

Akademische Arbeitsgemeinschaft AAG

Leiter: Robert Huber, Dr.oec., Bellerivestrasse 12, 6006 Luzern
Telefon: 041 370 60 50; Telefax: 041 370 60 42; E-Mail: robert.huber@bluewin.ch

Einsiedler Adventseinkehrtage vom 1./2. Dezember 2007

WO FINDE ICH VERLÄSSLICHES GLÜCK ?

Sehr geehrte Damen und Herren
Liebe Freunde der AAG

Beiliegend erhalten Sie die von Ihnen gewünschten **Manuskripte**, die mir heute von Herrn

Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff
**Ordinarius für Moraltheologie an der Albert-Ludwigs-Universität
Freiburg i.B.**

zu seinen drei Vorträgen zur Verfügung gestellt worden sind, nämlich

- zum erster Vortrag **„Die Sehnsucht nach Glück als Ausgangspunkt der Ethik“**:
„Das Verlangen nach Glück und die Wahl der Lebensziele“ (Beilage 1)
- zum zweiten Vortrag **„Das Glück der Liebe: Der Zusammenhang von Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe“**:
„Das Glück der Liebe und die Antwort des Christentums auf die Grundfrage des Menschen“ (Beilage 2)
- zum dritten Vortrag **„Christliches Leben als Freundschaft mit Gott“**:
„Die Liebe als Freundschaft der Menschen mit Gott“ (Beilage 3)

Ich wünsche Ihnen eine erbauliche Lektüre, weiterhin eine besinnliche Adventszeit sowie bereits heute ein frohes Weihnachtsfest und ein gesegnetes neues Jahr.

Mit freundlichen Grüssen

für den AAG-Vorstand:

sign R. Huber

Luzern, 5. Dezember 2007

Für einen Unkostenbeitrag (für Druck- und Versandkosten) oder eine Spende wären wir Ihnen dankbar:
Akademische Arbeitsgemeinschaft AAG, 6000 Luzern, Post-Konto 60-3752-2

Zum erster Vortrag **„Die Sehnsucht nach Glück als Ausgangspunkt der Ethik“:**

5. Das Verlangen nach Glück und die Wahl der Lebensziele

Menschliche Freiheit zeigte sich in den zurückliegenden Analysen als auf vielfache Weise begrenzte Freiheit. Sie unterliegt Bindungen und Zwängen, die sich nicht aufheben lassen; sie kann sich nicht anders realisieren, als indem sie in neue Bindungen und Zwänge einwilligt. Paradoxerweise nehmen die Zwänge nicht ab, wenn die der Freiheit offenstehenden Möglichkeiten anwachsen; umgekehrt verhält es sich vielmehr so, dass sich mit der Zunahme der Möglichkeiten auch die Zwänge der Wahl verschärfen. Eine weitere Notwendigkeit, der die Freiheit ausgesetzt ist, liegt in dem Dilemma, mit jeder Wahl eine Festlegung vornehmen zu müssen, die den weiteren Spielraum möglicher Freiheit begrenzt. Jede Verwirklichung einer gewählten Möglichkeit bedeutet zwangsläufig, auf die Realisierung anderer Möglichkeiten verzichten zu müssen. Nur so kann der Versuch gelingen, dem eigenen Leben Richtung, Sinn und Form zu geben. Ohne eine begrenzende Auswahl unter den wählbaren Lebenszielen verlief das Leben dagegen ziellos; es entbehrte eines angestrebten Einheitspunktes, so dass die eine Episode sinn- und zwecklos auf die andere folgte, ohne inneren Zusammenhang und ohne erkennbare Gestalt, in der sich das Ganze abzeichnet. Die Freiheit ginge ins Leere, ihre Möglichkeiten fielen ins Nichts, wenn sie nicht in die Wahl einer Grundform des Lebens einwilligt, die so etwas wie Vorbote oder Vorspiel der angestrebten Einheit ist.

5.1 Facetten des Glücks

Die Frage, wie die verstreuten Ereignisse des Lebens, die Teilabschnitte der Lebensführung und die einzelnen Handlungssequenzen zu einer einheitsbildenden Form zusammenwachsen können, deutet auf eine letzte Einschränkung, der die Freiheit unterliegt: In allem Wählen und Entscheiden, in allem Tun und Unterlassen, in allem Handeln und Vollbringen verfolgt der Mensch ein letztes Ziel, das nicht zu wollen ihm unmöglich ist: das Gelingen des eigenen Lebens. Der formale Begriff „Gelingen des Lebens“, der in der philosophischen Debatte um die bestmögliche menschliche Lebensweise häufig verwandt wird, vermeidet die sprachlichen Mehrdeutigkeiten, die dem Wort „Glück“ anhaften.¹ Im Deutschen bezeichnet ein und derselbe Begriff zwei verschiedene Aspekte des Glücks, die in den anderen europäischen Sprachen deutlicher unterschieden werden. Das Zufallsglück meint die günstigen Umstände oder die glücklichen Fügungen unseres Lebens, die wir im Auge haben, wenn wir von einem Ereignis oder einer wichtigen Lebensepisode sagen, wir hätten großes Glück gehabt. Daneben bezeichnet Glück aber auch ein Gestimmt-sein des ganzen Menschen oder einen Zustand

innerer Erhebung, der in den deutschen Wörtern „Seligkeit“ oder „Glückseligkeit“ zum Ausdruck kommt. Dieses subjektive Erlebnisglück haben wir im Blick, wenn wir von einem Menschen sagen „er ist überglücklich“ oder „er ist ganz selig“. Im Griechischen wird das Zufallsglück *eutychia* und das umfassende Lebensglück *eudaimonia* genannt; in ähnlicher Weise unterscheidet das Lateinische den Namen der Glücksgöttin *Fortuna* von den philosophischen Begriffen *felicitas* und *beatitudo*, die für das Glück stehen, das sich einer durch die eigene Lebensführung erwirbt oder das ihm von den Göttern geschenkt wird. Einige moderne Sprachen bezeichnen die beiden Aspekte des Glücks – das Zufallsglück und das tätige Vollzugsglück – mit eigenen Begriffen; so spricht man im Französischen von *chance* und *bonheur*, im Englischen von *luck* und *happiness*. Das Bedeutungsspektrum, das mit dem deutschen Begriff „Glück“ erfasst wird, deckt beide Sichtweisen ab; es enthält somit ein äußeres und ein inneres Element, wobei aufgrund der sprachlichen Nähe der jeweiligen Begriffe die Zusammengehörigkeit beider Aspekte stark empfunden wird.ⁱⁱ

Wichtiger als die Differenzierung zwischen dem Zufallsglück und dem Lebensglück ist jedoch der Bedeutungswandel, dem der Glücksbegriff seit der Neuzeit unterliegt. Die antiken Lebenskunstlehren verstanden unter dem Glück des Menschen die Erfüllung seiner wesensgemäßen Möglichkeiten und den Vollzug seines charakteristischen Leistungsvermögens; das Maß des Glücks hing weniger von der Gunst der äußeren Ereignisse oder der Intensität des Erlebens als von der Art des Tätigseins und der verfügbaren Güter ab. Im neuzeitlichen Begriffsverständnis herrscht dagegen der Aspekt des subjektiven Empfindungsglücks vor. Glück meint einen privaten mentalen Zustand, den jeder nach eigenen Vorstellungen beschreibt, während das Vertrauen in die Möglichkeit der Philosophie schwindet, objektive Aussagen über glücksrelevante Tätigkeiten oder konstitutive Bedingungen des Lebensglücks zu begründen.ⁱⁱⁱ

Die verwirrende Mehrdeutigkeit des sprachlichen Ausdrucks zeigt bereits im ersten Durchgang durch unsere Glücksvorstellungen, dass zum Gelingen des Lebens mehrere glücksfördernde Bedingungen erfüllt sein müssen. Die meisten Menschen empfinden den günstigen Zufall als etwas Erfreuliches, da die Lage der Dinge und die äußeren Ereignisse mit ihren persönlichen Absichten und Zielen übereinstimmen. Diese Entsprechung unseres Wünschens und Wollens mit der Wirklichkeit erfahren wir, wenn wir glücklich sind; noch Kant bestimmt das Glück in diesem Sinn als einen Zustand, in dem uns „alles nach Wunsch und Willen geht“^{iv}. Da ein solcher Zustand aber nicht ausschließlich in unserer Hand liegt, empfinden wir das Glückliche als etwas, das unserer Verfügung in hohem Maße entzogen ist. Durch die Art unserer Lebensführung können wir nur dazu beitragen, dass wir des Glückes würdig sind; im tatsächlich erlebten Glücksgefühl bleibt jedoch immer ein Rest des Unverfügbaren, der uns vor allem durch den episodischen Charakter des Glücks und die Erfahrung bewusst wird, dass wir das Glück nicht festhalten können. Es wäre jedoch eine unzulässige Vereinfachung, wollten wir den Sinn dieses Wortes allein auf das Schicksalhafte

beschränken, das uns die Glücksgöttin Fortuna unabhängig von unserem Zutun zuträgt. Unsere Vorstellung vom Glück umfasst vielmehr das Unverfügbare, den glücklichen oder unglücklichen Zufall, die Gunst oder Ungunst äußerer Umstände und den eigenen Beitrag, den jeder zu seinem Lebensglück leisten kann. Ob einer ein glückliches Leben führt, hängt bis zu einem gewissen Grad von der Gunst seiner Lebensumstände, vor allem aber davon ab, welche Lebensziele er verfolgt und um welcher Güter willen ihm das Leben lebenswert erscheint. Der polnische Dichter *Arthur Górski* spielt mit der sprachlichen Vieldeutigkeit des Begriffs, indem er die unterschiedlichen Komponenten der Glücksvorstellung zu einem Wortspiel verbindet: „Derjenige pflegt tatsächlich glücklich zu sein, der sein Glück nicht dem Glücke verdankt.“^v

5.2 Einwände gegen eine eudämonistische Moraltheorie

Gegen eine dem Leitgedanken des gelingenden Lebens folgende Moraltheorie werden in der neuzeitlichen Ethik vor allem zwei Einwände erhoben. Der erste bestreitet ganz grundsätzlich, dass eine Lehre vom guten Leben überhaupt den Standpunkt der Moral erreicht, da sie angeblich ohne die Idee eines unbedingten moralischen Sollens auskommt. Unabhängig von der Frage, worin sie das bestmögliche Leben sieht, steht jede Ethik des eudämonistischen Typs seit Kant unter einem Generalverdacht, der auf unterschiedliche Weise variiert wird. Der zentrale Begriff des Glücks gilt als zu unbestimmt, da niemand von sich selbst auf verlässliche Weise vorhersagen könne, unter welchen Umständen er vollkommen glücklich sein werde; kein Mensch könne „bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen ..., was er eigentlich wünsche und wolle“, noch weniger könne er anstelle eines anderen voraussagen, unter welchen Umständen dieser sein Glück zu finden hoffe.^{vi} Eine eudämonistische Ethik muss sich zudem den Vorwurf des Egoismus gefallen lassen, da sie dem aufgeklärten, langfristigen Eigeninteresse der Menschen dienen wolle, während sittliches Handeln erst dort beginne, wo das Individuum von sich selbst absieht und das eigene Handeln aus einer uneigennütigen Perspektive strikter Unparteilichkeit und Allgemeinheit betrachtet.^{vii} In den Augen Kants kann eine Ethik, die nach dem Glück des Menschen fragt, immer nur eine instrumentelle Theorie sein, die in der Form hypothetischer Klugheitsregeln beschreibt, auf welchem Wege wir bestimmt Ziele erreichen, die jedoch nicht mehr wie in der antiken Ethik als objektiv gut und wahrhaft erstrebenswert gerechtfertigt werden können. Eine eudämonistische Ethik, die auf den Gedanken des menschlichen Strebens und seiner erfüllenden Ziele gerichtet ist, bleibt für Kant im Bannkreis der subjektiven Glückserwartungen des Menschen; sie gelangt daher nur zu einer Art „physischer Technologie zur Herbeiführung von Glückszuständen“, wobei es im Grunde unerheblich ist, worin solche Glückszustände im Einzelnen gesehen werden.^{viii} Verbindet sich eine eudämonistische Ethik mit religiösen Jenseitsvorstellungen, so begründet dies in den Augen Kants den Vorwurf einer Lohnmoral, für die er nichts als Spott und Hohn übrig hat.

