wo ist das Glück der Gottesschau zu finden, in dieser oder in einer anderen Welt?

Was die erste Frage anbelangt, so kann es nicht um ein schroffes »Entweder – Oder« gehen. Schon Platon sprach davon, dass das Gute sich von selbst zeige und Plotin betonte unablässig, dass Gott niemals mit den Mitteln des menschlichen Geistes vollständig zu erfassen sei. Also auch die platonische Philosophie kennt die Dimension der Unverfügbarkeit des Glücks. Von einem regelrechten Einbruch der Transzendenz wie ihn die jüdisch-christliche Tradition in den biblischen Schriften beschreibt, kann jedoch nicht die Rede sein. Für die Platoniker – und darin hätten ihnen alle anderen großen Schulrichtungen der Antike bedingungslos zugestimmt – hebt die Unverfügbarkeit des Glücks nicht das Postulat einer rationalen, von der Vernunft auf das höchste Gut hin ausgerichteten Lebensweise auf. Zwischen beiden muss ein Zusammenhang bestehen. Die Aufforderung zu einer moralischen Lebensweise hebt auch Augustinus nicht auf, aber er fragt sich zunehmend, ob der Mensch dazu überhaupt unter den Bedingungen der Lebenswirklichkeit in der Lage ist. Es geht also um die Frage, inwieweit die Glückssicherung in den Händen des Menschen liegt.

In dem frühen Dialog *De beata vita* deutet sich das nur in Nuancen an. Um das Glück zu erlangen, bedarf es eines göttlichen »Entgegenkommens«. Ein Indiz dafür ist die Rolle, die er der Person Jesu Christi als Vermittlungsgestalt des Glücks zuweist. Ganz im Einklang mit der antiken Philosophie identifiziert Augustinus Glück mit der Weisheit und versteht darunter die Gabe, sein Leben nach einer vertieften Einsicht in die Ordnung der Wirklichkeit auszurichten (vgl. 33, 59f.). In vollendeten Maße erscheint diese Weisheit in Jesus Christus, denn der »Sohn Gottes [ist] nichts anderes [...] als die göttliche Weisheit« (34, 61). Lehre und Leben Jesu bildet einen besonderen und unumgehbaren Orientierungspunkt auf dem Weg zum Glück, er wird zum exemplarischen Vorbild, das nach Nachahmung verlangt. In ihm personalisiert sich der Weg zum Glück.

In einem anderen Zusammenhang wird Augustinus schon etwas deutlicher. Bei der Behandlung der Frage, ob bereits der, der Gott sucht, aber noch nicht hat, glücklich zu nennen ist, prägt Augustinus in dem Dialogpart, den er seiner Mutter Monnica zuschreibt, die Formel: »Wer aber einen gnädigen Gott hat, der ist glücklich« (20, 39). Augustinus reagiert damit auf das Problem, dass offensichtlich alle das Glück wollen – in diesem Sinne haben, wie Augustinus ausdrücklich sagen kann, alle Gott –, aber doch nicht alle ein dementsprechendes Leben führen. Es bedarf einer inneren Disposition, die den Mensch auf seiner Suche nach dem Glück in Gott überhaupt das Richtige wollen lässt. Diese innere Disposition ist aber offensichtlich selbst etwas, was der Verfügungsgewalt des Menschen entzogen ist – ein gnädiger Gott eben. Mit Blick auf die Gesamtintention der Schrift fällt der Satz nicht an zentraler Stelle. Auch ist Augustinus hier noch weit von der reifen Gestalt seiner Gnadenlehre entfernt. Bemerkenswert bleibt, dass er schon in diesem frühen Dialog einen Gedanken einbaut, der die Hoheit des Menschen über sein Glück in Grenzen weist.

