

zung. – Ob allerdings gemäß dieser völkerrechtlichen, nach RAWLS »realistischen Utopie« nicht eine zu große Ungleichbehandlung der *Individuen* erfolgt, wie der kosmopolitische Liberalismus (vgl. *Ch. Beitz* 2000 [Lit.] und *Erner W. Kellerwessel* 2003b [Lit.]), kritisiert, ist strittig.

<sup>31</sup> Vgl. *M. Nussbaum* 1999 (Lit.).

<sup>32</sup> Vgl. *A. Sen* 1992 (Lit.) und 1993 (Lit.) als Beispiele, zu SENs Konzeption auch *E. S. Anderson* 2000 (Lit.), v. a. 155, *W. Hirsch* 2002 (Lit.), 233 ff. und *H. Pauer-Studer* 2000 (Lit.), 99–115.

<sup>33</sup> Auch im Liberalismus von *F. A. v. HAYEK* spielt ökonomische Gleichheit keine Rolle, da sie zu Zwängen bzw. unvermeidbaren Eingriffen in die – negativ verstandene – Freiheit führe. Allerdings enthält seine Konzeption Vorschläge zu einer Minimalabsicherung (vgl. *F. A. v. Hayek* 1991 [Lit.], 123 und 160 ff.). Um wirtschaftlichen Erfolg zu ermöglichen, tritt er jedoch für ein möglichst freies Handeln im Rahmen allgemein gleicher Gesetze ein. Auf Ablehnung stößt dabei auch eine anfänglich gleiche Ressourcenverteilung (die über das Erbrecht herbeigeführt werden könnte; vgl. ebd., 113).

<sup>34</sup> Vgl. *Th. Nagel* 1994 (Lit.), 255 ff.

<sup>35</sup> Im Extremfall führt der Libertarianismus in eine »geordnete Anarchie«, wie z. B. bei *G. RADNITZKY*, der Staaten kaum für legitim hält – und erst recht keinen Staat, der zugunsten von Gleichheit Umverteilungen durchführt; vgl. *G. Radnitzky* 2002 (Lit.) und kritisch dazu *W. Kellerwessel* 2002 (Lit.).

<sup>36</sup> Zu den Nonegalitaristen werden neben den vielleicht

am intensivsten diskutierten Vertretern *H. FRANKFURT*, *D. PARFIT* und *J. RAZ* Philosophen gezählt wie *E. ANDERSON* und *B. WILLIAMS*; im deutschsprachigen Raum wären wohl vor allem *W. KERSTING* und *A. KREBS* zu nennen.

<sup>37</sup> *D. Parfit* 2000 (Lit.).

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 93 und 102.

<sup>39</sup> Vgl. *H. Frankfurt* 2000 (Lit.). Vgl. *St. Gosepath* 2004 (Lit.), 176 ff.

<sup>40</sup> Vgl. *E. Anderson* 2000 (Lit.).

<sup>41</sup> *A. KREBS* verweist u. a. auf Verdienst, Dankbarkeit, Wiedergutmachung oder auch Qualifikation – und sieht in *WALZERS* komplexer Gleichheit eine komplexe Gerechtigkeitstheorie, aus der Gleichheit nur als Nebenprodukt folge; vgl. *A. Krebs* 2003a (Lit.), 77.

<sup>42</sup> Vgl. *W. Kersting* 2003 (Lit.), 143.

<sup>43</sup> Vgl. *H. Frankfurt* 2000 (Lit.); vgl. auch *J. Raz* 2000 (Lit.).

<sup>44</sup> Je nachdem, wie viele Güter für ein »gutes Leben« als notwendig erachtet werden, kann das Quantum zugeteilter Güter allerdings beträchtlich ausfallen.

<sup>45</sup> Vgl. *D. Parfit* 2000 (Lit.), 95 ff.

<sup>46</sup> Vgl. *H. Pauer-Studer* 2000 (Lit.), 50, 53; *St. Gosepath* 2004 (Lit.), 185.

<sup>47</sup> Vgl. *H. Pauer-Studer* 2000 (Lit.), 53.

<sup>48</sup> Vgl. *H. PAUER-STUDERS* freiheitsfunktionalen Liberalismus, der einen positiven Freiheitsbegriff als einschlägig einbezieht.

<sup>49</sup> Vgl. *St. Gosepath* 2003a (Lit.), 116 und *ders.* 2004 (Lit.).

<sup>50</sup> Vgl. *W. Hirsch* 2003a (Lit.).

---

## Glück<sup>1</sup>

1. Die Frage nach dem Glück
  - 1.1 Antike Zugänge
  - 1.2 Mittelalterliche Synthese
  - 1.3 Aufklärung und Moderne
2. Bedingungen erfüllten Lebens
  - 2.1 Leben ist Handeln
  - 2.2 Bedingungen erfüllten Handelns
    - 2.2.1 Selbstwert
    - 2.2.2 Sinn
    - 2.2.3 Rechtfertigung
3. Glück als erfülltes Leben

1. Glück ist ein Begriff, in dem das Ganze des menschlichen Lebens zum Thema wird. Vom Glück ist daher vornehmlich an besonderen Höhe- und Wendepunkten des Lebens die Rede. Man wünscht Menschen zur Hochzeit, zur Geburt eines Kindes, zum Beginn einer neuen beruflichen Tätigkeit oder zum Abschied »alles Gute und viel Glück«. Diesem Wunsch ist nichts mehr hinzuzufügen. Denn mehr als alles Gute kann man jemandem nicht wün-

schen, und Glück scheint das Beste zu sein, das einem Menschen in seinem Leben zuteil werden kann. Wir sprechen rückblickend von einer glücklichen Kindheit, von einer glücklichen Ehe oder von einem glücklichen Leben insgesamt und bringen damit zum Ausdruck, dass das Gewesene alles in allem betrachtet seinen guten Sinn in sich selbst zu tragen vermochte. Gegenwärtig empfundenenes Glück äußert sich in Lebensfreude und in einem tiefen Gefühl der vorbehaltlosen Zustimmung zum Leben. So bringt auch jemand, der einem anderen Menschen aufrichtig wünscht, dass er glücklich werde, damit die weitestgehende Bejahung des anderen zum Ausdruck.

Zugleich aber weiß der Volksmund, dass es zum Glück auch eine glückliche Hand braucht, dass das sprichwörtliche nötige Quäntchen Glück hinzukommen muss und dass Glück jederzeit so leicht zerbrechlich ist wie Glas. Was zum Glück gehört, spiegelt sich in den Begriffen wider, die wir dem Glück entgegenstellen: Pech, Elend und ein uner-

füllt gebliebenes Leben. Menschen, die gravierenden Unglück erleben, fragen sich, ob das Leben der Mühe wert sei. Damit zeigt sich die Kehrseite des Glücks als unausweichliche Anfrage an das menschliche Dasein insgesamt.

Mit dem Wort Glück verbindet sich offensichtlich ein Sachverhalt, der alle Menschen angeht, der das Ganze des menschlichen Lebens betrifft und der das menschliche Leben insgesamt lebenswert erscheinen lässt.

1.1 An dieses weithin vertraute Verständnis des Glücks knüpfen auch die Grundaussagen der philosophischen Tradition an. Glück wird ursprünglich verstanden als das, über das hinaus nichts mehr zu wünschen übrig bleibt und das somit das menschliche Leben ganz erfüllt. So beschreibt PLATON in seinem Dialog *Symposion* das menschliche Leben als ein Streben nach dem, was Menschen als gut und schön empfinden. Alles Gute und Schöne aber, das uns im Hinblick auf ein anderes gut und schön zu sein scheine, finde seinen Grund und Ursprung letztlich in einem an sich Guten und Schönen. Das Glück bestehe in der endgültigen Erfüllung dieses Strebens: »Glücklich nennst du, wer das Gute und Schöne erlangt hat.«<sup>2</sup> In ähnlicher Weise versteht auch ARISTOTELES das Glück als das vollendendste (τελειότατον), für sich allein hinreichende (αὐτάρκτης) und wählenswerteste (ἀίρετότατον) Gut des Menschen,<sup>3</sup> welches sich damit auch als das beste (ἄριστον), schönste (μάλιστα) und erfreulichste (ἡδονιστικόν) aller Güter zu erkennen gebe.<sup>4</sup> Um genauer zu bestimmen, was das Glück sei, verweist er zunächst auf das »Werk« (ἔργον), in welchem sich menschliches Leben als solches verwirklicht, und beschreibt dies als ein Tätigsein des Menschen gemäß des ihm wesentlichen Seelenvermögens, d. h. als ein Leben gemäß der Vernunft oder »jedenfalls nicht ohne sie.«<sup>5</sup> Da ein vernunftbestimmtes Leben aber mehr oder weniger vernunftbestimmt sein könne, so wie die Leistungen eines Musikers verschiedene Grade der Vollendung zulasse, bedeute Glück (εὐδαιμονία) die höchstmögliche Erfüllung und somit ein vernunftbestimmtes Tätigsein des Menschen gemäß einer vollendenden Gutheit.<sup>6</sup> Wahres Glück ist für ARISTOTELES dabei keineswegs egoistisch. Denn es kennzeichne gerade die wahre Freundschaft, dass man den Freund selbst ebenso glücklich wissen möchte wie sich selbst und das Glück des Freundes um des Freundes selbst willen zu befördern suche.<sup>7</sup> Schwieriger sei dagegen die Frage zu beantworten, unter welchen Bedingungen man das konkrete Leben eines Menschen glücklich

nennen könne. Denn selbst ein abgeschlossenes Leben sei nicht davor gefeit, dass es durch nachfolgendes Elend oder durch eine spätere Schande der Kinder noch einmal in ein anderes Licht rücke.<sup>8</sup>

