

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Bedford-Strohm, Heinrich (eds.), *Glück-Seligkeit. Theologische Rede vom Glück in einer bedrohten Welt*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Naumann, Thomas

Glück in der Bibel – einige Aspekte

in: Bedford-Strohm, Heinrich (eds.), *Glück-Seligkeit. Theologische Rede vom Glück in einer bedrohten Welt*, pp. 69–89

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht Verlage: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Bedford-Strohm, Heinrich (Hrsg.), *Glück-Seligkeit. Theologische Rede vom Glück in einer bedrohten Welt* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Naumann, Thomas

Glück in der Bibel – einige Aspekte

in: Bedford-Strohm, Heinrich (Hrsg.), *Glück-Seligkeit. Theologische Rede vom Glück in einer bedrohten Welt*, S. 69–89

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy der Vandenhoeck & Ruprecht Verlage publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Glück in der Bibel – Einige Aspekte

Thomas Naumann / Universität Siegen

Vor einigen Wochen erhielt ich eine Anfrage für eine Pfarrerfortbildung. Auf der Suche nach einem möglichen Thema brachte ich das Thema „Glück und glücklich leben“ ins Spiel und erntete erst einmal Staunen und Kopfschütteln. Das sei nun nicht gerade ein theologisch bedeutsames Thema. Hätte ich nicht etwas theologisch Substantielleres zu bieten. Hinter diesem Befremden stehen zwei elementare Traditionen: Einmal die eingefleischte Haltung einer politischen Theologie, der das Glück so etwas wie der egoistische Weg eigener Bedürfnisbefriedigung zu sein scheint und damit im Kern a-sozial ist. Es sei nicht Aufgabe der Christen, glücklich zu sein oder nach Glück zu streben. Zum anderen die Jenseitsorientierung, wonach die Christen nicht nach irdischem Glück, sondern nach ewiger Seligkeit zu streben haben. Es ist diese seit Augustinus im westlichen Christentum tief etablierte Vorstellung, dass Glück in dieser Welt nicht zu haben, aber als Heil und Seligkeit in der jenseitigen Welt zu erwarten sei. Tief suspekt sei überdies der gegenwärtige Glücksboom in der Ratgeberliteratur mit ihren Glücksversprechen: „Glück ist machbar, Herr Nachbar!“. Sie wirbt etwa ein gegenwärtiger Glücksratgeber damit, die „Powerstrategie für dauerhaft gute Gefühle“ anzubieten. Darauf sollte sich die Theologie doch wirklich nicht einlassen, sondern ihre Sache zur Geltung bringen.

Eine solche Haltung kann sich durchaus auch auf biblische Befunde stützen. Denn während die antike Philosophie sich über weite Strecken als Einweisung in das gute Leben versteht und diese unter dem Begriff der *eudämonia* fasst, begegnet dieser Begriff im Neuen Testament nicht ein einziges Mal: „Die ersten Christen identifizieren das, was sie an lebensfördernder und erfüllender Kraft aus dem Wirken Jesu empfangen, nicht mit dem, was die große Tradition der antiken Kultur als *eudaimonia* bezeichnet.“¹ Aber auch die Septuaginta verwendet den Begriff nicht. Diese großartige Übertragung der heiligen Schriften in die Sprachgestalt des Hellenismus nutzt an keiner Stelle dasjenige Wort, das in der Antike üblicherweise das Glück bezeichnet. Die Gründe für diese frühjüdische Skepsis gegen den Begriff, die das frühe Christentum offenbar teilt, sind nicht leicht auszumachen: Sie liegen vielleicht in der religiösen Überhöhung mancher *eudämonia*-Konzeptionen, die den Weg zum Glück als eine Weg zunehmender Vergöttlichung des Menschen sehen. Denn *eudämonia* bedeutet im Wortsinn, in seinem Leben, einem guten Dämon zu folgen. Vielleicht liegt es auch am Autonomie- oder Autarkie-Konzept hinter dem *eudämonia*-Gedanken, dass der Begriff nicht genutzt wird.

¹ Jörg Lauster, *Gott und das Glück*, Gütersloh 2004, 18.

Sollte man daraus folgern, die biblischen Schriften interessieren sich nicht für das Glück? Das wäre viel zu „kurz gesprungen“, denn das gute und erfüllte Leben spielt in vielen Texten eine zentrale Rolle. Und zwar nicht nur in alttestamentlichen Texten und der dezidierten Diesseitigkeit ihrer Lebens- und Glaubensentwürfe, sondern auch im Neuen Testament. Man muss das Thema aber außerhalb der griechisch etablierten eudämonia- Begrifflichkeit aufsuchen. Also etwa in den Begriffsfeldern des Guten, des Segens, der Seligpreisungen und anderen Formen der Glückssprache, der Dankbarkeit und des Lebensgewinnes. Die Frage muss daher lauten: Auf welche Weise biblische Texte von einem guten und erfüllten Leben reden. Manche Texte entwerfen geradezu eine Theorie des geglückten Lebens, andere erzählen von den Erfahrungen gelungenen Lebens und nutzen dafür verschiedene Begriffe und Metaphern.² Angesichts der Vielfalt unterschiedlicher Traditionen kann davon in einem Vortrag natürlich nur sehr exemplarisch die Rede sein. Es reicht dabei nicht aus, allein auf die Wörter, sondern auf die Thematisierung des guten und erfüllten Lebens insgesamt zu achten.³

Auch das deutsche Wort Glück ist ja keineswegs leicht zu definieren. In der der mittelhochdeutschen Frühform unseres Wortes Glück schwingt der Aspekt des bestimmten Geschicks mit, etwas, das durch göttliche Bestimmung einem Menschen zukommen kann.⁴ Und der gegenwärtige Gebrauch Glück ist definitorisch kaum zu bändigen.

In einem religionswissenschaftlichen Lexikon unserer Tage wird Glück so definiert: Glück ist ein mit „positiven Emotionen ausgezeichneter Zustand des guten und erfüllten Lebens. (...) Als G(lück) kann z.B. die Erfahrung eines erfüllten Augenblicks, die tätige, ethisch motivierte Selbstbestimmung, konzentrativ-meditative Wunschlosigkeit oder die Verbundenheit mit einer Heilsgemeinschaft verstanden werden.“⁵

Schon an dieser gewiss rudimentären Definition zeigt sich, dass Glück sowohl als gegenwärtige dauerhafte Erfahrung des guten Lebens verstanden werden kann, aber auch als Augenblicksglück eine erfüllte Gegenwart beschreibt. Es kann den selbstbestimmten Weg hin zu einem Guten bezeichnen, das noch aussteht. Andererseits kann das Eingebundensein in eine Gemeinschaft als Glück erfahren werden. Religionsgemeinschaften verbinden mit diesem

² Das Hebräische Wörterbuch von Gesenius-Buhl zählt 13 Begriffe auf, die mit Glück übersetzt werden können. Weitere Vorschläge bei Lang, [Anm. 3], S. 101 Anm. 1.

³ Gleichwohl sind exegetische Arbeiten, die sich mit dem Thema „Glück“ auseinandersetzen abgesehen von der Kohelet-Forschung (s.u.) selten, ganz im Gegensatz zu Themen wie Segen, Frieden, Fülle, Genüge, Dankbarkeit, Heil usw., was sicher mit der begrifflichen Unschärfe zu tun hat. In der „Anthropologie des Alten Testaments“ von Hans Walter Wolff (München 1973 u.ö.) begegnet „Glück“ nicht einmal im Sachregister. Vgl. aber Bernhard Lang, Religion und menschliche Glückserfahrung. Zur alttestamentlichen Theorie des Glücks, in: Bellebaum, Alfred (Hg.) Vom guten Leben. Glücksvorstellungen in den Hochkulturen, Berlin 1994, 59-113. An ein breiteres Publikum wendet sich der Sammelband von Luzia Sutter Rehmann, Ursula Rapp; Ulrike Metternich (Hg.), Zum Leuchten bringen. Biblische Texte vom Glück, Güterloh 2006.

⁴ Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, bearb. von Elmar Seebold, 24., durchgesehene und erweiterte Auflage, Berlin u.a. 2002, 362.

⁵ Jens Schlieter, Art. Glück, in: Auffahrt, Christof; Kippenberg, Hans G.; Michaels, Axel (Hg.), Wörterbuch der Religionen, Stuttgart 2006, 185.

Vergemeinschaftungsaspekt zudem Heil- und Heilsvergewisserung, also die Teilhabe an einem transzendenten Sinn- und Symbolsystem als Geborgenheit in der Welt.

Wenn ich jetzt auf die biblische Überlieferung zu sprechen kommen, möchte ich zunächst zusammenfassend einige Strukturlinien nennen, die m.E. verallgemeinerbar sind, und die helfen können, die Einzelphänomene in einem größeren Rahmen zu verstehen.

