Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 60 (2013)

Heft: 1

Artikel: Die Verortung der Glückseligkeit jenseits der Welt im christlich-mittelalterlichen Denken

Autor: Woyke, Andreas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760985

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ANDREAS WOYKE

Die Verortung der Glückseligkeit jenseits der Welt im christlich-mittelalterlichen Denken*[1]

I. ANTIKE UND CHRISTLICHE GLÜCKSKONZEPTE

In der antiken Philosophie wird die Frage nach der Möglichkeit von Glück im Wesentlichen immanentistisch, intellektualistisch und autonomistisch beantwortet: Der Mensch kann glückselig nur in dieser Welt, hinsichtlich der Besinnung auf seine Vernunft und durch eigene Tätigkeit werden. Auch Platon, Plotin und anderen Neuplatonikern geht es darum, Wege zur Realisierung von Glück innerhalb des gefährdeten und endlichen Lebens aufzuzeigen. Gerade beim frühen Platon finden wir ein starkes Motiv der Weltflucht,[2] doch sowohl die Vorstellung der Transzendenz als auch die Idee eines Zusammenhangs zwischen der Lebensführung und der „Qualität" des jenseitigen Lebens haben den Charakter vernünftiger Annahmen[3], die als philosophische Mythen der Orientierung im irdischen Leben dienen sollen. Sie unterscheiden sich daher grundsätzlich von den christlichen Glaubenssätzen vom göttlichen Weltgericht und vom ewigen Leben. In den späteren Dialogen wird das Motiv der Weltflucht durch das Bemühen relativiert, durch eine „Umwendung der Seele" zur Erkenntnis der „Idee des Guten"[4] und eine Veredelung erotischer und ästhetischer Stre-

* Ich danke einem anonymen Gutachter der FZPhTh für Hinweise zur Überarbeitung und Erweiterung meines Aufsatzes

1 Vgl. WOYKE, Andreas: *Die Entwicklung einer aprozessualen Welt- und Naturdeutung. Von einem Problem der Chemiedidaktik zu einer Rekonstruktion der abendländischen Geistesgeschichte vom Mythos bis zur Moderne*. Saarbrücken: VDM 2007, 434–446.

2 „Es liegt auf der Hand, dass der Tod von dem Philosophen als eine positive Bedingung für den Zugang zur Seinsweise höherer Einsichten proklamiert wird." (SLOTERDIJK, Peter: *Weltfremdheit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993, 174). Sloterdijk bezieht sich hier auf die berühmte These, dass der Philosoph danach strebt, „zu sterben oder tot zu sein." (PLATON: *Phaidon* [= *Phaid.*], 64a; *Opera*, Tomus I, ed. I. BURNET. Oxford: Oxford University Press 1961). Es sollte allerdings bedacht werden, dass Platon hier vor allem eine Art von vorweggenommenem Tod i. S. einer möglichst weitreichenden Unabhängigkeit des Geistes vom Körper meint (vgl. HADOT, Pierre: *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerztien der Weisheit*. Übers. von I. Hadot et al. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: S. Fischer 2005, 29–37). Das „Denken an den Tod" wird dann eine Bedingung zur Ermöglichung von Freiheit: „Qui mori didicit, servire dedidicit [...]." (SENECA: *Epistulae morales* 26,10; *Philosophische Schriften*. Bd. III, übers. und hg. von M. ROSENBACH. Darmstadt: WBG 1999).

3 Vgl. *Phaid.*, 114d-115a.

4 Vgl. *Politeia* [= *Pol.*], 514a-518b; *Opera*, Tomus IV, ed. I. BURNET. Oxford: Oxford University Press 1962.

bungen zur höchsten Form der Glückseligkeit im Irdischen zu finden.[5] Plotin sieht zwar das eigentliche Ziel der menschlichen Seele in ihrem Aufstieg zum Einen, welcher vollgültig erst nach dem physischen Tod möglich ist,[6] doch er differenziert nicht explizit zwischen irdischem und überirdischem Glück und lehnt eine Quantifizierbarkeit der Glückseligkeit gänzlich ab.[7] Insofern ist sein Bild von der Heimkehr der Seele zu ihrem Ursprung weit eher im Sinne einer Rückkehr zum Weltengrund[8] als im Sinne eines Übergangs in eine weltentrückte Transzendenz zu verstehen.[9] Bei Aristoteles und den Vertretern der hellenistischen Philosophie sucht man den Gedanken eines jenseitigen Glücks völlig vergebens; gerade für letztere werden die Befreiung von der Furcht vor Schmerz, Krankheit und Tod und die Entwicklung einer an der Vernunft orientierten Existenz zu zentralen Aspekten glückseligen Lebens. Wenn Aristoteles die vollendete Glückseligkeit mit der kontemplativen Tätigkeit der Vernunft verknüpft, die dem Göttlichen im Menschen Wirklichkeit verleiht,[10] gibt er einer allgemeinen Auffassung der griechischen Philosophie Ausdruck, die sich nicht nur bei Platon und den Neuplatonikern, sondern auch in der Stoa, im Epikureismus, im Skeptizismus und sogar bei den Kynikern findet. Mit diesem „Intellektualismus" ist auch die Betonung der Eigenaktivität des Menschen bei der Konstitution des „guten Lebens" verknüpft. Für Aristoteles verdient zwar die Glückseligkeit als bestes der menschlichen Güter

5 Vgl. WOYKE, Andreas: *Antike Konzepte einer eudämonistischen Ethik und ihre Beziehungen zum mythischen Glücksverständnis – Exemplarische Interpretationen zu Platon, Aristoteles, Epikur und Plotin*, in: Perspektiven der Philosophie 35 (2009) 67–113, hier 72–80; NUSSBAUM, Martha C.: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 2007, 165–233.

6 Für den Aufstieg zur Erkenntnis des Einen ist bei Plotin wie bei Platon eine „Reinigung" von den Bindungen an das Sinnlich-Leibliche erforderlich. Dennoch bildet unsere Leiblichkeit den Ausgangspunkt einer solchen Umformung des Selbst, sodass der Suizid nur eine Option für ausweglose Situationen sein kann (vgl. PLOTIN: *Enneade* I 4 [46] 16; *Schriften*, Bd. V, hg. und übers. von R. HARDER et al. Hamburg: Meiner 1960).

7 Vgl. *Enneade* I 5 [36]; *Schriften*, Bd. III, hg. und übers. von R. HARDER et al. Hamburg: Meiner 1964.

8 Vgl. *Enneade* IV 8 [6]; *Schriften*, Bd. I, hg. und übers. von R. HARDER. Hamburg: Meiner 1956.

9 Vgl. WOYKE: *Antike Konzepte einer eudämonistischen Ethik*, 100–107; BEIERWALTES, Werner: *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren*. Frankfurt a. M.: Klostermann 2007, 25–60. Die Flucht vor den Bindungen an die Welt, die Platon im *Theaitetos* mit dem Gedanken einer „Anähnlichung an Gott" (ὁμοίωσις θεῷ; 176b; *Opera*, Tomus I, ed. I. BURNET. Oxford: Oxford University Press 1961) verbindet, ist nach Plotin keine, die wir mit den Füßen antreten oder für die wir ein Fahrzeug rüsten müssen, sie besteht vielmehr darin, „gleichsam die Augen [zu] schließen und ein anderes Gesicht statt des alten in dir [zu] erwecken [...]" (οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεργεῖραι; *Enneade* I 6 [1] 8,26f.; *Schriften*, Bd. I, hg. und übers. von R. HARDER. Hamburg: Meiner 1956).

10 ARISTOTELES: *Ethica Nicomachea* [= *EN*], X 7; ed. I. BYWATER. Oxford: Oxford University Press 1962.

„das Prädikat des Göttlichen",[11] doch er hält es für philosophisch unredlich, sie darauf zu reduzieren, ein Geschenk der Götter zu sein.[12] In der christlichen Lehre werden alle drei Aspekte der antiken Bestimmung des Glücks in ihr Gegenteil verkehrt: Es kommt zur Ausformulierung eines scharfen Gegensatzes zwischen dem stets unvollkommenen Glück im Irdischen und der vollkommenen Glückseligkeit im Jenseits.[13] Entscheidend für den Weg zum vollkommenen Glück sind nicht die Orientierung an der Vernunft und die Besinnung auf das Menschenmögliche, sondern der Glaube an Jesus Christus[14] und das Vertrauen auf die Gnade Gottes.[15] Die freie Bestimmung und rationale Begründung der persönlichen Lebensführung werden durch eine Orientierung an den christlichen Glaubenssätzen ersetzt, welche als unverzichtbar für den Weg zum jenseitigen Glück gilt: „Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben und Miterben Christi, wenn wir denn mit ihm leiden, damit wir auch mit zur Herrlichkeit erhoben werden."[16]

II. Glückskonzeptionen in der mittelalterlichen Philosophie

Gleichwohl wäre es verfehlt, wenn man in der Frage nach der Glückseligkeit einen völligen Bruch zwischen Christentum und antiker Philosophie behaupten wollte. Augustinus, Boethius und andere spätantike Denker sind um eine Vermittlung zwischen griechisch-römischem Eudämonismus und der christlichen Vorstellung einer jenseitigen Seligkeit bemüht, die sich allerdings wegen der erwähnten Gegensätze von Anfang an als schwierig erweist. Augustinus prägt die christliche Rezeption des Platonismus und betont ein idealistisches Realitätsverständnis, das von zentraler Bedeutung für das Mittelalter ist. Eine wichtige Konsequenz daraus ist seine Verwerfung aller irdischen Güter und Freuden gegenüber der jenseitigen Glückseligkeit.[17] Für das wahre Glück geht es allein darum, nach Gott zu streben, alle störenden Bindungen an das Weltliche abzustreifen

[11] Forschner, Maximilian: *Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*. Darmstadt: WBG 1994, 87.

[12] *EN* I 10.

[13] Vgl. Mt 5,8f.; Joh 17,3f.; 1 Joh 3; Röm 6; 1 Kor 13,12f. Die Seligpreisungen aus dem *Matthäus-Evangelium* bringen diesen Gegensatz zum Ausdruck, wenn sie von der Glückseligkeit derjenigen, die den Geboten Christi folgen (Glaube, geistige Armut, Sanftmut, Barmherzigkeit, Friedfertigkeit), in Futur-Formen sprechen und Dinge als Lohn in Aussicht stellen, die im irdischen Leben nicht erlangt werden können (Schau Gottes, Besitz des Himmelreichs).

[14] Vgl. 1 Kor 2; 2 Kor 10,3–6.

[15] Vgl. Ps 32,1f.; Ps 143,10; Phil 2,13–16.

[16] Röm 8,17 (Bibelstellen werden nach der Übersetzung Martin Luthers zitiert).

[17] Augustinus: *De Civitate Dei, Libri XXII* [= De civ.], XIX 20; Ed. B. Dombart et al. Vol. I/II. Stuttgart: Teubner 1981.

und so die Hoffnung auf eine *visio Dei* im Jenseits zu vergrößern.[18] Jede eigenständige Weisheit, ohne Ausrichtung auf die Erkenntnis Gottes,[19] ist eine hochmütige Selbstüberschätzung des Menschen und gegenüber der göttlichen Gnade und Liebe blinde Torheit:[20] „Was aber soll man Weisheit nennen außer der Weisheit Gottes? Nun wissen wir aber – sogar aus göttlicher Autorität –, dass der Sohn Gottes nichts anderes ist als die Weisheit Gottes. Und der Sohn Gottes ist wahrlich Gott. Gott hat also jeder, der glücklich ist."[21] Augustinus tritt der antiken Auffassung, dass die Glückseligkeit vorrangig selbsttätig und vernunftorientiert erworben werden kann, entschieden entgegen und bindet sie – im Einklang mit zentralen Passagen der Bibel[22] – an die gnadenhafte Zuwendung der göttlichen Kraft.[23] In seiner Prädestinationslehre verwirft er gar jede Möglichkeit des Menschen, durch sein Wollen und Handeln diese Zuwendung zumindest in gewisser Weise mitzubestimmen: „Je mehr Augustin die natürliche Sittlichkeit und den römischen Staat entwertete, je armseliger ihm der freie Wille der Unbegnadeten erschien, um so mehr verlegte er jeden wertvollen Inhalt, alle wirkliche Erfüllung in die Gnade."[24] Boethius mildert die Augus-

[18] AUGUSTINUS: *Confessiones* [= *Conf.*], X 1,1. Übers. von J. BERNHART. Frankfurt a.M.: Insel Verlag 1998.

[19] *Conf.* X 29,40; X 35,57.

[20] *Conf.* VII 20,26f.

[21] „Quae est autem dicenda sapientia nisi quae dei sapientia est? Accepimus autem etiam auctoritate divina dei filium nihil esse aliud quam dei sapientiam, et est dei filius profecto deus. Deum habet igitur quisquis beatus est." (AUGUSTINUS: *De beata vita* 34. Übers. und hg. von I. SCHWARZ-KIRCHENBAUER et al. Stuttgart: Reclam 1982). Augustinus verweist hierbei auf 1 Kor 1,22–24 und Joh 14,6. „Habere Deum" deutet er im Rahmen des neuplatonischen Partizipationsgedankens (vgl. MÜLLER, Jörn: *„Glücklich ist, wer Gott hat". Beatitudo beim frühen Augustinus*, in: DISSE, Jörg et al. (Hgg.): *Gott und die Frage nach dem Glück. Anthropologische und ethische Perspektiven.* Frankfurt a.M.: Josef Knecht 2010, 14–59, hier 34–44; BUDDENSIEK, Friedemann: *Augustinus über das Glück*, in: MAYER, Cornelius (Hg.): *Augustinus – Ethik und Politik.* Würzburg: Augustinus-Verlag 2009, 63-86, hier 65–68). Die spezifisch christliche Akzentuierung zeigt sich aber auch im Frühwerk daran, dass letztlich Gott der Garant von Glück ist und so die auch im Platonismus betonte Autonomie des Weisen verabschiedet wird: „deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt, quae beata sunt omnia." (AUGUSTINUS: *Soliloquia* I 1,3. Übers. und hg. von P. REMARK. München: Heimeran 1951).

