

Kontemplation als Befreiung. Josef Pieper über das Glücken des Lebens

Berthold Wald*

Resumo: Neste texto, o autor faz críticas à moderna "cultura do trabalho" e considera o ato contemplativo como meio de libertação e realização do ser humano. As análises do autor se baseiam nas ideias do filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997) e, em parte, também em reflexões do filósofo sulcoreano Byung-Chul Han.

Palavras Chave: Contemplação – Felicidade – Josef Pieper – Byung-Chul Han

Contemplação como libertação. Josef Pieper sobre a felicidade da vida

Abstract: In this text, the author criticizes the modern "culture of work" and considers the contemplative act as a means of liberation and fulfillment of the human being. The author's analyzes are based on the ideas of the German philosopher Josef Pieper (1904-1997) and partly also in reflections by the South Korean philosopher Byung-Chul Han.

Keywords: Contemplation – Happiness – Josef Pieper – Byung-Chul Han

Mit Blick auf das Leitthema „Kontemplation. Auf der Suche nach einer anderen Art zu leben“ habe ich mein Thema etwas umformuliert. Die „Kritik der modernen Arbeitskultur“ wird dabei nicht entfallen, keineswegs. Doch Kritik als solche kommt über die Negation des Kritisierten nicht hinaus. Deshalb habe ich den Untertitel geändert, um positiv zu benennen, worum es mir geht. Die Frage ist ja, wozu denn die Kontemplation befreit. Und die hier dargelegte Antwort soll lauten: „Zum Glücken des Lebens“. Beide Aspekte meines Themas, „Kritik der modernen Arbeitskultur“ wie auch „Kontemplation als Befreiung zum geglückten Leben“ werde ich nicht freihändig-spekulativ im Raum des Denkens, sondern im Mitdenken mit Josef Pieper entwickeln, gelegentliche Seitenblicke auf Byung-Chul Han eingeschlossen.

Ich möchte vorweg kurz etwas über Josef Pieper in Erinnerung rufen.¹ Die jüngeren Teilnehmer des Dies academicus werden ihn wohl nicht mehr kennen, zumindest nicht aus persönlichem Erleben. Die Lebensspanne von Josef Pieper umfasst beinahe das gesamte 20. Jahrhundert. Pieper wird 1904 in einem Dorf in der Nähe von Münster geboren und ist 1997 in seinem Haus in Münster gestorben. Er ist wohl der international meist gelesene Katholische Philosoph im zwanzigsten Jahrhundert. Bereits vor dem 2. Weltkrieg war er einem großen Publikum durch seine wesentlich von Thomas von Aquin inspirierten Schriften bekannt – übrigens auch

* Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn, Deutschland.

¹ Vgl. Berthold Wald, Josef Pieper (1904 – 1997); in: J. Aretz, T. Brechenmacher, S. Mückl (Hrsg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern. Katholische Persönlichkeiten des 20. und 21. Jahrhunderts, Münster 2022, S. 163-178.

durch seine Sozialkritik an den Arbeits- Lebensbedingungen seiner Zeit.² Nach dem Krieg und der dann erst möglichen philosophischen Habilitation waren seine Vorlesungen an der Universität Münster mit Abstand die meist besuchten. Noch heute ist der Hörsaal 1 mit 1000 Plätzen der größte Hörsaal der Universität. Er ist in dieser Größe geplant und gebaut worden als Ergebnis einer Erhebung, die das Rektorat der Universität im Auftrag des Wissenschaftsministeriums durchgeführt hat. Danach kam Josef Pieper in seiner Vorlesung am Samstagmorgen auf zeitweise 1200 Hörer. Weil es keinen hinreichend großen Hörsaal gab, musste er seine Vorlesung noch einmal wiederholen.

Pieper war und blieb trotz zahlreicher Rufe sein Leben lang Professor für philosophische Anthropologie an der Universität Münster in Westfalen und zugleich Professor an der Pädagogischen Akademie in Essen, der späteren Universität/ Gesamthochschule Essen. Sein Lebensthema ist die Erneuerung des abendländisch-christlichen Bildes vom Menschen im Rückgriff vor allem auf Platon und Thomas von Aquin. Sein Stil zu philosophieren unterscheidet sich in zwei Punkten deutlich von der sonst üblichen Universitätsphilosophie. Punkt eins: Statt auf Fachterminologie, setzt Pieper auf den Gebrauch der gesprochenen und jedermann verständlichen Muttersprache. Wegen seiner Meisterschaft im genauen und kunstvollen Umgang mit der Sprache wurde er 1949 als Gründungsmitglied in die Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung berufen. Punkt zwei: Nicht philosophische Spekulation, sondern philosophische Interpretation ist für ihn der Weg, eine im Prinzip mit jedermann geteilte Wirklichkeitserfahrung philosophisch zu erschließen.

Die Absicht einer philosophischen Interpretation geht nicht auf die bloß historische Kenntnis philosophischer Ansichten. Ihr Ziel ist die Erörterung und Aneignung von Einsichten der „abendländischen“ Denktradition mit Blick auf die uns heute gestellten Fragen einer sinnvollen menschlichen Existenz. Pieper erhofft sich davon die Weitung unserer Selbstwahrnehmung über das szientistische Bild der Wirklichkeit und den Primat der Arbeits- und Freizeitwelt hinaus. Er entwickelt seine Einsichten argumentativ mit Blick auf mögliche Einwände und das auch mit Bezug auf den inneren Widerstand unserer eigenen Vorurteile und spontan gehegten Meinungen.

Für den ursprünglich als Untertitel explizit genannten Aspekt „Kritik der modernen Arbeitskultur“ verweise ich vor allem auf Piepers Klassiker „Muße und Kult“ von 1948. Zum Thema „Kontemplation“ gibt es gleichfalls einen Bestseller, Piepers bis heute immer wieder neu aufgelegten Klassiker: „Glück und Kontemplation“, Erstauflage 1957.³ Für den Aspekt „Glück“ und „Glücken“ werde ich mich an einen Vortrag halten, den Pieper 1976 mit Titel „Glück im Schauen“ gehalten hat.⁴ Die darin entwickelte Konzeption des Glücks hat Pieper später vertieft in einem Vortrag mit dem Titel: „Alles Glück ist Liebesglück“. Das war 1992 in der Katholischen Akademie Hamburg: Ein 88-jähriger spricht im protestantischen Hamburg an einem frostkalten Rosenmontag über den Zusammenhang von Liebe, Selbstlosigkeit und Glücksverlangen.⁵

Nun aber zu unserem Thema „Kontemplation als Befreiung“ zum „Glücken des Lebens“. Das Wort „Befreiung“ hat einen zweifachen Sinn. Es kann rückbezogen-

² Diese Schriften sind gesammelt in: Josef Pieper, Frühe soziologische Schriften (Hrsg. B. Wald), Ergänzungsband 1 (EB) der Werke in acht Bänden, Hamburg 2004 (Die Werkeausgabe wird abgekürzt zitiert als WA, Band, Seite)

³ Beide Schriften sind enthalten in Josef Pieper, Kulturphilosophische Schriften (Hrsg. B. Wald), Hamburg 1999 (WA, Bd. 6, S. 1-44; S. 152-216).

