

FRANZ GRUBER

Religion als memoria beatitudinis: Zum Verhältnis von Glück und Heil

Das Verhältnis von Glück und Heil ist spannungsreich. Die Religionskritik klagte das Christentum als lebensfeindliche Religion an, Varianten heutiger politischer Theologie bezichtigen den glücksorientierten Zeitgeist des Vergessens der Leidenden. Die Formel von der Religion als memoria beatitudinis versucht beides zu bewahren: das Glück und die Gerechtigkeit. Der christliche Heilsbegriff ist für den Autor die vorweggenommene Einheit von gutem und gerechtem Leben. Darin liegt das wahre Glück. Unser Autor ist Dozent für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Hochschule in Linz. (Redaktion)

Das Streben nach Glück bewegt nicht nur das alltägliche Handeln. Insofern Glück die subjektive Form des Heils ist, ist es einer der Mythos und Religion am stärksten formenden Impulse. Ihre Geschichten und Symbole vom mißlungenen und geglückten Leben spiegeln typisierte Erfahrungen im Umgang mit der Frage nach dem Leben, das gut und glücklich ist. Für das Abendland haben vorrangig Philosophie und christliche Theologie Modelle und Gründe angeführt, worin das höchste erstrebenswerte Gut liegt und wie es zu erreichen sei. Beide Denkformen sind sich auf anthropologischer Ebene darin einig, daß dieses in der Einheit von glücklichem und *moralisch* gutem Leben (Eudämonie) besteht und

nicht in der egoistischen Aneignung von Glücksgütern.¹ Dieser Unterschied läßt sich sogar begrifflich in vielen Sprachen beobachten: Während das episodische, zufällige Glück mit „euthychia“, „fortuna“, „chance“, „luck“, „Glück-haben“ bezeichnet wird, ist Glück als Form gelingenden Lebens „eudaimonia“, „felicitas/beatitudo“, „bonheur“, „happiness“, „Glücklichsein/glücken“. Aber diese theoretische Einheit war zugleich immer schon eine Problemgestalt: Wie verhält sich denn das eigene Interesse am guten Leben zur moralischen Rücksichtnahme (Solidarität, Gerechtigkeit) auf die anderen?

In unserer von Massenkonsum und Erlebnissucht geprägten Zeit wird der innere Zusammenhang von glücklichem Leben und sittlicher Orientierung immer brüchiger. Die Schere zwischen individualistischer beziehungsweise hedonistischer Lebensorientierung und jenen modernen Gesellschaftsstrukturen, die auf eudämonistischen Prinzipien aufbauen (Menschenrechte, Rechtsstaat, Gemeinwohl), öffnet sich gefährlich. Zudem inszeniert sich die Konsumkultur, deren Kern die Ideologie des freien Marktes ist, als ein „unbedingter Heilsweg“ zum Glück. Deshalb rückt das individuelle Glücksverlangen zur letzten massenwirksamen Utopie der Gegen-

¹ Zum philosophischen Glücksbegriff siehe: M. Forschner, *Über das Glück des Menschen*. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant. Darmstadt 1994; L. Marcuse, *Philosophie des Glücks von Hiob bis Freud*, Zürich 1995 (1948). Ein populärer Problemzugang ist: R. Winterswyl, *Das Glück. Eine Spurensuche*, München 1995; eine nützliche Textsammlung bietet das Insel-TB: *Glück. Erkundigungen*, eingeholt von Gottfried Honnfelder, Frankfurt/M. 1992.

wart auf. Der Markt ersetzt Religion und Philosophie zugleich, denn er versteht sich als die Religion und die Philosophie des Glücks. Seine Produkte sind sein Evangelium: Sie sind keine bloßen Güter mehr, sondern „Glücksversprecher“, umgeben von einer gleichsam spirituell wirkenden Aura (Marke), „liturgisch“ perfekt inszeniert und initiiert.²

So scheint das Verhältnis von Glück und religiösem Heil, Glück und Moral heute doppelt entfremdet: Zum einen, weil Glück mit bloß hedonistischem (auch religiösem) Konsum identifiziert und der Zusammenhang von Glück und Moral entkoppelt wird. Zum anderen ist der christliche Glaube mit dem Vorwurf konfrontiert, eine glücksfeindliche Einstellung zum Leben gefördert zu haben. Daß das „Leben [dort] zu Ende [ist], wo das Reich Gottes anfängt“, hat schon Nietzsche feindselig, aber auch zutreffend beobachtet.³ Aus dieser Konstellation ergibt sich die Struktur der folgenden Überlegungen.