[22] Vgl. Ps 18,2f.; 2 Kor 12,9f.

[23] „[...] quoniam firmitas nostra quando tu es, tunc est firmitas, cum autem nostra est, infirmitas est." (*Conf.* IV 16,31).

[24] FLASCH, Kurt (Hg.): *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. Die Gnadenlehre von 397.* Übers. von W. Schäfer. 2. Aufl. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1995, 119. Beständiger Bezug in *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I 2 ist Paulus' *Brief an die Römer* mit der Kernstelle: „So kommt es also nicht auf den Wollenden oder Laufenden an, sondern auf den sich erbarmenden Gott." (Röm 9,16). Der Bruch mit der Vernunftorientierung der antiken Philosophie in Augustins Spätwerk hängt eng mit seiner Sicht der historischen Umbrüche seit Ende des 4. Jhd. zusammen. Dieser Bruch führt zu einem pessimistischen Menschenbild: „[...] omnes homines, quamdiu mortales sunt, etiam miseri sint necesse est [...] (*De civ.* IX 15). Er stützt aber auch ein irrationales Verständnis von Gott: „Die neue Konzeption fordert, dass Gott nicht will, dass alle Menschen selig werden" (FLASCH: *Logik des Schreckens*, 79).

tinische Kritik an den Glückslehren der antiken Philosophie ab und legitimiert so deren Argumente für das Mittelalter. Er bestreitet den äußeren Gütern zwar auch ihren „Glückswert", doch er begründet dies philosophisch und ohne autoritativen Bezug zur Bibel. Durchaus im Einklang mit der antiken Reflexion über die Unbeständigkeit und Unverfügbarkeit des Glücks,[25] zeigt er uns die Schicksalsgöttin Fortuna, die sich daran erfreut, den Glücklichen zu erniedrigen und den Unglücklichen zu erheben: „Wenn sie die Lose wechselt mit der stolzen Hand, [...] Tritt sie die Könige, eben drohend noch, zu Staub, Der Unterlegenen Stirn hebt sie mit Trug empor. Des Elends Flehen ist sie taub, den Tränen blind, Verlacht die Seufzer, die sie, hart, geschaffen hat."[26] Sein Schluss daraus ist die Verlagerung des Glücksstrebens von der äußeren Welt ins Innere: „Was also, ihr Sterblichen, sucht ihr draußen das Glück, das in euch liegt?"[27] Der Weg nach Innen und die Besinnung auf unsere Erkenntniskräfte können uns zu Gott als dem höchsten Gut (*summum bonorum*) und Vater aller Dinge (*rerum omnium pater*) führen.[28] Als vollkommen Gutes ist Gott auch zugleich die höchste Glückseligkeit, weshalb die Menschen nur glückselig werden können, wenn sie an der göttlichen Herrlichkeit teilhaben.[29] Die Welt unterliegt für Boethius zwar einer umfassenden Regierung durch die göttliche Vorsehung, doch er verwirft nicht gänzlich die antike Idee einer eigenständigen Gestaltung des Schicksals.[30] Er verkörpert insofern eine vom Augustinismus verschiedene Traditionslinie, welche den Eigenwert der antiken Philosopheme bewahrt und sich später mit dem Einfluss der Aristotelischen Ethik trifft.

[25] Vgl. WOYKE, Andreas: *Exemplarische Interpretationen zum tychischen Glücksverständnis in der archaischen Lyrik der Griechen*, in: Existentia XVI (2006) 1–2, 81–92; DERS.: *Antike Konzepte einer eudämonistischen Ethik*.

[26] „Haec cum superba verterit vices dextra, / [...] Dudum tremendos saeva proterit reges / Humilemque victi sublevat fallax vultum / Non illa miseros audit aut curat fletus / Ultroque gemitus, dura quos fecit, ridet." (BOËTHIUS, Anicius Manlius Severinus: *Consolatio philosophiae* [= *Con. phil.*], II 2,1c. Hg. und übers. von O. GIGON. 6. Aufl. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2002).

[27] „Quid igitur, o mortales, extra petitis intra vos positam felicitatem?" (Con. phil. II 4,71f.).

[28] *Con. phil.* III 2,6–11; III 10,45–49. Wenn Boethius in seiner *Consolatio* von „Gott" spricht, dann tut er dies stets im Bezug auf Motive der antiken Philosophie, explizite Bezüge auf die Bibel und den christlichen Gott fehlen. Es ist eine offene Frage, was das für sein christliches Bekenntnis bedeutet. Hoffmann zieht eine nahe liegende, aber sicher spekulative Konsequenz: „Dem Christen Boethius bedeutete sein christlicher Gott gar nichts. Hätte er als Christ empfunden, so hätte ihn sein Gott in seiner Sterbestunde gestärkt [...]." (HOFFMANN, Ernst: *Griechische Philosophie und christliches Dogma bei Boethius*, in: FUHRMANN, Manfred et al. (Hgg.): *Boethius*. Darmstadt: WBG 1984, 278–285, hier 281).

[29] *Con. phil.* III 10,88–95.

[30] Vgl. FLASCH, Kurt: *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Machiavelli*. 2. Aufl. Stuttgart: Reclam 2000, 80–85.

Bei Anselm von Canterbury stoßen wir auf den Gedanken Augustins,[31] dass der Mensch deshalb als rationales Wesen erschaffen wurde, damit er im jenseitigen Leben im Genuss an Gott glückselig werden kann: „Dass die vernünftige Natur von Gott gerecht erschaffen wurde, um in seinem Genusse selig zu werden, darf nicht bezweifelt werden. [...] Sonst wäre sie vergebens vernünftig geschaffen worden. Aber Gott hat sie nicht vergebens vernünftig geschaffen."[32] Peter Abaelard macht die *beatitudo* zum zentralen Begriff einer christlichen Ethik und versucht deren Überlegenheit über die heidnische und jüdische Begründung von Moralität zu erweisen. Im Sinne Augustins macht er klar, dass die diesseitige Glückseligkeit des Philosophen allenfalls eine faktische Freiheit von Sünde und Leid ermöglichen kann, während die jenseitige Glückseligkeit notwendig frei von beidem sein wird.[33] Petrus Lombardus folgt in seinen Sentenzen der Augustinischen Aufteilung der Dinge gemäß der Unterscheidung von „gebrauchen" und „genießen" (*uti et frui*):[34] Die, welche zu genießen sind, machen uns glücklich; jene, welche zu gebrauchen sind, können uns dabei helfen, die Glückseligkeit anzustreben. Gott ist nur um seiner selbst willen zu lieben, verspricht uns den reinsten Genuss und vermag uns zur höchsten Form der Glückseligkeit zu führen. Die Erschaffung des Menschen als vernünftiges Wesen[35] und die christliche Tugendlehre sind nach Petrus Lombardus auf das Ziel der ewigen Glückseligkeit ausgerichtet.[36] Der Aufstieg der

31 Vgl. *De civ.* XIX 14.

32 „Rationalem naturam a deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet. [...] Alioquin frustra facta esset rationalis. Sed deus non fecit eam rationalem frustra." (ANSELM VON CANTERBURY: *Cur deus homo,* II 1. Hg. und übers. von F.S. SCHMITT. Darmstadt: WBG 2006). Durch den Sündenfall erfährt diese Erkenntniszuversicht allerdings wesentliche Brechungen: „Perdidit beatitudinem ad quam factus est, et invenit miseriam propter quam factus non est." (*Proslogion* I, in: ANSELM VON CANTERBURY: *Monologion. Proslogion. Die Vernunft und das Dasein Gottes.* Übers. und hg. von R. ALLERS. Köln: Jakob Hegner 1946, 200).

33 Vgl. ABAELARD, Peter: *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum.* Übers. und hg. von H.-W. KRAUTZ. Frankfurt a.M.: Insel-Verlag 2008, 120. Entgegen Augustinus versteht Abaelard die Erbsünde nicht als Schuld, sondern als Strafe (vgl. DERS.: *Scito te ipsum [Ethica].* Übers. und hg. von Ph. STEGER. Hamburg: Meiner 2006, 13) und wertet die Eigenverantwortlichkeit des Menschen auf (vgl. KARFÍKOVÁ, Lenka: *Zur Rezeption Augustins bei Peter Abaelard,* in: FISCHER, Norbert (Hg.): *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens.* Bd. 1: *Von den Anfängen bis zur Reformation.* Hamburg: Meiner 2009, 71–83, hier 80–83).

34 Vgl. De civ. VIII 8, XI 25; „[...] quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, nos beatos faciunt; istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adiuvamur [...]. [...] Res vero quae fruuntur et utuntur, nos sumus [...]." (PETRUS LOMBARDUS: *IV Libri Sententiarum* [= Sent.], I 1,2. Grottaferrata: Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1971, unter: http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/complements/sentencesPierreLombardLatin.htm#_Toc83734483; 13.3.2012).

35 Sent. II 1,4.

36 Sent. II 38,1-3.

Sentenzen zum offiziellen Lehrbuch der Theologie an der in Glaubensfragen maßgeblichen Pariser Universität gibt der mittelalterlichen Scholastik die Frage nach der *beatitudo* als wichtiges Thema vor, sodass sich eigentlich bei allen bedeutenden Theologen und Philosophen des 13. und 14. Jahrhunderts Entfaltungen der Lombardischen Definitionen, der Augustinischen, der Boethianischen und schließlich auch der Aristotelischen Lehre finden.[37] Wilhelm von Auxerre verfasst mit seiner *Summa aurea* die erste große theologische Ethik des Mittelalters. Er unterscheidet zum einen zwischen der unerschaffenen Glückseligkeit Gottes und der erschaffenen Glückseligkeit der individuellen Menschen[38] und zum anderen zwischen der *beatitudo imperfecta* des irdischen und der *beatitudo perfecta* des ewigen Lebens.[39] Robert Grosseteste liefert Mitte des 13. Jahrhunderts die erste vollständige lateinische Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* und damit die Grundlage der Glückseligkeitslehren von Albertus Magnus und Thomas von Aquin.[40] Thomas zeigt sich auch hier als jener Denker, der durch seine Vermittlung zwischen christlichem Glauben und philosophischer Begründung die breiteste Wirkung entfaltet. Es gelingt ihm, sowohl die Argumente des Stagiriten für die Verteidigung christlicher Glaubenssätze zu verwenden, als auch in den Seligpreisungen des *Neuen Testaments* Hinweise auf das Unzureichende des antiken Immanentismus zu entdecken. Die Aristotelische Rede von der vollkommenen und ewigen Glückseligkeit Gottes[41] findet er in biblischen Aussagen wieder[42] und macht sie damit für den theologischen Sprachgebrauch fruchtbar. Thomas distanziert sich zwar als Aristoteliker von der Augustinischen Tendenz, die Glückseligkeit sei nur *sola fide* zu erlangen,[43] doch auch er bricht mit der

37 Vgl. KLEBER, Hermann: *Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*. Münster: Aschendorff 1988, 28–33.

38 WILHELM VON AUXERRE: *Summa aurea in quattuor libros sententiarum* [= Summa aurea], III 195. Paris 1500, unveränderter Nachdruck. Frankfurt a. M.: Minerva 1964. Die unerschaffene Glückseligkeit wird wie eine Platonische Idee verstanden, an der die einzelnen Menschen partizipieren können (vgl. WIELAND, Georg: *Happiness: the perfection of man*, in: KRETZMANN, Norman et al. [eds.]: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1997, 673–686, hier 675f.).

39 „Distinguenda est beatitudo perfecta et beatitudo imperfecta; beatitudinem perfectam habebunt sancti in futuro, in praesenti vero habent beatitudinem imperfectam." (Summa aurea III 222).

40 Vgl. WIELAND, Georg: *The reception and interpretation of Aristotle's Ethics*, in: KRETZMANN, Norman et al. (eds.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1997, 657–672, hier 659–662.

41 *EN* X 7.

42 1 Tim 1,11; 6,15.

43 Während sich Augustinus in seinem Frühwerk um eine Vermittlung zwischen Vernunft und Glaube bemüht, treten in seinem späteren Denken die Überordnung des Glaubens und die Abwertung der Weltweisheit in den Vordergrund. Letztlich ist für ihn auch der Glaube nicht mehr das Ergebnis menschlicher Entscheidungen: „Auch das menschliche Wollen selbst muss das Werk des auswählenden Gottes sein. Es gibt in den entscheidenden Pha-

Aristotelischen Gründung des Glücks in dieser Welt durch eigene vernünftige Tätigkeit, verortet es jenseits der Welt und macht es abhängig von der Gnade Gottes.

