

## 6. Glück im Christentum. Gerechtigkeit und die Hoffnung auf Vollendung

Von Beginn an hatte das Christentum ein ambivalentes Verhältnis zum Begriff des Glücks: Auf der einen Seite gehört zum Evangelium vom Reich Gottes, vom »Leben in Fülle« und von Heil, Befreiung und Erlösung für alle in der Vollendung der Geschichte auch der Aspekt des Glücks hinzu. Auf der anderen Seite aber ist neben der Heilsbotschaft auch das »Wort vom Kreuz« unaufgebbarer Teil des christlichen Glaubens und damit auch Leid, Unrecht, Schuld und Tod als Kennzeichen endlicher Existenz. Die christliche Botschaft vom Heil ist mit der Botschaft vom Gekreuzigten unauflöslich verknüpft, der sich in seinem Leiden und Sterben mit allen Opfern der Geschichte identifizierte.

Es kommt hinzu, dass das zu erwartende und erhoffte Heil niemals nur individuelles Heil bedeutet, sondern die Befreiung, Erlösung und Vollendung aller Menschen und der ganzen Schöpfung. Daraus erwuchs eine tiefgreifende Skepsis gegen den Begriff der *eudaimonia*, weil er zum einen als Begriff für rein individuelles Glück interpretiert wurde, das womöglich noch durch eigenes Vermögen wie etwa das Einüben in Tugenden erreicht werden kann, und weil er zum anderen eher hedonistisch im Sinne bloßer Lusterfüllung und eigenen Wohlergehens gedeutet wurde (s. Kap. III.2–3). Aus diesem Grund grenzten sich viele christliche Autoren von der *eudaimonia* ab.

Dennoch aber gab und gibt es in den christlichen Traditionen eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des Glücks, die sich nicht einfach vom Begriff des Glücks verabschiedet, sondern ein eigenes, christliches Verständnis des Glücks herauszuarbeiten sucht und dabei neben den Gemeinsamkeiten mit philosophischen Reflexionen über das Glück auch die *differentia specifica* des christlichen Glücksverständnisses markiert. Dabei spielen v.a. die Verhältnisbestimmungen von Glück und Heil, von bedingtem und unbedingtem, vollkommenem Glück, von individuellem und kollektivem Glück, von Glück und Verantwortung und von gelingender Lebensführung aus eigenem Vermögen und göttlicher Gnade und dem Geschenk vollendeten Glücks eine entscheidende Rolle. Im Folgenden sollen zunächst das biblische Glücksverständnis im Alten und Neuen

Testament dargestellt werden, um dann wichtige Stationen theologischer Reflexionen über das Glück von der Patristik bis zur Gegenwart zu skizzieren.

### Glück in der Bibel

Im Alten Testament dominiert ein Verständnis von Glück, in dem das gelingende Leben mit gelingender, erfüllter Gottesbeziehung gleichgesetzt wurde. Das Lebensglück hängt letztlich vom Bezug auf einen unbedingten, transzendenten Grund ab, den die Traditionen des Alten Testaments nicht im Sinne eines alleinigen, apersonalen, ichlosen Absoluten verstehen, sondern explizit personal bestimmen. Der Grund, der auch das Glück einer jeden Existenz zu garantieren vermag, ist in der Perspektive des Alten Testaments JHWH, der eine und einzige Gott (Ex 3, 1–16; Dtn 5, 6–10; Dtn 6, 4). Er ist freier Schöpfer, Erhalter und Vollender der Welt: »Gelingt oder glückt das Leben, so sprechen die Texte von einer erfüllten Gottesbeziehung. Sie bezeichnen diesen Zustand mit dem Wort *shalom* [...], oder sie sprechen davon, dass dem Menschen Gutes widerfährt (*tob*)« (Lauster 2004, 21; vgl. auch Lang 1994).