1. Zur „Dissoziation von Glück und Heil“⁴

Die neuzeitliche westliche Kultur wurde wesentlich durch die *Rationalisierung des Glücksstrebens* geformt.⁵ Mit dem Motto, daß das ultimative Ziel

politischen Handelns die Ermöglichung des größten Glücks für die größte Zahl (Jeremy Bentham) sei, hat die englische utilitaristische Moralphilosophie eine epochale Weichenstellung vorgenommen. Sie „entmoralisierte“ auf diese Weise das Glücksstreben und legte es in die Hände ökonomischer und politischer Steuerungskompetenz.⁶ Damit wurde das Glücksstreben ein gesamtgesellschaftliches, von den politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Institutionen zu förderndes Gut. Die alteuropäische Kategorie des „Glücks“ als Einheit von Glück und Sittlichkeit wurde zum Projekt, das entweder die individuelle Entfaltung (bürgerlicher Liberalismus) oder die kollektive Ermöglichung des Glücks (Sozialismus) oder die praktisch unaufhebbare Differenz von Glücksstreben und Sittlichkeit (Idealismus) favorisierte. Während heute die zweite Linie wegen des humanitären und ökonomischen Scheiterns marxistischer Politik beinahe trägerlos geworden ist, setzt sich die hedonistische Variante der ersten Linie ungebremst durch. Dieses Glücksstreben ist eine enge Symbiose mit der marktwirtschaftlichen Wirtschaftsform als globalem Paradigma von Produktion und Konsumtion eingegangen. Dessen Grundprinzip besteht bekanntlich darin, daß die Befriedigung der eigenen Interessen das Wohl aller am besten gewährleisten

² Vgl. etwa die quasisakralen Produkteinführungen von Automarken oder PC-Software.

³ F. Nietzsche, Götzendämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert, in: Nietzsche Werke. Kritische Studienausgabe, Berlin 1969, Bd. 6,79.

⁴ Zu dieser Problematik siehe bes. G. Greshake, Glück oder Heil?, in: ders., Gottes Glück – Heil des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg-Basel-Wien 1983, 159–206.

⁵ Die Ursachen sind komplex und vielschichtig. Zu nennen sind der Zusammenbruch des metaphysisch-religiösen Weltbildes; die aufgewertete Bedeutung des Subjekts; die Entstehung des funktionalistischen Denkens; die Erfolge frühkapitalistischen Wirtschaftens; die Sichtweise des Lebens als „letzter Gelegenheit“ (vgl. M. Gronemeyer, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt 1993).

⁶ Die amerikanische Verfassung von 1781 hat ihren Bürgern das „pursuit of happiness“ sogar als Menschenrecht zuerkannt.

kann.⁷ Aber der Preis für diese Anstrengung, durch Arbeit, Wettbewerb und erfolgsorientierte Zweckrationalität ein Maximum an Glücksmöglichkeiten herzustellen, bewirkt offensichtlich das Gegenteil: den Verlust der Fähigkeit, daß Individuen ihr *Leben als ganzes* unter die Zielsetzung des Gelingens und Glückens stellen können. An die Stelle des ersehnten Lebensglücks tritt ein ausgeklügeltes Manipulationsspiel: künstlich stimulierte Mangelbefriedigungen werden durch Güterkonsum befriedigt, was wieder nach neuer Stimulierung verlangt.⁸ Weder Himmel noch Geschichte – das Warenhaus ist darum das gegenwärtige, in Bann nehmende Symbol für das Glück. In der Marktwirtschaft ist Glück eine Ware geworden und das Geld deren Möglichkeitsbedingung.

Warnende Stimmen über die kulturellen Folgen dieser Entwicklung finden sich sowohl in der bürgerlichen als auch in der marxistisch orientierten Sozialphilosophie. Max Weber sprach schon am Beginn unseres Jahrhunderts durchaus weitsichtig vom kommenden „Genußmenschen ohne Herz“ und vom „Fachmenschen ohne Geist“⁹. Herbert Marcuse hat die westliche Konsumkultur sogar als die subtilste Form der Entfremdung kritisiert. Er

stützt sich auf die Beobachtung, daß ihre Mitglieder nicht einmal mehr die Mechanismen ihrer Verdinglichung und Manipulation merken, weil sie ihre Lustbefriedigungen mit dem wahren Inhalt des Glücks verwechselten.¹⁰ Schon die vorgegaukelten Bedürfnisse seien in Frage zu stellen, denn wahres Glück bestehe in der Einheit von Vernunft und erfüllten authentischen Bedürfnissen. Dazu müßten jedoch die Unglück verursachenden Strukturen aufgehoben sein.¹¹

Allerdings: Hinsichtlich des Verhältnisses von moderner Kultur und Religion trauen beide Sozialphilosophen religiösen Heilsvorstellungen keine gesellschaftskorrigierende Kraft mehr zu. Beiden ist das Christentum als kulturprägende Instanz auch wegen seines Glückskonzepts „problematisch“ geworden.¹²

Bekanntlich hat das Christentum schon in der Antike in Übereinstimmung mit der Stoa eine Lebenspraxis, die an der Erfüllung von Lust ihr Maß nahm, entschieden zurückgewiesen. Am Beispiel Augustins¹³ ließe sich zeigen, daß er die Verinnerlichung und Verjenseitigung des Glücks stark gefördert hat. Denn er lagert den Begriff des wahren Glücks aus dem ganzheitlichen Lebensvollzug tendenziell aus, spaltet die

⁷ Dieser eigentümliche „Glücksegoismus“ ist schon in den Volkswirtschaftstheorien von Adam Smith und David Ricardo als der eigentliche Mechanismus des Wohlstands und der Harmonie der Gesellschaft interpretiert worden.

