

Glück als Lebensinhalt?

Herausforderungen für die Theologie im gegenwärtigen
philosophisch-sozialwissenschaftlichen Diskurs

Ulrike Link-Wieczorek

Das Glück hat Hochkonjunktur. Zur selben Zeit, in der mehr und mehr Menschen Angst haben müssen, in eine Armutsfalle zu geraten, in der die Gewaltbereitschaft Jugendlicher auf den Schulhöfen ein beängstigendes Ausmaß annimmt, in der Erwachsene sich in Beruf und Familie rettungslos in Konflikte und Mobbingstrukturen verstricken oder mit ihrer kulturellen Verschiedenheit nicht mehr klarkommen, zur Zeit, in der eine diffuse Angst vor einem Klima-Gau täglich genährt wird durch fast schon regelmäßig neue Bilder von Naturkatastrophen überall in der Welt, die man noch vor wenigen Jahrzehnten für einzigartig gehalten hätte – in dieser Zeit boomt das Geschäft mit dem Glück auf dem Markt der Printmedien, der Sport- und Freizeitindustrie, der Pharmazie und Medizin. Man hat fast den Eindruck, als sei die Welt jetzt kompliziert und bedroht genug, um sich auf sehr elementare Lebensbedürfnisse zurückzubedenken: Nach einer Umfrage des EMNID-Instituts antworteten 1998 auf die Frage „Was macht glücklich?“, Freundschaft 95,5 %, Familie 93,6 %, Liebe 93,5 %, Freizeit 91,2 %, Urlaub 83,0 % und schließlich Glaube 48,6 %.¹ Glücksforschungsinstitute schießen wie Pilze aus dem Boden und untersuchen empirisch und theoretisch-analytisch die verschiedenen Facetten des Glücklichseins und -seinwollens – Ursachen, Zusammenhänge, kulturelle Unterschiede. Eine „Weltrangliste der Glücklichen“ wird von Venezuela, Nigeria und Island angeführt. Erstaunt lesen wir vom Latino-Glückseffekt und dem osteuropäischen Melancholie-Faktor.² An der privaten Jacobs University in Bremen hat sich eine *Happiness Research Group* in der School of Humanities and Social Sciences etabliert, in der „interdisziplinär ausgerichtete empirische Forschungen der Ursachen, Wirkungen und Folgen von subjektivem Wohlbefinden“ angestellt werden.³ Der holländische Glücksfor-

¹ Alfred Bellebaum, Glück. Erscheinungsvielfalt und Bedeutungsreichtum, in: *ders./Robert Hettlage* (Hg.), Glück hat viele Gesichter. Annäherungen an eine gekonnte Lebensführung, Wiesbaden 2010, 31–71, hier 52.

² Mathias Binswanger, Ein glückliches Leben statt immer mehr materiellen Wohlstand. Konsequenzen der Glücksforschung für die Ökonomie, in: *Bellebaum/Hettlage* (Hg.), Glück, 275–292, hier 282.

³ Für eine Aufzählung verschiedener Forschungsinstitute dieser Art vgl. Alfred Bellebaum, Die Glücksforschung kommt voran, in: *ders./Robert Hettlage* (Hg.), Glück, 57–71, hier 63–66.

scher Rut Veenhoven gründete das Journal of Happiness Studies, das mit der World Data Base of Happiness verschränkt ist. Dort findet man Studien etwa zu der Frage „Why are Middle-Aged People so depressed? Evidence from West-Germany“. Eine über Deutsche Bank Research zugängliche Schriftenreihe informiert auch über „The China Puzzle: Falling Happiness in a Rising Economy“.⁴

In der „Positiven Psychologie“ wird im Rahmen der „Charakterforschung“ die aristotelische Tugendlehre wiederentdeckt: „Wir können verlässlich davon ausgehen“, so Willibald Ruch, Professor am Psychologischen Institut der Universität Zürich, „dass alle Charakterstärken die Lebenszufriedenheit der Menschen bestimmen. Glück ist deshalb für den einzelnen nie ‚Schicksal‘: Jeder kann für sein persönliches Lebensglück etwas tun, indem er die Tugenden und Stärken seines Charakters pflegt und fördert.“⁵ Die Persönlichkeitspsychologie reagiert mit dem Tugendprojekt bereits auf ein Ergebnis aus der empirischen Glücksforschung im Bereich der Ökonomie, das man flapsig auf den Nenner bringen kann: Geld macht nicht glücklich. Demnach steigt das Glücksempfinden ab einer gewissen Einkommenshöhe nicht mehr weiter, auch wenn das Einkommen weiter steigt, weil die Menschen sich untereinander zu vergleichen beginnen und in einen tretmühlenartigen Konkurrenzkampf treten um Prestige, Statussymbole und Macht, durch den sie einfach nie wirklich zufrieden sind.⁶

Auch in die Schulen hat das Thema Glück längst Einzug gehalten, vor allem im Ethik-Unterricht. Ein bayrisches Textbuch zur Vorbereitung auf die Abiturprüfung zum Thema „Glück und Sinnerfüllung“ bereitet Texte auf zu Glücksvorstellungen in der Geschichte der philosophischen Ethik und der politischen Philosophie, also von Platon bis Bloch, und der Glückspsychologie des 20. Jahrhunderts.⁷ Es enthält aber auch ein Kapitel über „religiöse Glücksvorstellungen“ in Judentum, Islam und Christentum (hier einen Abschnitt über die Seligpreisungen und einen über die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin). Das Vorwort erinnert an den 11. September 2001 als ein Beispiel, wohin eine totalitäre Verabsolutierung einer spezifischen Glücksvorstellung führen könne. Der Heidelberger Oberstudienleiter Ernst Fritz-Schubert konzipierte ein Schulfach „Glück“ für ein Wirtschaftsgymnasium mit Berufsfachschule, in dem die Schüler durch gezielte pädagogische, künstlerische, bewegungstherapeutische und hauswirtschaftliche Maßnahmen und Projekte ihr Selbstbewusstsein stärken und Verantwortungsfähigkeit entwickeln sollen.⁸ Einsichten in den Zusammenhang von Ernährung und Gesundheit, Fitness und seelischem

⁴ Ebd., 65.

⁵ Interview mit Willibald Ruch, „Die Sättigungsgrenzen für Status oder Spaß sind schnell erreicht“, in: Psychologie heute 36 (2009), 28–29; hier 28.

⁶ Vgl. dazu Mathias Binswanger, Ein glückliches Leben, hier bes. 287–289.

⁷ Bert Unterholzner/Bernd Lohse, Glück und Sinnerfüllung. Abitur-Wissen Ethik, Freising 2008.

⁸ Vgl. <http://www.schulfachglueck.de/>.

und geistigem Wohlbefinden stehen ebenso auf dem Programm wie die Schulung der Aufmerksamkeit für andere und Sensibilität für die spezifischen Erfordernisse gemeinschaftlichen Lebens und Arbeitens. „Das baden-württembergische Kultusministerium unterstützt den Vorstoß – auch wenn man dort lieber von ‚Lebenskompetenz‘ als von ‚Glück‘ sprechen möchte.“⁹ Der Unterricht soll außerdem unbedingt auch Spaß machen, damit die Schule nicht – wie Umfragen ergeben haben – weiterhin in der Beliebtheitsskala von Schülerinnen und Schülern noch hinter dem Zahnarzt zu liegen kommt ...¹⁰

Als ich in der Vorbereitung dieses Beitrages in die verschiedenen Bereiche der Glücksforschung eintauchte, bin ich immer kleinlauter geworden. Gestartet bin ich recht hochmütig mit dem Eindruck, hier werde die empirische Forschung gegen eine solide Analysearbeit aufgebaut. Denn was genau mit Glück gemeint ist, erfährt man nicht durch eine solche Analyse, sondern allenfalls durch eine Sammlung von Antworten der interviewten Menschen. Wir bekommen eine riesige Landkarte verschiedener historischer, entwicklungspsychologischer, kultureller, sozialer und immer wieder individueller Glücksbefindlichkeiten. Alfred Bellebaum betont, man könne nicht definieren, was Glück sei, weil es subjektiv sei. Aus der Tatsache also, dass Glück etwas extrem Subjektives ist, das man niemandem einfach zusprechen kann, schien mir hier eine nie versiegende Forschungsquelle aufgetan worden zu sein, die sich in unserer heutigen Drittmittelkultur sicher bereits zu einem stattlichen Goldesel entwickelt hat – eine Entwicklung, die eine Theologin natürlich nur mit Neid erfüllen kann. Und mit Skepsis, denn die Verzahnung der Forschungen mit Interessen der Wirtschaft sowie, wie wir noch sehen werden, mit der Politik ist nicht von der Hand zu weisen.

