

Jaarboek 2002



THOMAS INSTITUUT UTRECHT

BEATITUDO — THOMAS EN LUTHER

Board

Prof. dr. K.-W. Merks
Dr. H.J.M. Schoot
Prof. dr. R.A. te Velde

Director

Prof. dr. H.W.M. Rikhof

Administration Office

Dr. C.M. Pumplun
Thomas Instituut te Utrecht
c/o KTU
Heidelberglaan 2
NL-3584 CS Utrecht
tel. +31-30-2533129
url: <http://www.thomasinstituut.org>

JAARBOEK 2002

Thomas Instituut te Utrecht

◆ BEATITUDO – THOMAS EN LUTHER ◆



Henk J.M. Schoot (ed.)

Editorial Board

Dr. H.J.M. Schoot (Editor in Chief)
Dr. C.M. Pumplun (Editorial Secretary)
Dr. W.G.B.M. Valkenberg, Dr. A.C.M. Vennix,
Dr. L.G.M. Winkeler, Prof. dr. J.B.M. Wissink

Print

Peeters Orientaliste, Herent (België)

ISSN 09026-163X

© Thomas Instituut te Utrecht, 2003

Previous volumes of the *Jaarboek Werkgroep Thomas van Aquino* (1982-1988) and the *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht* (since 1989) can be purchased at the administration office if still available.

This *Jaarboek 2002 Thomas Instituut te Utrecht* can be ordered at the administration office at the price of Euro 12,00 (Netherlands), Euro 18,00 (Belgium) or Euro 23,00 (other countries). The amount can be transferred to bank account no 1586059 of the 'Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht', with reference to 'Jaarboek Thomas Instituut 2002'.

INHOUDSOPGAVE

Henk J.M. Schoot

INTRODUCTION.....	7
-------------------	---

Stefan Gradl

DÜRFEN PROTESTANTEN GLÜCKLICH SEIN?

Anmerkungen zu einem vergessenen Thema evangelischer

Theologie.....	11
1. Erste Station unserer Reise: unsere eigene Situation.....	12
2. Zweite Station unserer Reise: Martin Luther.....	16
3. Dritte Station unserer Reise: Thomas von Aquin.....	19
4. Vierte Station unserer Reise: erneut Martin Luther.....	24
5. Fünfte und letzte Station unserer Reise: wieder im Hier und Jetzt.....	25

Carlo Leget

WARUM PROTESTANTEN GLÜCKLICH SEIN MÜSSEN

Eine Reaktion auf Stefan Gradl.....	31
1. Erste Station: Hier und Jetzt.....	32
2. Zweite Station: Thomas.....	36
3. Dritte Station: Zurück in die Gegenwart.....	40
4. Zum Schluß.....	44

Klaas Zwanepol

MARTIN LUTHER UND DAS GLÜCK. Eine Interpretation..

1. Einleitende Bemerkungen.....	47
2. Wie steht Luther dem Glück gegenüber?.....	48
3. Zweierlei Glück.....	51
4. Gottesliebe und Menschenliebe.....	54
5. Glaube an Gott und menschliches Glück.....	58
6. Pflicht zum Glück?.....	60

Eberhard Schockenhoff

LEHRT DAS CHRISTENTUM EINE LOHNMORAL?

Eine historisch-systematische Rückfrage bei Thomas von Aquin und Immanuel Kant..... 63

1. Das Glück der Liebe: Die Vollendung des Menschen in der Gemeinschaft mit Gott..... 67
 - 1.1. Voraussetzungen: Gott als letztes Ziel und höchstes Gut des Menschen 68
 - 1.2. Der Ansatz der thomanischen Glückslehre..... 71
 - 1.3. Instrumentelle und selbstzweckliche Ziele..... 73
 - 1.4. Das tugendhafte Handeln und die Zerbrechlichkeit des irdischen Glücks..... 75
 - 1.5. Das Ziel der Liebe: die Gegenwart des höchsten Guts..... 77
 - 1.6. Das Glück der Liebe und die Freude am Guten..... 78
2. Kants Fehldeutung der eudämonistischen Grundlagen der christlichen Ethik..... 82
 - 2.1. Die hedonistische Interpretation des Glücks..... 82
 - 2.2. Der instrumentelle Charakter der Tugendpraxis..... 84
 - 2.3. Der andere Begriff des Glücks..... 85
 - 2.4. Gott als oberster Diener des sittlichen Weltzwecks... 86
3. Ergebnis und Ausblick..... 88

Frans Vosman

DAS KONZEPT GLÜCK – UNENTBEHRLICH IN DER MORALTHEOLOGIE?..... 91

1. Leitgedanken des Endziels und des Glücks..... 93
2. Glück entleert..... 94
3. Die eigene Aufgabe der Moralthologie..... 96
4. Glück und das konkrete Gute..... 97
5. Theologie ohne Gott..... 100
6. Bedürftigkeit als verborgene Norm..... 102

Frederick Christian Bauerschmidt

TOO MUCH AUTHORITY? Review of Paul van Geest, Harm
Goris, Carlo Leget (eds.), *Aquinas as Authority* (2002) 105

Cristina M. Pumplun

ANNUAL REPORT 2002..... 113

INTRODUCTION

This yearbook 2002 – being the 22nd volume in the series – is dedicated to the subject of happiness – *beatitudo*. In recent years, a number of scholars attached to our Institute devoted research to Aquinas' understanding of natural and divine happiness. Stefan Gradl, Lutheran minister from Erlangen, Germany, prepared in Utrecht his dissertation on this topic. It will appear in our series of publications in 2003, under the title *Deus beatitudo hominis. Eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin.*

Carlo Leget published his dissertation on the concept of life on earth and after death in Aquinas in 1997 (*Living with God. Thomas Aquinas on the Relation between Life on Earth and 'Life' after Death*). Both scholars mentioned participated in a day of study organised by our Institute on December 6, 2002, together with three other scholars, all of whom reworked their contributions into parts of this volume.

Gradl elaborates some of the themes of his dissertation, under the title “May Protestants be happy? Observations regarding a forgotten theme in evangelical theology.” Leget answers under the title: “Why Protestants *have* to be happy”. Gradl travels in search of the concept of happiness from our present situation to Luther, from Luther to Aquinas, back to Luther, and back to our present situation, with special focus on Aquinas. He distinguishes between contemporary conceptions of happiness, to be found mostly in popular writing, which focus on the individual and his feelings, and Thomas Aquinas, for whom happiness starts with God and is not psychological but ontological in nature: man arriving at his destiny. Gradl considers this concept of happiness

compatible with Luther's, and gives a brief outline of Aquinas' importance for a modern theology of happiness: God, Christ, Grace, Destiny and Community should be foundational in such a discourse.

In his reaction, Leget agrees with the general position of Gradl, but takes the issue 'one step further'. Protestants (and the rest) are not only allowed to reach happiness, they are also called upon to make this essential gift happen. Leget takes into consideration the anthropological and hermeneutical aspects of a theory of happiness, in addition to Gradl's more theological approach. He regards happiness as well-being, natural happiness, to form a line of thought – present in Aquinas as well – which is worthwhile attending to for hermeneutical purposes.

This Protestant-Catholic dialogue is followed up upon by three more contributions, one of which is Lutheran and two are Catholic. Prof. dr. Klaas Zwanepol, professor for Lutheran Theology at the Evangelical-Lutheran Seminary of Utrecht University, elaborates on Martin Luther and happiness. Eberhard Schockenhoff, professor in moral theology at the Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg i.B., Germany, deals with the question whether Christianity teaches, as Kant reproached it for, a morality of reward. Prof. dr. Frans Vosman, professor in moral theology at the Catholic Theological University of Utrecht, replied to this lecture at the day of study, and reworked his reply to a contribution entitled "The concept of happiness – indispensable in moral theology".

Zwanepol first of all shows how diverse the interpretations of this aspect of Luther's thought are, ranging from sheer anti-eudemonism (in soteriology as well as in ethics) to the opposite, i.e. the acknowledgment of happiness for those who are graciously related to God. Zwanepol, albeit showing some reserve as well, opts for a middle position in which striving for happiness may be purified from egotism through faith in Christ. For he considers the absolute absence of self in the relationship with others as the ultimate form of hybris. So he shows two aspects in Luther's conception of happiness, happiness of this life and of the life

hereafter, which are not analogous to one another. That is, the 'earthly' conception cannot serve as the rightful point of departure. Zwanepol adduces that the same structure is present in Luther's reflections on human love and divine love. In concluding he slightly adjusts Gradl's thesis on the compatibility of Luther and Thomas, and defends the view that man will be most happy when he will be able to free himself from the culturally required striving for immediate happiness. True happiness can only be received. Protestants may be happy, but must not, and so will be happier, he concludes, opposing Leget on this point.

In a broad and penetrating study, Eberhard Schockenhoff confronts Kant's ideas about happiness and morality with those of the Antique-Christian tradition of virtue ethics, represented this time by Thomas Aquinas. Schockenhoff contends that Kant's idea of happiness is different from Aquinas's inasmuch as it is more psychological than ontological. Kant's critique that happiness cannot ground morality only applies to the caricature he made (or received) of it, reducing it to psychological, egotistical well-being. For Aquinas the strife for happiness belongs to what it is to be human, the fulfilment of which is brought about by God in ultimately giving himself freely. God being the fulfilment of human striving does not amount to an extrinsic ultimate reward for behaving correctly, as Kant pretends, but is ontological, personal, and far from the fruit of egotism. This happiness, on the contrary, is precursed in the good life of growing virtuousness, which is not instrumental to this end but, the other way around, happiness shows itself in the exercise of virtue.

Frans Vosman addresses some topics that are relevant to Schockenhoff's position, and in doing so offers some reflections on the task of present-day Catholic moral theology. More than Schockenhoff does, Vosman attempts to appreciate the critique of contemporary moral philosophy on the centrality of the concept of happiness and on teleology in morality. In his conclusion, Vosman modifies the way in which these concepts are still to be considered as indispensable, both in a heuristic and in a substantial

way, concentrating on human need and the central concept of receiving.

Frederick Bauerschmidt, whom we met at our yearly retreat at the convent of the Clares in Megen, the Netherlands, when studying some Radical Orthodoxy, kindly accepted our invitation to review the book collecting the results of our international conference in 2002 on Aquinas as authority. Addressing the issue of Aquinas' authority implies, as Bauerschmidt shows, addressing the issue of theological method as well as the principles of interpretation of Aquinas' thought.

As usual this yearbook closes with the annual report of our Institute in the year under review, written by the secretary of studies of the Institute, dr. Cristina Pumplun.

For the first time in our history the largest part of the yearbook is written in German. We trust that this language is accessible to most of our readers. In spite of this we have provided above some additional information on the content in English. We do not think that happiness is a subject especially suitable or advisable for Germans..., but we were in a position that two authors are German, and the other three could be translated or checked by our editorial secretary, her mother tongue being German as well.

We hope that our readership will appreciate our continuing effort to publish a yearbook of the Thomas Instituut – the 21st in total and the 11th under supervision of the undersigned – and the contents of this one especially. It is the second volume which is explicitly presented as dealing with a specific subject. Much effort is invested in it, for which many people should be thanked: our editorial board, our editorial secretary and above all our contributors.

June 19, 2003

Henk J.M. Schoot

Editor-in-Chief

DÜRFEN PROTESTANTEN GLÜCKLICH SEIN?

Anmerkungen zu einem vergessenen Thema evangelischer Theologie¹

Stefan Gradl

‘Alle Menschen streben nach Glück.’ Es wird kaum jemanden – auch keinen Theologen – geben, der diesem Satz ernsthaft widersprechen wollte. Das Wort ‘Glück’ scheint alles Streben und Suchen, alle Sehnsüchte und Wünsche des Menschen zusammenzufassen. Mehr als Glück kann ein Mensch gar nicht wollen. Zugleich wäre der Mensch nicht mehr Mensch, wenn er weniger als das Glück wollen würde. Man mag im Verständnis dieses Glücksstrebens, seiner ethischen Beurteilung, der Einschätzung seiner Erfüllbarkeit differieren – daß allen Menschen das Streben nach Glück wesentlich zueigen ist, steht außer Frage.

In meinem Beitrag soll es um ‘Glück’ speziell als Thema protestantischer Theologie gehen. Dazu möchte ich mit Ihnen eine Reise zum Thema Glück unternehmen. Diese Reise umfaßt fünf Stationen: Die erste von ihnen ist das Hier und Jetzt – die westeuropäische Wohlstandsgesellschaft des beginnenden 21. Jahrhunderts. Danach gehen wir in der Zeit zurück und befragen –

¹ In diesem Beitrag habe ich anlässlich des Studenttags des *Thomas Instituut te Utrecht* am 6.12.2002 in knapper und allgemeinverständlicher Form einige Gedanken meiner im Druck befindlichen Dissertation *Deus beatitudo hominis. Eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin* zusammengefaßt (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht X, Utrecht/Leuven: Peeters 2003). Für eine umfassendere und tiefergehende Darstellung verweise ich auf die genannte Arbeit, insbesondere deren letztes Kapitel.

recht kurz – Martin Luther zum Thema Glück. Die dritte Station ist die wichtigste: Thomas von Aquin. Von ihm begeben wir uns auf die Rückreise: Nach einem erneuten kurzen Zwischenstopp bei Luther landen wir schließlich wieder im Hier und Jetzt. Und dann erhalten Sie auch meine Antwort auf die Titelfrage dieses Beitrags: „Dürfen Protestanten glücklich sein?“

1. Erste Station unserer Reise: unsere eigene Situation

Die Frage nach dem Glück ist ein Thema aller Zeiten, aber sie wird in jeder Zeit in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlicher Intensität und Dringlichkeit gestellt. In Deutschland hat im 20. Jahrhundert lange Zeit ‘Glück’ in Wissenschaft und Gesellschaft eine eher untergeordnete Rolle gespielt. Erst Ende der sechziger bzw. Anfang der siebziger Jahre setzte langsam eine Renaissance des Themas Glück ein. Philosophen begannen, die Frage nach dem Glück wieder intensiver zu diskutieren. Ethische Entwürfe, in denen ‘Glück’ eine zentrale Rolle spielt, wurden vorgelegt, etwa von Robert Spaemann und Hans Krämer.² Auch die Psychologen und die Soziologen nahmen sich des verwaisten Themas an: Eine empirische Glücksforschung, die erforschte, unter welchen Bedingungen sich Menschen in welchem Maße glücklich fühlen, etablierte sich an Hochschulen und unabhängigen Forschungsinstituten.³

Am bemerkenswertesten ist jedoch ein Phänomen, das ‘unterhalb’ der universitär-wissenschaftlichen Ebene anzusiedeln ist: Es vergeht kaum eine Woche, in der nicht in den

² Vgl. Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989; Hans Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt/Main 1992.

³ Vgl. pars pro toto als Beispiel einer psychologisch orientierten empirischen Glücksforschung Michael Argyle, *The Psychology of Happiness*, London u. a. 1987, als Beispiel für den soziologisch orientierten Zweig: Ruut Veenhoven, *Conditions of Happiness*, Dordrecht 1984. Vgl. auch die seit dem Jahr 2000 erscheinende Zeitschrift *Journal of Happiness Studies, An interdisciplinary forum on subjective well-being*.

Bestsellerlisten des deutschen Buchhandels irgendein Titel zu finden ist, der irgendwie mit Glück zu tun hat. Der Markt von Ratgebern zum Thema 'Glück' boomt – gleichgültig, ob sie eher psychologisch, philosophisch oder 'religiös-spirituell' orientiert sind.⁴ Gerade das populärwissenschaftliche Interesse am Glück macht die Bedeutung der Frage nach dem Glück in unserer Gesellschaft deutlich.

Die Renaissance des Themas 'Glück' hat vielfältige Ursachen. Entscheidend dürfte jedoch sein, daß sich in den letzten dreißig Jahren eine spät- bzw. postmoderne, pluralistisch und individualistisch geprägte Wohlstandsgesellschaft herausgebildet hat. Diese Entwicklung führte dazu, daß der einzelne eine sehr viel größere Freiheit im Hinblick auf seine persönliche Lebensgestaltung erhielt. Der gestiegene Wohlstand eröffnete größere Freiräume, tradierte Normen und Lebensmuster verloren an Plausibilität und Bindungskraft und machten einer Pluralität von Lebensstilen Platz. Eine Vielfalt von Weltanschauungen und Lebensdeutungen stand dem einzelnen zur Verfügung.

In der größer gewordenen Freiheit – aber auch der *Notwendigkeit* –, das eigene Leben bewußt zu gestalten, dürfte die Hauptursache für das wiedererwachte Interesse am Glück liegen: Mit dem unübersichtlichen Gewirr von Entscheidungsmöglichkeiten und Handlungsalternativen wird die Frage entscheidend, wie man denn sein Leben zu führen und zu gestalten hat, damit es gelingt und man sein Glück findet. Mit der skizzierten Entwicklung hängt auch ein ethischer

⁴ Zu dem Zeitpunkt, da ich diesen Beitrag schreibe, steht auf Platz fünf der Sachbuch-Bestsellerliste des deutschen Buchhandels das – der Populärpsychologie zuzurechnende – Buch von Stefan Klein: *Die Glücksformel. Oder wie die guten Gefühle entstehen*, Reinbek 2002. Zwei Plätze höher findet sich als buddhistische Anleitung zum Glücklichsein das Buch *Der Weg zum Glück* des Dalai-Lama (Hrsg. Jeffrey Hopkins, Freiburg i. Br. 2002²) – ein Beispiel dafür, daß man auch von der Religion Hilfe und Orientierung bei der Glückssuche erwartet. Für einen philosophischen Bestseller zum Thema Glück sei auf das Buch *Philosophie der Lebenskunst, Eine Einführung* (Frankfurt/Main 1998) des in Berlin lebenden, Erfurter Philosophie-Privatdozenten Wilhelm Schmidt verwiesen, das kürzlich sogar in niederländischer Übersetzung erschien.

Paradigmenwechsel zusammen: Nicht mehr 'Pflicht' und 'Sollen' sind die entscheidenden ethischen Leitbegriffe unserer Gesellschaft, sondern Selbstverwirklichung und Selbstentfaltung. Die Frage nach dem Glück und dem gelingenden Leben als dem Ziel der Selbstentfaltung ergibt sich damit gleichsam von selbst. Die Frage nach dem Glück wird so zu einer der zentralen Fragen in unserer Gesellschaft.

Gerade damit wird die Frage nach dem Glück zur *Anfrage* an die heutige Theologie. Insofern Theologie nie im luftleeren Raum erfolgt, sondern stets Auslegung der christlichen Botschaft für die jeweilige Zeit ist, verfehlt die Theologie ihre Aufgabe, wenn sie sich dieser Anfrage nicht stellt und eine der wesentlichen Fragestellungen unserer Gesellschaft schlichtweg ignoriert. Dies gilt insbesondere, wenn Theologie sich als Wissenschaft begreift, die auf Kirche und ihr Handeln bezogen ist. Gerade dann muß Theologie darüber nachdenken, wie in der kirchlichen Praxis in theologisch verantworteter Weise heutigen Menschen mit ihrer Glückssuche und Glückssehnsucht zu begegnen ist.

Doch wie antwortet nun protestantische Theologie auf die Frage nach dem Glück? Was hat sie dem nach Glück suchenden Menschen zu sagen? Dürfen Protestanten glücklich sein? Überblickt man die evangelische Theologie, muß man eigentlich antworten: „Nein, sie dürfen nicht.“ Zumindest gewinnt man diesen Eindruck, wenn man die deutschsprachige evangelische Theologie betrachtet. Glück erscheint dort nicht als ein nennenswertes, sinnvolles und legitimes Thema.

So gelangt etwa der Religionssoziologe Heiner Barz in einer 1992 publizierten empirischen Untersuchung zur Religiosität (west)deutscher Jugendlicher zum Ergebnis, daß die Frage nach dem Glück deren Lebenseinstellung zutiefst präge. Zugleich stellt er – halb resigniert, halb vorwurfsvoll – fest: „Nichtsdestoweniger haben die christlichen Kirchen größte Schwierigkeiten mit dem individuellen Streben nach Glück.“⁵ Zum Beleg verweist Barz

⁵ Heiner Barz, *Postmoderne Religion. Am Beispiel der jungen Generation in den Alten Bundesländern*, Teil 2 des Forschungsberichts *Jugend und Religion* im

etwa auf das Fehlen eines Lexikon-Artikels zum Stichwort 'Glück' in der *Theologischen Realenzyklopädie* (TRE).

In der Tat sind aufs Ganze gesehen in der deutschsprachigen evangelischen Theologie Beiträge zum Thema 'Glück' Mangelware: Nur vereinzelt existieren Veröffentlichungen, in denen sich evangelische Theologen des Themas annehmen. Zudem haben diese Publikationen in ihrer Mehrheit nicht den Charakter wissenschaftlich-akademischer Werke, sondern sind essayistischer Art, für ein breites Publikum verfaßt, häufig nur wenige Seiten kurz.⁶ Das Desinteresse der deutschsprachigen protestantischen Universitätstheologie am Thema 'Glück' wird durch Anzahl und Art der Publikationen nur noch deutlicher.

Für den eher essayistischen, aus der Praxis kommenden Umgang mit 'Glück' sei als Beispiel das kleine, 1970 erschienene Büchlein *Auf der Suche nach dem Glück* von Hans Weissgerber genannt.⁷ Weissgerber, der Mitarbeiter der Evangelischen Akademie in Loccum ist, hat es auf einer Tagung mit Kur- und Urlaubsseelsorgern zu tun und steht etwas ratlos vor dem in dieser

Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland (aej), Opladen 1992, 255.

⁶ Vgl. dazu Heinrich Buhr, *Das Glück und die Theologie. Wider die Weltflucht*, Als Christ leben 3, Stuttgart 1968; Dorothee Sölle, *Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik*, Stuttgart/Berlin 1968, vor allem das Kapitel „Plädoyer für das Glück“; Gerhard M. Martin, »Wir wollen hier auf Erden schon...«. *Das Recht auf Glück*, Stuttgart u.a. 1970; Uwe Gerber, *Glück haben – Glück machen? Entwürfe für ein sinnerfülltes Leben*, Stuttgart 1991; Michael Plathow, »Glück«. Ein theologisches Thema, in *Deutsches Pfarrerberblatt* 94 (1994), 307-309; Johannes Fischer, Gelingendes Leben. Die Suche nach Glück ist ethisch legitimierbar, in *Evangelische Kommentare* 32 (1998), 35-38. Der einzige größere wissenschaftliche Beitrag zur Wiedergewinnung des Glücksbegriffs ist die Dissertation des Rostocker Ethikers Rochus Leonhardt: *Glück als Vollendung des Menschseins. Die Beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problems*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 3, Berlin/New York 1998. Leonhardt gelingt es, theologisch wie philosophisch motivierte Eudämonismus-Vorwürfe gegen Thomas' Glückslehre überzeugend zu entkräften.

⁷ Hans Weissgerber, *Auf der Suche nach dem Glück*, Stuttgart 1970.

Zeit aufkommenden Phänomen des Massentourismus. Wie soll man diese neue Erscheinung ethisch beurteilen? Beim Lesen seines Büchleins spürt man die anfängliche Ratlosigkeit Weissgerbers, denn der Massentourismus paßt irgendwie nicht in das traditionelle Koordinatensystem protestantischer Theologie: Direkt als Sünde kann man die Urlaubsreise nach Mallorca doch wohl nicht betrachten, mit Rechtfertigung, Heiligung und Nächstenliebe hat sie auch nichts zu tun. Weissgerber löst das Problem schließlich damit, die Urlaubswünsche der Deutschen als akzeptable Suche nach Glück zu verstehen und so zu legitimieren.

Doch worin liegt nun eigentlich die Zurückhaltung der deutschsprachigen Universitätstheologie gegenüber dem Thema 'Glück' begründet? Warum tut sich protestantische Theologie so schwer mit dem Streben des Menschen nach Glück? Um diese Frage zu beantworten, begebe ich mich mit Ihnen zurück ins 16. Jahrhundert.

2. Zweite Station unserer Reise: Martin Luther

Ich werde mich nicht ausführlich zu Luther äußern. Dies überlasse ich dem ausgewiesenen Lutherexperten und -kenner Prof. Zwanepol. Ich beschränke mich auf jene Aspekte, die mir besonders wichtig erscheinen.

Der einzige legitime Inhalt der Theologie ist für Luther der sündige und verlorene Mensch, sowie der rechtfertigende und rettende Gott. Alles theologische Fragen und Argumentieren, das einen anderen Gegenstand hat, ist für Luther *error et venenum* - Irrtum und Gift.⁸ Luthers gesamte Theologie läßt sich als Entfaltung dieser Beziehung zwischen dem sündigen und verlorenen Menschen einerseits und dem ihn rettenden und rechtfertigenden Gott andererseits verstehen.

⁸ Vgl. *Weimarer Ausgabe (WA)* 40 II, 328, 17-20: „Nam Theologiae proprium subiectum est homo peccati reus ac perditus et Deus iustificans ac salvator hominis peccatoris. Quicquid extra hoc subiectum in Theologia quaeritur et disputatur, est error et venenum.“ Vgl. auch ebd. 327, 11 - 328, 3.

Der Mensch ist für Luther durch und durch Sünder.⁹ Dabei wird bei aller Bedeutung der Einzelsünden für Luther Sünde erst richtig da erkannt, wo man von *den* Sünden zur Erkenntnis *der* Sünde vordringt. Nicht in einzelnen sündhaften Handlungen besteht die Sünde, sondern im Wesen des gefallen Menschen selbst.¹⁰ Dieser ist zutiefst geprägt von der *superbia*, der Überheblichkeit: Der Mensch will seine Existenz vor Gott auf sich selbst, auf seine eigenen Leistungen gründen und setzt sich damit an die Stelle Gottes.¹¹ Das erste Gebot, „Du sollst keine fremden Götter haben neben mir“, trägt für Luther alle anderen Gebote in sich und bedeutet den Verzicht darauf, aus sich selbst heraus etwas sein zu wollen. Das einzig mögliche Verhalten des gefallen Menschen gegenüber Gott – und damit das Gegenstück zur *superbia* – ist der Glaube, verstanden als Haltung reinen Ergreifens und Empfangens.¹²

Der Mensch *kann* in Luthers Sicht nichts zu seinem Heil beitragen. Aber dies *muß* er auch nicht: Gott allein rechtfertigt und rettet ihn – um Christi willen.¹³ Die Alleinwirksamkeit Gottes, die Luther so betont, wird auch in den bekannten *sola*-Formeln der Reformation deutlich:

- *sola gratia*: Die Rechtfertigung gründet allein in Gottes Gnade, nicht in einer vom Menschen zu erbringenden Leistung.
- *sola fide*: Die Rechtfertigung geschieht allein aus von Gott geschenktem Glauben, nicht aus vom Menschen zu leistenden guten Werken.

⁹ Vgl. zu Luthers Sündenlehre Otto Hermann Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Theologische Reihe 4, Mainz 1967, 77-122; Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 264-273.

¹⁰ Vgl. *WA* 8, 104, 26; 10 I/1, 508, 6; 40 II, 322, 1.

¹¹ Vgl. *WA* 7, 212, 4.

¹² Vgl. *WA* 6, 209, 34; 7, 26, 15; vgl. auch Pesch, o.c., 254f.

¹³ Zu Christi Heilswerk in Luthers Sicht vgl. die präzisen und übersichtlichen Darstellungen von Pesch, o.c., 123-141 und Lohse, o.c., 241-245.

- *sola scriptura*: Allein an das göttliche Wort der Heiligen Schrift ist der rechtfertigende Glaube gebunden, nicht aber an menschliche Worte – mögen sie von Papst, Bischof, Konzil oder Kaiser stammen.

- *solus Christus*: Allein in Christi Werk gründet die Rechtfertigung, nicht in einem wie auch immer gearteten menschlichen Handeln, sei es der Heiligen, des Papstes oder des Gerechtfertigten selbst.

Das Thema 'Glück' spielt für Luther keine zentrale Rolle. Theologie hat es mit dem sündigen und verlorenen, nicht mit dem nach Glück suchenden Menschen zu tun. Sie hat es mit dem rettenden und rechtfertigenden Gott zu tun, nicht mit dem Gott, der menschliches Glücksstreben erfüllt.

Die skizzierte Position Luthers macht auch verständlich, warum heutige protestantische Theologie, die sich Luther verpflichtet fühlt, Schwierigkeiten mit dem Thema 'Glück' hat. Von Glück zu sprechen, scheint ein optimistisches Menschenbild vorauszusetzen, das lutherische Theologie nicht teilt. Die Annahme, daß der Mensch überhaupt 'glücken' und ein gelingendes Leben führen kann, ist auf den ersten Blick nur schwer mit der alles beherrschenden Macht der Sünde zu vereinbaren.

Vom Streben des Menschen nach Glück zu sprechen, weckt die Assoziation, der Mensch könne selber etwas zu seinem Glück beitragen. 'Jeder ist seines Glückes Schmied', lautet ein deutsches Sprichwort. 'Glück' weckt den Verdacht, der Mensch würde sein Glück selber *machen* wollen. Verstärkt wird diese Vorstellung dadurch, daß gerade in unserer Gesellschaft Glück viel mit *Selbstentfaltung* und *Selbstverwirklichung* zu tun hat. Dies aber riecht für protestantische Theologie nach der Ursünde der *superbia*, der Überheblichkeit des Menschen, der glaubt, sein Heil ganz oder teilweise selber verwirklichen zu können, und der nicht einsieht, daß er ganz und gar auf Gott angewiesen ist.

Gehen wir nun noch einmal zweieinhalb Jahrhunderte zurück.

3. Dritte Station unserer Reise: Thomas von Aquin

Für Thomas von Aquin ist Glück ein zentraler Begriff seiner Theologie. Kann evangelische Theologie bei ihm lernen, wie man theologisch verantwortet und sachgemäß vom Glück des Menschen sprechen kann? Begeben wir uns also hinein – ins Herz der Thomanischen Theologie, in Thomas' Glückslehre in seinem Haupt- und Spätwerk, der *Summa Theologiae*.

Gleich am Anfang erleben wir eine Überraschung: Thomas' Lehre vom Glück des Menschen setzt gar nicht beim Menschen, sondern bei Gott ein. Thomas' Lehre vom Glück des Menschen hat einen theozentrischen Charakter. Dies ließe sich an vielen Punkten deutlich machen, ich beschränke mich auf einen.

Das Glück kommt nicht allein dem Menschen zu, sondern auch den Engeln und – Gott. Auch Gott ist Thomas zufolge glücklich.¹⁴ Gottes Glück besteht in Gottes Erkennen seiner selbst: Gott schaut sein eigenes Wesen. Gott ist als Erkenntnisobjekt beglückend – deshalb ist Gott, weil er sich selber erkennt, vollkommen glücklich.¹⁵

Gottes Glück bezieht Thomas auf das menschliche Glück: Im Glück Gottes ist jedes geschöpfliche Glück eingeschlossen und präexistiert in ihm.¹⁶ Das Glück Gottes ist Ursache dafür, daß ein Glück des Menschen überhaupt existieren kann. Wenn der Mensch glücklich sein kann, liegt dies daran, daß Gott ihn einlädt, an seinem – göttlichen – Glück teilzuhaben.