Der zweite Einwand gegen eine Ethik, die einen inhaltlich bestimmten, objektiven Begriff des menschlichen Glücks und eine auf starken Wertungen beruhende Konzeption des guten Lebens voraussetzt,^{ix} zielt in die entgegengesetzte Richtung. Seit Nietzsches Versuch einer Destruktion der christlichen Ethik gilt die Rede vom wahren Glück des Menschen als Bevormundung des Individuums, die dessen Willen zur Lebenssteigerung im Namen der Moral Grenzen auferlegt. Im Mittelpunkt postmoderner Techniken der Selbstsorge, die in der gegenwärtigen Moralphilosophie Nietzsches ideengeschichtliches Erbe verwalten, steht zwar der Versuch, dem eigenen Leben Stil, Richtung und Form zu geben.^x Doch setzen diese Techniken der Selbstsorge nach der Sinnentleerung des Glücksbegriffs eine radikal verinnerlichte, nur subjektiv verbindliche und jederzeit korrigierbare Vorstellung des guten Lebens voraus. Sofern diese sich als prudentielle Theorien der richtigen Lebensführung verstehen, beschränken sie sich darauf, das „Wie des Wollens“ zu bewerten, während das „Was des Wollens“, also der jeweilige Inhalt eines gewählten Lebenskonzeptes jeder Kritik von außen entzogen bleibt.^{xi}

5.6 Das Glück der Hingabe und des Verzichts: das Modell des Maurice Blondel

Eine im Ergebnis mit der thomanischen Handlungsanalyse übereinstimmende, aber von dieser unabhängige, auf einem anderen Denkweg erreichte Theorie der menschlichen Grundwahl hat der französische Religionsphilosoph *Maurice Blondel* in seinem Hauptwerk „L’Action“ (1893) vorgelegt. Für ihn bezeichnet der Wille nicht ein distinktes Seelenvermögen neben der Vernunft, sondern die Daseinsweise des Menschen als eines handelnden Wesens überhaupt. Blondel nennt seine Untersuchung des menschlichen Willens eine „indirekte Methode“: Er geht von den Erscheinungen des alltäglichen Wollens aus, in denen noch verdeckt ist, was der Wille eigentlich will, um das darin ursprünglich Gewollte zum Vorschein zu bringen.^{xii} Ziel dieser indirekten Analyse ist es, Zug um Zug das herauszuschälen, worauf der Wille in seinen einzelnen Hervorbringungen und Erscheinungsformen eigentlich aus ist. Betrachtet man die einzelnen Realisierungsgestalten, die der menschliche Wille hervorbringt – Blondel analysiert die Tätigkeiten des Wissenschaftlers, des Künstlers und des Soldaten im Dienst an seinem Vaterland, aber auch die privaten Lebensverhältnisse von Ehe und Familie – so zeigt sich von Anfang an, dass der Wille in seinen einzelnen Hervorbringungen nicht zur Ruhe kommt. Der Wille treibt so lange über das jeweils Gewollte und im Einzelnen Getane hinaus, bis sich eine Übereinstimmung zeigt, die ihn erfüllen kann. Blondel trifft in seiner Handlungsanalyse dabei auf eine doppelte Struktur des menschlichen Willens, die strukturell der Unterscheidung zwischen transzendentaler Urbewegung und kategorialer Wahl entspricht. Das, wonach der Wille in seinem tiefsten Verlangen eigentlich ausgreift, nennt Blondel den „wollenden Willen“ (*volonté voulante*), das, wozu er sich im einzelnen jeweils entschließt, den „gewollten Willen“ oder das „Gewollte“ (*volonté voulue*).^{xiii}

Mit Hilfe dieser Unterscheidung beschreibt Blondel die Dialektik des Wollens: Was der Wille im Einzelnen will und wozu er sich konkret entscheidet, genügt dem nicht, was er als

ursprünglich Wollender will. Er richtet sich zunächst immer auf einen bestimmten Gegenstand, den er erstrebt, um dann, wenn er ihn erreicht, enttäuscht festzustellen, dass er nicht das enthält, was er sich davon erhoffte. Die Enttäuschung, die das Erleben jeder Erfüllung immer wieder einholt, zeigt, dass der menschliche Wille von keinem seiner erreichten Erfolge restlos erfüllt wird. In allem, nach dem er sich ausstreckt, ist etwas zu wenig. In jedem Verlangen ist bereits ein weiteres angelegt, das zum Grund einer neuen Sehnsucht wird.

Blondel stellt die prinzipielle Unerfüllbarkeit des menschlichen Strebens überscharf heraus. Die Logik der Tat, deren immanentes Voranschreiten er in seiner Analyse der Phänomene des Wollens aufzeigt, führt zu keinem Ziel, in dem sie sich vollenden könnte. Blondel zufolge liegt die eigentliche Größe des Menschen nicht in den Erfolgen, die er auf den Gebieten der Kunst, Technik und Wissenschaft erringen kann, sondern darin, dass er an seiner Unvollkommenheit leiden und sein Glück in dem finden kann, was er noch nicht erreicht hat. „Wenn unser Herz auch nur ein wenig Größe und Sehnsucht hat, freuen wir uns mehr über das, was wir nicht haben, als über das, was wir haben.“^{cxiv} Aus der Einsicht, dass dem Menschen aufgrund der aufgezeigten Doppelstruktur seines Willens nur in der selbstlosen Hingabe an die Aufgaben des Lebens Erfüllung zuteil wird, folgt für Blondel, dass uns nicht das Erreichte glücklich macht, sondern immer nur das, was noch vor uns liegt. Deshalb gehören auch Verzicht, Opfer und Entsagung wesentlich zur Struktur des menschlichen Handelns; sie sind keine Defizite des Glücks, die einmal zu überwinden wären, sondern seine Erscheinungsformen, die ihm anhaften, solange dieses Leben andauert. Blondels philosophische Handlungsanalyse setzt sich zum Ziel, das Paradox des Evangeliums, wonach wir nur im Loslassen das Leben gewinnen können, als die einzige Wahrheit über den Menschen zu erweisen, die ihn zu einem illusionslosen Einsatz in der Welt befreit. Das Ergebnis seiner Analysen fasst Blondel in provozierenden Formeln zusammen: „Wer an einer Sache nicht gelitten hat, kennt und liebt sie nicht.“^{cxv} Zur Größe des Menschen, die sich im Verzichten-können um anspruchsvoller Ziele willen zeigt, heißt es: „Das Glück liegt nicht in dem, was man hat, sondern in dem, was man entbehrt und worauf man verzichtet.“^{cxvi} Zur Logik der Tat gehört die indirekte, beiläufige Struktur der Erfüllung, derzufolge das Glück nie unmittelbarer Gegenstand des Willens sein kann. Im Gegenteil: „Man findet Befriedigung in der Entsagung, nie aber in der Befriedigung.“^{cxvii}

Obwohl Blondel in seinen Analysen einer Verklärung des Leidens gefährlich nahe kommt, zielen diese nicht einfach nur darauf ab, die Unausweichlichkeit von Verzicht und Opfer zu erweisen. Es geht Blondel vielmehr darum, durch die indirekte Analyse des menschlichen Wollens und eine existenzielle Phänomenologie des Lebens das aufzudecken, worauf der Wille als anfänglich wollender aus ist.^{xviii} Er greift in seinem ursprünglichen Wollen über alle Hervorbringungen des menschlichen Geistes hinaus. Weder in Technik und Kunst noch in Wissenschaft und Bildung noch in den Werken der Gemeinschaft, in Ehe, Familie und

Gesellschaft noch in der Hingabe des Revolutionärs an die Menschheit, kommt der menschliche Wille zur Ruhe; er geht in seinem ganzen Verlangen über alles Besondere hinaus und will mehr als nur die Summe alles im einzelnen Gewollten. Nachdem er das unermessliche Erscheinungsfeld seiner Hervorbringungen durchmessen hat, bleibt dem Willen ein unerfüllter Rest, der ebenso wie seine Erfolge zur Logik der Tat gehört. Der Mensch kann diese offene Leerstelle überspielen und sich in Fetischismus und Götzenkult stürzen, aber diese Flucht verdeckt nur sein eigentliches Elend.

Ist der Mensch aber, wenn er nirgends auf Erden endgültiges Glück finden kann, dazu verdammt, auf ewig unerfüllt zu bleiben? Diese Schlussfolgerung eines radikalen Pessimismus und Nihilismus würde das Paradox des Menschen genauso verfehlen, wie eine scheinbar bescheidene Oberflächlichkeit, die sich mit dem Erreichten zufrieden gibt. In seiner Kritik des Dilettantismus und einer ästhetischen Lebenshaltung deckt Blondel das Ungenügen einer Grundeinstellung zum Leben auf, die sich mit einer bloßen Addition von Einzelerfahrungen begnügt und kein sich bietendes Erlebnis auslassen möchte.^{xix} Ebenso wenig kann die Haltung des Dilettantismus den Ansprüchen des Lebens gerecht werden. Der Dilettant versucht, sich alle Möglichkeiten gleichermaßen offen zu halten und den Zwängen einer unausweichlichen Wahl zu entkommen; er sagt zu keinem Angebot nein und wählt doch niemals endgültig; sein Wort ist immer ja *und* nein, niemals entscheidet er sich für das eine *oder* das andere. „Stets bereit, sich zu widerrufen, immer damit beschäftigt, sich zu bewegen und sich zu teilen, sind ihm alle Wege gleichermaßen gut und sicher (...); alle Begegnungen sind ihm gleichermaßen verlockend und lehrreich.“^{xx} Die Haltung des Dilettantismus läuft darauf hinaus, dass er die Unausweichlichkeit der Moral und einer bewussten Entscheidung in der Alternative von gut und böse erkennt, die geforderte Wahl jedoch durch eine dilatorische Taktik in der Schwebe hält. Er entscheidet sich dafür, sich vorläufig noch nicht zu entscheiden. Doch führt das Leben im ständigen Aufschub zu einem existenziellen Widerspruch. Auch der Dilettant entkommt nicht der Doppelstruktur seines Willens, der noch in der Verneinung stets etwas will, das er doch nicht, wie es der Logik der Tat entspräche, in einer bewussten Wahl bejahen kann.^{xxi}

Die Philosophie kann das Paradox des Menschen nur in aller Schärfe herausstellen, selbst beantworten kann sie es nicht. Es ist dem Menschen unmöglich, ein über alles Erreichte und Erreichbare hinausgehendes Bedürfnis nicht zu verspüren, und es ist ihm zugleich unmöglich, diesem Bedürfnis von sich aus zu genügen. Der Wille muss sich erfüllen und kann sich doch nicht aus eigener Kraft erfüllen: Worauf er eigentlich aus ist, was er in jeder einzelnen Tat zuerst und zuletzt immer will, das ist ihm – dieses Paradox lässt sich nur in einer doppelten Negation ausdrücken – absolut unmöglich und absolut notwendig zugleich. Blondel fasst das Ergebnis seiner Analyse, das die doppelte Bewegung des menschlichen Willens offenlegt, so zusammen: „Aus allen diesen Versuchen ergibt sich nur die doppelt gebieterische Schlussfolgerung: Es ist unmöglich, das Ungenügen der ganzen natürlichen Ordnung nicht

anzuerkennen und ein weiteres Bedürfnis nicht zu empfinden; es ist unmöglich, in sich selber etwas zu finden, das dieses religiöse Bedürfnis zu befriedigen vermöchte. *Es ist notwendig*; und *es ist unausführbar*. Das sind ganz grob gesagt die Schlussfolgerungen des bestimmenden Zuges des menschlichen Tuns.^{cxvii}

An dieser Schwelle, an der sie das Paradox des menschlichen Handelns aufzeigt, muss die Philosophie innehalten. Sie kann die Antwort auf die Frage, die sie in aller Schärfe herausstellt, nicht selbst geben. „Hat das menschliche Leben einen Sinn oder nicht? Hat der Mensch eine letzte Bestimmung?“^{cxviii} Sowohl eine positive als auch eine negative Antwort auf die Frage nach dem letzten Ziel, in dem sich menschliches Handeln vollenden könnte, überschreitet die Kompetenz philosophischer Erkenntnis. Das einzige, was diese von sich aus sagen kann, ist dies: Wenn es ein Sein und eine objektive Wirklichkeit gibt, die das unendliche Verlangen des menschlichen Willens erfüllt, kann sie ihm nur von außen, durch Offenbarung und Vermittlung zuteil werden. Der Gedanke an eine göttliche Offenbarung und die Person eines Mittlers sind die wesentlichen Forderungen, unter denen eine Vollendung des menschlichen Handelns denkbar ist.^{cxix} Ob der Mensch dem einzig Notwendigen, in dem sich sein Tun erfüllt, das ihm jedoch von sich aus unerreichbar bleibt, in der Person Jesu Christi begegnet, wie es der christliche Glaube besagt, führt über die Fragestellungen der philosophischen Ethik hinaus. Innerhalb ihrer Grenzen lässt sich mit Blondel jedoch aufzeigen, dass der menschliche Wille das Vermögen des reinen Wählen-könnens notwendig übersteigt; er ist wesentlich Wille zum Sein und Wille zur Wahrheit der eigenen Existenz.

Die Bedeutung von Blondels philosophischer Handlungsanalyse für die christliche Ethik liegt vor allem darin, dass er die Unausweichlichkeit einer transzendentalen Grundwahl oder eine bewusste Entscheidung für einen existenziellen Lebenssinn aufzeigt. Zugleich führt die paradoxe Struktur des menschlichen Verlangens zu der Einsicht, dass wir nur glücklich sein können, indem wir uns für das Größere offen halten, das wir noch nicht besitzen. Aufgrund von Blondels Analyse der Doppelstruktur des menschlichen Wollens lässt sich philosophisch begründen, warum ein Leben, das dem äußeren Anschein nach zu kurz gekommen ist, was bei nüchterner Betrachtung für das Leben der meisten Menschen zutreffen dürfte, dennoch ein glückliches Leben genannt zu werden verdient. Der theologischen Ethik kann dieser Nachweis zu einem besseren Verständnis der eschatologischen Hoffnung verhelfen, von der die Ethik des Christentums geprägt ist. Die Verheißung des ewigen Lebens, das schon jetzt anfanghaft beginnt, spricht entgegen dem Projektionsverdacht der neuzeitlichen Religionskritik nämlich nicht von einem jenseitigen Ausgleich für die im irdischen Dasein erlittenen Einbußen und Verluste, sondern von einem Leben, das am Ende in seiner Hingabe und in seinem Verzicht geübt ist.