Trotzdem: Wenn man sich auf den pragmatischen Zuschnitt des Forschungsinteresses einlässt und sich damit zufrieden gibt, dass hier nach subjektivem Wohlbefinden gefragt wird, muss man sagen: Es kommt doch etwas heraus. Trotz ihrer Subjektivität zeigen die Antworten in den Umfragen doch einen klaren Trend. Müssen wir sie nicht mindestens als eine Spiegelung gesellschaftlicher Überforderungssymptome ernst nehmen? Ganz nachdenklich geworden bin ich bei den zuletzt angesprochenen psychologischen und pädagogischen Beispielen. Sowohl die Charakterforschung wie der Schulunterricht „Glück“ scheinen mir von so etwas auszugehen, was wir in der Theologie aus der Tradition der Weisheit kennen: Von der Schulbarkeit einer leiblichen Lebensfertigkeit, die das Miteinander-Leben der Geschöpfe so ermöglicht, dass Selbstliebe und Miteinander-Leben sich nicht ausschließen. Die utilitaristisch wirkende Tendenz zur „Machbarkeit“ des Glücks, die hier so irritiert, wenn man nicht in angelsächsischen Ländern sozialisiert worden ist, muss vielleicht gar nicht als kalte Ökonomisierung des Lebens verstanden werden. Kann sie nicht theologisch sogar

⁹ <http://www.spiegel.de/schulspiegel/wissen/o,1518,505005,00.html>.

¹⁰ Ebd.

in den Rahmen einer Schöpfungs-Ethik eingespannt werden, als Einübung in die Stewardschaft der Schöpfung?

Spätestens der hohe Stellenwert, den ein gelingendes soziales Leben den Umfragen zufolge für das Glücksempfinden der Menschen hat, muss uns in der Theologie hellhörig machen auf diese Forschungen. Und wenn die Empiriker nicht sagen wollen, was Glück ist und ob es nicht doch eine Sprache gibt für dieses Phänomen, so müssen es eben die Philosophen und die Theologen tun. Die Philosophie hat das längst erkannt und sich zu Wort gemeldet zu ja eigentlich ihrem ureigensten Thema. Auch sie hat die Herausforderung der Pragmatisten aufgegriffen und über eine klassische Bestimmung in der philosophischen Glückstradition neu nachgedacht, die hier gänzlich unberücksichtigt zu bleiben scheint: Die Unverfügbarkeit des Glücks.

Die Theologie hingegen ist lange zögerlich gewesen. „Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens“ lautet der Untertitel des Büchleins von Gunda Schneider-Flume „Leben ist kostbar“.¹¹ Es repräsentiert den starken Trend des Misstrauens gerade der evangelischen Theologie gegenüber der post-modernen aktivistischen Sehnsucht nach der gesunden Seele im gesunden Körper. Zu viel Athener Modell – zu wenig Jerusalem?¹² Bleiben die Kranken und die Armen, die Hungernden und die Traurigen nicht außen vor in diesem Massenaufbruch der Glückssuchenden?

Möglicherweise, wird man ehrlicherweise denken müssen, um nicht der abstrahierenden Trivialisierung zu verfallen, Glück spiritualisierend vom konkreten Leben zu lösen. Aber heißt das, dass Christinnen und Christen nicht von Glück reden können? Bleibt für sie etwa nur das kategorisch misslingende Leben als Thema übrig, das neugeschaffen und geheilt wird in der Ewigkeit Gottes – im Himmel und nicht auf der Erde? Bleiben uns Christen Heil und Seligkeit in ferner Zukunft, während die übrigen schon jetzt ihr Glück zu machen versuchen? Es ist klar: Dies können nur rhetorische Fragen sein, die auf ein entschiedenes Nein hinauslaufen. Dieses Nein zu qualifizieren und eine christliche Perspektive auf die Sehnsucht nach dem gelingenden Leben zu entwickeln, das ist die Aufgabe dieses Bandes. Im Folgenden wird eine Entdeckungsreise in das Themenfeld angetreten werden, die in sechs Etappen eingeteilt ist: Nach einer kleinen Phänomenologie des Glücks fragen wir mit Theodor Adorno nach dem „falschen Glück“, dann nach den sozialen Dimensionen des Glücks, nach dem Verhältnis von Glück und Leid und sichten schließlich neuere theologische Literatur, um am Schluss mit Dietrich Bonhoeffer zu einem biblischen Streiflicht über Glück und Segen zu gelangen. Ein roter Faden des Interesses wird dabei vor allem durch die Frage nach der Machbarkeit des Glücks geknüpft werden: Scheiden sich an ihr Theologie und „Glückswissenschaften“?

¹¹ Gunda Schneider-Flume, *Leben ist kostbar. Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens*, Göttingen 2002.

¹² Vgl. dazu Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984, 85–89.

1. Kleine Phänomenologie des Glücks

Mit dem Glück geht es uns, wie Augustin mit der Zeit, über die er bekanntlich in den *confessiones* XI,¹⁴ sagte: „Was ist also die Zeit? Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es, wenn ich es aber einem, der mich fragt, erklären sollte, weiß ich es nicht“. Was ist Glück? Wenn ich es einem, der mich fragt, erklären sollte, weiß ich es nicht. Aber ich meine, es erkennen zu können, wenn ich es erfahre. Und doch: Schon während ich dies sage, werde ich unsicher: Wie viele Glückskonstellationen mag es in meinem Leben wohl schon gegeben haben, die ich nicht wahrgenommen und somit auch nicht erfahren habe? Und wie viele der erfahrenen und von mir als Glück identifizierten Konstellationen verdienen die Bezeichnung gar nicht, sind „falsches Glück“? Es ist offenbar ganz so wie mit der Zeit, über die Augustin fortfährt, dass er sie als Vergangenheit und Zukunft wohl bestimmen zu können glaubt, damit aber deutlich Zeit nicht „erfassen“ kann, weil sie entweder schon vorbei ist oder noch kommt. Wie von der Zeit gilt vom Glück: Man ahnt, dass es es gibt, gerade dann, wenn man spürt, dass man es nicht greifen kann.

In der Alltagssprache benutzen wir das Wort Glück im Bewusstsein, dass es sich einer klaren Definition entzieht, jedoch sicher ein Gefühl hoher emotionaler Zustimmung zum eigenen Leben transportiert.¹³ Glück ist „inhaltlich nicht festlegbar“ und „von Person zu Person verschieden“, fasst Eberhard Jüngel zusammen.¹⁴ Damit kommt ein weiterer großer Komplex ins Feld, an dem sich wohl ähnliche Definitionsphänomene zeigen wie in Bezug auf Zeit und Glück, nämlich: Leben. Ohne es jemals in Gänze – weder zeitlich noch soziomorph – vor uns zu haben, um es beschreiben zu können, gehen wir doch davon aus, uns mit dem Wort sinnvoll verständigen zu können darüber, was wir damit meinen. Denn zwar sind die Umstände unseres Lebens wohl sehr verschieden, doch leben „tun“ wir alle. Ebenso selbstverständlich evident scheint uns der Zusammenhang von Glück und Leben zu sein, sowie die Tatsache, dass dieser Zusammenhang erfahren, ja gefühlt werden könne. Somit kann man sagen: In unserer Alltagsverständigung meinen wir: Glück ist gefühlte Zufriedenheit, wobei die Art und Weise des Fühlens auf einer Skala von ruhiger Gelassenheit bis zu heißblütiger Ekstase reichen kann. Die emotionale Skala weist auf eine gewisse Doppelschichtigkeit dessen, was wir mit Glück meinen, hin: „Diese Zufriedenheit kann die Gestalt des kurzlebigen Gefühls haben (‚sich glücklich fühlen‘) oder die einer Wertung, die nicht notwendigerweise einen bestimmten Gemütszustand

¹³ Marcel Sarot, Glück/Glückseligkeit III. Theologiegeschichtlich und dogmatisch, in: RGG⁴, Bd. 3, 1018–1020, hier 1018: „Im geläufigen Sprachgebrauch bedeutet ‚glücklich sein‘ mehr oder minder das gleiche wie ‚mit dem Leben zufrieden sein‘“.

¹⁴ Eberhard Jüngel, Was hat des Menschen Glück mit seiner Seligkeit zu tun?, in: *ders.*, Außer sich. Theologische Texte, Stuttgart 2011, 168–198, hier 185–186.

einschließt“.¹⁵ Zufriedenheit mit dem Leben kann sich also äußern im Augenblicksglück oder in einer generellen wertenden Grundstimmung ganz ohne das akute Hochgefühl des Augenblicks. „Zufriedenheit“ passt eigentlich eher auf Letzteres.