Boethius von Dacien, Siger von Brabant und andere Zeitgenossen des Thomas von Aquin bemühen sich um eine konsequentere Auslegung der Aristotelischen Ethik und widersetzen sich einer rein theologischen Rezeption.[44] Für Boethius besteht das höchste Gut im irdischen Leben in der vollkommenen Verwirklichung der Vernunft als höchster Fähigkeit des Menschen. Aus dem Gebrauch der Vernunft in theoretischer und praktischer Hinsicht erwächst für ihn die Glückseligkeit. Der Mensch, der den Zustand der Glückseligkeit erreicht hat, bezieht alle seine Handlungen darauf und kann so ein allen anderen Orientierungen gegenüber überlegenes Leben führen: „Der glückselige Mensch lebt also glückselig, ob er nun schlafe oder wache oder esse, solange er dies nur tut, um kräftiger für die Werke der Glückseligkeit zu werden."[45] Verfehlung und Sünde ergeben sich nur dort, wo der Mensch durch falsche Zielsetzungen vom theoretischen Ziel der Erkenntnis der Wahrheit und vom praktischen Ziel des Bewirkens von Gutem abweicht und so der „natürlichen Ordnung" widerspricht. Als Philosophen gelten all diejenigen, welche diese Verfehlungen überwunden haben, im Einklang mit ihren höchsten Strebungen leben und im höchsten Maße glückselig sind.[46] Boethius spricht allein dem Philosophen die Kompetenz zu, Glückseligkeit im irdischen Leben erlangen zu können.[47] Reminiszenzen an ein Stufenmodell auf dem Weg zur Glück-

sen kein Zusammengehen von freiem Handeln und Gottes Wirken" (FLASCH: *Logik des Schreckens*, 28).

44 Vgl. WIELAND: *Happiness: The Perfection of Man*, 680–683; MCEVOY, James: *Ultimate Goods: Happiness, Friendship, and Bliss*, in: MCGRADE, A.S. (Ed.): *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 2003, 254–275, hier 266–270; FLASCH: *Das philosophische Denken im Mittelalter*, 408-417; DARGE, Rolf: *Wie kann die Philosophie uns glücklich machen? Boethius von Dacien und das antike Philosophieideal*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 51 (2004) 1–22.

45 BOETHIUS VON DACIEN: *De summo bono sive de vita philosophi* [= *De summo bono*] 2, unter: http://hiphi.ubbcluj.ro/fam/texte/boetii_daci/de_summo_bono.htm; 13.3.2012; Übers. A.W.).

46 De summo bono 3. Hierauf bezieht sich vermutlich die These 40 der Verurteilung von 1277: „Quod non est excellentior status, quam vacare philosophie" (zit. n. FLASCH, Kurt (Hg.): *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris*. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1989, 137). Zu Hintergründen dieser These und ihrer Rezeption vgl. RICKLIN, Thomas: *„Von den beatiores philosophi zum optimus status hominis. Zur Entradikalisierung der radikalen Aristoteliker"*, in: AERTSEN, Jan A. (Hg.): *Geistesleben im 13. Jahrhundert*. Berlin: de Gruyter 2000, 217–230; LARGIER, Niklaus: *Das Glück des Menschen. Diskussionen über beatitudo und Vernunft in volkssprachlichen Texten des 14. Jahrhunderts*, in: AERTSEN, Jan A. et al. (Hgg.): *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*. Berlin: de Gruyter 2001, 827–855.

47 „Haec est vita philosophi, quam quicumque non habuerit non habet rectam vitam." (*De summo bono* 5).

seligkeit und die Gnade Gottes sucht man in *De summo bono* vergebens. Boethius geht aber auch über den Aristotelischen Ansatz hinaus, wenn er das „theoretische Leben" als einzig angemessenes Lebensideal ausweist und insofern einen Elitärismus vertritt,[48] in dem das „praktische Leben" nur noch ein Appendix ist und seine Eigenständigkeit verloren hat.[49] Siger von Brabant, sein Kollege an der Pariser Artistenfakultät, vertritt ebenfalls eine stark intellektualistische Position und betont, dass der Mensch bereits im irdischen Leben die höchste Glückseligkeit durch die Erkenntnis des Wesens von Gott erreichen kann.[50] Die These 36 der großen Verurteilung von 1277[51] scheint sich unmittelbar auf die Ansicht Sigers zu beziehen: „Wir können in diesem Leben Gott dem Wesen nach erkennen."[52] Boethius und Siger ging es zunächst um eine genaue Interpretation des Aristoteles,

[48] Dieser Elitärismus wirft Fragen auf, die man unterschiedlich beantworten kann. Unangemessen erscheint es mir, wenn Kleber Boethius die Auffassung zuschreibt, das Leben „der Diktatur des eigenen und alleinverantworteten Glücks" zu unterwerfen (KLEBER: *Glück als Lebensziel*, 295). Boethius konfrontiert uns mit einer Einteilung der Menschen in „Weise" und „Toren", um die Überlegenheit des philosophischen Lebensideals zu explizieren. Es ist aber zu einfach, hieraus den Schluss abzuleiten, er würde sich für das Leben der meisten Menschen gar nicht interessieren. Demgegenüber erscheint es sinnvoller, die Gegenüberstellung verschiedener Lebensentwürfe auch mit einem protreptischen bzw. pädagogischen Impuls zu verknüpfen (vgl. DARGE: *Wie kann die Philosophie uns glücklich machen?*, 8f.). Boethius trifft sich in dieser Perspektive mit der Vermittlung der Philosophie an das Volk in Dantes *Convivio*. Die Frage nach der intellektuellen Orientierung des Menschen bei Boethius, Dante und anderen ist insofern eine „Frage, die die Unterscheidung von Philosophie und Theologie, den Zufall der Geburt [...], den Gegensatz der Stände [...] und die Starrheit der Diskurse transzendiert". (DE LIBERA, Alain: *Die mittelalterliche Philosophie*. Übers. von Th. Schwager. München: Wilhelm Fink 2005, 133).

[49] Die Orientierung des Philosophen an der theoretischen Erkenntnis unterstützt nach Boethius das sittliche Leben in unterschiedlicher Hinsicht. Hieraus lässt sich aber kein einfaches Unter- oder Überordnungsverhältnis ableiten, da der Bezug auf die Vernunft für beide Bereiche entscheidend ist. Die Aristotelische Glückslehre ist nicht – wie Darge annimmt (DARGE: *Wie kann die Philosophie uns glücklich machen?*, 6–10) – exklusiv, sondern inklusiv zu interpretieren (vgl. STEMMER, Peter: *Aristoteles' Glücksbegriff in der Nikomachischen Ethik. Eine Interpretation von EN I, 7. 1097 b2-5*, in: Phronesis 37/1 [1992] 85–110; WOYKE: *Antike Konzepte einer eudämonistischen Ethik*, 80–89). Aristoteles erkennt allerdings die Eigenständigkeit des praktischen gegenüber dem theoretischen Leben an, während bei Boethius und anderen mittelalterlichen Autoren ein intellektualistisches Lebensideal in den Vordergrund tritt.

[50] Sein *Liber de felicitate* ist nicht überliefert, durch den Renaissance-Philosophen Agostino Nifo sind wir allerdings über seinen Inhalt informiert (vgl. WIELAND: *Happiness: The Perfection of Man*, 682). Die Testimonien Nifos finden sich mit dt. Übers. im Anhang zu: SIGER VON BRABANT: *Über die Lehre vom Intellekt nach Aristoteles*. Hg. und übers. von M. PERKAMS. Freiburg: Herder 2007, 196–233.

[51] Vgl. AERTSEN, Jan A. et al. (Hgg.): *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*. Berlin: de Gruyter 2001; DERS. et al. (Hgg.): *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlin: de Gruyter 1998; FLASCH: *Aufklärung im Mittelalter?*; DERS: *Das philosophische Denken im Mittelalter*, 426–433.

[52] „Quod Deum in hac vita mortali possumus intelligere per essentiam." (These 36; zit. n. FLASCH: *Aufklärung im Mittelalter?*, 133).

darüber hinaus aber auch um eine weitreichende Emanzipation des philosophischen Denkens,[53] auch bei Fragen nach der richtigen Lebensorientierung. Beides musste wohl notwendig zum Konflikt mit der Kirche führen, aber selbst die so genannten „radikalen Aristoteliker" brechen nicht wirklich mit zentralen Grundsätzen des christlichen Glaubens.[54] Bei Boethius wird dies etwa daran deutlich, dass er keinesfalls die Glückseligkeit im künftigen ewigen Leben bestreitet und das „erste Seiende" (*ens primum*) des Philosophen mit dem „gelobten Gott" (*deus benedictus*) der Heiligen identifiziert.[55]

53 Boethius, Siger und andere „radikale Aristoteliker" sind vor allem an einer klaren Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie interessiert, nicht an einer Bestreitung von Glaubenssätzen. Auch in anderen Sachfragen ist Boethius nicht daran gelegen, Widersprüche zwischen Glaube und Philosophie aufzuzeigen, es geht ihm vielmehr darum, methodologische Differenzen deutlich zu machen: „[...] philosophy and theology differ in where they come from, reason in the former case, faith and tradition in the latter" (MCEVOY: *Ultimate goods*, 270). Nach Klima führt die methodologische Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie bei Boethius zu einer eingeschränkteren Autonomie der Philosophie als die von Thomas von Aquin betonte Konkordanz zwischen Glaube und Vernunft (vgl. KLIMA, Gyula: *Ancilla theologiae vs. Domina philosophorum. Thomas Aquinas, Latin Averroism and the Autonomy of Philosophy*, in: AERTSEN, Jan A. et al. (Hgg.): *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlin: de Gruyter 1998, 393–402). Hiergegen ergeben sich m.E. zwei Einwände: 1. Für den Gebrauch der natürlichen Vernunft sind Widersprüche zu Glaubenssätzen irrelevant, insofern kommt es auch nicht zur Falsifikation philosophischer Prinzipien. 2. Auch Thomas schränkt die Reichweite philosophischer Prinzipien ein, was sich etwa an seiner Unterscheidung zwischen *praeambula fidei* und *articuli fidei* zeigt (vgl. THOMAS VON AQUIN: *Summa theologica* [= *STh*] I 2,2 ad 1. Deutsche Thomasausgabe. Hg. vom Katholischen Akademikerverband, Bd. 1: *Gottes Dasein und Wesen* (I 1–13). Graz: Styria 1982). Zu einer Übersicht über die verschiedenen Interpretationen der sogenannten „radikalen Aristoteliker" und ihr Verhältnis zur Verurteilung von 1277 vgl. WELTECKE, Dorothea: *„Der Narr spricht: Es ist kein Gott". Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit.* Frankfurt a. M.: Campus 2010, 184–191.

54 Boethius, Siger und andere Vertreter der Pariser Artistenfakultät vertreten keineswegs die Lehre von den „zwei Wahrheiten", wie es ihnen Bischof Tempier im Prolog der Verurteilung von 1277 vorwirft (vgl. FLASCH: *Aufklärung im Mittelalter?*, 89–94). In seiner Schrift *De aeternitate mundi* stellt Boethius die methodologischen Unterschiede zwischen Theologie und Philosophie heraus, er verteidigt aber auch christliche Glaubenssätze wie den von der göttlichen Weltschöpfung gegen ihre häretische Bestreitung (vgl. BOETHIUS VON DACIEN: *De aeternitate mundi* I., in: SCHÖNBERGER, Rolf et al. (Hgg): *Über die Ewigkeit der Welt. Texte von Bonaventura, Thomas von Aquin und Boethius von Dacien.* Frankfurt a. M.: Klostermann 2000, 104–171, hier 104–107). Vgl. DE LIBERA, Alain: *Denken im Mittelalter.* Übers. von A. Knop. München: Wilhelm Fink 2003, 94–99; WIPPEL, John F.: *Introduction*, in: DERS. (ed.): *Boethius of Dacia: On the Supreme Good, on the Eternity of the World, on Dreams.* Toronto: Pointifical Institute of Medieval Studies 1987, 9–19; WOYKE, Andreas: *„Schöpfung" als Grundmotiv christlich-mittelalterlicher Philosophie. Entwicklungsstränge, systematische Zusammenhänge und kritische Reflexionen*, in: Existentia 21/1-2 (2011) 1–47, hier 29–32.

55 *De summo bono* 4. Für die These 176 der Verurteilung von 1277 „Quod felicitas habetur in ista vita, et non in alia" (FLASCH: *Aufklärung im Mittelalter?*, 230) liefert Boethius insofern im Unterschied zur These 40 kein Vorbild. Im Hintergrund stehen hier wohl die Ablehnung eines jenseitigen Lebens bei Aristoteles (vgl. z.B. *EN* III 9, 1115a,24-27) und die Bestreitung einer individuellen Unsterblichkeit bei Averroes (vgl. z.B. AVERROES: *Großer Kommentar*

Auch Meister Eckhart entwickelt einerseits höchst originelle und als häretisch verurteilte Thesen zum menschlichen Glück,[56] löst sich aber andererseits nicht grundsätzlich aus dem durch die biblischen Texte und ihre autoritativen Interpretationen vorgegebenen Rahmen des christlich-mittelalterlichen Weltbildes. Im Zentrum stehen seine Betrachtungen zur „Gotteskindschaft": Wenn der Mensch sich und seine individuellen Strebungen ganz zu „lassen" vermag, dann wirkt in ihm Gott selbst und er kann wahren Frieden finden. Eckhart bezieht sich hierzu auf eine Stelle aus dem *Johannes-Evangelium*, wo es heißt: „Wie viele ihn aber aufnehmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, [...] die nicht aus dem Blut noch aus dem Willen des Fleisches noch aus dem Willen eines Mannes, sondern von Gott geboren sind."[57] In seinem *Buch der göttlichen Tröstung* stellt er im Anschluss an diese Stelle fest: „Aus all dieser Lehre [...] findet der Mensch wahren Trost für alles Leid."[58] Eckart greift die Augustinischen Betrachtungen zum Verhältnis zwischen Gott und Welt auf, geht aber über den Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf hinaus, indem er auf der Ebene des reinen Seins (*esse absolute*) von einer Identität zwischen Gott und den Dingen ausgeht.[59] Eine wichtige Konsequenz besteht darin, dass der gute Mensch, insofern er gut ist, aus der Gutheit selbst geboren wird und insofern ein Kind Gottes ist. Eckhart bezieht sich auch auf die Forderung Augustins, dass der Mensch nur Gott um seiner selbst willen und alles andere nur um Gottes willen lieben soll[60] und legt diese Forderung so aus, dass er sich durch seine Vernunft und seinen Willen ganz auf Gott ausrichten und kein Glück von seinen Bindungen an die Dinge erwarten soll. „Gott anhängen" (*inhaerere Deo*) bedeutet aber über Augustinus hinaus, dass der Mensch ganz durch Gottes Form bestimmt wird[61] und von allem anderen einschließlich seines Selbst ablässt:

zum Buch der Seele 5, in: *Über den Intellekt*. Hg. und übers. von D. WIRMER. Freiburg: Herder 2008, 200–221).