Deutlich wird hier: Ein von Gott losgelöstes, sozusagen selbstfabriziertes Glück des Menschen kann es nicht geben. Alles menschliche Glück liegt in Gott begründet und ist von vornherein auf ihn bezogen.

¹⁴ Vgl. *Summa Theologiae* (STh) I 26, 1.

¹⁵ Vgl. STh I 26, 2.

¹⁶ Vgl. STh I 26, 4c: „[Q]uidquid est desiderabile in quacumque beatitudine vel vera, vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine praexistit.“ – Vgl. auch Artikel 3.

Doch nun zum Glückstraktat selbst, den *quaestiones* 1-5 der *Secunda Pars* der *Summa Theologiae*. In *quaestio* 1, der Grundlegung von Thomas' Glückslehre, erleben wir eine erneute Überraschung: Wenn wir das Wort 'Glück' hören, denken wir an einen bestimmten psychischen Zustand. Für uns ist Glück vor allem ein subjektives Gefühl der Zufriedenheit und des Wohlergehens. Für Thomas hingegen ist Glück in erster Linie kein psychologischer, sondern ein ontologischer Begriff. Glück ist für ihn die wesensgemäße Vollendung des Menschen, das Letztziel des gesamten menschlichen Lebens.¹⁷

Gemeint ist damit folgendes: Thomas faßt die Natur aller Geschöpfe zutiefst dynamisch auf. Gott hat als Schöpfer der Natur jedem Geschöpf ein bestimmtes Ziel eingesenkt. In seinem Handeln erstrebt das Geschöpf dieses Ziel. Ein Beispiel: Der Olivenkern etwa hat das Ziel, zu einem Olivenbaum heranzuwachsen, seinerseits Oliven hervorzubringen und so die Art zu erhalten. Auch der menschlichen Natur hat Gott als Schöpfer ein bestimmtes Ziel eingesenkt, in dem die Vollendung des Menschseins besteht. Erreicht der Mensch dieses Ziel, ist alles Streben und Verlangen in ihm erfüllt und kommt zur Ruhe. Dieses Letztziel ist eben das Glück.¹⁸

Dies führt zur entscheidenden Frage: Worin besteht denn nun die Vollendung des menschlichen Lebens? Worin besteht das Glück des Menschen? Dieser Frage widmet sich Thomas in den folgenden *quaestiones* des Glückstraktats.

¹⁷ In den Artikeln 1-3 weist Thomas auf, daß menschliches Handeln – d. h. das aus dessen Verstand und Willen hervorgehende Tun – wesenhaft zielgerichtet ist. In den Artikeln 4-7 belegt er sukzessive die Existenz eines einzigen, für alle Menschen gleichen Letztziels, auf das alle menschlichen Handlungen bezogen sind. Dieses Letztziel wird von Thomas in q. 1 häufig auch als *perfectio* bezeichnet, z. B. 5c; 6c; 7c.

¹⁸ Die Identifizierung vom Letztziel des menschlichen Lebens bzw. dessen Vollendung einerseits und Glück andererseits wird von Thomas bereits in der gesamten q. 1 implizit vorausgesetzt; explizit vollzogen wird sie in a. 8c [Ende]: „[B]eatitudo nominat adaptionem ultimi finis.“

Er führt dazu eine Unterscheidung ein: die zwischen dem Glück als einem objektiven Gegenstand und der subjektiven Aneignung dieses Gegenstands.¹⁹ Um es an einem – von Thomas stammenden – Beispiel zu verdeutlichen: Ein geldgieriger Mensch sucht sein Glück im Geld. Das Geld ist der Gegenstand, in dem das Glück gesucht wird. Die Aneignung dieses Gegenstands ist der Besitz dieses Geldes. Denn der Geizige findet sein Glück ja nicht darin, daß irgend jemand Geld hat, sondern, daß er es selber besitzt und in seinen Händen hält.

In *quaestio* 2 untersucht Thomas das Glück als objektiven Gegenstand. Nacheinander mustert er alle Gegenstände, die als Inhalt des Glücks in Frage kommen: zuerst Reichtum, Ehrungen, Ruhm und Macht.²⁰ Aus einer Vielzahl von Gründen kann für Thomas in keinem dieser Güter das Glück bestehen. Unter anderem verweist er auf die Lebenserfahrung: Wird das Verlangen eines Menschen z. B. nach Reichtum gestillt, so stellt sich das erhoffte Glück nicht ein und der betreffende Mensch wird früher oder später in etwas anderem sein Glück suchen.²¹

Nach den äußeren Gütern weist Thomas auch ab, daß der Mensch selbst der Inhalt des Glücks ist. In etwas Körperlichem – z. B. körperlicher Lust – kann das Glück nicht bestehen, denn der Körper ist auf den menschlichen Geist hingeordnet.²² Betrachtet man nun aber den menschlichen Geist, d. h. Verstand und Willen, dann stellt man fest, daß überhaupt nichts Geschöpfliches den Menschen zufrieden stellen kann.²³ Denn alles Geschaffene verweist letzten Endes zurück auf Gott, der es geschaffen hat. Erst wenn der Mensch gleichsam hinter alles Geschaffene zurückgelangt und den ungeschaffenen Gott selbst erreicht, wird das menschliche Streben zufriedengestellt und erlangt der Mensch das Glück. Allein Gott selbst ist der Inhalt des menschlichen Glücks.

¹⁹ Vgl. 1, 8c.

²⁰ Vgl. aa. 1-4.

²¹ Vgl. a. 1 ad 3.

²² Vgl. aa. 5-6.

²³ Vgl. aa. 7-8.

Wie nun wird der Mensch Gottes teilhaftig und erlangt ihn? Dieser Frage geht Thomas in *quaestio* 3 nach und gelangt schließlich zum Ergebnis: Der Mensch wird Gottes teilhaftig in der Schau des göttlichen Wesens.²⁴ Sie kann nicht im Diesseits stattfinden, sondern ist erst nach unserem Tod im Jenseits möglich.

Mit dieser Schau des Wesens Gottes ist folgendes gemeint. Hier auf Erden haben wir von Gott immer nur geschöpfliche Erkenntnisbilder, Worte, Begriffe, Vorstellungen, Ideen, die allesamt geschaffen sind. All dies sind nur Annäherungen an Gott, nie haben wir Gott selbst. In der Schau des göttlichen Wesens gelangen wir hingegen zu Gott selbst, so wie er selber ist, Gott in seinem Wesen. Kein geschöpfliches Medium, kein in unserem Gehirn geschaffener Begriff, keine Vorstellung von Gott steht mehr zwischen uns und dem lebendigen Gott selbst. Auch kein menschlicher Denkprozeß steht mehr zwischen uns und Gott. Erkennen erfolgt im Diesseits – im wesentlichen – diskursiv. Der Leser erfaßt Stück für Stück, Wort für Wort den Inhalt meines Beitrags. In der Schau hingegen erfassen wir Gott unmittelbar und direkt, ohne Nachdenken und Schlußfolgern. In diesem Akt der Schau besteht für Thomas das vollkommene Glück des Menschen.

In der letzten *quaestio* des Glückstraktats – *quaestio* 5 – fragt Thomas, wie der Mensch zur Schau des göttlichen Wesens gelangt. Thomas' Antwort beschreibt ein Paradox: Der Mensch erstrebt naturhaft das Glück, das allein in der Schau des göttlichen Wesens liegt, ebenso ist er aber aufgrund seiner natürlichen

²⁴ Vgl. a. 8. Der Aufbau von q. 3 ist durch das Beweisverfahren der *divisio* geprägt: Thomas gliedert einen bestimmten Gegenstandsbereich, in dem das Glück zu suchen ist, in dessen Teilbereiche auf und weist die *beatitudo* einem von ihnen zu. Im folgenden Schritt wird das Verfahren mit diesem Teilbereich als Grundlage wiederholt. Konkret: In a. 1 weist Thomas das Glück – als subjektive Aneignung – dem Bereich des Geschaffenen (und nicht des Ungeschaffenen) zu. In a. 2 bestimmt er es als Tätigkeit (und nicht als Sein). In a. 3 wird diese Tätigkeit dem Intellekt (und nicht dem Bereich des Sinnlich-Körperlichen) zugeordnet, in a. 4 dem Verstand (und nicht dem Willen). In den Artikeln 6-7 werden als Verstandestätigkeiten die *scientiae speculativae* und die Erkenntnis der Engel ausgeschlossen. In a. 8 folgt dann der Aufweis, daß das vollkommene Glück nur in der Schau des göttlichen Wesens liegen kann.

Fähigkeiten nicht in der Lage, dieses Glück auch zu erlangen.²⁵ Der Mensch kann sich noch so sehr anstrengen, aus eigenen Kräften wird er das Ziel des vollkommenen Glücks nicht erreichen. Die Bestimmung seiner Natur zu erlangen, übersteigt die Kräfte seiner Natur.

Die Kluft, die sich hier auftut, kann nur durch Gott überbrückt werden. Nur durch Gottes Handeln vermag der Mensch sein Glück zu erlangen. Konkret sieht dies so aus: Gott schenkt dem Menschen in der Rechtfertigung die göttliche Gnade und mit ihr die Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe. Mit dieser Gabe schenkt Gott dem Menschen ein neues Gottesverhältnis, eine neue Beziehung zu Gott.

In der Schau von Gott *selbst*, von Gottes *Wesen* jenseits aller geschöpflichen Vermittlungen besteht das Glück des Menschen. Die Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe geben dem Menschen eine innere Dynamik auf Gott selbst hin. Der Glaube zielt letztlich nicht auf geschöpfliche Satzwahrheiten, sondern auf die Erkenntnis des ungeschaffenen Gottes selbst.²⁶ Erst in der jenseitigen Schau des Wesens Gottes kommt der Glaube zu seinem Ziel, wird durch sie vollendet und abgelöst.²⁷

²⁵ Der Sachverhalt, daß der Mensch naturhaft nach dem Glück strebt, wurde bereits in den qq. 1-3, insbesondere in der Argumentation von 3, 8c, deutlich. In 5, 5-7 untersucht Thomas nun, wie der Mensch zu diesem Glück, das nur in der *visio essentiae divinae* zu finden ist, gelangt. In a. 5 wird die Annahme verworfen, der Mensch könne mittels seiner natürlichen Kräfte dieses Glück erreichen; in a. 6 wird abgewiesen, daß das Eingreifen von Engeln für die Erlangung des menschlichen Glücks ursächlich sein könnte. Thomas stellt stattdessen in beiden Artikeln fest, daß allein Gottes Handeln den Menschen des vollkommenen Glücks teilhaftig werden läßt. In den Rahmen der göttlichen Alleinwirksamkeit fügt a. 7 die Bedeutung der verdienstlichen Werke des Menschen für die Erlangung des Glücks – sie sind der *Ort* zu dessen Erwerb, nicht aber deren *Ursache* – ein.

²⁶ Vgl. *STh* II-II 1, 1c. Auch anderes als Gott selbst kann Gegenstand des Glaubens sein (z. B. die Sakramente; vgl. ebd., obi. 1/ ad 1), doch nur insofern es auf Gott selbst hinordnet, d. h. dem Menschen hilft, zum jenseitigen Genuß Gottes – mit anderen Worten: zur Schau seines Wesens – zu gelangen. Vgl. auch 1, 2.

²⁷ Vgl. *STh* I-II 67, 3; II-II 4, 4 ad 1.

Die Hoffnung zielt auf die Gegenwart des ungeschaffenen Gottes, wie sie auf Erden – wo Gott nur in geschöpflichen Vermittlungen anwesend sein kann – noch nicht möglich ist.²⁸ Erst im Jenseits ist Gott selbst dem Menschen ganz und gar gegenwärtig. Die *caritas* liebt bereits auf Erden selbstlos jenen Gott, der den Menschen im Jenseits an seinem göttlichen Glück teilhaben läßt.²⁹ Durch diese Tugenden wird der Mensch in den Stand versetzt, den ungeschaffenen Gott selbst, in dem das Glück besteht, zu erstreben und zu erreichen.

Zugleich ist für Thomas ein Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe bereits der Anfang des Glücks. In diesen Tugenden liegt bereits eine Art Vorschein auf das ewige Glück bei Gott, eine unvollkommene Vorform jenes Glücks, das der Mensch in der Schau von Gott erlangt. Im Glauben wird bereits jetzt sehr unvollkommen jener Gott erkannt, der später in der Schau vollkommen erkannt wird. In der *caritas* wird in noch unvollkommener Weise jener Gott geliebt, der später auf vollkommene Weise geliebt wird. In der Hoffnung wird auf jenen Gott gehofft, der später in durch nichts gebrochener Gemeinschaft in seinem Wesen ergriffen wird.

Auf unserer Reise zum Thema Glück möchte ich noch einmal einen kurzen Zwischenstopp bei Luther einlegen.

4. Vierte Station unserer Reise: erneut Martin Luther

Ist Thomas' Glückslehre, wie ich sie skizziert habe, mit den Grundannahmen der Theologie Luthers vereinbar?

²⁸ Vgl. *STh* II-II 17, 2.

²⁹ Vgl. *STh* II-II 23, 1c. Auf die Ausgangsfrage des Artikels – ob die *caritas* eine Freundschaft zwischen Gott und dem Menschen sei – antwortet Thomas, daß zum Vorliegen einer Freundschaft unter anderem eine gewisse *communicatio* zwischen den Betroffenen vorliegen müsse. Daraufhin führt er aus: „Cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari.“ Die Grundlage der *caritas* ist mithin gerade die Berufung des Menschen zur Teilhabe an Gottes *beatitudo*.

Ich denke: Ja, sie ist es. Der für Luther zentrale Aspekt der Alleinwirksamkeit Gottes bei der Erlangung des menschlichen Heils bleibt in Thomas' Glückslehre voll und ganz gewahrt. Glück ist für Thomas nicht vom Menschen machbar; der Mensch ist zu seiner Erlangung ganz und gar auf Gott und seine Gnade angewiesen.

Für Thomas ist der Mensch ohne die Gnade Gottes in einer verzweifelten Situation: Die Bestimmung seiner Natur – das Glück in der Gemeinschaft mit Gott – vermag er nicht zu erreichen. Erst Gottes Gnade schließt ihm die Tür zum Glück auf. In diesem Sinne handelt auch Thomas' Glückslehre von jener Beziehung, die für Luther allein legitimer Gegenstand der Theologie war: dem sündigen und verlorenen Menschen und den ihn rettenden und rechtfertigenden Gott.

Damit gelangen wir zur

5. Fünften und letzten Station unserer Reise: wieder im Hier und Jetzt.

Was ist der Ertrag von Thomas' Glückslehre für protestantische Theologie heute? Was kann evangelische Theologie von Thomas lernen?

Thomas' Glückslehre ist zuallererst eine Ermutigung, auch in der protestantischen Theologie eine 'Theologie des Glücks' zu formulieren. Denn Thomas' Glückslehre macht deutlich, daß man in der Theologie vom Glück des Menschen sprechen kann, ohne das protestantische Tafelsilber zu verscherbeln, konkret: den Kern evangelischer Rechtfertigungslehre – die Bedingungslosigkeit der Annahme des Menschen durch Gott – aufzugeben. Und man kann in der Theologie vom Glück des Menschen sprechen, ohne daß daraus zwangsläufig der Tanz um das Goldene Kalb der Selbstverwirklichung wird und nur noch der Egoismus regiert.

Thomas' Glückslehre kann der Ausgangspunkt für eine heute zu formulierende protestantische Theologie des Glücks sein. Eine solche Theologie des Glücks wird die Glücksvorstellungen und -wünsche in unserer heutigen Gesellschaft zum Teil positiv

aufnehmen können, zum Teil wird sie ihnen aber auch widersprechen, um das Eigene und Spezifische einer christlichen Theologie des Glücks zu wahren.

Im folgenden kann und will ich also keine ausformulierte Glückstheorie liefern. Ich will stattdessen fünf Punkte nennen, wo Thomas einer heutigen protestantischen Theologie des Glücks Impulse geben kann. Mit diesen fünf Punkten entsteht bereits eine Art Grundriß, ein Bauplan für eine noch zu schreibende Theologie des Glücks.

5.1. *Wenn man vom Glück des Menschen reden will, muß man zuallererst von Gott reden.*

Eine Theologie des Glücks darf nicht apriorisch beim Glücksstreben des Menschen beginnen, sondern muß dieses Glücksstreben bereits im Licht des göttlichen Schöpferhandelns interpretieren. Der Satz 'Der Mensch ist die Frage nach dem Glück und Gott ist die Antwort auf diese Frage', ist für sich genommen falsch. Gott wird in ihm nämlich als Erfüller menschlicher Glückssehnsüchte instrumentalisiert und funktionalisiert. Legitimes theologisches Reden vom Glück des Menschen muß deshalb – so wie Thomas dies vorexerziert – bei Gott und seinem Schöpfungshandeln beginnen. Der genannte, für theologisch falsch erklärte Satz wird dann richtig, wenn man ihn theozentrisch strukturiert: 'Der Mensch ist die Frage nach dem Glück, die Gott selber gestellt hat, und Gott ist die Antwort auf diese Frage.'

5.2. *Wenn man vom Glück des Menschen reden will, muß man von Christus reden.*

Für Thomas ist Christus der einzige Weg zum Glück des Menschen.³⁰ Eine Theologie des Glücks, die nicht daran festhält,

³⁰ Vgl. z. B. *STh* III prol.: „Quia Salvator noster Dominus Jesus Christus, teste angelo, populum suum salvum faciens a peccatis eorum, viam veritatis nobis in

daß Christus der Grund des menschlichen Glücks und der Weg zu ihm ist, ist keine christliche Theologie mehr.

5.3. *Wenn man vom Glück des Menschen reden will, muß man von der Gnade reden.*

Wirkliches, vollkommenes Glück ist für den Menschen Thomas zufolge nicht machbar. Er kann es selber nicht herstellen. Glück kann der Mensch nur aus Gottes Hand empfangen. Jeder Versuch des Menschen, sein Glück selber machen zu wollen, ist zum Scheitern verurteilt. Um das Ziel zu erreichen, das Gott als Schöpfer der menschlichen Natur dieser eingesenkt hat – um ganz er selbst, um ganz Mensch zu werden – ist er auf die gnadenhafte Hilfe Gottes angewiesen. Der Mensch ist ein 'offenes' Wesen, das seine Vollendung nicht durch sich selbst erlangt, sondern nur in der personalen Gemeinschaft mit Gott, in der dieser sich dem Menschen schenkt. Gott wird durch das Geschenk des Glücks mehr als der Schöpfergott – er wird der Gott der ungeschuldeten Gnade.

Thomas' Glückslehre erinnert an Luthers Gegenüberstellung von *superbia* und Glaube: Da verfehlt der Mensch seine Bestimmung und gelangt gerade nicht zum Heil, wo er versucht, seine Existenz auf sich selber und seine Leistung zu gründen. Erst wenn er von sich absieht und die Haltung reinen Empfangens annimmt, erhält er sein Heil von Gott geschenkt.

seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possumus [...].“ Die christologischen Implikationen von Thomas' *beatitudo*-Lehre sind in meinem Beitrag – aufgrund der Beschränkung des verfügbaren Raums – zu kurz gekommen; ich beruhige mein schlechtes Gewissen durch den Verweis auf meine im Druck befindliche Dissertation, in der den christologischen Fragen der thomanischen *beatitudo*-Lehre deutlich mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird.

5.4. *Wenn man vom Glück des Menschen reden will, muß man vom Menschen und seiner Bestimmung reden.*

‘Glück’ wird in unserer Gesellschaft primär als ein subjektives Glücksgefühl verstanden, als ein psychischer Zustand des Wohlbehagens und der Zufriedenheit. Zu Beginn meiner Ausführungen zu Thomas habe ich versucht, deutlich zu machen, daß Glück für Thomas primär ein *ontologischer* Begriff ist. Glück wird von Thomas als Vollendung der menschlichen Natur bzw. als Erreichen von deren schöpfungshaft vorgegebener Bestimmung verstanden. Glück wird damit seinshaft, von der menschlichen Natur her definiert – nicht von individuell verschiedenen Glücksvorstellungen und -gefühlen her. Deshalb kann Thomas auch davon ausgehen, daß es *falsae beatitudines* gibt: Wenn jemand z. B. in Reichtum oder sexueller Lust sein Glück sucht, mag der betreffende Mensch subjektiv ein Glücksgefühl besitzen, wenngleich es nie ein vollkommenes, ihn ganz und gar befriedigendes Glücksgefühl sein wird. Doch er lebt seiner Bestimmung zuwider und verfehlt wirkliches, beständiges Glück.

Eine evangelische Theologie des Glücks wird beobachtbare Glückssehnsüchte und -wünsche heutiger Menschen ernst nehmen müssen; sie wird aber auch nicht auf eine jenseits subjektiver Glücksgefühle befindliche, objektive Auffassung von Glück verzichten können. Andernfalls müßte man auch moralisch zweifelsfrei schlechte Handlungen als Quelle subjektiven Glücks anstatt als Ursache objektiven Unglücks betrachten. Deshalb ist daran festzuhalten: Wird das Glück von der Bestimmung des Menschen losgelöst und auf konstatierbares psychisches Wohlergehen reduziert, wird das Wesen des Glücks verfehlt.

5.5. *Wenn man vom Glück des Menschen reden will, muß man vom Nächsten und von der menschlichen Gemeinschaft reden.*

In unserer Gesellschaft wird Glück stark individualistisch aufgefaßt. Man strebt nach dem je eigenen, individuellen Glück.

Glück gewinnt auf diese Weise einen bürgerlich-privaten Charakter. Thomas bietet in dieser Hinsicht ein notwendiges Korrektiv:

- Das Glück schließt den Nächsten stets ein. Für Thomas führt der Weg zum Glück über die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Diese Liebe versteht Thomas als Liebe zu Gott *und* zum Mitmenschen. Glück läßt sich in dieser Perspektive nicht ohne den Nächsten, erst recht nicht auf Kosten des Nächsten verwirklichen. Ebenso ist das himmlische Glück sozial verfaßt: Es besteht zwar eigentlich und wesentlich in der Schau Gottes, aber zugleich besteht eine Gemeinschaft zwischen allen glücklichen Menschen im Himmel. In Thomas' Verständnis von Glück ist der Mitmensch nicht aus-, sondern eingeschlossen.

- Das Glück bezieht sich stets auch auf die menschliche Gemeinschaft: Wir haben uns daran gewöhnt, daß Glück etwas Individuelles ist. Daß Gemeinschaften oder Völker glücklich sein können, erscheint uns als ein fremder Gedanke. Fast in der gesamten Tradition der Glückslehre jedoch war die Frage nach dem Glück des einzelnen stets aufs engste mit der anderen Frage des guten Lebens in Gemeinschaft verbunden. Auch für Thomas ist Glück nicht nur auf das Individuum, sondern auch auf die Gemeinschaft bezogen. Vor allem in seiner Gesetzeslehre und seiner politischen Ethik wird dies deutlich.³¹

In einer heutigen Theologie des Glücks ist dieser Gemeinschaftsbezug unaufgebar: Das Glück des Einzelnen und das Glück der Gesellschaft sind notwendig aufeinander bezogen. Mit den Worten Gerhard M. Martins: "Es gibt kein allgemeines Glück ohne das besondere und umgekehrt."³² Wenn man vom Glück redet, kann man nicht nur vom Glück des einzelnen sprechen, sondern man muß zugleich auch nach den Bedingungen und Kriterien fragen, unter denen das Leben der Gemeinschaft gelingen und glücken kann, nach den Normen und Werten, unter

³¹ Auch hier verweise ich, wie schon bei der Christologie, auf die ausführlichere Diskussion insbesondere der Verbindungslinien zwischen *beatitudo*-Lehre und dem *lex*-Traktat der *Summa Theologiae* in meiner Dissertation.

³² Martin, o.c., 28.

denen Menschen in einer Gemeinschaft sinnvoll und glücklich zusammenleben können.

“Dürfen Protestanten glücklich sein?“, lautete der Titel dieses Vortrags. Die Antwort darauf ist ein klares “Ja”: Ja, sie dürfen glücklich sein – weil Gott es will.

WARUM PROTESTANTEN GLÜCKLICH SEIN *MÜSSEN*

Eine Reaktion auf Stefan Gradl

Carlo Leget

Dürfen Protestanten glücklich sein? So lautet der Titel von Stefan Gradls Beitrag, in dem er klar und deutlich darlegt, auf welche Art und Weise Thomas von Aquin über Glück spricht. Die Antwort auf die Titelfrage war ein klares „Ja!“. Ich kann sowohl dieser Schlußfolgerung, als auch der ihr zugrunde liegenden Argumentation ohne Einschränkung zustimmen. Ich wurde jedoch um eine kritische Reaktion gebeten, und gehe auch gern auf diese Bitte ein. So werde ich diesbezüglich einen Schritt weiter gehen und behaupten, daß Protestanten nicht nur – genau wie Katholiken übrigens, und wie alle Menschen – glücklich sein *dürfen*, sondern, daß sie auch selbst daran arbeiten müssen. Ich werde darlegen, daß Glück nicht nur eine Belohnung, sondern auch eine Aufgabe ist. Paradox ausgedrückt bedeutet das, daß Protestanten glücklich sein *müssen*.

Auch ich werde in meinem Beitrag im Eiltempo durch die Geschichte reisen, jedoch werde ich die Station 'Luther' links liegen lassen. Ich habe zu viel *über* Luther und zu wenig *von* Luther gelesen, um diesem großen Theologen gerecht werden zu können. Ich werde mich deshalb der thomistischen oder thomanischen Flanke von Stefan Gradls Entwurf zuwenden.

1. Erste Station: Hier und Jetzt

Stefan Gradl möchte an die heutige Diskussion über Glück anschließen und skizziert eine Zeit der Selbstentfaltung, in der die Suche nach dem Glück im Mittelpunkt steht. Bei dieser Suche wird Glück als eine psychologische Kategorie des Wohlbefindens aufgefaßt. Gradl plädiert dafür, daß Christen die Sprache unserer Zeit sprechen sollten: Wenn wir verstanden werden möchten, dann sollten wir uns im Glücksjargon ausdrücken können, jedoch mit einer kritischen Haltung den egozentrischen und psychologischen Auslegungen gegenüber. An Thomas von Aquin anknüpfend werden fünf Grundlinien vorgelegt. So entsteht ein Bauplan für eine kontemporäre Glückstheologie:

1. Zuerst von Gott sprechen;
2. Von Christus sprechen;
3. Von Gnade sprechen;
4. Vom Menschen und seiner Bestimmung sprechen;
5. Vom Nächsten und der Gemeinschaft sprechen.

Meiner Meinung nach wird uns hier ein guter Bauplan vorgelegt. Die Probleme beginnen jedoch dort, wo es konkret wird und der Bauunternehmer an die Arbeit gehen soll. Wie so oft in der Ethik – Thomas stellte das bereits selbst auch fest¹ – kann man sich zwar im Großen und Ganzen einig werden, aber die Probleme entstehen bei der konkreten Anwendung. Mit jedem der fünf tragenden Balken sind nämlich ernsthafte Probleme verbunden, wodurch sie sich nicht einfach in das Bauwerk unserer heutigen Kultur einfügen lassen können.

1.1. *Zuerst von Gott sprechen*

Kürzlich las ich wörtlich folgenden Rat in einer Auflistung von „Voraussetzungen für die Teilnahme an einer ethischen Diskussion“: „Man sollte niemals mit einer bestimmten Weltanschauung oder religiösen Auffassungen einsetzen. Das

¹ *Summa Theologiae (STh)* II-II, prol.

verhindert ein Gespräch, das weiterführt als diese Ausgangsposition." Hier wird von der Annahme ausgegangen, daß man sich, sobald man an Gott appelliert, außerhalb der Diskussion platziert, weitere Beweise unmöglich macht und das Gespräch in die Sackgasse führt. In bezug auf die problematische Rolle, die Gott für viele in unserer Kultur spielt, ist dies meiner Meinung nach eine vielsagende Position. Für viele unserer Zeitgenossen ist Gott eine Quelle von Spannungen und Ärger. Es scheint, als trenne ein höchstes Wesen die Menschen eher, als daß es sie zueinander führt und darum kann es im Allgemeinwesen auch besser keine Rolle spielen. Auch derjenige aber, der innerhalb der Theologie bleibt, wird mit Problemen konfrontiert, wenn er von Gott sprechen möchte. Dann erhebt sich, umgekehrt, der Verdacht, daß nicht Gott, sondern der Mensch instrumentalisiert wird, um einen bestimmten Gottesbegriff aufrechtzuerhalten, wodurch mehr Probleme entstehen als gelöst werden.

1.2. *Von Christus sprechen*

Auch mit der zentralen Position von Christus verbinden sich Probleme. Im Rahmen der pluriformen und multireligiösen Gesellschaft treffen wir hier auf eine andere Version der soeben genannten Bedenken: es entsteht der Verdacht, daß Glück partikularisiert und Christen vorbehalten wird. Innerhalb der Theologie entsteht außerdem die Frage, mit welchem Christus wir zu tun haben. Ist es der *Dominus Jesus* von Kardinal Ratzinger? Und inwiefern ist das Lebensglück eines Katholiken dann abhängig von der Treue dem Lehramt gegenüber? Oder ist es der inspirierende Jude von Harry Kuitert?² Diese beiden Betrachtungsweisen klaffen weit auseinander und fordern Stellungnahme und Präzisierung.

² H.M. Kuitert, *Jezus. Nalatenschap van het christendom. Schets voor een christologie*, Baarn 1998.

1.3. *Von der Gnade sprechen*

Glück hängt eng mit Gnade zusammen. Der Mensch hat sein Lebensglück offenbar nicht selbst in der Hand. Wie beugen wir dann jedoch einer unerwünschten Verbindung des theologischen Sprechens von der Gnade und der populären Auffassung vom Leben als Glück oder Pech spendende Lotterie vor? Wie verhüten wir, daß der Gott der Christen mit den antiken Schreckensgöttinnen unter einer Decke steckt? Oder, ein anderes Problem, wie verhüten wir, daß Glück eine dermaßen abstrakte theologische Kategorie wird, daß es nur Fachtheologen noch etwas sagt? Hier berühren wir die zentrale Frage der Selbsttätigkeit, auf die ich noch zurückkommen werde.

1.4. *Vom Menschen und seiner Bestimmung sprechen*

Obwohl es außer Frage steht, daß Klarheit im Bereich der Anthropologie überaus wichtig ist, stellt die unterschwellige ontologische Ambition ein großes Problem dar. Es gibt in unserer Zeit keine Anthropologie mehr, die als gemeinsame Grundlage für die Diskussion dienen kann. Sogar eine hermeneutische Vorgehensweise bewirkt Probleme. Wenn man dem Nimwegener Moraltheologen Jean-Pierre Wils glauben möchte, wurde die alte Langzeithermeneutik der Menschenbilder inzwischen gegen eine Instanthermeneutik eingetauscht, die ebenso wendig wie flüchtig ist.³ Obwohl Wils' Skizzierung sich vielleicht ein wenig zu begeistert von der Philosophie mitreißen läßt, besteht weiterhin das Problem, wie eine psychologische Glücksauffassung vermieden werden kann, ohne Platzierung unter den philosophischen Bannfluch einer ontologischen Auffassung vom Menschen – ein Bannfluch, der auch theologische Reichweite

³ Jean Pierre Wils, *Der Mensch im Konflikt der Interpretationen*, in Adrian Holderegger / Denis Müller / Beat Sitter-Liver / Markus Zimmermann-Acklin (Hrsg.), *Theologische und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkretionen*, Freiburg i.Br. 2002, 173-191, hier 173.

bekommen kann, wenn man den Verdacht der Ontotheologie auf sich lädt.