Das Augenblicksglück hingegen ist mit „Zufriedenheit“ viel zu abgeklärt bezeichnet. Ist es doch das Glücksgefühl, das uns wie ein Blitz durchfahren kann, bei dem uns warm oder gar heiß wird, das uns das Herz klopfen oder zumindest Schmetterlinge im Bauch fühlen lässt. Es kann plötzlich und unerwartet kommen, wiewohl stets ersehnt, aber es kann durchaus auch mit Initiative verbunden sein – etwa wenn man sich verabredet, zusammen den Sonnenuntergang zu erleben. Das Augenblicksglück hat soziale wie kulturelle Züge: im Erleben von Natur, beim Anblick einer Landschaft, im Getragenwerden von Musik, aber auch im Gelobt- Gedankt- und Beschenktwerden ebenso wie im selbst ausgeübten Loben, Danken und Schenken wie schließlich überhaupt im Zusammensein von Menschen, die sich lieben. Und obwohl es kurz, jedenfalls begrenzt „fühlbar“ ist, muss es nicht begrenzt wirksam sein: Zwar ist im Augenblicksglück seine physische Vergänglichkeit eminent mitspürbar – im Schauer, der durch den Körper geht zum Beispiel –, so sehr, dass man es im Moment des Erlebens schon am liebsten anhalten möchte. Aber es kann doch eine Art „Symbolwert“ für das Ganze bekommen – für das Leben des Natur-Betrachters oder der Musik-Hörerin, für das Leben der Menschen, die sich da Glücksgefühle erzeugend gegenseitig bestätigen, anerkennen und lieben. Es ist dieser Symbolwert des glücklichen Augenblicks, der ihn vom Wellness-Event unterscheidet, der dem Augenblick etwas Bleibendes gibt, das unter Umständen so stark sein kann, dass er auch ohne eine Wiederholung für das ganze Leben zu stehen kommt. Man kann diesen Symbolwert auch darin wahrnehmen, dass die abendländische philosophische und theologische Tradition versucht, Glück als Teilhabe am höchsten Gut bzw. an Gott zu denken: Gott selbst ist mit im Spiel, wenn das Augenblicksglück für das Ganze zu stehen kommen kann. Der Symbolwert jedenfalls macht das Augenblicksglück auch transportabel: Die Erfahrung der Zuwendung eines geliebten Menschen, blitzartig im wahrsten Sinne des Wortes unter die Haut gegangen, lässt sich mitnehmen in die kältere Welt der sozialen und zwischenmenschlichen Konflikte, des Ringens um Gerechtigkeit, des Leidens an körperlicher Gebrechlichkeit oder des beruflichen Alltags, in dem sich durchaus nicht alle Menschen lieben. Man kann sie dort zwar nicht einfach „einpflanzen“ oder wie ein magisches Gegenmittel gegen soziale Kälte einsetzen. Aber das Augenblicksglück ist transportabel als eine Gewissheit gebende Erinnerung, und in dieser Transportfähigkeit wohnt ihm ein Dauerhaftigkeitseffekt inne, der Erinnerung und Hoffnung wie ein zusammenhalten-der Mörtel durch erfahrene Lebensbestätigung verbindet. Insofern kann

¹⁵ Ebd., 1018/19.

man mit ihm unverwundbarer und unabhängiger, sicher auch mutiger werden inmitten der Erfahrung der Abwesenheit von Glück.

„Glücklich ist, wer sein Leben insgesamt positiv resümieren kann,“ lesen wir beim Glücksforscher Robert Hettlage.¹⁶ Die Überlegungen zur Symbolträchtigkeit des Augenblicksglücks erlauben, diese Definition zu spezifizieren: Glücklich ist, wer zu seinem Leben als Ganzem Ja sagen kann, weil er in einer Kultur der Erinnerung ein Reservoir an symbolträchtigen Erinnerungen an Augenblicksglück anlegen konnte. So gesehen wäre das Gegenteil, wahres Unglück, durch die Horrorvision beschrieben, dass dieses Reservoir leer ist, weil die Erinnerung in ihrer Symbolkraft zerstört wurde. Unglücklich ist, wer nicht auf ein Reservoir von Augenblicksglück zurückgreifen kann, wer keine Augenblicke als Gewissheitsspäckchen mitnehmen kann – sei es, weil er nicht gelernt hat, an seiner Erinnerungskultur zu arbeiten, sei es, weil er – etwa im Zustand destabilisierender Verletzung – mögliche Momente von Augenblicksglück nicht als solche wahrnehmen, sie nicht annehmen kann. Die biblische Bekräftigung der Treue Gottes mag hier als die christliche Glücksbotschaft schlechthin erkannt werden, und sie steht in der Passion Jesu gegen den Kampf mit dem Horror der Zerstörung von Lebensglück im Verrat. Wir werden im theologischen Teil dieser Überlegungen noch dahin kommen zu erwägen, ob hier, in der Entdeckung der Relevanz einer Kultur der Erinnerung für das Glücksempfinden nicht doch auch in biblischer Perspektive ein Sinn von der „Machbarkeit“ des Glücks liegen könnte. Vor allem die freikirchlichen, vom angelsächsischen Pragmatismus mitgeprägten christlichen Konfessionen haben sich solchen Gedanken stark geöffnet.¹⁷

Jedenfalls zeigt sich, dass Augenblicksglück und Glück als generelle Grundstimmung der Zufriedenheit mit dem Leben (Lebensglück) eigentlich nicht zu trennen sind. Die Rastlosigkeit der Event-Kultur, die darauf aus ist, einen glücklichen Augenblick an den anderen zu reihen, mag auf eine Ahnung dieses Zusammenhangs zurückzuführen sein. Sie führt uns direkt zur Frage nach dem „falschen“ Glück, dem Thema des nächsten Abschnitts.

2. Zwang zum falschen Glück?

Theodor W. Adorno hat sich in seiner Thematisierung der Glückserfahrung besonders mit ihrer Abgrenzung von der Erfahrung des „falschen Glücks“ beschäftigt. Zu sehr hat ihm die europäische Geschichte des 20. Jahr-

¹⁶ Robert Hettlage, *Generative Glückserfahrungen: Biographien, Kohorten und Mentalitäten*, in: Alfred Bellebaum (Hg.), *Glücksforschung. Eine Bestandsaufnahme*, Konstanz 2002, 129–156, hier 131.

¹⁷ Die deutschsprachige theologische Glücks-Literatur übergeht diese Tradition etwas zu eilig; vgl. Sarah Heaner Lancaster, *The Pursuit of Happiness. Blessing and Fulfillment in Christian Faith*, Wipf and Stock: Eugene, OR, 2010.

hundreds geprägt von verlogenen, überhöhten und Verderbnis bringenden Glücksversprechungen, die sich sogar als totale Heilsversprechungen gaben.¹⁸ Skeptisch „sträubt“ er sich, wie Norbert Rath es ausdrückt, Glück positiv zu benennen, und doch heißt das nicht, es gäbe es nicht: „Fast abergläubisch weigert sich Adorno, es zu ‚berufen‘; seine Methode ist die des indirekten Aufweises der Möglichkeit eines Gewünschten aus dem, was diesem nicht entspricht, was ihm entgegensteht.“¹⁹ Adornos kritisch-theoretische Annäherung an das Glück lebt aus der Warnung, es kulturell und politisch zu instrumentalisieren. Zweifellos kann man sie auch als eine Kritik der heutigen Glücks-Ratgeber-Kultur hören. Aber in Adornos Sinn hieße das immerhin, das wahre Glück im falschen zu erahnen. Darum soll es in diesem Abschnitt gehen.

Ich beziehe mich im Folgenden auf Helga Kuhlmann, die herausarbeitet, wie sich für Adorno durch die Gebrochenheit der reflektierenden Entlarvung des falschen Glücks eine Ahnung des wahren Glücks einstellt, in der sich ihm die Hoffnung auf Glück bewahrt.²⁰ Ebenso wenig wie die Freiheit, deren „Begriff [...] hinter sich zurück [bleibt], sobald er empirisch angewandt wird“²¹ (wer ist schon frei!) – findet er auch das wahre Glück im konkreten Leben nicht realisiert. Aber doch kann man ihm nur dort auf die Spur kommen, wenn der Begriff nicht eine abstrakte Hülse ist! In der Einsicht, dass das wahre Glück, gedacht als der Begriff des Glücks, „immer auch Begriff des Befästen sein muß, ist er damit zu konfrontieren.“²² Wenn es also Glück überhaupt gibt, dann können wir es nur über seine fragmentarische, kritisch zu reflektierende Erfahrung realisiert denken, ahnen und auch: fühlen. Zur unserer bisher entdeckten Doppelschichtigkeit von Augenblick und genereller Grundstimmung kommt also jetzt eine weitere dazu: Man könnte sie als Differenz von subjektiver Glückserfahrung und -wahrnehmung und *objektivem Glück* bezeichnen, und wenn man das tut, versteht man, dass es Adorno sozusagen auf dem Weg zur Rede vom „objektiven Glück“ die Sprache verschlägt. In diesem Sinne entdeckt Adorno Kunst, Liebe und Erkenntnis als Medien der Glückserfahrung, die immerhin als Ahnung vom wahren, objektiven Glück erlebt werden kann.²³

Das falsche Glück ist darum falsch, weil es den Weg verstellt, der von der subjektiven Erfahrung zur Ahnung des wahren Glücks führt. Das Subjekt bleibt damit in sich selbst stecken. Die Schmetterlinge im Bauch allein

¹⁸ Vgl. Norbert Rath, *Negative: Glück und seine Gegenbilder bei Adorno*, Würzburg 2008, 175–193, hier 176–177.

