

Viel Glück und viel Segen

Das Reden vom Glück in der Bibel

Was wünscht man, wenn man jemandem Glück wünscht? Vielerlei: Gesundheit wird oft an erster Stelle genannt, das Gelingen von Plänen, Erfolg, Chancen erkennen und wahrnehmen, gelingende Beziehungen, Anerkennung, Liebe, Lebensfülle. Das Wort Glück fasst das alles zusammen, in subjektiver Wendung als Wohlergehen oder eher objektiv im Sinne vielfältiger Lebenschancen. Wer Glück wünscht, weiß zugleich, dass es für all das keine Garantie gibt. Man kann planen und sich anstrengen – aber Pläne können misslingen; man kann gesund leben und wird trotzdem krank, kann dem Glück nachjagen und es gerade dabei verfehlen. So wünscht man mit dem Glück über all die angrenzenden Begriffe hinaus den unverfügbaren Überschuss, der das alles erst ermöglicht oder zumindest die Augen dafür öffnet.

Das mittelhochdeutsche *gelücke* bedeutet ursprünglich vermutlich die Art und Weise, wie etwas ausgeht und endet.¹ Wie etwas ausgeht, ist allerdings oft nicht absehbar, und so haftet dem Glück der Zug des schicksalhaft Zufallenden an. In der griechischen Antike war *Tyche*, eine Tochter des Zeus, die Personifikation von Zufall und Schicksal. Bei den Römern hieß sie *Fortuna*, und beider Attribut war das Füllhorn, mit dem sie allerdings recht launenhaft umgingen. Die Philosophie ging andere Wege.² Deren Leitwort ist die *Eudämonie* (wörtlich: einen guten Dämon haben). Nach Aristoteles gilt das vernünftige Denken als eigentlicher Zweck des Menschen in der Welt. Dies zu erreichen ist zugleich das höchste Gut und die Eudämonie oder, wie wir sagen würden, das (vollkommene) Glück. Wer glücklich leben will, muss deshalb die Vernunft zu immer größerer Vollkommenheit ausbilden. So verstanden ist Glück kein nur subjektiv zugänglicher Zustand, sondern ein objektiv nachvollziehbares sich-in-Beziehung-Setzen zur Welt und ihrer Ordnung.³ Dem-

1 Vgl. Deutsches Wörterbuch von Jakob und Wilhelm Grimm zum Stichwort Glück, unter www.dwb.uni-trier.de am 19.9.2012. Außerdem die narrative Wortgeschichte bei Luzia Sutter Rehmann, Glückelchen. Reflexionen über Herkunft und Werdegang eine fremden Wortes, in: dies. und Ursula Rapp und Ulrike Metternich, (Hg.), Zum Leuchten bringen. Biblische Texte vom Glück, Gütersloh 2006, 180–200.

2 Vgl. Malte Hossenfelder, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben. Antiker und neuzeitlicher Glücksbegriff, in: Alfred Bellebaum (Hg.), Glück und Zufriedenheit. Ein Symposium, Opladen 1992, 13–31.

3 Aristoteles, Nikomachische Ethik 1097b–1098a.

gegenüber entdeckt die hellenistische Philosophie das Individuum als Ausgangspunkt des Philosophierens und verlegt die Eudämonie in das Erleben des Einzelnen. Nur das Individuum kann wirklich wissen, welche Wünsche und Zwecke es erstrebt. Dies führt im Hellenismus aber nicht zu einer Beliebigkeit des Glücksbegriffs, sondern zu einer Klärung dessen, worüber wir verfügen können und worüber nicht. Dinge zu erstreben, die wir nicht beeinflussen können, führt letzten Endes ins Unglück, weil Tyche und Fortuna eben launisch sind. Der Weg zum Glück verläuft umgekehrt: »Damit wir können, was wir wollen, müssen wir wollen, was wir können.«⁴ Zwar unterscheiden sich die einzelnen hellenistischen Philosophenschulen mit ihren Glücksvorstellungen voneinander, sie stimmen aber darin überein, dass es möglich ist, ein Glückskonzept zu formulieren, bei dem das Glück in der Erfüllung selbst gesteckter Ziele und Zwecke besteht und dass es durch deren Reduktion erreichbar ist.