Dass alle Menschen nach Glück streben, gilt weithin als selbstverständlich und dient daher vielen Autoren des Altertums als verlässlicher Ausgangspunkt für philosophische Einführungen und Argumentationen.<sup>9</sup> Jedoch erweist sich dieser Ansatz aus dreifachem Grunde als problematisch. Wie schon ARISTOTELES bemerkt, sei man sich in der Benennung des höchsten Gutes, das man durch Handeln erreichen könne, weithin einig. Dies sei das Glück (εὐδαιμονία) im Sinne eines guten Lebens (εὖ ζῆν) und eines guten Handelns (εὖ πράττειν). Was jedoch das Glück sei (τὶ ἐστίν), darüber seien die Menschen sehr unterschiedlicher Ansicht. So sähen viele ihr Glück in dem, was ihnen gerade am meisten zu fehlen scheint, oder sie folgen Lehren, die sie bestaunen, aber nicht wirklich begreifen.<sup>10</sup> Einige suchen ihr Glück im persönlichen Erfolg, in Ehre und in Reichtum, andere in einem möglichst angenehmen, in einem politisch engagierten oder in einem geistig erfüllten Leben. Damit hängt eine zweite Merkwürdigkeit zusammen: Zum einen versteht man unter Glück das vollendende, hinreichende und an sich wählenswerte Gut des Menschen, und zugleich schätzt man Menschen glücklich, die es zu Erfolg, Reichtum und Ehre gebracht haben. Nun sind aber Erfolg, Reichtum und Ehre keineswegs vollendende, sondern unselbständige Güter. Denn Erfolg ist immer nur Erfolg im Hinblick auf etwas anderes, Reichtum allein nützt nichts, wenn man sich nichts dafür kaufen kann, und der Wert der Ehre hängt ab von dem Wert, den wir dem Urteil der Ehrenden beimessen. Von eigenem Wert erscheinen uns dagegen das Erleben von Freude, ein Leben in und für die Gemeinschaft sowie ein Leben, das sich ganz den geistigen Fähigkeiten des Menschen widmet und darin aufgeht.<sup>11</sup> Schließlich liegt auch eine Spannung zwischen der Außenansicht eines Lebens der Mächtigen, Reichen und Schönen, das man für ein glückliches Leben hält, und der Frage, bei welcher Art der Lebensführung man sein eigenes Leben tatsächlich als Glück empfinden würde.<sup>12</sup>

Die Erfahrungen des Unglücks führen in den hellenistischen Schulen zu gegenläufigen Lösungsversuchen. Die epikureische Tradition knüpft an die Überzeugung an, dass sich ein glückliches Leben durch Freude und Abwesenheit von Leid auszeichnet. Also werde ein Mensch dann ein glückliches

Leben führen können, wenn er sein Leben so einrichtet, dass er Freude findet und Leid vermeidet. Die stoische Ethik dagegen geht von der Grundmaxime eines natur- und vernunftgemäßen Lebens aus, und da die Übel, die einem Menschen nur äußerlich zustoßen, in keiner Weise den moralischen Rang des menschlichen Lebens mindern, werde man mit Recht insbesondere solche Menschen glücklich schätzen, die sich gerade auch in den Wechselfällen des Schicksals ihren Gleichmut zu bewahren wissen. Der spätantike Neuplatonismus greift erneut auf das platonische Motiv vom Aufstieg der Seele zum an sich Guten und Schönen zurück. Indem sich der Mensch vom materiellen Sein abkehrt, sich innerlich dem Geistigen zuwendet und schließlich zum ursprünglich Einigen gelangt, kehrt er an den Ursprung seines ureigenen Seins zurück und findet eben darin sein höchstmögliches Glück.<sup>13</sup>

1.2 Die unterschiedlichen Akzentsetzungen des antiken Glücksverständnisses werden von BOËTHIUS zu einer umfassenden Synthese zusammengeführt. In seiner poetisch-philosophischen Schrift *Vom Trost der Philosophie*, die im Mittelalter große Verbreitung fand, schildert der Autor zunächst seine eigene verzweifelte Lage: Soeben noch einer der angesehensten, reichsten und mächtigsten Politiker Roms, dann aber des Hochverrats bezichtigt, liegt er nun aller Ehren beraubt und am Lebensglück verzweifelnd wie gelähmt danieder, als die Philosophie in Gestalt einer Ärztin an sein Lager herantritt, um im Gespräch mit ihm einen Weg der Genesung zu entwickeln. Zunächst aber erhält Fortuna Gelegenheit, sich zu rechtfertigen. Nichts sei dagegen einzuwenden, dass sie die Glücksgaben, die sie willkürlich spende, auch ebenso willkürlich wieder entziehe. Damit beschreibt sie treffend den buchstäblich prekären Charakter des Glücks: *precarium* (von *preces* = Bitten) bezeichnet im römischen Recht einen Rechtstitel, der auf Bitten hin gewährt und grundsätzlich widerruflich ist und insofern keinen einklagbaren Rechtsanspruch begründet.<sup>14</sup> Um die wahre Gestalt des Glücks zu finden, fordert die Philosophie ihren Patienten auf, den Blick umzuwenden. Gemeint ist in Anspielung auf das Platonische Höhlengleichnis, dass es keinen Sinn habe, länger über die Trug- und Schattengestalten des Glücks zu streiten, die sich gleichsam im flackernden Licht wechselhafter Wünsche und Interessen an den Höhlenwänden menschlicher Vorstellungen abzeichnen. Erst im Blick auf die Ursache werden auch die mannigfaltigen Brechungen

verständlich, in denen uns das Glück in den konkreten Erfahrungen des Lebens begegnet.<sup>15</sup> BOËTHIUS weist damit der mittelalterlichen Philosophie des Glücks den Weg: Menschen suchen ein verlässliches Gut, das ihrem Leben einen bleibenden Wert verleiht. Wenn aber alle Güter dieser Welt prekär und vergänglich sind, dann wird man das alles tragende wahre Gut unter den endlichen Gütern dieser Welt nicht finden können. Das Glück des Menschen kann demnach letztlich nur von einem ursprünglichen göttlichen Gut erwartet werden.<sup>16</sup>

Bei THOMAS V. AQUIN findet die Verknüpfung dieses philosophischen Grundrisses mit der christlichen Tradition ihre maßgebliche Gestalt. THOMAS begreift den Menschen als ein geschöpfliches Wesen, das wie andere Lebewesen auch zunächst danach strebt, sich im Dasein zu erhalten, das Leben an seine Nachkommen weiterzugeben und sich in der konkreten Welt zurechtzufinden.<sup>17</sup> Soweit dies gelinge, finde der Mensch darin ein vorläufiges Glück, das seinen natürlichen Fähigkeiten entspreche und als Erfüllung seines endlichen Lebens erfahren werden könne.<sup>18</sup> Menschen betrachten ihr Denken und Streben aber immer auch unter einer umfassenden Perspektive. So bleibe das endliche Glück des Alltags grundsätzlich prekär, solange man es nicht in einer übergreifenden Ordnung als letztlich gut und sinnvoll aufgehoben wisse. Um aber Grund und Ziel des eigenen Daseins und der Schöpfung im Ganzen erkennen zu können, müsste der Mensch letztlich den göttlichen Schöpfer selbst in seinem Wesen und Wirken erkennen, was aber in diesem Leben unmöglich sei. Also könne der Mensch das vollkommene und wahre Glück, welches sein Verlangen nach einer endgültigen Erfüllung stillt, nicht in dieser Welt und nicht aus eigener Kraft erlangen, sondern sei dafür auf die entgegenkommende Zuwendung Gottes angewiesen.

In diesem Verständnis verschmelzen denn auch die Begrifflichkeiten der philosophischen und der biblischen Traditionen zu einer einheitlichen Synthese. Die lateinische Philosophie gibt den Begriff der *εὐδαιμονία* zunächst mit dem Wort *felicitas* wieder (CICERO, SENECA u. a.), verwendet zugleich aber auch das Wort *beatus*, um von glücklichen Menschen (*viri beati*) und einem glücklichen Leben (*beata vita*) zu sprechen, von woher denn auch zunehmend der Begriff der *beatitudo* neben den der *felicitas* tritt. Zugleich übersetzt die Vulgata mit dem lateinischen Wort *beatus* das biblische *μακάριος*, das im Deutschen stets mit »selig« wiedergegeben wird. Das Wort »selig« meint im Alt-

(*salig*) und Mittelhochdeutschen (*sælec*) ursprünglich so viel wie *gut, wohlgeartet, heil* und bringt im religiösen Sprachgebrauch die Hoffnung zum Ausdruck, dass die Menschen, die sich den Weisungen Gottes anvertrauen, zu einem letztlich guten, wohlgearteten und heilen Leben finden, mithin *selig werden* bzw. die *ewige Seligkeit* erlangen. In Verbindung mit anderen Begriffen kann das Wort aber auch eine bestimmte Charakter- oder Lebensverfassung zum Ausdruck bringen (*leutselig, redselig, armselig*, etc.). So wird das Wort *glücklich* im deutschen Sprachgebrauch zum üblichen Begriff für eine glückliche Lebensverfassung.