1. Wie in anderen antiken Religionen wird auch in den biblischen Schriften das gute Leben stets an Gott gebunden. Das gute Leben ist keine Folge autonomer Selbstbestimmung, vielmehr wird der Lebensgewinn als göttliche Gabe verstanden. Auf diesen Gabecharakter des geschenkten guten Lebens reagieren die Menschen mit Dankbarkeit, Ehrfurcht und Lobpreis gegenüber Gott, und sie lassen ihre Lebensentwürfe hiervon bestimmen. Der Gabecharakter des guten Lebens enthüllt, dass Glück von Voraussetzungen lebt, die sich Menschen nicht selbst schaffen können. Glück ist der menschlichen Verfügbarkeit entzogen. Es liegt im Ratschluss der Götter. Zwar können Menschen das Glück nicht einfach herstellen, aber sie können eine Menge dafür tun, dass es sich einstellt, indem sie die Gottesgemeinschaft suchen und entsprechend leben, aber auch, indem sie ihre Haltung auf die Dinge des Lebens so verändern, dass sie den göttlichen Gabecharakter des Lebens entdecken. Die Entdeckung des Gottesbezugs verändert die Erfahrung des Guten, strukturiert sie um, und lässt die Dinge in einem anderen Licht erscheinen. Mit Bernhard Lang kann man sagen: „erst die Entdeckung der Gottesnähe als Voraussetzung und Hintergrund von Zufriedenheit verwandelt letztere in Glück.“⁶ In dieser Hinsicht ist die reiche internationale Weisheitstradition in Ägypten, Babylon und nicht zuletzt in Israel als Aufklärungs- und Einweisungsliteratur in das gute Leben zu verstehen. Die kollektive Seite dieses Gabecharakters wird theologisch prägnant sichtbar in der Erwählung Israels, die als zuvorkommender Gabe Gottes sichtbar wird und eine Antwort auf der Ebene konkret gelebten Lebens erfordert.

2. In den alttestamentlichen Schriften wird Glück diesseitig erfahren. Zu den Vorstellungen vom guten Leben gehören u.a. genügend Nahrung und die Dinge des täglichen Bedarfs, Gesundheit und Wohlergehen (Schalom), nicht als Last empfundene Arbeit, auskömmliche Beziehungen in den Familien und Sippen, viele Kinder, damit der Name der Familie fortlebt nach dem Tod; ein langes Leben, damit man sich hochbetagt und lebenssatt zu seinen Vätern versammeln kann; die Freude des Festes und der schöne Tag, die Fülle des Segens, Reichtum und die Freigiebigkeit gegenüber Bedürftigen, die Geborgenheit in der Gemeinschaft der Lebenden und der Toten und die Geborgenheit in der Gottesbeziehung; Einsicht und Weisheit in die rechte Lebensführung. Diese und andere sind die Glücksgüter einer traditionellen Gemeinschaft, die ohne die Hoffnung auf ein jenseitiges Glück auskommt. Das Glück kann nur im Diesseits aufgefunden, nicht in ein Jenseits verschoben werden. All diese

⁶ Bernhard Lang, Religion und menschliche Glückserfahrung. Zur alttestamentlichen Theorie des Glücks, in: Bellebaum, Alfred (Hg.) Vom guten Leben. Glücksvorstellungen in den Hochkulturen, Berlin 1994, 59-113, 61

Glücksgüter werden aber nicht etwa als weltliche Glücksgüter abgewertet, sondern auch als weltliche Glücksgüter aufgewertet, weil diese Welt Gottes Welt ist. Sie verweisen auf den göttlichen Geber solcher Gaben. Und wer sie in seinem Leben erfährt, deutet sie als Ausdruck einer erfüllten Gottesbeziehung.

3. Die breit belegte Vorstellung eines Zusammenhangs von Tun und Ergehen sorgt für Lebensmut und ein Grundgefühl des Vertrauens in das Leben, dass sich Gutes im eigenen Leben auszahlt, dass sich gute und böse Tage in einer Lebensspanne insgesamt die Waage halten. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang wäre missverstanden, wollte man daraus für denjenigen, der untadelig lebt, einen Anspruch auf Glück ableiten. Viel zu bewusst war die Fragilität des Lebens und die Unberechenbarkeit des guten Ergehens. Dennoch wird der Tun-Ergehen-Zusammenhang insgesamt als eine große Ermutigung aufgefasst, aktiv und zielgerichtet zu einem gelungenen Leben beizutragen. Die Einsicht, dass dieser Zusammenhang an den Kontingenzen des Lebens scheitert, ist alt und kein Einwand gegen das lebensförderliche Grundvertrauen, das er stiftet. Wo er scheitert wie bei Hiob, stärkt dies die Einsicht in die Freiheit und Unergründbarkeit Gottes einerseits und die Unverfügbarkeit des guten Lebens andererseits. Das wird bei Kohelet noch zu lernen sein. Anders als in vielen Glückskonzepten der Gegenwart müssen Negativerfahrungen nicht ausgeblendet oder umgelogen werden.

4. Diese drei Aspekte bestimmen die jüdische Tradition auch zur Zeit der neutestamentlichen Zeugen und finden sich auch in der Verkündigung Jesu wieder. Sie werden jedoch durch eine vierte Dimension erweitert, aber auch korrigiert, nämlich durch die apokalyptische Vorstellung der nahen bzw. anbrechenden Gottesherrschaft, in der die bisherige Welt unter dem Gericht Gottes gesehen wird. Damit wird ein neuer Bezugsrahmen für die Diskurse des guten Lebens sichtbar. Unter dem Eindruck, in einer eschatologischen Endzeit zu leben, und durch die Begegnung mit dem Christus Jesus werden etablierte Einstellungen zum gelingenden Leben relativiert oder sogar negiert. Die Seligpreisungen Jesu zeigen eine markante Umwertung traditioneller Glückskonzepte. Andererseits findet sich in der Bergpredig neben ethisch rigorosen Forderungen in dem „Sorget nicht für Euer Leben ...“ der Zuspruch heiterer Gelassenheit, der aus dem weisheitlichen Grundgefühl einer grundsätzlichen Beheimatung in der Welt entspringt, nicht weil die Welt gut wäre, aber weil es Gottes Welt ist, in der seine Geschöpfe leben. In der Verkündigung Jesu durchdringen sich eine traditionelle, weisheitlich-schöpfungstheologische und eine apokalyptische Weltauffassung. Ging das nichtapokalyptische Judentum davon aus, dass in der Schöpfergott seine Welt trotz aller Negativerfahrungen in einer Balance hält, so hofft apokalyptisches Denken auf eine endzeitliche Neuordnung der Welt, in der die Negativerfahrungen, die die Jetztzeit prägen, einst von Gott her überwunden werden. Mit diesem Denken ist, wie sich bei Paulus und in der Johannesoffenbarung vielfach zeigen lässt, auch eine andere Sicht des Glücks verbunden, nämlich die Auslagerung von Erfahrungen des gelingenden Lebens in eine Endzeit.

Nach diesen orientierenden Hinweisen möchte ich in einer Reihe locker aneinandergereihter Exkurse einige Aspekte näher in den Blick nehmen.

1. Die Glückssprache der „Seligpreisungen“

Der Psalter beginnt in Psalm 1⁷ mit einer Glücklichpreisung:

aschrej ha isch – Glücklich der Mann (und die Frau),
die nicht nach den Machenschaften der Mächtigen gehen,
nicht auf dem Weg der Gottlosen stehen,
noch zwischen den Gewissenlosen sitzen,
sondern ihre Lust haben an der Weisung Adonajs,
die diese Weisung murmeln Tag und Nacht.
Wie Bäume werden sie sein – gepflanzt an Wasserläufen,
die ihre Frucht bringen zu ihrer Zeit,
und ihr Laub welkt nicht.
Was immer sie anfangen, es führt zum Ziel.

Wir betrachten zunächst die sprachliche Form dieser *aschrej*-Aussagen, die im Neuen Testament mit gr. *makarios* gebildet werden. Es ist kein Wunsch, der Glück künftig erwartet, sondern eine Gegenwartsaussage. Es ist ein Zuruf, eine anredende und gratulierende Behauptung, die dem anderen Glück zuspricht und gönnt.⁸ Zwar ist dieser Zuspruch mit einer bestimmten Lebensweise verknüpft, aber das Glück wird nicht als Ergebnis eines bestimmten Lebenswandels versprochen (wenn du das tust, dann bist glücklich), sondern fungiert eher als Voraussetzung dafür, dass dieser Lebenswandel gelingt. Sprachpragmatisch dienen solche Preisungen, die sich im Psalter, in der Weisheitsliteratur, aber auch in den Umweltkulturen vielfach finden, der Ermutigung und der Ermächtigung, sich auf einen bestimmten Weg des Lebens einzulassen. Die Glücklichpreisungen der Bibel sind genau von dieser emphatisch beschworenen Ermächtigungskraft gekennzeichnet. Sie preisen ihre Adressaten glücklich, und wollen ihre Adressaten verändern und ermutigen, sich auf den Weg eines geglückten Lebens einzulassen. Man könnte mit Ursula Rapp etwas pathetisch sagen: Glücklichpreisungen rufen das Glück herbei und in die Welt. Sie fordern auf, eine neue Haltung zu den Dingen einzunehmen und sie unter dem Aspekt des geglückten Lebens zu sehen und sich so für neue Lebensmöglichkeiten zu öffnen.