⁸ Vgl. H. Kunder (Hg.), *Anatomie des Glücks*, Köln 1971; ders., *Die Glücksvorstellungen des heutigen Menschen und die Gesellschaft*, in: *Universitas* 33 (1978) 942–947; K.M. Meyer-Abich/D. Birnbacher (Hg.), *Was braucht der Mensch, um glücklich zu sein*, München 1979.

⁹ M. Weber, *Die protestantische Ethik*, Bd. I, Hamburg 1973, 189.

¹⁰ H. Marcuse, *Zur Kritik des Hedonismus*, in: ders., *Kultur und Gesellschaft I*, Frankfurt/M. 1965, 128–168, 160; vgl. auch: ders., *Der eindimensionale Mensch*, Darmstadt und Neuwied 1967.

¹¹ Ders., *Kritik* 166f.

¹² Weber sah im calvinistischen Ethos sogar die Wurzel des Kapitalismus, weil dieses aufgrund der doppelten Prädestination eine streng rationalisierte Lebensführung forderte, die ihrerseits die Wirtschaftsweise rationalisierte. Der dadurch ermöglichte wirtschaftliche Erfolg wurde dann als Zeichen der Erwählung interpretiert; Marcuses Stellung zur Religion ist von der marxistischen Religionskritik geprägt.

¹³ Vgl. De beata vita. Über das Glück. Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 1982 (Reclam TB 7831).

sinnlichen und ästhetischen Komponenten von den seelischen und transzendenten ab. Folglich ist nur jener Mensch glücklich zu schätzen, der Gott hat, worin auch das höchste Glück der Seele liegt. Solch selig machender „Genuß“ Gottes ist ein wesentlich *transzendenter* Akt. Friedrich Heer sah in dieser Trennung von sichtbarem und unsichtbarem Glück und Heil „sowohl eine Wurzel der eigentümlichen europäischen Aktivität und Spiritualität, ... [als] auch eine der Wurzeln des neu-europäischen Unglaubens an das Glück: in der Denunzierung des Glücks als eines ‚hinfälligen Scheinglücks der eitlen Welt‘ liegt ja der Keim der Schrumpfung und Pervertierung des Glücks zu einer billigen Sache, die man machen, die man kaufen kann, mit magischen und technischen Mitteln“.¹⁴

Gegen das Vermiesen irdischen Glücks hat am schärfsten die neuzeitliche Religionskritik ihren Einspruch erhoben.¹⁵ Dementsprechend definierte Ludwig Feuerbach das Glück dezidiert sensualistisch: Alles Lebendige „will ... glücklich sein: denn nur Glückseligkeit ist Sein im Sinne eines lebenden, empfindenden, wollenden Wesens, ist gewolltes, geliebtes Sein. ... Der Glückstrieb ist der Ur- und Grundtrieb alles dessen, ... was ist und sein will... Jeder Trieb ist ein Glückseligkeitstrieb...“¹⁶ Daraus folgt für Feuerbach: „Wollt ihr die Menschen bessern, so macht sie glücklich; wollt ihr sie aber glücklich machen, so geht an die Quellen des

Glücks ... – an die Sinne“¹⁷. Seine Religionskritik will deshalb die falsche, weil projizierte Transzendenz des Glücks entlarven und dessen Immanenz festhalten. Heinrich Heine hat in seinem Gedicht: „Deutschland. Eine Winterreise“, dieses Glücksprogramm prägnant formuliert:

„Ein neues Lied, ein besseres Lied,/O Freunde, will ich euch dichten!/ Wir wollen hier auf Erden schon/Das Himmelreich errichten./Wir wollen auf Erden glücklich sein/Und wollen nicht mehr darben;/Verschlemmen soll nicht der faule Bauch,/Was fleißige Hände erwarben./Es wächst hinieden Brot genug/Für alle Menschenkinder,/Auch Rosen und Myrten, Schönheit und Lust/Und Zuckererbsen nicht minder./Ja, Zuckererbsen für jedermann,/Sobald die Schoten platzen!/Den Himmel überlassen wir/Den Engeln und den Spatzen.“¹⁸