1.3 Mit dem Beginn der Neuzeit gerät die akademische Diskussion um das Glück unter die Ideale der Aufklärung. Programmatisches Ziel des neuen wissenschaftlichen Aufbruchs ist ein umfassendes und für jedermann zugängliches, sicheres Wissen. Da die Theologie in diesem Sinne nicht mehr wissenschaftsfähig erscheint,<sup>19</sup> fällt es nun der Philosophie und den neu entstehenden Einzelwissenschaften zu, aus den eigenen Grundlagen heraus einen Begriff des Glücks zu entwickeln. Da ein allgemein zugängliches Wissen entweder auf rational notwendigen Beweisen oder auf allgemein nachprüfbareren Erfahrungen beruht, orientieren sich die Vertreter der Philosophie entweder an den rationalen Methoden der Mathematik oder an den empirischen Methoden der Naturwissenschaften.

Der rationalistische Versuch der Aufklärungsphilosophie, das Glück des Menschen zu denken, setzt beim vernunftbestimmten Willen des Menschen an: Der wesentliche Akt der Vernunft bestehe darin, dem Zusammenstimmenden zuzustimmen und das Widerstreitende zurückzuweisen. Rationale Vollkommenheit sei daher formal als das Zusammenstimmen des Mannigfaltigen zu verstehen. Was einer Vollkommenheit diene, erscheine daher einem vernunftbestimmten Willen als gut, und dasjenige zu erlangen, was der Vollkommenheit diene, erwecke Freude. Also lasse sich das Glück als stetiger Fortschritt nach immer größeren Vollkommenheiten und als dynamischer Zustand größtmöglicher Freude beschreiben.<sup>20</sup>

Der empiristische Ansatz setzt dagegen bei der Überzeugung an, dass die Frage nach dem Glück nur von der Erfahrung der Betroffenen her erschlossen werden könne. Denn wertende Urteile scheinen ihren Ursprung gar nicht in der menschlichen Vernunft zu haben, sondern in einem menschlichen Gefühl, das allen Menschen von Natur aus mitgegeben sei. Das Empfinden von Freude

und Leid zeige an, was der eigenen Natur entspreche und was ihr zuwiderlaufe und welche Erfahrungen und Lebensweisen man entsprechend als Glück oder Elend betrachte. Da wir aber Freude am eigenen wie auch am Wohlergehen anderer Menschen haben, scheint der natürliche Grundimpuls aller Moral in der Maxime zu bestehen, das eigene wie das Glück anderer Menschen zu befördern. Eben dadurch aber werde das Gefühl für Freude und Leid zum ursprünglichen Antrieb für Wunsch und Wille, während die Aufgabe der Vernunft sich darauf beschränke, die geeigneten Mittel zur Verfolgung seines Glücks oder zur Vermeidung von Unglück zu finden.<sup>21</sup>

KANT hat auf die Problematik beider Ansätze hingewiesen. Der rationalistische Ansatz erweist sich als eine Konstruktion, die den guten Willen von einer objektivistischen Perfektion technischen Handelns und das Glück von einem dauernden Fortschritt auf ein utopisches Ideal hin abhängig macht. Das menschliche Leben trüge dann seinen Wert nicht in sich selbst, sondern wäre nur in Ausrichtung auf ein äußeres perfektionistisches Ziel bejahenswert. Der empiristische Ansatz dagegen suche das Glück in einem bloß subjektiven Ideal des Wohlbefindens und der Zufriedenheit mit dem eigenen Zustand, das jedoch bei jedem Menschen anders ausfallen dürfte.<sup>22</sup> Beide Auffassungen führen zu keinem eindeutigen Ergebnis, da sehr verschiedene Glücksvorstellungen rational perfekt oder emotional attraktiv sein können. Auf dieser Vieldeutigkeit beruht nach KANT auch die Erfahrung, »daß, je mehr eine kultivierte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme«<sup>23</sup> und dass »die Aufgabe, sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich«<sup>24</sup> sei.

Dennoch sei in beiden Ansätzen etwas Wichtiges gesehen. Von der ersten Auffassung sei festzuhalten, dass man unter einem objektiv guten Handeln ein Handeln aus Gründen verstehe, die nicht bloß subjektiv für bestimmte Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen als solche gelten.<sup>25</sup> An der zweiten Lehre sei richtig, dass man die subjektive »Absicht auf Glückseligkeit [...] sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen [A: seiner Natur] gehört«<sup>26</sup>. Der Begriff der Moralität als höchster Gegenstand eines objektiv guten Willens und der empiristische Be-

griff des Glücks als umfassendes subjektives Wohlbefinden zeigen sich daher für KANT als die zwei ungleichen Seiten des höchsten Gutes, die erst zusammen den Inbegriff eines umfassend bejahbaren guten Lebens ausmachen. Denn Glück sei dem, der es besitzt, zwar immer angenehm, aber das Angenehme sei nicht für sich allein genommen in aller Rücksicht auch gut, weil bestimmte subjektive Glücksvorstellungen mitunter auch gegen objektive Grundprinzipien der Moralität verstoßen können. Umgekehrt erscheine es aber auch sinnlos, von einem Menschen Moralität zu fordern, der in seinem Leben keinerlei Aussicht auf Glück mehr zu erkennen vermag. Zudem können wir in der konkreten Welt weder erwarten, dass ein moralisch gutes Leben schon von selbst zu Glück und Wohlbefinden führe, noch dass umgekehrt ein Streben nach Glück und Wohlbefinden von selbst schon ein moralisch achtenswertes Leben hervorbringe. Eine Vereinigung von Moralität und Glück sei aber auch nicht undenkbar, nämlich unter der Annahme, dass ein moralisch gutes Leben im Urteil einer allmächtigen Vernunft auch als ein glückswürdiges Leben angesehen und jenseits der Grenzen dieser Welt entsprechend honoriert werde.<sup>27</sup>

Die moderne Diskussion geht weiterhin davon aus, dass alle Menschen nach Glück streben. So wird die Verfolgung des Glücks (*persuit of happiness*) als allgemeines Ziel der Gesellschaft deklariert und als individuelles Recht vielfach den Grundrechten auf Gleichheit, Freiheit, Sicherheit und Eigentum vorangestellt.<sup>28</sup> Das Problem der Vielheit von Glücksvorstellungen scheint jedoch nur durch das Prinzip der Toleranz lösbar. Damit aber treten die Kriterien des guten Lebens für den Einzelnen und für die Gemeinschaft auseinander. Der Einzelne folgt seinen je eigenen persönlichen Glücksvorstellungen. In politischer Perspektive dagegen gilt eine Handlung in dem Maße als gut, als sie »dem größten Glück der größten Zahl« dient.<sup>29</sup> Somit wandelt sich die ethische Frage nach dem guten Leben zur politisch-ökonomischen Frage nach der Optimierung von Nützlichkeitsstrukturen und der gerechten Verteilung von Glückschancen. Um die Leerstelle zu füllen, die der Ausfall eines gemeinsamen Glücksbegriffs hinterlassen hat, werden derzeit verschiedene Wege beschritten. Entweder man behilft sich mit einem methodischen Individualismus, der jedem einzelnen Menschen die Verfolgung seiner je eigenen Präferenzen zugesteht und der aus einer daraus erwachsenen spontanen Ordnung das größtmögliche Wohlergehen

aller Menschen erwartet.<sup>30</sup> Oder man orientiert sich an allgemeinen Annahmen über die gewöhnlichen Wünsche und Bedürfnisse der Menschen,<sup>31</sup> an den Ergebnissen der empirischen Glücksforschung<sup>32</sup> oder an traditionellen Erfahrungswerten.<sup>33</sup> Oder man betont die Notwendigkeit einer gemeinsamen öffentlichen Diskussion über vernünftige Lebensziele und beschreibt ein prozedurales Verfahren, in dem man sich anhand rationaler Diskursregeln auf mehrheitsfähige bzw. wechselseitig verträgliche generelle Ziele zu einigen versucht.<sup>34</sup> Wo indessen nach postmoderner Auffassung Glücks- und Wertvorstellungen nur noch als Ausdruck einer Gewöhnung an jederzeit wandelbare Sichtweisen betrachtet werden, wird die Suche nach einem allgemein vertretbaren Glücksverständnis prinzipiell aufgegeben.

Bei alledem bleibt jedoch der existenzielle Ernst der Glücksfrage bestehen, auf den v. a. A. CAMUS nachdrücklich hingewiesen hat. Solange Menschen die Nutzlosigkeit des Leidens, die Banalität ihres alltäglichen Lebens und das Fehlen eines tieferen Grundes zum Leben erfahren, bleibe die Frage, ob das Leben die Mühe wert sei, gelebt zu werden, »die fundamentale Frage der Philosophie. [...] Alles andere kommt später«<sup>35</sup>. Dem Menschen »das glühende Verlangen nach Klarheit, dessen Ruf im tiefsten Innern des Menschen widerhallt«<sup>36</sup>, ausreden zu wollen, hieße, ihn in seiner menschlichen Vernunft und Würde nicht mehr ernst zu nehmen. Von daher unterstreicht CAMUS den bleibenden moralischen Charakter der Glücksfrage: »Wenn ich mich frage, weswegen diese Frage dringlicher als irgendeine andere ist, dann antworte ich: der Handlungen wegen, zu denen sie verpflichtet.«<sup>37</sup>

2. Ein systematischer Zugriff hat deutlich zu machen, aus welchen Quellen die Kernaussagen der Diskussion um das Glück ihre Plausibilität schöpfen und in welcher Weise sie aufeinander verweisen, so dass auch die Brechungen verständlich werden, in denen die grundlegenden Fragen nach dem Glück historisch und begrifflich begegnen: Worauf beruht die Annahme, dass alle Menschen nach Glück streben? Warum gehen dennoch die Meinungen darüber, worin das Glück besteht, so weit auseinander? Worauf gründet sich der hartnäckige Eindruck, dass die Frage nach dem Glück trotz aller Pluralität der Glücksvorstellungen auch einen objektiven moralischen Charakter besitzt? Woher begründet sich die Ahnung, dass die Vernachlässi-

gung der Glücksfrage mit grundlegenden Wert-, Sinn- und Legitimationsproblemen der modernen Gesellschaft zusammenhängt? Und woher der Eindruck, dass sich die Glücksfrage innerhalb der Grenzen der Wissenschaften und der philosophischen Ethik nicht abschließend beantworten lässt?