¹⁹ Ebd., 178.

²⁰ Helga Kuhlmann, *Glück bei Adorno – ein Thema theologischer Eschatologie?*, in: Ruth Heß/Martin Leiner (Hg.), *Alles in allem. Eschatologische Anstöße*. J. Janowski zum 60. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2005, 355–372.

²¹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, 151 f; zitiert nach Kuhlmann, *Glück*, 357. Ich folge der Autorin hier in dem Vorschlag, Adornos Überlegungen zum Begriff der Freiheit auch auf den des Glücks zu übertragen.

²² Ebd., hier also eigentlich in Bezug auf den Begriff der Freiheit.

²³ Kuhlmann, *Glück*, 360 ff.

als Glückserfahrung wahrzunehmen, hieße somit, keine Bremse zu haben gegen eine hemmungslose, narzisstische Selbstverlängerungsobsession des Subjektes. Als solche jedoch wären sie – so wäre die Konsequenz von Adornos negativ-dialektischer Skepsis – falsches Glück. Wahres Glück hingegen sieht er verbunden mit *Selbsterschütterung*. Das auch unterscheidet Wahrnehmung von Kunst von manipuliertem Kunstgenuss: Kunst ist Kunst, wenn sie den Betrachter so anzusprechen intendiert, dass dieser einerseits erfüllt wird in der Erkenntnis eines ihn selbst betreffenden Lebensinhalts, andererseits aber gleichzeitig erschüttert ob einer bleibenden Distanz dazu. Die Erfüllung ist also eine kritische: „Hat das Subjekt in der Erschütterung sein wahres Glück; so ist es eines gegen das Subjekt, darum ist ihr Organ das Weinen, das auch die Trauer über die eigene Hinfalligkeit ausdrückt.“²⁴ Glückserfahrung enthält also ein Moment der Selbsterschütterung, in der sich das Fragmentarische des eigenen Lebens öffnet in die Ahnung einer Erfüllung hinein. Nicht um Freudentränen geht es hier, sondern um Tränen der Bewegtheit über die Entdeckung einer Dimension der Wahrnehmung des eigenen Lebens, in der dieses inklusive seiner Unzulänglichkeiten und Schwächen aufgehoben scheint. Glück enthält somit für Adorno das umkrempele Moment von Neuwerdung im Gefühl einer empfangenen kritischen, sorgenden Zärtlichkeit, und ohne dieses Moment kann es sich nur um falsches Glück, um Lüge, um ein gebrochenes Versprechen handeln. Mir scheint, dass diese Sicht auch in der klassischen philosophischen eudämonistischen Perspektive enthalten ist, die wohl von des Menschen angeborener Sehnsucht nach dem Guten und seiner Fähigkeit, ihr lebensgestalterisch zu folgen ausgeht, aber gleichzeitig auch die stetige Unvollkommenheit dieses Strebens und seiner Erfüllung vor Augen hatte. Das ist schon in der christlichen Antike so rezipiert worden und findet sich nicht zuletzt auch als ein begleitender melancholischer Schatten in der an sich lebens- und leibfrohen Philosophie der Renaissance.²⁵ Alltagssprachlich kennen wir das, wenn wir von der „Wehmut des Glücks“ sprechen.

Ein Charakteristikum des Glücks der Selbsterschütterung ist die Unmöglichkeit, es zu planen. Man kann es wohl ersehnen, aber nicht planen. Die Verplanung des Glücks ist für Adorno als ein Aspekt der Selbstverlängerung ebenfalls ein Moment des falschen Glücks. Er erlebt sie nicht zuletzt in der explodierenden Produktion von Kunst als Massenware, in der marktorientierte „Bedürfnisbefriedigung“ zum Zauberwort wird.²⁶ Für das Moment der Selbsterschütterung ist da kein Platz. Der Gedanke an Glücks-

²⁴ Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, hg. von G. Adorno/R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1970, 401; zitiert nach Kuhlmann, Glück, 361.

²⁵ Das stellt Jörg Lauster in seinem philosophie- und theologiegeschichtlichen Überblick zum Thema heraus, vgl. *Jörg Lauster, Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum*, Gütersloh 2004. Zur Renaissance vgl. hier seine Ausführungen zu Francesco Petrarca und Marsilio Ficino, ebd., 77–90.

²⁶ Beleg und Seitenzahl aus Kuhlmann, Glück.

erfahrung kann ihm da erst wieder ex negativo im „Überdruß am falschen Genuß“ aufgehen.²⁷

Das wahre Glück der Selbsterschütterung zeigt sich also gerade in seiner Unverfügbarkeit. Das ist wahrlich ein Widerspruch gegen den gegenwärtigen Glückstrend. Müssen wir dem nicht aber doch ein Aber entgegensetzen? Wäre es nicht ein unverantwortlicher Luxus, alle Planbarkeit des guten Lebens zu Gunsten der Achtung seiner Unverfügbarkeit zu werfen? Dazu im folgenden Abschnitt:

3. Die soziale Dimension des Glücks, oder: Muss man Glück nicht doch „machen“?

Schon die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 hat das Streben nach Glückseligkeit (happiness) als ein Grundrecht verankert, dem die Regierungen zu dienen hätten:

„Wir erachten diese Wahrheiten für selbstverständlich: daß alle Menschen gleich erschaffen sind, daß sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten begabt sind, daß dazu Leben, Freiheit und Trachten nach Glückseligkeit gehören; daß dieses Recht zu sichern, Regierungen unter den Menschen eingesetzt sind [...]; daß es für das Volk rechtens ist, sie zu ändern oder sie zu beseitigen und eine neue Regierung einzusetzen, die es auf solche Prinzipien gründet und deren Machtbefugnisse es derart organisiert, wie es ihm zu seiner Sicherheit und Glückseligkeit [happiness] am dienlichsten erscheint.“²⁸

Die Philosophiegeschichte kennt zahlreiche neuzeitliche Versuche, Strukturen einer glücklichen Gesellschaft Utopia, zu meist auf einer Insel gelegen, zu konstruieren.²⁹ Es gibt ein kleines Land in Asien, in dem die Aufmerksamkeit für das subjektiv empfundene Wohlbefinden seit den 70er-Jahren des 20. Jahrhunderts konkrete politische Folgen trägt: Im Königreich Bhutan im Himalaya. Sicher nicht ohne Einfluss des angelsächsischen Pragmatismus, den er in seiner Schulzeit in England kennengelernt haben mag, führte der König *Jigme Singye Wangchuck* den Faktor des „Gross National Happiness“ ein. „Seitdem ist tatsächlich das Bruttosozialglück oberstes Entwicklungsziel des kleinen asiatischen Staates. Das Konzept des Bruttosozialglücks fußt auf vier Säulen:

²⁷ Vgl. *Theodor W. Adorno*, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a. M. 1951, 6; zitiert nach *Kuhlmann*, *Glück*, 357. Zu diesem Überdruß sieht der französische Schriftsteller *Pascal Bruckner* die Menschen der westlichen Kultur seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts „verdammte“: das zerbrechliche Gefühl des Glücks sei in der Moderne in ein „kollektives Rauschgift“ verwandelt worden. (14)

²⁸ Zitiert nach *Uwe Gerber*, *Glück haben – Glück machen? Entwürfe für ein sinnerfülltes Leben*, Stuttgart 1991, 70.

²⁹ Vgl. z. B. *Annemarie Pieper*, *Glückssache. Die Kunst gut zu leben*, Hamburg 2001, TB München 2003, 133–178: Die politische Lebensform: das strategisch hergestellte Glück.