Der hebräischen *aschrej*-Formel liegt wahrscheinlich ein Wortstamm in der Bedeutung „gehen, führen, leiten“ zugrunde. Wird jemand glücklich gepriesen, wird nicht das Glück selbst definiert, sondern ein Weg anvisiert. Ein Weg, der den Menschen vorgegeben ist und offen

⁷ Vgl. Bernd Janowski, Wie ein Baum an Wasserkanälen. Psalm 1 als Tor zum Psalter, in: Hartenstein, F.; Pietsch, M. (Hg.), „Sieben Augen auf einem Stein“ (Sach 3,9). Studien zur Literatur des zweiten Tempels, FS Ina Willi-Plein, Neukirchen-Vluyn 2007, 121-140 = ders., Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4, Neukirchen-Vluyn 2008, 199-218.

⁸ Vgl. Henri Cazelles, Art. *ʾas]re4j*, ThWAT I (1973), 481-485; Dieter Zeller, Art. Seligpreisung, NBL III (2001), 564f sowie Ursula Rapp, Das Glück in die Welt rufen. Die „Seligpreisungen“ der Bibel als Glückssprache, in: Luzia Sutter Rehmann, Ursula Rapp; Ulrike Metternich (Hg.), Zum Leuchten bringen. Biblische Texte vom Glück, Güterloh 2006, 21-42.

steht, der sie leitet. Anders als etwa in Segenswünschen werden diese Glückhpreisungen immer mit einem bestimmten Tun verbunden. Dieses Tun wird als menschliche Antwort der Treue gegenüber dem Geber des Lebens angesehen. Die Seligpreisungen der Psalmen geben Hinweise darauf, dass es sich auch um eine liturgische Formel im Tempelgottesdienst handelt, die Menschen werden glücklich gepriesen, wenn sie zum Zion kommen und ihre Zuflucht bei dem Gott Israels nehmen, auf die Elenden achten (Ps 41,2), Mitleid mit den Bedrängten haben (Spr 14,21), das Recht bewahren (Ps 106,39) und sich an der Tora orientieren (Ps 1).

Glückhpreisungen bilden also nicht einfach glückliche Lebensverhältnisse ab, sondern fordern dazu auf, das Glück in einem bestimmten Lebenszusammenhang zu sehen und aufzusuchen. Das kann sogar soweit gehen, dass in paradoxer Weise der von Gott geprüfte Hiob (5,17) oder der um seines Glaubens verfolgte Bedrängte (4 Makk 7,22) glücklich gepriesen werden. In dieser Linie sind auch die Seligpreisungen der Bergpredigt angesiedelt. Paradox sind sie darin, dass das konkrete Ergehen der angesprochenen mit den allgemeinen Glückskonzepten des Wohlergehens nicht mehr kompatibel scheint. Nicht paradox jedoch sind sie jedoch darin, dass das Glück dieser Seligpreisungen wie aller biblischen Seligpreisungen darin besteht, ein Leben an und aus der Quelle des Lebens zu führen. Dies sehen wir auch in Psalm 1.

Daher nutzt auch Psalm 1 eine kreatürliche Metapher: Glückh der ... wie ein Baum, gepflanzt an einer Quelle. Glück wird in dieser eindrucksvollen Metapher der Fruchtbarkeit und des Lebens nicht inhaltlich, sondern funktional bestimmt. Glückh ist, wer aus dieser Quelle des Lebens lebt, wie die immergrünen und fruchtttragenden Bäume, glücklich ist, wer Lebensmut, Lebensdank und Lebenskraft aus dieser Quelle gewinnt. Glück ist hier nicht die Erfahrung der Fülle des Augenblicks, sondern eine tragende Lebensgewissheit bleibender Gottesgegenwart, die immer schon da ist, die aber erfordert, sich suchend und achtsam der Quelle seines Lebens gewiss zu werden, dieser Kraft Raum zu geben. Dass das Glück der Gottesgegenwärtigkeit ethisch nicht ohne Folgen bleibt, macht Psalm 1 hinlänglich deutlich. Die Orientierung an der Tora schließt politische Entscheidungen und notwendige Polarisierungen und Abgrenzungen mit ein. Es wird klar gesagt, welche Lebenspraxis glücklich zu preisen ist und welche nicht. Im Hintergrund stehen auch die Glücksdebatten der Zeit, in der Mächtige sich des Glückh von politischer Macht und Sozialprestige rühmen. Darum, worin das Glück zu finden ist, wurde auch in biblischer Zeit gestritten.

So ist Psalm 1 insgesamt eine großartige Einleitung in das Psalmenbuch, das diejenigen glücklich preist, die in den Worten der Psalmen – dieser „Kathedrale aus Worten“ (Bernd Janowski), in der das ganze menschliche Leben den Raum der Gottesnähe findet – die Tora ihres Gottes vernehmen, und in ihrem Leben an dieser Quelle bleiben. Wer sich durch diese Tora durchgemurmelt hat, endet wie das große Hallel am Ende des Psalters in Dankbarkeit und Lobpreis.

2. Das Glück und Unglück der Mütter

Biblische Geschichten wissen noch von einem anderen Glück, dem Glück der Geburt. Die biblischen Geburtsgeschichten richten sich interessanterweise nicht nach dem göttlichen Verdikt aus der Paradiesgeschichte: „Unter Schmerzen sollst Du gebären.“ (Gen 3,24) Schon die Geburt Kains wird von Eva mit einem Jubelruf begrüßt (Gen 4,1). Und die vordem unfruchtbaren Frauen wie Hanna, Sara oder Elisabeth preisen das Glück der Geburt. Besonders eindrucksvoll heißt es bei Sara angesichts von Isaaks wunderbarer Geburt: „Ein jubelndes Lachen hat mir Gott bereitet. Jeder, der mich sieht, wird mir zulachen.“ (Gen 21,6) Isaak trägt dieses Glück Saras in seinem Namen – als eine lebendige Stele der Erinnerung an dieses wunderbare und von Sara dankbar begrüßte Gottesgeschenk eines Kindes.

Auch andere Mütter drücken das Glück der Geburt in den Namen ihrer Kinder aus: Im „Gebärwettstreit“ zwischen Rahel und Lea, in den auch Silpa und Bilha einbezogen werden, werden jede Menge Glücksnamen vergeben: Gad, der erstgeborene Sohn der Silpa, heißt einfach „Glück“, über den zweitgeborenen Ascher (vgl. *aschrej*) entfährt es Lea: „Mir zum Glück! Denn die Frauen werden mich beglückwünschen“ (Gen 30,13). Hier wird sehr deutlich, im Geburtsglück wird der Geschenkcharakter des Lebens sichtbar, auf den die Betroffenen mit Dankbarkeit und Freude reagieren. Und es geht um Sozialprestige. Wertschätzung durch andere wird als Glück erfahren. Und Lea hofft dadurch immer noch, dass sie so auch die Wertschätzung ihres Mannes gewinnen kann. Anders Rahel, die zwar die Liebe ihres Ehemanns hat, jedoch keine Kinder, was sie selbst extrem unglücklich macht und als Schande ansieht, d.h. in der Gemeinschaft als extreme Minderung an Wertschätzung empfindet (Gen 30,24).

Geburtsglück bietet eine Erfahrung der Fülle und des Beschenktwerdens. Es übersteigt alltägliche Erfahrungen des Guten durch die Dimension der Fülle und wird in aussichtslosen Situationen als Rettung erlebt. Aber es ist nicht auf Dauer gestellt. Es ist auch nicht gerecht verteilt und unverfügbar, trotz des verzweifeltten Kampfes, den Lea führt. Und es ereignet sich für Mutter und Kind auf der Grenze zwischen Leben und Tod, wenn wir daran denken, wie viele Kinder und wie viele Mütter in vormodernen Gesellschaften unter der Geburt gestorben sind und sterben. Die Unverfügbarkeit des Lebens als Geschenk und die Fragilität des Lebens auf der Grenze zum Tod steigern zweifellos die punktuelle Erfahrung des Glücks, gerade weil sie vom Schatten des Todes begleitet wird. So stirbt Rahel unter der Geburt Benjamins und gibt ihrem Kind mit dem letzten Atem der Sterbenden den Namen Ben-Oni („Sohn meiner schwindenden Lebenskraft“), eine Namensgebung, die dann von Jakob in Benjamin korrigiert wird (Gen 35,18). Und wir wollen auch die namenlose Frau des Priesters Pinchas nicht vergessen, die auf die Nachricht vom Tod ihres Mannes und dem Verlust der Bundeslade in Wehen gerät und unter der Geburt stirbt, während das Kind am Leben bleibt und den Namen Ikabod – „verloren die Herrlichkeit Adonajs“ bekommt (1 Sam 4,19-22).