2.1 Glück, so scheint man sich weithin einig zu sein, meint ein erfülltes menschliches Leben. Also liegt es nahe, bei der Frage anzusetzen, worin menschliches Leben besteht und welches die Bedingungen seiner Erfüllung sind.

Lebewesen unterscheiden sich von unbelebten Dingen dadurch, dass sie ihre Entstehung, ihr Wachstum und ihre ständige Selbsterhaltung wesentlich einer Form der Bewegung verdanken, die ihren Ursprung im Lebewesen selbst hat. Pflanzen, Tiere und Menschen sind eben dadurch Lebewesen, dass sie leben, und sie leben, indem sie jeweils bestimmte Lebensleistungen vollziehen. Sich ernähren, sich fortbewegen, wahrnehmen und denken sind daher nicht nur zufällige, sondern konstitutive Eigenschaften eines Lebewesens als eines solchen.<sup>38</sup> Höhere Lebewesen zeichnen sich dadurch aus, dass sie immer auch die jeweils niederen Grundformen des Lebens in sich tragen, insofern sensitive Fähigkeiten immer auch auf vegetative Grundleistungen und rationale Akte immer auch auf sensitive Voraussetzungen angewiesen bleiben. Mit der Höhe der Lebensstufen wächst zugleich auch der Grad an Unabhängigkeit gegenüber den materiellen Vorgaben und Bedingungen des konkreten Lebensvollzugs. Dadurch erfüllen die höheren Lebensformen auch zunehmend den Begriff des Lebens als einer aus sich selbst hervorgehenden Selbsttätigkeit.

Der vergleichsweise höchste Grad wird durch die allgemeine Urteilsfähigkeit des Menschen begründet. Sie erlaubt, das eigene Verhalten einer Prüfung zu unterwerfen, indem man eine mögliche Verhaltensoption sachlich erfasst und sie als gut ergreift oder als schlecht verwirft. Menschen begreifen ihr Verhalten, soweit es aus eigenen Urteilen hervorgeht, als ein Handeln. Wenn Menschen auch meist bedürfnis- und gefühlsmotiviert handeln, wissen sie doch sehr wohl zu unterscheiden, unter welchen Bedingungen sie ein solches Handeln billigen oder missbilligen.<sup>39</sup> Indem sie dabei auch ihre körperlichen Eigenschaften und Gefühle bejahen, nehmen sie auch ihre Leiblichkeit und Sinnlichkeit in die Bejahung ihrer selbst als menschliche Personen mit auf. Menschen bejahen somit ihr Sein und Leben als Menschen, indem sie sich in ihrem Handeln bejahen. Wenn aber alles Handeln auf eine Be-

jahung des eigenen Tuns ausgerichtet ist und Glück in der Erfüllung dieser Ausrichtung besteht, dann ist alles menschliche Handeln auf Glück ausgerichtet.

2.2 Ob nun Menschen ihr eigenes Leben und Handeln bejahen können, beruht zwar weitgehend auf subjektiven Sichtweisen und Prägungen der Menschen. Dennoch zeichnen sich auch generelle Bedingungen ab, ohne die eine Bejahung menschlicher Handlungsurteile nicht möglich erschiene und die daher für alle Menschen als solche gelten. Die typische Leistung eines Handlungsurteils äußert sich in der Zustimmung zu einer bestimmten Handlungsoption. Die Zustimmung besteht darin, dass man in das praktische Urteil »die Handlung H ist zu tun« einwilligt, und man willigt ein, wenn man befindet, dass es unter irgendeiner Rücksicht betrachtet gut ist, H zu tun. Ein Handlungsurteil besteht somit aus drei Momenten: einer willentlichen Einstellung, die stärker oder schwächer ausfallen kann (*ich will/möchte/bin unschlüssig/möchte eher nicht/will nicht, dass ...*), einer Handlungsoption, die besagt, *was* man tun oder unterlassen oder geschehen lassen will (*H tun*), und einer Beachtung der Gründe, unter denen die Handlung als gut erscheint. Die allgemeine Struktur eines begründeten Handlungsurteils lässt sich somit auf die einfache Formel bringen: *Ich will/möchte/will nicht etc. | H tun | und halte dies unter einer bestimmten Rücksicht für gut bzw. kann dies als gut vertreten.*<sup>40</sup>

Ein konkretes Handlungsurteil kommt nur zustande, wenn alle drei Bedingungen erfüllt sind. Denn ein Verhalten, das nicht gewollt würde, wäre nicht freiwillig und damit auch kein Handeln; ohne eine konkrete Handlungsoption wäre das Urteil buchstäblich gegenstandslos; und ohne dass man seine Handlung unter einer bestimmten Rücksicht als gut oder schlecht vertreten könnte, bliebe der eigentliche Akt der Entscheidung unbegründet und willkürlich. Eine uneingeschränkte Bejahung menschlichen Handelns schließt daher ein, dass alle drei Momente des Handlungsurteils bejaht werden können: das eigene Wollen selbst, der Gegenstand des Urteils und die Gründe der Bewertung.

2.2.1 Auf die wesentlichen Implikationen des ersten Moments der praktischen Urteilsleistung (*ich will [...] ...*) ist in der Geschichte der Ethik immer wieder hingewiesen worden. Schon nach ARISTOTELES zeichnen sich alle Lebensakte als solche dadurch aus, dass es sich um Selbstvollzüge handelt, die ihren Grund und ihr Ziel in sich selbst tragen und

insofern immer auch eine Affirmation ihrer wesentlichen Grundlagen und Ziele als konstitutive Bedingungen ihrer selbst einschließen.<sup>41</sup> Demnach gehört die Selbstbehauptung wesentlich zum Begriff des Lebens als Selbsttätigkeit und begegnet daher auf jeder Stufe der Lebensformen in je eigener Weise. So begreift die stoische *Oikeiosis*-Lehre bereits die Selbsterhaltung aller Pflanzen und Tiere als Ausdruck einer Liebe der Lebewesen zu sich selbst.<sup>42</sup> AUGUSTINUS hebt näherhin die spezifisch rationale Selbstbejahung des menschlichen Urteilsvermögens hervor, wenn er gegenüber den akademischen Skeptikern mehrfach herausarbeitet, dass wir nicht nur sind und wissen, dass wir sind, sondern argumentativ unausweichlich auch unser eigenes Sein und Erkennen lieben.<sup>43</sup> In diesem Sinne zitiert auch THOMAS V. AQUIN mehrfach die Aussage des DIONYSIOS, dass selbst die Dämonen ihr eigenes Sein, Leben und Erkennen wollen.<sup>44</sup>

KANT schließlich begreift die rational unabwiesbare Anerkennung des eigenen Daseins als ursprüngliche Würde der menschlichen Person: Das eigene Wollenkönnen erweist sich als der erste Zweck, der allen sonstigen Zwecksetzungen schon zugrunde liegen muss und daher keinem anderen Zweck nachgesetzt werden kann. In diesem Sinne weiß sich jeder Mensch im Hinblick auf die »Menschheit« in ihm, d. h. im Blick auf das, was seine Lebensform als Mensch ausmacht, als Zweck an sich selbst, der in allem Handeln eine immer schon unbedingt vorrangige Beachtung verdient. Jedes menschliche Urteil erfolgt somit im Licht einer latenten Bejahung des eigenen Daseins als eines Menschen und schließt daher unvermeidlich einen ursprünglichen Akt der Wertschätzung seiner selbst ein.<sup>45</sup> Zugleich stößt menschliches Leben jedoch immer auch auf Grenzen, Widerstände und Konkurrenzen, so dass auch das menschliche Selbstwertgefühl stets gefährdet erscheint und sich immer wieder neu behaupten und seiner Legitimität versichern muss.<sup>46</sup>

Damit ist eine erste generelle Bedingung der Selbstbejahung menschlichen Lebens gewonnen: Menschen werden ihr Leben nur dann als erfüllt erleben können, wenn sie ihr eigenes Wollen und darin auch ihr eigenes Sein, Leben und Erkennen in einem grundsätzlichen Sinne als bejahenswert erfahren und zu bewahren vermögen.