1.5. *Vom Nächsten und der Gemeinschaft sprechen*

Auch dieser Punkt ist unstrittig von Bedeutung. Die Frage lautet nun aber: Um welche Gemeinschaft sollte es sich handeln? Genau hier befindet sich eine große Verlegenheit unserer Kultur. Die Debatte über Normen und Werte, die in letzter Zeit in den Niederlanden geführt wird, kann als eine erneute Suche danach betrachtet werden, was Landsleute und Straßenbewohner miteinander verbindet, nachdem man in den letzten drei Jahrzehnten leidenschaftlich für die Freiheit einander gegenüber gekämpft hat. Aber auch aus beispielsweise der amerikanischen philosophischen Diskussion in bezug auf Kommunitarismus wird ersichtlich, wie kompliziert der Gemeinschaftsbegriff ist, noch abgesehen von der Frage der Globalisierung. „Glück ist sozial verfaßt“, sagt Stefan Gradl. Damit bin ich einverstanden, aber „Gemeinschaft ist praktisch verfaßt“ und damit beginnen die Probleme.

Man könnte dagegen einwenden, daß diese fünf Probleme im Prinzip an Stefan Gradls Darstellung nichts ändern. Meine Bedenken gründen eher in dem Bedürfnis, Anschluß an ein Sprechen über Glück zu finden, wie es heutzutage innerhalb einer säkularisierten Kultur stattfindet. Gradl dagegen scheint vor allem an theologischer Reinheit interessiert zu sein. Dennoch entsteht ein Problem, wenn der Gewinn, der mit der theologischen Säuberung des Glücksbegriffs erzielt wurde, mit einer zunehmenden Schwierigkeit einhergeht, Anschluß an die Gegenwartskultur zu finden. Es scheint mir deshalb angemessen, ein Glied hinzuzufügen, das den Anschluß zwischen dem Christentum und der Gegenwartskultur des Westens verstärken kann. Es handelt sich dabei um ein Element, dem man auch in Thomas' Theologie begegnet, das jedoch in Gradls Darstellung unterbelichtet geblieben ist: die aristotelische und stoische Linie im Denken Thomas von Aquins. Entlang dieser Linie kann

dargelegt werden, daß der Begriff 'Glück' – auch wenn er innerhalb der Theologie verwendet wird – eine Doppeldeutigkeit besitzt, die geklärt werden muß. Danach kann ebenfalls erklärt werden, daß das Glücksstreben auch eng mit unserer Selbsttätigkeit zusammenhängt. Es ist keinesfalls meine Absicht, als katholischer Theologe durch die Hintertür wieder eine Form der Werkgerechtigkeit hineinzuschmuggeln, nachdem Stefan Gradl jeglichen Verdacht durch die Vordertür von Thomas' Denksystem herausgeleitet hat. Mein Gesichtspunkt hängt jedoch gerade eng mit Gradls Gesichtspunkt von der Gnade zusammen, denn er verhindert eine allzu schnelle Gleichschaltung von Glück und Heil. Es ist also ein theologischer Aspekt, den ich darlegen möchte. Ich kehre dafür zu Thomas von Aquin zurück.

2. Zweite Station: Thomas

In einer Arbeit, die mittlerweile ein Klassiker geworden ist, hat der deutsche Philosoph Wolfgang Kluxen bereits in den Sechzigerjahren darauf hingewiesen, daß die Glückslehre Thomas von Aquins zwei Linien kennt, die auf ingeniose Weise mit einander verflochten sind.⁴ Schematisch wiedergegeben handelt es sich um die beiden folgenden Glücksauffassungen.

An erster Stelle gibt es die theologische Glücksauffassung, die ich 'Glück als Heil' nennen möchte. Diese theologische Linie geht unter anderem auf die Seligsprechungen der Bergpredigt zurück.⁵ Hier steht der Gedanke im Mittelpunkt, daß ein Mensch von Gott erschaffen wurde, um am Leben des dreieinigen Gottes selbst Teil zu haben. Da der Mensch als Bild Gottes erschaffen wurde, ist es das glückselige Leben Gottes selbst – die Quelle, aus der die ganze Schöpfung hervorgeht –, das die Bestimmung des Menschen ist. In dieser Linie spielen die drei theologischen Tugenden – Glaube, Liebe und Hoffnung – nicht nur eine zentrale

⁴ Wolfgang Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, 108-165.

⁵ Mt. 5, 1-12.

Rolle, sondern ihr Fundament ist auch die Gabe der Gnade Gottes. Thomas spricht diesbezüglich von vollkommenem Glück: *beatitudo perfecta*.

Die andere Linie in Thomas' Denken über das Glück ist anthropologisch. Thomas arbeitet hier eine Aristotelische Linie aus, auf der Glück als das Aufblühen des Menschen aufgrund seiner natürlichen Fähigkeiten verstanden wird. Hier könnte man vom 'Glück als Wohlergehen' sprechen, oder – wie Neoaristoteliker wie Martha Nussbaum es formulieren – als „human flourishing“. Auf dieser Linie spielen die vier Kardinaltugenden – Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß – eine zentrale Rolle als Langzeithaltungen, durch die der Mensch ein optimales Zusammenspiel der verschiedenen Fähigkeiten der Seele erlangt. Weil der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen ist, hat diese Linie einen ausdrücklich – im Aristotelischen Sinn – politischen Charakter. Thomas spricht hier vom unvollkommenen Glück, *beatitudo imperfecta*.

Diese zweite Linie wird in Stefan Gradls Beitrag nicht so klar herausgestellt. Das ist einerseits verständlich, da es seine vorrangige Absicht ist, Verständnis für Thomas' Glückslehre in einer Gedanken- und Glaubenstradition zu wecken, in der bei dem Wort 'Glück' sofort Assoziationen an Egoismus und Hochmut aufkommen. Dennoch bin ich andererseits der Meinung, daß uns die andere Linie nicht nur einen Dienst erweisen kann, sondern daß sie sogar notwendig ist, wenn man versucht, eine Verbindung zwischen Christentum und der heutigen Kultur herzustellen.

Hier stellt sich dann sofort die Frage, wie Thomas diese beiden Linien mit einander verflechtet. Wird mit Gradls Vorschlag dann nicht doch das Trojanische Pferd in die lutherische Theologie hineingefahren? Ich bin nicht dieser Meinung. Thomas sagt deutlich, daß die erste Linie, Gradls Linie vom 'Glück als Heil' – wobei die glückselige Schauung Gottes das einzig wahre Glück des Menschen ist – den umfassenden Rahmen bildet, in dem die andere Linie lokalisiert ist.

Ein Schlüsselbegriff in diesem Zusammenhang ist Thomas' Idee des *desiderium naturale*: das natürliche Verlangen

des Menschen, das von keinem einzigen Geschöpf erfüllt werden kann, ein Verlangen, das nur mit Hilfe der Gnade Gottes zur Ruhe kommen kann, wenn Gott selbst erreicht wird. Augustinus hatte dies etwa neunhundert Jahre zuvor auf der ersten Seite seiner *Bekenntnisse* bereits kräftig in Worte gefaßt: „Ruhelos ist unser Herz, Herr, bis es ruhet in dir.“⁶

Auf dieser Dynamik des natürlichen Verlangens des Menschen entfaltet sich dann die Dynamik der Suche nach Gott. Hier versucht Thomas, den Menschen gewähren zu lassen, oder – theologisch ausgedrückt – dem Schöpfer Gott alle Ehre zu geben. Im Prolog des Teils über die Moral in der *Summa Theologiae* lesen wir, daß der Mensch nach Gottes Bild erschaffen wurde und deshalb das Gute eigenständig suchen kann und muß.⁷ Diese Linie wurde in der jüngsten katholischen Theologie ausführlich in der Strömung der autonomen Moral ausgearbeitet.⁸

Wieviel Kritik die autonome Moral als Strömung auch hervorrufen mag, man kann nicht leugnen, daß sie sich auf eine feste Linie im Denken Thomas von Aquins berufen kann. Diese Linie ist außerdem in keiner Weise im Widerspruch zu der Linie der Gnade. Ich bin der Überzeugung, daß wir immer noch viel von Thomas lernen können, auch methodisch betrachtet, wenn wir beide Linien des Glücks ausarbeiten und dafür sorgen, daß sie sich gegenseitig ergänzen.

Weil Stefan Gradl die theologische Linie von Gott hin zum Menschen bereits deutlich skizziert hat, möchte ich vor allem auf die zweite Linie aufmerksam machen, und zwar von Thomas' Tugendlehre aus. Gradl hat berechtigterweise darauf hingewiesen,

⁶ Kluxen, o.c., 136-142.

⁷ *STh* I-II, prol.

⁸ Diese Diskussion wurde ausführlich beschrieben und analysiert in: Eric Gaziaux, *Morale de la foi et morale autonome: confrontation entre P. Delhaye et J. Fuchs*, Leuven 1995 und ders., *L'autonomie en morale: au croisement de la philosophie et de la théologie*, Leuven 1998. Auch eines der Vorstandsmitglieder des Thomas Instituut te Utrecht schrieb einen Beitrag: K.-W. Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines <autonomen> Normbegründungsverständnisses im Lextraktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Düsseldorf 1978.

daß die drei theologischen Tugenden – Glaube, Hoffnung und Liebe – eine Schlüsselposition in Thomas' Theologie einnehmen. Es sind die Tugenden, die wir von Gott geschenkt bekommen, die uns mit Gott verbinden und uns auf Gott ausrichten.⁹ Den Tugenden sind wir jedoch auf die Spur gekommen durch die Offenbarung Gottes, genauer gesagt: in 1. Kor. 13,13. Es sind denn auch die Tugenden, die in den Umgang mit Gott eingebettet sind.¹⁰

Diesen Umgang mit Gott behandelt Thomas von Aquin innerhalb des Rahmens einer anderen Tugend: die Tugend der Gerechtigkeit.¹¹ Sie ist eine soziale Tugend schlechthin und bezieht sich auf unsere Beziehung zum andern, der in doppelter Bedeutung der Andere ist: unser Nächster und Gott. Das Grundprinzip der Gerechtigkeit ist, 'daß jeder das seine bekommt'. Das gilt auch für Gott. Ein tugendhafter Mensch sollte wissen, was angebracht ist und Gott die Zeit und Zuwendung geben, die ihm zusteht. Wenn wir der Heiligen Schrift glauben dürfen, ist das nicht wenig, denn es steht geschrieben: „Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte.“ (Mt. 22,37) All dieses behandelt Thomas im Rahmen der *religio*: eine Tugend, die eine religiöse Spezifizierung der *justitia* ist.

Mit anderen Worten: die drei theologischen Tugenden gehen von einer Praxis aus, die eingeübt werden kann, von einer konkreten Einbettung einer Handlungsart, wobei der Mensch in seinem Terminkalender Zeit für das Gebet reserviert. Ist dies nun Werkerechtigkeit? Nein, es bedeutet, Raum zu schaffen, um Gottes Gnade empfangen zu können, auch dann, wenn sie nicht unmittelbar empfunden oder erfahren werden kann. So wird es wichtig, um zwischen einem ontologischen und einem psychologischen Gottesbegriff zu unterscheiden. Wer Zeit für das Gebet reserviert und sein Leben auf das ausrichtet, was von der

⁹ *STh* I-II q. 62, a.1, co.

¹⁰ *STh* I-II q. 62, a.1, co.

¹¹ *STh* II-II qq. 57-122

Schrift und der Tradition her dargereicht wird, darf darauf vertrauen, daß Gott gnädig ist. Mehr kann ein Mensch nicht tun.

Das bedeutet jedoch, daß ein Mensch doch noch das eine oder andere selbst in der Hand hat und er auf eine bestimmte Art und Weise doch dazu verpflichtet ist, das Glück selbst zu formieren. Das eigene Glück sollte dann nicht als psychologisches Wohlbefinden verstanden werden, sondern als das Leben entlang der Linien, die zu der Bestimmung des Menschen hinführen. Auf diese Art und Weise können die beiden Glücksarten – das biblische ‘Glück als Heil’ und das aristotelisch-stoische ‘Glück als Wohlbefinden’ – sich aneinander anschließen. Diesen Anschluß können wir jedoch nicht selbst zustande bringen, sondern er wird uns von Gott geschenkt.

Die Verflechtung der beiden Linien kann deutlich im Werk von Thomas von Aquin zurückgefunden werden. Sie ist meiner Meinung nach auch von großer Bedeutung für unsere Zeit. Um dies darzustellen, nehme ich den Schnellzug durch die Zeit zurück ins Heute.

3. Dritte Station: Zurück in die Gegenwart

Wir kommen wieder in der Gegenwart an, teilweise mit anderem Gepäck. Aus Stefan Gradls Beitrag sind keine Koffer verschwunden, aber einige neue Koffer sind hinzugekommen, die schließlich ausgepackt werden sollen.

Der Deutlichkeit halber werde ich mich auf die fünf tragenden Balken beschränken, die Stefan Gradl als Fundament dargestellt hat. Diesmal werde ich jedoch eine andere Reihenfolge anwenden, und zwar nicht aus spielerisch-nebensächlichen Gründen, sondern weil diese Reihenfolge sich logisch aus der anthropologischen Linie ergibt, die ich vertrete. Sie sollte auch nicht dazu dienen, Gradls theologische Linie auszuschließen, sondern sollte sie ergänzen. Meiner Meinung nach ist diese Vorgehensweise sowohl methodisch in bezug auf den Umgang mit moralischen Fragen wichtig, als auch theologisch im Zusammenhang mit der Plausibilität meiner Darlegung und der

Frage ob diese nachvollziehbar ist. Mein Ausgangspunkt ist eine einigermaßen pragmatische Betrachtungsweise und ein praktisches Engagement.

3.1. *Wenn man vom Glück des Menschen sprechen möchte, muß man zuerst von der Gemeinschaft sprechen.*

Stefan Gradl stellt hier eine berechtigte These auf, die uns vor einer allzu individualistischen Glücksauffassung behüten kann. Weil in unserer Kultur jedoch nicht deutlich ist, um welche Gemeinschaft es sich handelt, werde ich einen kräftigen katholischen Schritt machen und mit der Familie als kleinster Gemeinschaft beginnen.¹² Von möglichen Vorwürfen, dies sei bürgerlich, lasse ich mich nicht beeindrucken. Die Familie ist nämlich keine behäbige Realität, im Gegenteil: die Praxis lehrt, daß das Zusammenleben im Familienverband für viele eine Aufgabe darstellt, die kaum zu meistern ist. Ich habe auch nicht vergessen, daß die Familie eine kulturell bestimmte Realität ist, die viele verschiedene Formen kennt. Dennoch bin ich davon überzeugt, daß Menschen im Idealfall innerhalb dieser Kleinstgemeinschaft sozialisiert werden, lernen, wie man mit dem direkten Nächsten umgeht, als Bürger einer Gemeinschaft und Mitglied einer Glaubensgemeinschaft erzogen werden. Diese Kleinstgemeinschaft befindet sich mit anderen Worten dort, wo sich das Individuum, der Staat und die Kirche kreuzen. Deshalb wird sie oft auch „die kleinste Zelle der Gesellschaft“ und „Hauskirche“ genannt.¹³ Gerade, weil in dieser kleinsten Zelle die Basisbedingungen für die Glücksfindung – sowohl im ontologischen als auch im psychologischen Sinne – fehlen, erfordert dieser Bereich besondere Aufmerksamkeit, sonst werden wir in Zukunft mit einer hohen Unglückshypothek bestraft.

¹² Johannes Paul II, *Apostolische Exhortation Familiaris Consortio*, 22. November 1981.

¹³ Johannes Paul II, *Apostolische Exhortation Familiaris Consortio*, 21. Der Terminus stammt übrigens vom 2. Vatikanischen Konzil.

Vor kurzem stand in der niederländischen Tageszeitung *Trouw* ein Bericht über einen Rechtsanwalt, der Ehevermittler geworden war und für die Einführung des Schulfaches „Beziehungslehre“ plädierte. Aufgrund der Fälle, mit denen er täglich in seiner Praxis konfrontiert wird, muß er feststellen, daß viele sehr schlecht dazu in der Lage sind, lange, dauerhafte Beziehungen einzugehen.

Dort, wo Menschen in ihren Beziehungen zu Mitmenschen Schwierigkeiten haben, kann es darüber hinaus nicht anders sein, als daß auch die Beziehung mit Gott zur Diskussion steht. Von Thomas' Lehre der *passiones animae* können wir in bezug auf die Bedeutung dessen, was wir heutzutage psychische Hygiene nennen, viel lernen. Sie kann als Basis für eine Ethik als Lehre des glücklichen Lebens dienen.¹⁴

3.2. *Man sollte vom Menschen und seiner Bestimmung sprechen.*

Auch hier formuliert Stefan Gradl berechtigterweise eine These, die uns vor einer lediglich psychologischen Glücksauffassung behüten kann. Wie bereits oben dargelegt, betreten wir hier einen komplizierten Bereich, weil im anthropologischen Gebiet große Differenzen bestehen. Geht man jedoch von der gelebten Praxis aus und wählt man die Kleinstgemeinschaften als Ausgangspunkt, braucht das Denken sich hier nicht festzufahren.

Meiner Ansicht nach, kann man viel lernen von der etwas praktisch erscheinenden Methode Thomas von Aquins, wonach ein Menschenbild entworfen wird, das von den Aktivitäten fortgeführt wird, zurück zu den Funktionen und Fähigkeiten, die diese Funktionen tragen.¹⁵ Man mag unterschiedlicher Meinung darüber sein, inwieweit man zu diesen tragenden Fähigkeiten zurückkehren und inwiefern man sich diesbezüglich ontologisch festlegen möchte, wichtig ist, daß man sich über die primären

¹⁴ Siehe S. Pinckaers, *Les passions et la morale*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 74 (1990) 379-391.

¹⁵ Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae Ia 75-89*, Cambridge 2002, 151 ff.

Aktivitäten, die für das Menschsein wesentlich sind, einig wird. Wie aus den Statistiken ersichtlich wird, stehen bei diesen Aktivitäten Beziehungen obenan.

3.3. *Als nächstes sollten wir über Gnade sprechen.*

Der wichtige Aspekt der Gnade behütet uns vor einer Glücksauffassung, die unberechtigterweise über das Ziel hinaus in die Idee der Machbarkeit des Glücks hineingerät, manchmal auch verbunden mit dem Gedanken, daß Menschen Schuld am eigenen Unglück tragen. Die empfangende und sich hingebende Haltung ist tatsächlich wesentlich für die Erfüllung des Menschseins. Gnade jedoch befindet sich nicht auf demselben Niveau wie Selbsttätigkeit. Paradox ausgedrückt bedeutet das, daß Gottes Gnade völlig unabhängig von unseren Bemühungen ist und wir gerade deshalb unser Bestes tun müssen, als ob es Gott nicht geben würde. Auch das Vertrauen auf die Hilfe Gottes kann nämlich in eine Sünde ausarten, wenn Gott als Retter instrumentalisiert wird. Thomas gibt hier ein schönes Beispiel von Christen, die denken, daß sie an Festtagen nicht kämpfen müssen, weil Gott ihnen dann wohl helfen wird.¹⁶ Ich habe oben bereits dargelegt, wie ich das im Zusammenhang mit der Tugend *religio* und den theologischen Tugenden – Glaube, Hoffnung und Liebe – betrachte und werde nicht weiter darauf eingehen.

3.4. *Wir werden in der Tat auch Christus zur Sprache bringen.*

Daß wir Christus folgen, verbindet uns mit einander und gibt uns unseren Namen. Genau an dieser Stelle wird eine Läuterung unseres Glücksverständnisses stattfinden. Das Sprechen über Christus wird das Glücksverständnis gegen Ungebundenheit und Unverantwortlichkeit schützen. Hier wird jede Auffassung vom Glück als psychisches Wohlbefinden scheitern und werden die Seligsprechungen als Prüfstein auftreten, denn dort handelt es sich

¹⁶ *STh* II-II, 40, 4.

um diejenigen, die geistlich arm sind, die Leid tragen, die hungern und dürsten, die Friedfertigen und Verfolgten.¹⁷

3.5. *Und letztendlich müssen wir dann von Gott sprechen.*

Dies sollten wir in der Tat nicht ohne Christus tun, denn – so glauben wir – er gibt uns einen einzigartigen Ausblick auf Gott: „Wer mich sieht, sieht den Vater“. Es ist jedoch eine verschleierte Art und Weise, in der Christus Gott offenbart. Im Johannesevangelium wird das deutlicher als in jeglichem anderen Text.¹⁸ Nur derjenige, dessen Herz vom Heiligen Geist wiedererschaffen wird, wird Gott schauen, oder – mit den Worten des Evangelisten Matthäus: „Selig sind, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott schauen.“ (5,8) Damit betreten wir neues Gebiet: die Hermeneutik des Glaubens, deren Bedeutung noch einmal betont, wie wichtig der alternative – anthropologische – Weg ist und gleichzeitig eine wichtige Korrektur jeglicher Neigung zum Fundamentalismus darstellt. Denn die Frage, ob unser Herz rein genug ist um Gott zu schauen, ist letztendlich eine theologische Frage, die nur Gott beantworten kann. Dazu gehört ein gewisses Maß an Bescheidenheit und Vorbehalt.

4. **Zum Schluß**

Stefan Gradl hat in seinem Beitrag eine deutliche Darstellung von Thomas' theologischer Auffassung vom 'Glück als Heil' vorgelegt. In der vorliegenden Reaktion darauf wurde diese theologische Skizzierung mit vollem Einverständnis unterschrieben, jedoch auch mit einer anthropologischen Linie des

¹⁷ S. Pinckaers, *The Sources of Christian Ethics*, Edinburgh 1995, 134-167.

¹⁸ Zur Betrachtungsweise von Thomas bezüglich der verschleierten Art und Weise, in der Christus Gott offenbart siehe Henk Schoot, *Christ the 'Name' of God. Thomas Aquinas on Naming Christ*, Leuven 1993. Zum gleichen Thema im Kommentar von Thomas zum Johannesevangelium siehe C. Leget, *The Concept of 'Life' in the Commentary of St. John*, in M. Dauphinais & M. Levering (eds.), *Reading John with St. Thomas Aquinas*, Washington [erscheint in Kürze].

‘Glücks als Wohlbefinden’ ergänzt. Beide Linien kreuzen sich beispielhaft im Werk von Thomas von Aquin, wie Wolfgang Kluxen bereits 1964 dargestellt hat. Meiner Meinung nach hat diese doppelte Annäherung an die Frage die besten Chancen in bezug auf eine kritische Diskussion mit der dominanten, in unserer Kultur vorherrschenden Glücksauffassung, ohne das theologische Tafelsilber zu verscherbeln.

(Übersetzung: Cristina Pumplun)

MARTIN LUTHER UND DAS GLÜCK

Eine Interpretation

Klaas Zwanepol

1. Einleitende Bemerkungen

Zu Beginn möchte ich gern darauf hinweisen, daß mein Beitrag in erster Linie als Korreferat zu dem vorangehenden Artikel von Stefan Gradl gelesen werden sollte. Stefan Gradl hat besonders gute Beziehungen zum Evangelisch-Lutherischen Seminar der Universität Utrecht, und von dort aus liefere ich auch diesen Beitrag. Obwohl sein Forschungsthema nicht Luther, sondern Thomas ist, bringt Stefan Gradl bei der Frage nach dem Glück Luther ausdrücklich zur Sprache. Das läßt sich von einem evangelisch-lutherischen Theologen, der sich mit der Glückslehre von Thomas von Aquin beschäftigt, auch erwarten. Es stellt sich die Frage, ob die beiden – Thomas und Luther – sich miteinander vertragen, was die Rolle des Glücks im theologischen Diskurs betrifft. Das Problemfeld eignet sich gut für ein ökumenisches Gespräch. Daß ich dabei Luthers Position zur Sprache bringe, hängt mit meinem Fachgebiet, der Forschung über Luther und lutherische Theologie, zusammen. Das Evangelisch-Lutherische Seminar verfügt zwar nicht über ein Lutherinstitut, so wie die Katholisch-Theologische Universität Utrecht ein Thomasinstitut beherbergt, es hat jedoch die "Interkonfessionelle Arbeitsgruppe Lutherforschung" bei sich aufgenommen, die unter anderem das *Luther-Bulletin* herausgibt, in dem Stefan Gradl kürzlich einen spannenden Beitrag zu Luther und Thomas veröffentlicht hat.¹

¹ Inspector Columbo vergist sich. Criminalistische overwegingen bij de vraag »Heeft Luther Thomas gekend?«, in *Luther-Bulletin* 11 (2002), 11-29.

Ich möchte eine weitere Vorbemerkung machen: Die Glücksfrage in der Theologie Martin Luthers ist eine schwierige Materie, da es keinen Traktat gibt, in dem Luther seine diesbezüglichen Auffassungen systematisch darlegt. Man muß sich, was diese Frage betrifft, bei ihm seinen eigenen Weg suchen. Natürlich befaße ich mich in meinem Beitrag mit Luther, ich werde hier jedoch nicht aufreihen, was Luther alles zum Glück gesagt hat. Es geht mir eher darum, daß wir auf die Herausforderung eingehen, dieses Thema entlang der Linien, die Luther diesbezüglich in seiner Theologie gezeichnet hat, weiterzudenken. Folgende Ausführungen sind deshalb vor allem eine Interpretation.

2. Wie steht Luther dem Glück gegenüber?

Wenn man von 'Luther und dem Glück' sprechen möchte, sollte man mit theologischem Widerstand rechnen. Ist das nicht ein unmögliches Thema? Ist für Luther das Streben nach Glück nicht überaus verdächtig, vor allem, wenn man Gott dabei zur Sprache bringen möchte? Seit den zwanziger und dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts scheint es in der Forschung einen Konsens zu geben, daß Luther in seiner Theologie jegliche positive Verwendung des Eudämoniegedankens ablehnt. Das gilt sowohl für die Soteriologie als auch für die Ethik.

Soteriologisch betrachtet ist für Luther jegliches Geltenlassen des menschlichen Glücks als bewegender Faktor im Heilsprozeß – in welchem Ausmaß auch immer – von Übel. Es würde seine Rechtfertigungslehre, die alles Gewicht auf das *extra nos* legt, bis in die Wurzel angreifen. Luther lasse den Egoismus hinter sich und entscheide sich für eine Theozentrik, womit er eine einzigartige Position in der Frömmigkeits- und Theologiegeschichte einnehme, so behauptet Anders Nygren in seiner berühmten Studie *Agape and Eros*.²

Doch auch aus der Moral müsse nach Luthers Auffassung jedes eudämonistische Bestreben verbannt werden. Karl Holl

² Anders Nygren, *Agape and Eros*, 2 parts, London 1953, 681.

sieht, wie Luther sich hier gegen einen seit Augustinus im Mittelalter eingeführten Eudämonismus wehrt, der die Reinheit der christlichen Moral – laut Holl – leider bis auf die Wurzel verdirbt.³ Der „Neubau der Sittlichkeit“, den Luther vollziehe, bestehe dann auch aus einer völligen Eliminierung des eigenen Glücks als sittlichem Motiv. Bei den genannten Autoren ist eine reiche Auswahl an Luthertexten mit einer anti-eudämonistischen Pointe für die zwei genannten Richtungen zu finden.

Diese Auffassung in bezug auf Luthers radikalen Anti-Eudämonismus blieb jedoch nicht ohne Widerspruch. Einer meiner Vorgänger am Evangelisch-Lutherischen Seminar, Cornelis Riemers, hat diesem Thema sogar eine Untersuchung gewidmet, wo er auf verschiedene explizite und implizite eudämonistische Züge in Luthers Theologie hinweist. Der Eudämonismus, der durch die Vordertür der Rechtfertigungslehre gegenüber der scholastischen Theologie und der Mystik der Demut herausgetrieben worden sei, komme mit der Freude über den Fund eines gnädigen Gottes durch die Hintertür wieder herein, sagt Riemers.⁴ Weist das bekannte ‘pro me’ in Luthers Heilslehre – das heißt, daß Gott nicht ‘in sich’, sondern ‘für mich’ ein barmherziger Gott ist – nicht notwendigerweise auf ein eudämonistisches Moment hin? Keine Religion oder Ethik – auch nicht die Luthers – entgehe der Forderung, erklären zu müssen, wie ein Mensch darin das Glück erreicht. Riemers gibt verschiedene Hinweise aus Luthers Werk, die darlegen sollen, daß die Verbundenheit mit dem eigenen Glück Luthers Denken nicht fremd ist. Auch andere unterstützen diesen Gedanken.⁵

Hat Luther sich nun selbst widersprochen? Sind seine Gedanken doppeldeutig? Für manche liegt die Wahrheit in der

³ Karl Holl, Der Neubau der Sittlichkeit, in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I. Luther*, Tübingen 1932, 205.

⁴ Cornelis Riemers, *Het gelukzalige leven. Luther en het eudaemonisme*, Amsterdam 1950, 87.

⁵ Vgl. etwa Antti Raunio, *Summe des christlichen Lebens. Die "Goldene Regel" als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510-1527*, Helsinki 1993.

Mitte: sowohl die radikale Ablehnung des Eudämonismus als auch seine Unvermeidlichkeit seien miteinander versöhnt worden und würden sich in einem durch den Glauben an Christus erhabenen, d. h. von grobem Egoismus gereinigten, Glücksstreben finden.⁶ Die Frage stellt sich jedoch, ob bei dieser Mittelposition nicht zu viel in der Mitte gelassen wird. Sind die Dinge, die auf dem Spiel stehen, nicht zu wichtig, um diese Fragen in einem Kompromiß enden zu lassen? Bedeutet Luthers Theologie des Kreuzes nicht grundsätzlich das Ende der Glücksfrage? Verlöre Luthers theologischer und religiöser Durchbruch nicht seinen Boden, wenn der Eudämonismus doch wieder auf subtile Art und Weise eine Rolle in der Theologie spielen würde?

Dem steht gegenüber, daß der radikale Anti-Eudämonismus uns auch in eine für Luthers Theologie unhaltbare Position bringt. Denn ist die Auffassung, daß in der Beziehung mit dem Anderen das eigene Glück überhaupt keine Rolle spielen dürfte, nicht ein sündiger Wagemut, die Hybris des 'Wie-Gott-sein-Wollens'? Gott ist schließlich der Einzige, der in seinen Beziehungen vollkommen 'selbst-los' ist. Würden wir die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht auslöschen, wenn wir meinten, jemals ohne Selbstorientierung und absehend von dem dabei zu realisierenden Glück glauben und handeln zu können? Søren Kierkegaard zeigt uns hier den Weg zu einem demütig erkannten Egoismus, der uns vor dem Hochmut eines vermeintlichen Altruismus bewahrt.⁷ Um an diese Problematik näher heranzukommen, muß erst genauer untersucht werden, was für Luther in bezug auf den Eudämonismus auf dem Spiel steht.