-
- ⁱ Vgl. *R. Spaemann*, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989, 28 und *G. Bien*, Glück – was ist das?, Frankfurt a.M. 1999, 65ff.
- ⁱⁱ Vgl. *K. Hammacher*, Art.: „Glück“, in: HPhG III, 606.
- ⁱⁱⁱ Vgl. dazu *R. Kraut*, Two Conceptions of Happiness, in: *Philosophical Review* 88 (1979) 167-197, bes. 180ff. und *M. Hossenfelder*, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben. Antiker und neuzeitlicher Glücksbegriff, in: *A. Bellebaum (Hg.)*, Glück und Zufriedenheit. Ein Symposium, Opladen 1992, 13-31, bes. 14ff. Dieser Autor sieht in dem subjektiv definierten Privatglück des in der Neuzeit dominierenden Begriffsverständnisses eine Spätfolge der Entleerung des Glücksbegriffes der klassischen griechischen Philosophie in der Zeit des Hellenismus.
- ^{iv} KpVA 224.
- ^v Zitiert nach *W. Tatarkiewicz*, Über das Glück (polnisch: „O Szczęściu“), Stuttgart 1984, 19. *G. Bien*, a.a.O., 75 verweist auf eine noch knapper verfasste Sentenz der Dichterin Marie von Ebner-Eschenbach: „Sich glücklich fühlen können, auch ohne Glück – das ist Glück.“
- ^{vi} GMS, in: Akademie-Ausgabe Bd. IV, 418.
- ^{vii} Zu dieser Gegenüberstellung zwischen antiker und moderner Ethik vgl. *Julia Annas*, *The Morality of Happiness*, New-York-Oxford 1993, 443.
- ^{viii} *R. Spaemann*, Glück und Wohlwollen, Stuttgart 1989, 28.
- ^{ix} Vgl. *Ch. Taylor*, Quellen des Selbst, a.a.O., 17f.
- ^x In der „Fröhlichen Wissenschaft“ nennt Nietzsche die Aufgabe, dem eigenen Charakter „Stil“ zu geben, eine „große und seltene Kunst“, die „langer Übung und täglicher Arbeit“ bedarf, bis die gesamte Existenz „als Kunst und Vernunft erscheint“ (Nietzsche Werke, hg. von G. Colli und M. Montinari, V/2, 210).
- ^{xi} *P. Stemmer*, Was es heißt, ein gutes Leben zu leben, in: *H. Steinfath (Hg.)*, Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen, Frankfurt a.M. 21998, 47-72, bes. 61.
- ^{xii} Vgl. *Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik* (orig.: *L'Action*), Freiburg i.Br.-München 1965, 16.
- ^{xiii} A.a.O., 356ff. und dazu *P. Reifenberg*, Verantwortung aus der Letztbestimmung. Maurice Blondels Ansatz zu einer Logik des sittlichen Lebens, Freiburg i.Br. 2002, 356ff.
- ^{xiv} A.a.O., 406.
- ^{xv} A.a.O., 405.
- ^{xvi} A.a.O., 407.
- ^{xvii} Ebd.
- ^{xviii} Vgl. *A. Raffelt*, Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels' *L'Action* (1893), Freiburg i.Br. 1978, 111 und *P. Reifenberg*, a.a.O., 359.
- ^{xix} Vgl. *M. Blondel*, a.a.O., 29f.
- ^{xx} A.a.O., 33. *H. Verweyen*, Blondels Philosophie der Offenbarung im Horizont „postmodernen“ Denkens, in: *A. Raffelt/ders.*, (Hg.), *Tun, Glaube, Vernunft*, Würzburg 1995,

16-32, bes. 23ff. verweist auf die Aktualität von Blondels Analysen des Dilettantismus zum Verständnis des Lebensgefühls der Postmoderne.

^{xxi} Vgl. *A. van Hooff*, Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels, Freiburg i.Br. 1983, 236.

^{xxii} A.a.O., 345.

^{xxiii} So lauten die Anfangssätze der „Action“, vgl. a.a.O., 9.

^{xxiv} Vgl. a.a.O., 424.

Zum zweiten Vortrag **„Das Glück der Liebe: Der Zusammenhang von
Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe“:**

Das Glück der Liebe. Die Antwort des Christentums auf die Grundfrage des Menschen

1. Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe als Zusammenfassung der christlichen Ethik

Im Rahmen dieses Vortrags soll der Versuch unternommen werden, ein theologisch-ethisches Verständnis jener Grundidee zu gewinnen, in der sich die Botschaft des Christentums in einem einzigen Wort ausspricht. Das Wort „Liebe“ ist ein Grundwort der menschlichen Sprache und eine Kurzformel des christlichen Glaubens zugleich. Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe gilt als die innerste Mitte des biblischen Ethos. Es wird von den drei Synoptikern nahezu gleichlautend überliefert; bei Matthäus und Lukas finden sich nur geringfügige Auslassungen und Umstellungen gegenüber der Markus-Fassung: „Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr, darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden“ (Mk 12,32). Bei Markus und Matthäus ist es Jesus, der auf die Frage eines Schriftgelehrten, der ihn auf die Probe stellen will, eingeht und selbst antwortet. Lukas dagegen gestaltet den Dialog zu einem Wechselspiel von Frage und Gegenfrage um, so daß nun der Gesetzeslehrer in der Rolle des Gefragten die Antwort selbst geben muß. In seiner Erwiderung „Du hast richtig geantwortet. Handle danach und du wirst leben“ (Lk 10,28) bestätigt Jesus die Antwort des Schriftgelehrten, indem er die Segensverheißung aufgreift, die im Alten Testament den Weisungen der Tora in ihrer Gesamtheit gilt. Die Aufforderung, Gott und den Nächsten mit ganzer Kraft zu lieben, bezeichnet also nicht nur zwei einzelne Gebote, die wegen ihrer sittlichen Höhe unter der Vielzahl der alttestamentlichen Gesetzesvorschriften wie einsame Gipfel herausragen. Inhaltlich gleichlautende Formulierungen finden sich auch im Bereich des Judentums, vor allem im Testament der zwölf Patriarchen („Liebet den Herrn und den Nächsten“) und in der rabbinischen Literatur. Aber diese Zeugnisse stehen als Einzelgebote neben anderen, ohne daß sie diesen gegenüber als ein einheitliches Prinzip verstanden würden. Die jüdische Ethik zur Zeit Jesu tendierte nicht zu einer zusammenfassenden Konzentration, sondern zu einer immer weiteren Verästelung ihrer sittlichen Gebote, die sich am Schluß in einem „Labyrinth von Einzelforderungen“ (*Wolfgang Schrage*) verlor. Demgegenüber meint das Neue des zweifachen Gebotes Jesu gegenüber den vielen Torageboten die einschlußweise Erfüllung, die das ganze Gesetz in ihnen findet (vgl. Mk 12,31). Das Doppelgebot der Gottes- und

Nächstenliebe muß deshalb als eine inhaltliche Kurzformel und als Schlüssel zum Verständnis des Gesetzes begriffen werden: “An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten” (Mk 22,40).

Das Doppelgebot zeichnet der Liebe drei Pole vor, die den äußersten Horizont umkreisen, der alle inhaltlichen Einzelforderungen umschließt: Gott, den Nächsten und das eigene Selbst. In ihrem biblischen Verständnis ist die Liebe also ein dreidimensionaler Begriff, der die schöpferisch-erwählende Liebe Gottes zu seinem Volk, die erwidrende Liebe des Menschen zu Gott und, darin eingeschlossen, die Liebe der Menschen untereinander umfaßt. Dem entspricht der inklusive Bedeutungsgehalt des biblischen Begriffs *agape*, der auf dem Boden des neutestamentlichen Sprachgebrauchs als eigenständige Wortschöpfung entsteht und an die Stelle der griechischen Termini *eros* und *philia* tritt. Rein sprachgeschichtlich betrachtet liest sich das griechische Wort *agape* also wie ein Wasserzeichen der christlichen Liebe, aus ihm klingt der Originalton, der ihr den Namen gegeben hat.

2. Der Ursprung: Gott als trinitarischer Grund der Liebe

Es gibt in der Gedankenwelt des Christentums, ganz gleich von welchem konfessionellen oder theologischen Standort aus man in diese einzudringen versucht, keinen einzigen Satz, der unabhängig von dem Ur-Geschehen der Liebe wahr wäre, das sich von Ewigkeit her in höchster Aktualität im Leben des dreieinigen Gottes ereignet und dessen Spuren sich noch in der am weitesten von diesem Gravitationszentrum aller Wirklichkeit entfernten Stufe des Seins finden. Kein Engel, kein Mensch, kein Tier, nicht ein lebloses Ding gibt es in der Ordnung des ganzen Universums, das nicht allein kraft seines Daseins in dieser geschaffenen Welt die unverlierbare Signatur der Liebe an sich trägt, die es aus dem Nichts hervorgerufen hat.

Das Sein noch der letzten Bausteine des Lebendigen und der materiellen Dinge, aus denen aller Reichtum der Wirklichkeit entsteht, ist nach christlichem Verständnis nichts anderes als der ferne Widerhall der schöpferischen Ur-Tat der göttlichen Liebe, durch die alles Dasein zuallererst entstanden ist. Der einzige Grund dafür, daß es geschaffenes Sein überhaupt gibt, ist die ewige Liebe Gottes zu der unendlichen Gutheit seines eigenen trinitarischen Wesens. Alle Kreatur hat in diesem Ur-Akt der göttlichen Selbstbejahung ihren Ursprung und ihre bleibende Herkunft, so daß die Schöpfung im formenreichen Spiel ihrer Variationen zum Prisma der unendlichen Liebe Gottes wird. Das aber heißt: im innersten Grund aller Wirklichkeit sieht der christliche Glaube kein dumpfes Schicksal, kein ziellos pulsierendes Chaos, nicht die launische Allmacht eines despotischen Wesens, sondern den lebendigen Austausch der göttlichen Liebe. Wenn die Wirklichkeit im ganzen als die freie Schöpfung des Gottes gedacht wird, der in sich selbst Liebe ist, dann kann auch unser menschliches Dasein, allein aufgrund der Ur-Gegebenheit seines Da-Seins, noch bevor es sich auf der

Ebene der Freiheit zum Guten oder zum Bösen bestimmt, als Geschenk und Antwort der Liebe verstanden werden. Der erste Satz, der sich in einer theologischen Reflexion über die Liebe einstellen muß, konfrontiert den Menschen nicht mit steilen Idealen oder unerreichbaren Forderungen. Er lädt ihn vielmehr ein, sein eigenes Dasein und das aller anderen Geschöpfe zu bejahen und in sich selbst sowie im Angesicht seines Nächsten einen Widerschein der unendlichen Schönheit und Gutheit Gottes zu entdecken.

3. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen und die universale Bedeutung der Nächstenliebe

Vom Glauben an den dreieinigen Gott her, der in sich selbst nicht Allmacht, sondern Liebe ist, müssen auch alle Aussagen über den Menschen verstanden werden, der nach jüdisch-christlichem Glauben auf das Bild dieses Gottes hin geschaffen ist. Während die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen innerhalb des Alten Testaments jedoch nur eine biblische Formel unter vielen ist, die zudem außerhalb des priesterschriftlichen Schöpfungsberichtes nur selten begegnet (vgl. Gen 5,1-3; 9,6; Weish 2,23; Ps 8), gewinnt sie in der urchristlichen Theologie zentralen Rang. In der Überzeugung von der besonderen Würde jedes Menschen, die ihn ungeachtet aller weiteren Vorzüge um seiner selbst willen liebenswert macht, tritt eine Spitzenaussage christlicher Anthropologie und Ethik hervor, die gleichwohl das Menschsein *jedes* Menschen beansprucht. In dem Satz aus dem ersten Buch der Bibel, wonach Gott den Menschen als Mann und Frau nach seinem Bild geschaffen hat, ist nämlich das geschöpfliche Sein des Menschen als solches gemeint, nicht eine besondere Fähigkeit oder eine darüber hinaus gehende religiöse Anlage, in der sein Bildsein zu lokalisieren wäre. Dieser Satz gilt mit gleichem Ernst für alle Menschen, unabhängig von ihrem sozialen Stand, ihrer kulturellen Bildung, ihrer geistigen Entwicklung, ihrem äußeren Aussehen oder ihrer weltanschaulichen Überzeugung.