56 Vgl. FLASCH, Kurt: *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*. München: C.H. Beck 2010, 265–275; RUH, Kurt: *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*. 2. Aufl. München: C.H. Beck 1989, 115–135; ENDERS, Markus: *Das Glück wahrer Gelassenheit als Gottergebenheit im Verständnis der Deutschen Mystik*, in: DISSE, Jörg et al. (Hgg.): *Gott und die Frage nach dem Glück. Anthropologische und ethische Perspektiven*. Freiburg: Josef Knecht 2010, 169–207, hier 171–182.

57 Joh 1,12f.

58 MEISTER ECKHART: *Das Buch der göttlichen Tröstung*, in: *Werke*. Bd. 2. Übers. von Josef QUINT et al., hg. von Nikolaus LARGIER. München: Deutscher Klassiker Verlag 2007, 239.

59 Vgl. BRACHTENDORF, J.: *Meister Eckhart (1260–1328) und die neuplatonische Transformation Augustins*, in: FISCHER, Norbert (Hg.): *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens*. Bd. 1. Hamburg: Meiner 2009, 157–175, hier 158–163.

60 Vgl. AUGUSTINUS: *De doctrina christiana, libri quattuor* I 7–10. Recensuit et praefatus est G.M. GREEN (= CSEL 80). Wien: Hölder-Pichler-Tempsky 1963.

61 Man muss wissen, dass „ein guter Mensch, der von der Gutheit und in Gott geboren, in alle Eigenart göttlicher Natur eintritt." (*Das Buch der göttlichen Tröstung*. *Werke*. Bd. 2, 283).

„Richte dein Augenmerk auf dich selbst, und wo du dich findest, da lass von dir ab; das ist das Allerbeste."[62] Diese Art von „Gelassenheit" ist für Eckhart die Bedingung dafür, dass der Mensch mit Gott eins und so von aller Trauer, allem Leid und allem Unglück frei werden kann.[63] Er greift wichtige Augustinische Gedanken auf, denkt sie aber vor dem Hintergrund neuplatonischer Einheitsvorstellungen weiter: Die traditionelle Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf wird relativiert, wodurch auch im christlichen Rahmen eine Wiederbelebung des antiken Motivs einer „Vergöttlichung des Menschen" möglich wird.[64] Eckhart liefert eine originelle philosophische Fundierung einer spezifisch christlichen Ethik, bleibt aber einem eigenständigen philosophischen Lebensideal im Sinne der „radikalen Aristoteliker" eher fern.

Maßgeblich für das Verständnis der menschlichen Glückseligkeit bis in die Reformationszeit hinein ist die Vermittlung zwischen Aristotelischem Eudämonismus und christlicher Jenseitshoffung durch Thomas von Aquin. Eine wichtige Kontroverse ergibt sich zu der These von Thomas, dass die Glückseligkeit primär als ein Akt des Verstandes begriffen werden müsse. Der Franziskaner Johannes Duns Scotus vertritt demgegenüber eine Position, die den Willen als vorrangig ansieht.[65] Durch die Betonung des Ge-

[62] *Reden der Unterweisung. Werke.* Bd. 2, 341.

[63] Vgl. *Das Buch der göttlichen Tröstung, Werke,* Bd. 2, 287. Für Eckhart kann der Mensch Gott durch sein Ablassen von allem anderen sogar dazu zwingen, sich mit ihm zu vereinigen: „Wenn sich der Mensch demütigt, kann Gott in seiner ihm eigenen Güte sich nicht enthalten, sich in den demütigen Menschen zu senken und zu gießen [...]." (Predigt 22, *Werke,* Bd. 1, 261).

[64] Bedenkt man, dass dem Menschen in der Bibel eine außerordentlich hohe Stellung eingeräumt wird, wenn er als „Abbild Gottes" (*imago Dei*; Gen 1,27) und als „nur wenig geringer als die Engel" (Ps 8,6) charakterisiert wird, dann ist es überraschend, wie wenig die christliche Tradition mit diesen Bestimmungen anzufangen weiß. Seit den Kirchenvätern stehen die große Kluft zwischen Mensch und Gott und insgesamt die allgemeine Unwürdigkeit und Verwerflichkeit des Menschen im Zentrum der Aufmerksamkeit. Dies zeigt sich etwa daran, dass der Traktat *De miseria humanae conditionis* von Papst Innozenz III. aus dem Jahre 1195 zu den beliebtesten Schriften des Mittelalters zählt. Erst die vertiefte Rezeption von Aristoteles und anderen antiken Autoren trägt dazu bei, erneut über die Würdigkeit des Menschen und seine „Vergöttlichung" nachzudenken (vgl. STURLESE, Loris: *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse.* Stuttgart: Kohlhammer 2007, 35–45.). So heißt es bei Albert: „Haec enim speculatio intellectus nostri non existit in eo quod est humanus, sed in eo quod ut divinum quoddam existit in nobis. Sicut enim subtiliter dicit Hermes Trismegistus [...] homo nexus est Dei et mundi [...]." (ALBERTUS MAGNUS: *Metaphysica* I 1,1; *Opera omina,* Vol. 6. Paris: Editio Borgnet 1890; unter: http://watarts.uwaterloo.ca/~albertus/pdfs/Borgnet-volumen%2006.pdf; 13.3.2012). Bei Eckhart heißt es: „Gottes Natur ist es, dass er sich einer jeglichen guten Seele gibt, und der Seele Natur ist es, dass sie Gott aufnimmt; [...] Darin trägt die Seele das göttliche Bild und ist Gott gleich." (Predigt 16B, *Werke,* Bd. 1, 187).

[65] Vgl. HONNEFELDER, Ludger: *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters.* Darmstadt: WBG 2008, 188–206. Im Hintergrund steht die insbesondere von Augustinus betonte Auffassung, dass Gott frei darüber entscheidet, wer Glückseligkeit erlangt: „Quia beatitudo confertur tamquam praemium pro meritis quae Deus acceptat tam-

richtsgedankens[66] und eine Rückkehr zur Augustinischen Verwerfung der Eigenliebe[67] bei Luther, Calvin und anderen Reformatoren wird es in Folge aber zunehmend schwierig, das Streben nach der *beatitudo* mit der christlichen Eschatologie zu verbinden. Wie diese kurze Skizze zeigt, erweisen sich Augustinus und Thomas von Aquin als die entscheidenden Figuren innerhalb der christlich-mittelalterlichen Auseinandersetzung mit der Frage nach der Glückseligkeit, weshalb deren Positionen im Folgenden einer exemplarischen Interpretation unterzogen werden sollen.[68]

III. Augustinus über das Glück des Menschen[69]

Für Augustinus steht fest, dass das höchste Gut im ewigen Leben besteht und dass es eines gerechten irdischen Lebens bedarf, um es zu erlangen: „[...] das ewige Leben ist das höchste Gut, der ewige Tod aber ist das höchste Übel. Um jenes zu erlangen und um diesem zu entgehen, müssen

quam digna tali praemio [...]." (Johannes Duns Scotus: *Über die Erkennbarkeit Gottes. Texte zur Philosophie und Theologie*. Hg. und übers. von H. Kraml. Hamburg: Meiner 2000, 8).

66 Alle Gründe, die man für eine Beschränkung der göttlichen Vorsehung und damit für die Reichweite des göttlichen Gerichts anführen könne, entspringen für Luther nur der fluchwürdigen „Klugheit des Fleisches" (Luther, Martin: *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*. Hg. von M. Hofmann. Darmstadt: WBG 1960, Bd. 2, 126–137): „Liberum arbitrium extra gratiam constitutum nullam habet prorsus facultatem ad iustitiam, sed necessario est in peccatis" (128). Die – auch biblisch bezeugte – Hoffnung aller Menschen auf Erlösung weist er mit einer Beschränkung derartiger Aussagen auf die Auserwählten zurück. Zu einer differenzierten Deutung von Luthers Kritik der mittelalterlichen Glückslehre vgl. Leonhardt, Rochus: Möglichkeiten und Grenzen einer Philosophie des Glücks. Thomas von Aquin und Martin Luther, in: Disse, Jörg et al. (Hgg.): *Gott und die Frage nach dem Glück. Anthropologische und ethische Perspektiven*. Frankfurt a.M.: Josef Knecht 2010, 121–168, hier 144–168. Leonhardts These, dass Luther aufgrund einer stärkeren Berücksichtigung der realen Bedingungen menschlichen Lebens Aristoteles näher kommt als Thomas von Aquin, erscheint mir allerdings ziemlich fragwürdig.

67 Luther unterscheidet drei Stufen von Zeichen der Erwählung. Die höchste Stufe charakterisiert er wie folgt: „Tertius optimus et extremus eorum, qui in effectu se ipsos resignant ad infernum pro Dei voluntate [...]. Hii perfectissime mundantur a propria voluntate et ‚prudentia carnis'" (Luther: *Römerbrief*, 132).

68 Eine vertiefte Diskussion der Glückskonzeptionen von Augustinus und Thomas von Aquin ist im vorliegenden Aufsatz weder möglich noch intendiert. Wandlungen, Präzisierungen und Korrekturen innerhalb der gedanklichen Entwicklung beider Autoren sollen nicht geleugnet werden, gerade bei Augustinus sind sie besonders auffällig. In wirkungsgeschichtlicher Perspektive werden aber die für das Mittelalter und auch die Folgezeit besonders einflussreichen Positionen und Argumente in den Vordergrund gerückt. Bei Augustinus bezieht sich dies auf die kritische Auseinandersetzung mit den antiken Glückslehren und die Betonung des Glaubens und der göttlichen Gnade seit etwa 397. Bei Thomas bezieht es sich auf die Rezeption der *Nikomachischen Ethik* seit den 1250er Jahren und das Bemühen um eine Synthese zwischen philosophischer und christlicher Ethik, die er insbesondere in seinen beiden großen Summen entwickelt.

69 Vgl. Kent, Bonnie: *Augustine's Ethics*, in: Stump, Eleonore et al. (eds.): *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press 2009, 205–233; Müller: *„Glücklich ist, wer Gott hat"*; Buddensiek: *Augustinus über das Glück*; Flasch, Kurt: *Augustin. Einführung in sein Denken*. 3. Aufl. Stuttgart: Reclam 2003, 127–154.

wir unser Leben in richtiger Weise führen."[70] Da uns das ewige Leben im Diesseits nicht zugänglich ist, müssen wir als Glaubende darauf hoffen und dabei auf die Hilfe Gottes vertrauen. Das Streben der antiken Philosophen, in dieser Welt und durch eigene Kraft glückselig zu werden, erscheint Augustinus als erstaunliche Verblendung.[71] Autoritativen Beleg hierfür findet er in den biblischen Texten: „Niemand betrüge sich selbst. Wer unter euch meint, weise zu sein in dieser Welt, der werde ein Narr, dass er weise werde. Denn die Weisheit dieser Welt ist Torheit bei Gott. Denn es steht geschrieben: ‚Die Weisen fängt er in ihrer Klugheit', und wiederum: ‚Der Herr kennt die Gedanken der Weisen, dass sie nichtig sind.' Darum rühme sich niemand eines Menschen;"[72] Im irdischen Leben kann der Mensch für Augustinus sein Glück nicht finden, da unser Körper unweigerlich durch Krankheit, Alter und Tod bedroht ist, unsere physischen und geistigen Fähigkeiten einem allgemeinen Niedergang unterliegen, unsere Tugenden ständigen Versuchungen ausgesetzt sind, das Gemeinschaftsleben keine bleibende Sicherheit bietet und die Länder dieser Erde der permanenten Kriegsgefahr unterworfen sind.[73] Selbst die, welche sich der Verehrung der Engel und des einzig wahren Gottes zuwenden, müssen dämonischen Betrug fürchten.[74] Es hilft daher nur die Hoffnung auf den vollkommenen Frieden, in dem wir von Gott veredelt und verewigt werden. Gegenüber diesem Frieden, der uns die höchste Glückseligkeit gewähren wird, ist aller vergängliche Friede in der irdischen Welt nichts als Elend.[75] Selbst wenn wir im irdischen Leben überreich mit positiven Eigenschaften des Leibes und der Seele und mit materiellem Besitz ausgestattet wären, bliebe es verglichen mit der jenseitigen Glückseligkeit jammervoll und

70 „[...] aeternam vitam esse summum bonum, aeternam vero mortem summum malum; propter illam proinde adipiscendam istamque vitandam recte nobis esse vivendum" (*De civ.* XIX 4; Übers. A.W.). In der Betonung eines tugendhaften Lebens knüpft Augustinus an ein zentrales Motiv der antiken Ethik an. In der Entwicklung seines Denkens distanziert er sich aber zunehmend von der insbesondere von den Stoikern vertretenen Identifikation der Tugend mit dem „guten Leben" und der Annahme, Tugend und Glück wären selbsttätig zu erlangen. Wann Augustinus mit der Stoischen Glückslehre bricht, ist in der Forschung umstritten. Ich kann mich der Einschätzung von Müller anschließen, dass eine Distanzierung von der antiken Ethik bereits in *De beata vita* und anderen frühen Werken nachweisbar ist (vgl. MÜLLER: *„Glücklich ist, wer Gott hat"*, 28–34).