Nicht zu übersehen ist, daß in Heines materialistischer Glücksparole die Erfahrung ökonomisch bedingten Unglücks mitschwingt. Damit ist der Schritt zur Religionskritik von Karl Marx vorbereitet: Für diesen gilt, daß Religion als „illusorisches Glück des Volkes“¹⁹ aufzuheben sei, damit das wirkliche Glück an seine Stelle trete. Allerdings lehnt Marx einen hedonistischen Glücksbegriff ab. Wirkliches Glück könne es für die Menschen nur geben unter den Bedingungen gesellschaftlicher Freiheit, die es erst herzustellen gelte. Damit wahrt Marx den klassischen Zusammenhang von Glück und politischem Handeln; doch im Unterschied zu Aristoteles garantiert nicht das tugendhafte Handeln der

¹⁴ F. Heer, Glück und Glückseligkeit, in: *ders.*, Ges. Vorträge II, Nürnberg 1956, 19f, zit. n. Greshake 173f.

¹⁵ Vgl. den aufschlußreichen Artikel von A. Schmidt, Zum Begriff des Glücks in der materialistischen Philosophie, in: U. Hommes (Hg.), Was ist Glück? Ein Symposium, München 1976, 55–107.

¹⁶ L. Feuerbach, Zur Ethik: Der Eudämonismus, in: *Sämtliche Werke*. Hg. von W. Bolin und F. Jodl, Bd. X, Stuttgart 1911, 230f, zit. n. Schmidt 58.

¹⁷ Ebd. 143f, zit. n. Schmidt 60.

¹⁸ H. Heine, Gedichte. Ausgewählt und eingeleitet von Ludwig Marcuse, Zürich 1977, 206.

¹⁹ K. Marx/F. Engels, Werke. Bd. I, Berlin 1970, 378f.

Einzelnen in der Polis die Einheit von Glück und Moral, sondern die geschichtlich zu leistende Überwindung der Unheil verursachenden Mechanismen des Kapitalismus.

Auf dem Hintergrund dieser nur exemplarisch herausgegriffenen Entwicklungen des Glücksverständnisses, die zur Entfremdung von dem religiösen Heilsbegriff führten, stellt sich die Frage, welche Dimensionen diese Dissoziation von Glück und Heil, die ja den Glücksbegriff um seine transzendenten und den Heilsbegriff um seine sinnlichen Elemente bringt, überwinden helfen.²⁰ Ich betrachte dazu zwei Bereiche, die die religiöse Tiefenstruktur des Glücks einmal von seiner extremsten und dann von seiner alltäglichsten Seite freigeben können: das Verhältnis von Glück und Leid und das Streben nach dem guten Leben, was sich selbst verwirklichendes, eigeninteressiertes Handeln voraussetzt.

2. „Das Glück von heute läßt das Unglück vergessen, das Unglück von heute läßt das Glück vergessen.“ (Sir 11,25)

„Daß auf Erden an so vielen Stellen Ungerechtigkeit und Grauen herrschen und die Glücklichen, die es nicht leiden müssen, davon profitieren, daß ihr Glück vom Unglück anderer Kreaturen heute wie in der vergangenen Ge-

schichte abhängt, die sogenannte Erbschuld, ist offenbar. Den im eigentlichen Sinn Denkenden ist all dies bewußt. Und ihr Leben, selbst in glücklichen Momenten, schließt die Trauer ein.“²¹ Mit diesem Zitat von Max Horkheimer ist die schwierigste Aporie der Glücksfrage aufgeworfen. Ja, dieser Widerspruch ist die wunde, nie heilende Berührungsstelle philosophischer und theologischer Glücksreflexion. Schon in der Antike löste er das Entstehen der jüdischen Eschatologie, Apokalyptik und Theodizee (Hiob) aus. Und an ihm müßte auch heute das Gespräch von moderner Kultur, Philosophie und Religion wieder angeknüpft werden. Horkheimer erwartet denn auch gerade von der Religion in diesem Punkt eine besondere Sensibilität. Würden die religiösen Begriffe von der *Gerechtigkeit* und *Güte Gottes* die „Sehnsucht derer, die zu wahrer Trauer fähig sind“²², artikulieren, dann wäre ein Beitrag zu ihrer öffentlichen Rettung nach Religionskritik und Kapitalismus geleistet.²³ Demzufolge wäre Religion jene Instanz, welche die Einheit von Glück und Gerechtigkeit am radikalsten zu denken wagte.

Von seiten der Theologie hat Johann Baptist Metz am eindringlichsten diese Sensibilität für die Wahrnehmung der Leidenden als erstrangigen theologischen Topos betont. Darin ist nicht nur das Problem der politischen Gerechtigkeit angesprochen, sondern die

²⁰ Eine theologiegeschichtliche Folge ist der Verlust des Glücksbegriffs in der christlichen Erlösungslehre.

²¹ M. Horkheimer, Über den Zweifel, in: ders., Gesammelte Schriften 7, Frankfurt/M. 1985, 222.

²² Ebd.