Im Begriff des Bildes Gottes schwingt von Anfang an ein polemischer Unterton mit, der auf die Überwindung der trennenden Grenzlinien unter den Menschen zielt. Nicht der politische Herrscher, wie nach der Königsideologie des Vorderen Orients, ist das Bild Gottes, also nicht der Ausnahmehensch, der als Inhaber höchster irdischer Macht unter den anderen hervorragt. Das Bild Gottes ist vielmehr - und dies stellt eine unerhörte Antithese dar - jeder Mensch, auch der Ärmste und Schwächste. Er ist um seiner selbst willen liebenswert, weil er in seinem geschöpflichen Sein etwas von der unendlichen Gutheit des dreieinigen Gottes widerspiegelt, der in sich selbst Liebe ist. Die Achtung und Liebe, die jedem Menschen allein deshalb gebührt, weil er von Gott angeredet und zur Gemeinschaft mit ihm berufen ist, gilt ihm dabei ohne Rücksicht auf einen inneren oder äußeren Wert, den er in der menschlichen Gesellschaft haben mag. Sie gilt ihm auch dann noch, wenn er seine natürliche Anziehungskraft verloren hat und nur noch für den liebenswert erscheint, der ihn mit den Augen Gottes zu sehen versteht.

4. Die Grundformen der Liebe

An dieser Stelle zeigt sich freilich ein bedeutsamer Unterschied zwischen der Liebe Gottes zu uns Menschen und der Antwort, die wir darauf geben, indem wir Gott in unserem Nächsten zu lieben versuchen. In ihrer kreatürlichen Grundform ereignet sich menschliche Liebe zwischen zwei Personen, die füreinander liebenswert sind; sie richtet sich auf ein Gegenüber, das sie in irgendeiner Weise als anziehend erfährt. Insofern ist menschliche Liebe immer hervorgerufene und antwortende Liebe, die in der Gutheit des anderen als Person ihren Grund findet. Die göttliche Liebe, die uns Menschen und unsere Welt aus dem Nichts ins Dasein gerufen hat, findet kein solches Gegenüber vor. Sie erschafft das geliebte Gegenüber erst, indem sie liebt; sie macht zu allererst liebenswert, was außerhalb solcher Liebe ganz und gar nicht liebenswert wäre. *Martin Luther* hat dies in seiner "Heidelberger Disputation" (1518) im Blick auf den Sünder gesagt, dessen Häßlichkeit sich unter den liebenden Augen Gottes verwandelt, so daß er schön und liebenswürdig wird: *amor Dei non invenit, sed creat suum diligibile*, "Gottes Liebe findet das Liebenswerte nicht vor, sondern erschafft es" (WA I, 365, 1-15). In fast wortgleicher Übereinstimmung hieß es bei *Thomas von Aquin* im Blick auf das geschaffene Sein im ganzen: *amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*, "die Liebe Gottes erschafft die Gutheit, die Dinge und Menschen zuallererst liebenswert macht und legt sie in diese hinein" (Summa theologiae I 20,2).

Dieser Unterschied, wonach die Liebe Gottes immer "erste" und "rufende" Liebe ist, während die menschliche Liebe der Anziehungskraft des anderen antwortet, darf nach christlichem Verständnis freilich nicht absolut gesetzt werden. Auch die menschliche Liebe muß als wirklicher Nachvollzug der Liebe Gottes gedacht werden, der auch an deren *schöpferischer* Bewegung Anteil gewinnt. Echte Liebe ist nie *nur* Antwort oder Reaktion, sondern immer *auch* Entdeckung und Überraschung, die das Gute, Schöne und Liebenswerte am anderen zwar nicht hervorruft, aber doch aufdeckt, zutage fördert und so der Verborgtheit entreißt.

Unter den verschiedenen Erscheinungsformen der Liebe, der erotischen Liebe, der breit gefächerten Palette mitmenschlicher Sympathie, den Stilformen persönlicher Freundschaft, der Liebe zum nahen und fernen Mitmenschen und schließlich der besonderen Solidarität mit dem leidenden und schwachen Nächsten, zeigt sich allerdings ein bedeutsamer Unterschied. Keine andere Gestalt menschlicher Liebe vermag die schöpferische Ur-Dynamik der göttlichen Liebe, in der Selbstbejahung und Annahme des anderen ineins fallen, so spontan nachzuvollziehen, wie die erotische Liebe zwischen Frau und Mann. Sie ist zwar nicht mit der Liebe schlechthin identisch, aber dennoch wird in ihr das, worauf Liebe immer und eigentlich aus ist, nämlich das eigene Dasein und das des anderen zugleich zu bejahen, am elementarsten erlebt. So vollkommen mühelos und spielerisch, getragen von der

“ungeheueren Leichtigkeit des Seins” (*Milan Kundera*), gelingt es uns endlichen Menschen in keinem anderen Lebensbereich, den anderen “wie uns selbst” anzunehmen und die zweckfreie Bejahung unseres gemeinsamen Daseins auszudrücken. Nirgends sonst auch wird der Geschenkcharakter der Liebe so unmittelbar und intensiv erfahren, wobei das größte Staunen der Tatsache gelten muß, daß in der erotischen Liebe ohne weiteres in eins fällt, wozu es in allen anderen Formen der Liebe großer Anstrengung bedarf: das spontane Geliebt-werden und das ebenso spontane Liebendürfen.

Indem die erotische Liebe so als mühelose Zustimmung zum Dasein des Partners erscheint, rückt sie in eine besondere Nähe zur schöpferischen Liebe Gottes. Diese geht, wie wir gesehen haben, zwar aller denkbaren menschlichen Liebe voraus, indem sie das Wertvolle und Gute erst schafft, das Menschen füreinander liebenswert macht, aber dennoch gibt es eine echte Entsprechung zwischen göttlicher und menschlicher Liebe. Gerade in der erotischen Liebe erlebt sich der Mensch als das Wesen der Transzendenz, das an das Unendliche rührt und in sich ein unstillbares Verlangen nach dauerhaftem und bleibendem Glück trägt. Der englische Schriftsteller *Clive Staples Lewis* hat den Verheißungscharakter, der über der erotischen Liebe liegt, auf die Formel gebracht: “Der Eros verspricht etwas, das er selber nicht zu geben vermag” (zitiert bei *J. Pieper*, München 1972, 146). Damit ist nicht nur gemeint, daß die Kultur erotischer Partnerschaft der Liebe bedarf und sich nur dort angstfrei entfalten kann, wo sie auf das Versprechen unbedingter Verlässlichkeit bauen kann. Auch die Liebe und Nähe, die zwei Menschen einander schenken, kann das Verlangen nach Glück nicht stillen, das in der erotischen Liebe elementar zum Ausdruck kommt. Vielmehr wird dort, wo zwei Menschen sich in Liebe zuwenden, eine Beziehung Wirklichkeit, die über das hinausgreift, was sie sich gegenseitig geben können. In seinem Roman “Mein Name sei Gantenbein” (1965) beschreibt *Max Frisch* diese in der Beziehung zwischen Frau und Mann angelegte Transzendenzbewegung sehr präzise: “Ihr seht euch nicht nach einander, denn ihr seid ja da, ihr seht euch übereinander hinaus, aber gemeinsam” (Frankfurt 1965, 123).

Die an der Erfahrung der erotischen Liebe abgelesene Grundbewegung jeder Liebe wurde im Raum der christlichen Theologie nicht nur durch die metaphorische Symbolsprache der Mystik, sondern auch in der begrifflichen Terminologie der philosophischen Reflexion zum Ausdruck gebracht. Liebe erscheint dann in allen ihren Formen und ihrem eigentlichen Wesen nach als ein Akt der Zustimmung und Gutheißung; sie meint die umfassende Annahme des andern, die ihn in seinem So-Sein und Hier-Sein bejaht, ohne ihre Zustimmung an irgendwelche Bedingungen zu knüpfen. Darin, daß sie den anderen in seinem Dasein und in seiner ganzen Existenz bejaht, wird die Liebe zu einem mit nichts anderem vergleichbaren Geschenk, in dem Menschen sich gegenseitig annehmen und in ihrem Sein bestätigen. Die Liebe ist, wie *Thomas von Aquin* sagt, “das Urgeschenk, in dem uns alles andere umsonst gegeben ist” (*Summa theologiae* I 38,2). Zu diesem “alles andere” gehören nicht nur die

vielfachen Überraschungen, die Liebende füreinander bereit halten, sondern zuerst und vor allem die einfache Bejahung unseres Daseins: “Das Erste, das ein Liebender will, ist daß der Geliebte da ist und lebt” (Summa theologiae II-II,7; vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik 1166a, 3-10).

Daß die spontane Bejahung des eigenen Daseins und die Annahme des anderen im Akt der Liebe zwanglos übereinstimmen, begründet jene Sonderstellung der erotischen Liebe, die sie zum besonderen Glücksfall unter allen Arten der Liebe macht. Überall dort, wo die Liebe zum Nächsten sich auf mitmenschliche Sympathie, auf notwendige Solidarität angesichts eines gemeinsamen Schicksals oder auch auf das Wissen um beiderseitige Abhängigkeit stützen kann, erfährt sie in ähnlicher Weise eine Verstärkung durch Neigung, Interesse oder vernünftiges Abwägen. Die Forderungen der Nächstenliebe scheinen darin noch nicht über jenen Bereich eines vernünftigen Altruismus hinauszugehen, der sich als langfristige Strategie der eigenen Interessenwahrnehmung ohnehin nahelegt.

Das biblische Liebesgebot weist mit seiner Forderung, den Nächsten “wie sich selbst” zu lieben, jedoch deutlich über den Gedanken einer begrenzten Gefahrengemeinschaft für Ausnahmesituationen oder langfristig kalkulierbare Risiken hinaus. Ebenso ist in ihm die Vorstellung eines notwendigen Ausgleichs zwischen Leistung und Gegenleistung überwunden. Jesus fordert seine Jünger zu einer bedingungslosen Liebe auf, die ihr Maß an der grenzenlosen Liebe seines Vaters nimmt, der seine Sonne aufgehen läßt über Bösen und Guten und der es regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (vgl. Mt 5,45). Er begnügt sich nicht mehr damit, Gewalt, Haß und Feindschaft unter den Menschen nachtäglich zu begrenzen und ihrer destruktiven Macht einen Notraum abzuräumen, in dem diese einigermaßen verträglich miteinander umgehen. Er will an die Wurzeln von Gewalt, Haß und Feindschaft vorstoßen, die er im Herzen des Menschen ausmacht, wo alles Wollen, Denken und Handeln seinen Ursprung hat (vgl. Mk 7,15).

In seiner Bergpredigt entwirft Jesus das Modell einer neuen Lebensordnung unter den Menschen, in der die “größere Gerechtigkeit” (Mt 5,20) Gottes Wirklichkeit wird und alle gesetzliche Fixierung auf einen vernünftigen Ausgleich, ein erträgliches Maß oder eine zumutbare Einschränkung überwunden ist. Dadurch verwehrt es Jesus seinen Jüngern, sich weiterhin auf den Gesetzesstandpunkt zurückzuziehen und die Zuwendung zum Nächsten zu begrenzen. Statt der Einschränkungen des Gesetzes wird ihnen nun Gottes unbegrenztes Verhalten zum Vorbild gegeben, damit sich ihre Einstellung zum Gesetz verändert. Das Gebot der Liebe nennt keine Grenze mehr, sondern ruft zu einem grenzenlosen Verhalten.

5. Das Verhältnis von Gottesliebe, Selbstliebe und Nächstenliebe

Wie aber soll dem endlichen Menschen eine solch unbegrenzte Liebe, die auch den Armen und Schwachen, den häßlichen und schuldbeladenen Nächsten, den persönlichen Gegner, Konkurrenten oder gar Feind noch einschließt, überhaupt möglich sein? Gewiß gibt es Genies der Menschlichkeit und Virtuosen der Nächstenliebe, die wie Albert Schweitzer, Maximilian Kolbe, Mutter Theresa und Daniel Devoerster über die Fähigkeit verfügen, ihre Mitmenschen in jenem göttlichen Licht zu betrachten, in dem sie auch dann noch liebenswert sind, wenn sie ihre natürliche Anziehungskraft verloren haben. Aber den allermeisten von uns ist diese Fähigkeit eben nicht als natürliche Begabung oder als charmante Mitgift einer glücklichen Veranlagung gegeben - was im übrigen auch für die Mehrzahl *der* Frauen und Männer nicht zutrifft, die von der Kirche als Heilige verehrt werden, weil sie in ihrem Leben exemplarisch gezeigt haben, zu welcher Vollkommenheit menschliche Liebe fähig ist. Sie sind uns nicht deshalb zum Vorbild gegeben, weil sie gleichsam als Titanen der Liebe Übermenschliches und Heroisches vollbracht hätten, sondern weil sie mit dem Zeugnis ihres Lebens dafür einstehen, daß wir Menschen das Ziel der Vollendung, das uns das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe vor Augen stellt, auch tatsächlich erreichen können.