2.2.2 Das zweite Moment des Handlungsurteils (...| *H tun* | ...) betrifft die Bezugnahme auf eine bestimmte Handlungsoption. Verhaltensweisen, Dinge und Sachverhalte erhalten für uns eine prak-

tische Bedeutung dadurch, dass wir sie im Licht einer Absicht betrachten. So erfasst man den Sinn eines Verhaltens als Handlung auch erst dann, wenn man die Absicht erkennt, unter der das Verhalten beschlossen und ausgeführt wurde. Insofern aber besitzen Handlungen immer eine konkrete Struktur. Denn man kann bei jeder Handlung die doppelte Frage stellen, was getan wird und worin dieses Tun besteht: Man grüßt, indem man die Hand hebt; man tanzt, indem man bestimmte Schrittfolgen vollzieht; man spielt Schach, indem man nach bestimmten Regeln Spielfiguren auf einem Brett verschiebt.

Das, worin die Handlung besteht, ist jeweils dasjenige, das dem, was getan wird, dient: Man hebt die Hand zum Grüßen; man bewegt die Füße zum Tanzen; man schiebt die Spielfiguren, um Schach zu spielen. Dieses Tun aber dient dem, was getan wird, nicht in einem wirkursächlichen Sinne, wie ein konkretes Ereignis ein anderes konkretes Ereignis bewirkt, sondern es dient schlicht der Verwirklichung der einen konkreten Handlung selbst. Denn dasjenige, was getan wird, ist kein anderes Ereignis als dasjenige, wodurch es getan wird. Das Heben der Hand ist kein anderes Ereignis als das Grüßen, und das Bewegen der Füße ist nichts anderes als das Tanzen. Dies gilt unabhängig davon, dass die Verwirklichung einer Handlung mitunter auf komplexen wirkursächlichen Zusammenhängen beruhen kann.

Wesentlich für das Verständnis von Handlungen ist jedoch die Angabe dessen, *was* getan wird. Denn sie benennt die Absicht, unter der die möglichen Wege der Verwirklichung erwogen, entschieden und beschritten werden. Sie gibt den Grund des Verhaltens an, indem sie dasjenige benennt, wofür es dem Handelnden bei seinem Tun und Lassen geht. Sie gibt ferner die Ursache des Verhaltens an, da sich der Handelnde aufgrund seiner Absichten zu seinem Tun entscheidet und eben deshalb entsprechend tätig (oder nicht tätig) wird. Und sie gibt damit zugleich das Ziel und das Kriterium für den Erfolg einer Handlung an; denn das Ziel einer Handlung ist dann erreicht, wenn die Absicht, die die Entscheidung zum Tätigwerden getragen hat, verwirklicht worden ist.

Erfolgreiches Handeln weckt zudem Heiterkeit, Vergnügen und Freude, Misserfolge dagegen Frustration, Missmut und Ärger. Insofern ist das Empfinden von Freude streng genommen selbst keine Handlung, zu der man sich entscheiden kann. Man kann sich nur vornehmen, etwas zu tun, das einem,

wenn es gelingt, Freude bereitet und Leid vermeidet.

Wie nun bereits ARISTOTELES zeigt, sind die Ziele menschlicher Tätigkeiten vielfach aufeinander bezogen, so wie das Sattlerhandwerk der Reitkunst diene, die Reitkunst der Kriegskunst usw. Auch in der persönlichen Lebenspraxis stehen Handlungen meist im Dienst bestimmter anderer Handlungsziele, von denen her sie ihre Ausrichtung und Bedeutung erhalten. Vielfach hängt der Sinn menschlichen Handelns aber auch von latenten Kontexten ab, wie auch der Sinn von Aussagen erheblich von unausgesprochenen Kontexten abhängt, die oft erst dann in den Blick treten, wenn sie in Frage geraten. Ganze Lebensweisen und Lebensabschnitte können ihren Sinn verlieren, wenn Sinnzusammenhänge sich verändern, wegbrechen oder durch existentielle Katastrophen erschüttert werden. Wenn aber alle mittelbaren Ziele letztlich von selbständigen Zielen abhängen, hängt der Sinn allen menschlichen Handelns letztlich vom Sinn selbständiger Ziele ab. An ihnen entscheidet sich, was Menschen von ihrem Leben erwarten, was sie mit ihrem Leben anfangen und ob sie ihr Leben als sinnvoll erfahren. Ohne wenigstens ein an sich bejahbares Ziel bliebe alles Tun und Lassen egal.

Leben und Handeln heißt jedoch nicht nur wünschen und beabsichtigen, sondern auch tatsächlich tun und verwirklichen. Wer aber wirklich handeln will, benötigt auch die dafür notwendigen Mittel.<sup>47</sup> Dies gilt sowohl für spezielle Ziele, so wie man zum Schachspielen die nötigen Spielfiguren braucht, als auch für generelle Erfordernisse des menschlichen Handelns, ohne die kein Mensch wirklich handeln könnte. Dazu gehört die Kraft, nach eigenem Ermessen in den Lauf der Welt eingreifen zu können.<sup>48</sup> Diese Kraft beruht gewöhnlich auf einem Minimum an Gesundheit, auf dem Besitz geeigneter äußerer Hilfsmittel wie auch auf den für das Handeln nötigen Befugnissen. Um aber seine Gesundheit zu erhalten, braucht man geeignete Ernährung, Kleidung, Wohnung usw. Um in den Besitz von Hilfsmitteln zu kommen, braucht man Einkommen oder Vermögen. Um zu seinem Handeln befugt zu sein, benötigt man die dafür nötigen Rechte. So wird jeder, der sein konkretes Leben bejaht, eher Gesundheit als Krankheit, eher Reichtum als Armut und eher Macht als Ohnmacht wünschen, so wie er sich auch eher über Anerkennung und Ehre als über Verachtung und Schande und eher über Angenehmes als über Leid freuen wird. Von daher liegt es nahe, dass Menschen das Er-

langen und Bewahren von Gesundheit, Macht und Reichtum sowie von Anerkennung und Vergnügen als Erfüllung tiefster Wünsche erleben. Einseitige Übersteigerungen schlagen jedoch leicht in ihr Gegenteil um: Selbstachtung verkehrt sich in Eitelkeit, die Lust an wiederholten Vergnügungen wird schal, öffentliche Ehrungen wecken die üble Nachrede, zunehmende Macht offenbart ihre Ohnmacht in einem wachsenden Sicherheitsbedürfnis, und Geld macht zwar nicht glücklich, aber es beruhigt, solange den Besitzer nicht die Sorgen um seinen Reichtum verzehren. So führen bejahenswerte Grundmotive leicht zu fehlgeleiteten Glücksvorstellungen, wenn sie nicht in ihrer relativen Dienlichkeit für ein erfülltes Leben erkannt werden.<sup>49</sup> Ein erfülltes Leben kann eben nicht von der bloßen Maximierung seiner Bedingungen erwartet werden. Die Folgen solcher Verkennungen sind miteinander persönliche, soziale und politische Katastrophen, die niemand ernsthaft wollen kann.

Damit zeichnet sich eine zweite generelle Bedingung der Selbstbejahung menschlichen Lebens ab: Menschen werden ihr eigenes Handeln nur dann ernsthaft bejahen können, wenn sie ihr eigenes Tun und Lassen ausdrücklich oder latent auf ein an sich sinnvolles und verwirklichtbares Ziel beziehen können. Denn ein Tun oder Lassen ohne Ziel erschiene sinnlos, ein Ziel, zu dem kein gangbarer Weg führt und die notwendigen Mittel fehlen, utopisch, und einem Handeln ohne jede Aussicht auf Erfolg fehlte jede Motivation.<sup>50</sup>

2.2.3 Ein bewertendes Urteil kommt schließlich auch dann nicht zustande, wenn das Wollen einer konkreten Handlungsoption nicht unter einer besonderen Rücksicht als gut oder schlecht beurteilt wird (...|...| und kann dies als gut vertreten). Unter welchen Rücksichten aber Handlungen bewertet werden, hängt wesentlich von den im Urteil wirksamen Maximen ab. Maximen sind subjektive Grundsätze, die sich Menschen selbst wählen oder latent befolgen. Da verschiedenste Formen einer sinnvoll bejahbaren Lebensgestaltung möglich und ernsthaft vertretbar erscheinen, ergibt sich zunächst eine grundsätzliche rationale Legitimität verschiedenster Wertvorstellungen, die ihre politische Gestalt in den neuzeitlichen Prinzipien der Toleranz, der Gewissens- und der Religionsfreiheit gefunden hat.

Die im Prinzip freie Wahl von Wertvorstellungen wird jedoch dadurch eingeschränkt, dass Menschen gewöhnlich mit anderen Menschen zusammenleben und ihr eigenes Handeln vielfach mit



dem Handeln anderer Menschen verwoben ist. Die Zustimmung zu einer gemeinsamen Praxis setzt aber voraus, dass die von anderen vertretenen Maximen, deren Verfolgung man in einem grundsätzlichen Sinne zu billigen bereit ist, mit den eigenen Maximen verträglich erscheinen. Alle Maximen, nach denen gehandelt wird, müssen demnach prinzipiell gegenüber allen anderen beteiligten Personen ernsthaft vertreten und von allen jeweils anderen gebilligt werden können. Dabei mögen partikuläre Konflikte auftreten, die sich je nach Sachlage durch kluge Regelungen oder Kompromisse lösen lassen. Zugleich kommen jedoch auch noch einmal alle schon genannten notwendigen Bedingungen des Wollenkönnens erneut als generelle Kriterien ins Spiel: Denn niemand kann ernsthaft eine fremde Maxime billigen, die den Selbstwert der eigenen Person nachhaltig verletzt oder zerstört; dann aber sind in einer gemeinschaftlichen Praxis nur solche Maximen ernsthaft vertretbar, die alle anderen Menschen in ihrem grundlegenden Selbstwert als Menschen respektieren. Niemand kann ferner ernsthaft die Sinnlosigkeit seines eigenen Handelns wollen; also sind auch nur solche Maximen ernsthaft vertretbar, die prinzipiell das Recht aller Menschen auf die Verfolgung sinnvoller Lebensziele und auf die notwendigen Bedingungen einer entsprechend sinnvollen und lebenswürdigen Praxis achten. Und da niemand ernsthaft den Verzicht auf ein Handeln nach eigenen Überzeugungen und niemand die Missbilligung seiner Maximen durch andere wollen kann, wird man nur solche Maximen ernsthaft vertreten können, die grundsätzlich mit allen anderen Maximen, die ihrerseits denselben Kriterien genügen, verträglich erscheinen.