*Shalom* und *tob* im Sinne vollendeten, erfüllten Glücks jedoch kann der Mensch aufgrund seiner Unvollkommenheit und Endlichkeit weder aus sich selbst erlangen, noch selbst durch Einsatz eigener Anlagen bzw. Vermögen herstellen; sie sind ungeschuldetes Geschenk und Gabe Gottes, der aus freiem Entschluss seiner ganzen Schöpfung Heil und Befreiung zusagt und schenkt, so wie er in ebenso freiem Entschluss im Akt der Schöpfung aus Nichts Etwas hat entstehen lassen. Allerdings gibt es im Vollzug der endlichen Existenz immer wieder Momente, in denen jenes vollendete Glück aufscheint und so fragmentarisch, gebrochen erfahren werden kann. Dennoch aber, so stellt v.a. die Weisheitsliteratur heraus, ist das Glück unverfüglich und unergründbar, so wie der transzendente Grund der Wirklichkeit, Gott selbst als Geber und Garant des Glücks, als Geheimnis der Welt unverfüglich und unergründbar bleibt (vgl. Rad 1985, 245 ff.), auch wenn er sich immer wieder in bestimmten Geschehnissen der Geschichte zeigt und so in seiner Offenbarung nie rein transzendent, sondern stets durch Welt und Geschichte vermittelt ist. Hier wird der Glaube als Gottvertrauen entscheidend, um angesichts von Leid und Tod nicht an Gott und seiner Schöpfung zu verzweifeln und seine ganze Hoffnung auf Gott und seine Heilszusage zu setzen (Hiob 42, 1–6).

Im Neuen Testament setzt sich diese Bestimmung des Glücks fort, denn der Jude Jesus stand unbeschadet seines Vollmachtsanspruches und unbeschadet eigener Akzentuierungen seiner Verkündigung in Kontinuität zu den Überlieferungen des Judentums (vgl. Ebner 2007, 25 ff.; Theißen/Merz 1996; Theißen/Winter 1997, 175–217). Er verkündete keinen anderen Gott als JHWH und kein anderes Heil als das im Bund mit Israel Zugesagte, also *shalom* und *tob*. Dennoch aber werden im Neuen Testament zwei entscheidend neue Akzente hinsichtlich des Glücks- und Heilsverständnisses gesetzt: Zum einen erfolgt eine Konkretion der Heilszusage in Jesu Botschaft vom nahen Gottesreich, verbunden mit der Aufforderung zur Umkehr (Mk 1, 14 f.), und eine Konkretion des Heilsverständnisses als Leben in Fülle für alle, insbesondere für die Armen und Benachteiligten, die Schwachen, Sünder und Ausgegrenzten (Mt 11, 5 f.). Zum anderen wird das Heil durch die Autoren des Neuen Testaments an die Person Jesu selbst gebunden: In ihm ist das Gottesreich schon nahegekommen, in seinem Leben und seiner Verkündigung, in seinem Leiden und Sterben am Kreuz und seiner Auferweckung von den Toten ist dem Zeugnis der Evangelien gemäß das Reich Gottes schon antizipiert, in der Geschichte vorweggenommen. In dieser Hinsicht verbinden sich präsentische und futurische Eschatologie: Schon in diesem Leben gibt es Glücksmomente und Glückserfahrungen, und Heil und Befreiung sind nicht erst in der Fülle der Zeit realisiert, sondern anfanghaft in geschichtlicher Kontingenz, wenn sie auch der Vollendung durch Gott bedürfen. Dennoch aber besteht eine Differenz zwischen Glück im Sinne konkreter immanenter Glückserfahrungen und dem vollendeten, vollkommenen Glück im Sinne des allein von Gott geschenkten Heils. Nicht Glück und Heil werden so voneinander unterschieden, sondern bedingtes, immanentes, momenthaftes Glück und vollendetes, vollkommenes Glück, welches mit Heil, letztlich mit der Realisierung des Gottesreiches identisch ist.