Auch für sie bedurfte es der bewußten Überlegung, der gewollten Einfühlung und vor allem eines hohen Maßes an entdeckungsbereiter Phantasie, um sich mit den Augen der Liebe in die Lage der Mitmenschen zu versetzen, die ihnen aus der unpersönlichen Anonymität heraus zu "Nächsten" wurden. Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) beschränkt sich Jesus ja nicht auf ein universales Prinzip der Liebe oder eine allgemeine Definition des Nächsten. Er will uns vielmehr dazu anleiten, in einer bestimmten Situation als Nächste zu handeln, indem wir entdecken, wem wir jetzt zum Nächsten werden sollen, weil er unserer Hilfe am meisten bedarf. Der Weg zu dieser situativen Erkenntnis eröffnet sich durch einen Perspektivenwechsel, einen gedanklich vorgenommenen Platztausch, in dem wir selbst die Rolle des unter die Räuber Gefallenen übernehmen. So vermag die Liebe gewissermaßen ihre eigenen Möglichkeiten zu entdecken, indem sie uns bewußt macht, daß wir durch die Fügung des Lebens in diese konkrete Situation geraten sind, in der wir diesem der Hilfe bedürftigen Mitmenschen zum Nächsten werden sollen.

Die Einladung zum Perspektivenwechsel, die Jesus im Gleichnis vom barmherzigen Samariter ausspricht, enthält bereits den entscheidenden Hinweis für ein theologisch-ethisches Verständnis des biblischen Liebesgebotes: "Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst". Das heißt gerade nicht: Die spontane Selbstbejahung meines eigenen Ichs, die als naturhafte Schwerkraft in mir steckt und als unvermeidlicher Begleitfaden in das Gewebe aller meiner Handlungen eingeht, muß in der Nächstenliebe einfach durchkreuzt oder überwunden werden. Vielmehr soll die Zustimmung zum eigenen Dasein auch dort, wo unsere Liebe zum Nächsten über das hinausgehen muß, wozu wir ohnehin durch menschliche

Sympathie oder wohlkalkuliertes Eigeninteresse getrieben werden, der Ausgangspunkt und das Maß unserer Liebe bleiben.

Das “wie dich selbst” der biblischen Liebesforderung verwirft also die Selbstliebe nicht, sondern es setzt sie als die erste und ursprünglichste Form, als die jedem von innen her am meisten vertraute Gestalt der Liebe voraus, und versteht sie als Modell und Maßstab dafür, wie wir auch den Nächsten lieben sollen. Diese Rückbindung der Nächstenliebe an die Selbstliebe besagt nun keineswegs, wir sollten den anderen nur in “vernünftigen” und “zumutbaren” Grenzen oder gar nur insoweit lieben, als uns ein raffiniertes Kalkül davon langfristige Vorteile verspricht. Indem das Liebesgebot das Ursprünglichere zum Maßstab des Späteren macht und uns das Verhältnis, in dem wir mit uns selbst eins *sind*, als Modell für die Liebe vor Augen stellt, durch die wir mit dem Nächsten eins *werden*, weist es gerade in die entgegengesetzte Richtung: Die Liebe der Menschen steht unter dem Anspruch, den Nächsten genauso vorbehaltlos und grenzenlos zu lieben, wie sie sich selbst lieben.

Wenn wir das in den drei kurzen Worten “wie dich selbst” gemeinte Verhältnis von Selbstliebe und Nächstenliebe nur einen Augenblick bedenken und dabei überlegen, mit welcher Selbstverständlichkeit wir uns annehmen, welche schier unendliche Geduld wir uns selbst gegenüber haben, welche Nachsicht wir gegenüber den eigenen Schwächen üben, wie leicht es uns fällt, uns die gleichen Fehler immer wieder zu verzeihen, wie viel Verständnis wir für die Besonderheiten gerade unserer Situation aufzubringen bereit sind und welchen Einfallsreichtum wir dafür mobilisieren, um Entschuldigungsgründe für unser eigenes Verhalten zu finden - dann steht uns plötzlich klar vor Augen, was dies heißt: die Liebe zu uns selbst soll Ausgangspunkt, Grundlage und Maßstab für unsere Liebe zum Nächsten sein.

Das “wie dich selbst” des biblischen Liebesgebotes gewinnt so einen hellen und einleuchtenden Sinn. Indem die Gestalt der Liebe, die uns im eigenen Selbsterleben am vertrautesten ist, als Form unserer Liebe gegenüber dem Nächsten gedacht ist, wird der Ich-Standpunkt des einzelnen nicht verworfen, sondern zu einem Unparteilichkeits-Standpunkt erweitert, der beide - die andern und das eigene Ich - umfaßt. Das biblische Gebot der Nächstenliebe erscheint dann in seinen inhaltlichen Forderungen mit der Goldenen Regel als deckungsgleich, deren positive Form durch das Matthäus-Evangelium in die Bergpredigt Jesu aufgenommen und als Zusammenfassung des ganzen Gesetzes verstanden wird: “Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen” (Mt 7,12). Wohlgermerkt: was ihr von anderen *erwartet*, nicht womit ihr rechnet, daß sie es euch tun. Die Liebe findet ihr Maß an der Bedürftigkeit dessen, dem sie zur Hilfe wird, nicht in dem Kalkül, womit sie auf Seiten der anderen realistischweise wird rechnen können.

6. *Schluß: Nächstenliebe als Weg zum Glück*

Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, in dem ein christliches Ethos seine inhaltliche Konzentration und sachliche Mitte findet, kann in seiner biblischen Formulierung als die knappste Zusammenfassung dessen gelten, worauf es dem Christentum im letzten ankommt. Der Sache nach stellt ein theologisches Verständnis der Liebe und eine ausgewogene Zuordnung ihrer drei Pole - Gott, der Nächste und das eigene Ich - jedoch eine Gratwanderung dar, auf der die kirchliche Moralverkündigung das Selbstverständnis des christlichen Glaubens nur allzu oft verzeichnet hat. Die Balance, die das rechte Verständnis des christlichen Ethos im Lot hält, wird zerstört, wo die Begriffe Opfer, Verzicht und Selbstverleugnung vom Hintergrund des Evangeliums als einer frohen Botschaft abgelöst werden und allein ins Zentrum rücken. Sie verdrängen dann das Wissen darum, daß der Weg der Liebe unter der Verheißung eines dauerhaften und anspruchsvollen Glücks steht, und daß jede christliche Ethik, die ihren biblischen Wurzeln treu bleiben möchte, im Grunde nichts anderes sein kann als eine Anleitung dafür, wie der Mensch sein wirkliches Glück findet, das am Ende hält, was es verspricht.

Andererseits lehrt die Bibel und lehrt das Christentum nicht einfach eine Ethik des Individuums oder der Persönlichkeit, in der es um bruchlose Selbstfindung und harmonische Selbstentfaltung geht. Der Schlüssel zum theologischen Verständnis der Nächstenliebe kann deshalb nicht in einem an die biblische Botschaft herangetragenen psychologischen Interpretament liegen, mag es sich dabei um den Gedanken der Selbsterhaltung des Individuums wie zur Zeit der Aufklärung oder um die Idee der Selbstverwirklichung des Einzelnen handeln, die nunmehr seit bald 200 Jahren das ethische Denken beherrscht. Sucht man nach einer biblischen Verständnishilfe, die der theologischen Analyse der Liebe den Weg weisen kann, so bietet sich dafür das Wort Jesu an: "wer sein Leben verliert, wird es gewinnen" (Mk 8, 35). In diesem Ineinander von Verlust und Gewinn, von Sich-Wegschenken und Sich-Wiedergeschenkt-Werden liegt das eigentliche Geheimnis christlicher Liebe. Die naturhafte Bejahung des eigenen Daseins, die Ausgangspunkt, Fundament und Maßstab für die Liebe zum Nächsten sein soll, ist ja nur dann als echte Spontaneität gedacht, wenn sie den Liebenden aus dem Zirkel der Selbstbefangenheit befreit und zu einer wirklichen Begegnung mit den anderen führt. Der Weg der Nächstenliebe, wie ihn das Christentum versteht, muß deshalb sehr wohl als ein Weg zum Glück gedacht werden, weil der Liebende, der sich diesem Weg anvertraut, seine eigene Erfüllung im spontanen, selbstvergessenen Einsatz für die Sache Gottes in dieser Welt findet.

Wenn es das Christentum nicht gäbe, hätte das Wort Liebe einen anderen Klang und eine andere Bedeutung, als wir sie heute mit ihm verbinden. Doch genügt es nicht, auf die etymologischen Wurzeln und ideengeschichtlichen Zusammenhänge hinzuweisen, wenn die Sache, für die sie stehen, durch einen vermeintlichen Zwang zur individuellen

Selbstverwirklichung mehr und mehr an den Rand unseres Bewußtseins gedrängt wird. In den Symptomen von Sinnleere und Orientierungsnot, wachsender Bindungsunfähigkeit, um sich greifender Einsamkeit und seelischer Angst zeigen sich immer deutlicher die ungewollten Spätfolgen der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte. Dadurch gerät die Balance unter den drei großen Idealen der französischen Revolution Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in Gefahr, die an ihrem Beginn den Anspruch der philosophischen Aufklärung auf eine umfassende Neugestaltung des gesellschaftlichen Lebens verkörperte. Der unvergleichliche Rang, der heute der Aufgabe individueller Selbstverwirklichung eingeräumt wird, läßt die Idee der Freiheit auf Kosten der ihr ursprünglich zur Seite gestellten Leitbegriffe "Gleichheit" und "Geschwisterlichkeit" immer mehr zum einzigen gesellschaftlichen Höchstwert aufsteigen. Ohne den Gedanken der Verantwortung und ohne das Wissen darum, daß Ehrfurcht vor dem Leben vor allem Ehrfurcht vor dem Leben der *anderen* meint, verkommt das Ideal demokratischer Freiheit jedoch zu einem individualistischen Zerrbild. Es zehrt die Fähigkeit zu gelebter Solidarität auf und verrät so die großen moralischen Ideale, aus deren gemeinsamer Anerkennung die demokratische Gesellschaft und die Idee des modernen Staates hervorgegangen sind.

Demgegenüber erinnert uns das Gebot der Nächstenliebe in seinem christlichen Verständnis an eine einfache, aber wesentliche Wahrheit unseres Menschseins: daß Glück immer nur mit den anderen, in der Verantwortung für alle, zu haben ist. Die christliche Moral, die in dem einen Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten zusammengefaßt ist, erscheint so als eine Lehre darüber, was Glück ist und wie man es erlangt - aber eben nicht das egoistische Glück, das ein Scheinglück ist, sondern das wirkliche, das man nur finden kann, indem man andere daran teilhaben läßt.

Zum dritten Vortrag **„Christliches Leben als Freundschaft mit Gott“:**

Die Liebe als Freundschaft des Menschen mit Gott

Der Traktat über die Liebe, mit dem Thomas in der *Summa theologiae* die Vollendung seines ganzen Tugendkanons erreicht, setzt ein mit dem Grundthema, das der ganzen thomanischen *caritas*-Lehre ihr eigentümliches Gepräge und ihre kühne Originalität gibt. Thomas fragt danach, ob die Liebe des Menschen zu Gott, die dritte und höchste der theologischen Tugenden, im strikten Sinne des Wortes eine *amicitia*, Freundschaft des geschaffenen Menschen mit dem unendlichen Gott ist. Kein mittelalterlicher Theologe vor ihm hat es gewagt, den Freundschaftsgedanken aus der aristotelischen Ethik in solcher Unmittelbarkeit und gedanklicher Konsequenz zur spekulativen Analyse der Gottesliebe heranzuziehen, wie Thomas es versucht hat, seit er als junger Magister Sententiarum zum ersten Mal eigenständig das Herzstück der ganzen Tugendlehre bearbeitet.^{xxiv} Weder der Lombarde noch einer seiner Kommentatoren hat dies getan; noch Thomas' Lehrer Albert der Große folgt ihrem Beispiel und redet von der *caritas*, ohne sie als Freundschaft mit Gott in den Blick zu nehmen.

Thomas selbst verrät die Scheu des Denkens, den Menschen in eine so enge und vertraut-intime Verbindung mit dem alle natürlichen Grenzen radikal übersteigenden unendlichen Gott zu bringen. Die auffallend häufige Beifügung von Wendungen wie *aliqua* und *quaedam* zu den seinen ganzen Gedankengang tragenden Haupttermini, die sich auch in dessen Endfassung (II-II 23, 1) noch findet und sprachliche Holprigkeiten bewusst in Kauf nimmt, zeigt, dass Thomas sich der Grenze bewusst bleibt, die jedem theologischen Verstehen gezogen ist. Hinter den unscheinbaren, oftmals rein technisch im Sinne einer Einschränkung gebrauchten Partikeln verbirgt sich der sprachliche Widerhall einer tiefgreifenden Umformung des aristotelischen Konzeptes, deren Notwendigkeit Thomas immer deutlicher zum Bewusstsein kommt, je länger er mit seiner Hilfe das Geheimnis der Berufung des Menschen zur Gemeinsamkeit des göttlichen Lebens zu erfassen versucht. Die Texte aus den einzelnen Schaffensperioden geben die geistige Wachstumsgeschichte einer Idee wieder, die Thomas von Anfang an vor Augen steht, die er aber – und das macht die Besonderheit der Rezeption des aristotelischen Freundschaftsbegriffes im Rahmen der *caritas*-Theorie aus – in dem Maß immer schärfer in ihrer Unvergleichbarkeit und Einzigartigkeit erkennt, in dem sie sich in den Vordergrund seiner theologischen Analyse der Gottesliebe drängt. Der erste Artikel der *quaestio* 23 in der *Secunda Secundae* ist der Text im ganzen thomanischen Werk, der im kürzesten gedanklichen Anlauf mit der Freundschaftsvorstellung einsetzt und zugleich

die jede Analogie zu menschlichen Freundschaftsbeziehungen durchkreuzende Besonderheit der Gottesfreundschaft in der schärfsten begrifflichen Präzision in den Blick nimmt.