Damit ergibt sich eine dritte generelle Bedingung der Selbstbejahung menschlichen Lebens, die CICERO als »Versöhnung des Geistes der Menschen«<sup>51</sup>, KANT als ein »Reich der Zwecke«<sup>52</sup> und J. RAWLS als das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten beschrieben hat, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.<sup>53</sup> Eine uneingeschränkte Bejahung des eigenen Lebens schließt ein, dass man sein Leben prinzipiell gegenüber allen Mitmenschen als solchen vertreten kann und dabei auch grundsätzlich die wohlwollende Anerkennung der anderen genießt.

Da nun das menschliche Alltagsleben nicht ohne Spannungen, Konflikte und Verletzungen vonstatten geht, gehören zu einem versöhnten Zusammenleben immer auch Akte der Widerversöhnung.

So stellt schon PLATON an den Anfang seiner *Politeia* die Aussage des greisen KEPHALOS, es gehe ihm den Umständen entsprechend gut, allein ihm bleibe die Sorge, dass er jemandem noch etwas schuldig geblieben sei.<sup>54</sup> Sein Leben verantworten können bedeutet, dem, der das Recht hat zu fragen, eine Antwort schuldig zu sein. Indem der Frager aber auf sein Recht zu fragen verzichtet, entbindet er den anderen von seiner Pflicht zu antworten und lässt somit den Schuldner frei. Insofern wird ein Mensch, dem Fehler verziehen werden, dies als wieder gewonnene Freiheit und damit als eine Bejahung seiner selbst als eines Menschen erfahren.<sup>55</sup>

3. Damit zeichnen sich auch mögliche Antworten auf die genannten Grundfragen der Glücksthematik ab. Dass alle Menschen als solche nach Glück streben, ist weder eine bloß zufällige empirische Eigenschaft noch eine willkürliche Setzung, sondern ein von jedem Menschen als solchem unausweichlicher und kontinuierlich zu erbringender Akt menschlichen Lebensvollzugs. Denn wenn menschliches Leben wesentlich im Handeln besteht und menschliches Handeln als solches wesentlich auf Handlungsurteilen beruht, dann erweisen sich die Bedingungen bejahbarer Handlungsurteile zugleich auch als die Bedingungen eines erfüllten menschlichen Lebens. Wenn aber jeder Akt menschlichen Handelns auf einer Bejahung des Selbstwerts der handelnden Person, auf Sinn und auf sittlicher Rechtfertigbarkeit beruht, dann werden umgekehrt die größtmöglichen Katastrophen für das menschliche Streben nach Glück dann eintreten, wenn Menschen nicht mehr glauben können, dass es gut ist, dass es sie gibt, wenn ihr Tun und Lassen für sie jede Bedeutung verliert oder wenn sie aus einem Bewusstsein unverzeihlicher Schuld keinen Ausweg mehr wissen.

Wo immer dagegen im Blick auf eine einzelne erfüllte Bedingung das Ganze des menschlichen Lebens als bejahenswert aufscheint, kann darin auch das Ganze des Lebens als Glück erfahren werden. Die Vielheit von konkreten Glücksvorstellungen und Glückserfahrungen ergibt sich somit aus der Vielheit der Bedingungen, an denen sich ein erfülltes Leben manifestieren kann. So wird Glück primär in der vorbehaltlosen Wertschätzung der handelnden Person erlebt: Menschen sind glücklich, wenn sie von anderen Menschen Wertschätzung erhalten, geliebt werden und sich darin selbst als liebenswert erfahren.<sup>56</sup> Sodann finden Menschen ihr Glück aber auch im Gegenstand ihres Handelns:

in der Hingabe an ein an sich sinnvolles Ziel, sei es in ihrem beruflichen, öffentlichen oder geistigen Leben; sie sind glücklich, wenn es mit ihrem Lebensplan gut vorangeht und wenn die Dinge zu einem glücklichen Ende gelangen.<sup>57</sup> Menschen erleben es als Glück, wenn sie die materiellen Bedingungen ihres menschlichen Daseins als tragend erleben, sei es beim Einsatz ihrer körperlichen Kräfte, beim Genuss ihrer sinnlichen und geistigen Fähigkeiten in der Begegnung mit den Schönheiten der Natur, mit Kunstwerken und anderen Kulturleistungen, bei der Überwindung von Krankheit, Armut und Ohnmacht oder auch dann, wenn ihnen bei alledem der glückliche Zufall überraschend zu Hilfe kommt. Schließlich wird Glück ebenso als wechselseitige Zustimmung zum Leben erfahren, mithin in einem friedlichen, respektvollen und selbstbestimmten Zusammenleben, das von wechselseitigem Vertrauen, Wohlwollen, Hilfsbereitschaft, Dankbarkeit, Nachsicht und Versöhnung getragen ist und worin auch der Selbstwert, das Glück und die Freiheit der anderen als Bestandteile des eigenen Glücks erfahren werden.<sup>58</sup> Seinen umfassenden konkreten Ausdruck findet ein als glücklich erlebtes Leben mitunter dann, wenn Menschen in Feierstunden oder an Festtagen aus der Geschäftigkeit ihres Alltagslebens heraustreten, wenn menschliches Leben dabei zur Ruhe und zu sich selbst kommt und wenn Menschen dabei ihr gemeinsames Dasein und ihre Zustimmung zur Welt als solche zu feiern vermögen.<sup>59</sup>

Entsprechend beruht auch die Vielheit der Glücksbegriffe auf einem analogen Gebrauch des Wortes. Wie man das Prädikat *gesund* im primären Sinne von einem Organismus aussagt, dagegen von einem Medikament, von der Nahrung oder vom Urin nur, insofern diese die Gesundheit eines Organismus bewirken, bewahren oder anzeigen,<sup>60</sup> so meint Glück primär ein erfülltes Leben, während Liebe, Sinn und Gemeinschaft als Glück verstanden werden, insofern sie sich als die subjektiven, objektiven und sittlichen Bedingungen zeigen, in denen sich menschliches Glück verwirklicht. Gesundheit, Eigentum und Befugnisse sowie Umstände und Zufälle werden als Glücksgüter angesehen, insofern sie als materielle Bedingungen für ein erfülltes Leben notwendig oder dienlich sind. Glück wird als Seelenruhe, Wohlergehen und Lebensfreude begriffen, insofern sich hierin ein erfülltes Leben subjektiv erfahrbar zum Ausdruck bringt.

Bei aller legitimen Vielheit persönlicher Präferenzen im modernen und postmodernen Pluralis-

mus bleiben dennoch alle ernsthaft vertretbaren Glücksvorstellungen aufgrund der Grundstruktur menschlichen Handelns wesentlich an die genannten notwendigen Bedingungen der Möglichkeit erfüllten Lebens zurückgebunden und insofern auf eine Anerkennung der Person, auf Sinngemeinschaft und auf generelle Legitimation ausgerichtet. Je mehr dagegen der Selbstwert menschlichen Lebens, die Einigkeit in der Bejahung der gemeinsamen Praxis und die Prinzipien sozialer Gerechtigkeit in Frage geraten, desto mehr wird auch das kritische Potential, das in der Frage nach dem Glück angelegt ist, erneut aufbrechen und gegen alle partiell lebensverneinenden Entwicklungen aufbegehren.