71 „[...] hic beati esse et a se ipsis beatificari mira vanitate voluerunt." (*De civ.* XIX 4; 356).

72 1 Kor 3,18-21. mit Verweis auf Hi 5,13 und Ps 94,11.

73 *De civ.* XIX 4–8. Dieser Darstellung von unausweichlichen Begrenzungen des irdischen Glücks und einer späteren Auflistung der Übel des irdischen Lebens (*De civ.* XII 22) steht ein ähnlicher Katalog uns von Gott geschenkter Güter gegenüber (*De civ.* XII 24). Puritanische Vorstellungen von Gott als Buchhalter und Richter unserer Sünden können sich insofern wohl nur eingeschränkt auf Augustinus berufen. Im Blick auf seine Prädestinationslehre wirkt es aber reichlich schönfärberisch, wenn Kent feststellt: „Augustine's God always appears more as the lover and the artist than as the bookkeeper or the judge." (KENT: *Augustine's Ethics*, 212).

74 *De civ.* XIX 9-10.

75 „sed haec beatitudo illi, quam finalem dicimus, beatitudini comparata prorsus miseria reperitur." (*De civ.* XIX 10,22f.)

elend.[76] Lediglich diejenigen, die sich im irdischen Leben gemäß der göttlichen Gebote verhalten und es in der Hoffnung auf das ewige Heil führen, können bereits eine Ahnung der himmlischen Glückseligkeit erlangen und so in ihrer Hoffnung bestärkt werden. Ein auf materiellem Wohlstand basierendes Glück in dieser Welt, ohne Hoffnung auf das Jenseits, ist dagegen nur ein scheinbares Glück und in Wahrheit desaströs. In seinen *Confessiones* drückt Augustinus das problematische Verhältnis des Menschen zu allem Weltlichen wie folgt aus: „Die Dinge sonst in diesem Leben sind um so weniger Grund zum Weinen, je mehr um sie geweint wird, und sind Grund zum Weinen um so mehr, je weniger man darüber weint."[77] Er will damit deutlich machen, dass man die Bindungen der Seele an den Leib und die sinnlich-materielle Welt mit all ihren negativen Aspekten besonders bedauern und beklagen soll und ihre bedenklichen Folgen für das Seelenheil um so schlimmer ausfallen, je stärker man diese Bindungen aufzuwerten versucht. Die einzige Hoffnung im irdischen Leben besteht in der künftigen Schau Gottes, woran wir unser Leben orientieren sollen, um heilig und ohne moralischen Makel werden[78] und so zum göttlichen Licht gelangen zu können. Das antike Streben nach selbsttätiger Vervollkommnung verwirft Augustinus, er vertraut auf das Erbarmen Gottes: „Gib, was Du verlangst, dann verlange, was du willst."[79] Alle guten Eigenschaften und guten Werke des Menschen verlieren auf diese Weise ihren Eigenwert und werden zu Gaben Gottes, während alle schlechten Eigenschaften und Taten sich als Schuld und Sünde erweisen und damit die Bestrafung durch Gott herausfordern.[80] Jede eigenständige Weisheit und eine Erforschung der Natur, ohne Rekurs auf Gott, lehnt Augustinus rigoros ab.[81] Er fand zum Christentum über die Auseinandersetzung mit den Neuplatonikern, Cicero und den Manichäern, streift jedoch sein Herkommen aus der Geisteswelt der Spätantike sukzessive ab und zeichnet den Glauben an Jesus Christus als einzigen Weg zur Glückseligkeit aus.[82] In der Retrospektive auf sein Leben stellt er fest, dass ihm die Lektüre der Philosophen eine nur vermeintliche Weisheit vermittelte und ihn nur eitel machte ob seines falschen Wissens; gerade die demütige Liebe zu Gott suchen wir in ihren Schriften vergebens. Der Vergleich der Heiligen Schrift mit den Werken der antiken Denker erschließt uns klar den Unterschied zwischen einem demütigen Bekennen vor Gott und einer anmaßenden Besinnung auf sich selbst. Im Buche *Koheleth* heißt es entsprechend: „Denn was hat ein Wei-

[76] *De civ.* XIX 20.

[77] „Cetera vero vitae huius tanto minus flenda, quanto magis fletur, et tanto magis flenda, quanto minus fletur in eis." (*Conf.* X 1,1).

[78] Eph 5,25–27.

[79] „Da quod iubes et iube quod vis." (*Conf.* X 29,40).

[80] *Conf.* X 4,5.

[81] *Conf.* X 35,57.

[82] *Conf.* VII 20,26.

ser dem Toren voraus? [...] Was da ist, ist längst mit Namen genannt, und bestimmt ist, was ein Mensch sein wird. Darum kann er nicht hadern mit dem, der ihm zu mächtig ist. Denn je mehr Worte, desto mehr Eitelkeit; was hat der Mensch davon?"[83] Die Philosophen erkennen für Augustinus zwar das Ziel des menschlichen Lebens – Aufstieg in eine höhere intelligible Sphäre nach dem physischen Tod –, können aber den rechten Weg, der allein zu diesem Ziel führt, nicht erfassen. Der gläubige Christ erkennt dagegen in Jesus Christus den einzig wahren Weg, der ihn zur Glückseligkeit zu führen vermag.[84] In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Augustinus in seiner frühen Schrift *De beata vita* davon spricht, dass allein derjenige wirklich glücklich ist, der Gott hat.[85] Im Rückgriff auf Platonische und neuplatonische Vorstellungen[86] erhebt er Gott zum höchsten Maß und zur Quelle der Wahrheit. Christus wird aus Gott Vater gezeugt wie die Wahrheit durch das Maß begründet wird und Christus ist der Weg zu Gott Vater wie das Maß durch die Wahrheit erkannt wird. Die Gleichursprünglichkeit von Vater und Sohn bedingt die notwendige Relation zwischen Wahrheit und Maß. Wer sich also Jesus Christus als der Wahrheit im Glauben zuwendet, findet zu Gott als dem höchsten Maß von allem und wird auf diese Weise glückselig: Der Geist, der Gott besitzt, kann ihn in seiner ganzen Fülle genießen,[87] während alles andere zwar Gott gehört, aber nicht ihn selbst zu eigen hat: „Gott zu besitzen bedeutet für den Geist, Gott völlig zu genießen. Alles andere wird zwar von Gott

[83] Koh 6,8–10.

[84] Vgl. Joh 14,6f.

[85] „Deum habet igitur quisquis beatus est;" (*De beata vita* 34). In seinem Frühwerk argumentiert Augustinus noch im engen Anschluss an den Vernunftoptimismus der antiken Philosophen, weshalb er einen engen Zusammenhang zwischen dem durch vernünftige Erkenntnis und sittliches Handeln zugänglichen irdischen Glück und dem erhofften Glück im Jenseits knüpft und dem Menschen ein gewisses Maß an Autonomie bei der Suche nach dem „guten Leben" zuerkennt. Die Dialogpartner in *De beata vita* suchen noch nach Gott und „haben" ihn noch nicht wirklich, Augustinus schließt aber nicht grundsätzlich aus, dass ein solcher Zustand und damit die *beatitudo* im irdischen Leben erreicht werden können (vgl. Müller: *„Glücklich ist, wer Gott hat"*, 24–28; BUDDENSIEK: *Augustinus über das Glück*, 69–70). Dennoch argumentiert er auch in seinem Frühwerk als Christ, was sich etwa in der Charakterisierung Gottes als „gnädiger Gott" zeigt: „[...] omnis, qui iam deum invenit, et propitium deum habeat et beatus sit, omnis autem, qui deum quaerit, propitium deum habeat sed nondum sit beatus [...]" (*De beata vita* 21). Die Gnade Gottes taucht bereits im Frühwerk auf, sie ist aber noch nicht so übermächtig und überschattet noch nicht jegliches menschliche Verdienst.

[86] In Platons *Nomoi* heißt es: „Gott dürfte wohl vornehmlich das Maß aller Dinge für uns sein [...]." (Ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα. 716c; *Opera*, Tomus V, ed. I. BURNET. Oxford: Oxford University Press 1962; Übers. A.W.).

[87] Das „Genießen" (*frui*) ist ein zentraler Begriff bei Augustinus, in *De doctrina christiana* definiert er ihn wie folgt: „Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam [...]."; (*De doctrina christiana* I 8,5f.).

besessen, besitzt aber nicht Gott."[88] Die volle Sättigung des Geistes und damit auch die reine Glückseligkeit besteht darin, in Ehrfurcht zu erkennen, wer es ist, der uns zur Wahrheit führt, wer allein die Wahrheit ist und auf welche Weise wir mit dem höchsten Maß verbunden sind.[89] Nur diese Erkenntnis des dreieinigen Gottes gewährt das wahre Glück und das vollkommene Leben; doch im Irdischen können wir es nicht erlangen, sondern uns ihm nur hoffend und suchend annähern. Die Augustinische Abwertung alles Weltlichen, die Überordnung des Glaubens über das Wissen, die strikte Verlagerung der Glückseligkeit in ein transzendentes Reich und der Gedanke von der grundlegenden Abhängigkeit des menschlichen Schicksals von der Gnade und dem Erbarmen Gottes[90] bestimmen das gesamte christlich-mittelalterliche Weltbild. Der Mensch muss sich fortan nicht mehr vorrangig darauf besinnen, wie er im Kontext der Eingebundenheit seines Lebens in grundsätzliche Verläufe des Naturgeschehens und der Geschichte ein „gutes Leben" führen kann, er kann sich als Christ über alle negativen Aspekte seiner realen Existenz dadurch hinwegsetzen, dass er auf eine künftige Befreiung von diesen lästigen Banden vertraut.

[88] „Hoc est animis deum habere, id est deo perfrui. Cetera enim quamvis a deo habeantur, non habent deum." (*De beata vita* 34; Übers. A.W.).

[89] *De beata vita* 35. Wir erkennen hierin eine frühe Spekulation Augustins über die Trinität: Der Heilige Geist führt uns zur Wahrheit in Jesu Christi, dessen Menschwerdung die Gottesebenbildlichkeit des Menschen bekräftigt.

[90] Kent verweist auf den „demokratischen" Aspekt der Augustinischen Ethik: Weder Intelligenz noch Wohlstand, gute Abstammung, eine geordnete staatliche Gemeinschaft oder eine Kombination dieser Aspekte führen letztlich zu Unterschieden hinsichtlich der Möglichkeit, die wahre Glückseligkeit zu erlangen: „Without God's grace, the most brilliant, aristocratic philosophers and the most illiterate, penurious peasants are all in the same boat; and those with God's grace have no reason to feel proud." (KENT: *Augustine's Ethics*, 229). Aus zwei Gründen erscheint es problematisch, hier von „demokratisch" zu sprechen: 1. Ein „demokratischer" Zugang zu „Glückschancen" müsste freie Entscheidungen ermöglichen und die individuelle Autonomie fördern, was durch Augustins Festlegung auf die Entscheidung für die *civitas terrena* oder die *civitas Dei* (vgl. *De civ.* XIV 28) und seine Abwertung der Eigenliebe (vgl. *De civ.* XIX 14) unterlaufen wird. 2. Die späte Gnadenlehre Augustins ist höchst „undemokratisch", indem sie der *massa damnata* die wenigen von der göttlichen Gnade Auserwählten gegenüberstellt (vgl. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I 2; in: FLASCH: *Logik des Schreckens*, 148-239).