1. sozioökonomische Entwicklung mit einem Schwerpunkt auf Bildung und Gesundheit
2. Bewahrung und Förderung kultureller Werte
3. Schutz der Umwelt
4. Errichtung von guten Regierungs- und Verwaltungsstrukturen.³⁰

2008 vollzog das Land einen „von oben“, also vom König organisierten Wandel zur konstitutionellen Monarchie mit gewähltem Ober- und Unterhaus.³¹ Die Bevölkerung wird regelmäßig nach ihrer Zufriedenheit mit Einkommen, Gesundheit, Freizeit und Wohlbefinden am Arbeitsplatz befragt. Einen gewaltsamen ethnischen Konflikt, der 2003 mit einem Exodus von 120.000 nepalesisch-stämmigen Süd-Bhutanern endete, hat das allerdings nicht verhindert.³² Angeblich um eine seit Generationen währende Familienfehde zu beenden, heiratete der König trotz Polygamie-Verbots in Bhutan alle vier Schwestern aus der von der Fehde betroffenen Familie gleichzeitig.³³ In der Landwirtschaft wird auf organischen Anbau gesetzt, Plastiktüten sind verboten, 25 Prozent des Landes sind als Naturschutzgebiet ausgewiesen, Tourismus wird auf nicht ganz geschäftsuntüchtige Weise begrenzt.³⁴ „Im Bereich Bildung und Gesundheit haben sich weitreichende Veränderungen ergeben. Die Analphabetenrate fiel von 82,5 % im Jahr 1977 auf 46 % 1999 und im Jahr 2000 besuchten 72 % der Kinder eine Primarschule. Die Lebenserwartung stieg im gleichen Zeitraum von 46 auf 66 Jahre und heute haben 90 % der teilweise in unwegsamen Regionen lebenden Bevölkerung Zugang zu Gesundheitsversorgung.“³⁵ Auf der Weltrangliste der Glücklichen rangiert Bhutan auf Platz 8 ...³⁶ Allerdings ringt das Land zur Zeit mit dem Problem, dass ihm die höhere Bildung seiner Bürger eine steigende Arbeitslosigkeit beschert. Und was passieren wird, wenn es erst einen gesellschaftlichen Disput geben wird darüber, was „Bewahrung der kulturellen Werte“ heißen muss oder darf, das müssen wir noch abwarten.

Dennoch: Die Bestrebungen Bhutans um ein Bruttosozialglück treffen sich durchaus mit Überlegungen in Europa und der politischen Orientierung am wirtschaftlichen Wachstum: Es wird gefragt, ob nicht die übliche

³⁰ *Jordis Grimm*, Ergebnisse der Glücksforschung als Leitfaden für politisches Handeln?, http://www.iim.uni-flensburg.de/cms/upload/discussionpapers/14_Grimm_Gluecksforschung-gesamt_2.pdf (20. 8. 2011), hier 27–28; ausführlicher s. *Andreas J. Obrecht* (Hg.), Sanfte Transformation im Königreich Bhutan. Sozio-kulturelle und technologische Perspektiven, Wien u. a. 2010.

³¹ Vgl. dazu: *Walter Moser* im Gespräch mit *Stefan Preisner*, Bhutans sanfte Transformation, in: *Obrecht* (Hg.), Sanfte Transformation, 201–219, hier 216 ff.

³² Vgl. dazu ebd., 214–216 sowie *Andreas J. Obrecht*, Bhutan – Königreich des Glücks?, in: *ders.* (Hg.), Sanfte Transformation, 15–73, hier 65–67: „Schwarze Flecken auf weißer Weste“.

³³ So heißt es bei Wikipedia: http://de.wikipedia.org/wiki/Jigme_Singye_Wangchuk (20. 8. 2011). Eine andere Erklärung findet man bei *Obrecht*, Bhutan, 58.

³⁴ Jeder Tourist, der ein Visum bekommt, muss pro Tag seines Aufenthaltes eine Steuer von mindestens 200 Dollar zahlen, vgl. <http://www.taotours.com/bhutan-info.htm> (20. 8. 2011).

³⁵ *Grimm*, Ergebnisse, 28.

³⁶ <http://www.gluecksfitness.de/gluecks-rangliste.html> (20. 8. 2011).

Orientierung am Bruttoinlandsprodukt (bip) mindestens ergänzt werden müsse durch die an einem „Wohlfahrtsindex“ (nwi). Mit Hilfe eines solchen Indexes könnten „Fragen des sozialen Zusammenhalts“ sowie „Umweltgebrauch und Naturzerstörung“ einfließen in die Berechnung des „tatsächlichen Wohlstands einer Gesellschaft“.³⁷

Soweit zu dem kleinen Land Bhutan. Es sollte aber klar geworden sein, dass es uns eine Frage stellt, die wir auch in unsere theologische Reflexion hineinnehmen müssen: Steht die pragmatische Orientierung an der Machbarkeit des Glücks wirklich von Grund auf dem Begriff des „wahren Glücks“ entgegen? Führt sie wirklich zwangsläufig zu einer „Tyrannei des gelingenden Lebens“? Oder ist sie nicht gerade dann, wenn es um das Glück der vielen geht, unvermeidlich? Und falls wir uns hier zu einem Ja durchringen werden: Wie wollen wir diese menschliche Aktivität zugunsten eines guten Lebens philosophisch oder theologisch deuten?

Noch eine dritte Umrundung des Problemfeldes der Suche nach dem wahren Glück steht aus: Was ist mit den Leidenden?

4. Glück und Leid, oder: Was ist eigentlich das Gegenteil von Glück?

„Unsere heutige Situation“, schreibt die katholische Moralthologin Regina Ammicht-Quinn, „ist eine besondere: Eine Frömmigkeits- und Theologiegeschichte der Leidbetonung trifft auf eine Kultur der Leidvergessenheit und Leidverdrängung.“³⁸ Die Biotechnologie soll helfen, Menschen „weniger anfällig für Krankheiten, weniger sterblich, schneller, schöner und perfekter“ zu machen.³⁹ Passt „Glück“ nicht zusammen mit Krankheit und Tod, mit Schwachsein und Erschöpfung? „Das kann doch kein Leben sein“, heißt es. Ist Glück nur mit den Glücklichen, den Starken und Gesunden? Die Verhältnisbestimmung von Glück und Leid fällt erst einmal gar nicht so leicht. Unsere bisherigen Überlegungen haben den Begriff Glück durchaus mit einem erstrebenswerten Zustand verbunden. Glück im Leiden zu verankern – wäre das nicht Masochismus, der in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte als eine verzerrte Folge der Kreuzestheologie durchaus gelebt wurde und wird?⁴⁰ Man kann sich mit Regina Ammicht-Quinn diese Verzerrung als eine Verkürzung erklären, die die christliche Erwartung der künftigen erlösten Freude schon auf die Erfahrung des gegenwärtigen Leids bezieht – in einem „Lernprozess“, in dem die eingangs erwähnte Kultur der Erinnerung an erfahres Gutes ergänzt wird durch eine Kultur der Erwartung von Erlösung. Wird die Spanne von Gegenwart und Zukunft dabei zusammengeschoben, wird das Leiden selbst identisch mit der er-

³⁷ So der Wirtschaftswissenschaftler Helmut Diefenbacher, vgl. <http://www.freitag.de/politik/0917-wirtschaftsindex-bip-wohlfahrtsindex-nwi>.

³⁸ Regina Ammicht-Quinn, Glück – der Ernst des Lebens? Freiburg i. Br. u. a. 2006, 118.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Vgl. dazu immer noch: Dorothee Sölle, Leiden, Stuttgart 1973.

warteten Erlösung. Es ist keine Frage: In der Erfahrung des Leidens wird der Zukunfts-Drang des Glücks besonders relevant.

Nicht zufällig vielleicht gerät die Reflexion jetzt, bei der Frage des Zusammenhangs von Glück und Leid, geradezu unmittelbar in die christliche Deutungsperspektive. Für Eberhard Jüngel ist dies der Punkt, an dem die Rede vom Glück in die biblische Rede von der Seligkeit übergehen müsste: „Des Menschen Glück besteht darin, uneingeschränkt Ja sagen zu können: zu sich selbst und zu allem, was ist. Des Menschen Seligkeit aber besteht darin, selbst da, wo man Anlass zu klagen hat, noch Ja sagen zu können. Das dankbare Ja vereint sich mit dem klagenden Ach: Ach ja – sagt man dann. Das Ach nimmt dem Ja nichts von seiner Gültigkeit. Es relativiert das Ja nicht, sondern es gibt ihm Tiefe.“⁴¹

Aber relativiert das Ach nicht das Leid? Zur Klärung dieser Frage sei noch einmal auf die Doppelschichtigkeit des Phänomens Glück zurückgekommen, von dem ganz am Anfang die Rede war. Jüngels Bestimmung von Glück als Ja-Sagen-Können bezieht sich offensichtlich auf die zweite Schicht: auf das Lebensglück als Gestimmtheit der annehmenden Wertung des *gesamten Lebens* im Unterschied zur fühlenden, akuten Erfahrung des Augenblicksglücks. Wenn das Leid in die Glück-Seligkeit aufgenommen gedacht werden können soll, dann nicht als Augenblicksglück, also nicht in seinen direkt empirisch erfahrbaren Aspekten. Als akute Erfahrung im Augenblick bzw. einer zeitlichen Erstreckung ist elementares Leid – Hunger, Armut, Krankheit, Folter – durchaus das Gegenteil von Glück. Jede Integration der Leiderfahrung in den Begriff von Glück auf dieser Ebene wäre zynisch oder masochistisch. Ich sehe da keinen Raum für ein „Ach“. In Bezug auf das auf Deutung beruhende Lebensglück jedoch gilt das nicht unbedingt. Mag man es Glück – Lebensglück – oder Seligkeit nennen, sein Gegenteil – Unglück – jedenfalls scheint mir nicht das Leid zu sein, sondern das nicht mehr Ja-Sagen können. Nach Max Scheler ist das Gegenteil von Seligkeit Verzweiflung.⁴² Verzweiflung ist, wenn erfahrenes Leid die Identität des gesamten Lebens zerstört. Glücklich oder selig ist der, der sich gewiss ist, dass dem trotz allem nicht so ist. Auch für diese eigentlich ungeheuerliche Empfindung finde ich ein „Ach“ eigentlich zu schwach ...