Während somit die rational unausweichliche Bejahung der notwendigen Bedingungen eines erfüllten menschlichen Lebens die normative Komponente des Glücksbegriffs begründet, bleibt die eingangs genannte aristotelische Frage nach dem Glück als vollendete Erfüllung zunächst offen. Denn ein bestimmtes Tun oder Lassen erscheint zwar dann als gut, wenn es unter mindestens einer Rücksicht als etwas Gutes betrachtet werden kann, aber auch als schlecht, wenn es sich unter mindestens einer Rücksicht als etwas Schlechtes beurteilen lässt. Ein selbständiges Ziel würde daher nur dann als etwas zuhöchst Gutes bewertet werden, wenn es dem Handelnden unter jeder denkbaren Rücksicht als gut und unter keinerlei Rücksicht als schlecht erschiene. Erst dieser Begriff eines höchsten Gutes schließt aus, dass dem erwogenen Ziel noch irgend etwas fehlt oder dass es noch weitere an sich gute Ziele geben könnte. Denn eben unter der Rücksicht, dass diesem Ziel noch etwas fehlt oder dass es etwas anderes Gutes ausschliesse, erschiene es als schlecht. Erst ein solches höchstes Gut wäre daher auch für das menschliche Wollen als solches im höchsten Grad erfüllend, für sich allein hinreichend und das wählenswerteste aller Güter. Glück im uneingeschränkten Sinne des Wortes wäre demnach als unüberbietbar vollkommene Erfüllung menschlichen Lebens zu verstehen, mithin als ein Leben, das in seinem konkreten Vollzug in jeder Hinsicht bejaht und in keinerlei Hinsicht mehr bedauert werden könnte. Ein solches höchstes Gut ist aber, wie bereits ARISTOTELES einräumt, im Rahmen des konkreten menschlichen Lebens gar nicht möglich, da alles menschliche Handeln auf materielle Grundlagen angewiesen ist, die aber nicht beliebig zur Verfügung stehen.<sup>61</sup> Letztlich könne daher nur die Tätigkeit eines reinen Denkens selbst als voll-

kommen erfüllend und damit als vollkommene Form des Glücks gedacht werden. Ein rein geistiger Lebensvollzug erscheint aber allein einem göttlichen Wesen vorbehalten. Folglich habe »jenes menschliche Tun, das dem Wirken der Gottheit am nächsten kommt, am meisten vom Wesen des Glücks in sich«. <sup>62</sup>

So verweisen die Erfordernisse eines vollendenen Glücks letztlich unvermeidbar auf den Bereich der Religion, benennen zugleich aber auch die philosophisch einzufordernden Bedingungen für eine redlich vertretbare theologische Antwort. Denn die prekäre Situation des menschlichen Lebens schließt immer auch die geschichtliche Erfahrung von radikaler Entwürdigung, sinnlosem Leiden und entsetzlichem Unrecht ein. Der bloße Hinweis auf ein Jenseits, in dem der Mensch Anteil an einem göttlichen Leben erhalte und insofern auch zu einem vollends glücklichen Leben finden könne, bleibt dabei durchaus problematisch. Denn, so fragt K. RAHNER, »wie ist das ewige Leben zu denken, damit man darin selig an die Qual der Geschichte denken kann?« Auch ein noch so glücklich gedachter Zustand in einem künftigen Leben rechtfertige nicht einfach, was vorher an Schrecklichem geschehen sei. Denn »wer so den Schmerz in der Weltgeschichte verharmlösen würde, verrät die Würde der Person, der Freiheit und des absoluten Imperativs des Sittlichen«. <sup>63</sup> Die Antworten der Religionen auf die Frage nach einem endgültigen Glück sind für den Menschen als solchen erst dann ernsthaft annehmbar, wenn er sich darin als das, was er als solcher ist, und damit auch in seinem unabwiesbaren Ruf nach Selbstwert, Sinn und Gerechtigkeit uneingeschränkt bejaht wissen kann. Ein ewiges Leben hat auch die Tränen dieses Lebens zu trocknen. <sup>64</sup> Von daher bleibt jede religiöse Rede vom Glück, die im Namen Gottes vertreten wird, immer auch der kritischen Frage ausgesetzt, ob sie wesentlich auch eine Rede vom Glück im Namen des Menschen ist.

## Literatur

- Annas, J.* (1995), *The morality of happiness*, New York.  
*Bellebaum, A.* (Hg.) (2004), *Quellen des Glücks – Glück als Lebenskunst*, Würzburg.  
*Bien, G.* (Hg.) (1978), *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart-Bad Cannstatt.  
*Buddensiek, F.* (1999), *Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik*, Göttingen.  
*Engelhardt, P.* (Hg.) (1985), *Glück und geglücktes Leben. Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels*, Mainz.

- Forschner, M.* (21994), *Über das Glück des Menschen*, Darmstadt.  
*Himmelmann, B.* (2003), *Kants Begriff des Glücks*, Berlin/New York.  
*Höffe, O.* (1979), *Zur Theorie des Glücks im klassischen Utilitarismus*, in: ders., *Ethik und Politik*, Frankfurt a. M., 120–159.  
*Höhler, G.* (21981), *Das Glück. Analyse einer Sehnsucht*, Düsseldorf.  
*Horn, C.* (1998), *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München.  
*Hossenfelder, M.* (Hg.) (1996), *Antike Glückslehren: Kynismus und Kyrenaismus, Stoa, Epikureismus und Skepsis. Quellen in dt. Übers. mit Einführungen*, Stuttgart.  
*Kenny, A. J.* (1992), *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford.  
*Kleber, H.* (1988), *Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*, Münster.  
*Marcuse, L.* (1972), *Philosophie des Glücks. Von Hiob bis Freud*, erw. Neuausg. Zürich.  
*Marcuse, L.* (1981), *Philosophie des Un-Glücks. Pessimismus, ein Stadium der Reife*, Zürich.  
*Nussbaum, M. C.* (1986), *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge.  
*Pieper, A.* (2001), *Glückssuche. Die Kunst, gut zu leben*, Hamburg.  
*Pleines, J.-E.* (1984), *Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles. Glückseligkeit als höchstes Gut menschlichen Handelns*, Würzburg.  
*Rawls, J.* (1971), *A Theory of Justice*, Frankfurt a. M., Kap. 9, 557–638.  
*Ricken, F.* (2002), *Die Postulate der reinen praktischen Vernunft*, in: O. Höffe (Hg.), *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin, 187–202.  
*Ricken, F.* (2004), *Gemeinschaft, Tugend, Glück. Platon und Aristoteles über das gute Leben*, Stuttgart.  
*Ritter, J./Pesch, O. H./Spaemann, R.* (1974), *Art. »Glück«*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel, Sp. 679–707.  
*Schwaiger, C.* (1995), *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*, Stuttgart-Bad Cannstatt.  
*Seel, M.* (1995), *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt a. M.  
*Spaemann, R.* (1989), *Glück und Wohlwollen*, Stuttgart.  
*Thomä, D.* (2003), *Das Glück in der Moderne*, Frankfurt a. M.  
*Ulrich, P.* (2001), *Integrative Wirtschaftsethik, Teile I u. III*, Bern/Stuttgart/Wien, 23–130, 207–259.

Literatur verarbeitet bis 2006

CHRISTIAN SCHRÖER

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Dem Andenken an Hans-Jörg Köppen und an Roland Simon-Schaefer gewidmet.

<sup>2</sup> Platon, Symposion, 202 c 7-d 1.

<sup>3</sup> Aristoteles, Ethica Nikomachea [= EN] I, 5, 1097 a 30; b 16; b 20–21.

<sup>4</sup> Ebd. I, 5, 1099 a 24–31.

<sup>5</sup> Ebd. I, 6, 1098 a 7–8.

<sup>6</sup> Ebd. I, 6, 1098 a 16–18; vgl. I, 10, 1099 b 26; 13, 1102 a 4–5, u. ö.

<sup>7</sup> Ebd. VIII, 4; IX 4; 8–9.

<sup>8</sup> Ebd. I, 11.

<sup>9</sup> So ARISTOTELES im *Protreptikos*, CICERO im *Hortensius* sowie AUGUSTINUS in *Contra academicos* und in anderen Frühschriften.

<sup>10</sup> Aristoteles, EN, 1095 a 14–22.

<sup>11</sup> Freude als Bestandteil des Glücks: Aristoteles, EN I, 9 und X, 7; bios politikos und bios theoretikos: *ders.*, EN X, 7–10.

<sup>12</sup> A. Smith, Theorie der ethischen Gefühle (Theory of moral sentiments, 1759), Teil II, Abschn. 3, hg. v. W. Eckstein, Hamburg 1994, 137–165.

<sup>13</sup> Ch. Horn 1998 (Lit.).

<sup>14</sup> M. M. Thomé, Existenz und Verantwortung. Untersuchungen zur existenzialontologischen Fundierung von Verantwortung auf der Grundlage der Philosophie Martin Heideggers, Würzburg 1998, 75.

<sup>15</sup> A. M. T. S. Boëthius, Philosophiae consolatio [= Consol.] III, prosa 1, 18–27.

<sup>16</sup> Ebd. III, carmen 9.

<sup>17</sup> Thomas v. Aquin, Summa theologica [= S.th.] I–II, 94, 2 c.

<sup>18</sup> Ebd. I–II, 4, 5 c–8 c.

<sup>19</sup> Vgl. R. Descartes, Discours de la méthode, frz./dt., übers. u. hg. v. L. Gäbe, Hamburg <sup>2</sup>1997, Teil I, §11, 12–15.

<sup>20</sup> Zur Genese des rationalistischen Glücksbegriffs in der Philosophie der Aufklärung: C. Schwaiger 1995 (Lit.), bes. Kap. III, 84–197.

<sup>21</sup> D. Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur (A Treatise of Human Nature, 1739 f.), Buch II, III, hg. v. Th. Lipps, Hamburg (1906) 1978, Buch III, Erster Teil; *ders.*, Eine Untersuchung der Grundlagen der Moral (An Enquiry concerning the Principles of Morals, 1751), hg. v. K. Hepfer, Göttingen 2002, Anhang I.

<sup>22</sup> »Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit, und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Namen der Glückseligkeit« (I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [= GMS], BA 1–2, Akademie-Ausgabe [= AA] IV, 393, 14–16); »Nun ist aber das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die Glückseligkeit« (*ders.*, Kritik der reinen Vernunft [= KrV], A 40, AA V, 22, 17–19); »[...] weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist« (*ders.*, GMS, BA 47, AA IV, 418, 36 f.).

<sup>23</sup> Ebd., BA 5 (AA IV, 395, 28–30).

<sup>24</sup> Ebd., BA 47 (AA IV, 418, 32–34).