IV. Thomas von Aquin: Der Stufenweg zur „vollkommenen Glückseligkeit"[91]

Thomas von Aquin greift zwar wichtige Denkfiguren der Aristotelischen Ethik auf, bestätigt aber letztlich die Grundakzentuierungen Augustins. Insofern ist für ihn die Unterscheidung zwischen der *beatitudo imperfecta* des irdischen und der *beatitudo perfecta* des ewigen Lebens zentral: „Und deshalb vermag der Mensch in diesem gegenwärtigen Leben nicht in einen Zustand vollkommenen Glücks zu gelangen."[92] Der Mensch ist zwar nach Aristoteles durch die Tätigkeit seiner Vernunft zu einer Vervollkommnung im Irdischen und damit zu einer Teilhabe am Göttlichen fähig, doch er kann diese Tätigkeit nicht kontinuierlich vollziehen und so einen andauernden Zustand der Glückseligkeit erlangen. Thomas nutzt die Aristotelischen Vorgaben in geschickter Weise, wenn er die Aussage des Stagiriten, dass alles irdische Glück ein nur menschliches und daher unvollkommenes Glück ist,[93] als Beleg dafür nimmt, dass uns von Gott eine vollkommene Glückseligkeit in Aussicht gestellt wird, in der wir „wie Engel Gottes im Himmel"[94] sein werden. Jene *beatitudo perfecta* besteht in einem Zustand kontinuierlicher Verbundenheit des menschlichen Geistes mit Gott und übertrifft daher jede Glückseligkeit, die in dieser Welt erreicht werden kann, auch diejenige, die durch eine möglichst ungestörte Betrachtung der Wahrheit ermöglicht wird. Wie Augustinus betont auch

91 Vgl. Forschner: *Über das Glück des Menschen*, 80–106; ders.: *Thomas von Aquin*. München: C.H. Beck 2006, 185–207; Kluxen, Wolfgang: *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. 3. Aufl. Hamburg: Meiner 1998, 108–165; Wieland: *Happiness: The Perfection of Man*, 678–680; McEvoy: *Ultimate goods*, 261–265; McInerny, Ralph: *Ethics*, in: Kretzmann, Norman et al. (eds.): *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press 2005, 196–216; Kleber: *Glück als Lebensziel*; Leonhardt: *Möglichkeiten und Grenzen einer Philosophie des Glücks*, 133–144; Speer, Andreas: *Das Glück des Menschen (S.th. I-II, qq. 1-5)*, in: ders. (Hg.): *Thomas von Aquin. Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*. Berlin: de Gruyter 2005, 141–167; Eickelschulte, Dietmar: *Beatitudo als Prozess. Zur Frage nach dem Ort der theologischen Ethik bei Thomas von Aquin*, in: Engelhardt, Paulus (Hg.): *Sein und Ethos*. Mainz: Mathias-Grünewald-Verlag 1963, 158–185.

92 „Et propter hoc in statu praesentis vitae, perfecta beatitudo ab homine haberi non potest." (*STh*) I-II 3,2. Pars Prima et Prima Secundae, Rom 1952, unter: http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html; 13.3.2012; Übers. A.W.).

93 „Wir werden also diejenigen unter den Lebenden glückselig nennen, denen die genannten Dinge zukommen oder zukommen werden, allerdings glückselig als Menschen." (εἰ δ' οὕτω, μακαρίους ἐροῦμεν τῶν ζώντων οἷς ὑπάρχει καὶ ὑπάρξει τὰ λεχθέντα, μακαρίους δ' ἀνθρώπους. *EN* I 11, 1101a,19-21; Übers. A.W.). Vgl. Kleber: *Glück als Lebensziel*, 93–117; Kluxen: *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 114–118. Thomas nähert sich der Bestimmung des „letzten Ziels" des Menschen vor dem Hintergrund der Aristotelischen Ethik, gelangt aber zu wesentlichen Modifikationen: Das „letzte Ziel" muss zu einer vollkommenen Verwirklichung des menschlichen Strebens führen und geht folglich über das Menschenmögliche hinaus. Es kann daher nur eines und nicht Mehreres sein, ist das erste Prinzip unseres Wollens und stiftet Zusammengehörigkeit unter unseren Handlungen.

94 Mt 22,30.

Thomas, dass es in dem durch Krankheit, Alter und Tod bedrohten irdischen Dasein keine vollgültige Glückseligkeit geben kann. Während es Aristoteles darum geht, das Maß an Vollkommenheit unter den Bedingungen der veränderlichen und vergänglichen menschlichen Existenz zu bestimmen, versucht Thomas herauszustellen, dass unter diesen Bedingungen gar kein wahres Glück möglich ist.[95] Jenen Stellen der Bibel, die den Gedanken stützen können, dass in diesem Leben Wohlergehen und Glückseligkeit möglich sind,[96] stellt er eine Stelle aus dem Buche *Hiob* gegenüber:[97]„Der Mensch, von der Frau geboren, lebt kurze Zeit und ist mit Unruhe gesättigt."[98] Da die Glückseligkeit aber Unruhe und Elend ausschließt, scheint fest zu stehen, dass der Mensch in diesem Leben *nicht* glückselig werden kann. Thomas löst diesen Widerspruch durch die Unterscheidung zwischen vollkommenem und unvollkommenem Glück, wobei letzteres im Sinne einer Teilhabe am Göttlichen in der Immanenz besteht.[99] Das irdische Leben ist durch viele unvermeidliche Übel belastet, weshalb in ihm ungetrübtes Glück ausgeschlossen ist.[100] Die Unmöglichkeit eines vollkommenen Glücks zeigt sich für Thomas insbesondere daran, dass alle irdischen Güter vergänglich sind und dass auch unser physisches Leben endlich ist. Selig sind in diesem Leben also nur diejenigen zu nennen, die in der Hoffnung leben, dass sie durch Jesus Christus von ihren Sünden errettet werden und das ewige Leben erwarten können,[101] und diejenigen, die durch Kontemplation zu einer Teilhabe am Göttlichen gefunden haben. Diese Partizipation bedeutet aber nicht, dass der Mensch als physisches Wesen in der sinnlich-materiellen Welt zu einer „Schau der Wesenheit Gottes" (*visio divinae essentiae*) gelangen könnte.[102] Zu einer

95 Thomas folgt Aristoteles darin, dass es durch die Orientierung am Glück formal ein *ultimus finis* des menschlichen Lebens gibt, er grenzt sich von ihm aber nicht nur durch dessen Charakterisierung durch Vollkommenheitskriterien, sondern auch durch den materialen Bezug auf die *visio Dei* ab: „Die inhaltliche Interpretation des Glücksbegriffs ist für die Theologie grundlegend von der Offenbarung bestimmt" (KLEBER: *Glück als Lebensziel*, 210).

96 Thomas verweist auf Ps 119,1 und Ps 144,15.

97 *STh* I-II 5,3.

98 Hi 14,1f.

99 Während der späte Augustinus einen teleologischen Zusammenhang zwischen Tugend und Glück bestreitet, betont Thomas den Bezug des sittlichen Lebens auf die jenseitige Seligkeit (vgl. LEONHARDT: *Möglichkeiten und Grenzen einer Philosophie des Glücks*, 142–144).

100 *STh* I-II 5,3 mit Bezug auf *De civ.* XIX 4–8, wo die verschiedenen Formen der irdischen Übel näher betrachtet werden.

101 Vgl. Röm 8,24f.

102 Vgl. *STh* I-II 3,8; THOMAS VON AQUIN: *Summa contra Gentiles* [= *ScG*] III 47. Hg. und übers. von K. Allgaier. Darmstadt: WBG 2001, Bd. III, Teil 1. Thomas führt mehrere Augustinus-Stellen an, die sich zunächst so verstehen lassen, als wäre eine wesenhafte Erkenntnis Gottes im irdischen Leben möglich. In der Auslegung macht er klar, dass es bei Augustinus um eine Erkenntnis einzelner Wahrheiten in einem Ähnlichkeitsverhältnis zu Gott als Quell aller Wahrheiten und nicht um eine Erkenntnis des göttlichen Wesens selbst geht. Auch eine Erkenntnis der *substantiae separatae*, die er Averroes und Alexander von Aphrodisias zuschreibt, lehnt Thomas ab (*ScG* III 41–45). Hinsichtlich der Debatten über die „Einheit des

Verähnlichung mit Gott und einer Schau seiner selbst, wovon auch das *Neue Testament* spricht, können wir erst im ewigen Leben jenseits der Bindungen an alles Weltliche gelangen.[103] Dadurch wird die Ethik des Aristoteles, in der Glückseligkeit aktiv und durch Vernunftorientierung in dieser Welt angestrebt wurde, erweitert durch die Ausrichtung auf ein transzendentes Endziel, das in der Welt weder vollständig erkannt noch selbsttätig erreicht werden kann.[104] Wie schon Augustinus hält auch Thomas die Vorstellung, man könne das Glück mit eigenen Kräften erlangen und im Blick auf die eigene Tugend genießen, für sündhaft, ja für „den Kern der Sünde"[105]: „[...] er [der Teufel; A.W.] strebte danach, die vollkommene Glückseligkeit durch eigene Kraft zu besitzen, was nur Gott zukommt."[106]

Aristoteles schließt zwar ein Mitwirken des Göttlichen bei der Erlangung des „guten Lebens" nicht aus, er hält aber theologische Zuschüsse innerhalb seiner Ethik für unnötig, da er wie alle antiken Denker das seligmachende und vergöttlichende *movens* im Menschen selbst findet.[107] Auch diese Vorstellung versucht Thomas umzudeuten: Am vernünftigsten ist es, das Glück von Gott herzuleiten und lediglich noch tolerierbar ist es,

Intellekts" im 13. und 14. Jhd. liegt es demgegenüber nahe, den Erkenntnishorizont des Menschen entsprechend zu erweitern und eine wesenhafte Erkenntnis Gottes im irdischen Leben für möglich zu halten, wodurch die Trennung zwischen *beatitudo imperfecta* und *beatitudo perfecta* eingeebnet wird. So heißt es in den Testimonien des Agostino Nifo zu Texten des Siger von Brabant: „[...] sed Deus est quo omnes felicitantur, quoniam omnes intellectus felicitantur intelligendo Deum; sed intellectio qua Deus intelligitur est ipse Deus" (zit. n. SIGER VON BRABANT: *Über die Lehre vom Intellekt nach Aristoteles*, 221f.). Vgl. STEEL, Carlos: *Siger of Brabant versus Thomas Aquinas on the Possibility of Knowing the Seperate Substances*, in: AERTSEN, Jan A. et al. (Hgg.): *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*. Berlin: de Gruyter 2001, 211–231. Dante liefert einen interessanten Ausweg aus diesem Konflikt, wenn er bestreitet, dass es im irdischen Leben kein natürliches Verlangen nach einem wesenhaften Wissen um Gott oder die Engel gebe (vgl. DANTE ALIGHIERI: *Das Gastmahl* III. 15,6–10. Übers. von Th. RICKLIN, kommentiert von F. CHENEVAL. Hamburg: Meiner 1998). Hiermit lässt sich seine Auffassung stützen, dass irdisches und himmlisches Glück voneinander unabhängig sind: „Et cum omnis natura ad ultimum quendam finem ordinetur, consequitur ut hominis duplex finis existat: [...] quorum alterum sit finis eius prout corruptibilis est, alterum vero prout incorruptibilis." (DANTE ALIGHIERI: *Monarchia* III 15,6. Übers. und hg. von R. IMBACH et al. Stuttgart: Reclam 2007).

[103] „[...] denn wir werden ihn sehen, wie er ist" (1 Joh 3,2). Die Differenz zwischen der göttlichen Reflexion auf die eigene Wesenheit und ihrer menschlichen Schau drückt Thomas durch die Verben *videre* und *comprehendere* aus.

[104] „In other words, perfect human happiness is a single, continuous, eternal activity. Obviously such an activity is not possible in this life." (WIELAND: *Happiness: The Perfection of Man*, 679).

[105] FORSCHNER: Über das Glück des Menschen, 86.

[106] „[...] appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei." (*STh* I 63,3. Deutsche Thomasausgabe. Hg. vom Katholischen Akademikerverband, Bd. 4: *Schöpfung und Engelwerk* (I 44-64). Salzburg: Anton Pustet 1936; Übers. A.W.).

[107] Vgl. *EN* I 10.

das Glück auf menschliche Tätigkeit zurückzuführen.[108] Eine Begründung der Ethik im Aristotelischen Sinne als praktische Philosophie auf der Grundlage einer Erkenntnis der Strukturen der Wirklichkeit und des menschlichen Wesens ist für Thomas unzureichend; sie bedarf einer theologischen Fundierung durch das Vertrauen auf die Gewissheit der christlichen Heilsbotschaft. Deshalb votiert er letztlich auch für eine Überordnung des Glaubens gegenüber dem Erkennen und der Philosophie: „Keiner der Philosophen konnte vor der Ankunft Christi mit all seinem Bemühen so viel über Gott und die Notwendigkeiten, die zum ewigen Leben führen, wissen wie es eine alte Frau nach der Ankunft Christi durch den Glauben weiß."[109] Thomas findet zwar die Aristotelische Identifikation der höchsten Form der Glückseligkeit mit der kontemplativen Betrachtung der Welt auch in den biblischen Texten wieder[110] und scheut sich im Bezug darauf nicht, den Zustand der Seligen im Himmel „nach dem [...] Modell des Glücks bedürfnisenthobener Theoria zu denken",[111] aber er verortet sie jenseits der Welt und jenseits des dem Menschen Möglichen. Er versteht alle Geschöpfe als hingeordnet auf Gott, wobei alle geistigen Geschöpfe zur Ähnlichkeit mit ihm durch aktive Erkenntnis gelangen: „Gott zu erkennen ist also das letzte Ziel jeder geistigen Substanz."[112] Alles, was um eines anderen willen erstrebt wird, ist letztlich nur um dessen willen da, was um seiner selbst willen erstrebt wird. In allen praktischen Wissenschaften und Tätigkeiten ist eigentlich nicht das Wissen das Ziel, sondern ein konkretes Handeln; in der theoretischen Betrachtung dagegen wird das Wissen um seiner selbst willen angestrebt. Die Metaphysik als *philosophia prima*, deren letztes Ziel

[108] THOMAS VON AQUIN: *Sententia libri Ethicorum* I 14. Rom 1969; unter: http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html; 13.3.2012. Gemäß der Unterscheidung von Wilhelm von Auxerre zwischen *beatitudo imperfecta* und *beatitudo perfecta* kann alles Glück im Irdischen für Thomas nur unvollkommen sein, er erkennt aber im Sinne des Aristoteles an, dass es sich dabei wirklich um Glück handelt. McInerny betont, dass sich christliches und Aristotelisches Glücksverständnis nicht gegensätzlich, sondern komplementär zueinander verhalten, da es in beiden Fällen um das Erreichen eines „letzten Ziels" geht (MCINERNY: *Ethics*, 212–214). Die beiden von Aristoteles erwogenen Möglichkeiten – „theoretisches" und „praktisches Leben" – sind dann zwei Varianten, wie man im Irdischen das unvollkommene Glück anstreben kann. Während allerdings Aristoteles die Pluralität gegebener Lebensorientierungen anerkennt, findet bei Thomas und anderen mittelalterlichen Denkern eine zunehmende Verengung auf das kontemplative Lebensideal statt (vgl. KLUXEN: *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 130–144, 157–165).