### Die Gnade verschlingt das Glück: Augustins Bruch mit der antiken Glückslehre

Diese Überlegung radikalisiert der späte Augustinus. In seinem Alterswerk über den *Gottesstaat* (*De civitate Dei*) findet sich eine grandiose Abrechnung mit der antiken Glückslehre. Augustinus kündigt den Konsens auf, das Glück sei eine Aufgabe menschlicher Selbstbestimmung. Ausgangspunkt ist die Einsicht, dass man sich bei »ernsthafter Erwä-

gung« der menschlichen Lebensumstände »kaum oder vielleicht überhaupt nicht der Tränen enthalten« könne (XIX, 4, 530)<sup>47</sup>. Es ist nicht Larmoyanz, die Augustinus zu diesem Urteil führt – schon Gregor urteilte ja ganz ähnlich –, sondern ein wacher Sinn für die Realitäten. Mit plastischer Darstellungskraft schildert er die Herausforderungen der menschlichen Existenz: die Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit des Körpers, die Macht des »Fleisches« wider den Geist, die äußeren, d. h. außerhalb der eigenen Verfügungsgewalt liegenden Übel, die die eigene Lebensführung behindern, das menschliche Unvermögen zu einem gedeihlichen sozialen Leben bis hin zu ihrer Neigung zur kriegerischen Lösung ihrer Konflikte. Man kann an Augustinus hinreichend lernen: »Reflexionen aus dem beschädigten Leben«<sup>48</sup> sind kein Privileg des 20. Jahrhunderts. Es ist eine vermutlich nicht zu beantwortende Frage, ob uns in Augustinus' Schilderungen ein verstörend irritiertes Lebensgefühl begegnet, das die gravierenden Umbrüche der Spätantike einfängt, oder eine allgemeine Betrachtung über die *conditio humana* oder – was vielleicht am wahrscheinlichsten ist – beides. Entscheidend ist, dass er das antike Zutrauen in die menschlichen Fähigkeiten zur Glückssicherung auflöst.

Auch die verschiedenen Glückslehren der Antike haben von der Möglichkeit gewusst, dass Menschen in ihrem Streben nach Glück scheitern können – sei es an sich selbst oder an der Widrigkeit der äußeren Umstände. Aber sie haben – so Augustinus' zentraler Einwand – diese Gefahr nicht ernst genug genommen. Der Anspruch durch »Tugend, also der Kunst rechter Lebensführung« (XIX, 3, 526), Glück erlangen zu können, ist nur um den Preis einer Illusion aufrecht zu erhalten. Er macht das in seiner Kritik am stoischen Glückskonzept deutlich. Das stoische Ideal des Weisen, der sein Glück in innerer Gefasstheit und unabhängig von körperlichen Schmerzen und Schicksalsschlägen findet, hält Augustinus für lebensfremd. Die dabei angewandten Immunisierungsstrategien gegen die Launen der Lebenswirklichkeit gelangen nur um den Preis einer Verblendung. Denn mit »erstaunlicher Dreistigkeit« (XIX, 4, 532) erlaubten sich die Stoiker ein von »Übeln überschwemmtes Leben glücklich zu nennen« (XIX, 4, 533), wenn man nur die Freiheit habe, es beenden zu können. Sarkastisch merkt er dazu an: »Wahrlich, ein schönes glückseliges Leben, das, um nur zu Ende zu kommen, den Tod zu Hilfe ruft« (ebd.). Es sei daher nichts anderes als »Hochmut«, wenn sie glaubten, »sie besäßen schon jetzt das höchste Gut und erreichten aus eigener Kraft die Glückseligkeit« (ebd.).

Augustinus' Protest gegen die Stoiker steht exemplarisch für sein Unbehagen an der antiken Glückslehre, das aus einem »abnehmenden Vernunftvertrauen und zunehmenden politischen »Realismus« hervorgeht«<sup>49</sup>. Es ist ein Unbehagen an der realitätsfremden Überschätzung der Möglichkeiten des Menschen, und an dem, was inhaltlich als Glück ausgegeben wird. Die Konsequenz, die Augustinus daraus zieht, wird aus dem oben zitierten Satz deutlich: Das wahre Glück ist weder *schon jetzt* in diesem Leben noch *aus eigener Kraft* zu erreichen. Der Mensch braucht göttliche Hilfe, er bedarf der Gnade, um sein Glück zu finden. Dessen Vollendung ist erst in der Zukunft möglich, in einem Jenseits, indem die Auferstehung Seele und Leib von den Fesseln ihrer irdischen Existenz befreit. Was immer Menschen in diesem Leben an Glück erreichen können, es ist aufgrund seiner brüchigen Gestalt verglichen mit der jenseitigen Vollendung des Glücks »nichts als Elend« (XIX, 10, 545).