3. Kohelet als Theoretiker des Glücks

Ratgeberliteratur ist kein Spezifikum unserer Gegenwart, bestenfalls die Vielfalt der Titel und die Höhe der Auflagen. Ratgeber, als Einweisung in das gute, erfüllte und gelingende Leben gibt es sowohl in der altorientalischen wie der griechisch-römischen Welt. Im Orient übernehmen diese Aufgabe die weisheitlichen Lehrtraditionen, die in Familien, in Schulen und an Königshöfen gepflegt wurden, und deren reife Früchte sich auch in der Bibel finden. Im Einflussgebiet des antiken Griechenlands ist die Einweisung in das gelingende Leben eine wichtige, vielleicht die wichtigste Aufgabe der Philosophie. In der biblischen Weisheitstradition wie etwa dem Buch der Sprichwörter wird die Frage nach dem guten Leben stärker alltagspraktisch als theoretisch abgehandelt. Sucht man in biblischen Texten nach einem Denker des Glücks, dann landet man bei Kohelet, einem ausgesprochenen Stiefkind im Kanon, und bei Jesus Sirach, der es in den LXX-Kanon geschafft hat. Die Schrift Kohelet⁹ (Prediger Salomo) ist eine Weisheitsschrift, vermutlich aus der 1. Hälfte des 3. Jh., vermutlich in Palästina entstanden. Welcher weise Lehrer sich hinter Kohelet (Der Versammlungsleiter) verbirgt, wissen wir nicht. Die Schrift richtet sich dezidiert an junge Männer. Ihnen trägt Kohelet die Kunst der rechten Lebensführung vor, die er inmitten der breiten Eudämonismus-Debatte seiner Zeit ansiedelt. Es geht darum, „was ist gut für die Menschen, was sie tun sollten unter dem Himmel, so lange sie leben“ (2,3). Es geht also nicht um das flüchtige Augenblicksglück der Fülle und des Überschusses, sondern um einen Weg, der auf Dauer und Wiederholbarkeit angelegt ist. Dabei ist Kohelet ein ehrlicher Beobachter des menschlichen Lebens. Er prüft kritisch etablierte Antworten der Tradition im Spiegel seiner eigenen Erfahrungen und er macht auch vor religiösen Gewissheiten nicht halt. Wie alle Weisheit jedoch bindet auch Kohelet seine Vorstellung vom menschlichen Glück an die Erfahrung Gottes, den transzendenten Grund der Welt; denn „nicht im Menschen liegt das Glück“ (2,4).

Kohelet trägt seine Gedanken zunächst in einer fulminanten Maskerade vor. Er schlüpft in die Rolle Salomos, des weisesten der weisen Könige in Jerusalem und gibt einen Rückblick auf ein langes, von vielen Irrtümern geprägtes Leben. Dieses Leben ist ein einziger Selbstversuch auf der Suche nach Glück und Erkenntnis. Die Königsgestalt ist deshalb nötig, weil einem solchen Herrscher alle Ressourcen des Glücks, die materiellen wie die geistigen offen stehen. Er unterliegt keinen Beschränkungen und kann daher aus dem Vollen schöpfen. Aber seine Lebensbilanz ist niederschmetternd: Alles, was er versucht hat, was er gesehen und getan hat, woran er sein Herz gehängt hat, steht unter dem eindrucksvollen Kehrsatz: „flüchtig

⁹ Aus der reichen Forschungsliteratur zu Kohelet sei im Blick auf unsere Fragestellung vor allem verwiesen auf Ludger Schwienhorst-Schönberger, „Nicht im Menschen gründet das Glück“ (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie, HBS 2, 2. Aufl., Freiburg 1996; ders. (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie, BZAW 254, Berlin u.a. 1997; Rüdiger Bartelmus, Haben oder Sein – Anmerkungen zur Anthropologie des Buches Kohelet: BN 53 (1990), 38-67; Tillmann Zimmer, Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets, BZAW 286, Berlin u.a. 1999.

und Haschen nach Wind“. Es bringt keinen Gewinn. Eindrucksvoll wird die ganze Palette der Bemühungen aufgeföhren, mit denen sich Menschen ihr Glück verschaffen wollen, „wöhrend der wenigen Tage ihres Lebens“ (2,3). Als König hat Kohelet alles versucht. Er hat zunächst sein Glück in Bildung und Wissen gesucht, und die Einsicht in die Dinge des Lebens vergrößert. Dann hat er sich auf die Freuden des Lebensgenusses geworfen: Wein, Söhnger und Söhngerinnen, Feste, ein großer Harem. „Ich musste meinem Herzen keine einzige Freude versagen“ (2,10), bekennt er. Endlich hat er Reichtum und Besitz angehöhft, nicht um ihn zu verprassen, sondern um damit Gutes zu tun. Als Baumeister vollbrachte er viele gute Taten für das Gemeinwohl und auch für sein Sozialprestige. Er strengt sich an, legt Parks und Gärten an, agiert weise und tut etwas in der Welt. Aber er merkt auch hier: Für den Betriebsamen bestehen seine Geschöhfte „nur aus Ärger und Sorge. Und selbst in der Nacht kommt sein Geist nicht zur Ruhe. Auch das ist Windhauch.“ (2,23) So endet der auf Reichtum, Wissen, Vergnügen und Sozialprestige angelegte Selbstversuch in Sachen Glück in Lebenshass und Verzweiflung: „Da hasste ich das Leben ...“ (2,17).

Warum? Kohelet sucht ein Glück, das Bestand haben kann im Angesicht des Todes, des unerbittlichen Gleichmachers und Entwerterers aller Dinge. Er sucht ein Glück, das bleibt. Und das findet sein König nicht. Und es ehrt Kohelet, dass sein König kein Zerrbild eines egoistischen und besinnungslosen Hedonismus bietet, sondern einen König zeigt, der voller gestalterischer Kraft, mit Freude und Anstrengung etwas Gutes bewirken will. Er scheitert nicht daran, dass er seine Glücksideen nicht verwirklichen kann. Er scheitert daran, dass er sie verwirklicht und danach enttäuscht feststellen muss: Es bringt keinen Gewinn. Er desillusioniert dabei nicht nur weltliche Glücksgüter, von denen sich Christen immer leicht distanzieren. Er desillusioniert auch die frommen Anstrengungen, die Erfüllung der Tora, der Einsatz für ein gottgeföhlliges Leben, auch die Werke der Barmherzigkeit, die wir ohne weiteres als richtige Lebensziele zu sehen gewohnt sind.

Wie sind die berühmten Flüchtigkeitssagen zu verstehen? Hebr. *häväl* ist kein Begriff der Eitelkeit oder der Nichtigkeit, sondern der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit. Kohelet stellt nüchtern fest, dass alles, mit dem der Mensch zu tun hat, vergänglich und nicht festzuhalten ist. Erst in der Übersetzungs- und Auslegungstradition ist daraus eine „larmoyante Klage über die Eitelkeit alles Irdischen“ geworden.¹⁰ Bei näherem Hinsehen diskreditieren diese Flüchtigkeitssagen nicht die beschriebenen Handlungen der Menschen an sich, die Kohelet jede für sich durchaus bejaht. Sie wollen vielmehr allein von der Illusion befreien, dass diese vielföhltigen Aktivitäten etwas zum Lebensglück beitragen können. Auch der Erfolg all unserer Mühn kann zu unserem Glück nichts beitragen. Es ist die Überforderung der eigenen Lebensziele mit dem Anspruch, das Glück herstellen zu wollen, die Kohelet kritisiert. Er sieht: Vielen Menschen ist das Leben selbst nicht sinnvoll, sondern nur im Hinblick auf ein zu

¹⁰ Rüdiger Bartelmus, Haben oder Sein (Anm. 9), 48.

erreichendes Ziel. Sie lagern ihre Erwartungen an das Leben in die Zukunft aus und verlieren die Gegenwart konkret gelebten Lebens aus dem Blick. Den Menschen, die im Hamsterrad ihrer Lebensziele feststecken, sich bis zur Erschöpfung anstrengen, möchte Kohelet sagen: Dort werdet hier das Glück und das gute Leben nicht finden. Das Glück ist kein Ziel des Strebens. Es ist nicht herstellbar, auch nicht durch fromme Anstrengung, aber es kann sich einstellen. Und auch dafür können Menschen etwas tun?