⁶ Vgl. Riemers, o.c., 95f, jedoch – mutatis mutandis – auch: Adolf Köberle, Versöhnung von Eros und Agape. Zum Verständnis von Liebe in unserer Zeit, in *Impulse* 13 (1980/1981).

⁷ Vgl. Søren Kierkegaard, *Der Hohepriester - der Zöllner - die Sünderin. Drei Reden beim Altargang am Freitag, Kopenhagen 1849*, in *Gesammelte Werke*, Emanuel Hirsch / Hayo Gerdes (Hrsg.), Gütersloh 1978, 161.

3. Zweierlei Glück

Wer in der elektronischen Ausgabe von *Luthers Werke* Suchwörter wie 'beatitudo', 'felicitas' oder 'Glück' eingibt, bekommt eine große Anzahl von Treffern, die – auf den ersten Blick sortiert – eine bunte Vielfalt an Bedeutungen zu erkennen geben. Es kann sich um 'Glück haben' im Sinne des Zufalls handeln, um das 'Gelingen' eines Vorhabens, um Glück im Sinne von 'Friede und Gedeihen', aber auch um die höhere religiöse Bedeutung von Glück, das nur bei Gott gefunden werden kann, sowohl im Diesseits als im Jenseits. Daraus läßt sich bereits schließen, daß man Luther nicht ohne weiteres als einen entschiedenen Anti-Eudämonisten darstellen kann. Auch kann man nicht schließen, daß Luther den genußsüchtigen Eudämonismus auf ein höheres Niveau gebracht haben soll. Die unterschiedlichen Bedeutungen von Glück sind nebeneinander und durcheinander in seinem Werk anzutreffen.

Für denjenigen, der genau hinschaut, läßt sich aber bei Luther eine Unterscheidung zwischen dem Glück in – wie er es nennt – „diesem Leben“ und dem Glück des „kommenden, ewigen Lebens“ als konsequente Linie erkennen. Letzteres deutet er nicht selten als „Seligkeit“ an.⁸ Damit scheint es, als ob Luther sich in der Linie der Tradition bewegt, die – wie etwa Thomas von Aquin – von einem unvollkommenen Glück in diesem Leben spricht (mit diesem Glück beschäftigt sich Aristoteles) *und* von dem von Gott verheißenen, vollkommenen Glück, das wir – wie die Engel – einmal im Himmel besitzen werden.⁹ Die Sache sieht bei Luther jedoch anders aus.

Beim Unterschied zwischen dem Glück in 'diesem Leben' und dem Glück 'des kommenden oder ewigen Lebens' spricht Luther von zwei verschiedenen Elementen, die nicht in einem proportionalen Verhältnis zueinander stehen (wie etwa

⁸ Vgl. hierzu Gerhard Ebeling, *Lutherstudien 2. Disputatio de homine 2*, Tübingen 1982, 374ff.

⁹ *STh* I-II 3,2 ad 4.

vollkommen und unvollkommen). Luther arbeitet mit zwei ganz verschiedenen Qualifizierungen von Glück: einerseits das Glück, das man aus den Kriterien und Perspektiven 'dieses Lebens' herleitet und das von den menschlichen Möglichkeiten aus betrachtet wird, daneben andererseits das Glück, das von Gott aus und von der Perspektive des 'ewigen Lebens' aus betrachtet wird. Anstatt von 'daneben' sollte man deshalb eher von einem 'gegenüber' sprechen, um zu markieren, daß es sich hier um zwei gegensätzliche Betrachtungen von Glück handelt: die eine vom Menschen und die andere von Gott aus gesehen. Dieses 'Gegenüber' ist bei Luther eine Folge der Sünde, so wie alles, was er über den Menschen sagt, auf den Menschen als Sünder, der ganz und gar auf einen rechtfertigenden Gott angewiesen ist, ausgerichtet ist. Luther möchte sich nicht mit der Frage auseinandersetzen, inwiefern das Glück, nach dem der Mensch strebt, sich an das Glück, das Gott für den Menschen bestimmt hat, anschließt, sondern er spricht ausschließlich über die Art und Weise, in der die Sünde das Glücksstreben des Menschen in diesem Leben in den Griff bekommen hat, und wie der rechtfertigende Gott darauf mit einem ganz anderen Glückskonzept eingeht, nämlich dem des ewigen Lebens.

In einer für Luthers Auffassung von Glück außergewöhnlich aufschlußreichen Auslegung des ersten Psalms in den *Operationes in Psalmos* beginnt Luther ohne Schwierigkeiten mit dem Glücksstreben des Menschen: Jeder möchte gern glücklich sein und findet es schwer, wenn es mit einem nicht gut geht.¹⁰ Das Problem besteht darin, daß alle Menschen durch die Sünde die Kenntnis des wahren Glücks verloren haben, wobei Luther nicht so sehr an einen trivialen Hedonismus denkt, der nach dem Glück des Augenblicks strebt, sondern vor allem an die Denker, die das Glück eine 'Tugend' nennen und uns vormachen, daß die Verwirklichung dieses Glücks in der Hand des Menschen liegt, während das ewige Glück ein

¹⁰ Vgl. *Weimarer Ausgabe (WA)* 5, 26, 30ff: „Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum.“ („Wohl dem, der nicht wandelt im Rat der Gottlosen.“)

Geschenk Gottes ist, das der Mensch nur *sola fide* empfangen kann. Mit ihrer Auffassung vom Glück haben die Philosophen sich übrigens sowohl des Glücks 'dieses Lebens' als auch des Glücks des 'kommenden Lebens' beraubt, während es das gemeine Volk in dem Sinne besser hat, daß es die Genüsse 'dieses Lebens' noch einigermaßen genießen kann. Luther wußte nur zu gut, was für ein grüblerisches Leben Intellektuelle im allgemeinen führen!

In der Ausarbeitung dieser Auslegung stellt Luther die *Glückseligen*, die sich an dem Gesetz Gottes weiden und von ihm ihr Glück empfangen möchten – auch dort, wo es hinter dem Gegenteil des Unglücks verborgen ist – diametral den *Gottlosen* gegenüber, die im Unglauben leben. Was verbirgt sich hinter diesem Gedanken? Durch die Sünde hat sich das Glücksstreben des Menschen verkehrt in eine egoistische, rücksichtslose und alle anderen aus Selbstsucht ausbeutende Begierde des – wie Luther bildhaft sagt – in sich selbst gekrümmten Menschen: „*homo incurvatus in se*“.¹¹ Unglaube ist nicht nur das Nicht-Erkennen der Verderblichkeit jedes Glücksstrebens, sondern außerdem die Tarnung unter schönem Schein und obendrein die Verleihung der Würde der Glückseligkeit an das in diesem Leben nachgejagte Glück. Dies ist für Luther ein empfindlicher Punkt: Wenn das ewige Glück nach den Maßstäben des Glücks 'dieses Lebens' modelliert wird, ist alles pervertiert.

Wer Luthers Auffassung auf sich wirken läßt, wird verstehen, weshalb seine Theologie mit einer scholastischen Theologie in Konflikt gerät, die das menschliche Glücksstreben und das göttliche Glück in einer Linie sieht. Nach Luthers Auffassung wird dabei ein Gegensatz überbrückt, der von uns selbst aus nicht überbrückt werden kann, und auf diesen wunden Punkt deutet er wiederholt hin. So behauptet er in seiner frühen *Disputatio contra scholasticam theologiam*, daß es ein Irrtum ist, wenn man annimmt, daß Aristoteles' Auffassung vom Glück nicht im Widerspruch mit der katholischen Lehre sei.¹² Damit möchte

¹¹ WA 56, 355-357, passim.

¹² WA 1, 226, 12-13 (These 42).

Luther nicht in erster Linie Aristoteles vorwerfen, daß dessen Glücksauffassung mangelhaft ist – obwohl sie das seiner Meinung nach auch ist, weil ihre Diesseitsbezogenheit nicht erkannt wird –, sondern er hat vor allem gegen die Art und Weise Bedenken, in der die Theologie Aristoteles verwendet, wenn sie dessen Glücksauffassung zum Ausgangspunkt für die Bestimmung des ewigen Glücks nimmt.

Es gibt Luthers Meinung nach keine Analogie zwischen demjenigen, wozu die Menschen von sich selbst aus in der Lage sind, und demjenigen, was ihnen vom Jenseits her geschenkt wird. Dieser kritische Punkt läßt sich nicht nur beim Glück aufzeigen, sondern auch bei anderen Kernthemen, wie zum Beispiel Gerechtigkeit und Liebe. Eine Analyse des von Luther gemachten Gegensatzes zwischen der Liebe Gottes und der Liebe des Menschen gibt uns die Gelegenheit, uns noch etwas mehr in diese Thematik zu vertiefen, da die Glücksfrage hier eine große Rolle spielt.

4. Gottesliebe und Menschenliebe¹³

In der 28. These der *Heidelberger Disputation* stellt Luther die These auf, daß (1) die Liebe Gottes das Liebenswerte nicht vorfindet, sondern es erschafft, während (2) die Liebe des Menschen aus dem Liebenswerten entsteht.¹⁴ Als Argument für den zweiten Teil dieser These dient die Behauptung von Aristoteles, daß das Vermögen der menschlichen Seele, handeln zu können, durch Einwirkung von außen ermöglicht wird. Damit gibt die menschliche Liebe zu erkennen, in allem das ihre zu suchen und das Gute lieber empfangen zu wollen als es zu verschenken. Den ersten Teil der These leitet Luther vom Geheimnis der Offenbarung Gottes im gekreuzigten Christus ab.

¹³ Vgl. Klaas Zwanepol, Godsliefde en mensenliefde. Een interpretatie van stelling 28 van Luthers Heidelberger Disputatie, in *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 85 (1985), 229-246.

¹⁴ *WA* 1, 365, 1.

Gottes Absicht ist es nämlich, aus dem Verkehrten das Gute zu machen, so daß er nicht das Gute empfängt, sondern es gerade verschenkt. Die Liebe des Menschen weicht vor dem Negativen aus, während Gott es gerade aufsucht. Nur dann, wenn die menschliche Liebe im Glauben mit dem Gekreuzigten einförmig wird, ist sie dazu fähig, das Gute nicht ausschließlich habgierig an sich zu ziehen, sondern es dorthin zu bringen, wo es notwendig ist.

Manche haben diese These als Beweis für das ausgesprochen pessimistische Menschenbild Luthers angeführt, wobei der Mensch gerade dort, wo er das meiste zu bieten hat – in der Liebe –, als ein Egoist bloßgestellt wird, der in allem das Seine sucht und das Gute – das Glück – ausschließlich für sich selbst behalten will. Es ist jedoch die Frage, ob Luthers Auffassung auf diese Weise korrekt wiedergegeben wird. Um diesen Punkt richtig zu verstehen, sollte hier zwischen Erschaffen-sein und Sünder-sein differenziert werden.

Wie erfinderisch die Menschenliebe auch sein mag, in ihrer prinzipiellen Un-Kreativität verrät sich ihre Kreatürlichkeit. Damit ist diese Liebe völlig anders als die Liebe des Schöpfers, der so kreativ ist, daß er das Objekt seiner Liebe erst *ex nihilo* erschafft. Die Kreativität wird auch in der Erlösung fortgesetzt, wenn dieses 'Nichts' die Gestalt des Zurückgewiesenen und Verlorenen bekommt, aus dem Gott das Objekt seiner Liebe wegerschafft, denn – so lautet der wunderschöne Satz in Luthers Beweisführung – „die Sünder werden nicht geliebt, weil sie attraktiv sind, sondern sie sind attraktiv, weil sie geliebt werden.“¹⁵

Die Menschenliebe, die auf sich selbst ausgerichtet ist und überall das ihre sucht, funktioniert nicht auf diese Weise. An sich ist das jedoch nicht eine Folge der Sünde, sondern hängt damit zusammen, was der Mensch von Natur aus – als Geschöpf – ist. Menschenliebe kennt eine Doppelheit des 'Aus-sich-heraus-Steigens' (Ekstase) und gleichzeitig 'Bei-sich-selbst-Bleibens'. Daß Menschen nur von demjenigen angezogen werden, was von

¹⁵ WA 1, 365, 10-11.

ihrem Attraktionsmechanismus wahrgenommen wird, weist zuerst auf eine wesentliche Abhängigkeit hin, in der sich das menschliche Maß dieser Liebe verrät. In der Doppelheit der Liebe, d.h. in der gleichzeitigen Ausrichtung auf den anderen und auf sich selbst, wird deutlich, daß Menschen aufeinander angewiesen und voneinander abhängig sind. Damit wird aber eine Schöpfungswirklichkeit umschrieben, die wir nicht mehr erreichen können. Die Doppelheit schlägt jedoch durch die Sünde in eine bedrohliche Ambivalenz um. Die Sünde beugt die Abhängigkeit von der Liebe zu einem auf das Ich ausgerichtete Streben um, das den anderen für den eigenen Nutzen ausbeutet. Die einfache Tatsache, daß wir, um lieben zu können, auf einen anderen angewiesen sind, schlägt in ein Streben um, den anderen so zu manipulieren, daß dieser uns begehrt.¹⁶ Das führt jedoch nicht nur zu einer Verzerrung des andern, sondern außerdem zu einem bemerkenswerten Selbstverlust, weil wir auf die verschiedensten Weisen versuchen, die Begierde des anderen zu erzwingen.

Man kann natürlich nicht sagen, daß Menschenliebe durch die Sünde ohne weiteres zu einem groben Egoismus entartet ist. Obwohl man weit damit kommen kann, wenn man menschliche Beziehungen beschreiben möchte, geht es zu weit, jegliche Liebe, Freundschaft, Zuneigung usw. kurzerhand als Maske des Eigennutzes abzuschreiben. Das wirkliche Gift der Sünde besteht eher darin, daß man nicht feststellen kann, ob auch unsere höchste und reinste Liebe nicht von einer 'amor mercenarius' (Leibniz) beherrscht wird¹⁷ und ob sie im Falle der Gegenseitigkeit etwas anderes ist als 'duperie mutuelle', also 'gegenseitige Ausnutzung mit gegenseitigem Einverständnis'.

Luther stellt die Gottesliebe dieser in ihrer Ambivalenz gefangenen Menschenliebe gegenüber. Die Gottesliebe entspringt dem Kreuz und zeigt ihren wirklich altruistischen Charakter darin,

¹⁶ Eine tiefgründige Interpretation dieser Manipulation ist bei Hegel zu finden, der nicht die Befriedigung der Begierde, sondern die „Begierde der Begierde“ als etwas typisch Menschliches beschreibt. Vgl. Alexandre Kojève, *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1976, 23.

¹⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Opera omnia*, IV/3, 295.

daß sie die Geschlossenheit und das In-sich-selbst-gekehrt-Sein 'dieses Lebens' von unten her aufricht. Was sind dann die Folgen für denjenigen, der von einem Feind in einen Freund des Kreuzes verwandelt wird? Gelangt er dann auf das Niveau der Gottesliebe? Wo es scheint, daß Luther das suggeriert, begegnen wir einer Inkonsistenz und zwar an erster Stelle, weil es laut Luther nicht darum geht, daß wir uns darum bemühen, Christus gleich zu werden, sondern – umgekehrt – weil Christus in uns Gestalt annimmt,¹⁸ wobei er immer wieder den in uns gekehrten Blick – wenn wir eben nach oben sehen – empor hebt, damit wir dem Andern in die Augen sehen.¹⁹ Außerdem bedeutet Rechtfertigung des Sünders nicht, daß dieser 'wie Gott' wird. Der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf bleibt für Luther auch in der Befreiung von der Sünde bestehen. Als Geschöpfe erreichen wir niemals die prinzipiell kreative Liebe, und wir werden auch nicht aus unserer gegenseitigen Abhängigkeit und unserem auf Gegenseitigkeit angewiesenen Sein herausgelöst.

Es liegt eher in Luthers Linie, wenn man behauptet, daß Rechtfertigung des Sünders bedeutet, daß der Stachel der Selbstobsession aus der Menschenliebe herausgezogen wird, und daß die Liebe des Menschen und sein Glücksstreben auf ein menschliches Maß an Bescheidenheit in bezug auf das, was wir einem andern schenken können, zurückgebracht werden. Dabei sollten wir diesen Anderen, der im Leben weniger Glück gehabt hat als wir, genau im Auge behalten und für alles, was uns an Glück und Liebe widerfährt, dankbar sein.

Wenn man es so betrachtet, dann ist die Wirkung der Rechtfertigung durch den Glauben auf unser Glücksstreben auch nicht als eine Erhöhung, sondern eher als eine Vereinfachung zu betrachten. Wo das ewige Glück in unser Leben tritt – und das ist dort, wo die Vergebung der Sünden für uns und unter uns

¹⁸ *WA*, 57II, 93, 18ff.

¹⁹ *WA* 17II, 99, 18ff.

geschieht²⁰ –, dort bekommt das pervertierte Glück dieses Lebens das menschliche Maß zurück des – um es mit dem niederländischen Dichter J.C. Bloem zu sagen – „einfachen Glücks in der Tapferstrasse“.

5. Glaube an Gott und menschliches Glück

Das ganze Problem vom Eigennutz des menschlichen Glücksstrebens betrifft in noch stärkerem Maß die menschliche Beziehung zu Gott. Hier steht Luther übrigens in einer langen Tradition, in der man sich gefragt hat, ob selbstlose Liebe zu Gott möglich ist.²¹ Luther steht dabei an der Seite derjenigen, die der Meinung sind, daß authentischer Glaube an Gott von allem „Eros“, das heißt allem begierlichen Streben nach Glückseligkeit, sowohl in diesem als auch im kommenden Leben, befreit werden muß. Bereits für die Nächstenliebe gilt, daß die Selbstliebe nicht als Ausgangspunkt dienen darf, sondern daß gerade der Andere an die Stelle des eigenen Ichs treten soll,²² ein Vorgang, den Luther – nicht ganz unbedenklich – als „Selbsthaß“ qualifiziert.²³ Das gilt noch viel mehr für die Beziehung zu Gott. Jeder Glaube an, Hoffnung auf oder Liebe zu Gott, wo der Gedanke an die eigene Seligkeit oder das eigene Glück mitzählt, ist für Luther gleichzeitig das Verderben dieser Seligkeit und dieses Glücks.

Um den Gedanken zu verschärfen, verwendet er die Metapher vom „Gott in der Hölle Lieben“, d. h. Gott sogar dann

²⁰ *Bekennnisschriften der Lutherischen Kirche (BSLK)*, 520, 29f, „denn wo Vergebung der Sünden ist, dort ist Leben und Seligkeit.“

²¹ Auch nach Luther wird das Gespräch darüber fortgesetzt, zum Beispiel in der faszinierenden Diskussion zwischen Fénelon und Bossuet über die „amour pur“. Vgl. Robert Leuenberger, »Gott in der Hölle lieben«. Bedeutungswandel einer Metapher im Streit Fénelons mit Bossuet um den Begriff des »pur amour«, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 72 (1985), 153-172.

²² *WA*, 56, 126, 25v.

²³ Luther weigert sich, das Bibelwort „den Nächsten lieben wie dich selbst“ als Legitimierung der Selbstliebe, als die über sich selbst gekrümmte Liebe, aufzufassen, sondern findet gerade im Selbsthaß die wahre Nächstenliebe. Vgl. Luthers Auslegung von Röm 15, 2 in: *WA* 56, 51, 10ff.

zu lieben, wenn er einen verdammen würde. Dies wird auch als *resignatio ad infernum* bezeichnet. In der Scholastik wurde es oft als Grund für Verdienste aufgefaßt: Wer dazu bereit ist, Gott auch dann zu folgen, wenn dieser Weg zum eigenen Untergang führt, dem kann Gott schließlich nicht mehr viel anhaben. Zusammen mit der Mystik lehnt Luther jedoch den verdienstlichen Charakter der *resignatio ad infernum* ab, weil sie so am Eigennutz orientiert bleibe. Obwohl Luther von vornherein die *resignatio ad infernum* nicht als einen hypothetischen, imaginären, sogar unmöglichen Fall verharmlosen möchte, ist er der Meinung, daß es unmöglich ist, daß gerade derjenige, der sich so völlig Gott hingibt, daß jede Reminiszenz an das eigene Glück daraus verschwunden ist, sich außerhalb von Gott befindet.²⁴ Dabei spricht hier nicht jemand, der, weil er Gottes Wohlwollen besitzt, mit diesem Resignatio-Experiment selbstsicher beginnen kann, sondern jemand, in dessen Leben die Barmherzigkeit Gottes wirklich eingebrochen ist.

So ist auch die mit dem Glauben verbundene Ablehnung des eigenen Vorteils und Glücks – bis hin zum Selbsthaß – zu verstehen. Diese Resignation ist kein menschlicher Kraftakt, mit dem Gottes Barmherzigkeit erzwungen wird, sondern sie bringt zum Ausdruck, daß Christus dabei ist, in uns Gestalt anzunehmen. Nur in ihm ist es möglich, 'selbstlos' zu werden und ein 'Selbst' zu werden, das den Andern nicht mehr nach der Bedeutung, die er für die Realisierung des eigenen Glücks haben kann, beurteilt. Ziel ist ein neues 'Selbst', das uns in Christus geschenkt wird und dazu führt, daß wir „dem Nächsten auch werden ein Christ“.²⁵ Aus dieser radikalen Hingabe an Gott entstehen keine sklavischen Gottgläubigen, die sogar noch die Peitsche küssen werden, die sie schlägt.²⁶ Im Gegenteil: Ein Mensch bekommt gerade so eine erwachsene Beziehung zu Gott, in der an Gott geglaubt wird, Gott

²⁴ WA, 56, 391, 13f.

²⁵ WA 7, 35, 34.

²⁶ Vgl. hierzu den eindrucksvollen Brief, den Yossel Rakover aus dem Warschauer Ghetto an Gott geschrieben hat: Yossel, zoon van Yossel Rakover van Tarnopol, spreekt tot God, in Emmanuel Levinas, *Het menselijke gelaat*, vert. A. Peperzak, Balthoven 1972, 20f.

geliebt und erwartet wird, weil Er ist, wer Er ist und Er an uns glaubt und auf uns hört, wie wir durch Gottes kreative Liebe in Christus sein dürfen.

6. Pflicht zum Glück?

„Dürfen Protestanten glücklich sein?“, so lautete die Frage von Stefan Gradl. Sie dürfen es seiner Meinung nach, weil sie mit Thomas eine Glückslehre in der Hand haben, die mit den klaren Kriterien von Luthers Rechtfertigungslehre kompatibel – auf jeden Fall nicht strittig – ist. Ich möchte hier die Glückslehre von Thomas von Aquin nicht beurteilen. Andere sind dazu besser in der Lage als ich. Ich beschränke mich darauf, von Luther aus noch einige abschließende Bemerkungen zu dieser These zu machen. Erst versuche ich, die beiden Parameter anzugeben, innerhalb derer Luther zufolge theologisch legitim über Glück gesprochen werden kann:

1. Das menschliche Glücksstreben dient nicht als Ausgangspunkt dazu, die letztendliche Ausrichtung dieses Strebens auf Gott plausibel zu machen. Vor allem sollte vermieden werden, das Glücksstreben des Menschen auf die eine oder andere Art und Weise mit der Tätigkeit Gottes zu parallellisieren.²⁷ Deshalb sollte der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, der durch die Sünde noch beispiellos verschärft wird, als solcher ganz erhalten bleiben.

2. Dieses menschliche Glücksstreben sollte innerhalb des menschlichen Maßes bleiben. Es darf nicht unter dieses Maß gelangen, wie etwa, wenn die Menschlichkeit aus dem Blick verloren wird und man beim Streben nach Glück ausschließlich auf sich selbst ausgerichtet ist. Demgegenüber soll der Andere in den Blick gerückt werden, oder – besser gesagt – bringt Christus sich als der Andere für uns ins Bild. Aber das Glücksstreben darf

²⁷ Das geschah u.a. dort, wo die Victorinische Theologie die von Gott beabsichtigte Gegenliebe des Menschen nur als eine im Namen dieser Gegenliebe gespielte Selbstliebe auffaßte. Vgl. dazu Nygren, o.c., 654.

auch nicht in einer arroganten Auffassung, als würde man vom eigenen Glück absehen können, über das menschliche Maß hinausgehen wollen. Dieser sogenannte 'reine' Altruismus ist genauso Ausdruck eines sündigen In-sich-selbst-gekrümmt-seins des Menschen wie sein nackter Egoismus, denn auch hier handelt es sich nicht um Respekt vor der gegenseitigen Abhängigkeit, die das menschliche Maß des Glücksstrebens ausmacht, sondern darum, einer strengen ethischen Anforderung zu entsprechen, wobei man 'den Andern' ebensowenig im Auge hat wie im Fall des groben Eigennutzes.

Innerhalb dieser Parameter kann und darf es Glück geben, aber Glück muß nicht sein! Hier gelangen wir an eine Stelle, wo Luther erstaunlich nahe an die Fragen unserer Zeit herankommt. Dabei kann man an die von dem französischen Philosophen Pascal Bruckner hervorgerufene Diskussion über „die Pflicht zum Glück“ („le devoir de bonheur“) denken.²⁸ Bruckner weist darauf hin, daß wir uns, seit die Aufklärung vom „Recht auf Glück“ spricht, in einer überspannten Beziehung zum Glück befinden. In der christlichen Lehre und den davon abgeleiteten säkularen Systemen wurde die Überspanntheit noch einigermaßen von einem Aufschub in die Zukunft gemäßigt: „Glück ist etwas für später“. Jetzt, da diese Systeme in der postmodernen Zeitenwende verschwunden sind, bekommt das Glücksstreben etwas dringend aktuelles: „Glück jetzt, und zwar sofort.“ Wer das Glück nicht erreichen ist, das zuzugeben, wird als 'Loser' kann und dumm genug betrachtet, der heute oder morgen eine Depression bekommt, denn Glück ist nach dieser Betrachtungsweise machbar und am Unglück ist man selbst schuld. Bruckner tritt dafür ein, zwei Konnotationen von Glück nahe aneinander und dieser Illusion des machbaren Glücks gegenüberzustellen: 'Glück haben' als Zufallstreffer und Glück als 'glücklicher Zustand'. Glück ist Glück haben!

Hier darf Bruckner davon überzeugt sein, daß Luther an seiner Seite steht. Luther hat einen klaren Blick für den

²⁸ Pascal Bruckner, *L'euphorie perpétuelle. Essai sur le devoir de bonheur*, Paris 2001.

Unterschied zwischen demjenigen, was in unserer Reichweite liegt und von unserem eigenen Einsatz abhängig ist und dem, was nicht erreichbar ist, wobei wir auf das angewiesen sind, was uns als Gabe geschenkt wird. Das gilt besonders für das Glück, das – wie alle guten Dinge im Leben – einen hohen Gnadengehalt besitzt: Man sollte es sich schenken lassen. Das Glücklichste in unserem Leben ist – was auch immer die (Post)Moderne uns glauben lassen möchte – nicht das, was man selbst erarbeitet oder realisiert hat, sondern was uns widerfährt und uns ‘umsonst’ geschenkt wird. Dabei handelt es sich nicht so sehr um die Höhepunkte des Glücks, sondern eher um das „einfache Glück in der Tapferstraße“, wovon der niederländische Dichter Bloem die Pointe einige Zeilen davor wie folgt ausdrückt:

Alles ist viel, für den, der nicht viel erwartet.
Das Leben hält seine Wunder verborgen
Bis es sie, auf einmal, zeigt in ihrem hohen Stand.²⁹

In dieser Umgebung befindet sich auch Luther, der mit einer nahezu schlafwandlerischen Gewißheit das Fatale des Glücksstrebens im Rahmen der menschlichen Selbstrealisierung erkannt hat und in seiner Theologie durchexerziert hat. Denn wahres Glück ist für ihn in dem Sinn Gnade, als es sich für denjenigen öffnet, der es empfangen möchte, sich aber schließt vor dem Begehrlichen, der es an sich ziehen will.

Kurz und gut: Protestanten dürfen nach Luthers Meinung glücklich sein, aber sie brauchen es nicht zu sein. Und davon wird man, denke ich, glücklicher.

(Übersetzung: Cristina Pumplun)

²⁹ Jacobus Cornelis Bloem, De Dapperstraat, in ders., *Verzamelde Gedichten*, Amsterdam 1976, 206.

LEHRT DAS CHRISTENTUM EINE LOHNMORAL?

**Eine historisch-systematische Rückfrage bei
Thomas von Aquin und Immanuel Kant**

Eberhard Schockenhoff

Eine auf die Frage nach dem Gelingen des Lebens und dem Glück des Menschen gegründete eudämonistische Ethik steht seit Kant unter dem Generalvorwurf, den Anspruch zu verkennen, der in der Idee des moralischen Sollens enthalten ist. Folgerichtig muß sie das Wesen des Sittlichen schon im Ansatz verfehlen. Wegen ihrer Ausrichtung an einem transzendenten Lebensziel verfällt auch die christliche Ethik, in deren Zentrum so anspruchsvolle Forderungen wie Nächstenliebe und Vergebung, Feindesliebe und Racheverzicht stehen, dem Verdikt einer Pervertierung der Moral. Sofern der Verzicht, den die christliche Ethik lehrt, angeblich von der Erwartung jenseitiger Kompensation motiviert ist, muß eine derartige 'Lohnmoral' den Begriff der Moralität zwangsläufig verfälschen. Das Pathos und die Ergriffenheit, zu der die sonst eher spröde Sprache Kants findet, wenn er von der Erhabenheit der Pflicht, der Achtung vor dem Gesetz und der damit einhergehenden Abweisung aller Neigungen spricht, deuten an, daß darin der entscheidende Grund für seine Abkehr von einer religiös begründeten Ethik zu sehen ist.¹ Die Forderung nach der Autonomie des Ethischen entspringt nicht dem Drang des

¹ Vgl. Dieter Henrich, Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus, in Paulus Engelhardt (Hg.), *Sein und Ethos*, Mainz 1963, 350-586, bes. 373. Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) B 837; Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) A 43, A 167.

Menschen nach sittlicher Ungebundenheit, sondern der Sorge um die Reinhaltung des Sittlichen, die Kant durch die Ausrichtung des Handelns am Glücksverlangen des Menschen gefährdet sieht.

In der Herausstellung der Eigenständigkeit des Ethischen und im Nachweis, daß der Wille nur in Bezug auf sich selbst gut sein kann und der Maßstab des Sittlichen daher an keiner vorausgesetzten metaphysischen oder empirischen Güterordnung mehr ablesbar ist, liegt die Quintessenz von Kants Autonomieverständnis. Selbstbestimmung zum moralischen Handeln bedeutet in erster Linie, daß menschliches Tun sich nur und ausschließlich von moralischen Erwägungen bestimmen läßt. Jede außer-sittliche Überlegung, die in das Handeln einfließt, bedeutet notwendig ein Element der Fremdbestimmung, das die Autonomie wahrer Sittlichkeit untergraben muß.