In diesem Punkt korrigiert Augustinus auch ausdrücklich seine frühere Glückslehre. Im Rückblick auf seine Werke behandelt er knapp und auffallend distanziert auch *De beata vita*. Gegen die Aussicht auf ein Glück im Diesseits merkt er an: »Erst dort soll man von einem glücklichen Leben sprechen, wo auch der unverwesliche und unsterbliche Leib ohne jede Beschwerlichkeit und jedes Widerstreben seinem Geiste unterworfen sein wird«<sup>50</sup>. Einen Anteil an jener in der Ewigkeit zur Vollendung kommenden Glückseligkeit kann es in diesem Leben allein im Glauben geben, »in Hoffnung auf das Jenseits« (XIX, 20, 566).

Augustinus' späte Glückslehre korrigiert seine frühere Auffassung, mit der antiken Tradition bricht sie. Elemente paulinischer Theologie eröffnen neue Fragehorizonte, die dem antiken Glücksdenken fremd waren. Unter dem Begriff der Sünde verhandelt Augustinus nicht einfach nur die Möglichkeit des menschlichen Scheiterns, sondern er geht von einer strukturell bösen und d. h. auf der Grundlage seines Wirklichkeitsverständnisses von einer prinzipiell glückswidrigen Verfassung der menschlichen Natur aus. Mit der Einführung eines radikalen Gnadenbegriffs gerät ein Moment unvorhersehbarer Willkür in die Glückslehre hinein, das – wie mancher Kritiker meint – den Eindruck erweckt, Gott verschenke das Glück »launisch [...] wie eine Mätresse der Barockzeit ihr Taschentuch«<sup>51</sup>. Weiter drängt die unabweisbare Erfahrungseinsicht, der zufolge längst nicht alle Menschen das Glück erlangen, zu der Frage, ob Gott überhaupt will, dass alle Menschen glücklich werden. Man steht dann vor den Abgründen der augustininischen Prädestinationslehre. Und schließlich könnte man seine Preisgabe des dies-

seitigen Glücks als strategische Grundlegung jener Jenseitsvertröstung interpretieren, mit der das Christentum das Glück von der Erde in den Himmel verbannt hat. Das alles sind schwer wiegende Bedenken, die mit Recht gegen die inhumane Gestalt dieser späten Glückslehre geltend gemacht werden können.

## 6. DAS FRAGWÜRDIGE GLÜCK:

### TRANSCENDENZ UND LEBENSERFAHRUNG

Die Glückslehre der Alten Kirche ist so ausführlich zu Wort gekommen, weil in ihr wichtige Weichenstellungen zu beobachten sind. Augustinus verkörpert in seiner Person gewissermaßen die ganze Bandbreite dessen, was dem Glück im Christentum an Schicksal widerfahren ist. An ihm lässt sich auch genauer sehen, was den Kampf um das Glück ausmacht. Es geht im Grunde darum, inwieweit der von der christlichen Religion durch ihren Gottesbezug in Aussicht gestellte Lebensgewinn tatsächlich in der Lebenserfahrung aufweisbar ist. Es geht – abstrakt gesagt – um immanente Anhaltspunkte der Transzendenz. In seiner frühen Schrift liefert Augustinus eine ebenso eindruckliche Integration wie Gregor von Nyssa. Der Rückgriff auf die platonische Glückslehre ermöglicht es, den Lebensgewinn, den die christliche Religion verheißt, auf konkrete Lebenserfahrungen – und dazu ist nach platonischer Überzeugung auch die Selbsterfahrung des Denkens zu rechnen – hin durchsichtig zu machen. Jahre später bricht er mit diesem Modell radikal. Unter Rückgriff auf Elemente der paulinischen Theologie kann er nicht mehr sehen, dass das, was das Christentum als Heil verheißt, in der Lebenserfahrung zu finden sei. Er arbeitet theologische Lehrbestände wie Erbsünde, Gnade und Prädestination zu einer fulminanten Kritik der antiken Glückslehre aus, die am Ende offensichtlich – das ist das Bemerkenswerte – durch ihre Erfahrungsnähe besticht. Auf viele jedenfalls wirkte und wirkt Augustinus' nüchterne Einschätzung, dass in diesem Leben kein Glück zu finden sei, realistischer als das Programm der antiken Glückslehre und daran anknüpfender christlicher Interpretationsversuche. Was das diesseitige Glück anlangt, wirkt Augustinus geradezu modern, als ein Prediger »des neu-europäischen Unglaubens an das Glück«<sup>52</sup>. An Augustinus zeigt sich in extremer Weise, dass die Frage nach der immanenten Erfahrbarkeit eines transzendenten Lebensgewinns in Anbetracht der den Menschen umgebenden Wirklichkeit zutiefst strittig ist.