Kommen uns nicht spätestens jetzt die großen biblischen Bilder von der Zeit, in der die Tränen abgewischt sein werden, in den Sinn? Von der Zusage der Seligkeit an die Armen, die Hungernden und die Traurigen? Wie wichtig und unverzichtbar die Eschatologie für eine theologisch verantwortete Rede vom Glück ist, zeigt sich gerade im Zusammenhang von Glück und Leid, weil hier deutlich wird, dass von Glück hier innerhalb des Rahmens der Dynamik göttlichen Wirkens gesprochen werden muss. Damit kommen wir zum fünften Abschnitt dieser einleitenden Überlegungen:

⁴¹ Jüngel, Was hat des Menschen Glück mit seiner Seligkeit zu tun?, 197.

⁴² Joachim Ritter, Art. Glück, Glückseligkeit, in: HWPh Bd. 3, 706.

5. Theologische Schlaglichter

Als Beispiele einer neueren protestantischen Re-Vision der Glücksthematik in der Theologie werde ich auf *Michael Roth* und die amerikanische Methodistin *Sarah Lancaster*, zunächst jedoch auf die Vorschläge von *Jörg Lauster* und *Rochus Leonhardt* eingehen. Interessanterweise wählen diese beiden nämlich zwei deutlich unterschiedliche Zugänge zur traditionellen Glückslehre: Lauster plädiert für eine neue Würdigung des Eudämonismus auch über die protestantische Tradition hinaus, Leonhardt sucht eine inner-lutherische Neuorientierung gerade aus der reformatorischen Skepsis gegenüber dieser Tradition heraus. Blicken wir zunächst mit beiden auf die Theologie Luthers zurück. Hier etwas Explizites zum Thema Glück zu erwarten, mag erst einmal überraschen – gilt doch, um es mit den Worten von Rochus Leonhardt zu sagen, „der Reformator (vielfach) als jemand, der sich zwar für die Frage nach dem jenseitigen Heil des Menschen mit großem Nachdruck, für die nach seinem irdischen Glück aber herzlich wenig interessiert hat.“⁴³ Und in der Tat darf man wohl zu Recht sagen, dass die reformatorische Entdeckung der Rechtfertigungsbotschaft von der bedingungslosen Annahme des Sünders durch Gott theologiegeschichtlich dazu geführt hat, dass sich Protestanten erst einmal nicht mehr um das Glück gekümmert haben. Schon bei Luther fällt die sparsame Verwendung dieses Terminus auf. Gelehrte der Philosophie- und Theologiegeschichte erklären das mit einem Bedeutungswandel, den der Glücksbegriff gerade in der Zeit der frühen Neuzeit durchzumachen beginnt: Ganz offensichtlich versteht Luther unter der Sehnsucht nach Glück einen menschlich egoistischen Trieb nach „Lusterfüllung und Wohlergehen nach den Vorstellungen des Menschen.“⁴⁴ Dahinter darf man durchaus eine heftige Kritik am damaligen Zeitgeist vermuten, die viele heute gern in eine Kritik an narzisstischer Nabelschau in der Spaßkultur verlängern wollen. Insofern sah Luther Glück vornehmlich als „falsches Glück“. Mit Hilfe paulinischer Theologie und im Anschluss an Augustin, die beide den Egoismus menschlichen Glücksstrebens fürchteten, galt es das theologisch abzuwehren. „Der Begriff Glück“, kommentiert Jörg Lauster, „gilt offensichtlich schon zur Zeit Luthers als hedonistisch kontaminiert und wird darum disqualifiziert.“⁴⁵ Man kann sagen, dass in dem neuen protestantischen Bemühen um eine Re-Eroberung des Glücks für die Theologie mit diesem Bedeutungswandel gerungen wird.

⁴³ *Rochus Leonhardt*, Möglichkeiten und Grenzen einer Philosophie des Glücks. Thomas von Aquin und Martin Luther, in: *Jörg Disse/Bernd Goebel* (Hg.), *Gott und die Frage nach dem Glück. Anthropologische und ethische Perspektiven*, Frankfurt a. M. 2010, 121–168, hier 121.

⁴⁴ Vgl. *Jörg Lauster*, *Gott und das Glück*, 91 mit Hinweis auf Luther, Vorlesung über den Römerbrief, WA 56, 391,3–4: Glück sei „voluptari et bene habere secundum phantasiam suam“.

⁴⁵ Ebd., 91. Vgl. dazu auch *Marcel Sarot* und *Günther Bien* über den Bedeutungswandel im Glücksbegriff im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit in ihren Artikeln zum Thema in: *RGG⁴*, Bd. 3, 1018–1020, hier 1019 (*Sarot*) und *LThK³*, Bd. 4, 757–759, hier 758 (*Bien*).

Bei Luther findet er sich eingebettet in eine pessimistische Sicht über die Anlagen des Menschen, Gutes zu erstreben. Sie stellt bekanntlich die Rückseite der soteriologischen Besinnung auf die Alleinwirksamkeit Gottes in der Realisierung seines Heils dar: Gott sei Dank braucht Gott die Menschen und ihr Glücksstreben nicht, um sein Heil zu realisieren und sie in die Gemeinschaft mit sich aufzunehmen. Rochus Leonhardt zeigt, wie Luther in der mittelalterlichen Kontinuität eudämonistischer Hochschätzung menschlichen Glücksstrebens etwa bei Thomas von Aquin höchst sensibilisiert die Nahtstelle aufspürt, an der die allein von Gott zu erwartende Erlösung seiner Meinung nach auf dem Spiel zu stehen droht: Der Gedanke, dass die Menschen in der Gnadenwirkung Gottes stehend durchaus „ihr Glück finden“ können, dürfen, ja, sogar sollen. Denn dieses Glück, das Gute, das gelingende Leben, das sie suchen, findet letztlich Erfüllung in der Gottesgemeinschaft und von hier aus auch in einer entsprechenden Lebensgestaltung. Das ist die mittelalterliche Lehre, in der Glück des Menschen und Heil Gottes ineinander greifen. Gott hat die Menschen mit der Fähigkeit (mit Tugenden und mit der Vernunft) ausgestattet, ihr Glück „richtig“ zu suchen und gestalten zu können, nämlich als ein Leben, das hingebunden ist auf die Gemeinschaft mit Gott. Und noch mehr: In der gnädigen Begleitung ihres Lebens durch Gott hat diese Fähigkeit die Chance, zu wachsen und zu reifen, wenn auch die *visio beatifica* nicht im Bereich der Möglichkeiten eines irdischen Lebens liegt. Aber sie „steuert“ sozusagen aus der Zukunft das Leben in der Gegenwart.

Nun frage ich: Ist das nicht eigentlich eine ehrenwerte Konzeption? Hilft sie uns nicht, Gottes Heilswirken als etwas zu denken, das im realen Leben äußerst relevant ist? Gar nicht als Bedrohung, sondern als Stärkung, als „Brot des Lebens“? Was hatte Luther nur dagegen? Was hatte er gegen den Gedanken der gott-gegebenen Befähigung des Menschen, sich um ein gelingendes Leben zu kümmern? Flapsig gesagt wäre die Antwort: Er glaubt es nicht. Zu sehr hält er die Fähigkeiten des Menschen für von der Sünde korrumpiert, als dass ihm zuzutrauen wäre, sich von sich aus mit seinen Fähigkeiten der Gemeinschaft mit Gott hinzuordnen. Das ist im konkreten Leben offensichtlich. Und das macht in seinen Augen das Partizipationsmodell so gefährlich, denn trotz dieses offensichtlichen Scheiterns der Menschen bleibt es sozusagen hart in seiner Verbindung von menschlicher Lebensgestaltung und göttlichem Heilswirken. Um diese Verbindung kann man die theologische Rezeption philosophischer Glückskonzeptionen immer wieder kreisen sehen.