⁴ Josef Pieper, Was heißt Glück? Erfüllung im Schauen (WA, Bd. 8,1 Hamburg 2005, S. 397-414).

⁵ Josef Pieper, Alles Glück ist Liebesglück. Selbstlosigkeit und/oder Glücksverlangen in der Liebe (WA, Bd. 8,1 Hamburg 2005, S. 339-356).

emanzipativ und nach vorn gerichtet-affirmativ gebraucht werden. Im ersten Fall ist mit Befreiung die Befreiung „von“ etwas gemeint, im zweiten Fall die Befreiung „zu“ etwas. Ich werde darum im ersten Teil meines Vortrags etwas sagen über die Zwänge der modernen Arbeitskultur, wie Pieper sie dargelegt hat, und von denen es sich zu befreien gilt. Im zweiten Teil soll deutlich werden, wozu Kontemplation befreit. Es geht um den Zusammenhang von Kontemplation, Liebe und Glück.

I. Kritik der modernen Arbeitskultur

Die „vita contemplativa“, also die Lebenshaltung der Kontemplation, ist das genaue Gegenbild zur „modernen Arbeitskultur“, so in etwa lautet die These. Wenn das so ist, was sind dann die Kennzeichen der Moderne, denen der Philosophierende sich zu stellen hat, sofern er nicht an der geschichtlichen Wirklichkeit des heutigen Menschen vorbeireden will? Ein Hauptkennzeichen der Moderne ist für Pieper im Anschluss an Ernst Jünger die „totale Arbeitswelt“.⁶ Das Moment des „Totalen“ sieht er in der immanenten Geschlossenheit des modernen Weltbezuges. In welcher Weise diese Geschlossenheit das Denken und Handeln beherrscht, erläutert Pieper in seiner Schrift *Muße und Kult*, und dort vor allem in dem „Exkurs über Proletariat und Entproletarisierung“.⁷ Das sind Begriffe, die ursprünglich zur marxistischen Kulturkritik gehören und die durch die Mitwirkung des Jesuiten Gustav Gundlach Eingang in die Katholische Soziallehre und die Terminologie der Sozial-Enzyklika *Quadragesimo anno* Pius XI. (1931) gefunden haben. Pieper hatte eine in der Folge mehrfach aufgelegte Einführung in die Grundgedanken dieser Enzyklika vorgelegt und wurde dadurch einem weiten Leserkreis erstmals bekannt.⁸ In seiner Einführung wird das soziologische Faktum der Proletariat wie zuvor schon bei Gundlach in aller Deutlichkeit beim Namen genannt: die Klassengesellschaft und die Klassenauseinandersetzung als realer Lebenskontext des Industriearbeiters, die Eigentumslosigkeit und ausschließliche Abhängigkeit von seiner Arbeitskraft, die sein Leben und das seiner Familie einschränkt und in Krisenzeiten bedroht; die Notwendigkeit einer Verbesserung der Lebensumstände durch gerechten Lohn, Zugang zu Bildung, bezahlbares Wohnen, Eigentumsförderung und soziale Alterssicherung als Eckpunkte einer neuen katholischen Soziallehre. Pieper hat das alles mit gleicher Deutlichkeit vertreten – gegen Versuche des Katholischen Bürgertums und des westfälischen Adels, die päpstlichen Forderungen etwa schon durch eine beschönigende Übersetzung zu verwässern. Nach 1945 geht Pieper einen Schritt weiter und fragt nach den Gründen, die unsere Einstellung zur Arbeit als allein sinnvollem Tun bestimmen. In diesem Kontext verwendet er erneut den Begriff der Proletariat und das in zwei Hinsichten: als Prozess der Proletarisierung wie als Forderung nach Entproletarisierung. Den Begriff „Entproletarisierung“ verwendet er diesmal jedoch als kultursoziologische Deutungskategorie für eine sich vom Arbeitsethos her verstehende Moderne. Er versteht darunter ein sozialpsychologisches Faktum, das gleichermaßen die Organisation der sozialen Welt wie die innere Verfassung des zeitgenössischen Menschen betrifft. „Proletarier ist, wessen Lebensraum durch den Arbeitsprozess *deswegen* voll ausgefüllt wird, weil dieser Lebensraum von innen her eingeschrumpft ist, weil ein sinnvolles Tun, das nicht Arbeit ist, gar nicht mehr realisiert, ja vielleicht nicht einmal mehr vorgestellt werden

⁶ Dieser Begriff findet sich unter Bezug auf Ernst Jünger, *Der Arbeiter* (1932), erstmals in Piepers Artikel: *Das Gesellschaftsideal in der industriellen Arbeitswelt. Aufriss einer sozialpolitischen Grundfrage* (1934), (EB 1, Hamburg 2005, S. 374; danach in immer wieder in Schriften Piepers (vgl. dazu die Stichworte „Arbeitsstaat“ und „Arbeitswelt“ im Sachregister WA 8,1 Hamburg 2008, S. 821).

⁷ WA, Bd. 6, S. 29-36.

⁸ Josef Pieper, *Neuordnung der menschlichen Gesellschaft. Befreiung des Proletariats/ Berufsständische Gliederung*. Einführung in die Enzyklika *Quadragesimo anno* (1932); (EB 1, Hamburg 2004, S. 61-141).

kann.“⁹ Und diese „innere Fesselung an den Arbeitsprozess“ sei ein „alle Schichten der Gesellschaft kennzeichnendes Symptom - keineswegs beschränkt auf die ‚arbeitenden Klassen‘ - ein *allgemeines* Symptom, das sich im Proletariat nur in ungewöhnlicher Verschärfung und Isolierung darstellt.“¹⁰

Darum muss klar unterschieden werden, was der Begriff „Proletariat“ meint und was nicht. „Proletariat ist nicht dasselbe wie Armut. Weil das so ist, darum ist es auch wichtig, dass die Maßnahmen zur Überwindung der Armut, besonders der durch unsere Niederlage bedingten Not (Flüchtlinge!) unterschieden werden von der – auch unabhängig davon! – notwendigen Verwirklichung eines sozialen Ordnungsbildes, dessen wesentlicher Grundzug die Überwindung der Proletariat ist. Es handelt sich hier um zwei Dinge!“¹¹ In einem offenen Briefwechsel mit dem Publizisten Karl Thieme zum Thema „Muße und Entproletarisierung“, gleichfalls wie Muße und Kult im Jahr 1948 erschienen, hat Pieper diese These verteidigt mit dem Argument, dass unter Proletarisierung „ein Vorgang [...], der den ganzen Menschen betrifft“, zu verstehen sei, weil der entgegenstehende Befund auch dann gegeben ist, „wenn keine Eigentumslosigkeit besteht“ – „auf Grund von seelischer Verarmung“. Die „volle Realisierung eines nicht-proletarischen Daseins“ sei darum auch „nicht mehr durch bloße ‚Sozialpolitik‘, auch nicht durch ‚christliche Sozialpolitik‘ zu erreichen.“¹²