Was rät Kohelet? Zunächst weist Kohelet mit der eudämonistischen Debatte seiner Zeit das menschliche Streben nach Glück nicht ab. Menschen streben nach dem guten Leben, nach dem Anteil und dem Gewinn, den das Leben für sie bereit hält. Aber angesichts des furchtbaren Grenze des Todes, der Zerbrechlichkeit und Unvorhersehbarkeit des eigenen Lebensgeschicks rät er zu einer ganz einfachen Handlung, zur Feier der Gegenwart, die sich besonders im Essen und Trinken ausspricht:

„Ich hatte erkannt: Es gibt kein in allem Tun gründendes Glück, es sei denn, ein jeder freut sich und so verschafft er sich Glück, während er noch lebt, wobei immer, wenn ein Mensch isst und trinkt und durch seine ganze Habe das Glück kennen lernt, lernt er, dass es ein Geschenk Gottes ist.“ (3,12-13; 5,17-19)

Etwas wenig, werden Sie sagen, „lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot.“ Und hatte Kohelet in der Rolle des Königs nicht gerade Essen und Trinken als Glücksprojekte eines vulgären Hedonismus abgewiesen? Aber in der Tat durchzieht der Aufruf zur Freude, die aus dem Genuss der elementaren Lebensmittel kommt, die Lebenslehre Kohelets. Das tägliche Essen und Trinken ist ihm der leibliche Erfahrungsraum, in dem er das Leben als Gottesgeschenk erfahren kann, zwar nicht ein für alle Mal, sondern immer wieder. Das Leben ist mehr als die Vorbereitung auf den Tod (5,19). Im Genießen von Brot und Wein (9,7) ist Gott ganz gegenwärtig, weil der Mensch ganz gegenwärtig ist. Zur Freude wird die Erfahrung von Essen und Trinken, wenn in ihr das Glück der Gottesgegenwart im konkret gelebten Leben spürbar wird. Hier gilt es achtsam zu werden für das, was im alltäglichen und was im festlichen Essen geschieht: Ich lebe und darf leben von Grundlagen, die ich mir selber nicht verschaffen kann, sondern die ich annehmen darf. Es ist eine kreatürliche Freude, am Leben zu sein, ganz der geschenkten Gegenwart verhaftet – ohne Illusion darüber, dass das Leben vergeht, dass es neben guten auch schlechte und freudlose Tage gibt, auch ohne die Illusion darüber, dass solche Freude nicht gemacht oder auf Dauer gestellt werden kann, denn das Leben ist nicht berechenbar. Aber solche Freude kann sich einstellen, wenn man seine Haltung zu den Dingen verändert. Friedrich Nietzsche hätte vermutlich gehöhnt, dass Kohelet

damit beim dumpfen Glück der Kühe auf der Weide angekommen sei und seinem Begriff vom Glück jeden Zahn der Sehnsucht nach Fülle gezogen hat.¹¹

Essen und Trinken, Festgelage können die Zeichen einer verzweifelten Verdrängung der Flüchtigkeit des Lebens sein. Diese Erfahrung hat König Salomo gemacht. Sie hat ihn zum Hass auf das Leben geführt. Der gleiche Sachverhalt, Essen und Trinken, ist für Kohelet, den weisen Lehrer, ein Anlass zur Freude, weil er die Erfahrung der Flüchtigkeit der Dinge schon hinter sich hat. Die Freude, von der er spricht, ist nicht das Narkotikum, das über die Unvermeidbarkeit des Todes hinweghilft. Niemand kann sie durch eigene Anstrengung allein erreichen. Sie ist Gottes Geschenk (2,24). Aber die Menschen können sich für sie öffnen, wenn sie bereit sind, sich von den Glücksillusionen zu befreien. Die Freude, von der er angesichts von Essen und Trinken spricht, ist kein Narkotikum, sondern - wie es Ludger Schwienhorst-Schönberger - schön formuliert hat, der „Ausdruck eines sensitiven Erwachens.“¹². Die alltäglichen Gesten von Essen und Trinken sind Merkzeichen der Gegenwärtigkeit Gottes, des geschenkten Lebens. Diese Gegenwärtigkeit Gottes ist schöpfungstheologisch begründet. Sie teilt sich den Menschen an guten Tagen als eine kreatürliche Freude mit, die helfen kann, auch böse Tage und besonders das Leid des Alters gelassen zu bestehen. Kohelet weist mit der Mehrzahl der weisheitlichen Denker seiner Zeit den Glauben an ein Leben nach dem Tod ab. Dies wäre nur Flucht in eine imaginäre Zukunft. Das gute Leben findet im Hier und Jetzt oder gar nicht statt, weil dieses von Gott geschaffene, vom Sterben bedrohte Leben, Gottes Geschenk ist. Kohelet bleibt skeptisch selbst gegenüber der etablierten israelitischen Hoffnung, dass im Fortleben der Familie und des guten Namens ein bleibender Gewinn liegt (2,21). Über die Zukunft können Menschen nicht verfügen. Für Christinnen und Christen, die auf das Heil ewiger Seligkeit hoffen, ist die Stimme Kohelets eine bleibende Mahnung, die volle Diesseitigkeit der Gegenwärtigkeit Gottes nie aus dem Blick zu verlieren oder in eine unbestimmte Zukunft zu verschieben. Der Aufruf zur kreatürlichen Freude und zu dankbarem Genuss im Ton heiterer Gelassenheit, die sich bei Kohelet findet, erhält ein Echo auch in einigen späten Psalmen¹³, die von der Gnade des täglichen Brotes wisse, aber nicht zuletzt auch in der Verkündigung Jesu mit dem berühmten „Sorget nicht ...“ aus der Bergpredigt, die den Atem jüdischer Weisheitstradition atmet.

Wie aber geht Kohelet mit der bedrohten Welt um. Er ist keinesfalls ein Egoist, auch wenn er weiß, dass jeder Mensch allein vor seinem Tod steht. Er weiß, dass Freude sich mitteilen will und nach Gemeinschaft, auch nach dem Fest drängt, er weiß, dass einsame Menschen nur schwer Freude empfinden. Und er weiß auch, dass diejenigen im Hamsterrad des

¹¹ Zu Nietzsches Kritik an einem bedürfnisbefriedigten Wohlfühlglück, bei dem sich der Mensch behaglich in der Welt einrichtet, vgl. Dieter Thomä, *Vom Glück in der Moderne*, Frankfurt 2003, 169ff; Jörg Lauster, *Gott und das Glück* (Anm. 1], 118f.

¹² Einleitung in das Buch Kohelet, in: Zenger, Erich (Hg.), *Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon*, Stuttgart 2004, 1261.

¹³ Vgl. Ps 104; 145-147 und dazu Reinhard G. Kratz, *Die Gnade des täglichen Brots. Späte Psalmen auf dem Weg zum Vaterunser: ZThK 89* (1992), 1-40

Leistungsstrebens furchtbar einsam sind. Er weiß, wie stark die Welt im Argen liegt, dass Habsucht und grenzenlose Gier der Grund vieler Übel ist, und dass es keinen Menschen gibt, der nicht schuldig wird. Seine Kritik ungerechter Herrschaft geht an Schärfe noch über das hinaus, was wir in den prophetischen Texten lesen (vgl. bes. Koh 4-6). Wem die tägliche Nahrung verwehrt wird, der kann nicht glücklich sein. Aber wenn wir unser Handeln von dem Zwang befreit haben, uns Glück herbeizuzwingen, dann können wir aus einer Freude leben, die es uns ermöglicht, auch tätig zu sein, weil jeder Mensch das Recht haben muss, in „Freude sein Brot zu essen und seinen Wein zu trinken.“ (9,7)

Kohelet würde eine Ethik tätiger Nächsten- und Fernstenliebe aus der Freude begründen, die zu tatkräftigem, aber illusionslosen Handeln befähigt. Dabei ist interessant, dass in der späten Weisheitstradition das Gebot der Nächstenliebe nicht nur im Hinblick auf die *Nächstenliebe*, sondern auch im Blick auf die *Selbstliebe* reflektiert wird: „Wer sich selbst nichts gönnt ... wird seinem eigenen Glück nicht begegnen“ heißt es bei Jesus Sirach. (14,8, vgl. auch Koh 4,8) Der Geiz gegen sich selbst führt auch dazu, geizig gegen andere zu sein. So führt die Einsicht in das unvermeidliche Sterben nicht zu Trübsinn und Misstrauen, sondern zur Freude und zu einer heiteren Gegenwärtigkeit, in der das Streben stillgestellt wird.

4. Dankbarkeit als Haltung und Praxis des geglückten Lebens

Kohelet lädt ein zu einem veränderten Blick auf die Welt und auf das eigene Leben. Mit diesem Blick entsteht ein Wachheitsklima, eine Achtsamkeit für das Alltägliche. Denn im Alltäglichen zeigt sich das unverfügbare Wunder des eigenen Lebens als Geschenk. Und Dankbarkeit als Stimmung und Haltung stellt sich notwendig ein - als staunendes Gewährenlassen und heitere Gelassenheit. Der Dankbarkeit geht es um das Einzelne, das Konkrete, nicht nur um die großen Deutemuster. Was stumm war vor Alltäglichkeit wie etwa eine tägliche Mahlzeit, fängt an zu sprechen. Was im Selbstverständlichen verschüttet war, wird sichtbar. Dankbarkeit ist konsequente Aufmerksamkeit für das eigene Leben.¹⁴ Und es gibt kein Leben, das nicht auch die Signatur des Geschenks trägt, nicht einmal dasjenige Hiobs. Aber es bedarf einer liebevollen Aufmerksamkeit für die Dinge des eigenen Lebens, die eingeübt werden kann. Die biblischen Psalmen sind voll von einer Kultur der Achtsamkeit und des Staunens über das Geschenk des eigenen Lebens. So heißt es in Psalm 139:

Adonaj du kennst mich und bist mir nahe,
Denn du hast mein Inneres geschaffen,
du hast mich gewoben im Schoß meiner Mutter,
Ich danke dir, dass du mich so wunderbar gestaltet hast.
Ich weiß: Staunenswert sind deine Werke.
Als ich geformt wurde im Dunkeln,

¹⁴ Zum Thema Dankbarkeit vgl. Bernd Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, 3., um einen Anhang erweiterte Auflage, Neukirchen-Vluyn 2009, 295-305 und im Nachtrag 447. Zu Dankbarkeit in systematischer Perspektive und besonders in der Theologie Karl Barths vgl. das gehaltvolle Kapitel bei Michael Trowitzsch, *Karl Barth Heute*, Göttingen 2007, 421-59 (Die Grundbestimmung menschlichen Daseins. Der Dank).

kunstvoll gewirkt in der Erde,
da waren meine Glieder dir nicht verborgen.
Deine Augen sahen, wie ich entstand,
in deinem Buch war alles schon verzeichnet.

Das Geheimnis seines eigenen Lebens, so macht sich der Beter hier klar, liegt darin, dass er es seinem Gott von Anfang an verdankt – und zwar als eine unverdiente Wohltat. Nicht seine Mutter, schon gar nicht er selbst, vielmehr hat Gott von allem Anfang an das Webmuster seines Lebens entworfen. Und der Beter stellt sich dies so konkret und in seiner ganzen Leiblichkeit vor: gewoben im Mutterschoß, die Mutter Erde, die Glieder geformt im Dunkeln. Und hinter und in allem - Gottes liebevolle Aufmerksamkeit. Seine Augen waren schon pränatal auf ihn gerichtet. Und die Summe und den Raum seiner Lebenstage hat Gott fürsorglich in das „Buch des Lebens“ eingetragen, wo sie gut aufgehoben sind. Der Dank des Beters bleibt nicht beim Allgemeinen, er geht ins Einzelne. Er hebt die Dinge ins Licht, die alltäglich, gewohnt und selbstverständlich sind und daher oft unsichtbar und stumm bleiben. Aber da er den Scheinwerfer lebendigen Interesses auf sie richtet, fangen sie an zu sprechen, werden sie sichtbar. Das Alltägliche wird beredsam. Gott sei Dank! Ich darf leben! Wie staunenswert ist mein Leben! Der Dankbare rührt an das Wesen der Dinge, er wird zum Chronisten von Schönheit im Beiläufigen, Unspektakulären. Er erkundet die einfachen Gesten. Er bleibt ganz im Augenblick und gibt damit auch sich und seinem Leben Würde.

Machen wir uns nichts vor, der hier spricht, kennt auch die anderen Seiten des Lebens, den täglichen Mangel, die drohenden Notlagen, die bange Frage „Wie lange noch?“ und die Erfahrung, dass Gottes Hand schwer auf seinem Leben lastet. Aber all dies entwertet diesen ihn tragenden Lebensdank nicht. Er gibt der resignierten Betrachtung, die wie gebannt allein auf die Übel der Welt starrt, keinen Raum. Die Welt wird nicht in der Haltung der Abwehr wahrgenommen. Seine Dankbarkeit kennt kein „Aber“. Er kann sich das Leben ohne schlechtes Gewissen schenken lassen. Sein Lebensdank ist Hingabe und staunendes Empfangen.

Die hebräische Anthropologie bietet ein weiteres interessantes Beispiel der Verknüpfung von Alltagserfahrung und Lebensdankbarkeit. Das Leben als Gabe ist in jeder Sekunde wahrnehmbar am menschlichen Atem. Die zweite Schöpfungserzählung bringt das Geschenk des Atmens in das eindrucksvolle Bild, dass Gott den Menschen aus Erde erschafft und ihm dann den Atem des Lebens einhaucht, ihn also erst durch die geschenkte Fähigkeit zum Atmen zum lebendigen Wesen werden lässt (Gen 2,7). Martin Luther fand für diese erstmalige Beatmung durch Gott einen durch das Hebräische nicht gedeckten, besonderen Ausdruck, der gleichwohl ähnlich wie Atem klingt, den Odem. Erst der göttliche Odem macht Menschen lebendig. Leben ist Atmen – diese Elementarerfahrung führt zu diesem Schöpfungsbild. Beim Atmen und in seiner Atemfähigkeit erfährt sich der Mensch als durch Gottes Güte verlebendigt.

Das Instrument dieser Atemfähigkeit ist die Kehle¹⁵ (hebr. *näfäsch*). Hier wird Atmen körperliche spürbar. Die Kehle ist damit der Ort dieser von Gott ermöglichten Lebensfähigkeit. Lebensminderung wird als Bedrohung der Atemwege verbildlicht: „Das Wasser steht mir bis an die Kehle“ (Ps 69,2). Trost bei überstandenen Gefahren oder in Krankheitsnot wird im Bild des „wieder-aufatmen-könnens“ sichtbar.¹⁶ Und Lebensglück wird ins Bild einer Weitung dieser Atemfähigkeit gebracht. Wer aufatmen kann, gewinnt Luft und Weite. Die Kehle ist das Körperinstrument der Dankbarkeit: „Lobe den Herrn, meine Kehle“ (Ps 103,2). Diese Übersetzung kommt uns eigenartig vor, weil uns die übliche Übersetzung mit „Seele“ vertraut ist: „Lobe den Herrn, meine Seele.“¹⁷ Aber mit dieser üblichen Übersetzung wird die Körperlichkeit dieser Geschenkerfahrung des Lebens unkenntlich gemacht und ebenso der Hinweis, dass wir in jedem Atemzug entdecken könnten, wenn wir es wollten, dass unser Leben ein Geschenk ist. Die lobende Kehle erwidert das Geschenk der Atemfähigkeit. des göttlichen Odems. Auch darin merken wir, wie der Blick ins Alltägliche und Beiläufige, wenn es der Selbstverständlichkeit entrissen wird, z.B. das Atmen, zur Schule der Dankbarkeit wird. Hans Walter Wolff ist in seinem Buch über das Menschenbild des Alten Testament der Frage nachgegangen, wozu der Menschen nach den alttestamentlichen Texten eigentlich bestimmt sei: Danach ist der Mensch bestimmt, dieses Geschenk des Lebens dankbar zu empfangen. Dieses Empfangen führt zum Für-Einander-Handeln in der menschlichen Gemeinschaft, zur weisen Nutzung der natürlichen Ressourcen¹⁸ und zum Loben Gottes, dem sich dies alles verdankt, der sich in Bund und Erwählung seinem Volk zur Treue verpflichtet, als Nothelfer in den Gefährdungen des Lebens nahe bleibt und in seiner Tora umfassende Lebensorientierung bietet. Alle diese Themen finden sich vielfach ausgesprochen in den Psalmen, die Gerhard von Rad bekanntlich als „Antwort Israels“ bezeichnet hat, als den Niederschlag eines Dialogs mit Gott, in dem Israel auf die Wohltaten seines Gottes reagiert und sich selbst und seine Würde als Beschenkte darin findet.

¹⁵ Zur *näfäsch*-Terminologie vgl. Silvia Schroer u. Thomas Staubli, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998, 61-74 (Von der Kehle zur Seele).

¹⁶ Vgl. vor allem hebr. *nicham* – trösten, mit der Grundbedeutung: „zum Aufatmen bringen.“ Allerdings ist der etymologische Zusammenhang mit arab. *nhm* – „heftig atmen“ nicht völlig gesichert. Vgl. Hans Joachim Stöbe, Art. *נחם* pi. trösten: THAT II 59-66. Die Einheitsübersetzung übersetzt die berühmte Stelle von Hiobs Sinneswandel in 42,6 sachgemäß: „Darum widerrufe ich und atme auf, in Staub und Asche“.