## Drittes Kapitel

### ERINNERUNG AN DAS VERGESSENE GLÜCK

Mit dem späten Augustinus war ein wichtiges, nicht aber das letzte Wort über das Glück im Christentum gesprochen. Die folgende Zeitreise durch tausend Jahre christlicher und damit auch europäischer Kulturgeschichte soll daran erinnern, dass es im Christentum immer wieder Versuche gab, den Lebensgewinn der Religion konkret an der Lebenserfahrung auszuweisen. Es gibt, so die grundlegende Annahme, Dimensionen der Gotteserfahrung, die sich als Glück beschreiben lassen.

Eine solche Zeitreise steht methodisch vor einigen Schwierigkeiten. Denn üblicherweise gilt insbesondere die Epoche des Mittelalters in Kulturgeschichten des Glücks als ein schwarzes Loch. Von wenigen Ausnahmen wie z. B. Thomas von Aquin abgesehen kann daher im Gegensatz zur Antike nicht auf Einzeluntersuchungen, geschweige denn auf Gesamtdarstellungen zurückgegriffen werden. Folgende Erinnerung kann daher eine solche Gesamtdarstellung und im Grunde auch noch nicht einmal einen Überblick leisten. Sie muss sich auf Schlaglichter beschränken, die immerhin soviel zeigen sollen: für die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und einem gelingenden Leben birgt jene Epoche ungehobene Schätze.

#### 1. GELEHRSAMKEIT UND SEELENFUNKEN: DAS GLÜCK

##### IM MITTELALTER ZWISCHEN RATIONALITÄT UND MYSTIK

Der Begriff Mittelalter ist eine künstliche Epochenbezeichnung, die einer kleinen Börsartigkeit nicht entbehrt. Denn er legt es nahe, die damit bezeichnete Zeitspanne als einen bloßen Übergang zu begreifen, der eben in der Mitte zwischen zwei vermeintlich wichtigeren Epochen liegt. Spricht man jedoch vom finsternen Mittelalter, so wirft das eher ein Licht auf das finstere Gemüt seiner Interpreten als auf die kulturellen Fakten selbst. Denn es handelt sich schließlich um einen Zeitabschnitt, in dem sich für die europäische Kulturgeschichte entscheidende Weichenstellungen ereignen.

Auch für die Frage nach christlichen Konzepten eines gelingenden, glückenden Lebens ist das Mittelalter weit ergiebiger als man das dem

gängigen Vorurteil zufolge erwarten dürfte. Aus jener Epoche stammt immerhin einer der bedeutendsten Glücksentwürfe der Kirche. Von einem vergessenen Glück kann also wenigstens in diesem Fall keine Rede sein. Die Bedeutung der Glückslehre des Thomas von Aquin ist nicht strittig, und sie stellt noch heute insbesondere für den Katholizismus einen wertvollen Anknüpfungspunkt bereit.

Gegenüber den Glückslehren des antiken Christentums fällt auf, dass die verschiedenen Aspekte, die etwa Gregor von Nyssa oder der junge Augustinus noch verbunden hatten, in mehrere eigenständige Lehren vom Glück ausdifferenziert werden. Thomas von Aquin stellt den Zusammenhang von Glück und Vernunft in den Vordergrund, während die Mystik den Aspekt der inneren Erfahrung hervorhebt. Beides muss keinen radikalen Widerspruch bedeuten, aber es sind doch unterschiedliche Akzentsetzungen erkennbar. Thomas und die Mystiker waren nicht die einzigen, die im Mittelalter etwas zum Glück zu sagen wussten. Interessant wäre es – was im Folgenden jedoch nicht durchzuführen ist –, über Thomas und die Mystik hinaus darauf zu achten, wie sich im mittelalterlichen Christentum bestimmte Lebensformen als Visionen eines gelingenden Lebens ausbilden, das eben nicht in einer Welt- und Daseinsüberwindung sein Hauptziel sieht. So dürfte insbesondere für die an Franziskus von Assisi sich anschließende Bewegung gelten, dass sie eine bestimmte Form der Weltfrömmigkeit mit asketischen Idealen zu einem eindrücklichen Konzept eines spirituell getragenen, guten Lebens verschmilzt.