Weder im hebräischen Alten noch im griechischen Neuen Testament gibt es ein zusammenfassendes Wort für Glück. Das griechische *eudaimonia* fehlt im Neuen Testament und in der Septuaginta, ebenso das Wort *tyche*.⁵ Ein zusammenfassender Begriff ist auch in der hebräischen Bibel nicht zu finden. Das bedeutet aber nicht, dass in der Bibel das Glück nicht anzutreffen wäre, im Gegenteil; das gute, erfüllte Leben spielt in vielen Texten eine wichtige, in manchen sogar eine herausragende Rolle.⁶ Vielfach ist vom Guten die Rede, von Freude und Dankbarkeit, von gelingenden Beziehungen oder umfassend von Leben; Menschen werden gesegnet und selig gepriesen; Bilder von Ernte oder Hochzeit sprechen von Lebensfülle und Fest. Warum fehlt dann aber die typisch griechische Glücksterminologie? Vermutlich weil Glück und Lebensfülle nach den Grundannahmen biblischen Glaubens weder durch Zufall noch durch eigene Anstrengung erklärbar sind, sondern weil von ihnen nur in Verbindung mit Gott gesprochen werden kann. Nur wer das eigene Leben an Gott orientiert, kann nach durchgängiger biblischer Überzeugung von Glück sagen.

In den deutschen Bibelübersetzungen kommt das Glück deshalb durchaus mit Recht vor (bei Luther 17 Mal im Alten Testament – im Neuen Testament fehlt es). Die Elberfelder Übersetzung verzeichnet Glück an 18, die Einheitsübersetzung an 69 alttestamentliche Stellen⁷, auch hier fehlt der Begriff jeweils im Neuen Testament. Ist vom Glück nur im

4 Hossenfelder, Philosophie (Anm. 2), 23.

5 Eutychos – der Glückliche – kommt nur als Eigenname in Apg 20 vor.

6 Bei Wilhelm Gesenius und Frants Buhl, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1962, 962, sind 13 hebräische Äquivalente für Glück verzeichnet.

7 Vgl. zu konfessionellen Unterschieden bei der Behandlung des Themas Johann Hinrich Claussen, Glück und Gegenglück. Philosophische und theologische Variationen über einen alltäglichen Begriff, Tübingen 2005, 23–33 (»Katholische Kontinuitäten«, »Protestantische Annäherungen«).

Alten Testament die Rede? Durchaus nicht, wenngleich hier »Glücks-terminologie« tatsächlich häufiger zu finden ist als im Neuen Testament. Der Grund ist darin zu suchen, dass die neutestamentlichen Autoren sich selbst in Kontinuität zum Alten Testament sehen und es in Auswahl und Zuspitzung als gültig verstehen. Sie deuten deshalb manches nur an, was im Alten Testament breiter und vielschichtiger entfaltet ist, wie beispielsweise die Themen Schöpfung, Fest und Freude oder auch Weisheit und Skepsis.⁸ Wenn man aber die verschiedenen Begriffe im Umfeld des Guten und des erfüllten Lebens insgesamt betrachtet, erschließen sich verschiedene Erkenntnisse und Aussagen zum Glück, zum Teil quer durch die beiden Testamente, zum Teil mit spezifischen Akzenten in einzelnen biblischen Schriften.

1 Das dankbar angenommene Gute

In Ps 122,5f. »Wünschet Jerusalem Glück! Es möge wohl gehen denen, die dich lieben! Es möge Friede sein in deinen Mauern und Glück in deinen Palästen!« (Luther) steht im hebräischen Text für Glück und Friede das Wort *shalom*. *Shalom* umfasst mehr als Friede, es bezeichnet einen umfassenden Zustand von Wohlergehen und Heil (Lev 26,3–6), für den Einzelnen wie für das ganze Volk. Sicherheit gehört dazu, Unversehrtheit, genügend Nahrung, Gerechtigkeit und gelingende Sozialbeziehungen (Jes 60,17; Ps 85,11). Ein ähnlich umfassendes Wort ist *tob* (angenehm, gut), das substantiviert das Gute, das Glück bedeutet (z.B. Ps 25,13; Hi 21,13 – bei Luther jeweils »gut«, in der Einheitsübersetzung »Glück«) und auch Glücksgüter wie z.B. volle Scheunen einschließt (Hi 22,18). Licht kann zum Synonym für Glück werden (Esth 8,16), im Namen *Gad* steckt das Glück (Gen 30,11) und *jeschua* bedeutet Hilfe und Schutz ebenso wie Glück und Heil. In Jes 52,7 interpretieren sich die drei Begriffe gegenseitig: »Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße der Freudenboten, die da Frieden (*shalom*) verkündigen, Gutes (*tob*) predigen, Heil (*jeschua*) verkündigen, die da sagen zu Zion: Dein Gott ist König!« Glück, das zeigt gerade die letzte Stelle, hängt mit Gott zusammen, es ereignet sich, wo Gott seinen Segen gibt. Und wo es sich ereignet, zeigt sich das Leben in seiner ganzen Fülle:⁹ Ps 29,11 parallelisiert kraftvolles Leben und Frieden mit dem Segen, und zu einem solchen Leben gehören Fruchtbarkeit (z.B. Gen 24,60), die Güter der Welt

8 Vgl. Manfred Oeming, *Unitas Scripturae? Eine Problemskizze* (JbTh 1), Neukirchen-Vluyn 1986, 48–70.

9 Ralf Miggelbrink, Können Christen vom Glück reden? Theologische Überlegungen im Anschluss an eine Wiederentdeckung der Kategorie der Lebensfülle, in: Heinrich Bedford-Strohm (Hg.), *Glück-Seligkeit. Theologische Rede vom Glück in einer bedrohten Welt*, Neukirchen-Vluyn 2011, 90–100, 95f.