<sup>25</sup> Ebd., BA 38 (AA IV, 413, 18–25); KpV A 31 (AA V 19, 7–12).

<sup>26</sup> Ebd., BA 42; 45 (AA, 415, 33–416, 1; 418, 1–4).

<sup>27</sup> »Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen.« (I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft [= KpV] A 199, AA V, 110, 27–31).

<sup>28</sup> Vgl. Bill of Rights of Virginia von 1776, Art. 1; Amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776; französische Verfassung vom 24. Juni 1793, Art. 1.

<sup>29</sup> Vgl. O. Höffe, Einführung in die utilitaristische Ethik, Tübingen <sup>2</sup>1992, 55.

<sup>30</sup> F. A. v. Hayek, Ergebnisse menschlichen Handelns, aber nicht menschlichen Entwurfs, in: *ders.*, Freiburger Studien, Tübingen 1969, 97–107; auch in: *ders.*, Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Eine neue Darstellung der liberalen Prinzipien der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie, Bd. 2: Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit, Landsberg a. L. 1981.

<sup>31</sup> Als bekanntestes Beispiel gilt die Bedürfnispyramide nach A. H. Maslow, Motivation and Personality, New York <sup>3</sup>1987.

<sup>32</sup> Vgl. D. Thomä 2003 (Lit.), Kap. 6.2, 143–169.

<sup>33</sup> Vgl. A. MacIntyre, Der Verlust der Tugend (After Virtue, 1981), Frankfurt a. M. 1995; A. Etzioni, Jenseits des Egoismusprinzips (The Moral Dimension. Toward a New Economics, 1988), Stuttgart 1994; A. Sen, Ökonomie für den Menschen (Development as Freedom, 1999), München/Wien 2000.

<sup>34</sup> Vgl. J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns (1981), Bde. I–II, Frankfurt a. M. 1995; *ders.*, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M. 1983; P. Ulrich 2001 (Lit.).

<sup>35</sup> A. Camus, Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde (Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde, 1942), Reinbek b. H. (1950) 1997, 10.

<sup>36</sup> Ebd., 28.

<sup>37</sup> Ebd., 10.

<sup>38</sup> Thomas v. Aquin, S.th. I, 18, 2 c.

<sup>39</sup> A. Smith (Anm. 12), insbes. Teil I und III.

<sup>40</sup> Vgl. analog hierzu die Struktur des theoretischen Urteils, die sich aus den drei Bedingungen des Wissens gewinnen lässt, die PLATON im *Theaitet* herausgearbeitet hat: *Ich sage/etc., dass | S ist P | und halte dies unter einer bestimmten Rücksicht für wahr bzw. kann dies als wahr vertreten.* Vgl. E. Runggaldier, »Wissen, Wissenschaft«, in: F. Ricken, Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik, München 1984, 237–239; C. Schröer, Das normative Urteil bei Thomas von Aquin in handlungstheoretischer Perspektive, in: Theologie und Philosophie 84 (2009), 199–218.

<sup>41</sup> Die Seele als dreifache innere Ursache (Form-, Wirk- und Zielursache) der Lebewesen: Aristoteles, De anima II, 4, 415 b 8–28; zur Selbstbejahung: *ders.*, EN IX 7, 1168 a 6–9.

<sup>42</sup> M. T. Cicero, De finibus III, 16; vgl. A. M. T. S. Boëthius, Consol. III, prosa 11; Diogenes Laertios, Vitae philosophorum VII, 85; u. a. m.

<sup>43</sup> Augustinus, De civitate Dei XI, 26; *ders.*, De Trinitate X, 14, u. ö.

- <sup>44</sup> *Thomas v. Aquin*, De veritate 22, 2 ad 3; *ders.*, S.th. I–II, 10, 2 ad 3; I–II 85, 1 c u. ad 1, u. ö.
- <sup>45</sup> »Keine Handlung kann schicklicher Weise tugendhaft genannt werden, die nicht vom Gefühl der Selbstbilligung begleitet ist.« (*A. Smith* [Anm. 12], 272).
- <sup>46</sup> Vgl. *F. Riemann*, Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie, München/Basel 1986, bes. 7–19.
- <sup>47</sup> *Aristoteles*, EN I, 9, 1099 a 31–b 8; *I. Kant*, GMS BA, 44 f. (AA IV 417, 8–10, 417, 30–418, 1).
- <sup>48</sup> »per se potestativum« (*Thomas v. Aquin*, S.th. I–II Prolog; auch: S.th. I 93, 5 arg. 2; 93, 9, sc.).
- <sup>49</sup> *P. Ulrich* 2001 (Lit.), Teil III, 203–287, insbes. 203–206; zur Quelle seines Begriffs der Lebensdienlichkeit vgl. 204, Anm. 4.
- <sup>50</sup> *Thomas v. Aquin*, S.th. I–II, 1, 4c; 4, 1–2.
- <sup>51</sup> »[...] proprium hoc statuo esse virtutis, conciliare animos hominum et ad usus suos adiungere.« (*M. T. Cicero*, De officiis II 17).
- <sup>52</sup> Alle generell bejahbaren Maximen sollen »zu einem möglichen Reich der Zwecke [...] zusammenstimmen« können (*I. Kant*, GMS, BA 83–86, AA IV, 436, 24–26).
- <sup>53</sup> *J. Rawls* 1998 (Lit.), Kap. 2, § 11, 81. Vgl. *P. Ulrich* 2001 (Lit.), 48.
- <sup>54</sup> *Platon*, Politeia I, 330 e 3–331 b 10. Vgl. »Was kann der

- Glückseligkeit eines Menschen noch hinzugefügt werden, der sich im vollen Besitz seiner Gesundheit befindet, ohne Schulden ist und ein reines Gewissen hat?« (*A. Smith* [Anm. 12], 63).
- <sup>55</sup> *H. Ahrend*, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München/Zürich (1967) <sup>2</sup>2006, 300–317.
- <sup>56</sup> Nach *A. Smith* entsteht »die menschliche Glückseligkeit in erster Linie aus dem Bewußtsein, geliebt zu werden« (*A. Smith* [Anm. 12], 56).
- <sup>57</sup> Glück nach *J. Rawls* 1998 (Lit.), Kap. 9, § 83, 594–601.
- <sup>58</sup> »Die Liebe und Achtung, die aus guter Bekanntschaft und beständiger Billigung erwächst, führt uns notwendigerweise dazu, uns über das Glück des Mannes zu freuen, der Gegenstand so ansprechender Gefühle ist, und veranlasst uns infolgedessen, zur Förderung seines Glücks bereitwillig die Hand zu bieten.« (*A. Smith* [Anm. 12], 97).
- <sup>59</sup> Zur Philosophie des Festes: *J. Pieper*, Zustimmung zur Welt, München 1963.
- <sup>60</sup> *Thomas v. Aquin*, S.th. I, 13, 5 c.
- <sup>61</sup> *Aristoteles*, EN X, 8–9.
- <sup>62</sup> Ebd. X, 8, 1178 b 22–23.
- <sup>63</sup> *K. Rahner*, Warum läßt Gott uns leiden? in: Schriften zur Theologie XIV, Zürich u. a. 1980, 450–466, 463.
- <sup>64</sup> Vgl. Offb. 21, 4.

## Gott

1. Die religiöse Herkunft des Gottesnamens
2. Entdeckung und Bestimmung der Normativität des Gottesnamens in der »Theologie« der Griechen
  - 2.1 Das mythische Gottesverständnis
  - 2.2 Das philosophische Gottesverständnis
3. Der christliche Gottesbegriff: Der trinitarische Gott als reine Liebe
4. Zur Synthese zwischen antik-philosophischem und christlichem Gottesverständnis in der Patristik und im lateinischen Mittelalter
  - 4.1 Die christliche Rezeption philosophischer Gottesprädikate
  - 4.2 Die Privationstheorie des Bösen als Antwort auf das Theodizeeproblem
  - 4.3 Das Phänomen der sog. Gottesbeweise
  - 4.4 Unbegreifbarkeit Gottes und »negative Theologie«
  - 4.5 Vier Grundmodelle einer philosophischen Theologie im Mittelalter
5. Die Entdeckung der zweifachen Normativität des »ontologischen Gottesbegriffs« bei Anselm von Canterbury
  - 5.1 »Ontologischer Gottesbeweis« und »ontologischer Gottesbegriff«
  - 5.2 Vorstufen des »ontologischen Gottesbegriffs« im (Neu-)Platonismus
  - 5.3 Die inhaltliche Normativität des »ontologischen Gottesbegriffs« (»Q«)
    - 5.3.1 Der affirmativ-theologische Gehalt von »Q«
    - 5.3.2 Der negativ-theologische Gehalt von »Q«
  - 5.4 Die formale Normativität des »ontologischen Gottesbegriffs«
    - 5.4.1 »Q« als negative Denkregel der Unübertrefflichkeit
    - 5.4.2 Der ontologische Gottesbeweistyp in der Philosophie der Neuzeit
6. Die schlechthinnige Unübertrefflichkeit Gottes als seine aktuell unendliche Vollkommenheit
7. Der systematische Ertrag des philosophischen Gottesbegriffs: Gott als Inbegriff absoluter Unübertrefflichkeit
  1. Im Unterschied zum philosophischen Gottesbegriff als einem von der natürlichen Vernunft des Menschen hervorgebrachten Begriff ist der Gottesname stets religiöser Herkunft, da er als Wesens-