1. *Caritas* und *amicitia*

Am deutlichsten wird dies in einem Vergleich des Anfangs- und des Endpunktes der thomanischen *caritas*-Reflexion, wie sie uns in den beiden Stellen 3 Sent. d. 27 q. 2 a. 1 und II-II 23, 1 entgegentritt. Im Sentenzenkommentar entwickelt Thomas den Freundschaftsgedanken aus einer breit angelegten Auffächerung aller Formen der Liebe. Die *amicitia* erscheint ihm in diesem Zusammenhang als die vollkommenste Verwirklichungsgestalt des *amor*, die all dessen Vollzugsweisen in sich birgt. Sie umfasst sowohl die Sehnsucht nach dem Freund als auch das ihm entgegengebrachte Wohlwollen und die Bereitschaft, ihm Gutes zu tun; vor allem aber äußert sie sich im gemeinsamen Leben des wechselseitigen Austausches der Freunde und im Bewusstsein ihrer Freundschaft. Dadurch, dass sie auf einer freien Entscheidung der Freunde füreinander beruht, unterscheidet sich die *amicitia* von der leidenschaftlichen Liebe; als spezifische Elemente der Freundschaft, die das zugrunde liegende Konzept des *amor* näher qualifizieren, zählt Thomas in lockerem Anschluss an Aristoteles so erstens die *Gegenseitigkeit* der freundschaftlichen Liebesbeziehung, zweites das *gemeinsame Wissen* um sie und drittens die von beiden Freunden eingebrachte *freie Wahl* des anderen auf.^{xxiv} Unter den so definierten Begriff der Freundschaft fällt für ihn auch die Gottesliebe, durch die sich Gott und Mensch gegenseitig lieben und dem *societatem habemus ad invicem* von Joh 1,7 gemäß eine wechselseitige Lebensgemeinschaft bilden.^{xxiv} Worauf eine solche Gemeinsamkeit des Lebens zwischen Gott und Mensch sich gründet und wie sie, von Aristoteles allenfalls der mythischen Redeweise zugestanden, aber nicht in strenger philosophischer Denkbareit erreicht,^{xxiv} überhaupt möglich ist, dem widmet Thomas im Sentenzenkommentar zwar einen kurzen Einwand und eine ebenso knappe Antwort,^{xxiv} aber als eigenständige gedankliche Problematik, die aus der Verwendung des Freundschaftsgedankens in der *caritas*-Lehre erwächst, ist die Frage noch nicht erkannt. Die Gottesliebe ist einfachhin Freundschaft des Menschen mit Gott in der Weise, wie jede Freundschaft als eine ausgezeichnete Möglichkeit der Liebe erscheint. Was sie zur besonderen, vor allen anderen Freundschaften des Menschen unterschiedenen *amicitia ad Deum* macht, ist nur die einzigartige Bestimmung des göttlichen Freundes, der dem Menschen über alles kostbar und teuer ist und deshalb – Thomas verwendet nochmals das Wortspiel um die lateinischen Begriffe *carus* und *caritas* – in besonders teurer Freundschaft, eben der *caritas* geliebt wird.^{xxiv}

Der entsprechende Artikel der *Summa theologiae*, der dem ganzen Lehrstück über die Gottesliebe voransteht, setzt sofort mit der Frage *utrum caritas sit amicitia* ein und überspringt die im Sentenzenkommentar unter dem Titel *quid sit caritas* vorgenommene Überprüfung der einzelnen Definitionselemente, die auf der Grundlage des *amor* den

spezifischen Freundschaftsbegriff bilden. Von den zur *ratio amicitiae* erforderlichen Voraussetzungen des Sentenzen- wie des Ethikkomentars werden nur mehr die *benevolentia* und eine gewisse *mutua amatio* genannt;^{xxiv} nur die wohlwollende Freundschaftslove, die das Gute um des Freundes willen bejaht und von diesem in gleicher Unbestechlichkeit erwidert wird, kann der theologischen Deutung der *caritas* als Anknüpfungspunkt dienen. Als dritte und gegenüber der zitierten Stelle aus dem Sentenzenkommentar neu aufgeführte Bedingung nennt Thomas nun aber einen Gedanken, der sich zuvor schon in einem Quodlibetum und in einem Pauluskommentar findet,^{xxiv} in der *Secunda Secundae* aber erstmals zu den Wesensbestimmungen der Gottesfreundschaft gezählt wird. Das gegenseitige Wohlwollen zwischen Gott und Mensch, das Ausdruck der *caritas* ist, erfordert seinerseits einen ermöglichenden und tragenden Grund, auf dem sich der Austausch des gemeinsamen Lebens erst vollziehen kann. Thomas entdeckt das gesuchte und konstitutiv geforderte Fundament der Gotteslove, das die von allen menschlichen Freundschaftsbeziehungen radikal unterschiedene Eigenart der Freundschaft mit Gott hervortreten lässt, in dem, was er eine *aliqua communicatio hominis ad Deum* nennt, in einer Mitteilung und Gemeinsamkeit, deren Wesen darin besteht, dass Gott uns eine eigene Seligkeit schenkt und uns zur Teilnahme an seinem göttlichen Leben beruft.^{xxiv}

2. „*Aliqua communicatio hominis ad Deum*“

Der Begriff der *communicatio*, der nun ins Zentrum des ganzen Analyse rückt und die theologische Deutung der *caritas* als Freundschaft mit Gott trägt, ist Thomas sowohl von Paulus als auch von seinem philosophischen Gewährsmann Aristoteles her vorgezeichnet. In der II-II 23, 1 angeführten paulinischen Belegstelle 1 Kor 1,9 bezeichnet *κοινωνία*, verbunden mit einem Genitiv der Person, das Anteilhaben der Gläubigen an Christus und den „Lebenszusammenschluss“ der Christen mit dem Sohn. In einem Lebenszusammenschluss eigener Art – doch stets der Menschen untereinander – sieht auch Aristoteles das Wesen der verschiedenen Freundschaften begründet; die gemeinsame Ausübung der Schiffahrt oder des Kriegshandwerkes, aber auch der natürliche Lebenszusammenschluss einer Familie oder der Polis, schaffen eine *φιλία* unter den Menschen, die sich nach der Weise ihrer *κοινωνία* untereinander richtet.^{xxiv} Thomas verbindet den paulinischen Gedanken der Berufung aller Gläubigen zur Lebensgemeinschaft mit dem Sohn mit dem aristotelischen Unterscheidungsmerkmal, das die Freundschaft der Seeleute, Soldaten, Handwerker und Zeltbewohner in einer jeweils verschiedenen Art des politischen Miteinander-Seins der Einzelnen angelegt sieht, und lässt so die auf die Mitteilung und Gemeinsamkeit von Gottes ewiger Seligkeit gegründete Freundschaft des Menschen zu Gott in ihrer von allen anderen sozialen Freundschaftsverhältnissen unterschiedenen Sonderstellung hervortreten. Die Gotteslove erwächst einer mit keinem menschlichen Zusammenschluss vergleichbaren und auch aus den höchsten Aspirationen des kreatürlichen Lebens nicht ableitbaren *communicatio*, in der sich der unendliche Gott in der Fülle seines seligen Lebens dem

Menschen erschließt und ihn zur Freundschaft beruft. Sie ist deshalb im vollen und wahren Sinne des Wortes und in der strengen Präzision des aristotelischen Begriffes eine Freundschaft; doch ist sie zugleich eine solche ganz eigener Art, die auf einem von Gott selbst geschaffenen Fundament das Wesen und die Bestimmung der Freundschaft verwirklicht.

3. Freundschaft zwischen Göttern und Menschen?

Die ganze Tragweite, die Thomas der die Freundschaft des Menschen mit Gott ermöglichenden *communicatio* zuspricht, lässt sich deshalb nur ermessen, wenn man seine Theorie der *caritas* auf dem Hintergrund der aristotelischen Freundschaftsanalyse sieht und danach fragt, in welchem Sinn die von Gott ausgehende Mitteilung seines göttlichen Lebens die Funktion eben der *κοινωνία* übernimmt, die Aristoteles zum Wesen jeder Freundschaft zählt. In den Augen des Philosophen ist es ja keineswegs selbstverständlich, von einer Freundschaft zwischen Göttern und Menschen zu sprechen, besteht doch die wahre und vollendete Freundschaft zunächst nur unter Gleichrangigen, die an Würde, Tugend und sozialer Stellung einander entsprechen.^{xxiv} Zwar kennt Aristoteles auch Freundschaften, die auf der Überlegenheit eines der beiden Partner beruhen, wie sie zwischen Eltern und ihren Kindern, den Herrschern und ihren Untergebenen und überhaupt zwischen Älteren und Jüngeren bestehen, aber auch in ihnen erfüllt sich das Postulat der Gleichheit wenigstens in der Weise einer angemessenen Proportion zwischen den Liebenden, so dass der Bessere seinem Rang gemäß auch mehr geliebt wird.^{xxiv} Wo aber eine solche Verhältnismäßigkeit nicht mehr gegeben ist und jede Proportion zerbricht, da ist auch keine Freundschaft mehr möglich; wird der Anstand zu groß, dann stirbt auf beiden Seiten auch der Wille zum freundschaftlichen Beisammensein und zur vertrauten Intimität. Zu spüren ist dies schon im Verhalten gegenüber den Königen, überdeutlich sichtbar wird es für Aristoteles aber im Verhältnis zu den Göttern. Ihnen gegenüber gibt es nur Verehrung und Dankbarkeit, aber nicht das Gefühl der Freundschaft und Liebe; ihre Überlegenheit entrückt sie in eine Ferne, aus der weder sie auf den Menschen zutreten, noch die Menschen sich ihnen zuwenden können.^{xxiv} Zwar haben die Götter ihrerseits Gefallen an den Menschen, vorzüglich an den Weisen und Tugendhaften, aber was sie an ihnen lieben, das ist allein der Nachvollzug des Denkens im menschlichen Geist, das sich selbst denkende Denken der Gottheit schaut im *νοῦς* der Menschen wie in einem Spiegel sich selbst und findet Freude darin. Doch Freundschaft, die den Kreis des eigenen Lebens durchbricht und den anderen um seiner selbst willen erreicht, um ihm Gutes zu wünschen, ist dies nicht. Wenn schon menschliche Freunde einander vor allem darin dienen, dass sie sich zur Übung der Tugend anhalten und im Beispiel der sittlich guten Tat einander zur Hilfe auf dem Weg der Selbstvervollkommnung werden, wie kann dann die in ihrer Autarkie uneingeschränkt vollkommene Gottheit dem Menschen ein Freund sein?^{xxiv} Das aristotelische Freundschaftsideal ist nicht die den Niederen beschenkende Hilfe und nicht das verlangende

Streben nach der Vollkommenheit des Höheren; sie ist, wenn man die so aussagekräftigen und zugleich missverständlichen Begriffe zulassen möchte, weder Eros noch Agape, sondern ein Drittes und unverwechselbares Eigenes; eben $\phi\iota\lambda\lambda\alpha$, Liebe des Gleichen zum Gleichen und Austausch unter einander Ebenbürtigen.