### *Glück als Teilhabe: Thomas von Aquin*

#### *Scholastische Rationalität*

Thomas' Glückslehre ist vor dem Hintergrund des für das Mittelalter sehr spezifischen kulturellen Ambientes zu sehen, das man gemeinhin mit dem Begriff der Scholastik bezeichnet. Allerdings ist das eine in mehrfacher Hinsicht klischeeanfällige Etikettierung. Allzu leicht verfällt man erstens der Neigung, das Mittelalter überhaupt mit der Scholastik zu identifizieren und zweitens der Scholastik das Verdikt eines trockenen, lebensfernen Lehrbetriebs anzuhängen. Das Mittelalter wäre dann nicht nur finster, sondern in theologischer Perspektive auch noch langweilig. Das ist in jeder Hinsicht ein großer Irrtum.

Die Scholastik verkörpert vielmehr die theologische Ausdrucksform einer Entwicklung, die für die europäische Kulturgeschichte von größ-

ter Bedeutung ist. Seit dem 11. Jahrhundert durchlebte Europa einen wirtschaftlichen und kulturellen Aufstieg, der auf eine stark veränderte gesellschaftliche »Funktion von Rationalität«<sup>1</sup> zurückzuführen ist. Sei es in Handel, Handwerk, Recht oder Medizin, die sich immer mehr durchsetzende rationale Planbarkeit und Gestaltung der verschiedenen Lebensverhältnisse gewährleistete ein höheres Maß an Sicherheit und stellte damit einen großen Fortschritt dar. Dafür ist eine Reihe von Faktoren verantwortlich zu machen. Nicht zu unterschätzen dürfte die Begegnung mit der hoch entwickelten arabischen Kultur im Süden Italiens, in Sizilien und dann vor allem in Spanien sein. Dabei spielte die Philosophie des Aristoteles eine große Rolle. Arabische Philosophen wie Averroes oder Avicenna stützten sich auf dessen Werke, um aus empirischer Naturbetrachtung und Metaphysik eindrückliche philosophische Systeme aufzubauen. Für die christliche Theologie und Philosophie lag darin eine enorme Herausforderung, die eine vertiefte Auseinandersetzung mit der aristotelischen Philosophie auslöste. Eng damit verbunden ist die Etablierung der Universitäten, die ab dem 11. Jahrhundert entstanden und im 13. Jahrhundert feste Institutionen akademischer Ausbildung waren.

Im Klima dieses kulturellen Aufschwungs entsteht eines der eindrücklichsten theologischen Systeme, die das Christentum hervorgebracht hat: das Lebenswerk des Thomas von Aquin<sup>2</sup>. Sein Lebenslauf belegt ebenso die Bereitschaft wie die Notwendigkeit zu akademischer Wanderschaft, die die lateinische Kultur des Mittelalters von ihren Gelehrten erwartete. Um 1225 in Süditalien geboren, studiert er nach dem Eintritt in den Dominikanerorden in Köln bei Albertus Magnus. Er wechselt dann nach Paris, das Zentrum hochmittelalterlicher Bildung, gelangt dort zu akademischen Ehren, kehrt aber dann nach Italien zurück, wo er im Dienste seines Ordens an verschiedenen Orten lehrt. 1274 stirbt Thomas von Aquin auf der Reise zum Konzil von Lyon.

In Thomas' Denken gelangt die Synthese von christlicher Theologie und aristotelischer Philosophie zu einem Höhepunkt – und das spielt für seine Lehre vom Glück eine entscheidende Rolle. Dieses gestiegene Interesse an Aristoteles ist zu Recht als ein wissenschaftlicher Paradigmenwechsel beschrieben worden, doch darf man sich darunter nicht so etwas wie mehr oder weniger willkürliche subjektive Lesevorlieben einzelner Theologen vorstellen. Zugrunde liegt vielmehr ein komplexer kultureller Vermittlungsprozess, in dem die aristotelische Philoso-