¹⁷ An vielen Stellen wäre eine Übersetzung von hebr. *näfäsch* mit „Kehle“ zu eng, weil der Begriff die grundlegende Lebenskraft einer Person bezeichnet und über ein einzelnes Organ hinausweist. An manchen Stellen ist eine Übersetzung mit Kehle aber hilfreich, weil sie zeigt, wo die Hebräer den Sitz dieser Lebenskraft sahen.

¹⁸ Bei Hans Walter Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973, 205ff ist dieser Aspekt allerdings noch ökologisch unsensibel als reine Herrschaft des Menschen über die außermenschliche Schöpfung ausgeführt, was noch 1973 eine selbstverständliche, kaum hinterfragte Annahme war. Ein Umdenken in der alttestamentlichen Wissenschaft und in der Bewertung einzelner biblischer Texte findet sich dann bei Gerhard Liedke, Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie, 1979. Vgl. auch den Bericht Gerhard Liedkes, „Auch die Schöpfung wird befreit werden“. Eine Problemanzeige – 30 Jahre nach „Im Bauch des Fisches“, in: Bedford-Strohm, Heinrich (Hg.), Und Gott sah, dass es gut war. Schöpfung und Endlichkeit im Zeitalter der Klimakatastrophe, Neukirchen-Vluyn 2009, 34-40.

Am unmittelbarsten kommt dieses Gotteslob in den hymnischen Texten zum Ausdruck. In ihnen werden in immer neuen Wendungen die Werke Gottes besungen, anschaulich gemacht, verlebendigt. Die Würde des Menschen besteht darin, dass er als Beschenkter zu dieser Sprache der Dankbarkeit und der Freude findet: „Großer Gott, wir loben dich.“ Der Jubel der da aufscheint, kommt nicht aus dem Vollgefühl der eigenen Kraft, wie eines Triumphators nach dem Sieg, sondern aus dem Bewusstsein, dass Gott dieses fragile und gefährdete Leben gewährt und dass dies nicht erzwungen, sondern nur dankbar hingenommen werden kann. Diese Fähigkeit zum Empfangen verändert die Beter, sie verleiht ihnen eine einzigartige Würde. Dankbarkeit verwandelt den Menschen, weil es die Perspektive verändert, mit der der Mensch auf sein Leben schaut. Das Leben ist kein anderes geworden, und doch erscheint alles anders, klarer, wahrer, deutlicher. „Dem Dankbaren wird alles zum Geschenk“ notierte Dietrich Bonhoeffer einmal aus der Haft¹⁹. Dankbarkeit ist nicht die knechtische Pflicht gegenüber einem Herrn, sondern ein Signum der Freiheit.

In der religiösen Praxis in Israel boten Rituale der Dankbarkeit, die Möglichkeit, Gott zu loben; etwa in den Erntedankfesten als Spender von Nahrung und Segen, oder in speziellen Dankfeiern (hebr. toda-Feiern) nach überstandenen Gefahren, Krankheit oder persönlichen Notlagen, Dürren oder auch politischen Bedrohungen. Im Dank bleiben die Kinder Israels nicht allein, sondern feiern öffentlich mit der versammelten Gemeinde. Und sie drücken diesen Dank aus durch Opferfeiern (Toda-Feiern). Diese Opfer werden als Ausdruck der Gastfreundschaft verstanden, die dem anwesenden Gott gewährt wird. Gott wird eingeladen, segnend und bewahrend an dieser Feier, die aus Essen und Trinken und Loben besteht, teilzunehmen. Die Sprache, in der sich diese Dankbarkeit ausdrückt, sind die Gebetstexte, die am Heiligtum in Jerusalem verfasst und überliefert werden. Sie sind offenbar aus der konkreten Seelsorge erwachsen und bieten eine Sprache an, in der sich die Menschen mit ihrem Schmerz wie mit ihrer Dankbarkeit und Freude unterbringen konnten – so konkret, dass sie das eigene Leben erreicht, und so allgemein, dass sie vielen unterschiedlichen Personen Raum und Sprache gibt. Aus diesen Toda-Feiern sind die Danklieder im Psalmenbuch weiter überliefert worden. Und so konnte es zum Gebets- und Glaubensbuch auch der christlichen Gemeinde werden.

5. Jesus und das Glück

Die Verkündigung Jesu und der neutestamentlichen Zeugen gründen in den alttestamentlichen und frühjüdischen Konzepten des guten Lebens, erweitern und verändern sie aber um eine weitere Dimension. Hatte sich Kohelet mit seiner illusionslosen Diesseitsorientierung und im Hinblick auf etablierte Denkmuster den apokalyptischen Denkern seiner Zeit verschlossen, so steht Jesu Verkündigung im frühjüdischen Strom eines Denkens, das mit der Vorstellung einer nur diesseitigen Regulierung von gottgemäßen Lebensentwürfen

¹⁹ Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 16: Konspiration und Haft 1940-1945, Gütersloh 1996, 491.

gebrochen hat. Was ist mit den Hungernde, den Armen, deren Lebensmöglichkeiten in der Welt bleibend beschnitten sind, was ist mit denen, die um ihres Glaubens willen bedrängt, verfolgt und getötet werden? Was ist, wenn die Balance des geschöpflichen Lebens in dieser Welt nicht aufgeht, wie der Zusammenhang von Tun und Ergehen suggeriert? Was heißt dankbares Einfinden in die geschöpfliche Wirklichkeit menschlichen Lebens und der Gottesgegenwart, wenn die Hungernden hungrig bleiben?

Die Signatur der Gegenwart als Endzeit, als Einbruch der Gottesherrschaft in die Zeit verändert die Perspektive auf das, was bisher als gutes Leben galt. Im apokalyptischen Szenario wird Gott nicht mehr in erster Linie als Schöpfer des Lebens, das dankbar zu empfangen und zu genießen ist, gesehen, sondern als Retter und Befreier einer in Fesseln geschlagenen alten Welt. Das „siehe ich mache alles neu“ relativiert die herkömmlichen Einstellungen zum gelingenden Leben und nährt die Hoffnung, dass die Übeltäter gerichtet und die Sehnsucht nach Glück und gutem Leben, jenseits der erfahrbaren Welt bei Gott Erfüllung findet. Die Erfahrung der Endzeit erfordert ein radikales Ethos und eine Umwertung nicht aller, aber doch vieler Werte. Es geht um das sich Einfinden in die eschatologischen Wirklichkeit des rettenden Gottes, die durch die Begegnung mit Jesus freigesetzt wird.

In dieser Linie ist die Verkündigung Jesus zu sehen. Pointiert nimmt er in seinen „Seligpreisungen“ die alte Sprache der Glücklichspreisungen auf. Aber er preist diejenigen glücklich, die kein gutes Leben haben, die Armen, die Hungrigen, die verfolgten, die in ihren Gemeinschaften verhassten und Ausgestoßenen, und er verspricht ihnen jubelnde Freude und Lohn im Himmelreich und das Ende ihrer Not. Andererseits werden die Reichen, die Lachenden, die Satten, die Angesehenen mit Weherufen versehen und unter das Gericht Gottes gestellt (besonders deutlich in der Feldrede bei Lk 6,20-26).

Es geht hier nicht allein darum, denen die Linderung ihrer Not zu versprechen, denen das Leben so vieles schuldig geblieben ist, es geht auch um die Gerichtsperspektive gegen jene, denen es jetzt gut geht. Eindrucksvoll ist an den jesuanischen Seligpreisungen die große Kühnheit einer Glückszusage gerade an diejenigen, die nichts zu lachen haben. Ihnen gilt Gottes heilschaffende Zuwendung. Und sie ist an eine radikale Ethik geknüpft, die in der Bergpredigt ihre prägnanteste Gestalt bekommt. Das Glück, von dem Jesus redet, ist die Begegnung mit dem rettenden Gott. Aber steckt dahinter nicht auch eine Umwertung traditioneller Konzepte des guten Lebens? Zumal sich die jesuanische Kritik nicht allein ein Reichtum, Sozialprestige und Wohlleben entzündet, sondern auch an den eher „frommen“ halachisch-toraorientierten Strategien eines gottgemäßen Lebens.

Und ist die Umsetzung so radikaler Positionen einem geglückten Leben nicht eher hinderlich. Nicht nur Christinnen und Christen tun sich schwer, die radikale jesuanische Ethik zum allgemeinen Maßstab der Lebensführung zu machen. Mit einer vernünftigen und

maßvollen Entfaltung und Realisierung der im Menschen liegenden Möglichkeiten – wie es die Glückskonzepte der eudämonia-Tradition anbieten – hat dies doch gar nichts zu tun?

Und was soll man mit der Aussicht anfangen, dass diejenigen die jetzt verfolgt sind und Leid tragen, einst die Linderung ihrer Not erfahren. Wird die Erfüllung der Sehnsucht nach Überwindung sozialer Ungleichheiten nicht in ein Jenseits abgeschoben? Aus der Begegnung mit Armen und Hungernden hätte die frühjüdisch-weisheitliche Tradition eher die Aufforderung abgeleitet, in den Werken der Barmherzigkeit in dieser Welt nicht nachzulassen.