(z.B. Gen 30,30), aber auch Gerechtigkeit (Ps 24,5) und Hilfe (Ps 28,8f.) konstitutiv hinzu.

Der Dank ist die angemessene menschliche Reaktion auf Gottes Zuwendung und Hilfe, Dank für Rettung in der Schlacht (2Chr 20,21f.), für Reichtum, Kraft und Stärke (1Chr 29,12f.), für das eigene Leben (Ps 139) und die ganze Schöpfung (Ps 95,1–6), aber auch dafür, dass Gott den Armen zum Recht verhilft (Ps 109,30f.). Wenn Ps 103,2 auffordert »Lobe den Herrn, meine Seele«, so ist der Grund für die Dankbarkeit zugleich mit genannt: Das hebräische *näfäsch* bedeutet im Deutschen nicht nur die Seele, sondern auch das lebendige Wesen, dessen Kennzeichen der Atem ist (*n^eschamah*).¹⁰ Im Danken kommen Leben, Glück und Freude zusammen (Ps 92.95.107). Die Törichten begreifen das nicht, sie rechnen sich, solange es ihnen gut geht, ihr Wohlergehen selbst zu und erweisen sich nicht zuletzt darin als gottlos (Ps 92,7–10); die Gerechten dagegen verkündigen, dass Gott es mit ihnen recht macht (Ps 92,16). Die Aufforderung »Danket dem Herrn, denn er ist freundlich und seine Güte währet ewiglich!« (1Chr 16,34; Ps 100 u.ö.) findet sich deshalb häufig im Alten Testament. Und im Neuen Testament ist der Dank an Gott ein wichtiger Grundton, der exemplarisch in Kol 3,17 (vgl. 1,3.12) zum Ausdruck kommt: Alles, was die Glaubenden sagen und tun, soll im Namen Jesu und in Dankbarkeit Gott gegenüber geschehen.

2 Glücklich der Mensch, der Weisheit erlangt (Spr 3,13)

Glück lässt sich zusprechen: »Glücklich ist der Mann« (der Mensch) ist die wörtliche Übersetzung der »Gratulationsformel«¹¹ *aschrej ha-ish* in Ps 1,1 (bei Luther »wohl dem«).¹² Es handelt sich um eine »anredende und gratulierende Behauptung, die dem anderen Glück zuspricht und gönnt«.¹³ Die Formel findet sich mehrfach im Alten Testament (Ps 1,1; 2,12; 84; Spr 16,20; Jes 56,2 u.ö.) und gehört in den Zusammenhang der alttestamentlichen Weisheit. In Ps 1 lassen sich die hierfür typischen Elemente erkennen: Der Kontrast zwischen zwei gegensätzlichen Lebensweisen und die Notwendigkeit einer Entscheidung¹⁴, der eine Gerechte

10 An einigen Stellen kann bei *näfäsch* die Bedeutung Kehle (als Organ des Atmens) mitschwingen, vgl. Edmond Jacob, ψυχή B. Die Anthropologie des Alten Testaments (ThWNT IX), 614–629, hier 614f.

11 Hans-Joachim Kraus, Psalmen, BK XV/1, Neukirchen-Vluyn 1958, 3.

12 In der Septuaginta wird die Wendung mit *makários* übersetzt, das im Neuen Testament vor allem in den Seligpreisungen Jesu begegnet; vgl. unten zur Paradoxie des Glücks.

13 Thomas Naumann, Glück in der Bibel – einige Aspekte, in: Heinrich Bedford-Strohm, Glück-Seligkeit (Anm. 9), 74.

14 Vgl. zur Problematik dieser Kontrastrhetorik Ursula Rapp, Das Glück in die Welt rufen. Die »Seligpreisungen« der Bibel als Glückssprache, in: Luzia Sutter Reh-