[109] „[...] nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit una vetula per fidem." (THOMAS VON AQUIN: *Expositio in Symbolum Apostolorum*, Prooemium. Turin: Marietti 1953; unter: http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html; 13.3.2012; Übers. A.W.).

[110] Vgl. Mt 5,8; 18,10f.; 22,30f.; Joh 17,3f.; 1 Joh 3,2f.; 1 Kor 13,12f.

[111] FORSCHNER: *Über das Glück des Menschen*, 89.

[112] „Intelligere igitur Deum est ultimus finis omnis intellectualis substantiae" (*ScG* III 25).

die Erkenntnis Gottes ist,[113] liefert die Grundlage für alle theoretischen Wissenschaften, sodass alle Kontemplation auf die Betrachtung Gottes ausgerichtet wird. Thomas folgt der Auffassung des Aristoteles,[114] dass alle Menschen danach streben, die Ursachen dessen zu erkennen, was sie wahrnehmen,[115] und verknüpft sie mit der Folgerung, alle Partikularursachen auf eine universelle erste Ursache zurückzuführen,[116] die mit dem christlichen Schöpfergott identifiziert wird. Auch auf diesem Wege ergibt sich für ihn, dass das letzte Ziel des Menschen die Gotteserkenntnis ist: „Also genügt zur menschlichen Glückseligkeit [...] nicht die Erkenntnis irgendeines Erkennbaren, sondern nur die Erkenntnis Gottes, die als das letzte Ziel das natürliche Verlangen stillt."[117] Die höchste Glückseligkeit finden wir nach Thomas weder in den äußeren Dingen, noch in der Gesundheit des Leibes, der Tugendhaftigkeit der Seele oder in Kunst und Klugheit,[118] sondern allein „in der Betrachtung der Wahrheit im Sinne der Betrachtung des Göttlichen".[119] Doch alle *contemplatio Dei* im Irdischen erweist sich als defizitär: Die Gotteserkenntnis durch natürlichen Vernunftgebrauch bleibt unbestimmt und daher unvollkommen.[120] Auch die Gotteserkenntnis durch philosophische Beweisführung ist unzureichend, da sie nur wenigen offen steht und letztlich nicht zu einem endgültigen Resultat gelangen kann.[121] Selbst die Gotteserkenntnis durch den Glauben kann nicht zur wahren Glückseligkeit führen, weil das Bild Gottes, welches der Glaube vermittelt, nicht mehr vollständig erkannt werden kann: „Durch die Glaubenserkenntnis aber wird eine Glaubenssache dem Verstand nicht

[113] Auch hier bezieht sich Thomas sehr geschickt auf Aristoteles (*Metaphysik* [= *Met.*] I 2, 983a,5-11; ed. W.D. ROSS. Oxford: Oxford University Press 1997), welcher die πρώτη φιλοσοφία als θεία τῶν ἐπιστημῶν bezeichnet. Er begründet dies damit, dass sie der göttlichen Tätigkeit am meisten entspricht und ihr Gegenstand das Göttliche selbst ist. Der Stagirit spricht von Gott als Ursache und Ursprung von allem (αἰτία καὶ ἀρχή πᾶσιν) im Sinne eines abstrakten Prinzips, das der Quell von aller Bewegung und Veränderung im Kosmos ist und dem sich alles Seiende durch seine Eigentätigkeit zu verähnlichen sucht. Das Seiende ist aber weder von diesem Prinzip erschaffen noch erschöpft sich seine teleologische Verfasstheit in der Hinordnung auf den „Ersten Beweger". Für den Aquinaten ist dagegen Gott der christliche Schöpfergott, welcher der von ihm erschaffenen Welt radikal überlegen ist und jenseits der natürlichen Ordnung steht.

[114] *Met.* I 1, 980a,21-24.

[115] *ScG* III 25.

[116] Bei Aristoteles heißt es: „Denn wir sagen dann, dass wir ein Wissen über etwas besitzen, wenn wir der Auffassung sind, die erste Ursache davon zu kennen." (τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν (*Met.* I 3, 983a,25f.; Übers. A.W.). Er meint damit die jeweils erste Ursache eines konkreten Seienden, während Thomas auf die universelle Erstursache *qua* Gott schließt.

[117] *ScG* III 25.

[118] Vgl. *ScG* III 27–36 und 38–47.

[119] *ScG* III 37.

[120] *ScG* III 38.

[121] *ScG* III 39.

vollkommen vergegenwärtigt: denn der Glaube handelt von Abwesendem, nicht von Gegenwärtigem."[122] Durch seine Bindung an das Leibliche ist es dem Menschen verwehrt, im irdischen Leben Gott in seiner Wesenheit zu schauen,[123] was auch in der Bibel ausgedrückt wird, wenn es dort heißt: „Der Mensch wird mich nicht schauen und am Leben bleiben."[124] Wenn davon gesprochen wird, dass besonders Begabte Gott geschaut haben, so ist dies nicht im Sinne einer vollständigen Erkenntnis, sondern im Sinne bildhafter Vorstellung zu verstehen. Autoritativer Beleg ist das in der mittelalterlichen Philosophie häufig zitierte und kommentierte Bibelwort: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort, dann aber von Angesicht zu Angesicht."[125] Das Erreichen der Gotteserkenntnis als des letzten Zieles und damit die *beatitudo perfecta* sind dem Menschen im irdischen Leben also gänzlich verwehrt: „Niemand also ist in diesem Leben glücklich. [...] Der Mensch erlangt also nicht in diesem Leben die Glückseligkeit [...]. Notwendig erlangt er sie also nach diesem Leben."[126] Entscheidend dafür ist neben der notwendigen Unvollkommenheit unseres Erkennens die Bedrohtheit all unserer irdischen Errungenschaften durch Verlust, Trauer, Krankheit und schließlich den Tod. Gemäß dem Aristotelischen Argument, dass die Natur nichts umsonst tut,[127] schließt Thomas aus, dass unser natürliches Verlangen nach der *beatitudo perfecta* ins Leere greifen könnte und wir uns mit einer temporären *beatitudo imperfecta* begnügen müssten. Gerade die Beschränktheit unserer Vernunft verweist uns auf die Hoffnung, die in der göttlichen Heilsbotschaft liegt.[128] Die himmlische Glückseligkeit ist zwar im Sinne ihres Erlangens etwas, dass der Seele als Zustand zugehört, sie gründet aber letztlich in Gott als dem allerhöchsten Guten (*summum bonum*) und dem Quell aller Vollkommenheit.[129] Vollkommenes Glück kann nur realisiert werden in der Zuwendung zu Gott und der Aktualisierung der *visio Dei* nach dem Heraustritt der Seele aus den Bindungen ans Irdische. Nur dann verwirklicht der Mensch vollgültig sein Wesen als *imago Dei*, in dem sich verständige Anschauung, Wahlfreiheit und Selbstmächtigkeit versammeln:[130] „Der Mensch ist Bild

[122] *ScG* III 40 mit Verweis auf 2 Kor 5,6f.

[123] *ScG* III 47.

[124] Ex 33,20f.

[125] 1 Kor 13,12.

[126] „Non est igitur aliquis in hac vita felix. [...] Ergo homo non consequitur felicitatem, prout est finis proprius eius [...]. Oportet ergo quod consequatur post hanc vitam." (*ScG* III 48).

[127] ARISTOTELES: *De caelo* II 1, 291b,13; ed. D.J. ALLAN. Oxford: Oxford University Press 1973.

[128] *STh* I-II 69,2.

[129] *STh* I-II 2,7; vgl. SPEER: *Das Glück des Menschen*, 155–161; EICKELSCHULTE: *Beatitudo als Prozess*, 177–185.

[130] *STh* II Prologus.

Gottes im prägnanten Sinn erst dann, wenn Gott im Wissen des Menschen adäquat zur Darstellung kommt."[131]

Diejenigen Denker, die eine Verwirklichung der Glückseligkeit im irdischen Leben und ohne Annahme einer Unsterblichkeit der Seele für möglich hielten – wie Aristoteles selbst, Alexander von Aphrodisias und Averroes – können für Thomas nur der Schwermut verfallen und nicht wirklich glückselig werden: „Die Glückseligkeit aber wird am meisten begehrt und geliebt. Also zieht ihr Verlust am meisten Trauer nach sich. Sollte aber die letzte Glückseligkeit in diesem Leben sein, so ginge sie sicher verloren, wenigstens im Tode. [...] Immer also wird eine solche Glückseligkeit von Natur aus Trauer in sich haben."[132] Nur die, welche durch die Menschwerdung Jesu Christi in ihrer Hoffnung auf das ewige Leben bestärkt wurden, können in zureichender Weise den Weg zur Seligkeit beschreiten.[133] Aufschlussreich ist hier eine Stelle aus dem Kommentar zum zweiten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus:[134] Thomas legt dort die folgende Passage aus dem Buch *Kohelet* aus: „Alle Wasser laufen ins Meer, doch wird das Meer nicht voller; an den Ort, dahin sie fließen, fließen sie immer wieder."[135] Seine Interpretation geht über den Pessimismus dieses Abschnitts hinaus und nimmt ihn als Hinweis auf das Mysterium der Inkarnation und die zentrale Stellung des Menschen innerhalb der Schöpfung. In den Wassern, von denen der Prediger spricht, sieht Thomas dasjenige, was Gott in Form von Sein, Leben und Erkennen seinen Geschöpfen mitgeteilt hat; der Ort, an dem sie entspringen, ist also Gott selbst. In den anderen Geschöpfen sind diese Wasser nur getrennt und unvollkommen verwirklicht, während sie im Menschen zusammen auftreten. Der Mensch vermittelt zwischen geistigen und körperlichen Naturen, weshalb die Verbindung des menschlichen mit dem göttlichen Wesen im Akt der Inkarnation Jesu Christi eine Rückführung aller göttlichen Gaben zu ihrem Ursprung und eine Erlösung der gesamten Welt in Aussicht stellt: „Wenn daher die menschliche Natur durch das Geheimnis der Menschwerdung mit Gott verbunden ist, werden alle Wasser natürlicher Güter auf ihren Ursprung zurückgelenkt sein und zu ihm zurückkehren."[136] Die Menschwerdung Gottes zeigt dem Menschen nicht nur seine besondere Würde, sie liefert den Beleg dafür, dass sein Verlangen nach dem wahrhaft Guten, das

[131] FORSCHNER: *Über das Glück des Menschen*, 102.

[132] *ScG* III 48 (Übers. leicht verändert).

[133] Vgl. *STh* I 2, Prologus.

[134] THOMAS VON AQUIN: *Supra libros Sententiarum* III Prologus. Paris: Lethielleux 1956; unter: http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html; 13.3.2012.

[135] Koh 1,7.

[136] „Et ideo quando humana natura per Incarnationis mysterium Deo coniuncta est, omnia flumina naturalium bonitatum ad suum principium reflexa redierunt." (*Supra libros Sententiarum* III Prologus; Übers. A.W.).

im irdischen Leben nur unzureichend gestillt werden kann,[137] in der Vereinigung mit dem Göttlichen seine Erfüllung finden wird. Der unermessliche Abstand des Menschen von Gott könnte zur Auffassung verleiten, dass ein solcher Zustand und damit auch die wahre Glückseligkeit unmöglich erreicht werden können. Dies würde bedeuten, dass der Mensch in seiner Suche nach der *beatitudo* verzweifeln müsste und in dieser Verzweiflung gefangen bliebe: „Dadurch aber, dass Gott die menschliche Natur in einer Person mit sich vereinen wollte, wird dem Menschen in eindrücklichster Weise gezeigt, dass er sich durch die Vernunft mit Gott vereinen kann, wenn er ihn unmittelbar schauen wird."[138] Das Beispiel Christi bringt die Menschen dahin, alle Bindungen an irdische Glücksgüter zu verwerfen, sich von falschen Verehrungen abzuwenden und sich allein der Hoffnung der von ihm versprochenen Seligkeit zu überlassen.[139]

Thomas von Aquin setzt sich vertieft mit der Aristotelischen Ethik auseinander und entwickelt eine systematische Glückslehre, innerhalb derer er antike Philosophie und christliche Theologie miteinander zu vermitteln versucht. Als Aristoteliker betont er die Orientierung an der Vernunft und setzt sich damit vom Fideismus des späten Augustinus ab. Die ausführliche Auseinandersetzung mit den verschiedenen Argumenten für eine Erkenntnis Gottes und der getrennten Substanzen im irdischen Leben in der *Summa contra Gentiles* belegt Thomas' großes Interesse an einem philosophisch zugänglichen Weg zur Glückseligkeit.[140] Dennoch tritt er der an Averroes orientierten Vorstellung entgegen, wir könnten als Vernunftwesen zu einer Konjunktion mit dem *intellectus agens* gelangen und so einen umfassenden Glückszustand erreichen.[141] Das durch Kontemplation und sittliches Handeln zugängliche Glück ist für Thomas unvollkommen, aber es ist nicht nur eine Täuschung wie für den späten Augustinus,[142] sondern tatsächlich Glück und steht in einer partizipativen Beziehung zur himmlischen Seligkeit.[143] Er schränkt allerdings auch die Möglichkeiten

[137] *STh* I-II 2, 8.