Es ist wahrhaftig kein geringes Unterfangen, wenn Thomas innerhalb der Begriffskoordination dieser Freundschaftskonzeption, die er in seinem Ethikkommentar mit fast skrupulöser Treue zum philosophischen Original nachzeichnet, die theologische Tugend der Gottesliebe bedenken möchte. Die wenigen „lyrischen“ Hinweise des Aristoteles auf die Liebe zwischen Göttern und Menschen lassen sich unter äußerster Dehnung als Analogie zur *caritas* verstehen,^{xxiv} aber wo der Theologe bei dem Stagiriten in die harte Schule der philosophischen Analyse geht und nur mehr die unerbittliche Strenge des an der Beobachtung gewonnenen Begriffs kennt, da kann er als Fazit der Überlegungen zu einer möglichen Freundschaft zwischen Göttern und Menschen nur notieren: *non adhuc remanet talis amicitia, de qua loquimur*, wo die Entfernung zwischen den Partnern der Liebe zu groß wird, da zerbricht der Freundschaftsbegriff, von dem bei Aristoteles die Rede ist.^{xxiv}

4. Ein Seitenblick auf Nietzsche und Kant

Wie aber soll die Freundschaft zwischen Gott und Mensch gedacht werden, wenn dies innerhalb des aristotelischen Modells unmöglich ist? Die gedankliche Tragweite der thomanischen Deutung der Liebe als Freundschaft mit dem unendlichen Gott erschließt sich am besten aus einem Vergleich mit den beiden wirkmächtigsten Kritikern der christlichen Ethik, mit Nietzsches radikaler Destruktion der europäischen Moraltradition und mit Kants Vorwurf der Lohnmoral.^{xxiv} Die theologische Rezeption des aristotelischen Freundschaftsbegriffs durch Thomas verändert den Charakter der Moral von Grund auf: Sie ist nicht mehr zuerst Forderung an den Menschen, sondern dessen Antwort auf Gottes zuvorkommende Liebe, nicht Gehorsam gegenüber einem unpersönlichen Vernunftgesetz, sondern Freundschaft des Menschen mit Gott. Zur Abgrenzung gegenüber der modernen Wertphilosophie lässt sich auch sagen: Die christliche Moral lehrt nicht die Liebe zur Idee des Guten, sondern die Liebe zu Gott und den Menschen.^{xxiv}

Diese Unterscheidung lässt Nietzsches Einspruch gegen die unpersönlich-abstrakte Denkform ins Leere gehen, die er in den verschiedenen Ausprägungen der europäischen Moralphilosophie von Plato bis Kant ausmachen will: „Die ‚Tugend‘, die ‚Pflicht‘, das ‚Gute an sich‘, das ‚Gute mit dem Charakter der Unpersönlichkeit und Allgemeingültigkeit‘ – Hirngespinnste, in denen sich der Niedergang, die letzte Entkräftigung des Lebens, das Königsberger Chinesentum ausdrückt.“^{xxiv} Nietzsche selbst versteht den Spott auf Kants Vernunftmoral zwar zugleich als Fluch auf das Christentum und seine Ethik, wie er im Untertitel seines Werkes „Der Antichrist“ zu erkennen gibt. Dabei bleibt ihm jedoch

verborgen, in welche Nähe er zur christlichen Ethik und ihrer Vorstellung vom höchsten Glück des Menschen wider Willen tatsächlich gerät. Die Kühnheit seines Traums vom Übermenschen, der die Grenzen der menschlichen Lebensform sprengt, weist bei aller unübersehbaren Distanz zu den moralischen Lehren des Christentums eine überraschende Affinität zur Konzeption der Freundschaft des sterblichen Menschen mit dem lebendigen Gott auf, in dem Thomas die Grundaussage der christlichen Ethik zusammenfasst.

5. Gottes Selbstmitteilung als Grundlage der Freundschaft

Als Freundschaft mit Gott kann das moralische Leben nämlich nur gedacht werden, wenn der Mensch darin über sein natürliches Dasein hinaus zu einem neuen Sein erhoben wird, das seine eigenen Kräfte übersteigt. Eine theologische Konzeption, die das ethische Handeln des Menschen in personalen Kategorien als Freundschaft mit Gott denkt, setzt ein reales Mehr-Sein und Höher-Werden des Menschen, ein Über-sich-hinausgeführt-werden voraus, das nur in Gott selbst zur Ruhe kommt. Thomas hat das letzte Ins-Ziel-gelangen des Menschen und die höchste Erfüllung seiner Sehnsucht in der endgültigen Gemeinschaft mit Gott mit einer unerbittlichen Konsequenz zu Ende gedacht, die dem Traum vom Übermenschen in nichts nachsteht. Deshalb schreckt er auch nicht vor dem Satz zurück: „Die Liebe ist eine Tugend des Menschen, nicht sofern dieser Mensch ist, sondern sofern er durch die Teilhabe an Gottes Gnade selbst Gott und ein Sohn Gottes wird.“^{xxiv}

Der unendliche Gott selbst, nach dessen Bild der Mensch geschaffen ist, ist zugleich das letzte Ziel seines Handelns. Durch den Glauben wird sich der Mensch dieser Hinordnung auf Gott bewusst. Indem er ihn als sein letztes Ziel erkennt, trägt er schon jetzt inchoativ das ewige Leben in sich, zu dem er in Gottes Gemeinschaft berufen ist.^{xxiv} In der Hoffnung richtet er sich unmittelbar auf die alles bestimmende Macht Gottes und erlangt in diesem Ausgriff auf die Erfüllung die Kraft, sich den Widerständen auf seinem irdischen Lebensweg entgegenzustellen.^{xxiv} In seiner theologisch-ethischen Theorie der Liebe geht Thomas noch einen Schritt weiter, indem er die Verbindung des Menschen mit dem Gott seines Glaubens und seiner Hoffnung als Freundschaft denkt. Gibt sich Gott dem Menschen im Glauben und in der Hoffnung jeweils unter einer bestimmten Rücksicht (als erste Wahrheit oder als machtvolle Hilfe) zu erkennen, so richtet sich die Liebe ohne jede Einschränkung auf ihn: „Die Liebe erreicht Gott, wie er in sich selbst ist.“^{xxiv} In der Liebe wird Gott des Menschen Freund und der durch einen unendlichen Abstand von ihm getrennte Mensch zum Freund Gottes. Durch die Liebe wird der Mensch schon jetzt über sich hinaus in „eine gewisse Gemeinschaft des Menschen zu Gott“ (*aliqua communicatio hominis ad Deum*) geführt, die dadurch entsteht, dass der dreieinige Gott den Menschen zur Teilnahme an seinem göttlichen Leben beruft.^{xxiv}

Der Ausdruck *communicatio* lässt sich in seinem transitiv-dynamischen Aspekt mit einem der theologischen Gegenwartssprache vertrauten Begriff am besten als Selbstmitteilung Gottes übersetzen. Die denkerische Leistung des Thomas besteht darin, dass er den Begriff der *communicatio*, der für das griechische Wort *koinonia* steht, auf dem Hintergrund des biblischen Gottesbildes so interpretiert, dass er mit seiner Hilfe jene Gleichheit zu denken vermag, deren Fehlen für Aristoteles eine Freundschaft zwischen Göttern und Menschen ausschließt.^{xxiv} Der biblische Gott ist nicht der unbewegte Bewegter und nicht das höchste Denken, das im endlichen Geist nur sein eigenes Wesen anschaut. Er ist der Gott der Liebe, der sich nach der Gemeinschaft mit den Menschen sehnt und das Zusammenleben und den Austausch mit ihnen sucht; Thomas scheut sich nicht, Gottes Sehnsucht nach dem Menschen mit den Vokabeln *societas*, *convivere* und *conversatio* zu bezeichnen, die dem Bereich vertrauter menschlicher Kommunikation entnommen sind.^{xxiv}

Der dreieinige Gott legt selbst das Fundament, auf dem die Freundschaft des Menschen zu ihm entstehen kann, indem er sich in der Menschwerdung des Sohnes zu ihm hinabbeugt und sich im Abstieg der Liebe dem Menschen gleich macht. Indem aber Gott dem Menschen gleich wird, ist der Mensch zur Gleichheit mit Gott erhoben; durch die Abstiegsbewegung der göttlichen Liebe wird dem menschlichen Leben im Geheimnis der Inkarnation eine neue Würde geschenkt, die es der Liebe und Freundschaft Gottes wert machen. Thomas erkaufte die Möglichkeit, die Gottes- und Nächstenliebe des Menschen als Freundschaft mit Gott zu denken, nicht dadurch, dass er an der von Aristoteles geforderten Gleichheit unter den Freunden Abstriche vornimmt, so dass der Begriff der Freundschaft nur in metaphorischem Sinne auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch anwendbar wäre. Vielmehr denkt er das in Schöpfung, Menschwerdung und Erwählung am Menschen wirksame Handeln Gottes so, dass Gott die zur Freundschaft mit dem Menschen notwendige Gleichheit durch seine Initiative hervorbringt. Gottes schöpferische Liebe zieht den Menschen zu sich empor in die Gemeinschaft seines unzerstörbaren Lebens und verleiht ihm jene Auszeichnung und Würde, die eine Freundschaft mit ihm überhaupt erst ermöglicht.

6. Aktive Teilnahme an Gottes Handeln in der Welt

Wie soll man es sich vorstellen, dass das letzte Ziel des moralischen Handelns in der Freundschaft mit Gott besteht? Am besten nicht anders, als wir es uns von der Freundschaft unter Menschen wünschen. Wir werden einander zu Freunden, indem wir den anderen Gutes wünschen, unser Leben mit ihnen teilen und uns ihre Ziele und Anliegen zueigen machen. Nichts anderes geschieht in der Freundschaft des Menschen mit Gott: Wir machen uns seine Sache zueigen und stellen uns ihm für sein Wirken in der Welt zur Verfügung – nicht aus eigenen Kräften, sondern weil wir durch seine Berufung und Gnade dazu befähigt werden. Der Gedanke der Selbstmitteilung Gottes ermöglicht es der christlichen Ethik, das moralische Handeln des Menschen als aktive Teilnahme an Gottes Handeln in der Welt zu denken: Gott

handelt nicht anders in der Welt als durch unser Handeln, das er in seiner schöpferischen Liebe trägt und hervorbringt.

Weil Gottes ewige Liebe schöpferische Selbstmitteilung an den Menschen ist, wird dieser durch sie zu einem neuen Sein-Können erhoben, das ihn über sich selbst hinausführt. Insofern der Mensch in der Freundschaft mit dem lebendigen Gott die Grenzen seines natürlichen Daseins übersteigt, liegt auch der christlichen Ethik die Vorstellung einer letzten Lebenssteigerung zugrunde – jedoch nicht als Steigerung eines triebhaft-dionysischen Lebensrausches, sondern als Vollendung dessen, was den Menschen in seinem Menschsein auszeichnet: seiner Fähigkeit, Gott und den Nächsten zu lieben und in seinem Denken, Fühlen und Handeln dem Licht der Vernunft zu folgen. Der neue Mensch, der zur Freundschaft mit Gott berufen ist, transzendiert sich selbst – jedoch nicht durch die Projektion des eigenen Ichs ins Übergroße, sondern indem er das ewige Kreisen um die eigenen Wünsche durchbricht und sich Gott für sein Handeln in der Welt zur Verfügung stellt. Es gehört zu dem paradoxen Ineinander von Lebensverlust und Lebensgewinn, das nach der Logik des Evangeliums den Weg der Liebe bestimmt (vgl. Mk 8,35: „Wer sein Leben retten will, wird alles verlieren, wer aber sein Leben um meinetwillen und um des Evangelium willens verliert, wird es retten“), dass der Mensch eine letzte Erfüllung nur im spontanen, selbstvergessenen Einsatz für die Sache Gottes findet. Das biblische Bild des neuen Menschen stellt uns ein Ziel vor Augen, zu dem wir das ganze Leben hindurch unterwegs bleiben. Aber es ist dem Traum vom Übermenschen dadurch überlegen, dass es die Vergänglichkeit des irdischen Daseins mit seinen schmerzlichen Entbehnungen und Mängeln nicht leugnen muss, sondern auch seinen dunklen Seiten illusionslos ins Auge blicken kann.

7. Der Verdacht der Lohnmoral

Die Theorie des anfanghaften Glücks, zu dem der Mensch auf dem als Freundschaft mit Gott gedachten Weg der Liebe findet, widerlegt den Verdacht, die christliche Ethik beruhe auf einem Ressentiment gegen das Leben und einer Geringschätzung des zerbrechlichen Glücks, das dieses dem endlichen Menschen bieten kann. Doch beschwört die christliche Ethik, indem sie dieses Missverständnis nach der einen Seite hin zurückweist, nicht den entgegengesetzten Verdacht einer jenseitsorientierten Lohnmoral herauf? Kann der eudämonistische Charakter der christlichen Moral in einem Sinn verstanden werden, der die Verwechslung mit einer heilsegoistischen Strategie der Lohnerwartung ausschließt?

Indem der Weg der Liebe den Menschen bereits in diesem Leben mit dem dreieinigen Gott als seinem letzten Ziel verbindet, empfängt dieser in der Liebe tatsächlich einen „Lohn“: die Gegenwart Gottes als des *summum bonum* (= höchsten Guts), durch die schon jetzt das ewige Leben inchoativ ergriffen wird. Dennoch lehrt der Weg der Liebe keine Lohnmoral im Sinne

einer äußeren, der Liebe fremden Kompensation für ihren Einsatz. Indem der Mensch Gott als sein letztes Ziel und höchstes Gut erkennt, das würdig ist, um seiner selbst geliebt zu werden, erlangt er durch die Hingabe an dieses objektiv erfüllende Gut die höchste Vollendung seines Menschseins. Die Hingabe an Gott und die Erfüllung des Liebenden sind keine Gegensätze, sondern zwei Aspekte ein und derselben Wirklichkeit, die in einer als vollkommen gedachten Liebe zusammenfallen. Deshalb darf auch die Beziehung, in der das Glück zum Tun der Liebe und zu den Tugenden steht, in denen diese wirksam wird, nicht nach Art einer Zweck-Mittel-Relation verstanden werden. Das Tun der Liebe ist kein Mittel zu anderen Zwecken und keine Strategie zur Planung des eigenen Glücks. Gleiches gilt für den Zusammenhang zwischen Tugend und Glück, der nicht als instrumentelles Verhältnis, sondern richtigerweise nur modal aufgefasst werden darf: Wir handeln nicht tugendhaft, *um* glücklich zu werden, sondern wir sind glücklich, *indem* wir ein gutes Leben zu führen versuchen. Der Weg einer vernunftgemäßen Lebensführung, auf dem sich der Mensch von Gottes Liebe zum Guten geleiten lässt, ist nach dieser inklusiven Bestimmung eine notwendige Voraussetzung oder besser: selbst ein Weg und eine Weise des zerbrechlichen Glücks, das sich der Mensch in seinem irdischen Dasein in mühsamen Schritten erwirken kann.