Dies tritt besonders dort hervor, wo Kant sich kritisch von dem Versuch einer langen moraltheologischen Tradition absetzt, Moralität auf das Streben nach Glückseligkeit und den Begriff des sittlich Guten zu gründen. Auch für Kant ist das Faktum des menschlichen Glücksverlangens unleugbar; zur Entwicklung seiner Postulatenlehre greift er selbst auf dieses anthropologische Datum zurück. Der Mensch soll nach Glückseligkeit, vor allem aber danach streben, ihrer würdig zu werden. Doch darf dieses Verlangen nach Sinnerfüllung nie zum Bestimmungsgrund der Moralität werden, weil sonst die mit der vielfältigen empirischen Bestimmbarkeit des Begriffes 'Glück' gegebene Unsicherheit das ganze Fundament der Sittlichkeit ins Wanken brächte.²

Aus dem gleichen Grund muß auch der Begriff des Guten vom moralischen Gesetz her, das ihm auf diese Weise vorgeordnet bleibt, bestimmt werden und nicht umgekehrt, wie es Kant den moraltheologischen Güterlehren und Glückstheorien der Tradition vorwirft.

Kant wurde durch seine Zurückweisung jedweder Spielart einer eudämonistischen Ethik und die Fundierung des Sittlichen

² Vgl. *KpV* A 64 und Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*GMS*), BA 46f.

ausschließlich auf die Idee des moralischen Sollens zum Begründer der modernen Ethik. Die Stilform einer eudämonistischen Tugendethik kann seitdem, so hat es den Anschein, aus zwei Gründen als ernsthafte Moraltheorie nicht mehr in Betracht kommen. Sie gilt erstens als selbstbezogen, weil sie dem Glück als dem höchsten Eigeninteresse des Menschen dient, während das eigentlich sittliche Handeln erst dort beginnt, wo partikuläre Interessen durch die Einnahme eines moralischen Standpunktes überwunden werden. Eine Handlungslehre, die nach dem Glück des Menschen fragt, kann unter den Voraussetzungen der modernen Ethik zweitens immer nur eine instrumentelle Theorie sein, die auf hypothetische Weise beschreibt, auf welchem Weg wir bestimmte Ziele erreichen können, während sie die Rechtfertigung dieser Ziele als Ausdruck eines unbedingten Sollens nicht mehr leisten kann. Eine eudämonistische Ethik ist demnach eigentlich gar keine 'Ethik', sondern nur eine Art „psychischer Technologie zur Herbeiführung von Glückszuständen“, wobei es vollkommen unerheblich ist, worin solche Glückszustände im Einzelnen gesehen werden.³ Wenn diese Einwände auf die Ethik des Christentums zutreffen, dann wäre diese allenfalls eine höherstufige Wunschtheorie des Glücks, eine Art verfeinerter Hedonismus – ein Vorwurf, der das Christentum ins Mark treffen müßte, wenn er zurecht gegen seine ethischen Grundlehren erhoben würde.

Die folgenden Überlegungen wollen am Beispiel der thomanischen Ethik aufzeigen, daß das Etikett „Lohnmoral“ auf diese nicht zutrifft. Offen bleiben kann dabei die Frage, ob Kants Kritik am Eudämonismus der aristotelischen Tugendethik gerecht wird. Neuere Interpretationsansätze verweisen zurecht auf die Gemeinsamkeiten, die zwischen Aristoteles und Kant ungeachtet aller Unterschiede bestehen. Zwar kennt Aristoteles nicht den Gedanken einer von allen Neigungen unabhängigen Pflicht, doch enthält der Begriff des *orthos logos* einen normativen Maßstab des Sollens, der über pragmatische Klugheitsregeln hinausweist.

³ Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, Stuttgart 1989, 28.

Ebenso kann man bei Aristoteles ein kategorisches Element der Ethik in dem Umstand erkennen, daß tugendhaftes Handeln um seiner selbst und nicht allein um der Eudämonie willen verfolgt wird.⁴ Schon im Blick auf Aristoteles muß der Gegensatz zu Kant daher stark abgeschwächt und die Geltung seiner Eudämonismuskritik auf die Differenz zwischen einer Strebens- und einer Willensethik zurückgenommen werden. Aristoteles und Kant unterscheiden sich demnach nicht in der Idee des moralischen Sollens oder eines schlechthin Guten, sondern in der fundamentalen Handlungstheorie, mit der sie diese Idee verbinden.⁵

Insofern Thomas durch die Lehre vom sittlichen Gesetz und die darin vorausgesetzte Theorie der praktischen Vernunft die normativen Elemente der aristotelischen Ethik noch verstärkt, treffen die üblichen anti-eudämonistischen Argumente auf seinen Ansatz einer theologischen Moralthologie *a fortiori* nicht zu.⁶ Wichtiger noch ist allerdings die theologische Transformation der aristotelischen Glückskonzeption, die Thomas in seinen Analysen zum Verständnis der *beatitudo* vornimmt. Insofern der *beatitudo*-Traktat einen impliziten Vorgriff auf die Caritaslehre der *Secunda* darstellt, muß eine sachgemäße Interpretation die innere Verschränkung zwischen diesen beiden zentralen Theorieelementen der thomanischen Ethik nachzeichnen. Wir werden daher zunächst den Zusammenhang der thomanischen Handlungstheorie, in deren Mittelpunkt die Analyse des zielgerichteten menschlichen Strebens steht und einer Theologie der Liebe aufzeigen, welche die Vollendung des Menschen als Ergebnis des Handelns Gottes an ihm denkt. Das Ergebnis dieser Analyse wird sein, daß der thomanische Begriff der *beatitudo* weder im Sinne einer subjektiven Wunschtheorie des Glücks (das

⁴ Vgl. dazu Otfried Höffe, Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative, in ders. (Hg.), *Die nikomachische Ethik*, Berlin 1995, 277-303.

⁵ Vgl. ebd., 296f.

⁶ Vgl. dazu Martin Rhonheimer, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Berlin 1994.

trifft schon auf Aristoteles nicht zu) verstanden werden kann, noch als Verwirklichung eines selbstbezogenen menschlichen Vollkommenheitsstrebens interpretiert werden darf. Aus der theologischen Perspektive, aus der Thomas das menschliche Handeln betrachtet, erscheint die *beatitudo* deshalb als das letzte Ziel des Menschen, weil ihre Erlangung den Zielpunkt des göttlichen Handelns an ihm darstellt, sofern sich nämlich darin der eigentliche Sinn seiner Bestimmung als Bild Gottes verwirklicht.⁷ Nach der Darlegung, warum der Vorwurf der Lohnmoral im entscheidenden Punkt die Zielsetzung der thomanischen Ethik nicht trifft, kann in einem letzten Schritt das doppelte historische und systematische Mißverständnis herausgearbeitet werden, das diesen folgenschweren Vorwurf aufseiten Kants hervorgerufen hat.

1. Das Glück der Liebe: Die Vollendung des Menschen in der Gemeinschaft mit Gott

Im architektonischen Plan der *Ila Ilae* kommt dem Traktat über die Liebe eine herausragende Stellung zu. Die Rückkehrbewegung der geistigen Kreatur zu ihrem Ursprung in Gott kommt in der Liebe zum Abschluß. Die Rede von der *caritas* als einer theologischen Tugend erfüllt dabei die Funktion, das ethische Handeln als den Rückweg des Menschen zu Gott zu verstehen, der in der Perspektive der *Ila Ilae* wirklich als ein Weg des Menschen beschrieben werden kann, der gleichwohl durch Gottes Handeln am Menschen ermöglicht und getragen ist.

Insofern der Weg der Liebe den Menschen bereits im irdischen Leben mit dem dreieinigen Gott als seinem letzten Ziel verbindet, empfängt der Mensch in der Liebe tatsächlich einen 'Lohn': die Gegenwart des höchsten Gutes, das auf dem Weg der Liebe inchoativ ergriffen und im ewigen Leben zum

⁷ Vgl. Rochus Leonhardt, *Glück als Vollendung des Menschseins. Die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problems*, Berlin-New York 1998, 215.

unverlierbaren Besitz des Menschen 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 das höchste Gut erkennt, das würdig ist, um seiner selbst geliebt zu werden, erlangt er in seiner Hingabe an dieses objektiv erfüllende Gut vielmehr die höchste Vollendung seines Menschseins. Gegenseitige Hingabe und immanente Erfüllung der Liebenden sind daher keine Gegensätze, sondern die beiden Aspekte ein und derselben Wirklichkeit, wobei Selbstannahme und Selbstvollendung in der Weise verstanden werden, daß sie „der Liebe zum Anderen keineswegs widerstreiten, sondern ihre ontologische Grundlage und notwendige Vorbedingung bilden.“⁸

Da sich die Analysen des Caritas-Traktates ohne die beständigen Rückverweise und Querverbindungen innerhalb des Gesamtwerkes nicht verstehen lassen, muß eine Interpretation der thomanischen Caritas-Lehre wenigstens skizzenhaft deren erste Voraussetzungen erwähnen: die These von der Einheit menschlicher Praxis aufgrund des *finis ultimus* und die damit verbundene Theorie des vollkommenen und unvollkommenen Glücks.

1.1. *Die Voraussetzungen: Gott als letztes Ziel und höchstes Gut des Menschen*

Um die Bewegung der Liebe in ihren anthropologischen Strukturen untersuchen zu können, greift Thomas auf die Ergebnisse seiner in der Ia IIae entfaltenen Handlungstheorie zurück. Für das Verständnis der Liebe sind dabei die Differenzierung zwischen näheren, mittleren und übergeordneten Zielen sowie ihre Ausrichtung an einem letzten Ziel von besonderer Bedeutung. Aufgrund der intentionalen Struktur seines Handelns ist der Mensch, indem er mit partikulären Dingen und Einzelhandlungen beschäftigt ist, immer schon unterwegs zu

⁸ Servais Pinckaers, Eudämonismus und sittliche Verbindlichkeit in der Ethik des heiligen Thomas, in Engelhardt, o.c., 267-305, hier: 284.

einem 'letzten' Ziel, das in allen partikulären Wählakten angestrebt wird. Menschliche Handlungen haben es zunächst immer mit einem unmittelbaren Gegenstand zu tun, durch den sie sich spezifisch von anderen unterscheiden. Die artgemäße Bestimmung menschlicher Handlungen durch ihren Gegenstand, auf den sie sich vermittels der Intention richten, wird bereits an sprachlichen Umschreibungen wie 'einen Spaziergang machen', 'ein Buch lesen', 'einen Freund besuchen', 'einen Einsatz für die Gerechtigkeit leisten' oder 'ein Werk der Liebe vollbringen' deutlich.

Zugleich stehen solche Einzelhandlungen in einem näheren oder weiteren Kontext, in dem sie als Teil einer zielgerichteten Lebensführung oder eines umgreifenden Lebensplanes interpretierbar werden. Je nach der Weite des Horizonts, in dem eine Handlung betrachtet wird, ergeben sich dabei unterschiedliche Perspektiven, die einander ergänzen können.

Eine mittelalterliche Anekdote verdeutlicht dies auf folgende Weise. Drei Steinmetze arbeiten am Kölner Dom. Einem neugierigen Passanten antwortet der Erste auf die Frage was er denn tue: „Du siehst doch, ich behaue einen Stein.“ Der Zweite gibt zur Antwort: „Ich verdiene Geld, um meine Familie ernähren zu können.“ Der Dritte erklärt dagegen: „Ich baue eine Kathedrale.“

Alle drei Antworten sind richtige Handlungsbeschreibungen, die sich keineswegs ausschließen. Jeder könnte die Antwort des anderen mit der Bemerkung kommentieren: „Das tue ich doch auch.“ Tatsächlich unterscheiden sich die Antworten allein dadurch, daß sie dieselbe Handlung jeweils von ihrer näheren oder fernerer Zielsetzung her beschreiben. Die dritte Auskunft: „Ich baue eine Kathedrale“, vermag die beiden ersten in sich aufzunehmen, insofern sie diese einem weiteren Ziel unterstellt. Wollte man nun nochmals fragen: „Warum baust du eine Kathedrale?“, so könnte eine abschließende Antwort, die nicht wieder auf die Stufe des Geldverdienens zurückfällt, nur noch lauten: „Zur Ehre Gottes“ oder „um der Schönheit ihrer

Architektur willen“. Damit wäre der Gedanke eines letzten Zieles erreicht, das die näheren und ferneren Handlungszwecke der vorangegangenen Beschreibungen zusammenfaßt.

In die Kategorien einer philosophischen Handlungstheorie übersetzt, besagt diese Anekdote also: Obwohl sich seine Handlungen stets auf 'etwas' richten, greift der Mensch in ihnen zugleich nach einem letzten Ziel aus, das Thomas als sein äußerstes Seinkönnen und als umfassendes Gelingen seines Lebens versteht. Dieses letzte Ziel liegt allen Einzelhandlungen zugrunde: es kann daher nicht gegenständlich vorgestellt und als letztes Glied einer Handlungskette, wie Handlungsziele im üblichen Sinn, verwirklicht werden.

In moderner Terminologie ausgedrückt: Der Gedanke eines letzten Zieles meint keine kategoriale, sondern eine transzendente Bestimmung; er benennt die notwendige Voraussetzung, unter der die einzelnen Handlungen als Aspekte einer einheitlichen Praxis verstehbar werden. Wie die thomanische Handlungsanalyse – die hier nur kurz in ihren Endergebnissen resümiert werden kann – vom Primat der Intention über die Ausführung des Zieles, über den partikulären Gegenstand und des *finis ultimus* über den *finis proximus* bestimmt ist, so dominiert die Ausrichtung am Gedanken eines umfassenden Gelingens die gesamte Tugendethik. Weil das letzte Ziel in allem, was wir tun, präsent ist, gewinnt unser Handeln seine Einheit und innere Kohärenz nur insoweit, als es uns gelingt, dieses letzte Ziel aufzudecken, bewußt zu bejahen und in freier Entschiedenheit anzunehmen.

Dieser notwendige Zusammenhang impliziert aber keineswegs, daß das menschliche Streben nach Selbstvollendung das eigentliche Motiv oder der höchste Maßstab des moralischen Handelns würde. Weil sich für Thomas das äußerste Seinkönnen des Menschen nur in der Gemeinschaft des dreieinigen Gottes erfüllen kann, bemißt sich der moralische Wert dieses Handelns letzten Endes daran, inwieweit es der Erlangung dieses letzten

Zieles dient.⁹ Das bedeutet jedoch nicht, daß das Streben nach Selbstvollendung als solches, d.h. unabhängig von seinem Erfüllt-Werden durch Gott der Bestimmungsgrund des Willens wäre.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir die philosophischen Grundlagen der thomanischen Glücks- und Liebestheorie in Betracht ziehen. Zusammen mit den wichtigsten Bauelementen seiner Handlungslehre übernimmt Thomas von Aristoteles eine philosophische Konzeption des Glücks, die in der Erfüllung des menschlichen Verlangens nicht zuerst den Zustand sinnlicher Befriedigung, sondern eine Qualität des ganzen Menschen sieht, die in der Vollendung seiner Tätigkeitsanlagen – näherhin: seiner höchsten Seelenvermögen – erreicht wird. Diese philosophische Glücksvorstellung beruht im Wesentlichen auf der Annahme, daß zwischen dem, was wir tun, und dem, was wir sind, ein enger Zusammenhang besteht. Weil die menschliche Person mit ihren Handlungen übereinstimmt und sich in ihnen ausdrückt, fällt die Frage nach dem Glück mit der Frage nach dem sittlich guten Handeln zusammen. Darin sieht Thomas mit Aristoteles eine elementare Wahrheit unseres Menschseins.

1.2. *Der Ansatz der thomanischen Glückstheorie*

Dauerhaftes Glück, das bis ans Ende hält, was es verspricht, kann nicht allein im Besitz partikulärer Einzelgüter wie Macht, Reichtum und Ansehen oder im Erleben sinnlicher Lust bestehen. Es läßt sich überhaupt nicht durch gegenständliche Akte vollziehen, die unmittelbar auf seinen Erwerb oder Erhalt gerichtet sind. Verlässliches Glück stellt sich vielmehr indirekt als ein Begleitphänomen des sittlich guten Handelns ein. Es wird nur so erworben und bewahrt, daß man in allem, was man tut, für eine größere Vollendung offen bleibt, zu der sich jede sittlich gute

⁹ Vgl. Leonhardt, o.c., 58.

Einzelhandlung wie integrale Bestandteile zu einem Ganzen oder wie Einzeltöne zur Grundmelodie des eigenen Lebens verhalten.¹⁰ Die durchgängige Zielgerichtetheit seines Handelns, die der Mensch mit allen Naturwesen teilt, darf daher nicht mit einer psychologischen Motivation verwechselt werden, die einen anderen Gegenstand nicht seines objektiven Wertes wegen, sondern nur deshalb erstrebt, weil er der eigenen Vollendung dient.

Das Axiom *omne agens agit propter finem* bezeichnet eine ontologische Grundstruktur alles Geschaffenen, an der das menschliche Handeln nur in besonderer Weise partizipiert.¹¹ Der Mensch kann aufgrund vernünftiger Erwägung auf das augenblickliche Glück verzichten und es zugunsten langfristiger Lebensziele zurückstellen, aber über die naturhafte Tendenz aller endlichen Wesen, die eigene Vollendung zu erstreben, kann und muß er sich nicht erheben. Er ist, wie Thomas mit einer einprägsamen, aber mißverständlichen Kurzformel sagt, nur in der Wahl seiner Mittel, aber nicht gegenüber dem letzten Ziel seines natürlichen Wollens frei. Die „Urgewilltheit zu Gott“, wie O.H. Pesch die transzendente Hineignung des Willens zu seinem erfüllenden Gut nennt,¹² muß gleichwohl im Glauben und in der Liebe frei bejaht werden, da der Mensch zwar die naturhafte Tendenz seines Glücksverlangens nicht aufheben, sich aber sehr wohl gegen Gott als die konkrete Erfüllung dieses Verlangens entscheiden kann. Die Aufgabe seiner Vernunft und seines freien Willens erschöpft sich folglich nicht in den einzelnen Wahlakten des *liberum arbitrium*, sondern erst darin, daß er diese der Ausrichtung auf sein letztes Ziel, auf ein endgültiges Glücken und Ins-Ziel-Gelangen unterstellt, in dem sein kreatürliches Wesen

¹⁰ Vgl. Wolfgang Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, 157-163 und Hermann Kleber, *Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*, Münster 1988, 185.

¹¹ Vgl. *Summa Theologiae (STh)* I-II 1, 2. Vgl. dazu Jean Porter, *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Westminster/Louisville (Kentucky) 1990, 47 ff.

¹² Otto Hermann Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967, 860.

restlos erfüllt wird, ohne daß irgendein Mangel zurückbleibt, der sein Verlangen von neuem erwecken könnte.¹³

1.3. *Instrumentelle und selbstzweckliche Ziele*

Die abgekürzte Rede von den Mitteln und Teilzielen, die um des letzten Zieles willen verfolgt werden, übergeht allerdings einen wichtigen Unterschied. Es gibt unter den einzelnen Zielen, durch die wir Menschen unser Glück versuchen, manche, die wir ausschließlich um weiterer Zwecke willen verfolgen und andere, die daneben auch in sich sinnvoll sind. Schließlich gibt es selbstzweckhafte menschliche Tätigkeiten, deren immanenter Sinn sich von anderen Zielen her überhaupt nicht mehr adäquat erfassen läßt.

Wir nehmen die Medizin nur dazu ein, um gesund zu werden; sie ist ein äußeres Mittel, das unabhängig von dem Ziel, dem es dient, vollkommen sinnlos und oft sogar schädlich ist. Auch die Gesundheit, die wir durch die Medizin erhalten können, wollen wir nicht um ihrer selbst willen bewahren, sondern weil wir ohne sie unsere anderen Lebensziele nicht mehr verfolgen können. Dennoch ist die Gesundheit nicht in gleicher Weise *wegen* dieser Ziele gewollt wie die Medizin um ihretwillen gewollt wird. Ungeachtet der Tatsache, daß die Gesundheit Voraussetzung für die weiteren Tätigkeiten ist, die uns Freude und Erfüllung bereiten, erleben wir sie auch in sich selbst als sinnvoll.

Erst recht gilt dies von vielen Tätigkeiten – Thomas denkt dabei an das Spiel und das spekulative Erkennen, sowie an die Kunst und vor allem an das tugendhafte Leben, die *eupraxia* des Aristoteles –, die wir nicht als äußere Güter um anderer Ziele willen, sondern als selbstzweckhafte Güter erstreben.¹⁴ Sie sind in

¹³ *STh* I-II 1,5: „Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur.“

¹⁴ Vgl. I, 6 ad 1-2 und dazu die vorzügliche Analyse von Kleber, o.c., 181-185; G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Rom 1989, 32-38 und Paul J. Wadell, *The Primacy of Love. An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*, New York 1992, 55-57.

anderer Weise auf das letzte Ziel hingeordnet als die äußeren Güter, die für das begrenzte Glück des irdischen Menschen in der Regel erforderlich sind. Diese in sich sinnvollen und selbstzweckhaften Tätigkeiten beziehen sich eher wie die Teile zum Ganzen auf das letzte Ziel. Spiel, Wissenschaft und Kunst, aber auch die Mühe um eine vernunftgemäße Lebensweise sind „integrale Bestandteile“ (H. Kleber) des Glücks, die nicht nochmals als Mittel zum letzten Ziel, sondern als wichtige Aspekte, unter denen es sich uns zeigt, gewollt werden.

Der Unterschied zwischen den rein instrumentellen Zielen und den in sich sinnvollen, selbstzweckhaften Zielen des Menschen zeigt sich auch darin, wie der Wille in ihnen zur Ruhe kommt. Während die äußeren Kandidaten des Glücks, die Thomas der Reihe nach überprüft – Reichtum, Besitz, Ehre und Macht – die Unendlichkeit unseres Begehrens nur für kurze Zeit unterbrechen, kommt unser Streben in der vernunftgeleiteten Lebensweise der Tugenden zur Ruhe.

Verlässliches Glück, soweit es dem irdischen Menschen offen steht, ist weder im Besitz äußerer Güter noch in gefühlhaften Erlebnissen zu finden, sondern nur als eine Qualität des Subjekts, also als ein Zustand der Übereinstimmung mit sich selbst und als eine geordnete Beziehung zur Welt, gegeben. Reichtum, Besitz und Macht bringen das natürliche Verlangen unseres Willens nicht zur Erfüllung; jedes äußere Gut, das wir erlangen, wird zum Anlaß eines Mehr-Wollens und Darüberhinaus-Wollens. Es entfaltet seine Anziehungskraft vor allem, solange wir es noch nicht besitzen, dagegen beginnen wir es zu verachten, sobald wir es in unseren Besitz gebracht haben.¹⁵ Auch im Streben nach Einfluß und Herrschaft, Ansehen und Macht kommt der Wille nicht zur Ruhe; nicht der Besitz der Macht, sondern allenfalls ihr guter Gebrauch auf der Grundlage der Gerechtigkeit, kann dem Menschen Glück in Aussicht stellen.¹⁶

¹⁵ Vgl. *STh* I-II 2, 1 ad 3.

¹⁶ Vgl. *STh* I-II 2, 4.

1.4. *Das tugendhafte Handeln und die Zerbrechlichkeit des irdischen Glücks*

Ebenso begründet nur ein tugendhaftes Leben, in dem die Kraft der Vernunft zum Vorschein kommt, dauerhaftes Ansehen unter den Menschen. Die Tugend wird nicht um der Ehre, sondern um ihrer selbst willen erstrebt, wohl aber macht sie den Menschen wie der Besitz keines anderen Gutes der Ehre würdig. Nur *anstelle* eines fremden Lohnes wird der Tugend Ehre erwiesen, denn als sinnvolles und selbstzweckhaftes Tätigsein trägt sie ihren Lohn in sich: „Der wahre Lohn der Tugend ist die Glückseligkeit selbst.“¹⁷ Sie ist kein Mittel zu anderen Zwecken, keine Strategie zur Planung des eigenen Glücks und auch keine Etappe unterwegs zum letzten Ziel, sondern ein wesentlicher Aspekt dieses Unterwegssein, unter dem der Mensch schon jetzt sein letztes Ziel verfolgen kann. Der Weg einer vernunftgemäßen Lebensführung, auf dem er sich von der sittlichen Tugend zum Guten geleiten läßt, ist nach dieser inklusiven Bestimmung ein notwendiger Bestandteil oder besser: selbst ein Weg und eine Weise des zerbrechlichen Glücks, das sich der Mensch in seinem irdischen Dasein in kleinen, mühsamen Schritten erwirken kann.

Glück erwächst dem Menschen, so läßt sich diese Einsicht in die *conditio humana* umschreiben, nicht aus der Addition unterschiedlicher Erlebnisarten des Wohlbefindens und der emotionalen Befriedigung, sondern aus der Ausrichtung auf das Gute, die alle seine Handlungen durchformt. Während in der aristotelischen Ethik der Gedanke der *eudaimonia* aber in einem formalen Sinn verstanden wird, der einfach das letzte umgreifende Lebensziel eines Menschen meint, von dem her sich seine einzelnen Handlungen als mehr oder weniger geglückte Teilmomente eines biographischen Gesamtplans verstehen lassen, ist für Thomas der Begriff der *beatitudo* ein streng theologischer Begriff. Menschliche Praxis findet ihren Einheitspunkt nicht in

¹⁷ *STh* I-II 2, 2; vgl. *STh* I-II 5, 5-7.

sich selbst, sondern sie vollendet sich in der Gemeinschaft mit Gott als dem einzig erfüllenden Gut. Es spricht (auch aus philosophischen Gründen) für die Lebensnähe der thomanischen Ethik, daß sie wegen des transzendenten, strikt theologischen Charakters der *beatitudo* der Zerbrechlichkeit des irdischen Glücks und der Erfahrung auch unverdienten Scheiterns ins Auge blicken kann, ohne einer tragischen Weltauffassung das Wort reden zu müssen.¹⁸

Dennoch ist der Weg des Menschen zu Gott nicht nur als Vorbereitung auf den postmortalen Empfang der künftigen Glückseligkeit, sondern als der Wachstumsprozeß eines im sittlichen Handeln bereits anfanghaft realisierten Glücks gedacht, das aus seiner unvollkommenen Jetzt-Gestalt zur eschatologischen Vollendung führen wird. Dies ist der Grundgedanke der thomanischen Theologie der Liebe, der das eine große Thema der gesamten *Summa* für den Bereich der Ethik variiert: Daß Gott aus unergründlicher Liebe zu seinem dreieinigen Wesen die Welt als seine Schöpfung und den Menschen als sein Ebenbild aus sich entläßt und in einer diesem Ur-Geschehen der Liebe antwortenden Bewegung alle Kreaturen entsprechend der ihnen eigenen Würde zu sich als Ziel zurückholt. Das irdische Glück bleibt durch Übel aller Art auf vielfältige Weise bedroht; sofern zum vollkommenen Glück die „Gewißheit der Unverlierbarkeit“ gehört, bleibt dem endlichen Menschen endgültige Vollkommenheit in seinem irdischen Dasein versagt.¹⁹ Dennoch ist diese ihm im Modus der Verheißung und der anfanghaften Vorwegnahme schon jetzt gegeben, indem er sich in Glaube, Hoffnung und Liebe auf sein letztes Ziel bezieht und sein Handeln daran ausrichtet.

¹⁸ Vgl. dazu Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986, die gegenüber den Identitäts- und Suffizienztheorien der antiken Glückslehren (Tugend ist mit dem Glück identisch oder doch zumindest seine hinreichende Bedingung) auf das Lebensgefühl der griechischen Tragödie und den lebensbezogenen Charakter der aristotelischen Ethik verweist.

¹⁹ Leonhardt, o.c., 208.

1.5. *Das Ziel der Liebe: die Gegenwart des höchsten Guts*

Die Grundkonzeption des Egreß-Regreß-Schemas kehrt im architektonischen Gesamtplan der *Summa Theologiae* auf verschiedenen Stufen wieder: Die allgemeine Vorsehung Gottes für alles Geschaffene wird auf der Ebene des Menschen als des göttlichen Ebenbildes zum inneren Instinkt der Gnade, durch den Gott den menschlichen Willen zur freien Selbstbindung an das Gute drängt und zum Ziel der Gemeinschaft mit ihm hinbewegt. Diese innere Bewegung durch die Gnade, die ihr Ziel nicht ohne die Zustimmung des menschlichen Willens erreichen will, vollzieht sich wiederum als Eingießung der drei göttlichen Tugenden und der Gaben des Heiligen Geistes, die Thomas in ihrem Miteinander-Wirksamwerden analysiert. Gemäß der biblischen Sequenz von 1. Kor. 13,13 kommt der Liebe innerhalb des triadischen Ineinandergreifens der drei theologischen Tugenden nochmals der Vorrang zu: Sie bewirkt das letzte Ins-Ziel-Gelangen des Menschen und die höchste Erfüllung seiner Sehnsucht in der endgültigen Gemeinschaft mit Gott. So schließt sich die Kreisbewegung, die im Entschluß des Schöpfers zur Hervorbringung des Menschen ihren Ursprung hat und, da dieser mit Verstand und freiem Willen ausgezeichnet ist, von Anfang an auf das freie Ja seiner Gegenliebe gerichtet war.²⁰

Der unendliche Gott, nach dessen Bild der Mensch geschaffen ist, ist zugleich das Ziel seines Handelns. Durch den Glauben wird sich der Mensch seiner 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 berufen ist.²¹ In der Hoffnung richtet er sich unmittelbar auf die helfende Allmacht Gottes und erlangt in diesem Ausgriff auf die Erfüllung die Kraft, sich allen Widerständen auf seinem irdischen Lebensweg entgegenzustellen.²² In seiner theologisch-ethischen Theorie der

²⁰ Vgl. Wadell, o.c., 57-61.

²¹ *STh* II-II, 4, 1.

²² *STh* II-II, 17, 2-6.

Liebe geht Thomas noch einen letzten Schritt weiter, indem er die Verbindung des Menschen mit dem Gott seines Glaubens und seiner Hoffnung als Freundschaft denkt. Gibt sich Gott dem Menschen in den beiden vorangehenden theologischen Tugenden 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.“²³ In der Liebe wird Gott des Menschen Freund und der durch einen unendlichen Abstand von ihm getrennte Mensch zum Freund Gottes. Das Verhältnis des Menschen zu seinem Ursprung und Ziel wird durch eine Verwandlung des kosmologischen Egreß-Regreß-Motivs nach dem Modell personaler Beziehungen als gegenseitige Freundschaft gedacht. Dadurch verwandelt sich auch der Gedanke des ‘Lohnes’, welcher der Liebe zuteil wird, von einem gegenständlich-unpersönlichen Ausgleichswert nach Art eines Tauschgeschäftes zu der personalen Vorstellung der unverlierbaren Gegenwart des Geliebten von der Art eines dialogischen Begegnungsgeschehens.