Der Ausdruck „totale Arbeitswelt“ ist so bei Pieper ein kultursoziologischer Begriff für das unreflektierte Selbstverständnis der modernen Lebenswelt, das gleichermaßen das Denken und Verhalten von Mitgliedern der Gesellschaft in allen sozialen Schichten prägt. Diese Arbeitswelt ist „total“ wegen der Zwanghaftigkeit der Vorstellung, dass alles sinnvolle Tun eine Form von Arbeit zu sein muss und sich an seinem Nutzen auszuweisen hat. (Seither reden wir nicht bloß von Handwerkern, also Handarbeitern, sondern ebenso vom Geistesarbeiter). Alles praktische Erkennen und Tun ist allein sinnvoll durch seinen Bezug auf die Sicherung der menschlichen Existenz, wie alles theoretische Erkennen allein sinnvoll ist im Hinblick auf die technische Beherrschung der Natur. Natürlich ist für Pieper ein auf den sozialen Nutzen gerichtetes Tun nicht schon als solches das unterscheidende Kennzeichen der Moderne. Ohne den Nutzen der Arbeit gab und gibt es kein Überleben und kein angenehmes Leben in dieser Welt. Das besondere Kennzeichen der Moderne ist die Ausschließlichkeit, mit der der Arbeitsertrag und das Nutzbringende für das *allein* Sinnvolle gehalten werden. Das Gegenbild, um das es Pieper vor allem zu tun ist, ist die Muße und das Glück der Kontemplation.

Dies alles wird gesagt nach den verheerenden Zerstörungen des zweiten Weltkriegs in die Situation des Wiederaufbaus hinein, mit der notwendigen Deutlichkeit und mit dem Ziel, die Begriffe „Muße“ und „Kontemplation“ aus dem katholischen Museum ins reale Leben zurückzuholen. Pieper war sich der Provokation bewusst, wenn er seine kulturphilosophische Schrift „Muße und Kult“ mit der Feststellung beginnt:

„Wie die Meister der Scholastik, deren *articuli* anzugehen pflegen mit dem *videtur quod non*, beginnen wir mit einem Einwand. Er lautet folgendermaßen: Es scheint nicht die rechte Zeit zu sein, von der Muße zu reden. Wir sind doch dabei, ein Haus zu bauen; wir haben die Hände voll Arbeit. Ist nicht, bis das Haus fertig ist, die äußerste Anspannung aller Kräfte das einzige, das not tut? Dieser Einwand wiegt nicht leicht. Wofern aber mit dem Bauen, über die Wahrung des nackten Lebens und über

⁹ Josef Pieper, *Muße und Kult* (WA, Bd. 6, Hamburg 1999, S. 31 f.).

¹⁰ Ebd., S. 32.

¹¹ Josef Pieper, *Philosophische Gedanken zum sozialen Problem* (EB 1, Hamburg 2004, S. 418).

¹² Josef Pieper, *Muße und Entproletarisierung*; in: *Pädagogische Rundschau* 23 (1948), S. 509.

die Stillung der äußersten Notdurft hinaus, auch die Neuordnung des geistigen Besitzstandes gemeint ist, so muß, aller Argumentierung im einzelnen voraus und zuvor, geantwortet werden: gerade der neue Anfang, just die neue Grundlegung sind es, die eine Verteidigung der Muße notwendig machen.“

Wie steht es heute um die Grundlegung eines sinnvollen Lebens, das nicht schon in der Sicherung des bloßen Überlebens und der Finanzierung des Freizeitkonsums bestehen kann? Es gibt dazu neuerdings eine hochaktuelle kleine Schrift von Byung-Chul Han, 2022 erschienen, mit dem Titel „Vita contemplativa. Oder von der Untätigkeit“.¹³ Dieser deutsch-koreanische Philosoph richtet sich ausdrücklich wie Pieper gegen die Reduktion des Lebens auf „Arbeit und Leistung“. „Die menschliche Existenz wird von der Tätigkeit restlos absorbiert“.¹⁴ Und gleichfalls wie Pieper sieht Han im öffentlichen Kult um die Freizeit nicht das Gegenteil von Arbeit, sondern deren Fortsetzung mit anderen Mitteln. „Der Freizeit fehlt sowohl Lebensintensität als auch Kontemplation.“¹⁵ Und weiter heißt es da: „Da sie zur Erholung von der Arbeit dient, bleibt sie [die Freizeit] deren Logik verhaftet.“¹⁶ Das ist ganz auf der Linie von Pieper gedacht, der Freizeit kurz und bündig als „Erholung von der Arbeit für die Arbeit“ definiert, nachzulesen in seinem Vortrag „Muße und menschliche Existenz“ (1959).¹⁷ Pieper reagiert darin auf die sich ausweitende Freizeitgesellschaft, die nur scheinbar von den Zwängen der modernen Arbeitswelt befreit. Kaum einen Vortrag sonst hat er zu den verschiedensten Anlässen so oft gehalten wie diesen später unter dem Titel „Arbeit – Freizeit – Muße“ aktualisierten Vortrag – zuletzt 1988 als Festvortrag hier in Münster zur 400-Jahresfeier der Universitätsbibliothek.¹⁸ Nicht Freizeit macht frei vom seelischen Zwang des Arbeiten-müssens, sondern die Fähigkeit zur Muße. Der Begriff „Muße“ steht für den wirklichen Gegensatz zur Arbeit. Und im Zentrum der Muße steht die Kontemplation als Vergegenwärtigung von alledem, was wir lieben und was uns glücklich macht. „Muße“ ist darum mehr und anderes als Nicht-Arbeit. Schon in „Muße und Kult“ heißt es: „Dieses Selbstverständliche muss nämlich eigens festgehalten werden: Muße ist mit den äußeren Fakten von Arbeitspause, Freizeit, Wochenend, Urlaub nicht schon gegeben. Muße ist ein Zustand der Seele!“¹⁹

„Muße“ ist – anders als „Freizeit“ – auch keine Leerformel, die mit beliebigen Inhalten gefüllt werden kann, sondern ein qualitativer Zustand des Menschen. Es sind Pieper zufolge im Wesentlichen drei Merkmale, die einen Seelenzustand als Zustand der Muße kennzeichnen: erstens, die *Bejahung* der Existenz als Zustimmung zur Welt: es ist gut zu sein, allen Widrigkeiten und allem Unheil zum Trotz; zweitens, die *Freude* als Glück in der Kontemplation dessen, was wir lieben, und drittens, die *Selbstüberschreitung* in der kultischen „Preisung des Schöpfers eben dieser Welt.“²⁰ Über diesen letzten Aspekt werde ich aus Zeitgründen nichts weiter sagen können. Ein Hinweis soll hier genügen. Pieper war sich durchaus bewusst, dass gerade dieser letzte Punkt, wie er schreibt, „mit einem aus vielerlei Essenzen gemischten Unbehagen aufgenommen zu werden [pflegt]“. Dennoch besteht er darauf, dass allein aus dieser

¹³ Byung-Chul Han, *Vita contemplativa. Oder von der Untätigkeit*. Ich zitiere nach der 2. Auflage Berlin 2023.