Eine besondere Bestimmung des Glücks findet sich im Neuen Testament in den Makarismen (Mt 5, 3–10): Das dort verwendete griechische Wort *makarios* wird häufig mit ›selig‹ übersetzt, kann aber auch ›glücklich‹ bedeuten (s. Kap. I.1; vgl. Lauster 2004, 26 ff.). Die Makarismen preisen die Armen, die Leidenden, die Sanftmütigen, die Gerechten, die Barmherzigen, diejenigen, die reinen Herzens sind, die Friedfertigen, die Verfolgten. Auf diese Art und

Weise wird der Begriff des Glücks in doppelter Hinsicht konkretisiert.

Erstens sind Glück und Heil zwar allen verheißen, nicht nur allen Menschen, sondern der ganzen Schöpfung, in der Gott in der Fülle der Zeit alles in allem sein wird. Doch unbeschadet der Universalität des Heils gilt die Heilszusage Gottes, die Jesus bezeugt, vorrangig den Armen und Marginalisierten. Dadurch wird das Glücksverständnis aus einer rein individualistischen Glücksvorstellung herausgelöst; Glück im Sinne erfüllter Gottesbeziehung und umfassenden Heils ist nicht nur das Glück der Einzelnen, sondern es ist kollektives, ja strukturelles Glück, weil es an die Überwindung von Schuld und Tod, auch von struktureller Schuld und strukturellem Unrecht, gebunden ist. In der Zuwendung Jesu zu den Armen und in seinem solidarischen Handeln für und mit den Armen und Schwachen, so die Überzeugung der Autoren des Neuen Testaments, scheint jenes umfassende Heil mitten in der Geschichte auf.

Zweitens wird das Glück zu moralischer Verantwortung in ein Entsprechungsverhältnis gesetzt: Glückseligkeit ist nicht nur den Armen verheißen, sondern denen, die ›Recht und Gerechtigkeit‹ üben, die solidarisch und barmherzig handeln. So gesehen werden sie so des Glückes würdig, und ›Glück‹ wird so von rein egoistischem Wohlergehen, von bloßer Lusterfüllung der Einzelnen unterschieden, weshalb auch der Begriff *makarios* gewählt wird, nicht der in den Augen christlicher Autoren so missverständliche Ausdruck *eudaimonia*. Glück und Moral sind solcherart unauflöslich miteinander verbunden; das gute Leben steht unter der Perspektive der Gerechtigkeit und der Solidarität und erfährt so eine inhaltliche Bestimmung, und mit ihm auch das Glück als Lebensziel.

Allerdings wird in den Texten auch betont, dass das Glück trotz der Aufforderung zur Moralität und damit zum Versuch größtmöglicher Realisierung des Glücks schon in der Geschichte nicht vom Menschen selbst vollkommen verwirklicht werden kann. Seine Realisation gehorcht nicht dem Kausalitätsprinzip von Ursache-Wirkung bzw. Tun-Ergehen. Ebenso wenig kann es durch noch so moralisches Verhalten erwirkt, verdient werden. Vollendetes Glück, umfassendes Heil sind nicht an menschliche Leistung gebunden, sondern sie ergehen allein als ungeschuldetes Gnadengeschenk Gottes, der das Glück vollendet. Das Glück bleibt letztlich unverfügbar, ja unberechenbar, wie etwa in den Gleichniserzählungen verdeutlicht wird (vgl. Lauster 2004, 29 ff.): Auf Gott

kann vertraut und sein Heil kann erhofft, jedoch nicht erzwungen werden, und seine Glücksvorstellung übersteigt jedes menschliche Glücksverständnis wie auch die menschlichen Vorstellungen von Gerechtigkeit (Mt 20, 1–16; Lk 15, 11–32). Diese Ungeschuldetheit und den Gnadencharakter des Heils und damit des vollendeten Glücks stellt denn auch Paulus etwa im Römerbrief heraus und unterscheidet daher stärker als noch die Autoren der Evangelien zwischen Glück und Heil.