1.6. *Das Glück der Liebe und die Freude am Guten*

Die Lohnmoral-These beruht demnach auf einem fundamentalen Mißverständnis. Sie verkennt, daß die in personalen Kategorien gedachte Gegenwart des höchsten Guts keinen fremden, dem Weg der Liebe äußerlich bleibenden ‘Lohn’ darstellt. Vielmehr muß das Gegenwärtig-Sein des höchsten Guts so aufgefaßt werden, daß die Liebe ihr eigenes Ziel erreicht und die wesensgemäße Vollendung des Menschen somit in nichts anderem als diesem endgültigen Ins-Ziel-Gelangen der Liebe bestehen kann. Der Vorwurf einer die Reinheit der moralischen Grundhaltung pervertierenden Lohnmoral könnte dann freilich noch immer in einer schwächeren Variante erhoben werden, indem man ihn nämlich auf die Freude bezieht, die auf dem Weg der Liebe schon jetzt anfanghaft erfahren wird, um sich in der unverlierbaren Gegenwart des

²³ *STh* II-II, 23, 6.

höchsten Guts zu vollenden. Daher ist zur Abwehr weiterer Mißverständnisse nunmehr die Rolle zu untersuchen, die der Freude am Guten in der thomanischen Tugendethik zukommt. Dabei soll gezeigt werden, daß der anti-hedonistische Charakter der thomanischen Glückskonzeption auch daran erkennbar ist, wie Thomas das Verhältnis von *beatitudo* und *delectatio* bestimmt. Zwar kann die Lusterfahrung als solche aufgrund ihrer mangelnden Dauerhaftigkeit nicht als Kandidat für die Bestimmung der *beatitudo* in Frage kommen, doch wird sie auch nicht rundum abgewiesen. Thomas hat vielmehr der Verbindung zwischen *beatitudo* und *delectatio* an mehreren Stellen des Glückstraktates der *Summa Theologiae* sowie in den Kommentarwerken zum Matthäusevangelium und der Nikomachischen Ethik seine Aufmerksamkeit gewidmet.

Der Anstoß dazu, nach der Beziehung zu fragen, in der die Erfahrung von Lust und Freude zur Erfüllung des menschlichen Glücksverlangens steht, kommt zunächst aus der theologischen Tradition. Im *sed contra* von I-II 4,1 bezieht sich Thomas auf die von Augustinus in seinen Bekenntnissen gemachte Aussage, nach der die *vita beata* in der Freude an der Wahrheit (*gaudium de veritate*) besteht.²⁴ Daneben stützt Thomas sich auf die aristotelische Auffassung vom indirekten Charakter der Lustempfindung, wonach der moralische Wert der Lust in Abhängigkeit von der jeweiligen Tätigkeit zu bestimmen ist, deren Vollzug sie begleitet.²⁵

Lust und Freude treten demnach vervollkommend zur *eudaimonia* hinzu, wobei Aristoteles entsprechend seiner Abstufung menschlicher Tätigkeiten nicht an die sinnliche Lust, sondern an jene rein geistige Freude gedacht hat, die dem theoretischen Erkennen entspringt. Ausgehend von dieser doppelten Vorgabe gelangt Thomas zu der Bestimmung, daß körperliche Lust in keiner Weise zur *beatitudo* gehört, da sie zur

²⁴ Vgl. Augustinus, *Confessiones* X, 33 (CSEL 33, 252,13f: „beata quippe vita est gaudium de veritate“); vgl. auch *STh* I-II 3, 4.

²⁵ Vgl. Aristoteles, *NE* X, 4 (1174b 31-33).

höchstmöglichen Verwirklichung menschlichen Seins, dem *perfectum bonum hominis* nichts beiträgt. Selbst die geistige Freude, die den Erkenntnisvollzug des Intellekts begleitet, fällt mit der *beatitudo* nicht einfach zusammen; sie ist nicht selbst die *essentia beatitudinis*, sondern sie folgt ihr als eine für sie charakteristische Begleiterscheinung.²⁶

In gewisser Weise ist die spürbare Freude am Wahren und Guten, die der Mensch durch die Tätigkeit seines Intellekts und seines Willens erfährt, zur Erlangung der *beatitudo* sogar erforderlich. Um zu erklären, wie dies der Fall sein kann, ohne daß die *beatitudo* selbst mit diesen Empfindungen zusammenfällt, unterscheidet Thomas eine vierfache Weise, in der etwas für anderes erforderlich sein kann: zunächst als Voraussetzung, so wie es der Übung bedarf, um Wissen zu erlangen; sodann im Sinne einer Vollendung von der Art, wie die Seele das Leben des Körpers ermöglicht; drittens im Sinn einer äußeren Hilfestellung, so wie Freunde gebraucht werden, um etwas bewirken zu können und schließlich im Sinne einer charakteristischen Begleitfolge, die wie die Wärme zum Feuer notwendig hinzutritt, ohne mit diesem identisch zu sein.

Nur in dieser letztgenannten Weise ist nach Thomas Freude zum Glück erforderlich; sie ist nicht selbst das Glück, doch stellt sie sich von selbst ein, wenn dieses erlangt wird. Die vollständige Zufriedenstellung allen menschlichen Strebens durch die Erlangung eines ersehnten Gutes kann ohne eine *delectatio concomitans*, also ohne begleitende Freude überhaupt nicht gedacht werden.²⁷ Das Gegenwärtigsein des Zieles löst Freude aus, aber diese Freude ist nicht selbst das Motiv, um dessen willen das Ziel erstrebt wird. Zwar kann das Gute, das dem letzten Ziel des Menschen entspricht, nur ein vollkommen Gutes sein, das sein Streben restlos erfüllt.²⁸ Doch ist nicht das Zur-Ruhe-Kommen des

²⁶ *STh* I-II 2, 6.

²⁷ *STh* I-II 4, 1.

²⁸ *STh* I-II 2, 7: „bonum enim quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum.“

Verlangens das erhoffte Gut, sondern umgekehrt treten Ruhe und Freude ein, weil das vollkommene Gut gegenwärtig ist.

Der menschliche Wille erstrebt nämlich nach Thomas das ihn erfüllende Gut nicht, um darin Ruhe und Freude zu finden, sondern weil das Tätigsein, in dessen Vollzug er Ruhe und Freude findet, ihm ein Gut ist.²⁹ Mit anderen Worten: Der Tätigkeit, durch die der Wille zur Ruhe gelangt, muß nach Thomas gegenüber dem Zur-Ruhe-Kommen selbst der Vorrang eingeräumt werden.³⁰ Dies hängt letztlich mit den beiden Aspekten des letzten Zieles und der Glückseligkeit zusammen, die in der Sache streng unterschieden werden müssen. Auch wenn Thomas selbst diese terminologische Differenzierung nicht konsequent durchhält, lassen sich die Begriffe für das Glück, das höchste Gut und das letzte Ziel doch auf folgende Weise auseinanderhalten. Der Begriff *beatitudo* meint demnach, wenn er ohne nähere Ergänzung gebraucht wird, primär das subjektive Moment, das im Ergreifen und Genießen des beglückenden Gutes besteht, während *summum bonum* den Gegenstand oder die Wirklichkeit bezeichnet, deren Genuß zur *beatitudo* führt; mit dem *finis ultimus* schließlich wird die formale Bewandnis des Angestrebten-Werdens bezeichnet.³¹

Sofern diese Zielhaftigkeit sowohl der *beatitudo* als dem subjektiven Erfülltsein des Strebens als auch dem *summum bonum* als dem erfüllenden Gehalt zukommt, läßt sich im Gedanken des letzten Zieles die objektive Ausrichtung aller Geschöpfe auf Gott (*finis cuius*) vom subjektiven Erfassen dieses Letztzieles durch den Menschen (*finis quo*) unterscheiden. Wie R. Leonhardt gezeigt hat, nimmt die thomanische Glückstheorie an dieser Stelle auf die schöpferischen- und trinitätstheologische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen Bezug.³² Während alle Geschöpfe im

²⁹ *STh* I-II 4, 2: „nec voluntas quaerit bonum propter quietationem [...] sed ideo quaerit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum eius.“ Vgl. dazu Leonhardt o.c., 200f.

³⁰ *STh* I-II 4, 2: „quod principalius bonum est ipsa operatio in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso.“

³¹ Vgl. Leonhardt, o.c., 163.

³² Vgl. ebd., 174f und 197ff.

Letztziel als *finis cuius* übereinstimmen, da Gott das objektive Ziel der ganzen Schöpfung ist, vermag der Mensch diese Bestimmung auch subjektiv zu realisieren, indem er sich in Erkenntnis und Liebe auf Gott bezieht und so am innertrinitarischen Leben Gottes Anteil erlangt. Anders als für Aristoteles meint der Begriff des Glücks bei Thomas deshalb nicht mehr primär ein Tätigsein des Menschen im Sinne seiner irdischen Selbstverwirklichung, sondern den subjektiven Nachvollzug seiner grundsätzlichen Bezogenheit auf Gott, zu dem er als *imago Dei* durch die Erkenntnis und willentliche Bejahung seines letzten Zieles bestimmt ist. Wiederum zeigt sich, daß der Vorwurf einer eudämonistischen Lohnmoral ins Leere zielt, weil er den theologischen Charakter der thomanischen *beatitudo*-Lehre verkennt.

2. Kants Fehldeutung der eudämonistischen Grundlagen der christlichen Ethik

Der Gedanke der wesensgemäßen Vollendung des Menschen und die Ausrichtung aller seiner Handlungspotentiale an einem letzten Ziel können aufgrund der radikalen Dichotomie, in die Subjekt und Objekt im modernen Bewußtsein geraten, später offenbar nur noch als Mißachtung der Moral verstanden werden. Wenn die subjektive Motivation zum moralischen Handeln allein aus dem Bewußtsein der Pflicht hervorgehoben und die Selbstgesetzgebung der Vernunft den Menschen unmittelbar zum Handeln bestimmen soll, dann droht der Gedanke funktionslos zu werden, daß dieser im moralischen Handeln objektive Möglichkeiten gelungenen Menschseins vollzieht und eben dadurch seine eigene Vollendung erlangt.

2.1. Die hedonistische Interpretation des Glücks

Die Unerbittlichkeit, mit der Kant die aristotelisch-scholastische Tugendethik als egoistische Pervertierung der Moral verwirft, ist durch die Idee der sittlichen Autonomie des Menschen indessen

nur teilweise erklärbar. Sie läßt sich in ihrer schroffen Zurückweisung und Schärfe erst auf dem Hintergrund der Bedeutungsentwicklung verstehen, die der Begriff der Glückseligkeit bereits vor Kant durchgemacht hatte. Im Gegensatz zu der antik-mittelalterlichen Tradition versteht Kant unter dem Glückseligkeitsstreben nämlich eine empirische Neigung im Menschen, deren moralischer Wert nicht höher als der jedes anderen sinnlichen Verlangens ist. Er definiert die Glückseligkeit geradezu als „die Befriedigung aller unserer Neigungen“ und präzisiert dies noch durch den Zusatz „sowohl *extensive*, der Mannigfaltigkeit derselben, als *intensive*, dem Grade, und auch *protensive*, der Dauer nach“.³³

Diese Glücksdefinition räumt der Sinnlichkeit des Menschen einen zentralen Rang ein, wie dies zuvor nur in den hedonistischen Eudämonie-Formeln der Antike der Fall war. Glückseligkeit als die Summe der Befriedigung aller unserer Neigungen verstanden, das ist aber – ohne daß Kant selbst diesen historischen Irrtum bemerkt hätte – so ziemlich das genaue Gegenteil von dem, was Aristoteles und Thomas unter dem philosophischen Begriff des Glücks verstanden.

In der aristotelisch-thomanischen Tradition meint Glück eine anspruchsvolle Weise des menschlichen Tätigseins und eine Qualität der Person, die dadurch ihre eigene wesensgemäße Vollendung erwirkt. Für Kant meint Glückseligkeit dagegen nur eine subjektive Befindlichkeit, nicht mehr eine Art und Weise zu *sein*, sondern eine Art und Weise, wie das Subjekt sich selbst *fühlt*. Wenn man Glückseligkeit so definiert, muß das Streben nach ihr die Reinheit der ethischen Motivation zwangsläufig untergraben. Auf den subjektiven „Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht“,³⁴ läßt sich kein objektives moralisches Gesetz gründen. Die Abkehr von der eudämonistischen Tradition der antik-christlichen Ethik beruht bei Kant also auch auf einer

³³ KrV B 834, vgl. A. 806.

³⁴ KpV A 224; Theorie-Werkausgabe Bd. 7, 255.

reduktiven, rein psychologischen Interpretation des menschlichen Glücks, die sich historisch nur dadurch erklären läßt, daß er diese Tradition nur noch in einem Zerrbild ihrer selbst zur Kenntnis nahm.³⁵

2.2. *Der instrumentelle Charakter der Tugendpraxis*

An die Adresse des Christentums gerichtet, führt dieses Mißverständnis zu dem Vorwurf, es lehre wie jede religiöse Ethik nichts anderes als eine egoistische Lohnmoral. Wer die Gebote des moralischen Gesetzes befolgt, um die ewige Seligkeit zu erlangen, der handelt nach Kant nicht besser als ein anderer, der aus Furcht vor äußerer Strafe oder aus niederem sinnlichen Verlangen handelt. So unterschiedlich ihre Motive auch sein mögen, sie verbleiben allemal im Bannkreis empirischer Neigungen, die den Standpunkt wahrer Sittlichkeit untergraben. Kant versteht den Zusammenhang zwischen Tugend und Glück, so macht dieser Vorwurf deutlich, als ein Zweck-Mittel-Verhältnis.

Dies ist aber genau der Punkt, an dem er die auf den Gedanken des umfassenden Glücks gegründete Ethik der antiken und christlichen Tradition zum zweiten Mal mißverstanden hat. Wir handeln, wie die Analysen der thomanischen Glückslehre aufgezeigt haben, nicht tugendhaft, *um* glücklich zu werden, sondern wir sind glücklich, *indem* wir uns die Inhalte des guten Lebens zueigen machen. Anders gesagt: die Tugenden verhalten sich nicht instrumentell zum Glück, sondern das Glück zeigt sich in ihnen, wie das Ganze in seinen Teilen aufscheint. Wahres Glück ist nirgendwo anders als in einem guten Leben zu finden. Die Wege dazu, die in den moralischen Tugenden und in den Geboten des Gesetzes vorgezeichnet sind, lassen sich nicht wie bloße Mittel gegen andere austauschen. Nur wenn man sittliches Handeln, wie es Kant der antiken und christlichen Ethik unterstellt, als Mittel

³⁵ Vgl. dazu Maximilian Forschner, *Über das Glück des Menschen*, Darmstadt 1993, 118-127.

zum Zweck der eigenen Glückseligkeit versteht, wird die Motivation des Sittlichen an ihrer Wurzel verdorben.

Dieses doppelte historische Mißverständnis – ein unzureichender, rein subjektivistischer Begriff des menschlichen Glücks und die instrumentelle Sicht des moralischen Lebens – hat nun aber auch in der Sache folgenschwere Konsequenzen für Kants eigene Moraltheorie. Er muß die Ethik von dem Verlangen des Menschen nach Sinnerfüllung trennen und eine tiefe Kluft zwischen der Anerkennung des moralischen Gesetzes und allem Glückstreben im Menschen aufrichten. Die Ethik dient nicht mehr dem Gelingen des Lebens und sie darf nicht mehr den Geschmack und die Lust am Guten vermitteln, weil dies sofort die Reinheit ihrer Motivation untergraben würde. Die Idee des moralischen Sollens wird so innerhalb der Realität menschlichen Handelns isoliert und einzig auf das Pflichtempfinden gegründet. Ein positiver Beitrag der Leidenschaften zum sittlich Guten, wie ihn die Tugendethik eines Aristoteles oder eines Thomas von Aquin fordern konnte, bleibt für Kant undenkbar. Das einzige, was die sinnliche Sphäre zur Unterstützung der Moralität beitragen kann, bleibt rein negativ, insofern nämlich der Wunsch des Menschen, sich nicht verachten zu müssen, dem Gefühl der Achtung für das Gesetz dienlich ist.

2.3. *Der andere Begriff des Glücks*

Neben dieser hedonistischen Konzeption vertritt Kant jedoch noch einen zweiten Begriff der Glückseligkeit, der sich mit dem ersten kaum vereinbaren läßt. Im Zusammenhang seiner Postulatenlehre entwickelt er die Idee des höchsten Gutes aus dem Gedanken der Tugend und einer ihr proportionierten Glückseligkeit. Moralität als solche ist demnach „noch nicht das ganze und vollendete Gut [...]“; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert.³⁶ Das vollendete Gut im Sinne des *bonum consummatum* verlangt die Übereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit, wobei

³⁶ *KpV* AA V, 110.

letztere jedoch, um nicht nur als angenehm erfahren zu werden, sondern unter jeder Rücksicht als schlechthin gut gelten zu können, „jederzeit das moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung voraussetzt.“³⁷

Damit ist das rein subjektive Verständnis überwunden, das den Zustand der Glückseligkeit als Inbegriff der Erfüllung aller Wünsche ins Auge faßt und ein streng objektiver Begriff erreicht, der im Glück „ein wesentliches Element des *summum bonum*“ sieht, das als Äquivalent der Tugendpraxis selbst gefordert ist.³⁸ Blickt man allein auf diesen Bedeutungsgehalt der zweiten Variante des Kant'schen Glückseligkeitsbegriffs, so könnte man mit R. Leonhardt sogar eine analoge Strukturgleichheit zwischen der thomanischen Idee von der Erlangung des irdischen Glücks auf dem Weg des tugendhaften Handelns und Kants Idee von der durch Moralität erworbenen Glückswürdigkeit des Menschen annehmen.³⁹

Vergleicht man jedoch nicht nur den Bedeutungsgehalt des Begriffes selbst, sondern auch die Funktion, die ihm innerhalb der thomanischen Liebeskonzeption und Kants Postulatenlehre jeweils zukommt, so zeigen sich unüberbrückbare Differenzen. Während Thomas Gott selbst als das höchste Gut des Menschen im Sinne des *finis cuius* seiner Glückseligkeit denkt, kehrt sich diese Identität bei Kant in ein funktionales Verhältnis um. Die Existenz Gottes muß um der Realisierbarkeit des höchsten Gutes willen postuliert werden. Er ist der Diener des obersten Weltzweckes, aber nicht mehr das höchste Gut des Menschen, das dessen kreatürliches Verlangen restlos erfüllt.

2.4. *Gott als oberster Diener des sittlichen Weltzwecks*

Dieser Zusammenhang soll nun in einem letzten Schritt näher verfolgt werden. Obwohl er die subjektive Triebfeder zur Moralität

³⁷ Ebd., 111.

³⁸ Vgl. dazu Ralf Ludwig, *Kategorischer Imperativ und Metaphysik der Sitten. Die Frage nach der Einheitlichkeit Kants Ethik*, Frankfurt/M. u.a. 1992, 286.

³⁹ Vgl. dazu Leonhardt, o.c., 275.

ausschließlich im Gefühl der Achtung vor dem Gesetz festmacht, kann auch Kant den Gedanken des Glücks nicht einfach abweisen. Er muß ihn an anderer Stelle seines philosophischen Systems, nämlich in seiner Postulatenlehre wieder aufnehmen, in der er so etwas wie einen moralischen Gottesbeweis formuliert. Die praktische Vernunft fordert die Existenz Gottes, die sie auf dem Feld theoretischer Erkenntnis weder behaupten noch verneinen darf, weil sie nur unter dieser Annahme moralisches Handeln als sinnvoll denken kann.

Weil es in dieser endlichen Welt keinen gerechten Ausgleich von Glück und Sittlichkeit gibt, muß Kant ein allmächtiges Wesen als den Urheber einer gerechten Weltordnung im Jenseits postulieren. Die Vernunft kann es nicht hinnehmen, daß zwischen dem moralischen Leben und dem tatsächlichen Glück der Menschen auf Dauer ein Widerspruch klafft; des Glückes würdig zu sein, aber seiner nicht teilhaftig zu werden, das würde das Los des Menschen ausweglos erscheinen lassen. So verlegt Kant das Streben nach Glückseligkeit, das unter keinen Umständen die Motivation der Sittlichkeit bestimmen darf, gewissermaßen an das Ende des moralischen Lebens, indem er den Ausgleich von Glück und Moralität als Gegenstand eines sogenannten „Vernunftglaubens“ postuliert.⁴⁰

Die Hoffnung auf das Glück darf uns nicht zum moralischen Leben bewegen, aber sie darf, wenn moralisches Handeln als sinnvoll gedacht werden soll, am Ende auch nicht für immer enttäuscht werden. Kant nahm dabei für sich in Anspruch, den Gottesgedanken in der Form solcher postulatorischer Hoffnung gerettet zu haben. Nach dem Durchgang durch die radikale Erkenntniskritik sieht er darin die einzige noch mögliche Weise, philosophisch von Gott zu sprechen.

Kant versuchte damit nicht weniger, als die klassische Verhältnisbestimmung von Glaube und Ethik auf den Kopf zu stellen. Nach der autonomen Selbstbegründung des Sittlichen kann

⁴⁰ Vgl. dazu *KpV* A 220-230.

er die Moral nicht mehr auf die Religion aufbauen. Es bleibt ihm nur der umgekehrte Weg: die Religion auf die Moral zu gründen.

Dieses Programm hat jedoch weitreichende Folgen – nicht nur für das Verhältnis von Moralität und Glück, sondern auch für 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 menschlichen Handelns willen notwendig ist. Dadurch wird aber, modern gesprochen, der Gottesgedanke funktionalisiert und dem Kriterium der Praxisrelevanz unterstellt. Gott kann in diesem Rahmen nur noch als *Garantie*, aber nicht mehr als der *Inhalt* der Glückseligkeit gedacht werden.⁴¹

3. Ergebnis und Ausblick

Der Mensch erreicht sein letztes Glück zwar nur durch Gottes Hilfe, aber dieses besteht nicht mehr in der höchsten Einigung des Menschen mit Gott. Während in der thomanischen Ethik Gott das höchste Glück des Menschen *ist*, dient er bei Kant nur noch dem Glück des Menschen. Deshalb kann er auch den Sinn der Verbindung von moralischem Handeln und Glück in der christlichen Tugendethik nicht mehr verstehen. Sein Eudämonismus-Vorwurf verkennt, daß das letzte Ziel des menschlichen Handelns etwas innerweltlich völlig Zweckfreies, nämlich die Verherrlichung Gottes in der Einigung des Menschen mit ihm ist.

Innerhalb der idealistischen Bewußtseinsphilosophie hat erst der späte Fichte diesen Zusammenhang wieder gesehen und dadurch in den Mittelpunkt der philosophischen Ethik gerückt, daß er den letzten Grund des moralischen Sollens auf die Erscheinung Gottes im Handeln des Individuums, also auf die Selbstoffenbarung des Absoluten im Bild endlicher Freiheit

⁴¹ Vgl. dazu Walter Kasper, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christlichen in der modernen Welt*, in ders., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 162.

zurückführte. Damit deutete sich ihm zugleich ein Weg an, die Diastase zwischen Religion und Moralität zu überwinden, die Kant aufgerissen hatte, ohne sich vor dessen Schreckgespenst einer heteronomen Sittlichkeit fürchten zu müssen. Der späte Fichte hat seine Idee des sittlichen Handelns aus der Einheit mit Gott, in der sich für ihn das höchste Glück und die vollendete Freiheit des Menschen darstellen, in der „Anweisung zum seligen Leben“ bekanntlich als philosophische Auslegung des johanneischen Liebesgedankens entfaltet.⁴²

Weil Kant nicht mehr versteht, was die *visio beatifica* als letztes Ziel des Menschen ursprünglich meint, muß er den biblischen Gedanken, daß Gott das „Erbe“ und der ewige „Lohn“ der Gerechten ist (vgl. Ps. 16,5; Weish. 5,15; Lk. 12,32 u.a.), als Ausdruck einer egoistischen Lohnmoral denunzieren. Wie wenig dies dem biblischen Ethos gerecht wird, ist schon daran ersichtlich, daß sich der Unsterblichkeitsglaube auf dem Boden des Alten Testaments erst sekundär und zudem sehr spät entwickelt hat. Ihm liegt nicht so sehr die Erwartung eines zukünftigen Lohnes zugrunde, sondern er ist primär als ein Ausdruck der Hoffnung zu sehen, daß die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott auch über den Tod hinaus erhalten bleibt.⁴³ Der biblische Mensch hofft nicht darauf, mit Hilfe Gottes *etwas* zu erhalten, sondern er hofft auf *Gott selbst*. Er will sich nicht durch ein gottesfürchtiges 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 Glück seines Lebens ist. Ohne die eudämonistische Grundlage der christlichen Ethik wird dagegen der Gottesgedanke ins Jenseits abgedrängt, mit allen Konsequenzen, die das für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens und seines Ethos hat.

⁴² *Die Anweisung zum ewigen Leben*, 9. und 10. Vorlesung, Hamburg 1983, 134-158.

⁴³ Vgl. dazu Herbert Preisker, Art. „misthos“, in *ThWNT IV*, 699-736 und Gisbert Greshake / Jacob Kremer, *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, 59-110.

Gott selbst kann dann nicht mehr als das höchste Glück und die Erfüllung des Menschen gedacht werden, die schon jetzt unser Leben anfanghaft bestimmt. Wenn das sittliche Handeln des Menschen nicht mehr als der Weg gedacht werden darf, auf dem dieser in Glaube, Hoffnung und Liebe die endgültige Begegnung mit Gott vorwegnimmt, dann läßt es sich nur noch als Gehorsam gegenüber dem Vernunftgesetz, aber nicht mehr als freie Antwort auf die zuvorkommende Liebe Gottes verstehen.

DAS KONZEPT GLÜCK – UNENTBEHRLICH IN DER MORALTHEOLOGIE?

Frans Vosman

Für die katholische Moralthologie sind – jedenfalls seit Thomas von Aquin – die Gedanken vom Glück und vom Endziel zentrale Konzepte im systematischen Denken über Gut und Böse im Handeln des Menschen geworden. Die aristotelischen, neuplatonischen und stoischen Gedanken zu *eudaimonia* und *felicitas* wurden von Thomas aufgegriffen und theologisch „umgedacht“.¹ So wurde auch der aristotelische Gedanke vom *telos*, dem Endziel allen Handelns, in einem theologischen Bezug umgedacht. Die theologisch bearbeiteten Konzepte vom Glück und vom Endziel des Lebens wurden zu zentralen Konzepten in der Moralthologie.

Dieses Umdenken und Bearbeiten philosophischer Begriffe deutet auf eine bleibende Spannung zwischen demjenigen hin, was philosophisch ausgesagt wird und dem, was theologisch zutrifft. “Der Interpretationsschlüssel zur theologischen Auslegung des biblischen Doppelgebotes [die Liebe zu Gott, dem Mitmenschen und einem Selbst] kann [...] nicht in einem vorausgesetzten philosophischen Konzept liegen, mag es sich dabei um das platonische Aufstiegschema [...], um den Gedanken der Selbsterhaltung des Individuums [...] oder um die Idee der Selbstverwirklichung des Einzelnen handeln, die nunmehr seit bald zweihundert Jahren das ethische Denken

¹ Maximilian Forschner, *Über das Glück des Menschen*, Darmstadt 1994², 80ff.

beherrscht".² So wies der Freiburger Moraltheologe Eberhard Schockenhoff 1995 in seinem Aufsatz „Das Glück der Liebe“, auf diese Spannung hin, welche meines Erachtens die Form einer Paradox hat.

Paradoxen des Glaubens durchqueren Glücksvorstellungen in unserer Kultur. Mit diesem Durchqueren meine ich nicht die 'hedonistischen' und 'narzisstischen' Tendenzen in der Kultur. Diese Tendenzen gibt es. Interessanter aber ist es, sich zu vergegenwärtigen, daß Freude zum Glück gehört. Dazu gehört wiederum, daß man sich im Zentrum der Geschehnisse sieht.³ Jede Betrachtung des Glücks muß sich ohne eine allzu einfache Ausklammerung der Freude (unmittelbare Abwertungen als 'Egoismus' usw.) mit dieser Zentralstellung auseinandersetzen. Der Stifter der Philosophie des Glücks in der Antike, Epikur, hat auf diesen fundamentalen Aspekt des Glücks hingewiesen und auf die Notwendigkeit, die Freude niemals auszunutzen, weil man sie dann tötet.

In unserer Kultur aber steht die Moraltheologie vor der Aufgabe, diese Einsichten in der kulturellen Realität des Subjekts neu zu fundieren. Moralisieren ist für die Moraltheologie eine große Gefahr, besonders in unserer angeblich subjektorientierten Kultur. Die Gefahr besteht darin, nicht zum reellen Können des Subjekts vorzustoßen und vorschnell über das Müssen zu reden. Vor diesem Hintergrund ist die Paradox des Glaubens höchst interessant. Das Ich und die Freude gehören zur Vorstellung des Glücks. Die katholische Leitvorstellung des gelungenen Lebens betrifft eine tiefe menschliche Erfüllung. Wie kann es sein, daß an dem Punkt, wo man sich zutiefst mit einem Menschen verbindet

² Eberhard Schockenhoff, Das Glück der Liebe. Zum theologisch-ethischen Verständnis der Gottesliebe, in Hans-Gerd Angel, Johannes Reiter und H.-G. Wirtz (Hrsg.), *Aus reichen Quellen leben. Ethische Fragen in Geschichte und Gegenwart. Helmut Weber zum 65. Geburtstag*, Trier 1995, 285-306, hier 306.

³ So der französische Philosoph B. Vergely, *Petite philosophie du bonheur*, Paris 2002, 60: „Qu'on le veuille ou non, avoir du plaisir consiste toujours à être au centre des événements. Cela consiste à voir le monde par rapport à soi, en ramenant tout à soi.“

und an seinem Leben Anteil nimmt, Gott auftaucht? Wie kann es sein, daß dort, wo ein Mensch ermordet wird, das Kreuz in ein anderes Verständnis menschlichen Glücks hineinführt?

Der biblische Glaube durchquert Glücksvorstellungen. Dennoch bemüht sich die Moralthologie um die Auseinandersetzung mit kritischen moralphilosophischen Überlegungen zum Glück. Im Gespräch mit der Moralphilosophie werden nämlich erst die Fallgruben der Spätmoderne erörtert, wie etwa die Bedürftigkeit des autonomen Subjekts. Es werden aber auch die Möglichkeiten der Humanisierung des Subjekts aufgeklärt.

1. Leitgedanken des Endziels und des Glücks

Mein Beitrag versteht sich als ein Versuch, darüber nachzudenken, was die Aufgabe der katholischen Moralthologie ist, welche eudämonistische und teleologische Ideen sie aus der philosophischen Ethik aufgenommen und umgewandelt hat, besonders jetzt, da die philosophische Ethik die Konzepte des Glücks und der Teleologie weitgehend kritisiert hat. Schon immer gab es unterschiedliche Auffassungen zum Glück in der philosophischen Ethik. Pluralität der philosophischen Glücksauffassungen ist jedoch heutzutage eine Tatsache, die mehr Brisanz hat als ehemals im Streit zwischen Stoikern und Aristotelikern. Ob nämlich dem Glück eine so zentrale Stelle in der Reflexion über das menschliche Handeln zusteht, ist sehr umstritten. Wenn Glück nicht mehr ein selbstverständlich zentrales Konzept in der Ethik ist, stellt sich wiederum die Frage, wie der paradoxe Charakter des Glaubens in der moralischen Reflexion über menschliches Handeln zum Tragen kommt.