Zudem ist daran zu erinnern, dass die christliche Ethik verlässliches Glück nicht als immanentes Ziel menschlichen Strebens, sondern nur als Ausdruck der Treue Gottes zu seiner Verheißung in Aussicht stellt. Während in der philosophischen Ethik der Gedanke des gelingenden Lebens das letzte umgreifende Lebensziel eines Menschen umschreibt, von dem her sich seine einzelnen Handlungen als mehr oder weniger geglückte Teilmomente eines einheitlichen Lebensplanes verstehen lassen, ist der Begriff der *beatitudo* innerhalb der christlichen Ethik weniger ein moralischer, denn ein theologischer Begriff. Menschliche Praxis findet ihren letzten Einheitspunkt nicht in einem immanenten Ziel, sondern sie vollendet sich in der Gemeinschaft mit Gott als dem einzig erfüllenden Gut. Wegen des transzendenten Charakters der *beatitudo*, die gleichwohl bereits in diesem Leben in der Freundschaft mit Gott antizipiert wird, kann die christliche Ethik auch der Zerbrechlichkeit des irdischen Glücks und der Erfahrung menschlichen Scheiterns ins Auge blicken, ohne einer tragischen Weltauffassung das Wort reden zu müssen.

Dennoch ist der Weg des Menschen zu Gott nicht als Vorbereitung auf den postmortalen Empfang einer künftigen Glückseligkeit gedacht, wie es der Vorwurf einer jenseitsorientierten Lohnmoral unterstellt. Vielmehr erlangt der Mensch in der Freundschaft mit Gott bereits auf Erden ein anfanghaftes Glück, das aus seiner unvollkommenen Jetzt-Gestalt zur eschatologischen Vollendung führen wird. Da das irdische Glück durch Übel aller Art und unvorhersehbare Schicksalsschläge bedroht ist, bleibt dem Menschen, sofern zum vollkommenen Glück auch die „Gewissheit der Unverlierbarkeit“ gehört, in seinem irdischen

Dasein die Erfahrung vollkommenen Glücks versagt.^{xxiv} Dennoch steht ihm diese im Modus der anfanghaften Vorwegnahme schon jetzt offen, indem er sich in Glaube, Hoffnung und Liebe auf sein letztes Ziel bezieht und sein Handeln daran ausrichtet.

Der Lohnmoral-Verdacht verkennt dagegen, dass die in personalen Kategorien vorgestellte Gegenwart des höchsten Guts keinen fremden, dem Weg der Liebe äußerlich bleibenden Lohn in Aussicht stellt. Vielmehr ist das Gegenwärtig-Sein Gottes als des höchsten Guts so zu denken, dass die Liebe ihr eigenes Ziel erreicht und die wesensgemäße Vollendung des Menschen in nichts anderem als in diesem endgültigen Ins-Ziel-Gelangen der Liebe besteht. In die Kategorien der thomanischen Handlungsanalyse übersetzt bedeutet dies: Das Gegenwärtigsein des Zieles löst Freude aus und bewirkt Glück, aber diese Freude und dieses Glück sind nicht das Motiv, warum das Ziel erstrebt wird. Nur das höchste Gut, das sein Streben restlos erfüllt, kann dem Menschen als letztes Ziel dienen.^{xxiv} Doch ist nicht das Zur-Ruhe-kommen des Verlangens das erhoffte Gut, sondern umgekehrt treten Ruhe und Freude ein, weil das vollkommene Gut gegenwärtig ist. Wer von der Liebe reden will, muss von dem Glück reden, das sie bewirkt, anders geht es nicht. Das heißt aber nicht, dass die Liebe nur um des Glückes willen liebt, das ihr verheißen ist.

Weil der an die Adresse der christlichen Ethik gerichtete Eudämonismus-Vorwurf den zweckfreien Charakter der *visio beatifica* missversteht, wird der biblische Gedanke, dass Gott das „Erbe“ und der ewige „Lohn“ der Gerechten ist (vgl. Ps 16,5; Weish 5,15; Lk 12,32), zwangsläufig als Ausdruck einer egoistischen Lohnmoral missverstanden. Wie wenig dies dem biblischen Ethos gerecht wird, ist schon daraus ersichtlich, dass sich der Unsterblichkeitsglaube auf dem Boden des Alten Testaments erst sekundär und sehr spät entwickelt hat. Ihm liegt nicht die Erwartung eines zukünftigen Lohnes zugrunde; er ist vielmehr ein Ausdruck der Hoffnung, dass die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott über den Tod hinaus erhalten bleibt.^{xxiv} Der biblische Mensch hofft nicht darauf, mit Gottes Hilfe *etwas* zu erhalten, sondern er hofft auf *Gott selbst*. Er will sich nicht durch ein tugendhaftes Leben der zukünftigen Hilfe seines Gottes vergewissern, sondern er vertraut darauf, dass er auch durch den Tod nicht von dem Gott getrennt wird, der schon jetzt das höchste Gut seines Lebens ist. Daher heißt es in dem bekannten Kirchenlied von *Angelus Silesius* „Ich will dich lieben, meine Stärke“ in dessen letzter Strophe:

„Ich will dich lieben, meine Krone,
Ich will dich lieben, meinen Gott;
Ich will dich lieben ohne Lohne,
Auch in der allergrößten Not;
Ich will dich lieben, schönsten Licht,
Bis mir das Herze bricht.“^{cxixiv}

Dagegen verändert Kants postulatorische Hoffnung auf Gott nicht nur das Verhältnis von Moralität und Glück, sondern auch den Gottesgedanken selbst. Gott ist für Kant nicht mehr die Erfüllung und das höchste Glück des Menschen, sondern nur der oberste Diener des sittlichen Weltzwecks, den zu denken um der Sinnhaftigkeit moralischen Handelns willen notwendig ist. Weil es in dieser endlichen Welt keinen gerechten Ausgleich von Moralität und Glück gibt, muss Kant ein allmächtiges Wesen als Urheber einer gerechten Weltordnung im Jenseits postulieren. Paradoxe Weise trifft der Vorwurf, dass der Mensch Gottes Hilfe erst im Jenseits braucht, auf die philosophische Konstruktion einer postulatorischen Hoffnung viel eher zu als auf den Gottesgedanken der christlichen Ethik. Die menschliche Vernunft kann es nicht hinnehmen, dass zwischen dem moralischen Leben und dem tatsächlichen Glück der Menschen ein letzter Widerspruch bestehen bleibt. Des Glückes würdig zu sein, aber seiner nicht teilhaftig zu werden, das ließe das Los des Menschen unannehmbar erscheinen. So verlegt Kant das Streben nach Glückseligkeit, das im irdischen Leben unter keinen Umständen die Motivation der Sittlichkeit bestimmen darf, an das Ende des moralischen Lebens, indem er in der postmortalen Existenz des Menschen einen Ausgleich von Moralität und Glück als Gegenstand vernünftiger Hoffnung fordert.^{xxiv}

Die Hoffnung auf Glück darf uns nicht zum moralischen Leben bewegen, aber sie darf, soll moralisches Handeln als sinnvoll gedacht werden können, am Ende auch nicht für immer enttäuscht werden. Kant nahm für sich in Anspruch, den christlichen Gottesgedanken in der Form eines philosophischen Vernunftglaubens und einer postulatorischen Hoffnung gerettet zu haben. Zugleich veränderte er die biblische Gottesvorstellung jedoch, indem er sie durch den Versuch, die Religion auf die Ethik zu gründen, dem Kriterium der Praxisrelevanz unterstellte. In diesem funktionalen Rahmen kann Gott nur noch als äußere Garantie des Glücks verstanden werden, während nach biblischem Verständnis seine ewige Gegenwart selbst das unzerstörbare Glück des Menschen ausmacht.

8. Fehlentwicklungen der christlichen Ethik

Allerdings lässt sich nicht leugnen, dass die aufgezeigte Fehlinterpretation der eudämonistischen Grundlagen der christlichen Ethik nicht nur ihre Außenwahrnehmung durch die neuzeitliche Religionskritik beeinflusste, sondern jahrhundertlang auch den Stil der kirchlichen Moralverkündigung und das religiöse Selbstverständnis vieler Gläubiger prägte. Ausläufer der Hoffnung, sich durch moralische Pflichterfüllung den Himmel erkaufen zu können, finden sich bis heute in Gebetstexten der Kirche. So stößt man im offiziellen, für den liturgischen Gebrauch als „authentisch“ vorgeschriebenen Messbuch für das deutsche Sprachgebiet auf die Übersetzung einer Tagesoration (zum 25. Sonntag im Jahreskreis), die in mehrfacher Hinsicht fehlerhaft und sinnentstellend ist:

„Heiliger Gott,
du hast uns das Gebot der Liebe
zu dir und zu unserem Nächsten aufgetragen
als die Erfüllung des ganzen Gesetzes.
Gib uns die Kraft,
dieses Gebot treu zu befolgen,
damit wir das ewige Leben erlangen.“

Der erste Satz dieser liturgischen Oration gibt nach der feierlichen Gebetsanrede an den heiligen Gott die Zusammenfassung aller Einzelgebote in dem biblischen Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zutreffend wieder. Der zweite Satz erweckt den Eindruck, die Hoffnung auf das ewige Leben fungiere in der christlichen Moral als subjektives Motiv der Erfüllung des Liebesgebots („damit wir das ewige Leben erlangen“). Liefert die Übersetzung dieser Oration nicht einen sprechenden Beweis für die Richtigkeit der aufgezeigten philosophischen Kritik an der angeblichen Lohnmoral des Christentums?

Es lohnt sich, einen Blick in das lateinische Original zu werfen. Hier verbindet sich die formgerechte Gebetsprache römischer Orationen mit höchster gedanklicher Präzision:

„Deus, qui sacrae legis omnia constituta
in tua et proximi dilectione posuisti,
da nobis, ut, tua praecepta servantes,
ad vitam mereamur pervenire perpetuam.“

Die Gebetsbitte richtet sich hier nicht unmittelbar auf das ewige Leben als direkt intendierten Gegenstand der Hoffnung, sondern darauf, dass wir es verdienen („mereamur“), zum ewigen Leben zu gelangen. Frei nach Kant ließe sich übersetzen: „Gib, dass wir würdig werden, zum ewigen Leben zu gelangen.“ Wichtig ist dabei, dass nicht das Erlangen eines Besitzes („das ewige Leben“), sondern das Ins-Ziel-Gelangen der Liebe („zum ewigen Leben“) erbeten wird; näherhin geht es darum, dass wir durch Gottes Erbarmen würdig werden, zum Ziel des ewigen Lebens zu gelangen. Dies geschieht nicht erst nach unserem Tod durch ein miraculöses Eingreifen des allmächtigen Gottes, sondern indem wir schon jetzt der Weisung Jesu folgen, Gott und den Nächsten zu lieben. Wörtlich müsste die lateinische Partizipialkonstruktion „tua praecepta servantes“ folgendermaßen übersetzt werden: „Gib, dass wir, die wir deine Gebote befolgen, verdienen ...“. Eine dem Sprechrhythmus liturgischer Gebete angemessene Wiedergabe, die den eschatologischen Richtungssinn des christlichen Ethos korrekt ausdrückt, könnte lauten:

„Heiliger Gott, du hast uns das Gebot,
der Liebe zu dir und zu unserem Nächsten aufgetragen,
als die Erfüllung des ganzen Gesetzes.
Gib, dass wir würdig werden,
zum ewigen Leben zu gelangen,
indem wir deine Gebote erfüllen.“

Der richtig wiedergegebene Inhalt dieses Gebets stimmt mit der theologisch-ethischen Analyse der Struktur des moralischen Handelns der Christen und seiner Zusammenfassung im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe überein: Die Bitte richtet sich nicht auf einen jenseitigen Ausgleich als Kompensation für ein verfehltes, zu kurz gekommenes Leben, sondern darauf, dass die Gläubigen eines unzerstörbaren Glücks in der nie endenden Gemeinschaft mit dem unendlichen Gott würdig werden. Dies geschieht nicht anders, als indem sie das Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten mit Gottes Hilfe treu zu erfüllen trachten. Dadurch beginnt – die proleptische Struktur der christlichen Hoffnung drückt den eschatologischen Charakter dieses Ethos aus – schon jetzt das unzerstörbare, ewige Leben, das sich in ihrer postmortalen Existenz für immer vollendet. Die Hoffnung auf ewiges Leben findet schon auf Erden ihre anfanghafte Erfüllung im Tun der Liebe, das als Freundschaft mit Gott keinen anderen Lohn als den der eigenen Vollendung mehr erwarten muss.