Jörg Lauster hingegen ist der Meinung, dass man mit einem eudämonistischen Modell auch als evangelischer Theologe durchaus noch etwas anfangen kann, ja, eigentlich sogar muss. Denn es bietet einen ganz großen Vorteil: Mit ihm kann das Heilswirken Gottes als erfahrbar in der eigenen Lebensbiografie gedacht werden und dabei da ansetzen, wohin Luther mit seiner Deutung der Rechtfertigungsbotschaft den Weg freigemacht hat. Für Lauster liegt diese Erfahrung vornehmlich in einer Art von Gotteserfahr-

rung, die das eigene Leben in einen universalen Zusammenhang stellt. Die klassisch eudämonistische Sicht vom typisch menschlichen Streben nach dem Guten habe genau diese Intention. In Anlehnung an Schleiermachers Idee von der Anschauung des Unendlichen würdigt Lauster die Momente des Augenblicksglücks gerade in ihrer Unverfügbarkeit als Erfahrung des Aufscheinens von bergender Transzendenz. Glückserfahrungen dieser Art vermitteln gerade in ihrer sinnhaften Ganzheitlichkeit eine Art Mehrwert des individuellen Lebens, die christlich theologisch als Zuwendungsform Gottes gedeutet werden kann, ohne dies in eine metaphysische oder kosmologische Theorie einzuzementieren. Aber Lauster will diese Zuwendung Gottes nicht nur cool als Zuspruch denken, sondern sie soll schon in einem Beschreibungsmodus zum Ausdruck gebracht werden, der deutlich macht, dass sie existentiell unter die Haut, nämlich ins Bewusstsein eingeht. Ohne zu zögern hat die Patristik als einen solchen Beschreibungsmodus die biblische Rede von der Gottebenbildlichkeit in platonischer Interpretation herangezogen und damit gerade das Bild der Verwandtschaft Gottes mit dem Menschen stark gemacht. Das menschliche Streben für ein gelingendes Leben soll sich im Bild dieser Verwandtschaft verstehen dürfen, als Ermutigung und als Herausforderung für die eigene Lebensgestaltung. Die Welt als Gottes Ebenbild wahrzunehmen ist mehr, als ein belangloses Kuschelglück zu suchen, nämlich der Herausforderung zu folgen, im eigenen Leben immer mehr zum Bild Gottes zu werden. Streben nach Glück wäre somit ein bewusstes Bemühen um Persönlichkeitsentfaltung innerhalb der Verwandtschaft mit Gott. Da die Gottes-Verwandtschaft ein orientierungsleitendes Bild und keine metaphysische Theorie ist, kann Lauster sie mit der Erfahrung des Scheiterns als Versagen gegenüber der Ebenbild-Bestimmung verbinden. Der Mensch ist weder nur Ebenbild Gottes noch nur fehlbar, schwach und böse.⁴⁶ Er ist auf eine Fährte gesetzt, die sein Leben orientieren hilft. Aber das Ziel kann er aus eigener Kraft nicht erreichen. Trotzdem kann es in seinem Leben Wirklichkeit werden, kann es „ihm oder ihr werden“ (U. L.-W.). Lauster ringt mit einer Dialektik aus der Unverfügbarkeit Gottes – gegeben im Moment des Augenblicksglücks – und dem Streben nach Persönlichkeitsentfaltung in der Ebenbild-Identität. Er löst sie schließlich in einer begründungslogischen Zuordnung, in der er das Besondere einer christlichen Theorie des Glücks sieht: „Die Bemühungen und Anstrengungen, die Menschen unternehmen, um das Glück in ihrem Leben zu finden, sind nicht die Voraussetzung, um dieses Glück dann auch zu erreichen, sondern sie sind die Folge davon, dass Menschen sich von dem, was sie als Glück erleben, zutiefst ergriffen wissen.“⁴⁷

Das würde allerdings auch Rochus Leonhardt so sagen, obwohl seine konzeptionelle Weichenstellung nicht die Verwandtschaft, sondern die Differenz von Gott und Mensch sein soll. Er setzt ausdrücklicher bei Lu-

⁴⁶ Lauster, *Gott und das Glück*, 141.

⁴⁷ Ebd., 186/187.

thers Rechtfertigungslehre an und versteht sie als eine Befreiung – er nennt das Säkularisierung – aus dem direkten Zusammenhang von menschlichem sittlichem Handeln und Gottes Heilswirken, in der ein bedingungsloses Recht zum Glücklich-Sein freigesetzt werde. So habe es Luther selbst gesehen: Unter Verweis auf die Zwei-Reiche-Lehre sieht er menschliche Lebensgestaltung außerhalb der Heilsordnung, aber durchaus innerhalb göttlichen Schöpfungswirkens.⁴⁸ Was Gott den Menschen als Lebensbefähigung gibt – Luther dachte da bekanntlich vornehmlich an soziale Ordnungen wie Staat, Familie und Beruf –, kann man am besten als Angebote verstehen, das Leben hier und jetzt zum Wohle der Geschöpfe zu gestalten. Sie haben keinerlei „Ewigkeitswert“, sind daher im Prinzip veränderbar und den je situativen Bedingungen der Lebensgestaltung anpassbar. Geschöpfliche Lebensformen sind der situativen Entscheidung und Gestaltung eines aus der Heilswirksamkeit Gottes frei gegebenen Subjektes anheimgegeben. Allerdings hat die lutherische Tradition selbst in ihrer Geschichte diese Möglichkeit der Flexibilität nicht genutzt und stattdessen die Drei-Stände-Lehre Luthers über die Zeiten zu zementieren versucht, durchaus nicht immer zum Wohle der Geschöpfe.⁴⁹ An dieser Stelle setzt Leonhardts lutherische Glückstheologie ein: Im Grunde ersetzt er die Drei-Stände-Lehre Luthers durch die Aufforderung an die Gläubigen, ihr Leben aus der Gewissheit, von Gott angenommen zu sein, ihm zur Ehre und zum Wohle der Schöpfung zu gestalten, ohne dabei einem Perfektibilitätswahn unterliegen zu müssen.⁵⁰ Glück, gelingendes Leben darf, kann, ja soll dabei unbedingt das Ziel sein, freilich nicht in der vulgäre pikuräischen Interpretation Luthers. Menschliches Bemühen um gelingendes Leben kann es immer nur im Fragment geben, sowohl im Scheitern wie im Gelingen.

Ebenfalls mit starkem Bezug zu Luther entwickelt *Michael Roth* eine theologische Glückskonzeption.⁵¹ Auch ihm ist es ein Anliegen, dass die protestantische Theologie menschliche Sehnsucht nach Glück nicht diskriminiert, und auch er wehrt sich gegen eine weltabgewandte, verinnerlichende Interpretation der Rechtfertigungslehre. Unter Bezugnahme auf Oswald Bayer versteht er sie als Befreiung, trotz der menschlichen Permanent-Gefahr eines glücksfeindlichen (= sündigen) „Gerichtet-Seins-auf-sich-selbst“ überhaupt das Leben als glücksbringend annehmen zu können, nämlich als „Zusage des Lebens“ durch Gott. Erst wenn es dem Menschen möglich ist, sein Leben im Vertrauen auf diese Zusage verstehen zu können, wird er von Glück reden können. Die lutherische Terminologie vom passiven Empfangen wird ihm dafür zum Leitmotiv, auch in der Rezeption neuerer Gabe-Philosophie. Glück ist somit: sich einlassen zu können auf das, was die Gegenwart an gottbestimmter, geschöpflicher Lebenspotentialität bie-

⁴⁸ Leonhardt, *Möglichkeiten und Grenzen*, 163.

⁴⁹ Ebd., 164–165.

⁵⁰ Ebd., 166.

⁵¹ *Michael Roth*, *Zum Glück. Glaube und gelingendes Leben*, Gütersloh 2011. Zur theologischen Entfaltung vgl. bes. 189–2235.

tet – Roth nennt das „Anmutungsqualität“.⁵² Dem Glück hinterherzulaufen wäre die falsche Devise – es als ein Ja zum gegenwärtigen Leben ohne Misstrauen und utilitaristische Berechnung zu empfangen wäre eine Haltung, auf die der christliche Glaube hinführt.