Dazu sollten wir zuerst verstehen, wie tiefgehend der Verlust der Glücksidee ist. Ich skizziere die Positionen von zwei Moralphilosophen: Mary Midgley und Luc Ferry. Sie radikalisieren eine Kritik am Glück und am Endziel als zentrale ethische Konzepte, die sich bereits im 18. Jahrhundert angekündigt haben.

2. Glück entleert

Die aus der Scholastik überlieferte Idee des Glücks ist in der Ethik sozusagen mehrfach zersplittert worden. Jeremy Bentham hat um 1800 eine inhaltliche Fassung des Glücks zersplittert, indem er zwar Glück als Hauptbegriff der Ethik aufrecht erhält, es aber positiv und empirisch einordnet. Was ist Glück? Auf diese Frage gibt es viele Antworten. „Frage es die Menschen selber und wir werden wissen, was die meisten jetzt, momentan, für Glück halten“, so Jeremy Bentham. Jenes Handeln ist im moralischen Sinne gut, das solch ein empirisch eingeordnetes Glück herbeiführt. In *A Fragment on Government* (1776) erklärt Bentham, wie man rational zu einem Glückskalkulus kommen kann. Hier findet man den berühmten Satz über „the greatest happiness for the greatest numbers“. Glück hat noch immer einen erstrangigen Platz in der Ethik, aber als formales Konzept. Es hat keinen festen Inhalt. Im Gegenteil: Immer wieder gibt es andere Inhalte, so wie es den Menschen in den Sinn kommt.

Für Immanuel Kant war, indem er Hume kritisierte, ‘Glück’ – oder besser ‘Glückseligkeit’ – nicht dazu geeignet, weiterhin als erstrangiges Konzept verwendet zu werden. Wie auch Schockenhoff in u.a. zwei Aufsätzen über Thomas und Kant gezeigt hat, kann die Moraltheologie Kant auch bei der heutigen Frage nach dem Glück nicht ausweichen.⁴ Glück kann – so Kant – nicht als höchstes Gut gesehen werden. Nur die autonome Pflicht gilt als solches. Glückseligkeit spielt zwar noch eine gewisse Rolle, sie gehört jedoch nur zur „Sittlichkeit der Gesinnung“, wie Kant in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* schreibt.⁵ Eine

⁴ Eberhard Schockenhoff, Wozu gut sein? Eine historisch-systematische Studie zum Ursprung des moralischen Sollens. I. Thomas und Kant, in *StMor* 33 (1995), 87-120; Ders., Wozu gut sein? Eine historisch-systematische Studie zum Ursprung des moralischen Sollens. II. Fichte und die gegenwärtige Ethik, in *StMor* 33 (1995), 265-287.

⁵ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Buch 2, Kap. 2, Par. II. „Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft“, A 207, Werkausgabe Bd. VII (Hg. Wilhelm Weischedel), Frankfurt/M. 1993¹², 243-244.

gewisse Teleologie wird weiter von Kant benutzt, wenn er die Kategorie 'höchstes Gut' beibehalten möchte. Glück ist jedoch, da es an empirische und wechselhafte Fakten gebunden ist, nicht als solches als 'höchstes Gut' zu betrachten.

Glück – ist das heutzutage überhaupt noch eine Kategorie, die in der Moralthologie benutzt werden kann? Welche Hilfe zur Klärung dieser Frage leistet die heutige Moralphilosophie? Es zeigt sich, daß in der heutigen Moralphilosophie radikal und zugleich nuanciert über das Konzept vom glücklichen Leben reflektiert wird. Im folgenden gebe ich kurz zwei Beispiele der moralphilosophischen Kritik am Leitgedanken der Teleologie, um danach weiter über das Konzept des Glücks nachzudenken.

Die britische Philosophin Mary Midgley ist in ihren *Gifford Lectures* (1990) der Meinung, daß man die Teleologie nur dann handhaben kann, wenn man sie formell auffaßt. Das Ziel des Handelns, das höchste Gut, hat keine feste Bedeutung und ist dann auch nicht mehr wie früher einzuordnen. Es gibt kein inhaltlich bestimmbares Endziel. Wir können höchstens versuchen, die vielen Ziele, die wir haben, in eine intelligible Form zu bringen. Das ist, was von der Teleologie übrig bleibt, die als Kategorie so unentbehrlich bleibt. „It may still be vital for us to make an effort to bring our many aims into some kind of intelligible relation – to give them some priority system – even if the work can never be completed. The idea of a single, all-connecting aim can still function as an ideal limit.“⁶

Man kann behaupten, daß Teleologie ein heuristisches Konzept geworden ist. Auch Glück, „happiness“, hat für Midgley diese Form der Heuristik: Glück ist inhaltlich unbestimmbar. Es ist – so Midgley in ihrem Aristoteleskommentar – ein Konzept, das man auf der Suche nach Einheit in einem Menschenleben verwenden kann. Es ist jedoch kein inhaltliches Konzept, das von sich aus Einheit verleiht oder verleihen kann: „There is no moment

⁶ Mary Midgley, *Teleological Theories of Morality* [Gifford Lectures, 1990], in *An Encyclopedia of Philosophy*, London 1998, 541-567, hier 545.

of pay-off. The value belongs to the whole. The various parts of our lives contribute to the whole just as the parts of a musical work do. Such works [*Die Hochzeit des Figaro* ist ihr Beispiel, FV] are not just quarries for collections of *Operatic Highlights* or *Vocal gems*, nor are our lives merely facilities for the production and consumption of some standard product called pleasure.“⁷

Es gibt mehrere Moralphilosophen mit vergleichbaren Positionen wie der Mary Midgleys. Auch der französische Philosoph Luc Ferry hat die Teleologie als Muster für die Ethik – und zwar die politische Ethik – kritisiert und gelangt so zu einer formellen Form der Teleologie.⁸ Ferry zeigt den Untergang des Konzepts *Telos*, indem er die Radikalität von Fichtes Subjektbegriff analysiert. Es gibt kein Endziel in der Geschichte. Es ist keine einzige Zeit der Freiheit denkbar, auch nicht in der paradiesischen Zeit. „Man muß zugeben, daß der Mensch seine Freiheit nur aus dem heraus gewinnen kann, was er selber in der Zukunft realisiert, kurz, man muß zugeben, daß dem Menschen am Anfang nichts gegeben ist, daß aber er selber alles aus eigener Arbeit erzeugen soll, indem er in der Realität eine Transformation zustande bringt, sogar gegen diese Realität.“⁹ Ferry bezieht die Einsicht, daß es kein festes Endziel im Handeln und im Leben gibt auf die Frage, was denn ein glückliches Leben sein kann. Seine Antwort lautet: ein Leben ohne Illusionen.¹⁰ Menschliches Leben ist Leben auf der Suche nach einem Sinn des Lebens ohne Illusionen.

3. Die eigene Aufgabe der Moralthologie

Der Moralthologe wird die jetzigen philosophischen Konzepte, wie Mary Midgley und Luc Ferry sie entwickeln, nicht ohne weiteres als Interpretationsschlüssel für die Theologie akzeptieren,

⁷ Ebd., 547-548.

⁸ Luc Ferry, *Philosophie politique. 2. Le système des philosophes de l'histoire*, Paris 1996.

⁹ Ebd., 209. (Übersetzung FV)

¹⁰ Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie?*, Paris 2002, 159.

und zwar nicht etwa, weil diese Philosophen ohne Raum für Gott nachdenken,¹¹ sondern weil der Moraltheologe eine eigene denkerische Aufgabe hat: er sollte die Geheimnisse des Glaubens im heutigen Leben orten. Das heißt, man sollte die Paradoxen, von denen im Glauben die Rede ist, in der Realität denkerisch wiedererkennen können.

Der Moraltheologe wird aber die moralphilosophische Kritik an der Idee des Glücks und der Teleologie auch nicht ignorieren. Ich unterlasse hier eine Konfrontation mit der Verteidigung der Teleologie und des Eudämonismus, wie es etwa Robert Spaemann versucht hat.¹² Stattdessen schließe ich an bei der oben bereits angedeuteten moralphilosophischen Kritik an der Glücksidee.

4. Glück und das konkrete Gute

Man kann die Frage, ob Glück ein unentbehrliches Konzept ist auch noch anders formulieren: Kann die Moralthologie ohne einen *substantiellen* Begriff des Glücks bestehen? Für die katholische Tradition, die teleologisch und eudämonistisch geprägt ist, ist das eine wichtige Frage. Wenn Thomas von Aquin Glück – *felicitas* – in seinem *Kommentar auf die Nikomachische Ethik* untersucht, stimmt er mit Aristoteles darüber ein, daß es einfach viele Fassungen von Glück gibt. Die Position, in der man sich befindet, ist entscheidend für die Idee, was Glück denn ist. Für den Kranken ist es Gesundheit, für den Bettler Geld, damit es für ihn etwas zu essen gibt.

Thomas nimmt mit Aristoteles die Position ernst, von welcher man sein Glück aus betrachtet. Laut Thomas reicht es in der Ethik, wenn man das nächste Ziel und Gut kennt, für den Arzt

¹¹ Siehe die Kritik von J.-L. Souletie an Ferry in *Esprit & Vie* 76 (Febr. 2003), 10-12.

¹² Robert Spaemann / Reinhard Löw, *Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München / Zürich 1991³.

reicht es, daß er weiß, wie er mit einem bestimmten Arzneimittel *diese* Krankheit heilen kann.¹³

Nach Thomas' Meinung muß man dann fragen, ob keine verfehlte Fassung vom Glück als *bonum finale* genommen wird. „*Felicitas est quoddam optimum, quod non quaeritur propter aliud.*“¹⁴ Glück ist etwas, das als das Allerbeste gilt, das nicht im Hinblick auf noch etwas anderes gesucht wird. *In rebus moralibus* bleibt aber die Anerkennung, daß durch die kritische Frage nach einem weiteren Ziel das nächste Ziel nicht als unwichtig oder eo ipso als verfehlt verschwindet. Es gibt eine *multitudo stultorum*, eine Menge von Irren, die beim nahe liegenden Ziel aufhören. Es ist moralisch falsch, wenn man aufhört weiterzufragen, nicht aber, daß man Gesundheit oder Ehre als solche wichtig findet. Wenn man immer weiter fragt nach tieferen Zielen und Gütern, kann man das nächst liegende Ziel, z.B. Gesundheit, auch besser in einer erweiterten Perspektive sehen. Dieses Ziel verschwindet aber nicht notwendigerweise als ein Gut.

Thomas beschreibt dieses sehr klar, wenn er bei der Behandlung der Tugenden eine wahre, aber unvollkommene Tugend – *vera virtus sed imperfecta* – anerkannt hat.¹⁵ Wer eine solche Tugend entwickelt hat, richtet sich auf ein sehr reelles Gut, zum Beispiel die Erhaltung der Stadt.¹⁶ Nicht weil es eine weitere Perspektive gibt, ist das nächste Ziel ein *bonum apparens*. Brian Shanley weist, wenn er Thomas' Unterscheidung in drei Arten von Tugenden und danach die Unterscheidung der Tugend auf drei

¹³ Thomas von Aquin, *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, Liber I, I, IV, nr. 53 und 54 (Marietti-Ausgabe Turin / Rom 1949, 14: [53] „dicit (Aristoteles) quod in moralibus oportet incipere ab his quae sunt magis nota quoad nos, id est a quibusdam effectibus consideratis circa actus humanos oportet illum [...] quod sit manu ductus et exercitatus in consuetudinibus humanae vitae, id est de bonis exterioribus et iustis [...]“ [54] „[...]non multum necessarium ei ad operandum cognoscere propter quid. Sicut medico sufficit ad sanandum scire quod haec herba curat talem aegritudinem.“

¹⁴ Ebd., Liber I, I, I, V, nr. 65.

¹⁵ *STh* II-II, q.23, art. 7.

¹⁶ Siehe Brian J. Shanley, Aquinas on Pagan Virtue, in *The Thomist* 63 (1999), 553-577, hier 563.

Ebenen in Erinnerung ruft, darauf hin, daß Thomas eine unvollkommene Tugend für möglich hält, die man *imperfecta* nennen muß, weil die Verbindung mit dem Endziel nicht hergestellt wird (*non [...] ad ipsum Deum per caritatem*). Trotzdem ist es aber eine Disposition, die einen auf das menschliche Gute hinordnet.¹⁷ Es ist eine reelle, aber unvollkommene Tugend, die auf ein reelles, menschliches Gut bezogen ist, ohne daß das Schauen auf Gott als Endziel betrachtet wird.

Ein solches Gut gibt es im politischen Bereich, oder besser, es ist ein politisches Gut: es hat mit dem Ordnen des Gemeinwohls zu tun. Das sich auf Gott Richten, ein entferntes Gut, ist sogar aus eigener menschlicher Willenskraft unmöglich, so schreibt Thomas. Die Gnade – eine Bewegung von Gott auf die Menschen zu – ist dafür notwendig. Es heißt aber auch, daß keine direkte Linie vom Glauben an Gott zur Moral führt. Es gibt nur diese gebrochene Linie, die sogar eine paradoxe Linie ist: was man eventuell selbst aktiv erstreben will als letztes Ziel, muß einem geschenkt werden.

Das ist moraltheologisch gesehen außerordentlich wichtig. Es deutet darauf hin, daß eine praktische Hinwendung für den Empfang und das Empfangen gebraucht wird. Ich meine damit auch eine Praxis des Empfangens von Menschen: Freunde, Gäste, Fremde, Leute, die an der Grenze der politischen Ordnung existieren. Diese Praxis öffnet uns für unerwartete Geschenke, aber auch für unerwartete Konfrontationen. Dadurch entsteht gleichzeitig die Möglichkeit, sich auch den Geschenken Gottes zu öffnen. Ob man sich dafür wirklich öffnet, bleibt unsicher. Ohne diese Praxis gelingt das aber nicht. Das Argument ist nicht ein impliziter Gottesglauben. Wenn es vom Glück ganz konkrete Vorstellungen gibt („ich möchte doch endlich eine Wohnung finden, wo man mich nicht ständig herum kommandiert“, wie der junge obdachlose Mann mir bei der Beerdigung eines gemeinsamen Freundes sagte), ohne jegliche Verweisung auf ein

¹⁷ Ebd., 566.

Endziel oder das 'Große Glück', dann hat es seine eigene große moralische Würde.

Die Teleologie des Glücks ist keine Treppe vom Kleinen zum Großen. Das konkrete Gute hat seine eigene Würde. Es gibt aber eine umgekehrte Bewegung, der Überströmung, vom Endziel nach konkreten Gütern: eine Abundanz der Liebe.

5. Theologie ohne Gott

Wenn Thomas sich – mit Aristoteles – bei seinem Konzept des Glücks an der Praxis orientiert und naheliegende Güter anerkennt, ist und bleibt doch die Argumentation teleologisch. Glück also ist sehr stark teleologisch bestimmt. Thomas greift das theologisch in der *Summa Theologiae, Prima Secundae*, ab *quaestio* 1 und 2 auf. *Felicitas* wird theologisch aufgenommen und umgewandelt. Er nimmt die damalige Philosophie ernst, und ohne die aristotelischen Konzepte im geringsten außer Kraft zu setzen, wendet er sie an. Gott ist das Glück, die *eudaimonia*, des Menschen, das heißt die *beatitudo perfecta* des Menschen (I-II q. 4c). Nur Gott kann nämlich den Willen des Menschen völlig erfüllen (q. 2, art. 1c). Der Mensch kommt zu seinem Glück durch Partizipation, eine bestimmte Art von *motus ad finem*, eine Bewegung zum Ziel, und zwar durch eine *operatio intellectus speculativi* (art. 4c und art. 5). Die philosophische Idee der Partizipation wird von Thomas benutzt um die externe, andere Realität Gottes und das Glücksstreben des Menschen miteinander zu verbinden. Es ist Philosophie, in der theologische Reflexion angewendet wird.¹⁸

Interessanterweise gibt es in der Ethik der Moderne aber auch das Umgekehrte, die Säkularisierung von ursprünglich religiösen, in der Theologie ausgearbeiteten Ideen. Alasdair MacIntyre hat beschrieben wie im 17. und 18. Jahrhundert das Moralische scharf gegenüber dem Bereich des Glücks und

¹⁸ Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie?*, 387 schätzt diese philosophische Qualität von Thomas.

gegenüber der Sphäre der göttlichen Moral abgegrenzt wurde.¹⁹ Wie aber Jacques Domenech so klar gezeigt hat, geschieht das durch Ausnutzung der Religion. In der frühen Aufklärung hat Voltaire die Moral der Kirche säkularisiert: für die Moral braucht man keine Religion, man braucht nur einen Begriff am Rande der Ethik, daß nämlich Gott auftritt als derjenige, der belohnt und bestraft.

Der Oratorianer Malebranche versucht ein nicht-religiöses Fundament für die Moral herzustellen in dem Gedanken eines Gefühls, das ein Objekt hat, das außerhalb des Menschen liegt: „l'amour de l'ordre“ – die Liebe für Ordnung und die Liebe, die in der Ordnung waltet. Seitdem tritt das Konzept des Ideals in die Moral ein: das Ideal „de l'amour de l'ordre“. Für Malebranche gibt es nur eine Tugend im eigentlichen Sinne, diese *amour de l'ordre*. Innerhalb dieser Liebe gibt es Einsicht, Gerechtigkeit, Wohltun und Liebe für den Menschen, so Malebranche. Der augustinianische Gedanke vom *ordo amoris* wird in eine „laizisierte“ („laicisee“ wie Domenech schreibt) – oder vielleicht muß man sagen eine „säkularisierte“ – Form gebracht.²⁰

Natürlich hebe ich diese Seite der Aufklärung aus einem bestimmten Grund hervor. Die Religion schafft für Aufklärer wie Diderot, der sich auf Malebranche bezieht, Ideen und Denkformen, die man in der philosophischen Ethik benutzen kann, aber ohne Gottesglaube, oder besser gesagt: Ideen die man nur dann benutzen kann, wenn Gott *keine* substantielle Rolle mehr spielt. Das wäre sozusagen eine enttheologisierte Moraltheologie. Wenn wir heute darüber nachdenken, ob und wenn ja, wie es möglich ist, eine eudämonistische Moral weiterzuentwickeln, dann gibt es diese Moraltheologie ohne Gott, das heißt zwar mit

¹⁹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London 1985², 45 [in Bezug auf Kant und Kierkegaard]: „The sphere in which happiness is to be pursued is sharply distinguished from the sphere of morality and both in turn as sharply from that of divine morality and commandment.“

²⁰ Jacques Domenech, *L'Éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, Paris 1989, 79-80.

theologischen Gedanken, aber doch ohne die Notwendigkeit, zu glauben, ohne eine Praxis, wo man sich mit Gott verbindet.

Um noch einen Schritt weiterzugehen: es gibt eine katholische Moraltheologie, die sich im Grunde genommen mit einer enttheologisierten Ethik begnügt. Ob in Form einer Glaubenspraxis, die als 'Inspiration' für das moralische Handeln herbeigeführt wird, oder als moralische 'Ideale', die mit Gottes Gebot oder Gottes Weisung übereinstimmen – in all solchen Fällen befindet sich Gott jenseits der Grenze der Moral. Die Beziehung von Gott mit den Menschen und mit den Völkern ist im Grunde genommen eine leere Beziehung. Sie ist nicht leer in dem Sinne, daß man den Mut hat, zuzusehen, wie Gott schweigt beim Beten der Menschen – also die substantielle Leere, die Leere des Schweigens –, sondern es handelt sich um eine Leere, die man aus unterschiedlichen Gründen füllen will. So ein Grund ist das Bedürfnis an Systematik: leider besteht ohne Gott kein passendes Moralsystem. Ein anderer Grund ist das bedürftige Sehnen nach Traditionen. Man kann auch diese Leere mit 'Frömmigkeit' ausfüllen. Gegenüber diesen drei Gründen sollte die Moraltheologie sich kritisch verhalten. 'Gott' wird sonst entweder als Garantie eines Moralsystems oder als Lückenbüßer für ein Verlangen nach einer heilen Welt verwendet, oder etwa als vergrößertes Ich für spirituell Bedürftige.

6. **Bedürftigkeit als verborgene Norm**

Wenn die Moraltheologie die Idee des Glücks als höchstes Ziel handhabt, im Gegenlauf also zu manchen philosophischen Kritiken, die das Ende des Eudämonismus und der Teleologie intelligent aufgezeigt haben, dann kann sie das meines Erachtens nur tun, wenn sie eine Strategie und eine Praxis für die Dekonstruierung der *Bedürftigkeit* von Menschen aufzeigt. Ich deute auf das alltägliche, gesellschaftliche Bedürfnis an sicherer Erfüllung des Strebens hin, an einer Erfüllung der Sinne die man kontrollieren und wiederholen kann, aber auch auf das theologische Bedürfnis an metaphysischer Sicherheit. Dieses

Bedürfnis funktioniert als eine verborgene Norm für die Ausrichtung der Moralität.

Wir nehmen als Theologen, darunter Moraltheologen, das Bestreben der Menschen ernst, wir nehmen das Verlangen nach Erfüllung ernst, wir nehmen das am nächsten liegende Ziel ernst, und zur gleichen Zeit zeigen wir, wie aus einer anderen Richtung – von Gott, Vater, Sohn und Geist her – eine Bewegung auf den Menschen zukommt. Diese Bewegung, einer der Paradoxen des christlichen Glaubens, entlarvt und entwaffnet das Bedürftige des Strebens: es ist schon lange da, was man verlangt – *Er* ist schon lange da.

Thomas hat so eine Denkstrategie entworfen, um die Bedürftigkeit aufzunehmen, indem er die Externalität Gottes betont hat und *participatio* als Modell herstellt, wobei man seine Bestrebungen nach Zielen einbringt, die Bestrebungen aber nicht herrschen läßt. Man kann sich zu Gott hin bewegen als zu seinem Glück, indem man sich Ihm öffnet. Man kann dieses Glück aber nicht herbeibringen, und man kann es nie besitzen. Wenn wir die heutige moralphilosophische Kritik am Konzept der Teleologie und an der Idee des Glücks ernst nehmen, dann wäre es für die Moraltheologie ein denkbarer Weg, beide Konzepte zu handhaben als *heuristische* Konzepte und – auf Distanz von der Moral – als *substantielle* Konzepte. Als heuristische Konzepte im Sinne von Mary Midgley, um die vielen Ziele, die wir haben, zu untersuchen und in eine intelligible Form zu bringen. Glück und Endziel sind auch substantielle Konzepte, denn auf jener Seite der verunsicherten, vielfältigen Bestrebungen der Menschen gibt es eine Bestrebung, ein sich-Ausrichten, das auf die Menschen und Völker zukommt. Ist menschliches Handeln als Partizipation an einem sich-Ausrichten auf das, was auf uns zukommt, ist es als Partizipation an einer Bewegung Gottes zu interpretieren?

Glück ist als Leitgedanke und als Suchbegriff in der katholischen Moraltheologie unentbehrlich. Das Süchtige, Bedürftige im Verlangen läuft dem gelingenden Leben entgegen. Der illusionäre Charakter im Verlangen kann heimgeholt werden, ohne daß das Verlangen nach Glück entwertet wird. Das ganz

konkrete Glück hat dabei eine eigene Würde. Wenn sie Theologie sein will, kann die Moraltheologie am besten auf Praxen des Empfangens aller Art hinweisen. Damit macht man Raum für die Paradoxen des Glaubens, auch wenn nicht über Gott geredet wird.

TOO MUCH AUTHORITY?

**Review of Paul van Geest, Harm Goris,
Carlo Leget (eds.), *Aquinas as Authority*.**

*A collection of studies presented at the second conference
of the Thomas Instituut te Utrecht, December 14-16, 2000
(Leuven: Peeters 2002)*

Frederick Christian Bauerschmidt

After the decades of intense cultivation that Thomas Aquinas underwent following *Aeterni Patris* as *the* authority in Catholic philosophy and theology, it is hardly surprising that, following the Second Vatican Council, this particular field would be allowed to lie fallow for a time. What is in fact surprising is how quickly labourers have returned to this field, as if it were able to produce a fruit found nowhere else. Of course, such a possibility would be dismissed by Thomas himself, who saw himself as one *doctor catholicae veritatis* among many, attempting faithfully to hand on the catholic teaching of the Church, and not any sort of uniquely creative figure, much less an indispensable one. And yet, Thomas has become for the Church, whether by his own intrinsic merit or by historical contingency or (most likely) by some combination of the two, both a historical touchstone and a source of thus-far unceasing new insights. The essays collected in *Aquinas as Authority* bear witness both to the continuing interest in Thomas and the ability of Thomas' thought to generate new insights in those who engage it.

Growing out of a conference held at the end of 2000, sponsored by the *Thomas Instituut te Utrecht*, the collection manages to draw a relatively broad range of contributors from nine different countries, and yet bears the unmistakable stamp of

what we might as well call 'Utrecht Thomism'. What I mean by this is that the contributions on the whole are characterized by the attention to historical and textual detail combined with strong theological interest that is a hallmark of the *Thomas Instituut*. Put slightly differently, Utrecht Thomism proceeds in the conviction that close attention to the text and its history reveals that Thomas is not a speculative metaphysician – though his work contains metaphysical speculation – but a theologian who sees his primary task as unfolding of the text of scripture. Indeed, if one thing characterizes the collection as a whole, it is the interest in what Thomas has to say to us as a theologian, not as a philosopher.

This sets the essay in this collection somewhat apart from what might be described as the 'first wave' of renewed interest in Aquinas that followed the Second Vatican Council. The first to return to Thomas were not theologians, but philosophers. As Fergus Kerr points out in his essay, Thomas provided philosophers with an alternative in the fields of epistemology and the philosophy of mind (e.g. the work of Anthony Kenny) and in ethics (e.g. Alasdair MacIntyre's recovery of "virtue") and, to this day, Thomas is regarded in England more as a philosopher than a theologian. Otto Hermann Pesch, referring in his essay more to the German-speaking scene, similarly notes that "the theological reorientation of the second half of the twentieth century [...] took place in the first instance without St. Thomas" (146). In the years immediately following the Council, theologians tended to leave Thomas behind as hopelessly irrelevant, hobbled as he was by a metaphysics of substance, a naive pre-critical approach to the Bible, a lack of historical consciousness, and so forth. It was the philosophers who led the way back to Thomas. However, as the comprehensive surveys offered by Kerr and Pesch indicate, in recent years theologians have begun to return to Thomas, in what we might describe as a 'second-wave' of post-Conciliar interest, a more explicitly theological interest.

The editors' Introduction offers an admirable overview of the volume's contents, which I see no need to reproduce here. I would like to focus instead on trying to draw some general

conclusions about Thomas Aquinas as an ‘authority’, and more specifically as a *theological* authority. Perhaps the most helpful essay in the collection in this regard is Carlo Leget’s “Authority and Plausibility: Aquinas on Suicide.” Using the current debate in the Netherlands over assisted suicide as a starting point, Leget examines the various *ways* in which Thomas can be invoked – ranging from serving merely as an ornament to serving as an expert – and the various *contexts* in which he can be invoked – doctrinal, theological, and philosophical. Leget provides a helpful taxonomy, but perhaps his main contribution is to draw our attention to the fact of the sheer variety of things we might mean by calling someone an authority. I was particularly struck by Leget’s category of the “ornamental” use of Thomas in arguments, in which the invocation of Thomas is designed to have an impact on the reader, but has no material impact on the argument itself. This ornamental use of Thomas may simply be “in order to give the impression that one is really an orthodox Roman Catholic theologian, or simply that one can read Latin” (286).

The ornamental use of Thomas is more common than one may think, and is found among very respectable thinkers, no doubt despite their specific intentions. Indeed, it seems that the greater the status of Thomas grew, the more people used him to simply add a bit of heft to their own positions. John Inglis’ contribution, which focuses on the nineteenth-century historian of philosophy, Albert Stöckl, and his interpretation of Thomas on free will, offers us an example of this. Inglis shows convincingly that Stöckl’s interpretation was designed “to use the authority of St. Thomas to confront contemporary philosophical errors and was not simply clarifying the mind of the angelic doctor” (111). Stöckl uses Thomas to find a middle path between “negative” and “positive” conceptions of freedom, conceptions of which Thomas himself knew nothing. Inglis shows that in doing so Stöckl in fact obscures Thomas’ views by turning them to his own purposes and ignoring Thomas’ purpose, which is to situate human freedom within his conception of the good life. One can almost reduce Stöckl’s approach to a syllogism: The Church needs to confront

post-French Revolution notions of individual freedom; Thomas Aquinas' is the Church's greatest intellectual resource; therefore, Thomas' notion of freedom is the response to modern notions of freedom. This syllogism is in place before the first word of Thomas gets read, so it structures the reading, fitting Thomas' notion of freedom within the modern problematic.

The same dynamic reveals itself in the course of Frans Vosman's gently devastating critique of John Finnis' *Aquinas – Moral, Political and Legal Theory* (a critique that is bolstered by John Bowlin's briefer treatment of Finnis in his "Contemporary Protestant Thomism"). Finnis appeals to the authority of Thomas as a theorist of natural law in order to develop an alternative to various positivisms and relativisms. Yet Vosman demonstrates that in his attempt to recruit Aquinas as an authority in modern moral and political debates, Finnis seriously distorts Thomas' understanding of natural law by stripping it of any significant theological content. In the cases of both Stöckl and Finnis, their own projects so determine the arguments that Thomas ends up being simply an ornament, albeit a very large one.

One might object that authorities are invoked all the time for purposes that they themselves would not have conceived of, and that this is inevitable as a person or text functions as authoritative in ever changing contexts. Is any use of Thomas in discussions of (in this instance) modern political thought doomed from the start? Is it somehow illegitimate to take an authority and use him for one's own purpose? If this were the case, then Thomas too would fail the test, since he uses Aristotle and others for purposes they could never have imagined. The problem is not with using authorities for our own purposes or outside of their own contexts. Indeed, the problem may well lie in giving Thomas *too much* authority by treating him as a figure to be invoked rather than argued with. If we persist in invoking his authority, we must be constantly vigilant that we do not too easily assimilate his voice to our own. The issue here is not simply one of historical accuracy or even faithfulness to Thomas' original intentions. It is a question

of whether Thomas will be a voice that can challenge as well as an authority that legitimises.