¹⁴ Ebd., S. 9.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., S. 9 f.

¹⁷ Josef Pieper, *Muße und menschliche Existenz* (WA, Bd. 8,2, S. 456).

¹⁸ Josef Pieper, *Arbeit, Freizeit, Muße – Was ist eine Universität?* (Akademische Reden und Beiträge 5), Münster (Regensburg) 1989, S. 11-30 (Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster); WA, Bd. 8,2, S. 532-548).

¹⁹ WA, Bd. 6, S. 23.

²⁰ Ebd., S. 37.

Verwurzelung in der kultischen Feier „die Muße ihre letzte innere Ermöglichung und zugleich ihre tiefste Legitimierung [empfängt].“²¹ Denn der Kern von Muße sei: „Feiern. Im Feiern kommen alle drei Begriffselemente in eins zusammen: die Unangespanntheit, die Mühelosigkeit, das Herausgenommensein aus der sozialen Funktion. Die Feier der Liturgie ist so gewissermaßen der Komperativ der Kontemplation.

Kontemplation als Gegenbegriff zur Arbeit ist dennoch nicht einfach „Untätigkeit“. Das inklusiv gemeinte „oder“ in Byung Chul Hans Buchtitel „Vita contemplativa oder von der Untätigkeit“ hätte Pieper nicht akzeptiert, aus zwei Gründen nicht. Zum einen ist Kontemplation als beglückendes Anschauen selber ein Tun – wir öffnen Herz und Auge für etwas, das wir lieben. Zum anderen ist auch die Liebe, die glücklich macht, nicht bloß ein zuständliches Gefühl, sondern ein Akt, der den anderen meint: Wie schön, dass Du da bist und ich will, dass es immer gut um Dich steht! Dies Sich-öffnen in der Kontemplation und die liebende Hinwendung sind Ihrerseits Weisen der aktiven Überschreitung der Arbeitswelt und des Nutzens. Es gibt eben nicht bloß den Gegensatz von Tätigkeit und Untätigkeit. Es gibt auch zweierlei Arten von sinnvollem Tun, woran Pieper in „Muße und Kult“ gleichfalls erinnert: Es gibt ein Tun, das zu etwas anderem dient – das ist die Arbeit: ihr Sinn liegt im Nutzen des Tuns und damit außerhalb dessen, was getan wird; und es gibt ein Tun, das um seiner selbst willen gesucht und vollzogen wird; hier liegt der Sinn innerhalb des Tuns. Und eben das ist der Fall bei der Kontemplation von allem, was wir lieben oder anders herum gesagt: bei der Liebe zu dem, was uns in der Kontemplation erfreut. Ein solches Tun ist „sinnvoll in sich selbst“. Und wo ein Tun als sinnvoll in sich selbst erlebt werden kann, da haben wir es auch mit dem Glück zu tun.

Übrigens ist Piepers Bestseller „Muße und Kult“ 2011 auch ins Koreanische übersetzt worden.²² Byung-Chul Han wird es mit Sicherheit schon vor der Übersetzung gelesen haben, wie auch Piepers „Glück und Kontemplation“, woraus er mehrfach zitiert. Mit diesem kurzen Seitenblick auf die Aktualisierung der Kulturkritik bei Byung-Chul Han will ich es hier bewenden lassen. Ich komme aber später noch einmal auf ihn zurück. Unser eigentliches Thema ist ja – positiv formuliert – die Befreiung zum Glücken des Lebens durch Kontemplation – zunächst mit Bezug auf die Korrelation von Glück und Kontemplation und abschließend dann mit Bezug auf die Korrelation von Liebe und Glück.

II. Glück im Schauen des Geliebten

Achten wir zunächst auf das Wort „Glück“. Es kommt vor in zwei unterschiedlichen Bedeutungsfeldern als Glück-haben und glücklich-sein. Das Glück-haben soll uns jetzt nicht weiter interessieren – etwa das Glück-haben in der Liebe, wenn sich durch einen glücklichen Zufall die richtigen gefunden haben. Es geht im Folgenden allein um das Glück und das „Glücken“ im Sinn von Glücklich-sein. Und was uns dabei des Näheren interessiert ist der Zusammenhang von Kontemplation, Liebe und Glück. Die Frage ist hier zunächst: Was verstehen wir unter Glück? – und: Was ist Glück?

Darüber gibt es sehr verschiedenen Ansichten – allein 288 hat ein spätantiker Historiker namens Varro gesammelt, den Augustinus in seinem „opus magnum“ über den Gottestaats (*De civitate Dei*) zitiert.²³ Aristoteles hatte bereits eine brauchbare

²¹ Ebd., S. 36.

²² The Catholic University of Korea Press 2011; in der Neuauflage des Kösel-Verlags (München 2007) mit einer Einführung von Karl Kardinal Lehmann.

²³ Augustinus, *De civitate Dei* 19, 1.

Unterscheidung von drei Lebensformen der Glückssuche vorgeschlagen: die einen (und das sind die meisten) suchen es in der Lust, im angenehmen Leben; die anderen suchen es in der beruflichen, vor allem in der politischen Praxis, und wieder andere suchen das Glück in einem Leben der Kontemplation.²⁴ Damit sind, wie zu vermuten ist, alle Philosophierenden gemeint. Das müssen nicht unbedingt „Berufsphilosophen“ sein. Es sind alle Liebenden, die sich nach dem Geliebten sehnen und im Anschauen des Geliebten glücklich sind.

Wir sehen bereits: Die Auffassungen über das Glück sind unterschiedlich – doch gemeinsam ist allen Menschen das Verlangen nach Glück. Wir alle wollen glücklich sein – wir können gar nicht anders. Ich zitiere zur Erläuterung einige bei Pieper nachzulesende Sätze des Thomas von Aquin: „Der Mensch will die Glückseligkeit naturhaft und mit Notwendigkeit“; „glücklich sein wollen ist nicht Sache freier Entscheidung. Die Glückseligkeit kann geradezu definiert werden als der Inbegriff all der Dinge, die »nicht zu wollen der Wille unvermögend ist.“²⁵ Und auch diesen Satz über das Glück hält Pieper mit Augustinus, Thomas und ich behauptet mal, mit jedem von uns, für unbezweifelbar wahr: „Glücklich ist, wer alles hat, was er will“.²⁶ Das ist trotz der inhaltlichen Unbestimmtheit kein trivialer Satz. Im Kontext einer ethischen Theorie des guten und geglückten Lebens ist dieser Satz sogar kontrovers. Man kann die Ethikkonzeptionen seit Kant danach unterscheiden, ob das Verlangen nach Glück als Voraussetzung der Ethik oder als Gegenpol zur Ethik verstanden wird. Eine Ethik, die beim Willen zum Glück ansetzt, nennt Kant abwertend „eudaimonistisch“. Was zählt ist nicht, was wir wollen, sondern was wir sollen: es zählt allein die moralische Pflicht!

Die Frage ist daher: Wie kann man in dem breiten Feld der Meinungen über das Glück eine begründete Position beziehen und wie steht es um den Zusammenhang der These „Glücklich ist, wer alles hat, was er will“ mit dem Glück der „vita contemplativa“? Hier sind einige notwendige Klärungen hilfreich. Pieper nennt hier zwei Grundfragen, die vorab zu klären sind: Erstens, „was“ wollen wir? und zweitens, was heißt „haben“?²⁷ Zunächst zum Begriff „Wollen“, den wir heute (und schon seit dem Spätmittelalter!) in einer „aktivistischen Verengung“ verwenden. „Wollen“ bedeutet uns immer „Tun-“ oder „Haben-wollen“. Wer etwas will, so denken wir unweigerlich, verlangt nach etwas, das er nicht hat, das noch aussteht und das sein eigen werden soll. Er will es haben. Und ebenso beim Wollen als Tun-wollen. Es soll etwas geschehen, etwas, das von unserem Tun abhängt und dadurch wirklich wird. Der Grundakt des Willens ist darin jedoch bereits verdeckt. Dieser Grundakt in allem „Tun- und Haben-wollen“ ist die Bejahung und Zustimmung zu etwas, das wir für gut halten. Ob dieses Gut, das wir bejahen, in der Gegenwart liegt oder in der Zukunft, ob es schon für sich besteht oder von uns abhängt, ist für den schon vorausliegenden Sinn des Wollens zweitrangig. Der primäre Sinn des Wollens ist „Gutheißung“.²⁸

Von hier aus lässt sich verstehen, wenn Thomas sagt, der Grundakt des Wollens ist die Liebe zu dem, was gut ist für uns. Mit dem Guten ist hier nicht das „moralisch Gute“ gemeint, das wir aus freier Entscheidung wollen und tun sollen, aber ebenso auch missachten und verfehlen können. Der Satz über den Grundakt des Wollens sagt vielmehr etwas aus über die Natur des Willens. Er besagt: Der Wille ist von Natur auf das Gute gerichtet: Das wirklich Gute ist das eigentlich Gewollte – nicht das bloß scheinbar Gute. Wer sich entscheidet zu tun, was ihm beliebt und was

²⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik VIII, 3.

²⁵ Josef Pieper, Alles Glück ist Liebesglück (WA, Bd. 8,1, S. 346 f.).

²⁶ Josef Pieper, Was heißt Glück? (WA, Bd. 8,1, S. 397).

²⁷ Ebd., S. 398.

²⁸ Vgl. Josef Pieper, Über die Liebe (WA 4, Hamburg 1996, S. 314 ff.).

er für gut hält, tut damit nicht unbedingt das, was er eigentlich will. Diese erstmals im platonischen Dialog „Gorgias“ aufgedeckte Paradoxie des Wollens²⁹ beruht darauf, dass jeder Mensch – vor aller Entscheidung – bereits von Natur etwas will, nämlich das, was in Wahrheit gut für ihn ist. Augustinus hat diese Einsicht Platons in ihrer uns im Grunde vertrauten Selbstverständlichkeit einmal so formuliert: „Ich lernte zwar viele kennen, die betrügen wollten, aber keinen, der betrogen werden wollte.“³⁰ Es kann sein, dass wir nichts dabei finden, anderen etwas vorzumachen, was in Wirklichkeit nicht gut für sie ist. Für uns selbst wollen wir das nicht. Mit dem bloß scheinbar Guten gibt sich niemand zufrieden. Wir wollen für uns das wirklich Gute.

Was aber ist nun das Gute, das wir noch vor aller konkreten sittlichen Entscheidung naturhaft wollen? Wir haben bereits gehört: Wir wollen von Natur das Glück und das Glücken unseres Lebens. Glück ist aber nicht einfachhin ein Zustand des „Sich-freuens“ – ein andauerndes Hochgefühl. Pieper zitiert wiederum Augustinus, der einmal sagt: „Wenn er, in öffentlicher Rede, die Menschen fragen würde, ob sie glücklich sein und sich freuen wollten, dann würde ein tausendstimmiges Ja die Antwort sein. Doch dieses Ja besagt, bei genauerem Zusehen, nicht, dass jedermann sich einfachhin und bedingungslos in dem seelischen Zustand des Sich-freuens befinden möchte. Vielmehr möchte dieser Jedermann, wenn es mit rechten Dingen zugeht, einen *Grund* haben, sich zu freuen.“³¹

Das heißt also: unser Glücksverlangen ist – entgegen dem ersten Anschein – gerade nicht selbstbezogen; es richtet sich auf etwas, worüber wir uns wirklich freuen können. Wir wollen uns nicht einfach freuen, sondern: wir wollen Grund haben zur Freude. „Dieser Grund also ist, wenn es ihn gibt, das eigentlich und in Wahrheit Gewollte; er ist früher als die Freude, und er ist etwas anderes als sie.“³² Der Zustand einer Freude ohne Grund, also Freude als solche, lässt sich darum auch nicht technisch stimulieren. Technisch erzeugen lassen sich Lust und Schmerz. Das Lustgefühl als Ersatz für wirkliche Freude macht aber nicht glücklich, sondern – wegen der freudlosen Vergeblichkeit erhoffter Erfüllung – traurig und leer. Freude ist mehr als bloß körperliche Lust. Freude ist ein seelischer Zustand, der mit Lust einhergehen, aber nicht darauf reduziert werden kann.

Aber nun ist die weitere Frage, wie geschieht denn die Hinwendung zu dem, was wir lieben und was uns wahrhaft glücklich sein lässt. Anders gefragt: Wie haben wir das zu eigen, was wir lieben? Von welcher Art ist dieses Haben des Geliebten? Die Antwort auf diese Frage – eine Antwort, die Pieper mit Platon, Augustinus und Thomas plausibel zu machen sucht – diese Antwort lautet so: „Das ‚Haben‘ dessen, was wir, aufs Ganze gesehen, wollen, geschieht als Sehen, als ein Akt der Erkenntniskraft jedenfalls; der ganz und gar Glückliche ist einer, der schaut. Die Herausforderung, die in diesem Satze steckt, ist augenblicks evident.“³³ Schwierigkeiten, diesen Satz zu verstehen und nicht sofort misszuverstehen, gibt es eine ganze Reihe. Pieper verweist auf die gängige Absolutsetzung der Praxis. Er meint damit die Überzeugung, wonach ein Tun, das nichts bezweckt und bewirkt, kein sinnvolles und beglückendes Tun sein kann. Wir hatten eingangs mit Bezug auf die „totale Arbeitswelt“ bereits davon gesprochen. Von dorther gesehen, kann das Anschauen des Geliebten nicht das Beste sein, das uns zu tun möglich ist. „Glück im Schauen“ ist für den reinen Praktiker ein unvollziehbarer Gedanke. Aber auch wer zustimmt, wird falsch liegen, wenn er die Erfüllung im Anschauen des Geliebten

²⁹ Vgl. Platon, Gorgias 468 d f.

³⁰ Augustinus, Confessiones X, 23.

³¹ Josef Pieper, Alles Glück ist Liebesglück (WA, Bd. 8,1, S. 339).

³² Josef Pieper, Was heißt Glück? (WA, Bd. 8,1, S. 399 f.).

³³ Ebd., S 404.

sogleich als eschatologische Spitzenaussage über den Menschen missversteht und auf das jenseitige Glück der *visio beatifica* verengt. Denn „die eschatologische Vorstellung von der *visio beatifica* [von der glücklich machenden Schau Gottes] bleibt, genaugenommen, wenn nicht überhaupt unvollziehbar, dann jedenfalls im Bewusstsein abgetrennt von jedem irgend empirischen Fundament – es sei denn, man habe realisiert, dass auch dem hiesigen, leibhaftigen, geschichtlichen Menschen das, was er will und liebt, in einem Akt des Erkennens wahrhaft zuteilwird und dass auch für ihn das Glückliche im Anschauen des Geliebten besteht.“³⁴

Zwischen der Absolutsetzung der Praxis und der kurzschlüssigen Verengung auf die noch ausstehenden himmlischen Freuden liegt die eigentliche Schwierigkeit wohl darin zu verstehen, was Lieben mit Sehen zu tun hat und weshalb das Glück der Liebe in einem Erkenntnisakt und nicht in einem Willensakt besteht. Der naheliegende Einwand lautet so: „Liebt man [denn], um zu erkennen? Ist das nicht einfach eine Umkehrung der natürlichen Sinnfolge, ein *perversus ordo*?“ „Ist nicht mit alledem die Bedeutung des Wollens und der Liebe unterschlagen und verfehlt? Ist nicht vor allem die Liebe die Weise, in der wir das besitzen, was uns ‚gut‘ ist?“³⁵ Dieser Einwand klingt irgendwie plausibel. Bei näherem Hinsehen zeigt sich allerdings: Das Erkennen gegen die Liebe – und die Vernunft gegen den Willen – auszuspielen, ist keine sinnvolle Alternative. Es ist die Folge einer erst seit dem Mittelalter üblichen Simplifizierung, die unter dem Titel „Intellektualismus versus Voluntarismus“ eine bis heute anhaltende Verwirrung stiftet. Richtig ist dagegen: Intellekt und Wille haben ihren je eigenen Anteil am Glück des Liebenden. Um klarer zu sehen, muss man solche Fragen nach dem Vorrang des Wollens vor dem Erkennen, wie Pieper vorschlägt, „nur etwas konkreter formulieren“. Und dann „zeigt sich, dass sie ohne Gewicht sind und im Grunde ohne Sinn. Wenn wirklich Erkennen die vornehmste Weise des Habens ist und wenn wirklich die Liebe zwei Grundakte hat: Verlangen und Freude – wie soll dann das Haben-wollen besser sein als das Haben und die Freude wichtiger als ihr Grund? Und wenn mit dem Gott-Erkennen die *visio beatifica* gemeint ist – was ist dann größer, Gott zu lieben oder ihn zu sehen? So kann man nicht fragen.“³⁶

Allerdings verlangt der Einwand gegen die These, alles Glück, und darum auch das äußerste Glück des Menschen, bestehe im Schauen des Geliebten, „einige Präzisierungen“, die Pieper wie folgt benennt: „Erstens, Erkennen ist nicht gleich Erkennen. Es gibt Stufen und Grade; sie reichen von der flüchtigen Kenntnisnahme über das erschließende Denken bis zum geistigen Sehen und Schauen. Vom schauenden Erkennen wird allerdings behauptet, in ihm geschehe auf die denkbar intensivste Weise der Besitz dessen, was wir lieben. Die Sprache verfügt hier, so scheint es, über gar keine andere Vokabel; genauer können wir die Anwesenheit, das Gegenwärtigsein von etwas oder von jemandem, überhaupt nicht zum Ausdruck bringen, als indem wir sagen: ich sehe es Ja, ich habe ihn vor Augen. – Zweite Präzisierung: Natürlich macht nicht schon das Sehen glücklich; glücklich ist, wer hat, was er will; glücklich ist, wer sieht, was er *liebt*.“³⁷ Lieben und schauen, Glück und Kontemplation gehören zusammen, wie die zwei Seiten einer Münze. Ich zitiere hier noch einmal das schöne Buch über die *vita contemplativa* von Byung-Chul Han, der sich in seinem Augustinus-Referat ausdrücklich – in den Fußnoten allerdings – auf Piepers Schrift „Glück und Kontemplation“ bezieht: „Was tun aber die Menschen im ewigen Himmelreich? ‚Dann werden wir müßig sein‘ (*vacabimus*) ‚in Ewigkeit‘ (*in aeterno*), jubelt Augustinus, ‚und schauen, schauen‘ (*videbimus, videbimus*) und

³⁴ Ebd., S. 405.

³⁵ Ebd., S. 408.

³⁶ Ebd., S. 408 f.

³⁷ Ebd., S. 409.

‚lieben, lieben‘ (*amabimus, amabimus*) und ‚loben‘ (*laudabimus*). ‚Das ist es‘, fährt Augustinus fort, ‚was dereinst sein wird, an jenem Ende ohne Ende.‘ Bei Augustinus fallen Schauen und Lieben in eins. Erst wo die Liebe ist, öffnet sich das Auge (*ubi amor, ibi oculus*)³⁸ womit sich Han unmittelbar auf Pieper bezieht, bei dem es an der zitierten Stelle heißt: „Jedenfalls gibt es ohne Liebe kein Glück. Wo nicht ein Funke von Bejahung und Zustimmung wäre, da gäbe es nicht einmal die Möglichkeit von Glück – weder in der Weise des Sehens noch irgendwie sonst. [...] Liebe also ist die Voraussetzung von Glücklichkeit; aber sie ist nicht genug. Erst die Gegenwart des Geliebten macht glücklich; und es ist allein das Schauen, worin dem Liebenden die beglückende Nähe des Geliebten widerfährt.“³⁹

Auf dem Boden der gemeinsamen Überzeugung, dass in der Kontemplation Liebe und Glück zusammengehen, zeigt sich allerdings ein tiefgehender Unterschied zwischen Piepers und Hans Auffassung von Kontemplation. Für Pieper ist das Glück der Kontemplation gebunden an ein geliebtes Gegenüber, das uns in der Begegnung glücklich sein lässt. Außerhalb der Begegnung, sei sie gegenwärtig oder nur erinnert oder auch erst erhofft, gibt es kein Glück und keine Glückseligkeit. Zusammen-sein mit denen, die man liebt – das ist die Kurzformel für Glück. Han dagegen versteht ein „Leben im Modus der Kontemplation“ aus der „Immanenz des Lebens“. „Immanenz“ soll hier besagen: zweckfrei, untätig, kontemplativ. Und in dieser Immanenz „bezieht sich [das Leben] auf sich selbst und ruht in sich selbst. Die Immanenz bezeichnet ein Leben, das sich selbst gehört, das sich selbst genügt. Diese Selbstgenügsamkeit ist die Glückseligkeit“ als „reine erkenntnislose Kontemplation, [als] erkenntnisloses Schauen.“⁴⁰ Hier fehlt der Bezug auf ein Gegenüber der Kontemplation, das glücklich macht. Man kann auch sagen: hier fehlt der Bezug auf die Liebe, die nicht ohne den Bezug zum Geliebten gedacht werden kann. „Reine erkenntnislose Kontemplation“? – Meinetwegen. Aber Glückseligkeit als Selbstgenügsamkeit, also Glückseligkeit ohne etwas oder jemanden zu lieben? Hier stellt sich doch die Frage, wie das zu verstehen ist: Glücklich-sein im Lieben und im Geliebt-werden?

III. „Alles Glück ist Liebesglück“

Das ist, wie wir schon wissen, ein Vortragstitel – eine These, die Pieper in dem eingangs erwähnten Hamburger Vortrag auch gegen mancherlei Vorbehalte vertreten hat. Dieser Satz gilt für das Glück der Kontemplation wie für das Glück der Liebenden. Man kann auch sagen: Wenn es um das Glück zu tun ist, dann steht unterschiedslos alles im Blick, was Gegenstand der Liebe sein kann – alles, was das Leben des Menschen bereichert und erfüllt. Abschließend soll nun der Fokus enger gerichtet werden auf die Liebe zwischen Personen. Dies Glück dürfte vor allem gemeint sein, wenn wir nach dem „Glücken des Lebens“ fragen. Allerdings scheint es auch hier – bei genauerer Betrachtung – eine Reihe von Unstimmigkeiten zu geben, welche die Selbstverständlichkeit der These „Alles Glück ist Liebesglück“ in Frage stellen. Pieper hat die Behauptung solcher Unstimmigkeit im Untertitel zu seinem Vortrag über das Liebesglück als eine noch zu klärende Alternative benannt: „Selbstlosigkeit und/oder Glücksverlangen in der Liebe“. Die damit angedeutete Unstimmigkeit lässt sich folgendermaßen erläutern: Wenn es zutrifft, dass nur die Liebe glücklich macht, was für eine Art von Liebe ist denn hier gemeint? Ist es nicht allein die selbstlose Liebe, die den Namen „Liebe“ verdient, weil sie nicht das Ihre sucht, während die vom Glücksverlangen bestimmte begehrende Liebe, eben weil sie

³⁸ Byung-Chul Han, *Vita contemplativa*, S. 68.

³⁹ Josef Pieper, *Glück und Kontemplation* (WA, Bd. 6, S. 193).

⁴⁰ Byung-Chul Han, *Vita contemplativa*, S. 31.

ihr Glück sucht, keine Liebe, sondern in Wahrheit bloße Selbstliebe ist? Ist Selbstliebe überhaupt Liebe und ist das Verlangen nach Glück sittlich zu rechtfertigen? Und noch eine weitere Unstimmigkeit schließt sich hier unmittelbar an. Wenn jemanden „lieben“ bedeutet, ihm aus ganzem Herzen zu sagen: wunderbar, dass du da bist – wie gut, dass es Dich gibt? Was heißt dann solche Guttheißung für den, dem sie gilt: Darf einer wünschen, geliebt zu werden, weil er sich danach sehnt, glücklich zu sein? Ist nicht der Wunsch, geliebt zu werden auch nur eine Gestalt der Selbstliebe? Und ist dann nicht die einzig gültige Form der Liebe in beiden Fällen, im Lieben wie im Geliebt-werden-wollen, allein die selbstlose Liebe, eine Liebe, die dem Anderen gilt, ohne auf Erwidern zu hoffen?

Auf diese Zweifelsfragen soll nun abschließend in einer mehr thesenförmigen Zusammenfassung der bei Pieper ausführlicher entwickelten Klärung geantwortet werden. Beginnen wir mit der zuletzt angeführten Unstimmigkeit, die Pieper eine „Diskreditierung“ des menschlichen Glücksverlangens nennt.⁴¹ Seine klärende Erwidern lässt sich so zusammenfassen: Weil zu sein für jeden das Kostbarste und das zugleich am wenigsten in seiner Macht Stehende ist, darum haben wir es absolut nötig, in der Weise reiner Existenzbejahung geliebt zu werden. Jemandem zu sagen, wie gut, dass es dich gibt, unser unbedingtes Ja zum Sein der anderen Person, ist die „Fortsetzung und in bestimmtem Sinn sogar [...] die Vollendung des in der Erschaffung Begonnenen.“⁴² Das Glück unseres Lebens, das Glücken der menschlichen Existenz, hängt daran, von jemandem bejaht und geliebt zu werden. Das ist aus empirischen Studien über die Entwicklung von Kleinkindern gut belegt. Pieper findet eine Bestätigung dieser Tatsache auch in der zeitgenössischen Philosophie und Psychologie.⁴³ Solche Bejahung und Guttheißung richtet sich dabei nicht primär auf die Eigenschaften des Geliebten, sondern auf dessen Existenz. Liebende Bejahung ist „Parteinahme für das Dasein des Geliebten“⁴⁴ und „immerfort dabei, dem Geliebten Dasein zu geben“,⁴⁵ schließlich sogar ein Akt der Hoffnung in der Versicherung: „Du wirst nicht sterben“.⁴⁶ In ihrer äußersten Intention meint Liebe also „Zuerteilung des Lebensrechts, Daseinsermächtigung und sogar Negation des Todesschicksals“.⁴⁷ Liebe ist die willentliche Zuwendung, die uns sein *lässt*, sowohl im Sinn nachträglicher Bestätigung, wie vor allem und radikaler: die uns sein *macht*. Erschaffung ist von hier aus gesehen der Superlativ des Ja-sagens!

In seinem Buch „Über die Liebe“ verweist Pieper auf die wohl äußerste Steigerung des Glücksverlangens, für die Augustinus den Begriff „gloria“ verwendet. Mit dem Verlangen nach „gloria“ – nach „Ruhmesglück“, ist eine tiefe Sehnsucht des Menschen gemeint, die sich darauf richtet, öffentlich anerkannt und gerühmt zu werden. Es lohnt sich, diese auf Augustinus zurückgehende wichtige Einsicht Piepers ungekürzt zu zitieren:

„Es ist einem tatsächlich zunächst ein wenig genierlich, ja geradezu schockierend, die Sache so ‚naiv‘ beschrieben zu finden. Aber der Schock zielt und trifft tiefer, als man vielleicht dachte. Indem wir nämlich aufgefordert werden, die *gloria* als die äußerste Erfüllung der Existenz zu verstehen, als die ‚Herrlichkeit‘ des Ewigen Lebens, wird uns zweierlei zugemutet. Das Erste ist, uns selber einzugestehen, dass wir tatsächlich im Innersten der Seele kaum etwas sonst so brennend wünschen

⁴¹ Josef Pieper, Über die Liebe (WA, Bd. 4, S. 332).

⁴² Ebd., S. 321.

⁴³ Ebd., S. 318 ff.

⁴⁴ Alexander Pfänder, Zur Psychologie der Gesinnung; in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologischer Forschung 1 (1913), S. 368.

⁴⁵ José Ortega y Gasset, Betrachtungen über Liebe; Gesammelte Werke, Stuttgart 1956, Bd. IV, S. 295.

⁴⁶ Gabriel Marcel, Geheimnis des Seins, Wien 1952, S. 472.

⁴⁷ Josef Pieper, Über die Liebe (WA, Bd. 4, S. 320).

wie öffentlich ‚gelobt‘ und anerkannt zu werden. Die zweite Zumutung: weder der Faszination durch das Ideal einer krampfhaften Selbstgenugsamkeit zu verfallen, dieser finsternen Entschlossenheit, sich nichts schenken zu lassen, noch in die Infantilität zu geraten, unablässig bestätigt werden zu müssen. Anders ausgedrückt, die im Begriff *gloria* mitgedachte Existenzkonzeption mutet uns zu und fordert uns auf, in einer Haltung, die am zutreffendsten als ‚Kindlichkeit‘ zu bezeichnen wäre, unser Leben so zu führen, dass es wirklich in die *gloria* mündet, das heißt, in die absolut irrtumslose Bekräftigung durch den ‚Ersten Liebenden‘, der nun ‚öffentlich‘, das heißt im Angesicht der ganzen Schöpfung, zugleich sagt und bewirkt, dass es ‚herrlich‘ sei, zu sein, der man ist.“⁴⁸

Kommen wir nun zu der scheinbar größten Unstimmigkeit, die darin bestehen soll, dass nur die selbstlose Liebe zum Anderen zu Recht den Namen „Liebe“ tragen darf. Dazu lässt sich mit Pieper sagen: Es wäre schon merkwürdig, von jemandem zu verlangen, sich selbst nicht zu lieben, wie es verwunderlich wäre zu verlangen, Andere „grundlos“ zu lieben. Auch selbstlose Liebe ist niemals grundlos und Selbstliebe nicht per se selbstische Liebe. Wenn wirkliche Liebe selbstlos, aber nicht grundlos ist, dann kann auch Selbstliebe selbstlos sein. Das grundlegend Vorgängige der Selbstliebe, wodurch sie Fundament aller Liebe ist, hält Pieper mit Thomas von Aquin für ein unbezweifelbares Faktum: „Jeder liebt sich selber mehr als den anderen“.⁴⁹ Das *ist* einfach so, und zwar nicht ‚bedauerlicherweise‘ (dieweil wir eben schwache Menschen sind), sondern auf Grund unserer Kreatürlichkeit, das heißt, kraft der ehernen Tatsache, dass wir im Akt der Erschaffung unhemmbar auf den Weg zu unserer eigenen Erfüllung gesetzt worden sind, zu unserer Glückseligkeit auch, zur Ausrealisierung dessen, was mit uns gemeint ist.“⁵⁰ Dieses unbezweifelbare Faktum enthält in sich nicht bloß das Maß der Liebe zum Anderen, die nicht geringer sein darf als die Liebe zu sich selbst. Selbstliebe ist auch das Modell dafür, den Anderen in rechter Weise zu lieben. „Entscheidend scheint mir zu sein, dass wir, in der liebenden Bejahung unserer selbst, uns selber immer als *Person* betrachten, das heißt als ein um seiner selbst willen existierendes Wesen. [...] Und eben dies tun wir *nicht*, wenn wir, rein begehrend, den anderen wie einen Gegenstand in den Blick nehmen, als einen Träger von Reizen, als ein Mittel zum Zweck.“⁵¹ Gerade dieser Selbstzweckcharakter der Person, den wir für uns selbst in Anspruch nehmen, macht verständlich, weshalb das Urbild der Liebe die Selbstliebe ist und die Liebe zum anderen deren Abbild. „Die Liebe zum anderen geht hervor ‚aus der Ähnlichkeit mit der Liebe, die man für sich selber hegt“.⁵² So muss also die Freundschaftslove der Selbstliebe darin ähnlich sein, den Anderen wie sich selbst zu lieben als Person, und nicht bloß als Objekt des Begehrens.

Dieser Zusammenhang zwischen der Liebe, die man für sich selbst hegt und der Liebe zum Anderen, erschließt sich noch in folgender Weise. Wie bereits gesagt wurde: Niemand will sich täuschen über das, was gut oder schlecht für ihn ist. Jeder verlangt von Natur nach dem, was wirklich gut für ihn ist. Auch das ist der naturhaft wirksamen Selbstliebe geschuldet, die wiederum das Modell für die Liebe zum Anderen ist. Niemand will sich selbst unglücklich machen. So will auch niemand die geliebte Person unglücklich sehen. „Wenn das geliebte Wesen auf schlimme Wege gerät und Unrecht tut, wird der Liebende notwendig unglücklich, da er ja dem Geliebten, indem er ihn liebt, wünscht, dass es ganz und gar wohl um ihn bestellt, dass

⁴⁸ Ebd., S. 333 f.

⁴⁹ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I-II, 27, 3.

⁵⁰ Josef Pieper, *Über die Liebe* (WA, Bd. 4, S. 377).

⁵¹ Ebd., S. 378.

⁵² Ebd., S. 376 mit Berufung auf Thomas von Aquin, *Sentenzenkommentar* 3 d. 28, 1, 6.

er rundherum ‚richtig‘ sei, nicht bloß happy, sondern ein guter Mensch.“⁵³ Und Pieper weiter: „Liebe, so heißt es bei Franz von Sales im *Traité de l’amour de Dieu*, sei der Akt, worin sich der Wille vereint und verbündet mit der Freude und dem Wohl von jemand anders.“ Gut hundert Jahre später wird Leibniz denselben Gedanken so formulieren: Liebe bedeutet: sich freuen am Glück des Anderen.“⁵⁴ „Noch genauer formuliert Leibniz den Sachverhalt in seinen *Nouveaux Essais*: Lieben heißt geneigt sein, sich zu freuen an der Vollkommenheit, an dem Gut oder an dem Glück des anderen. – Das trifft ganz nahe an den Kern des Phänomens und ist nicht sehr verschieden von dem Ausruf: Wie gut, dass es dich gibt!“⁵⁵

Zum Schluss die Frage: Worin besteht denn nun das glückliche und geglückte Leben? Es besteht nicht schon im Erhalt des nackten Lebens und auch nicht in der Arbeit, die dem Erhalt des Lebens dient. Es besteht in etwas, das wir lieben und mit Freude tun. Wir lieben es zu sehen, was wir lieben, - und: Wir lieben es zu lieben! Das kontemplative Sehen wie das Lieben ist ein Tun, das nichts bezweckt; es hat kein Um-zu; es ist sinnvoll in sich selbst. Eben darin besteht – in scholastischer Terminologie ausgedrückt – der Vorrang des *actus immanens*, des reinen Anschauens – vor dem *actus transiens*, der zweckgerichteten Tätigkeit. Vielleicht ist dies Innebleiben, die Kontemplation als *actus immanens*, ja auch von Byung-Chul Han gemeint, wenn er von der Immanenz des glückseligen Lebens spricht. Wenn das so ist, dann liegen Pieper und Han in ihrer Verteidigung der Kontemplation als Befreiung zu einem geglückten Leben nahe beieinander.

Recebido para publicação em 02-04-24; aceito em 16-04-24

⁵³ Ebd., S. 370.

⁵⁴ Ebd., S. 372.

⁵⁵ Ebd.