[138] „Per hoc autem quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur quod homo per intellectum Deo potest uniri, ipsum immediate videndo." (*ScG* IV 54; Übers. A.W.)

[139] Vgl. Kol 3,1–17

[140] *ScG* III 38-48; vgl. STEEL, Carlos: *Medieval Philosophy: an Impossible Project? Thomas Aquinas and the "Averroistic" Ideal of Happiness*, in: AERTSEN, Jan A. et al. (Hgg.): *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlin: de Gruyter 1998, 152–174.

[141] „Homo [...] assimilatur Deo in hoc quod est omnia entia quoquo modo, et sciens ea quoqo modo; entia enim nichil aliud sunt nisi scientia eius, neque causa entium est aliud nisi scientia eius. Et quam mirabilis est iste ordo, et quam extraneus est iste modus essendi!" (AVERROES: *Großer Kommentar zum Buch der Seele* 36, in: *Über den Intellekt*, 280f.).

[142] Vgl. *De civ.* XIX 4.

[143] Thomas nähert sich insofern den „radikalen Aristotelikern" an: Das philosophische Leben wird zum Königsweg zum irdischen Glück stilisiert und die himmlische Glückseligkeit wird als Erfüllung eines intellektualistisch verstandenen Glückszustandes gedeutet. Auch Darge stützt die Auffassung, dass es große Parallelen zwischen den Glückslehren von Tho-

der Vernunftautonomie ein und verlagert die wahre Glückseligkeit in die Transzendenz des ewigen Lebens: „Sofern aber diese Erkenntnis in uns nach diesem Leben zur Vollkommenheit gelangt, wird der Mensch vollkommen glücklich gemäß jenes Spruches des Evangeliums: ‚Dies ist das ewige Leben, dass sie dich, Gott, den wahren und einen erkennen.'"[144] Über alle Vernunftorientierung hinaus ist auch für Thomas der Glaube an Jesus Christus notwendige Bedingung der wahren Glückseligkeit.[145] Einen völlig autonomen Zugang zur *beatitudo perfecta* lehnt er wie Augustinus ab und vergleicht ein solches Streben mit dem satanischen Wunsch, so zu sein wie Gott.[146]

V. Schlussbetrachtung

Seit dem 4. nachchristlichen Jahrhundert verliert die antike Philosophie sukzessive ihre universelle Weltdeutungskompetenz[147] und Selbstständig-

mas und Boethius gibt (DARGE: *Wie kann die Philosophie uns glücklich machen?*, 12–15). Allein schon wegen der sehr unterschiedlichen Textbasis kann man m. E. aber nicht ernsthaft behaupten, dass sie „dasselbe Modell diesseitigen [...] Glücks" vertreten würden (14). An anderen Stellen distanziert sich Thomas im Übrigen von einem zu starken Intellektualismus: „[...] our capacity to enjoy the ‚*lumen gloriae*' through which we shall see God in eternal life does not correspond to the degree of our knowledge, and certainly not to our level of philosophical speculation, but to the degree of our love" (STEEL: *Medieval Philosophy: an Impossible Project?*, 173).

144 „Secundum autem quod haec cognitio in nobis perficitur post hanc vitam, homo perfecte beatus constituitur secundum illud Evangelii: ‚Haec est vita aeterna, ut cognoscant te deum verum unum." (THOMAS VON AQUIN: *Super librum De causis*, Prooemium (mit Bezug auf Joh 17,3). Fribourg: Société Philosophique 1954; unter: http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html; 13.3.2012). Thomas und andere mittelalterliche Autoren deuten die Bildersprache der Bibel mit dem Begriffsrepertoire der antiken Philosophie. „Himmelreich", „Schau Gottes" und ähnliche Ausdrücke lassen sich allerdings auch ohne abstrakten Transzendenzbezug auslegen. Bei Nietzsche heißt es: „Das ‚Himmelreich' ist ein Zustand des Herzens – nicht Etwas, das ‚über der Erde' oder ‚nach dem Tod' kommt. [...] Das ‚Reich Gottes' ist nichts, das man erwartet; es hat kein Gestern und kein Übermorgen, es kommt nicht in ‚tausend Jahren' – es ist eine Erfahrung an einem Herzen; es ist überall da, es ist nirgends da ... [...] Dieser ‚frohe Botschafter' starb wie er lebte, wie er lehrte – nicht um ‚die Menschen zu erlösen', sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat." (NIETZSCHE, Friedrich: *Der Antichrist* 34f. Kritische Studienausgabe in 15 Bd., hg. von G. COLLI et al., 2. Aufl. München: dtv/de Gruyter 1988, Bd. 6, 207). Die Auffassung, dass das „Reich Gottes" nichts Überirdisches, sondern eher eine Geisteshaltung ist, kann man auch mit Passagen aus der Bibel stützen, etwa wenn es Lk 17,21f. heißt: „Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch." (ἰδοῦ γάρ, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν.).

145 Bei seiner Betrachtung der im irdischen Leben möglichen Gotteserkenntnis stellt Thomas eine Rangfolge auf, in der das unbestimmte Gottesbild, welches die natürliche Vernunft vermittelt, die niedrigste Stufe einnimmt. Als höher stehend weist er die Gotteserkenntnis durch philosophische Beweisführung aus, die wiederum – in gewisser Hinsicht (*ad aliquid*) – durch die Gotteserkenntnis, die man durch den Glauben hat, übertroffen wird (*ScG* III 38-40).

146 Vgl. *STh* I 63,3.

147 Vgl. *Met.* IV 2, 1004a,2-6.

keit und gerät in ein schwieriges Abhängigkeitsverhältnis zum christlichen Offenbarungsglauben. In der mittelalterlichen Philosophie stößt man allerdings auf viele originelle Entwürfe und ein Maß an Rationalität und gedanklicher Schärfe, das jeder klischeehaften Sicht dieser Zeit widerspricht. Entscheidend ist von Anfang an das Bemühen um eine Vermittlung der antiken Philosophie mit den christlichen Glaubenssätzen. Hinsichtlich der Frage nach dem Glück ist die Unterscheidung zwischen der *beatitudo imperfecta* des irdischen Lebens und der *beatitudo perfecta* des jenseitigen Lebens von zentraler Bedeutung, wobei die vollkommene Glückseligkeit nur durch die Gnade Gottes und den Glauben an eine Erlösung von den irdischen Übeln zugänglich ist. Es ist insbesondere Thomas von Aquin, der in der Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Ethik eine für die Folgezeit wichtige Fundierung der christlichen Auffassung vom glücklichen Leben liefert. Im Unterschied zu Augustinus rückt er das Motiv der Gotteserkenntnis stärker in den Vordergrund, eine selbsttätige Begründung der Glückseligkeit – wie sie die antiken Denker forderten – weist er jedoch ähnlich vehement zurück.

Das neuzeitliche Denken ist stark durch die christliche Tendenz zur Verlagerung des Lebenssinns aus der sinnlich-materiellen Welt in ein transzendentes Jenseits bestimmt, weshalb der neuzeitliche Begriff von „Freiheit" als Idee einer „Befreiung von der Negativität des Seins"[148] interpretiert werden kann. Eine zumindest partielle Erfüllung dieses Freiheitsstrebens im Irdischen wird von Descartes, Bacon und anderen mit dem erwarteten gesellschaftlichen Fortschritt durch die Anwendung naturwissenschaftlich-technischen Wissens verknüpft.[149] Bei Kant ist die Glückseligkeit nur mehr der letzte Zweck des Menschen als Naturwesen, sein eigentlicher Zweck als freies Wesen besteht darin, zum Zweck der Natur zu werden, indem er sie kulturschaffend umgestaltet.[150] Das autonome Subjekt verliert sukzessive das Vertrauen in die Schöpfungsordnung, konzentriert sich verstärkt auf seine eigenen Kräfte[151] und bemüht sich

[148] BRANDNER, Reinhard: *Natur und Subjektivität. Zum Verständnis des Menschseins im Anschluss an Schellings Grundlegung der Naturphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, 11.

[149] Joachim von Fiore liefert mit seinen von der christlichen Eschatologie inspirierten geschichtsphilosophischen Spekulationen einen wichtigen Hintergrund für die spätere neuzeitliche Fortschrittsemphase (vgl. MCEVOY: *Ultimate goods*, 273f.). Bei Löwith heißt es: „Es gäbe weder eine amerikanische und französische, noch eine russische Revolution ohne die Idee des Fortschritts, und es gäbe keine Idee des weltlichen Fortschreitens zu einer Erfüllung ohne den ursprünglichen Glauben an ein Reich Gottes [...]." (LÖWITH, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: J.B. Metzler 2004, 227f.).

[150] Vgl. KANT, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, B 391. Werkausgabe. Hg. von W. WIESCHEDEL. 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984, Bd. 10.

[151] Vgl. BLUMENBERG, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*. 4. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, 205–233.

darum, Kontrolle über das eigene Dasein zu erlangen. Das für eine christliche Lebensorientierung mit unterschiedlicher Vehemenz bekräftigte *sacrificium intellectus* wird zunehmend zurückgewiesen und durch die Forderung nach einer konsequenten rationalen Lebensorientierung ersetzt.[152] Da diese Restitution einer umfassenden Vernunftorientierung allerdings weitgehend „konstruktivistisch" durch die Setzungen des Subjekts erfolgt und sich kaum um Rückbindungen im Sinne einer Einbettung des menschlichen Lebens in einen als vernünftig begriffenen Kosmos bemüht, spielen Bezüge zu soteriologischen Vorstellungen nach wie vor eine wichtige Rolle. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass der emphatische Freiheitsbegriff neuzeitlicher Denker häufig eng mit einem Sprung in die Transzendenz verbunden ist. Durch die neuzeitliche Fortschrittsprogrammatik gehen das Ideal rationaler Kontrolle und soteriologische Motive eine bis heute wirksame Verschränkung ein, deren destruktive Folgen eindringlich in den Romanen von Michel Houellebecq gezeigt werden.[153] Er verweist auf das Paradoxon, dass dem spätmodernen Menschen eigentlich längst der Glaube an Fortschritt und Heil abhanden gekommen ist, dass er aber dennoch verzweifelt und mit zunehmender Radikalität versucht, sich und seine Lebensumstände zu „verbessern". Der mittelalterliche Mensch war zutiefst davon überzeugt, dass er in einer vernünftig geregelten und auf göttlichem Ratschluss gründenden Welt lebt. Er war aber auch nicht blind gegenüber den vielfältigen Verwerfungen, der Gewalt und dem Unrecht, mit dem er in seinem Leben und in der politischen Sphäre konfrontiert wurde. Hieraus erwachsende Frustrationen regten insofern auch dazu an, Erwägungen über konkrete gesellschaftlich-politische Verbesserungen anzustellen. Über die Unerfüllbarkeit der wahren Glückseligkeit im Irdischen bestand aber weitgehend Konsens: „But regarding realization of the ultimate human good of beatitude, medieval thought could for the most part be described as realistically otherworldly and theocentric in character."[154]

[152] Vgl. WOYKE, Andreas: *Primat des Rationalen und Gestaltung des menschlichen Lebens in der neuzeitlichen Philosophie und Überlegungen zu modernen Ambivalenzen*, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 56 (2011) 37–67.

[153] Vgl. WOYKE, Andreas: *Die Romane von Michel Houellebecq als literarischer Hintergrund für die Bewertung technologischer Perfektionierungsideale*, in: COENEN, Christopher et al. (Hgg.): *Die Debatte über „Human Enhancement" – Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen*. Bielefeld: transcript 2010, 235–259.

[154] MCEVOY: *Ultimate goods*, 274.

Zusammenfassung
Das antike Verständnis vom Glück ist auf das irdische Leben, die menschliche Autonomie und eine rationale Orientierung bezogen. Christliche Denker knüpfen an zentrale Aspekte der antiken Philosophie an, betonen aber auch die Gegensätze zu einer religiös begründeten Ethik. Entscheidend sind die Unvollkommenheit alles irdischen Glücks, die Bedeutung des Glaubens und die Abhängigkeit aller menschlichen Entscheidungen und Handlungen von der Gnade Gottes. Der Aufsatz gibt einen Überblick zu mittelalterlichen Glückskonzepten und liefert ausführlichere Interpretationen zu Augustinus und Thomas von Aquin. Abschließend werden Bezüge zu neuzeitlichen und modernen Entwicklungen hergestellt.

Abstract: The locating of beatitude beyond this world in medieval Christian thinking
The ancient understanding of happiness is related to earthly life, human autonomy and a rational orientation. Christian thinkers refer to central aspects of ancient philosophy, but emphasize also the contrasts to a religiously founded ethics. Decisive are the imperfection of all earthly happiness, the importance of faith and the dependency of all human decisions and actions on the mercy of God. The paper gives an overview of medieval concepts of happiness and provides more detailed interpretations of Augustine and Thomas Aquinas. Finally relationships are established to modern developments.