Durch die neutestamentliche Bindung des Heils an die Person Jesu und das Bekenntnis zur Selbstoffenbarung, ja zur Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth, wird das Glück im Sinne sowohl erfüllter Gottesbeziehung als auch der Entsprechung von Glück und Moralität nochmals und über die Bestimmung in den Makarismen hinaus in einem weiteren, für das Christentum zentralen Aspekt material bestimmt: Glücklich ist derjenige, der sich auf Jesus bezieht, da er sich in ihm bereits auf Gott selbst bezieht, und glücklich ist derjenige, der nicht nur moralisch ist, sondern der sich explizit in seiner ganzen Existenz in die Nachfolge Jesu stellt. Dabei wird erneut ein rein individualistisches wie eudämonistisches Glücksverständnis durchbrochen, denn Nachfolge kann auch und gerade bedeuten, dass persönliches Unglück, dass Leid, Verfolgung und Tod drohen.

Abschließend lassen sich folgende Kennzeichen des biblischen Glücksverständnisses festhalten: die Bindung des Glücks an Gott als Geber und Garant des Glücks, die Unterscheidung von bedingtem und vollendetem Glück, der Bezug wie die Differenz von Glück und Heil, die Unverfüglichkeit und Ungeschuldetheit von Glück und Heil, die Konkretisierung des Glücks durch die Reich-Gottes-Botschaft und durch die Identifizierung der Person Jesu mit der Selbstoffenbarung Gottes und die Bestimmung Jesu als Antizipation des eschatologischen Heils, die Verknüpfung von Glück und Moralität bzw. von Glück und Nachfolge und der damit verbundene nicht-individualistische und nicht-eudämonistische, genauer nicht-hedonistische Begriff des Glücks.

### Glück in der Theologie der Patristik, der Scholastik und der Reformation

Die Theologen der Frühen Kirche standen vor der Herausforderung, einerseits den christlichen Glauben in einen hellenistisch geprägten Kontext hinein zu vermitteln und ihn so auch an griechische und rö-

mische Philosophie anschlussfähig zu machen, andererseits aber zugleich das ›entscheidend und unterscheidend Christliche‹ zu markieren. Diejenigen, die einer ›Inkulturation‹ des Christentums in die hellenistische Welt offen gegenüber standen, griffen meist auf den Platonismus und Neuplatonismus zurück, um die Kernmotive des Christentums verständlich zu machen. Das galt auch für die Auseinandersetzung der Kirchenväter mit der Glücksthematik. Hier sind v.a. die Reflexionen über das Glück von Gregor von Nyssa (340–395) und Augustinus (354–430) wirkungsgeschichtlich bedeutsam geworden.

Gregor von Nyssa leitet in seiner Auslegung der Makarismen ›Glück‹ nicht von *eudaimonia*, sondern von *makarios* ab und spricht richtungsweisend von der Glückseligkeit (*makaristes*, lat. *beatitudo*) als Endziel allen Strebens und als Erfüllung allen fragmentarischen Glücks. Sie ist zugleich das *summum bonum*, und dies wiederum ist nichts anderes als Gott selbst. Dadurch wird das Glück letztlich mit Gott selbst gleichgesetzt, es gehört zum Wesen Gottes (vgl. Gregor von Nyssa 1927, 155 ff.). Glücklich ist der Mensch daher in vollendeter Weise in der *visio beatifica*, der Schau Gottes als Resultat eines stufenförmigen Aufstiegs der Seele zu Gott, wobei die vollkommene Schau nicht durch den Menschen selbst hergestellt, sondern allein von Gott in zuvorkommender Gnade geschenkt werden kann. Gregor verknüpft hier das Vermögen des Menschen, das ihm von Natur aus zu eigen ist, mit der Gnade Gottes, die nicht durch menschliche Leistung erworben und durch kein menschliches Vermögen realisiert werden kann.