gegenüber vielen Gottlosen, der Baum als Beispiel aus der Natur.¹⁵ Die Sprachform ist performativ, sie lädt ein zum Nachsprechen und Zustimmung und dient »der Ermutigung und Ermächtigung, sich auf einen bestimmten Weg des Lebens einzulassen.«¹⁶ Die Metapher des Weges liegt nahe, weil der hebräische Wortstamm auch die Bedeutung »gehen, führen« hat. Dieser Weg ist kein Spaziergang; der Einsatz für Recht und Gerechtigkeit gehört dazu (Jes 56,1f.) und ein achtsamer Umgang mit den Mitmenschen, besonders den Schwachen (Ps 42,2; Spr 14,21); wer dabei fehlt geht, braucht Zurechtweisung – glücklich, wer sich ihr nicht widersetzt (Hi 5,17). Die Zurechtweisung kommt von Gott, wie auch alles Glück von ihm kommt (Gen 39,2; 2Chr 31,21). Glücklich gepriesen wird nicht, wer sein eigenes Glück schmiedet, sondern es als von Gott gegeben erkennt und annimmt, wer sich an seine Gebote hält (Ps 1), wer im Tempel Gott lobt (Ps 84).

Dass es kein Glück ohne Gott gibt, tritt auch in der Formel »gesegnet der Mann« Jer 17,7 hervor, eine Parallele zur »Gratulationsformel«, die aber den Segensaspekt stärker betont. Vielfach ist im Alten Testament davon die Rede, dass Gott Menschen segnet oder segnen möge (Gen 28,3f.; Num 6,24–27; Dtn 14,29; Ps 115,12f.; 147,13 u.ö.), und in diesem Segen sind Fruchtbarkeit für Mensch (Gen 24,60), Tier (Gen 30,29f.) und Acker (Gen 27,27f.), Leben, Frieden, Glück, Erfolg (Ps 29,11) und Gerechtigkeit (Ps 24,5) eingeschlossen. Dass der Segen von Menschen zugesprochen wird, hebt nicht auf, dass er an Gott als Urheber gebunden ist und bleibt (vgl. Gen 12,2f.). Wer diesen Zusammenhang erkennt, kann als weise bezeichnet werden (Ps 107,43; Spr 9,10 u.ö.).

Wenn es kein Glück ohne Gott gibt, so bedeutet die Abkehr von Gott Unglück. Wer gottlos lebt und handelt, muss mit Unglück rechnen: »Dem Menschen wird vergolten nach den Taten seiner Hände« (Spr 12,14). Mit Hilfe des Tun-Ergehen-Zusammenhangs erklären z.B. die Freunde Hiobs dessen Unglück (Hi 4,7 u.ö.). Weil Gott diesen Zusammenhang in Kraft gesetzt hat, kennt er auch alles Unglück (Am 3,6). Dementsprechend mahnen Jes 45,22; Hes 18,26f. zur Abkehr vom bösen Tun. In Frage gestellt wird der Zusammenhang aber durch Hiobs Überzeugung, sein Unglück nicht verdient zu haben (Hi 29). Das Glück der Gottlosen (Ps 73,1–12) und das Unglück der Gerechten (Hi 30 u.ö.) werden zur Anfrage an Gott selbst und sein gerechtes Handeln. Angesichts dieser Erfahrung empfiehlt Spr 20,22, die Vergeltung Gott zu überlassen, und Ps 73,23–28 verweist auf das Ende des Lebens, wenn Gott die Gerechten mit Ehren annimmt. Glück kann damit in eine eschatologische Perspektive eingerückt werden.

man, Ursula Rapp und Ulrike Metternich (Hg.), Zum Leuchten bringen. Biblische Texte vom Glück, Gütersloh 2006, 21–42, hier 28f.32f.

15 Erich Zenger, Psalmen. Auslegungen 1, Freiburg/Basel/Wien 2003, 42.

16 Naumann, Glück (Anm. 13), 74.

Im Neuen Testament wirkt der Tun-Ergehen-Zusammenhang nach, auch wenn der direkte Rückschluss vom Ergehen auf das Tun abgewehrt wird (Lk 13,4f.; Joh 9,3). Der Gerichtsgedanke unterstreicht die eschatologische Perspektive. Das Gericht Gottes am Ende der Tage ergeht über alle (Röm 2,1–16 u.ö.). Es kann in weisheitlicher Tradition als Begründung zu rechtem Wandel herangezogen werden (Mt, 3,2; Jak 4,12; 5,8f.) oder das Vertrauen auf Jesus und Gott zum Maßstab machen (Röm 5,6–9).