²³ Auch Walter Benjamin sah in der Verklammerung von Glücksanspruch und Leiderfahrung die Affinität von historischem Materialismus und Theologie: „Was die Wissenschaft [die Historie, F.G.] ‚festgestellt‘ hat, kann das Eingedenken modifizieren. Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie“ (Gesammelte Schriften. Bd. VI, Frankfurt 1982, 589).

dogmatische Frage nach dem christlich-jüdischen Heilsbegriff selbst.²⁴ Für Metz besteht darum der Kern dieses Glaubens in seiner *anamnetischen* Struktur, in der *memoria passionis*, im Eingedenken des Leidens vergangener Generationen und gegenwärtig Leidender. Andererseits bringt Metz das in scharfe – bisweilen polemische – Ablehnung einer glücksorientierten, post-modernen Gegenwartskultur, die sich von der Religion ihre Heilssehnsüchte mit den Mitteln der Psychotherapie stillen lassen will: „War Israel etwa glücklich mit seinem Gott?“, fragt Metz an. „War Jesus glücklich mit seinem Vater? Macht Religion glücklich? Macht sie ‚reif‘? Schenkt sie Identität, Heimat, Geborgenheit, Frieden mit uns selbst? Beruhigt sie die Angst? Beantwortet sie die Fragen? Erfüllt sie die Wünsche, wenigstens die glühendsten? Ich zweifle“²⁵. Kein Zweifel besteht darin, daß Metz zu Recht die Struktur unserer „religionsfreundlichen“ Zeit attackiert, die auch Religion als Konsumgut, als Erlebnis- und Glücksmittel vereinnahmen will. Als Gegensatz dazu manifestierte sich – Metz zufolge – im Leidensgedächtnis die unverwechselbare und unersetzbare Gestalt des jüdischen Glaubens, die scharfe Grenze von Glückssuche und solidarischer Existenz. Aber: Fällt mit der Betonung der Solidarität mit den Leidenden notwendigerweise der Aspekt des Glücks unter den Tisch – diesmal im Namen der Gerechtigkeit? Verfehlen diejenigen ihr Leben, die sich nach Glück sehnen?

So ist an Metz die Rückfrage zu richten, ob er nicht genau die *Bedingung* thematisch unbeleuchtet läßt, die das Eingedenken des Leidens mit auslöst: das Eingedenken versagten Glücks, biblisch gesprochen: die Erfahrung des Bundes, des Heils, der Rettung, des satten Lebens, also: die – antizipierte – Einheit von Glück und Heil. Ein Blick auf die biblischen Schriften zeigt, daß das Glück des Lebens, seine Rettung die Form der Heilserfahrung Gottes ist.²⁶

Beeindruckend vermitteln zum Beispiel die Vätererzählungen die fürsorgende Gegenwart Gottes im Lebensgeschick der Patriarchen und ihrer Familien. Der Segen Gottes ist das Glück der Menschen, wenn ihnen zuteil wird, was ihr Leben bereichert: Friede, Land, Gesundheit, Nachkommenschaft, langes Leben, reiche Ernten. „Exodus“ und das „verheißene Land“ sind die Symbole für das Glück Israels. In der Weisheitstradition heißen jene glücklich, die ein lauterer, gottesfürchtiges Leben führen. Schließlich bezeugt die Schöpfung selbst ihr Gutsein als Werk der Weisheit Gottes (Gen 1). Das Bekenntnis zur Welt als Schöpfung ist das Ja zu ihrer Glückswürdigkeit und -seligkeit. Der Paradiesesgarten ist darum das biblische Symbol des ungeprüften Daseins im Glück.

Gewiß kann man sich gegenüber diesen positiven Zügen auf jene zäsurartigen historischen Unglückserfahrungen Israels berufen, die als Katalysator für die Problematisierung und Radikalisierung der Heils- und Gottesfrage wirkten: Exilierung, Verarmung, Unterdrückung, Verfolgung. Denn hier erst wurde die Frage virulent, wie sich denn das Unglück der Menschen – das durchaus auch als Gerichtshandeln zu verstehen versucht wurde – zum

²⁴ Vgl. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977.

²⁵ J. B. Metz, *Theologie als Theodizee?*, in: W. Oelmüller (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1992, 103–118, 115.

²⁶ G. Theissen, *Glück in der Bibel*, in: *Glück und Heil*. Ausgewählt und bearbeitet von W. Trutwin und H. Assig (Theologisches Forum 13), Düsseldorf 1972, 56–58; vgl. auch den Beitrag von J. Niewiadomski in diesem Heft.