Das Streben des Menschen nach Glück wie auch die prinzipielle Fähigkeit zu Glückserfahrungen und die momenthafter Schau Gottes sucht Gregor durch Bezug auf den platonischen Gedanken der *participatio* zu erläutern: Durch das Einwohnen Gottes im Grund der Seele ist der Mensch Bild Gottes und so auch Gottes und seines Glücks teilhaftig (vgl. 197). Aufgrund ihrer Endlichkeit jedoch können die Menschen Glück nur fragmentarisch erfahren, sie bleiben in Leiderfahrungen, ja auch in Erfahrungen des eigenen Unvermögens und Scheiterns verstrickt (vgl. 179 ff., 214 ff.). Deshalb ist es dem Menschen nicht möglich, vollendetes Glück zu realisieren, noch im Bemühen der Angleichung an Gott wird der Mensch immer wieder auf sich selbst und seine Sündenstruktur sowie seine Sterblichkeit zurückgeworfen. Das Glück ist nur ein Glück des Augenblicks, nie aber

von Dauer. Von Dauer ist es allererst in der Vollen- dung, die Gott schenkt. Zudem drohen eine Ver- wechslung von Glück und purer Lusterfüllung und die Konzentration nur auf das eigene, nicht aber das fremde Glück. Die Sorge um sich ist aber Gregor zu- folge immer auch auf die Sorge um die anderen ver- wiesen, der neutestamentlichen Verknüpfung von Glück und Moralität entsprechend (vgl. 198 ff.; s. Kap. II.3; zu ähnlichen Motiven bei Shaftesbury und Hutcheson s. Kap. V.1).

Augustinus (s. Kap. III.4) schreibt diese platonische Deutung des christlichen Glücksverständnisses weiter und setzt das Glück mit dem Besitz Gottes gleich: »Wer Gott hat, ist glücklich« (Augustinus 1982, 11, 25). Damit ist Gott zugleich Endziel allen menschlichen Strebens nach Glück und insofern auch das höchste Gut. Wie Gregor bestimmte Augustinus die Gottesschau als denjenigen Zustand, in dem das Glück erlangt werden kann. Diese vollzieht sich in der Einkehr zu sich und der intelligiblen Schau des der Seele einwohnenden Gottes in der *memoria*, dem Grund und der Spitze der Seele (vgl. Augustinus 1983, X, 20). Darin genießt der Mensch Gott als das höchste Gut (*frui*), weil er um seiner selbst willen genossen wird, während alle anderen äußeren Güter nicht genossen, sondern nur gebraucht werden (*uti*) (vgl. 2002, I, 5). Doch diese Schau und damit das höchste Glück ist dem Menschen unverfü- glich, es bedarf der göttlichen Gnade, auch wenn diese an das Vermögen, die Disposition des Menschen ge- knüpft ist, nach Glück zu streben und Gott im Inne- ren seiner selbst zu erkennen. In den Spätschriften jedoch radikalisiert Augustinus dieses Gnadenver- ständnis: Glück und Heil kann allein von Gott in Freiheit geschenkt werden, der Mensch dagegen ist verstrickt in die Verdunkelung seines Erkenntnisver- mögens wie seines Willens durch die Sünde (vgl. 1979, XIX).

Anders als in der Patristik war in der Scholastik nicht Platon, sondern der wiederentdeckte Aristote- les derjenige Philosoph, an den in theologischen Re- flexionen angeschlossen wurde. Es kam allerdings zu Modifikationen dort, wo die aristotelische Philoso- phie christlichen Grundüberzeugungen entgegen- stand; hier wurden aristotelische und platonische Motive miteinander verbunden. Dies galt auch für die Glückslehre. Ausgezeichnetes Beispiel der scho- lastischen Überlegungen sind die Reflexionen über das Glück und das gute Leben in der *Summa Theolo- giae* Thomas von Aquins (1225–1274; s. Kap. IV.1). Der Aristoteliker Thomas ging davon aus, dass alle