3 Im Vertrauen auf Gott im Hier und Jetzt leben

Wenn man von den Glücklichen-Preisungen herkommt und das Buch Kohelet aufschlägt¹⁷, scheint man in eine andere Welt einzutreten. »Alles ist flüchtig« steht schon in 1,2 und wird am Schluss in 12,8 wiederholt. Das hebräische *həbāl* ist ein Vorzugswort des Predigers. Es hebt die Vergänglichkeit alles Irdischen hervor¹⁸, die mehrfach mit dem »Haschen nach dem Wind« parallelisiert wird (1,14.17; 2,11.17.26; 4,4.6.16; 6,9). Auf alles im Leben trifft dies zu. Um dies zu verdeutlichen, schlüpft Kohelet in den beiden ersten Kapiteln in die Rolle des Königs Salomo (1,1); denn wenn irgendeinem Menschen dauerhaftes Glück zuzutrauen ist, dann einem, dem alle irdischen Güter zu Gebote stehen, Besitz aller Art, Luxus, Kultur und ein großer Harem (2,4–9). Aber Salomo wird nicht als bloßer Hedonist gezeichnet, sondern als König, der nach Weisheit strebt (1,13), das Gute will, für das Recht eintritt und die religiösen Regeln achtet (3,16; 4,1f.; 4,17–5,6). Alles das ist jedoch ebenfalls vergänglich, die Weisheit wie der Einsatz für das Gute (8,10–13). Dabei ist keineswegs alles einerlei, die Weisheit übertrifft die Torheit durchaus, und das Recht steht über dem Unrecht (2,13; 4,1); aber dem Weisen geht es wie dem Toren, alle müssen sie dahin (2,15; 3,9). Auch was man sich herkömmlicherweise als Garant für ein gelingendes Leben oder wenigstens als Weg dorthin dachte, ist nichts als »Haschen nach

17 Vgl. *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Das Buch Kohelet, in: *Erich Zenger u.a.*, Einleitung in das Alte Testament, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1, Stuttgart 2004, 380–388; *Markus Witte*, Das Koheletbuch (Der Prediger Salomo), in: *Jan Christian Gertz* (Hg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen 2006, 257–264. Das Buch ist wahrscheinlich zwischen 250 und 190 v. Chr. in Jerusalem entstanden. Seine theologische Ausrichtung wird kontrovers diskutiert; neben der Betonung eines pessimistischen Grundzuges (1,2 und 12,8 im Sinne von »alles ist absurd«) steht eine Deutung, die den Aufruf zur Freude (5,17–19 u.ö.) als Schlüssel zum Gesamtwerk ansieht. Ich folge hier diesem zweiten Ansatz.

18 Die Grundbedeutung »Windhauch« spielt auf die Flüchtigkeit an, nicht auf Eitelkeit oder Nichtigkeit, vgl. *Witte*, Koheletbuch (Anm. 17), 459, Anm. 97: »Je nach Übersetzung des Begriffs *həbāl*, den Luther mit »eitel«, die Zürcher Bibel mit »nichtig«, die Einheitsübersetzung mit »Windhauch« und D. Michel, *Qohelet*, mit »absurd« wiedergeben, ändert sich die Interpretation des Buches.« In Anlehnung an *Schwienhorst-Schönberger* sehe ich vor allem den Aspekt der Vergänglichkeit betont.

dem Wind«. Diese Relativierung herkömmlicher weisheitlicher Vorstellungen vom Wohlergehen durchzieht die ganze Schrift.

Die Konsequenz Kohelets klingt irdisch-materiell: Der Mensch hat nichts Besseres, »als zu essen und zu trinken und fröhlich zu sein« (8,15; vgl. 2,24; 3,12.22). Schon der Hinweis auf die Freude weist aber darüber hinaus; denn sie ergibt sich nicht von selbst: Mühe und Arbeit (2,24; 3,22; 8,15) könnte man auch freudlos verrichten und das Essen als bloße Lebenserhaltungsmaßnahme verstehen. Die Freude daran kommt hinzu, nicht als aufgesetzte Fröhlichkeit angesichts aller Vergänglichkeiten, sondern als Gottesgabe für die Zeit des Lebens (5,17–19). Zwar sind die Wege Gottes dem Menschen verschlossen (5,1; 8,17). Aber er hat ihnen das Leben und die Freude ins Herz gegeben, und ohne ihn kann man nicht fröhlich essen und genießen (2,24f.).¹⁹

Hier kommt zur anthropologischen Grunderfahrung der Vergänglichkeit eine theologische Komponente hinzu.²⁰ Sie gründet im Verständnis der Welt als Gottes Schöpfung, die mit dem kreatürlichen Vorgang von Essen und Trinken angedeutet wird; sie ist bezogen auf Gott, ohne den die Geschöpfe und ihr Tun gar nicht sein können (2,24f.); und selbst ihre Erkenntnis und ihr Genuss werden von Gott geschenkt (2,25f.; vgl. 6,1f.). Zwar lässt sich das Glück durch menschliche Strategien nicht herbeizwingen; aber Gott, der alles »zu seiner Zeit« (3,1–9) geschaffen hat, macht alles zu seiner Zeit schön (3,11f.). In 9,7–10 zieht Kohelet daraus die Konsequenz: Essen und Trinken (9,7), Arbeit, Fest (9,8f.), Liebe (9,9) und alles, was zu tun in seiner Macht liegt, soll der Mensch mit Freude gestalten und genießen, »denn das ist dein Teil am Leben« (9,9). »Die alltäglichen Gesten von Essen und Trinken sind Merkzeichen der Gegenwärtigkeit Gottes, des geschenkten Lebens«²¹, die man ergreifen soll. Dass das keine Flucht in das kleine, individuelle Glück ist, zeigt die Kritik an ungerechter Herrschaft und dem Anhäufen von Besitz in Kapitel 4–6. Was man zum Guten tun kann, das soll man auch tun; darum geht es in diesem Leben und nicht um den vergeblichen Versuch, sich dauerhaftes Glück zu schaffen. Der Reiche, der sich einen großen Vorrat