The historically oriented essays in the first part of the volume, almost all of which focus on the fifteenth or early sixteenth centuries, give us some sense of how Thomas' authority was used at a time when he was an important figure, but his views carried nothing like the weight that they would in later centuries. This lesser degree of authority gave Thomas' early-modern conversation partners a freedom in approaching him that made them, in many cases, better readers of him than those in later centuries, who felt they had to agree with Thomas, often by making him agree with them. In a sense, they approached Thomas in the same way that Thomas himself approached authorities: in the mode of disputation. And in the course of the dispute, one must give authorities their due, but one must also recognize that the invocation of authorities is only the beginning of the dispute. One must seek to adjudicate between clashing voices of authority, often by seeking a firmer grasp and deeper appreciation of what an authoritative statement means. Indeed, Thomas has a profound appreciation for what we might call, in the strictest sense of the words, the equivocity of tradition. He is well aware that participating in a tradition can never simply be a matter of repeating the canonized words of an authoritative past, not least because in many cases those words, as Thomas puts it, *dupliciter dicitur*. We must know the context in which an authority is speaking in order to understand what he or she means.

To put the matter somewhat differently, Thomas views the tradition as authoritative, but also as alive. Part of what it means for the tradition to be alive is that, like a living language, it has a certain vagueness and flexibility that presents no difficulty in the context of everyday use, but can be misleading if pushed too far. While Thomas is willing to go to great lengths to defend traditional formulations, even when they don't suit his purposes (Boethius' definition of "person" springs to mind here), he unceasingly strives to explore the subtleties of how those formulations might be used in the service of faith, and does not

presume that their meaning is clear or that they have always been used in the best way.

When we speak of the “everyday use” of the Christian tradition, we are of course speaking about the Church and its prayer and preaching and service, and this is a dimension of what it means to speak of Thomas as an authority that does not often emerge explicitly in this collection, though it remains in the background of a number of essays. If we want to explore the question of “Aquinas as authority,” we must ask, “An authority for whom?” To ascribe authority to Thomas is to position him in a particular place within the life of the Church, and it is only so long as Thomas’ voice continues to give life to God’s people by representing the life-giving words of the Gospel that Thomas retains any authority. As Carlo Leget notes, “in real life, the plausibility of arguments is ultimately sustained by the people living them” (292-3); Thomas’ arguments are only plausible if they are embodied in the life of the Christian community.

But we must ask, given the lack of theological interest in Thomas in the years following the Second Vatican Council, do his arguments retain their plausibility? Aren’t liberation and feminist and ‘local’ theologies the vital centre of theology today; hasn’t Thomas demonstrated his irrelevance and implausibility? In this regard, Herwi Rikhof’s essay “Aquinas’ Authority in the Contemporary Theology of the Trinity” offers an illuminating, and not terribly encouraging, analysis of Thomas’ status in one area of contemporary theology. Looking at the works of Rahner, LaCugna and Corbin, Rikhof shows how they all use Thomas as a sort of “negative authority” – i.e. a representative of the approach that is to be rejected (incidentally, this is not very different from how, according to Leget, he functions in debates over euthanasia in the Netherlands). Thomas’ theology of the Trinity, according to the prevailing current view, sunders *theologia* from *oikonomia*, is abstract and speculative, is not grounded in scripture, etc. Rikhof makes some convincing ripostes to Thomas’ three critics, pointing out instances of careless reading and misinterpretation, but are convincing ripostes enough to save an authority whose arguments

have become implausible? Are critics of Thomas really going to be willing to accept him as an authority simply because it can be shown that they have misread him?

The difficulty remains that Thomas' authority is, in a sense, too great. Indeed, the kind of absolute authority that was assigned to Thomas in the nineteenth and early twentieth centuries is perhaps inherently implausible. When he is presented as the all-purpose answer to every question – the father of a vast, tightly argued 'system' – then he must be wholly accepted or wholly rejected. However, things appear quite different if he is taken as one *doctor catholicae veritatis* among many, one whose authoritative statements are in no less need of sifting, clarification and evaluation than the authorities with whom Thomas himself deals in the *Summa Theologiae* or the various *Quaestiones Disputate*. In other words, Thomas will only really be an authority once he becomes, as he once was, a voice in the ongoing disputation over God's revelation in Christ that we call the catholic tradition.

The essays in *Aquinas as Authority* are a sign that theologians are moving beyond the view of Thomas as an authority that one must simply accept or reject. These essays, and the work of the *Thomas Instituut* in general, indicate that in order for Thomas to serve the Church as what Emmanuel Tourpe calls "un vecteur de l'esprit et un tuteur pour l'avenir" (304), we must approach him without undue veneration, but rather with the conceptual rigor and theological imagination that Thomas himself brought to such authorities as Augustine and Aristotle. Thomas invites us to disputation; *Aquinas as Authority* accepts that invitation with vigour.

ANNUAL REPORT 2002

Cristina M. Pumplun, Secretary of Studies

1. Study and research at the Thomas Instituut

On 24 May a day of study was organised on analogy and the “names of God” in Thomas Aquinas at the Tilburg Faculty of Theology. Lectures were given by prof. Rudi te Velde, prof. Herwi Rikhof, dr. Henk Schoot, dr. Ad Vennix and prof. Donald Loose. The day was completed by a forum discussion on this subject.

On 6 December a day of study on the concept of happiness in catholic and protestant theology was organised under the title “Happiness of Man”. The reason to organise this day of study was the completion of a doctoral thesis by Stefan Gradl, guest-researcher at the Thomas Instituut. Five papers were given on happiness in Martin Luther’s and Thomas Aquinas’ thinking. These contributions are published in this volume of the *Jaarboek Thomas Instituut*.

From 1 to 5 July prof. dr. H.W.M. Rikhof, director of the institute, joined the Thomas Aquinas Summer School in Trakai (Lithuania). He gave six lectures and seminars on Thomas and on the Holy Spirit and Love.

On 18 October prof.dr. P.J.J. van Geest delivered his inaugural lecture on accepting the chair on Augustinian studies at the Catholic Theological University of Utrecht, entitled *Integriteit als weg naar God. Over de spiritualiteit van Augustinus (Integrity as a way to God. On spirituality of Augustine, CP)*. The chair has been installed under auspices of the Dutch Province of the Augustinian Order.

On 1 November dr. Carlo Leget left the Catholic Theological University of Utrecht in order to teach medical ethics at

the department of Ethics, Philosophy and History of Medicine of the University Medical Center St. Radboud in Nijmegen. Yet he will remain a member of the Thomas Instituut.

Further work has been done on the research plan of the institute. This plan includes two new research projects for junior-researchers. S. Mangnus will work on Faith in Aquinas and will start in the beginning of 2003. S. Wiersma has submitted a project on the *Pugio Fidei* by Raimundus Martini (1220-1284). The final decision concerning this project is due in the course of 2003.

Three research projects were finalized in the year under review. Eric Luijten concluded his thesis on *Sacramental forgiveness as a gift of God. Thomas Aquinas on the sacrament of penance*. Mark-Robin Hoogland c.p. will publish his thesis on *God, Passion and Power. Thomas Aquinas on Christ crucified and the almightiness of God*. Both will obtain their doctorate at the Catholic Theological University at Utrecht in May 2003. Stefan Gradl has produced a dissertation with the title *Deus beatitudo hominis: Evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin*. He will graduate at the Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (Germany) on 2 July 2003.

2. The Board of the Institute and the Foundation

Most of the issues that have been mentioned were discussed in meetings of the Board of the Institute, which convened on 11 March and 3 September and the Board of the Thomas Foundation, which convened on 23 April and 12 November. Z.O.H.M. van Hövell tot Westervliet left the Board of the latter because of other demanding duties. There were no personal mutations in the Board of the Institute.

3. Jaarboek Thomas Instituut

The *Jaarboek 2001* was timely published in 2002. Since a large part of the collection of studies consists of contributions to a discussion between exegetes and systematic theologians on a day of study in

November 2001, for the first time this 21st volume of the *Jaarboek* appeared as a special edition under the title: *Theologie en Exegese*. There were no personnel changes in the Editorial Board.

4. Series of Publications

In the year under review another volume was published in the series of the institute: Paul van Geest, Harm Goris, Carlo Leget (eds.), *Aquinas as Authority*, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, Volume VII, 338 pp. This is a selection of papers presented during the second conference of the Thomas Institute, which was held from 14 to 16 December 2000. Although the book was completed in 2001, it was published in 2002 in line with the policy of the publisher.

In 2003 three more volumes in this series are expected: the dissertations by Eric Luijten, Mark-Robin Hoogland c.p. and Stefan Gradl.

5. Translation Series

No new volumes appeared in the year under review. Henk Schoot completed a translation of Thomas Aquinas' *De rationibus fidei* in 2002, which will be published in this series in the summer of 2003.

6. Website of the Thomas Instituut

With substantial support of the Thomas Foundation, the website of the Thomas Instituut has been renewed. There have been some extensive technical changes and improvements. The internet address has changed to www.thomasinstituut.org, which is more recognizable for the Thomas Institute's – international – audience. In the year under review the average number of daily viewers of the website increased by 30%.

7. Members of the Thomas Instituut

31 December 2002

Catholic Theological University Utrecht

Staff

- Prof. dr. P. van Geest
- Prof. dr. H.W.M. Rikhof
- Prof. dr. F.J.H. Vosman
- Prof. dr. J.B.M. Wissink
- Dr. A.M.G. Van den Bossche
- Dr. H.J.M.J. Goris
- Dr. H.J.M. Schoot

Candidates for a
Doctorate

- Drs. M.-R. Hoogland c.p.
- B. Lee-Goddard s.s.t.t.
- S. Gradl s.s.t.t.
- Drs. Tj. Jansen s.j.
- Drs. F.G.B. Luijten

Tilburg Faculty of Theology

Staff

- Prof. dr. K.-W. Merks
- Prof. dr. R.A. te Velde
(University of Amsterdam,
Philosophy)

Catholic University of Nijmegen

Staff

- Dr. P.J.J.M. Bakker
(Philosophy)
- Prof. dr. H.A.G. Braakhuis
(Philosophy)
- Dr. C.J.W. Leget
(University Medical Centre
St. Radboud, Ethics)

- Prof. dr. P.J.M. van Tongeren (Philosophy)
- Prof. dr. P.G.J.M. Raedts (History)
- Dr. W.G.B.M. Valkenberg (Theology)
- Dr. A.C.M. Vennix (Philosophy)
- Prof. dr. mr. B.P.M. Vermeulen (Law)

Utrecht University
Staff

- Dr. A. Vos (Theology)
- Prof. dr. A. Orbán (Arts/
Late Latin)

Other members of the institute

- Prof. dr. Th.C.J. Beemer (Catholic University of Nijmegen, emeritus)
- Prof. dr. F.J.A. de Grijs (Catholic Theological University of Utrecht, emeritus)
- Drs. J.W.C.M. van Reisen (Augustinian Institute, Eindhoven)
- Drs. P.L. van Veldhuijsen

8. Research programmes and research projects

The projects referred to are carried out by members of the institute. Each programme consists of several projects.

The theology of Thomas Aquinas, its sources and its influence on subsequent theology

(Catholic Theological University of Utrecht)

Gabriel Biel, a devout theologian. Research into the interrelatedness of spirituality of the Devotio Moderna and academic theology in the work of Gabriel Biel

-P. van Geest

Simplicitas Dei. The reception of Aquinas' doctrine of God in the theology of the 14th and 15th century

-H.J.M.J. Goris

God's crucial allmightiness. Thomas on the relation between God's allmightiness and the passion of Christ

-M.-R. Hoogland (H.W.M. Rikhof)

Embodying grace. An analysis of the texts of the feast of Corpus Christi

-Tj. Jansen (H.W.M. Rikhof, A.H.C. van Eijk)

Life is always a good

-C.J.W. Leget

Forgiveness as gift of the spirit. Thomas on the sacrament of confession

-F.G.B. Luijten (H.W.M. Rikhof)

Trinity in Thomas Aquinas

-H.W.M. Rikhof

Christologia Recepta. On the reception of Aquinas' christology 1300-1600 by several commentators

-H.J.M. Schoot

The Concept of Trinity and Reconstruction of Identity in Christian Theology of Interreligious Dialogue (also part of the research programme of the Faculty of Theology at the Catholic University of Nijmegen, entitled: "Religious identity interactions in a plural and secularized society")

-W.G.B.M. Valkenberg

The status of the sacramental structure: in the Thomistic-tridentine tradition and in the actual context of thinking radical difference

-A.M.G. Van den Bossche

The meaning of the term 'passion' (and its connotations) in handbooks of moral theology

-F.J.H. Vosman

Transcendence and Transcendentals

(Tilburg Faculty of Theology)

Current meaning of Aquinas' ethics

-K.-W. Merks

Metaphysics in Aquinas and the Thomist tradition

-R.A. te Velde

Individual projects

'De passionibus animae' in Thomas Aquinas

-Th.C.J. Beemer

Deus beatitudo hominis. Eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin

-S. Gradl

Capacitas Dei

-B. Lee-Goddard

Subject and normativity (programme)

-P.J.M. van Tongeren

The question of the eternity of the world in Thomas Aquinas, Bonaventure, Siger of Brabant and Boethius of Dacia

-P.L. van Veldhuijsen

9. Publications in 2002

This list contains all publications by members of the Thomas Instituut in so far as they include Thomas Aquinas as a topic or a topic in relation to his life and works. It also contains all publications by members whose research has been located at the Thomas Instituut.

Scientific publications

Geest, P. van [with H. Goris and C. Leget] - Introduction - Aquinas as Authority. A collection of studies presented at the second conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 14-16, 2000. Publications of the Thomas Instituut Utrecht. New Series 7 - Peeters/Leuven (2002) VII-XVIII

Geest, P. van - Influence of Thomas Aquinas in the *via moderna* and *devotio moderna*? Gabriel Biel's Debt to Thomas Aquinas - P. van Geest, H. Goris, C. Leget (eds), Aquinas as Authority. A collection of studies presented at the second conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 14-16, 2000. Publications of the Thomas Instituut Utrecht. New Series 7 - Peeters/Leuven (2002) 39-64

- Geest, P. van - *Inveni medicum, qui in caelo habitat et in terris spargit medicamenta...* Augustinus van Hippo over ziekte en genezing - Leidschrift. Historisch Tijdschrift 17 (2002) 29-50
- Geest, P. van - Inleiding - Aurelius Augustinus, Het werk van monniken (*De Opere monachorum*). Vertaald door Laurens Baas en Vincent Hunink. Ingeleid door Paul van Geest - Meinema/Zoetermeer (2002) 9-42
- Geest, P. van - The *Schola Augustiniana* and recent developments in contemporary Protestant Christology in the Netherlands - Gregorianum 83 (2002) 767-775
- Geest, P. van - Integriteit als weg naar God. Over de spiritualiteit van Augustinus. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar Augustijnse Studies bij de Katholieke Universiteit te Utrecht op vrijdag 18 oktober 2002 - Utrecht (2002) 68 pp [inaugural lecture KTU]
- Goris, H.J.M.J. - Reception of Aristotle's *De Interpretatione* 9 in the Latin West: Boethius and the Scholastics - Verbum. Yearbook of the Center of Studies of Medieval Culture at St Petersburg State University VI (2002) 63-70
- Goris, H.J.M.J. - Thomism in Fifteenth-Century Germany - P. van Geest, H. Goris, C. Leget (eds), Aquinas as Authority. A collection of studies presented at the second conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 14-16, 2000. Publications of the Thomas Instituut Utrecht. New Series 7 - Peeters/Leuven (2002) 1-23
- Goris, H.J.M.J. - Theologisch de bijbel lezen? Een bespreking met kanttekeningen van Stephen Fowl, *Engaging Scripture* - Jaarboek 2001 Thomas Instituut te Utrecht (2002) 67-84

- Goris, H.J.M.J. - Review article van S.-C. Park, *Die Rezeption der mittelalterlichen Sprachphilosophie in der Theologie des Thomas von Aquin* - Vivarium 40 (2002) 306-309
- Goris, H.J.M.J. [with P. van Geest and C. Leget] - Introduction - Aquinas as Authority. A collection of studies presented at the second conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 14-16, 2000. Publications of the Thomas Instituut Utrecht. New Series 7 - Peeters/Leuven (2002) VII-XVIII
- Gradl, S. - Inspector Columbo vergist zich. Criminalistische overwegingen bij de vraag "Heeft Luther Thomas gekend?" - Luther-Bulletin 11 (2002) 11-29
- Leget, C. - Authority and Plausibility: Aquinas on suicide - P. van Geest, H. Goris, C. Leget (eds), *Aquinas as Authority*. A collection of studies presented at the second conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 14-16, 2000. Publications of the Thomas Instituut Utrecht. New Series 7 - Peeters/Leuven (2002) 277-293
- Leget, C. [with P. van Geest and H. Goris] - Introduction - Aquinas as Authority. A collection of studies presented at the second conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 14-16, 2000. Publications of the Thomas Instituut Utrecht. New Series 7 - Peeters/Leuven (2002) VII-XVIII
- Leget, C. - 'Leven' in het Johannescommentaar van Thomas - Jaarboek 2001 Thomas Instituut te Utrecht (2002) 11-27
- Merks, K.-W. - Geen samenleving zonder individualiteit. Een onmisbare erfenis van de moderniteit - H. Geerts, J. van Workum (red.), *Samenleving in samenhang. Doet geloven ertoe?* Annalen van het Thijmgenootschap 90 - Valkhof/Nijmegen (2002) 148-178

- Merks, K.-W. - Frieden zwischen Utopie und Realismus. Oder: Wie viel Gewalt darf der Frieden kosten? Ethische und theologische Überlegungen zum Friedenswort der deutschen Bischöfe - Kath. Akademie Rabanus Maurus & Pax Christi-Bistumstelle Limburg (Hrsg.), Gerechter Friede, Probleme des Friedens - Meinhardt/Idstein (2002) 93-102
- Rikhof, H.W.M. - The creativity of a theologian - Verbum. Yearbook of the Center of Studies of Medieval Culture at St Petersburg State University VI (2002) 89-99
- Rikhof, H.W.M.- Aquinas' Authority in the Contemporary Theology of the Trinity - P. van Geest, H. Goris, C. Leget (eds), Aquinas as Authority. A collection of studies presented at the second conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 14-16, 2000. Publications of the Thomas Instituut Utrecht. New Series 7 - Peeters/Leuven (2002) 213-234
- Schoot, H.J.M. - Early Thomist Reception of Aquinas' Christology: Henry of Gorkum - P. van Geest, H. Goris, C. Leget (eds), Aquinas as Authority. A collection of studies presented at the second conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 14-16, 2000. Publications of the Thomas Instituut Utrecht. New Series 7 - Peeters/Leuven (2002) 25-38
- Schoot, H.J.M. - Introduction - Jaarboek 2001 Thomas Instituut te Utrecht 21 (2002) 7-10
- Valkenberg, W.G.B.M. - Jacques Dupuis as a Theologian with a Reversed Mission: some remarks on his controversial Theology of Religious Pluralism - Frans Wijsen, Peter Nissen (eds), Mission is a Must: Intercultural Theology and the Mission of the Church - Rodopi/Amsterdam-New York (2002) 147-158

- Valkenberg, W.G.B.M - Johannes, Thomas en de andere leerlingen: aantekeningen bij Thomas' interpretatie van Johannes 8 en 20 - Jaarboek 2001 Thomas Instituut te Utrecht 21 (2002) 37-52
- Velde, R.A. te - De filosoof en de dood. Plato's *Phaedo*: analyse en interpretatie - Damon/Budel (2002) 190 pp
- Velde, R.A. te - Seksuele lust en zonde volgens Augustinus - Rein Nauta (et al.), Over zonde en zonden. Opstellen over de tragiek van het bestaan - Valkhof Pers/Nijmegen (2002) 67-85
- Velde, R.A. te - Natural Reason in the Summa contra Gentiles - Brian Davis (ed), Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives [Reprint] - OUP/Oxford (2002) 117-140
- Vosman, F.J.H. - Thomas Aquinas, Founder of Modern Political and Social Thought? Aquinas' Political-Ethical Theory According to John Finnis - P. van Geest, H. Goris, C. Leget (eds), Aquinas as Authority. A collection of studies presented at the second conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 14-16, 2000. Publications of the Thomas Instituut Utrecht. New Series 7 - Peeters/Leuven (2002) 253-276
- Vosman, F.J.H. - Seks, lijfelijkheid en humanisering. Huidig moraaltheologisch denken over seksualiteit - Koen Raes (et al.), Religie en erotiek. Balanceren tussen liefde en lust - Tilburg (2002) 43-67

Professional and/or popular publications

- Geest, P. van - *Pauperibus servus, pius hospitibus...* Over een hospitaalbroederschap, op Augustijnse leest geschoeid - Herademing. Tijdschrift voor Spiritualiteit en Mystiek 10 (2002) 28-32

- Geest, P. van - Boeken en ballingschap. Over Augustinus, de Moderne Devotie en de spiritualiteit van de diplomaat - G. N. Westerouen van Meeteren (red), Dr. Petrus Albertus Kasteel honderd jaar. Album Amicorum - Den Haag (2002) 129-140
- Geest, P. van - "...Hij heeft aanschouwd de goddelijkheid van het Woord." (Augustinus van Hippo) - Kerugma 46 (2002/2003) 52-57
- Geest, P. van [met Jaap Faber] - *Over de drempel van de hoop*. De biografische theologie van paus Johannes Paulus II - Herademing. Tijdschrift voor Spiritualiteit en Mystiek 10/4 (2002) 18-23.
- Geest, P. van - De kerk is open, of zij is niet - Friesch Dagblad (4 juni 2002), 2
- Geest, P. van - Integriteit als cruciale deugd bij Augustinus - Friesch Dagblad (28 oktober 2002) 2
- Geest, P. van - Integriteit, Augustinus' grote deugd - Centraal weekblad (8 november 2002) 5
- Geest, P. van - Ex cathedra - Augustijns Forum (maart 2002)
- Geest, P. van - Ontmoeting aan de Rotte - Augustijns Forum (juni 2002)
- Geest, P. van - Onmenselijk - Augustijns Forum (september 2002)
- Goris, H.J.M.J. - God en scheepsel - De Heraut 133/1 (2002) 18-21
- Goris, H.J.M.J. - David: van herdersjongen tot koning - ToonkunstStemmen (september 2002) 12-15

- Leget, C. - *Humanae vitae*: een weerbarstige uitnodiging - De Heraut 133/8 (2002) 242-247
- Merks, K.-W. - Godsdienstdialogen: de herontdekking van een genre. Een korte inleiding - Begrip Moslims-Christenen 28 (2002) 138-140
- Merks, K.-W. - Petrus Abaelardus: Dialoog tussen een filosoof, een jood en een christen - Begrip Moslims-Christenen 28 (2002) 141-148
- Schoot, H.J.M. - Geloven door de geschiedenis heen - De Heraut 133/8 (2002) 228-232
- Valkenberg, W.G.B.M. - Leerhuis: dialoog en waarheidsvinding - Begrip Moslims-Christenen 28 (2002) 134-137
- Valkenberg, W.G.B.M. - Ter inleiding: God en geweld na 11 september 2001 - Pim Valkenberg (ed.), God en geweld - Budel/Damon (2002) 7-18
- Valkenberg, W.G.B.M. - Zijn alle religies gelijkwaardig? Enkele beschouwingen vanuit de christelijke theologie - Cultus. Blad van de Nijmeegse Studentenvereniging voor Antropologie Quetzalcoatl 13/46 (2002) 3-6
- Van den Bossche, A.M.G. - Rituelen te koop? - Reflector (januari 2002) 14-16
- Velde, R.A. te - Vrij tot de dood? - Pro Vita Humana. Tijdschrift voor levensrecht en medische ethiek (2002) 1-8
- Vosman, F.J.H. - Oeroud en springlevend. Het sociale onderricht van de Rooms-Katholieke Kerk in verandering - De Heraut 133/8 (2002) 248-251

Academic lectures

- Geest, P. van - De Regel van Augustinus - Two workshops at Luce (Institute for Postacademic Education, KTU), Utrecht, 21 June 2002
- Geest, P. van - De kerkelijke en maatschappelijke orde volgens Augustinus - Two lectures at Hydepark (Theological Seminary of the United Reformed Churches), Doorn, 6 September 2002
- Geest, P. van - Thomas a Kempis zwischen Benedictus und Augustinus - Lecture at the congress "Aus dem Winkel der Welt". Institut für die Erforschung des Spätmittelalters, Münster, 3-4 October 2002
- Geest, P. van - Augustinus' opvatting over het godsverlangen - Presentation at the Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 29 October 2002
- Goris, H.J.M.J. - Intellectual knowledge of the singular, propositions and truth in Thomas Aquinas - Lecture at the 11th International Congress of Medieval Philosophy, Porto, 30 August 2002
- Gradl, S. - Dürfen Protestanten glücklich sein? - Lecture at the day of studies at the Thomas Instituut te Utrecht "Het geluk van de mens", Utrecht, 6 December 2002
- Leget, C.J.W. - Naar een nieuwe ars moriendi - Lecture at the Department of Ethics, Philosophy and History of Medicine, UMC St. Radboud, Nijmegen, 11 November 2002

- Leget C. - Waarom protestanten gelukkig *moeten* zijn. Een reactie op Stefan Gradl. - Lecture at the day of studies at the Thomas Instituut te Utrecht "Het geluk van de mens", Utrecht, 6 December 2002
- Merks, K.-W. - Openbaring uit ervaring? - Lecture at the day of studies at the Tilburg Faculty of Theology, Tilburg, 4 February 2002
- Merks, K.W. - Zwischen Gastfreundschaft und gleichem Recht. Ethische Überlegungen zur Migrationspolitik - Lecture at the Marienberger Klausurgespräche 2002 "Trauma Immigration. Hoffnungsfaktor der Wirtschaft, Angstfaktor der Bevölkerung", Kloster Marienberg, Burgeis/Mals, Italy, 6 April 2002
- Merks, K.W. - Neue Wege in der Fundamentalmoral - Series of Lectures at the Katholisch-Theologische Hochschule, Alba Iulia, Romania, 9-13 April 2002
- Merks, K.W. - Die Bergpredigt - auch ein politisches Programm? - Lecture at the Auditorium Kloster Stiepel, Bochum, 28 May 2002
- Merks, K.W. - Religion, Säkularität und öffentliches Leben. Über Grundlagen einer politischen Ethik - Lecture at the Colloquio internazionale "Tra religione e irreligione. Fondamentalismo e indifferenza", Castel Ivano, Italy, 21 September 2002
- Merks, K.W. - Der Finger Gottes, oder: Die Zeichen der Zeit - Lecture at the 75th anniversary of Tilburg Faculty of Theology, Tilburg, 4 October 2002
- Rikhof, H.W.M. - De ongehoorde gewoonheid - Two lectures at the Abdij Vaals, 28 and 29 January 2002

Rikhof, H.W.M. - Over God *spreken*. - Lecture at the day of studies of the Thomas Instituut te Utrecht "De Goddelijke Namen", Tilburg, 24 May 2002

Rikhof, H.W.M. - Theological virtues, some theological explorations - Lecture at the congress "Ethics and globalization. Thomas Aquinas and the future of ethics", Vilnius, Lithuania, 27-29 June 2002

Rikhof, H.W.M. - Thomas on The Holy Spirit and Love - Six lectures and seminars at the 9th Thomas Aquinas Summerschool, Trakai, Lithuania, 1-5 July 2002

Rikhof, H.W.M. - The holiness of the Church - Lecture at the conference "A Holy People", Catholic University of Utrecht and Bar Ilan University, Soesterberg, 14-17 July 2002

Rikhof, H.W.M. [with G.v.d. Hout] - On consulting the artists. Dies rede KTU - Catholic Theological University of Utrecht, Utrecht, 29 November 2002

Schoot, H.J.M. - Naam, woord, analogie en suppositie - Lecture at the day of studies of the Thomas Instituut te Utrecht "De Goddelijke Namen", Tilburg, 24 May 2002

Van den Bossche, A.M.G. [with F. Vanneste SJ] - De betekenis van het huwelijk voor de theologie - Lecture at the Christen Forum, Gent, 28 January 2002

Van den Bossche, A.M.G. - De excellentie van het huwelijk onder de sacramenten - Lecture on the occasion of the commemoration of St. Thomas 2002 at the Ariënsconvict, Utrecht, 31 Januari 2002

- Van den Bossche, A.M.G. - *Aber Herr Professor...* Binnenvragen bij een toekomstgericht betoog - Parallel paper to G. Greshake, *Das priestliche Amt in einer sich wandelnden Kirche* at the day of studies at the Ariënsconvict, Utrecht, 23 April 2002
- Van den Bossche, A.M.G. - Het moeilijke 'van God' zijn. Een theologische meditatie over *Nostalghia* van A. Tarkowski, - Lecture at the day of studies "Om meer te zien", Oude Abdij, Drongen, 1 May 2002
- Van den Bossche, A.M.G. - On the relationship between faith and culture in a postmodern context - Commentary at the Glenstal Ecumenical Conference, Glenstal Abbey, Ireland, 26-28 June 2002
- Van den Bossche, A.M.G. - Nine guestlectures on the Sacraments - Hoger Diocesaan Godsdienstwetenschappelijk Instituut van het aartsbisdom Mechelen, Leuven, September-November 2002
- Van den Bossche, A.M.G. - Eucharistische presentie in historisch- en systematisch-theologisch perspectief - Four conferences at the Oude Abdij, Drongen, 6 and 20 November 2002
- Van den Bossche, A.M.G. - De excellentie van het huwelijk onder de sacramenten. Vrij naar Thomas van Aquino - Lecture at the meeting of the Board of the Thomas Foundation, Utrecht, 12 November 2002
- Van den Bossche, A.M.G. - A Possible Present for Theology. Theological Implications of Jean Luc Marion's Phenomenology of Givenness - Lecture at day of studies on Jean Luc Marion at the Catholic Theological University of Utrecht, Utrecht, 15 November 2002

Velde, R.A. te - Seksuele lust en zonde bij Augustinus - Lectures for the public on the subject of sin, Tilburg Faculty of Theology, Tilburg, 5 February 2002

Velde, R.A. te - Analogie en de (on)mogelijkheid om God ter sprake te brengen - Lecture at the day of studies of the Thomas Instituut te Utrecht "De Goddelijke Namen", Tilburg, 24 May 2002

Velde, R.A. te - De scheppingsleer in de *Summa Theologiae* - Presentation at the Internationale Arbeitstagung "Die Summa theologiae des Thomas von Aquin: Werkinterpretationen", Würzburg, 30 May - 2 June 2002

Velde, R.A. te - Maimonides en Thomas van Aquino - Lecture at the Studium Generale of the Vrije Universiteit, Amsterdam, 9 October 2002

Velde, R.A. te - Geloof en rede volgens Thomas van Aquino - Lecture in the series "Christelijke denkers", Uytendogaert-centrum, The Hague, 3 December 2002

Vosman, F.J.H. - Terug achter het geweten - Lecture at the studygroup "Geweten", Soeterbeeckprogramma, Catholic University Nijmegen, 18 February 2002

Vosman, F.J.H. - Identiteit van een koepel en identiteit van een huis - Lecture at the KVZ, 22 February 2002

Vosman, F.J.H. - Seks en lijfelijkheid - Lecture at Tilburg, 16 April 2002

Vosman, F.J.H. - Das Konzept Glück - Lecture at the day of studies at the Thomas Instituut te Utrecht "Het geluk van de mens", Utrecht, 6 December 2002