Wohllollen Gottes verhält. Daß erst in dieser Situation der Schöpfungsglaube beziehungsweise die Geschichts-Eschatologie als Antwort auf diese Krisenerfahrungen entwickelt wurden, zeigt, daß das „verlorene Heilsglück“ ein entscheidendes Motiv bleibt. Auf diesen Problemzusammenhang hat auch Max Horkheimer mit dem aktualisierenden Blick auf die Schoa hingewiesen: „Nach dem, was in der Gegenwart geschehen ist, die Worte ‚Ich befreie ihn‘ zu sagen, ist nur dann kein schlechter Widerspruch, wenn, wie die Juden glauben, am Ende der Messias ersteht und die Gerechten aller Völker nach Zion führt, wenn der Einzelne mit solcher Verheißung sich eins fühlt, ihr zu dienen versucht und ihr vertraut. Wenn ein Vater sein Kind in dem Gedanken erzieht und eine Mutter in der Erwartung es ansieht, es werde jenem unendlichen Glück dienen, ja vielleicht es erleben dürfen, auch wenn sie selbst einmal gestorben sind, erfährt das Kind die Liebe und vermag sie wieder auszustrahlen, die im emphatischen Sinn den Menschen zum Menschen macht.“²⁷ Das heißt, die jüdische memoria passionis ist selbstverständlich umfassen vom erhofften messianischen Glück und Heil. Sichtbar wird dies schon in der täglichen Liebe, denn in ihr nimmt die Freiheit, der andere Name für Glück, Gestalt an.

Auch der christliche Glaube hält im Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem gekommenen und wiederkehrenden Messias prinzipiell an dieser Struktur fest, gibt ihr allerdings eine

andere Akzentuierung. Denn er bezeugt mit der Erinnerung des Namens *Jesu* jenes einzigartige Lebensgeschick, das die unwiderrufliche Eröffnung des unbedingten Heilwerdens der Welt symbolisiert. Auch im Christusbekenntnis verdichtet sich sozusagen die ganze Spannung der Differenz von Glück und Heil, denn Gottes Heilsglück ist die Aufhebung der Differenz von Glück und Gerechtigkeit, von Leben und Tod.

Dorothee Sölle hat einmal Jesus als den „glücklichsten Menschen, der je gelebt hat“²⁸, gekennzeichnet. Mit diesem Urteil ist natürlich nicht vordergründig eine empirische Aussage gemacht, sondern die Rückspiegelung seiner Botschaft, seiner Praxis auf die historische Person selbst. Jesus erscheint nach dem Zeugnis des NT als jener Mensch, der sich vorbehaltlos am Gutsein Gottes ausgerichtet hat. Wenn das Wesen des Glücks in der Realisierung der „höchsten Möglichkeit des Menschen“²⁹ besteht, dann ist dem Glaubenden dieser Jesus zur höchsten Möglichkeit des Menschen geworden. Denn seine Lebensform hat ihre Mitte in der Botschaft vom „Reich Gottes“. Darin ist das „Glück“ die Daseinsform aller Wirklichkeit. Vom Ansatz her ist dann dem Glauben die Gefahr genommen, Vertröstung, Ersatz vorenthaltenen Glücks zu sein. Wenn Jesus die Armen, die Hungernden, die Weinenden seligpreist (Mt 5,3ff), dann hält er nicht nur an der „Sinnlichkeit“ des Reiches fest, sondern bricht die lähmende Hoffnungslosigkeit, die sich über die Un-

²⁷ M. Horkheimer, Psalm 91, in: Gesammelte Schriften 7, 212.

²⁸ D. Sölle, Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik, Stuttgart 1990, 63.

²⁹ Diese Formel, die den aristotelischen Begriff des höchsten Gutes umschreibt, stammt von H. Marcuse, Philosophie und kritische Theorie, in: *ders.*, Schriften Bd. 3, Frankfurt 1979, 227–249, 228.

glücklichen gelegt hat. Das Glück, von dem Jesus spricht, ist eben kein Glück, das mit dem Vergessen der Leiden erstohlen ist. Es ist ein Gut, das sich frei ereignet, wenn das menschliche Streben ganz und gar von einem bewegt ist: dieses Reich und seine Gerechtigkeit selbst zu suchen (Mt 6,33). Gewiß war das Glück als solches „kein Programm für Jesus, es war eine Frucht, die dazufiel, wenn absichtslos gelang, was unbedingt nötig ist: das Vertrauen zum Vater“.³⁰ Daß sein eigenes Leben, das gebrochen wurde, gelang und als unser Heilsweg verkündet werden kann, ist denn auch nur im Bekenntnis seiner Auferstehung möglich.

Wenn der christliche Glaube daraus sein Heilsverständnis gewinnt, dann ist die Glücksdimension unverzichtbar für die Bestimmung von Religion. Religion ist nicht nur memoria passionis, sondern genauso memoria beatitudinis. Die Verklammerung von Glücks- und Leidenserinnerung verweist dann die Christen erst recht in die gesellschaftliche Praxis. Der scharfe Einspruch der Religionskritiker, das Christentum hätte die Erde und ihr jetzt schon mögliches Glück verraten, bleibt deshalb ein Stachel in der öffentlichen Gestalt dieser Glaubensform. Weil an ökonomisch-politischen, an sozialen und psychischen Umständen die Glücksmöglichkeiten von Menschen hängen, darum muß das Christentum ein *Anwalt des guten Lebens* für jene Menschen und Lebewesen sein, deren Dasein ungerechtfertigt und willkürlich beschädigt wird.

3. „*Wer sich selbst nichts gönnt, wem kann der Gutes tun? Er wird seinem eigenen Glück nicht begegnen.*“ (Sir 14,5)

Wir suchen im täglichen Lebensvollzug und innerhalb des eingespielten Netzes von Arbeit und Kommunikation, Selbstverwirklichung und Hingabe das *gute Leben*. Was darunter zu verstehen ist, ist selbst kontextabhängig, es variiert von Mensch zu Mensch, von Kultur zu Kultur. Aber in den präferentiellen Einstellungen zu jenen Gütern und Werten, von denen wir Lebensglück erwarten, stoßen wir immer wieder auf moralische Konflikte. Soll ich auf den langersehnten freien Abend verzichten, um einem Freund zu helfen? Soll ich mich in dieser Sache engagieren oder eigenen Interessen Vorrang geben? Soll ich mit dem Auto fahren oder öffentliche Verkehrsmittel nehmen? Der Deutsche Idealismus hat die Autorität des Sollens an den Unbedingtheitscharakter moralischer Maximen gebunden und demgegenüber Maximen, die sich am guten Leben orientieren, abgewertet.³¹ Heutige Moraltheorien³² wollen die Abwertung des Strebens nach dem guten Leben zugunsten der Universalisierbarkeit von Sollensansprüchen (zum Beispiel Gerechtigkeit, Solidarität) korrigieren. Das führt zu einer Neubestimmung von Moral: „Moral ist ... kein Mechanismus der Beseitigung, vielmehr eine Fähigkeit der stets von neuem geforderten Bewältigung der Spannung zwischen Leidenschaft und Rück-

³⁰ G. Bacht, Das Vertrauen Jesu zum Vater, in: H. Bogenberger (Hg.), Grammatik des Glaubens. St. Pölten 1985, 77–89, 89.

³¹ Vgl. Kants kategorischen Imperativ.

³² Siehe M. Nußbaum, The Fragility of Goodness, London 1986; B. Williams, Moral Luck, Cambridge 1981; vgl. auch: A. MacIntyre, After Virtue, London 1981; Ch. Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt/M. 1994; R. Spaemann, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989.

sicht“³³. „Die Einheit zwischen Glücksstreben und moralischer Orientierung darf nicht als Identität, sondern muß aus ihrer Differenz, als ein primär *innermoralischer* Widerstreit verstanden werden.“³⁴ Der Sinn von Moral liegt dann im „*Schutz der Form des Glücks*“³⁵. Moral und Glück verweisen demnach wechselseitig aufeinander: es gibt kein gutes Leben ohne ein Mindestmaß an moralischer Orientierung, weil schon die eigene Selbstbestimmung als öffentliche Anerkennung der Entfaltungsmöglichkeit und -pflichtigkeit eines jeden nur intersubjektiv zugestanden werden kann; es gibt keine Moral ohne Ausrichtung auf Glück, weil sie die Verletzbarkeit der Entfaltung des Einzelnen gerade minimieren soll. In diesem Modell ist treffend die moralische Grundeinstellung des westlichen Bürgertums umschrieben.

Wenn ich Religion als memoria beatitudinis interpretiert habe, dann darf sie nicht als Instanz gegen das „gute Leben“ aufgeboten werden.³⁶ Denn das Glück des Glaubens ist die vorweggenommene Versöhnung des guten Lebens mit dem gerechten. In jenen Augenblicken des Glücks, wo die Zeit gleichsam still steht und die Welt den Atem anhält, zeigt sich die Wirklichkeit im Glanze möglicher Vollendung; daß alles seine vollkommene Entfaltung findet und dies nicht auf Kosten des anderen; daß Ich und Welt, Subjekt und Objekt zur vollen Identität kommen und aneinander ihr Gutsein verströmen. Dieses Glück stellte „die subjekti-

ve Seite dar, was auf der Objektseite unverstellte Wirklichkeit wäre.“³⁷ Wenn diese Transzendenzmomente des Glücks aber an das Glücksverständnis des guten Lebens liberaler Philosophie angelegt werden, zeigt sich im letzteren eine doppelte Unterschlagung.

1. Der Glückshorizont der heutigen Entwürfe des guten Lebens fällt von vornherein mit den Grenzen menschenmöglichen Glücks zusammen. Das hat zur Folge, daß unhintergehbare Kontingenzen wie Tod, Schuld, Krankheit von vornherein schon in die Möglichkeiten vernünftiger Glückserwartung eingerechnet sind. Zu Ende gedacht heißt das, daß der Natur das letzte Wort über die Glücksmöglichkeiten des Menschen gegeben wird. Gewiß kann ein Leben gelingen innerhalb der Grenzen des Menschenmöglichen. Aber eine Phänomenologie der Glückserfahrung könnte unmöglich an jenen Momenten der Unbedingtheit vorbeigehen, die jeder glückliche Augenblick, jede Erfahrung von Freiheit und Liebe umschließt. Glück zielt tendenziell auf deren letzte Erfüllung. Thomas von Aquin und Immanuel Kant haben darum die transzendente Erfüllung des Glücks als dem Moral- und Glücksbegriff inhärente Bestimmungen gesehen. Das heißt: Ein starker Glücksbegriff ist ohne Gottesbegriff, ohne Unsterblichkeitsbegriff nicht zu denken.³⁸ Religion ist gegenüber Philosophie jene Lebensorientierung, die an einem starken Glücks-

³³ M. Seel, Versuch über die Form des Glücks, Frankfurt/M. 1995, 38.

³⁴ Ebd. 47.

³⁵ Ebd. 53.227.

³⁶ Vgl. Joh 10,10, wo das Ziel der Sendung Jesu in der Formel vom erfüllten Leben für alle zusammengefaßt wird.

³⁷ Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt/M. 1975, 367.

³⁸ An dieser inneren Einheit hält auch das Lehramt fest, wenn es im 1. Vatikanum Gott in guter thomistischer Weise als „in sich und aus sich vollkommen glücklich“ (DS 3001) definiert.

begriff festhält, wenn auch im „rational schwachen“ Modus des Glaubens und der Hoffnung.

2. Die ästhetische Glückserfahrung zeigt ein weiteres Phänomen: Im Glück liegt der intensivste Zugang zur Geschenktheit von Identitäts- und Welt-erfahrung. Der Glaube bezeichnet solche Gratuität als Gnade. Nun liegt aber die Möglichkeitsbedingung der Rede vom sich selbst verwirklichenden Leben in der Voraussetzung, daß der Mensch von sich aus sein Gutsein, also sein Glück wenigstens intentional garantieren kann. Doch hier ist der „religiöse“ Blick auf das menschliche Handeln „realistischer“: Unzulänglichkeiten und Schuld, die Möglichkeit identitätsbedrohender Krisen sind Dimensionen in jedem Leben, die die Möglichkeit der Balance zwischen gutem und gerechtem Leben relativieren. Gerade an diesem Punkt ist der christliche Glaube die höchste Provokation gegenüber dem bürgerlichen Optimismus vom guten Leben. Nicht nur gegenüber dem unbedingten Anspruch der Gerechtigkeit, auch gegenüber der Gratuitätserfahrung des Glücks ist uns die Möglichkeit, unser Gutsein und Gutwerden ohne Selbst-gerechtigkeit aus uns selbst entwerfen zu können, nicht gegeben.

Wenn der christliche Glaube diese Möglichkeitsbedingung in der zukommenden Gnade Gottes, in dessen unbedingtem Heilswillen erblickt, dann sind, schon bevor wir beginnen,

unser Leben als ganzes auf sein Glück hin auszurichten, die Vorzeichen geändert: Es ist schon „geglückt“ in der Gnade und Liebe Gottes. Und alles Leben und Glück, das auf schuldhaft Weise gebrochen und verletzt worden ist, wird von Gottes heilender und wieder recht machender Kraft der Ver-söhnung am „Ende der Zeiten“ erhofft.

So bewahrt hier die religiöse Rede vom Glück eine Dimension, die die Philosophie nicht begründet „denken“ kann: die Möglichkeit einer Menschheit, in der jeder einzelne und alle zusammen in Gemeinschaft ihr Glück leben können. In dieser Hinsicht ist der „Himmel“ wohl das schlichteste und kühnste Symbol des Glücks.

In den großen Freiheitserfahrungen, in den geglückten Begegnungen der Liebenden, in der Begegnung mit der Natur liegt der Geschmack des Himmels. In der Glückserfahrung der Liebe, im sinnlichen Genießen ist schon die Einheit von Sittlichkeit, Sinnlichkeit und Glückseligkeit antizipiert.³⁹ Daß dem keine Dauer gegeben ist und Gedächtnis, Hoffnung und Einübung ins „richtige Leben“ die allein dem Menschen mögliche Antwort darauf ist, läßt Religion und die „Denkenden“ (Horkheimer) in eine Koexistenz treten. Diese bezeugen je auf ihre Weise, daß „alles Hoffen auf Glückseligkeit“⁴⁰ geht. Religion als memoria beatitudinis ist ein solches Moment praktischer Hoffnung.

³⁹ Das müßte gegen Kants Reduktion des Glücksstreben als einer bloßen Triebfeder eingeklagt werden.

⁴⁰ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 833.