19 *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, »Nicht im Menschen gründet das Glück« (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie, *Herders Biblische Studien* 2, Freiburg u.a. ²1996, 306, interpretiert 5,17 vor dem Hintergrund des Guten und Schönen in der Stoa. Im Unterschied zu hellenistischen Glücksentwürfen, die das Glück von der Einstellung des Menschen abhängig machen, ist es für Kohelet eine Gabe Gottes, und die Aufgabe des Menschen ist es, ihrer gewahr zu werden und sie zu ergreifen. Dass man bei Kohelet von einer Darlegung zum Glück sprechen kann, zeigt sich auch daran, dass das Lexem *tob* (gut) hier in substantivierter Form vorkommt und als nomen abstractum dem Glück nahekommt (ebd., 122).

20 *Schwienhorst-Schönberger*, »Nicht im Menschen ...« (Anm. 19), 124: Die Überlegungen laufen in einer Bewegung »von der Anthropologie (1,12–2,23) über die Theologie (2,24–26) zur theologischen Anthropologie (3,1–22).«

21 *Naumann*, Glück (Anm. 13), 80.

für viele Jahre angelegt und vermeintlich dauerhaftes Glück erworben hat (»iss und trink und habe guten Mut«, Lk 12,16–21), ist das neutestamentliche Gegenbeispiel dazu.

4 Die Paradoxie des Glücks

Schon der erste Satz des 73. Psalms deutet einen Konflikt an: »Gott ist dennoch Israels Trost für alle, die reinen Herzens sind.« Mit »dennoch« sind Erfahrungen angedeutet, die diesem Satz widersprechen. Im ersten Teil des Psalms (73,1–12) sind sie zusammengefasst: Die Gottlosen sind glücklich, erfolgreich und mächtig; »im Himmel und auf Erden« (V. 9) führen sie das große Wort und scheren sich nicht um Gott: »Wie sollte der Höchste etwas merken?« (V. 11). Damit finden sie den Beifall der Masse (V. 10), und selbst der Psalmbeter ist davon beeindruckt und gerät in eine Krise (V. 13): Soll sein Vertrauen auf Gott umsonst gewesen sein? Den Umschwung bringt V. 15: Hätte er wie die Gottlosen geredet, so hätte er »das Geschlecht deiner Kinder« verraten. Weder die Orientierung an den Gottlosen noch sein Selbstmitleid führen ihn aus der Krise, sondern die Erinnerung an die Geschichte seines Volkes mit Gott. Erst vor diesem Hintergrund kann er sein »dennoch« sagen: »Dennoch bleibe ich stets an dir, denn du hältst mich bei meiner rechten Hand« (V.23). Das Glück der Gottlosen erkennt er als brüchig, weil sie es als ihren eigenen, selbst erworbenen Glücksbesitz ansehen, ohne Rücksicht auf Gott und die Gemeinschaft der Menschen. Sein »dennoch« verschließt nicht die Augen vor den verschiedenen Glücksangeboten, es erkennt aber, dass ein als Anrecht und bloß individuell verstandenes Glück weder Tiefe noch Bestand hat. Beides gewinnt das Glück durch die Gebrochenheit des »dennoch« hindurch.

Von dieser Paradoxie des Glücks in der Gebrochenheit der Existenz sprechen auch die Seligpreisungen Jesu (Mt 5,3–12; Lk 6,20–26), in denen das aus dem Alten Testament bekannte *makarios* wieder begegnet.²² Denn Jesus preist gerade diejenigen glücklich im umfassenden Sinn²³, die nichts zu lachen haben, die Armen, die Hungernden, die Weinenden. Da bekommt man durchaus »Schwierigkeiten beim Jubeln«²⁴, denn frei von alltäglichen Sorgen wie die Götter²⁵ sind die Hungernden und Wei-

22 Vgl. Anm. 12. Im NT ist mit *makarios* meist der Heilsaspekt und besonders das künftige Heil angesprochen (vgl. Mt 16,17; Joh 13,17; 20,29; Jak 1,25; Offb 14,13).