Der entscheidende Punkt und Eindruck, den die Jesusüberlieferung hinterlässt, ist die Zeitansage, in der die Begegnung mit dem Christus als endzeitliches Handeln Gottes verstanden wird. Dieses Einbrechen des rettenden Gottes in die vorfindliche Welt, verändert die Lebenswirklichkeit, mobilisiert Kräfte und verleiht der Lebensorientierung eine neue Richtung, nämlich so zu leben, dass Gottes Reich schon punktuell Wirklichkeit werden kann.

Neben dieser Linie, in der Jesus die prophetisch-eschatologische Tradition fortführt und zuspitzt, begegnen geradezu kontrapunktisch dazu auch Traditionen weisheitlicher Lehre vom guten Leben. Zunächst in der jesuanischen Kritik am Reichtum: „Sammelt euch nicht Schätze hier auf der Erde, wo Motte und Wurm sie zerstören und wo Diebe einbrechen und sie stehlen, sondern sammelt euch Schätze im Himmel, wo weder Motte noch Wurm sie zerstören.“ (Mt. 6,19) Hier argumentiert Jesus ganz in der weisheitlichen Tradition, wenn er die Illusion zerstört, sein Lebensglück durch Besitz und Reichtum zu sichern. Den ersten Teil dieses Satzes hätte auch Kohelet sagen können. Die irdischen Schätze haben angesichts des Todes und der Fragilität des Lebens keinen Bestand, sie sind flüchtig und Haschen nach Wind. Den zweiten Satz hätte Kohelet vermutlich nicht akzeptiert, oder nur in einer präsentischen Interpretation: Die „Schätze im Himmel“, die dauerhaften Gewinn bringen, wären für Kohelet das achtsame Einfinden in Gottes Gegenwärtigkeit. Bei Jesus ist der Aspekt der Gegenwärtigkeit Gottes ebenfalls sehr stark ausgeprägt, aber er umgreift nicht nur die Gegenwart des Heils, sondern auch Gottes zukünftiges Reich, in der Hungernde satt und den Weinenden die Tränen abgewischt werden.

Wie stark Jesus auch in der weisheitlichen Tradition wurzelt, zeigt, dass er sein radikales Ethos und die Motivation zu einer eschatologisch motivierten Anstrengung mit einer Haltung geradezu heiterer Gelassenheit gegenüber den Sorgen der Lebenssicherung verbinden kann.

Mt 6,25 Darum sage ich euch: Sorgt nicht um euer Leben, was ihr essen und trinken werdet; auch nicht um euren Leib, was ihr anziehen werdet. Ist nicht das Leben mehr als die Nahrung und der Leib mehr als die Kleidung? 26 Seht die Vögel unter dem Himmel an: sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen; und euer himmlischer Vater ernährt sie doch. Seid ihr denn nicht viel mehr als sie? 27 Wer ist unter euch, der seines Lebens Länge eine Spanne zusetzen könnte, wie sehr er sich auch darum sorgt? 28 Und warum sorgt ihr euch um die Kleidung? Schaut die Lilien auf dem Feld an, wie sie wachsen: sie arbeiten nicht, auch spinnen sie nicht. 29 Ich sage euch, daß auch Salomo in aller seiner Herrlichkeit nicht gekleidet gewesen ist wie eine von ihnen. 30 Wenn nun Gott das Gras auf dem Feld so kleidet, das doch heute steht und morgen in den Ofen geworfen wird: sollte er das nicht viel mehr für euch tun, ihr Kleingläubigen? 31 Darum sollt ihr nicht sorgen und sagen: Was werden wir essen? Was werden

wir trinken? Womit werden wir uns kleiden? 32 Nach dem allen trachten die Völker. Denn euer himmlischer Vater weiß, daß ihr all dessen bedürft. 33 Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch das alles zufallen. 34 Darum sorgt nicht für morgen, denn der morgige Tag wird für das Seine sorgen. Es ist genug, daß jeder Tag seine eigene Plage hat.

Diese berühmten Sätze der jesuanischen Einweisung in eine heitere Gegenwärtigkeit der Gotteserfahrung gehören mit Recht zu den großen Glückstexten im Christentum. Sie werben für eine gelassene Haltung, die allem Strebensglück eine Abfuhr erteilt, und sich Leben schenken lässt. Ähnlich wie in der Weisheitstradition wird dies mit den Bildern der kreatürlichen Schönheit und Geborgenheit in der Welt begründet, weil sie Gottes Welt ist: Seht die Blumen auf dem Feld! Euer himmlischer Vater ernährt sie doch, um wie viel mehr auch euch; eine Heiterkeit, aus der die Kinder Gottes leben können und sollen. Sie rechnet mit dem göttlichen Wohlwollen und einem Glück, das man dankbar empfängt. Der Rahmen dieser Verkündigung aber ist eine eschatologisch zugespitzte Zeitanzeige: „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes. Dann wird euch alles andere zufallen.“

Andere Weisheitslehrer würden hier eine Einweisung in etablierte Formen der Gottesbegegnung einsetzen: Trachtet zuerst nach der Tora, nach der Halacha, nach der Weisheit, nach der Furcht Gottes usw. Bei Jesus stehen diese weisheitlich klingenden „Sorget nicht – Sätze“ im Zusammenhang der anbrechenden Gottesherrschaft. Sie gründen nicht – wie in der weisheitlichen Ethik Kohelets - auf der Schöpfungswirklichkeit und ihrer „dauernden Ordnung“ gründet. Die für Jesus wichtigen Schöpfungsaussagen veranschaulichen Gottes eschatologischen Liebeswillen selbst.²⁰ Und sie befreien von der Illusion, fromme Strategien des guten Lebens zu entwickeln. Der Zusammenhang von Tun und Ergehen wird besonders in den Gleichnissen und in den Heilungsgeschichten immer wieder aufgesprengt. Alle Formen eines religiösen Anspruchsdenkens auf das gute Leben werden abgewiesen. Wer Schätze sammelt, wird sie verlieren. Jesus durchbricht die Schranken etablierter religiöser Ordnungen. Er wendet sich den Unreinen, den Sündern, den Unglücklichen zu. Das Glück kommt aus der Begegnung mit Jesus und daher, dass das Reich Gottes nahe herbeigekommen ist. Und es ist das Unerwartete, das Unverfügbare, das sich durch eine absichtsvoll geplante Lebensführung nicht herbeiführen lässt.

Dass der Tun-Ergehen-Zusammenhang im Leben oft nicht funktioniert, wird von Jesus nicht beklagt, sondern stets positiv interpretiert, als heilvolle Durchbrechung von Gott her und als enormer Impuls der Befreiung: „Die Hungernden werden satt werden“. Das Unerwartete geschieht. Die Sünder werden nicht bei ihren Sünden behaftet, die Kranken nicht bei ihrer Schuld, der verlorene Sohn erfährt die Barmherzigkeit und die jubelnde Freude des Vater, der auch den Vorwurf der Ungerechtigkeit sanft erträgt; ein verhasster Zöllner erfährt

²⁰ Vgl. Wolfgang Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1982, 31-33 und Jörg Lauster, *Gott und das Glück*, 29ff.

Wertschätzung, ein unter die Räuber gefallener erfährt Rettung durch einen verachteten Samaritaner.

Der Lebensgewinn liegt in der befreienden und neue Lebensperspektiven eröffnenden rettenden Wirklichkeit Gottes, die durch die Begegnung mit Jesus Gestalt gewinnt. Auch diese Erfahrung befreit von der Illusion, das Glück als Realisierung eigener Anstrengungen und Möglichkeiten zu verstehen, und setzt eine Motivation der Lebensführung frei, die sich wiederum an der Radikalität der Gnade, wie sie Jesus verkündigt hat orientiert. Damit erschließt sich eine Dimension, die man mit Holger Finze-Michaelsen „das andere Glück“²¹ nennen könnte – weil es deutlicher in Gegensatz zu dem tritt, worin Menschen gemeinhin das Gute des Lebens erblicken. Auf der anderen Seite bleibt Jesu Verkündigung darin ganz in den Bahnen, die ich am Anfang meiner Überlegungen herausgestellt habe. Das gelingende Leben wird auch hier als göttliche Gabe der Gottesnähe verstanden, das den Menschen als Geschenk widerfährt, das heilsam von Glücksillusionen befreit, das die Erfahrung des Lebens umstrukturiert und auffordert, in dieser durch Jesus neu bestimmten Gottesnähe geglückt zu leben.

²¹ Holger Finze-Michaelsen, Das andere Glück. Die Seligpreisungen in der Bergpredigt Jesu, Göttingen 2006.