Menschen nach Glück streben (vgl. Thomas von Aquin, STh I–II, 1), unterschied dann aber zwei Be- griffe des Glücks bzw. Glückseligkeit: die unvollkom- mene Glückseligkeit (*beatitudo imperfecta*) und die vollkommenen Glückseligkeit (*beatitudo perfecta*) (vgl. STh I–II, 4, 5). Doch trotz der Unterscheidung zwischen endlichen und unendlichem Glück suchte Thomas eine Verbindung zwischen beiden herzu- stellen und griff dabei auf den platonischen Partizi- pationsgedanken zurück: Das bedingte Glück ist Abbild des unbedingten, vollkommenen Glücks, um- gekehrt hat der Mensch auch jetzt schon am voll- kommenen Glück teil (vgl. STh I–II, 5, 3). Gerade deshalb strebt der Mensch nach Glück im Streben nach seinem eigenen Ursprung und nach seinem ei- genen Ziel: Gott. Thomas nannte dies das *desiderium naturale* des Menschen nach Glückseligkeit, das erst in Gott seine Erfüllung findet (STh I–II, 3, 8). Dem- entsprechend findet sich bei Thomas noch kein strikter Gegensatz zwischen Natur und Gnade: Die göttliche Gnade setzt das menschliche Vermögen vo- raus und vollendet das, was im Menschen selbst angelegt ist. Erst in der Spät- und Barockscholastik wurde die thomatische Unterscheidung von Natur und Übernatur bzw. natürlicher und übernatürlicher, gnadenhafter Ordnung zu einem ›Gnadenextrinsezis- mus‹ aufgeladen, wonach die Gnade als etwas gegen- über der Natur Äußerliches betrachtet wird. Das Heil wird allein von Gott geschenkt und ist zudem erst im Jenseits verwirklicht.

Jener Gnadenextrinsezismus wurde auch in der Theologie der Reformation zu einem zentralen Mo- tiv, der Rechtfertigungslehre Martin Luthers (1483– 1546) entsprechend: Luther, vom späten Augustinus sowie von der paulinischen Briefliteratur, v.a. dem Römerbrief, beeinflusst, betonte die Sündhaftigkeit des Menschen, die auch seine Vernunft verdunkle. Daher ist der Mensch Luther zufolge auf die Gnade Gottes angewiesen, der ihm Heil und Erlösung schenkt. Diese Gnade ergeht unverdient und unge- schuldet und ohne Voraussetzung menschlicher Leistung, weshalb sie auch nicht durch gute Werke bzw. gesetzmäßiges Handeln erwirkt werden kann. Allein durch die gläubige Annahme des göttlichen Wortes und des Erlösungsgeschehens in Jesus von Nazareth ist der Mensch gerettet und vor Gott ge- rechtfertigt. Den Glücksbegriff lehnt Luther ab, weil er Glück mit egoistischer Lusterfüllung gleichsetzt und mit etwas, was der Mensch selbst zu realisieren vermeint, wobei er dann sein Herz im Streben nach Glück an endliche Güter hängt, nicht aber an Gott.

Hinzu kommt auch, dass Luthers *theologia crucis* den Akzent auf das ›Wort vom Kreuz‹ setzt und damit auf den Aspekt der Kreuzesnachfolge. Das aber widerspricht der Bestimmung von Glück als pure Lust-erfüllung. Luther unterscheidet daher strikt zwischen Glück und Heil und macht darauf aufmerksam, dass das Heil im Sinne der Erfüllung, Vollendung und Erlösung nur von Gott gegeben werden und so allein erwartet, erhofft und erbeten werden kann (vgl. Luther 1515/16/1938). Phillip Melanchthon (1497–1563) übernimmt diese Unterscheidung von Glück und Heil bzw. Gesetz und Evangelium (vgl. Melanchthon 1989). Anders als Luther misst er dabei aber der menschlichen Freiheit einen wichtigen Anteil bei, denn kraft der Freiheit ist der Mensch erst dazu fähig, sich für das Evangelium und damit für die Heilsbotschaft zu entscheiden und allen Leistungsansprüchen zu entsagen, wenn er auch nicht Glück und Heil aus eigener Anstrengung und eigenem Willen erwirken kann. Glück im Sinne vollkommener Glückseligkeit und damit auch im Sinne von Heil bleibe ein Akt göttlicher Gnade (vgl. Melanchthon 1529/1850, 300 ff.).

### Glück in der Theologie von der Neuzeit bis zur Gegenwart

In der Neuzeit lassen sich in der Theologie kaum herausragende Überlegungen zum Glücksverständnis finden; im Katholizismus blieb noch bis ins 20. Jahrhundert hinein die neuscholastische Verengung der thomasischen Glückseligkeitslehre auf einen Gnadenextrinsezismus und auf die Reservierung der Glückseligkeit für das Jenseits leitend, im Protestantismus dominierte die altprotestantische Glücksskepsis. Erst Paul Tillich (1886–1965) rehabilitierte den Begriff des Glücks: Das Streben nach Glück sowie Glückserfahrungen gehörten ihm zufolge zum Wesen des Menschen und damit auch zur Selbstgestaltung der Person in Freiheit, wobei für Christinnen und Christen das Glück letztlich auf Gott als unbedingten Grund allen Seins bezogen sei und darin auch sein Maß habe (vgl. Tillich 1968). Damit ebnete er den Weg für protestantische Reflexionen über das Glück. Hier ist v.a. Jörg Lausters Entwurf einer Theologie des Glücks zu nennen (s. Kap. VIII.13). Lauster betont, dass das Streben nach Glück ein menschliches Vermögen sei, welches den Geschenkcharakter vollendeten Glücks nicht in Abrede stellt. Kraft seiner Gottebenbildlichkeit strebe der Mensch nach Glück, so wie er zugleich auf Tran-

szendenzen hin ausgerichtet sei. Das Glück werde erst im Bezug zu Gott erfüllt, scheine aber momenthaft schon in immanenten Glückserfahrungen auf. Vollendetes Glück stehe daher in auflöselichem Zusammenhang mit Heil und Erlösung (vgl. Lauster 2004, 188 ff.).

In der katholischen Theologie spielte die Entdeckung der präsentischen Eschatologie und die damit verknüpfte Betonung des Anbruchs des Gottesreiches ›schon jetzt‹ mitten in geschichtlicher Kontingenz bei gleichzeitigem Ausstehen der Vollendung in der Fülle der Zeit (›noch nicht‹) eine wichtige Rolle: Momente jetzt schon erfahrenen Glücks verweisen auf das eschatologische Glück, welches in jenen Erfahrungen bereits in den Alltag eingebrochen ist. Umgekehrt kann es nur Glücksaugenblicke geben, wenn es vollkommenes Glück gibt, das von Gott kommt, und jenes dient als Kriterium der nicht-eudämonistischen Bestimmung wahren Glücks im Sinne einer Entsprechung von Glück und solidarischem Handeln (vgl. Boff 1978). Zugleich wird nun aber auch in der katholischen Theologie die Unverfügbarkeit des Heils und der Gnadencharakter vollkommenen Glücks herausgestellt, ohne dabei aber in den Gnadenextrinsezismus der Neuscholastik zurückzufallen (vgl. Greshake 1986, 18 f.). Vor allem im katholischen moraltheologischen Diskurs wird die Glücksthematik gegenwärtig wieder entdeckt. Dabei wird auf die Verknüpfung von Glück und Moralität bzw. sittlicher Verantwortung in der christlichen Ethik hingewiesen und darauf, dass das christliche Verständnis des Glücks stets die wechselseitige Verstrickung von Glücks- und Leiderfahrung betone. Jede Rede vom Glück ist durch das »Wort vom Kreuz« bestimmt (vgl. Demmer 1991; Arntz 2003, 285 ff.). Insofern sind die Erinnerung des Glücks (*memoria beatitudinis*) und das Leidensgedächtnis (*memoria passionis*) unauflöselich miteinander verbunden: Kraft der Glückserwartung kann die Überwindung des Leidens erhofft werden, kraft des Leidensgedächtnisses verkommt diese Hoffnung nicht zur puren Jenseitsvertröstung. Glück und Heil müssen schon jetzt mitten in der Geschichte anbrechen und vorweggenommen werden, eben weil es nie nur individuelles Glück, sondern kollektives, strukturelles Glück meint (vgl. Gruber 1998, 32 ff.). Entsprechend wird der Begriff des Glücks auch in einen engen Konnex zu dem der Gerechtigkeit gestellt, um so nochmals die Zusammengehörigkeit von Glück und Solidarität zu betonen (vgl. Mack 2002), ohne dabei die grundlegende Einsicht des Christentums, das

vollkommenes Glück niemals Ergebnis menschlicher Leistung sein kann, preiszugeben.

### Literatur

- Arntz, Klaus: Melancholie und Ethik. Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit den Grenzen sittlichen Subjektseins im 20. Jahrhundert. Regensburg 2003.
- Augustinus: Über den Gottesstaat. 2 Bde. Paderborn 1979.
- : De beata vita/Über das Glück. Lat.-Dt. (Übers. Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer/Willi Schwarz). Stuttgart 1982.
- : Bekenntnisse. München <sup>2</sup>1983.
- : De doctrina christiana/Über die christliche Bildung (Übers. Karla Pollmann). Stuttgart 2002.
- Boff, Leonardo: Erfahrung von Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre (Übers. Horst Goldstein). Düsseldorf 1978.
- Demmer, Klaus: Das vergeistigte Glück. Gedanken zum christlichen Eudämonieverständnis. In: Gregorianum 72 (1991), 99–115.
- Ebner, Martin: Jesus von Nazareth. Was wir von ihm wissen können. Stuttgart 2007.
- Gregor von Nyssa: Des heiligen Bischofs Gregor von Nyssa Schriften. Bibliothek der Kirchenväter. Bd. 56. München 1927.
- Greshake, Gisbert: Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre. Freiburg i. Br. u. a. <sup>3</sup>1986.
- Gruber, Franz: Religion als memoria beatitudinis. Zum Verhältnis von Glück und Heil. In: Theologisch-praktische Quartalschrift 146 (1998), 25–34.
- Lang, Bernhard: Religion und menschliche Glückserfahrung. Zur alttestamentlichen Theorie des Glücks. In: Alfred Bellebaum (Hg.): Vom guten Leben. Glücksvorstellungen in Hochkulturen. Berlin 1994, 59–110.
- Lauster, Jörg: Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum. Gütersloh 2004.
- Luther, Martin: Vorlesung über den Römerbrief [1515/16]. In: Ders.: Werke. Weimarer Ausgabe 56. Weimar 1938.
- Mack, Elke: Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs. Paderborn u. a. 2002.
- Melanchthon, Phillip: Glaube und Bildung. Texte zum christlichen Humanismus. Lat.-Dt. (Übers. Günter R. Schmidt). Stuttgart 1989.
- : Ennarationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis [1529]. In: Corpus Reformatorum. Bd. XVI. Halle 1850, 276–415.
- Rad, Gerhard von: Weisheit in Israel. Neukirchen <sup>3</sup>1985.
- Schlögl-Flierl, Kerstin: Das Glück – Literarische Senso-

rien und theologisch-ethische Reaktionen. Eine historisch-systematische Annäherung an das Thema des Glücks. Berlin 2007.

- Theißen, Gerd/Merz, Annette: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. Göttingen 1996.
- Theißen, Gerd/Winter, Dagmar: Die Kriterienfrage der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium. Fribourg/Göttingen 1997.
- Thomas von Aquin: Summa theologica [STh]. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe (Hg. Katholischer Akademikerverband). Salzburg 1934 ff.
- Tillich, Paul: Freiheit im Zeitalter des Umbruchs. In: Ders.: Die religiöse Deutung der Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik. Gesammelte Werke. Bd. X. Stuttgart 1968, 181–201.

*Saskia Wendel*