23 Friedrich Hauck, *μακάριος* (ThWNT IV), 365–388. Zur Überlieferungsgeschichte der Seligpreisungen Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/1, Neukirchen-Vluyn u.a. 1985, 200f. Wahrscheinlich gehen die drei ersten Seligpreisungen der Q-Fassung (Lk 6,20b.21) auf Jesus zurück.

24 Vgl. die schöne Geschichte von der Schwierigkeit, *makarios* zu übersetzen: Lothar Zenetti, *Schwierigkeiten beim Jubeln*, in: *ders.*, *Die wunderbare Zeitvermehrung. Variationen zum Evangelium*, München ²1983, 164–167.

25 Das war der ursprüngliche Wortsinn, vgl. Hauck, *μακάριος* (Anm. 23), 365.

nenden keineswegs. Aber trotz und gerade angesichts schwieriger Umstände erwarten sie alles von Gott. Dieser weisheitliche Gedanke (vgl. Ps 2,12: Selig/glücklich alle, die auf Gott vertrauen) ist eine prägende Kraft hinter den Seligpreisungen Jesu. Eine andere ist die eschatologische Perspektive, wie sie schon in äthHen 58,2 zum Ausdruck kommt: »Selig seid ihr Gerechten und Auserwählten, denn herrlich wird euer Los sein.« Während die Sünder zwar ihr Leben lang Gutes gesehen haben (äthHen 103,5), aber in ihren Sünden sterben, gehen die Gerechten auf ein herrliches Ende zu. Aber weder die weisheitliche noch die eschatologische Traditionslinie erklären die Seligpreisungen Jesu vollständig. Er preist die Habenichtse und Elenden nicht unter Bedingungen glücklich, etwa wenn sie geduldig ihr Schicksal annehmen, sondern bedingungslos; und er holt das ihnen zugesagte Heil in den Umgang mit ihnen hinein und wendet sich ihnen konkret zu. Die Seligpreisungen sind Zuspruch der Gottesherrschaft²⁶, der die Existenz der Armen in ein neues Licht rückt. Das macht das Paradoxe der Seligpreisungen Jesu aus, dass sie nicht tausend Eventualitäten bedenken, sondern Armen konkret zuspricht: Ihr seid glücklich zu preisen, im Blick auf das Ziel, auf das ihr hinlebt, und deshalb schon in der Gegenwart.

5 Aussichten

Die eschatologische Perspektive, die sich im Alten Testament andeutet, wird im Neuen stärker entfaltet. Hier wirkt sich apokalyptisches Gedankengut aus, das im Alten Testament erst spät greifbar wird, während die Schriften des Neuen Testaments stark davon beeinflusst sind. Man kann dies z.B. am Wandel der Ernte- und Hochzeitsbilder erkennen. Im Alten Testament steht die Ernte für die Freude am geschenkten Leben (Jes 9,2); die ganze Feldarbeit zielt auf sie hin, und die Erntezeit ist Anlass für große Feste (Ex 23,16; Dtn 16,13). Eine geringe Ernte schränkt dagegen die Lebensmöglichkeiten ein (Jes 17,1–6), das Vernichten oder Wegführen der Ernte zeigt militärische Niederlagen an (Jes 16,9f.; Jer 5,17). In der Weisheitsliteratur wird die Ernte als Folge von Säen und Pflügen auf das Handeln der Menschen übertragen: »Wer Unrecht sät, wird Unglück ernten« (Spr 22,8; Hi 4,8). Und die Propheten beziehen das Bild auf das richtende und strafende Handeln Gottes an seinem Volk (Jes 18,4f.; Jer 9,21; Mi 6,15) oder allen Völkern (Jo 4,13). Im Neuen Testament spielt die Ernte auf das Endgericht an (Mt 13,30.39; Offb 14,15f.), dessen Ausgang noch offen ist. Die Hochzeit ist als Freudentag konnotiert (Hld 3,11), sie wird festlich begangen (Ri 14,10–12; Jes 49,18; Joh 2,1–11). Bei Jesus wird sie zum Bild für die Gottesherrschaft (Mt 22,1–10; 25,1–13), zu der eingeladen wird wie zu einem großen

²⁶ In der Matthäusfassung bildet die Gottesherrschaft im Nachsatz der ersten und der achten Seligpreisung eine Klammer, die alles zusammenbindet.

Fest. Hier kommt es darauf an die Einladung anzunehmen und sich für sie bereitzuhalten.