Alle diese evangelischen Vorschläge, theologisch vom Glück zu reden, lösen sich aus der bußtheologischen Konstellation der Reformationszeit. Das ist auch ökumenisch-theologisch von hoher Relevanz, denn es kann kein Zweifel sein, dass dadurch eine neue Kommunikationsebene auch mit gegenwärtigen Strömungen der katholischen Theologie entstanden ist, ohne dass das den jeweiligen Autoren hüben wie drüben bewusst sein mag. Von einer Forderung, es Gott recht machen zu sollen, spürt man weder hier noch dort etwas. Vielmehr geht es darum, das Leben als von Gott empfangen zu verstehen und – empfangend oder gestaltend – zu erfahren. Auffällig ist bei allen referierten Ansätzen aber auch, dass sie mit einer merkwürdigen inhaltlichen Leerstelle von Gott sprechen. Obwohl in den Strukturmodellen verschieden, reden alle drei Autoren vom Menschen, der das Leben zugemutet bekommen hat, um sich darin zu entfalten bzw. sich von seiner Gegenwartigkeit betreffen zu lassen. In welche Richtung diese Entfaltung zu geschehen hat, ob es Kriterien für ein glückliches Leben, für eine Anmutungsqualität gibt, darüber gibt es wenig Worte. Immerhin haben wir gehört, dass Gott für jeden Menschen sein eigenes Leben zu begleiten, zu füllen gedenkt, dass sich eine gestalterische Tätigkeit des Menschen nicht mit normativen Zielen festlegen lässt, sondern sie sich in immer neuen Situationen aus der vorausgesetzten Gewissheit der Nähe Gottes neu ausrichten muss und darf. Alle drei Autoren rezipieren die philosophische Glückstradition in dem Sinne.

Auffällig ist auch bei allen drei Ansätzen eine ekklesiologische Leerstelle. Das ist vor allem auffällig, wenn man die lutherischen Ansätze mit dem Entwurf der US-amerikanischen Methodistin *Sarah Lancaster* vergleicht, die ihr Buch über die implizite Glückstheologie der Heiligungskonzeption John Wesleys und anderer mit einem Kapitel über die Kirche und die Konsequenzen für die Gemeindeleitung schließen lässt.⁵³ Diese beschreibt sie als eine Art von Orientierungsraum, in dem die Gläubigen sozusagen in ihrer Glückssensibilität geschult werden. Kirchlichen Amtsträgern wie der Kirche als *ekklesia* überhaupt verlangt sie durchaus eine Vorbildfunktion ab, Zeugnis zu geben für eine spezifisch christliche „scriptural happiness“, in der das Leben im Rahmen der biblisch bezeugten Geschichte Gottes mit den Menschen auch im Ringen mit seiner Brüchigkeit als umfassen von der heilsamen Gegenwart Gottes zu verstehen versucht wird. Gelingendes Leben wäre ein solchermaßen verstandenes Leben, und dafür ist immer wieder ein Hineininterpretieren in die „story“ Gottes nötig. Mindestens hier erscheint ein Aspekt von Tätigsein im Sinne

⁵² Roth, *Zum Glück*, 28 und passim.

⁵³ Lancaster, *Pursuit*, Schlusskapitel.

des Glücks. Die Anleihen bei der Philosophie, die in der methodistischen und amerikanisch-freikirchlichen Tradition gezogen werden, stammen weitgehend aus dem Pragmatismus und einem aufklärerischen Sensualismus und zielen darauf, die Heilszusage Gottes in direkter Weise emotional zu beschreiben und erkennbar zu machen – bis in die zweifelhafte Überzeugung hinein, die Gläubigen könnten auf diese Weise durch eine innere Emotionsprüfung den Zustand ihrer Gottesbeziehung prüfen. Wie in entsprechenden Vorstellungen im Pietismus wird man die Frage stellen müssen, ob hier zwischen Gott und menschlicher Emotion noch ein Kategorienunterschied angenommen wird. Die Überlegung der Autorin, in der Betonung der sensuellen Gotteserfahrung eine ernstzunehmende Anregung zu sehen, (Gottes) Erkenntnis im Sinne moderner Konzeptionen von emotionaler Intelligenz im eigenen Lebenslauf nicht nur abstrakt-theoretisch vorauszusetzen, ist jedoch durchaus bedenkenswert. Sie liegt ganz auf der Linie der hier vorgestellten theologischen Rezeptionen philosophischer Glückskonzeptionen, die Relevanz des christlichen Glaubens als einer „eminenten Lebensangelegenheit“ aufzuweisen, wie Jan Hinrich Claussen es ausdrückt.⁵⁴ Der Appell, die Kirche habe sich selbst in diesem Sinne zu verstehen, scheint mir zumindest ekklesiologisch bedenkenswert. Sarah Lancaster unternimmt aber mit diesem Appell gleichzeitig einen Versuch, die „Leerstelle Gott“ zu füllen, wenn sie darauf hinweist, dass es die Aufgabe der Kirche sei, die Stärkung der Glückssensibilität durch Verkündigung und Gebet, aber vor allem auch durch eine Einübung in das liturgische Jahr zu gewährleisten. Schließlich bleibt – neben Katechese und Verkündigung – als dritter Bereich der Glückssensibilisierung last but not least das ganze Feld der Diakonie und des öffentlichen Wirkens der Kirche als Einübung in das Engagement für das Wohlbefinden anderer – mindestens hier wird ein legitimer Aspekt der Rede von der Machbarkeit des Glücks deutlich. Niemals jedoch wird sie im Sinne einer rezepthaften Technik der Glücksherstellung verstanden werden – es bleibt nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Philosophie ein wesentliches Kennzeichen von Glück, dass es im konkreten Fall als unverfügbar und stets als Geschenk erlebt wird. Insofern ist die Regel Michael Roths hilfreich, dass wir nicht das Glückselbst als solches anstreben können – es wird gerade dadurch zerstört –, sondern die „Dinge des Lebens, und wir intendieren sie, weil sie so sind, wie sie sind: Wir werden von ihrer Anmutungsqualität ergriffen“.⁵⁵ Der Satz stimmt dann, wenn die „Dinge des Lebens“ auch das Leben und das Wohlergehen anderer umfassen, und dann wird das Ergriffensein, mit dem Roth zu Recht eine Selbstdistanzierungsbewegung verstehen will, nicht in taten- und sorgenloser Passivität gelebt werden, sondern im durchaus aktivierenden Wunsch, sich selbst im Wohlergehen

⁵⁴ Jan Hinrich Claussen, Glück und Gegenglück. Philosophische und theologische Variationen über einen alltäglichen Begriff, Tübingen 2005, 6

⁵⁵ Roth, Zum Glück, 61.

des anderen glücklich zu sehen und dafür Gott selbst um Hilfe bei der imitatio seiner Fürsorge zu bitten.⁵⁶

6. Ausklang: Viel Glück und viel Segen

Einer der letzten Gefängnisbriefe Dietrich Bonhoeffers an Eberhard Bethge beschäftigt sich mit der Frage, ob und wie Glück ein Thema biblischen Redens von Gott sei.⁵⁷ Bonhoeffer bejaht die Frage, aber er differenziert dabei doch erst einmal zwischen Gott und menschlichem Glück. Wäre es dabei geblieben, hätte sich Rochus Leonhardt mit seinem Differenz-Modell vielleicht auf ihn beziehen können. Aber Bonhoeffer entdeckt einen biblischen „Zwischenbegriff“, über den Gott mit dem Glück der Menschen verbunden wird: den Segen. „Dieser Segen ist die Inanspruchnahme des irdischen Lebens für Gott und er enthält alle Verheißungen.“ Viel Glück und viel Segen auf all deinen Wegen – das Geburtstagslied bringt es genauso zusammen. Im Segen Gottes wird das irdische Leben durch Gottes fürsorgendes Begleiten zum sinnerfüllten Leben, es wird mit aufgenommen in die Gottesbeziehung. Magdalene Frettlöh hat herausgearbeitet, wie gerade im Segensbegriff auch das Handeln der Menschen als von Gott mit umfasst gesehen wird, indem es sich als beziehungslebende Antwort oder als Weitergabe des Empfangenen versteht.⁵⁸ Mit dem Segensbegriff steht der christlichen Tradition durchaus eine Antwort auf die eudämonistische Herausforderung zur Hand, die sich auch mit der Heiligungstradition im Methodismus verbinden ließe.

⁵⁶ Martin Luthers etwas raubeinige Ironie, mit der er die Sorge um sein Leben zurückweist, mit der ihn seine Ehefrau Katharina gedanklich begleitete, wenn er auf Reisen war, scheint mir darum gerade nicht die einzig stimmige Konsequenz der Rechtfertigungsbotschaft zu sein. In diesem Punkt sehe ich eine Differenz zur Lutherinterpretation von Isolde Kahle in diesem Band. Vgl. die Briefe Luthers an Katharina vom 7. und 10. Februar 1546, in: *Martin Luther, Ausgewählte Schriften*, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Frankfurt a. M. 1982, Bd. 6: Briefe, 270–273.

⁵⁷ *Bonhoeffer, Gefängnisbriefe*, 28.7.1944. Vgl. hierzu: *Michael Plathow*, „Glück“ ist mehr. Theologische Gesichtspunkte zur Wiederkehr eines immer neuen Themas, in: *Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* 73 (2010), 60–67, hier 62.

⁵⁸ *Magdalene L. Frettlöh*, *Theologie des Segens*, Gütersloh 2002.