Die eschatologische Perspektive kommt besonders in der Bildwelt der Offenbarung zum Ausdruck. Zwar hat, wer sie aufschlägt, zunächst kaum den Eindruck, dass es hier um Glück gehe; zu stark drängen die Katastrophenbilder in den Vordergrund. Wenn aber der Blick über die Katastrophen hinausgeht, kommen Bilder von Glück und Heil ins Spiel, vor allem in Offb 21. Dort ist das Bild vom himmlischen Jerusalem²⁷ mit der Nähe Gottes verbunden. Wenn Gott nach 21,4 in dieser Stadt alle Tränen abwischen wird und alles Leid und selbst der Tod vergehen werden, so ist damit umfassendes Heil ausgesagt, das in der Nähe Gottes zu den Menschen seinen Ursprung hat (siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen V. 3). Das himmlische Jerusalem steht stellvertretend für die neue Schöpfung (ein neuer Himmel und eine neue Erde V.1). Offb 21f. enthält etliche Anspielungen auf die alttestamentliche Paradieserzählung (Gen 2f.); das erwartete heilvolle Ende wird damit an den Anfang der Welt zurückgebunden.²⁸ Rein utopisch sind die Visionen der Offenbarung freilich nicht; in der bedrängenden Gegenwart zur Zeit ihrer Abfassung sollen ihre Bilder trösten und Hoffnung wecken. Sie vertrösten nicht, sondern richten den Blick über die Leiden der Gegenwart hinaus. Das erwartete Glück ist nicht lediglich »Opium für das Volk«, sondern deutet ein grundlegendes Vertrauen in die Zuverlässigkeit Gottes an. Glück ist so verstanden Geborgenheit und aktives Leben auf das zugesagte Heil hin.

6 Glück, in Geschichten eingewickelt

Auch das sogenannte »Gleichnis vom Schalksknecht« (Mt 18,23–25) hat auf den ersten Blick nichts von Glück an sich. Es erzählt von den ökonomischen Zwängen der Schuldknechtschaft, von Abhängigkeit, Unbarmherzigkeit und Gericht. Gleichwohl steckt Glück darin, auch wenn das Wort nicht vorkommt. Denn der »Schalksknecht« hat Glück, unverhofft und unter den damals herrschenden ökonomischen Strukturen unverdient. Ganz unerwartet wird ihm eine riesige Schuld nicht nur gestundet, sondern erlassen. Wie wird es ihm ergangen sein in dieser Situation? Kann er sein Glück fassen? Offenbar fasst er es sogar zu fest, als sein eigenes Glück. Abgeben will er davon nichts. Seinen Mitsklaven lässt er wegen eines vergleichsweise geringen Betrags ins Gefängnis werfen.

27 Ab der nachexilischen Zeit spielt die Vorstellung von der endzeitliche Erbauung der herrlichen Gottesstadt eine Rolle, vor allem bei Deuterojesaja und später u.a. in Tob 13f.

28 Anders als die Offenbarung deuten Hebr 11,16; 12,22–24 das himmlische Jerusalem als bereits im Himmel gegenwärtig an. In Gal 4,21–31 sind Hagar und Sara in Bezug gesetzt zum gegenwärtigen bzw. himmlischen Jerusalem.

Das geht nicht gut aus für ihn. Er verliert sein Glück wieder, weil er es als Besitz begreift. Eingeeordnet ist diese Erzählung in eine kleine Erörterung zur Vergebung (V. 21f.35). Wie oft muss ich meinem Bruder, der Unrecht an mir tut, vergeben? Die Antwort Jesu lautet sinngemäß: Hör mit dem Zählen und Rechnen auf, sonst verfehlst du das Glück der Vergebung und des Neuanfangs.

Vom Glück der Begegnung erfahren wir etwas bei Bartimäus (Mk 10,46–52). Er führt ein armseliges Leben als blinder Bettler am Wegrand. Aber als Jesus vorbeikommt, ergreift er seine Chance, ruft nach Jesus, lässt sich nicht abwimmeln und gewinnt schließlich nicht nur sein Augenlicht, sondern auch eine Perspektive für sein Leben. Auch Zachäus kann man nennen, den reichen Zöllner (Lk 19,1–10), dem mit dem unerwarteten Besuch Jesu in seinem Haus Heil widerfährt, das über das Geld hinausgeht. Die »gekrümmte Frau« (Lk 13,11–13) richtet sich nach ihrer Heilung auf und preist Gott. Der jüngere der beiden Söhne kommt verarmt und zerlumpt zurück und wird vom Vater festlich empfangen (Lk 15,11–32); ob freilich der ältere Sohn die Einladung zum Fest annimmt, bleibt offen. In diesen und ähnlichen Erzählungen kommt zwar das Glück nicht als Begriff vor, aber es wird als Erfahrung greifbar, als Einladung hörbar, und es ist gleichsam eingewickelt in Erfahrungen, nicht auf den Begriff gebracht, sondern erzählt. Vielleicht ist das die angemessenste Weise, vom Glück zu sprechen.

Dr. Peter Müller ist Professor für Neues Testament an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe.