

Glück und Transzendenz. Zur abendländischen Synthese von Ethik und Religion

1. „ERKENNE DICH SELBST!“

Die Philosophie hat nach Sokrates die Aufgabe, den Menschen über sich selbst aufzuklären und ihn in die Lage zu versetzen, Rede und Antwort zu stehen über die Weise, wie er sein eigenes Leben führt.¹ „Ein ungeprüftes Leben ist für einen Menschen nicht lebenswert.“² Diese Prüfung bezieht sich auf die Konsistenz und Kohärenz der eigenen Überzeugungen, die man über die prudentiell und moralisch relevanten Dinge hat, also über das Gute und das Gerechte. Mit dieser Aufforderung zur Selbstprüfung möchte Sokrates das delphische „Erkenne dich selbst!“³ philosophisch einlösen.⁴

Eine solche Aufklärung über die menschliche Natur und die darauf basierende Anleitung zu einer geprüften Lebensführung kann aber nicht absehen von den Grundbedingungen, unter denen sich diese Natur verwirklicht, das heißt von der *conditio humana*.⁵ Wie groß ist unser Elend? Wie weit reichen die ‚menschlichen‘ bzw. ‚natürlichen‘

¹ PLATON, Laches 187e–188a.

² DERS., Apologie 38a.

³ Dieser Imperativ bildet den Kern der ‚delphischen Ethik‘. Hierzu genauer Dieter Zeller: „Die Erkenntnis des Abstands zu den unsterblichen Göttern und die Vorwegnahme des eigenen Todes gibt der Ethik das Maß vor: Es ist das Maß des Menschlichen“ (D. ZELLER, Die Worte der Sieben Weisen – ein Zeugnis volkstümlicher griechischer Ethik, in: Die Worte der Sieben Weisen, hg., übersetzt u. kommentiert v. J. Althoff u. D. Zeller, Darmstadt 2006, 107–158, hier 119).

⁴ PLATON, Phaidros 229e–230a. Nach Marius Reiser kann Sokrates als „der berühmteste Jünger und Apostel delphischer Weisheit“ angesehen werden (M. REISER, Erkenne dich selbst! Selbsterkenntnis in Antike und Christentum, in: Trierer Theologische Zeitschrift 101 (1992) 81–100, hier 87).

⁵ Vgl. PLATON, Symposion 189d (*tên anthrôpinên physin kai ta pathêmata autês*). Die Aussagen über die menschliche Natur und ihre Widerfahrnisse werden von Platon in die Form einer Protologie gekleidet, die der Komödiendichter Aristophanes erzählt. Zum Begriff der *conditio humana* vgl. auch BOETHIUS, Trost der Philosophie II 5. p.

Tugenden? Worauf zielt letztlich unser Verlangen? Nach Platon hat die Philosophie die Aufgabe, den Menschen auch über seine wahre Situation aufzuklären, und das bedeutet für Platon zu zeigen, dass der Mensch ein bedürftiges Wesen ist, das heißt ein Wesen, das sich nicht selbst genügt.⁶ Die Selbsterkenntnis zeigt sich hier als Erkenntnis der eigenen (existentiellen) Armut:

Denn das ist ja gerade das Schlimme an der Unwissenheit, dass man, ohne schön und gut und vernünftig zu sein, meint, man sei sich selbst genug. Wer nun nicht glaubt, bedürftig zu sein, der begehrt auch nicht nach dem, dessen er nicht zu bedürfen glaubt.⁷

Der sich seiner existentiellen Armut bewusst gewordene Mensch weiß, dass er die Erfüllung nicht (allein) aus sich selbst haben kann, das heißt, dass er nicht schon durch sein Wesen glücklich ist.⁸ Er streckt sich vielmehr nach dem aus, was er nicht hat und was er nicht selbst schon ist. Insofern wohnt jedem rechten Daseinsvollzug ein bestimmtes Transzendieren inne:

Also auch dieser und jeder andere Begehrende begehrt das noch nicht vorhandene und nicht fertige, und was er nicht hat und nicht selbst ist, und wessen er bedürftig ist; solcherlei also sind die Dinge, wonach es eine Begehre gibt und eine Liebe.⁹

Im vorliegenden Beitrag werden die Glückslehren des Aristoteles, des Augustinus und des Thomas von Aquin genauer daraufhin untersucht, wie sie jeweils die Situation des Menschen und seine tiefste Sehnsucht bestimmen und was daraus jeweils für die Frage folgt, in welchem Sinn das menschliche oder irdische Glück auf einen transzendenten Bezugspunkt angewiesen ist.

⁶ Georg Simmel nennt den Menschen treffend „das hungrige Wesen schlechthin“ (zit. nach J. PIEPER, Über die Liebe, München⁸2000, 105).

⁷ PLATON, Symposium 204a. Hierzu F. RICKEN, Das ewige Suchen in der Natur des Menschen, in: Ders., Ethik des Glaubens, Stuttgart 2013, 11–16, hier 11.

⁸ Das trifft nur auf die Götter zu, die in höchstem Maß glücklich sind. Vgl. etwa PLATON, Symposium 195a; ARISTOTELES, Nikomachische Ethik X 8, 1178b8 f.; Metaphysik XII 7, 1072b14–16 u. 28. Hierzu M. BORDT, Why Aristotle's God is Not the Unmoved Mover, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy 40 (2011) 91–109, hier 102.

⁹ PLATON, Symposium 200e (Übersetzung F. Schleiermacher).

2. EUDAIMONISTISCHE ETHIK

Zentral für die klassische eudaimonistische Ethik ist der Satz aus Ciceros verlorenem Dialog *Hortensius*: „Wir wollen, dass wir glücklich sind“ (*beatos nos esse volumus*).¹⁰ Ähnlich formuliert es Aristoteles, wenn er schreibt, dass „das höchste aller durch Handeln erreichbaren Güter“ von den meisten als „Glück“ (*eudaimonia*) bezeichnet wird, wobei sie das Glücklichsein (*eudaimonein*) mit dem „gut leben“ (*eu zên*) und „gut handeln“ (*eu prattein*) gleichsetzen.¹¹ Bei Boethius kommt der Gedanke hinzu, dass wir *mit Notwendigkeit* glücklich sein wollen:

Alle Sorge des Menschen, wie vielfältig auch die Mühe ihrer Bestrebungen sein mag, schlägt zwar verschiedene Wege ein, trachtet aber doch nur nach einem Ziele, der Glückseligkeit. [...] Denn dem Geiste des Menschen ist von Natur die Begierde nach dem wahren Guten eingepflanzt, doch der mißgeleitete Irrtum verführt sie zum Falschen.¹²

Das Glück im Sinne des ‚guten‘ oder ‚gelungenen Lebens‘ kann genauer verstanden werden als eine bestimmte Art oder Weise des Lebens¹³, die dadurch zustande kommt, dass ein bestimmtes Gut oder Strebensziel erreicht, besessen oder realisiert wird. Hier ist zu unterscheiden zwischen (1) dem, was fähig ist, uns glücklich zu machen, also dem Gut, dessen Besitz oder Realisation in einem individuellen Leben das Gutsein dieses Lebens wesentlich hervorbringt oder konstituiert, und (2) dem Glücklichsein selbst als einer Weise des menschlichen Lebens.¹⁴ Das Leben ist das ‚Substrat‘ des Glücks und wenn wir dieses als eine bestimmte Weise von Aktualität (einer Seele) verstehen, stellt sich die Frage, was genau das Gutsein dieser Aktualität verur-

¹⁰ AUGUSTINUS, De beata vita 10.

¹¹ ARISTOTELES, Nikomachische Ethik I 2, 1095a16–20. Vgl. auch ebd. III 4, 1111b28.

¹² Trost der Philosophie III 2. p. (Übersetzung E. Gegenschatz/O. Gigon). Die Notwendigkeit des Glücksstrebens hebt auch Thomas von Aquin hervor (vgl. etwa Summa contra gentiles IV 92).

¹³ Vgl. ARISTOTELES, Metaphysik IX 8, 1050b1 f.

¹⁴ Zu dieser Unterscheidung vgl. auch S. BROADIE, Ethics with Aristotle, Oxford 1991, 26; J. M. COOPER, Contemplation and Happiness: A Reconsideration, in: Ders., Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory, Princeton 1999, 212–236, hier 219f.; N. O. DAHL, Contemplation and eudaimonia in the Nicomachean Ethics, in: J. Miller (Hg.), Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide, Cambridge 2011, 66–91, hier 67.

sacht oder (zumindest) wesentlich konstituiert.¹⁵ Diese Unterscheidung soll anhand von zwei Punkten noch weiter präzisiert werden.

(a) Je nach Glückstheorie kann der Unterschied zwischen (1) und (2) stärker oder schwächer ausfallen: Wenn ich Platoniker bin und die Idee des Guten für das halte, durch dessen ‚Zuteilwerden‘ der Mensch glücklich wird¹⁶, oder wenn ich Theist bin und Gott als den ansehe, durch dessen Genuss (*fruitio Dei*) in der Gottesschau der Mensch glücklich ist, Gott also für das einzige ‚beseligende Gut‘ halte¹⁷, dann liegt ein Verhältnis der Andersheit vor, in dem beide Elemente unabhängig voneinander existieren (“a real major distinction”¹⁸). Wenn ich dagegen ein körperliches Gut wie die Gesundheit oder ein seelisches Gut wie die Tugend als das ansehe, was den Menschen glücklich macht, liegt ein Verhältnis der Andersheit vor, in dem das eine Element nicht unabhängig vom anderen existieren kann (die Gesundheit ist eine Vollkommenheit des Körpers; die Tugend ist eine Vollkommenheit der Seele, das heißt ein Gut, das der Seele innewohnt), beide aber dennoch als verschiedene ‚Komponenten‘ innerhalb ein und derselben Entität anzusehen sind (“a real minor distinction”).¹⁹ Im ersten Fall ist das, was uns glücklich macht, etwas außerhalb der Seele (*extra animam*), im zweiten Fall etwas innerhalb der Seele (*intra animam*). Im Fall des Platonikers und des Theisten ist das, was uns glücklich macht, etwas, was ‚nicht von dieser Welt‘ ist, das heißt, was jenseits unserer raumzeitlichen Welt existiert.²⁰

¹⁵ Vgl. F. BUDDENSIEK, Augustinus über das Glück, in: C. Mayer/A. Eisgrub/G. Förster (Hg.), Augustinus – Ethik und Politik. Zwei Würzburger Augustinus-Studententage, Würzburg 2009, 63–85, hier 75: „Das gute Leben besteht in einer Aktualisierung einer Seele von bestimmter Disposition über einen bestimmten Zeitraum hin [...]“

¹⁶ Siehe etwa PLATON, Symposion 211d8–212a7; Politeia VI, 490a8–b7.

¹⁷ Siehe etwa AUGUSTINUS, De civitate Dei XIX; THOMAS VON AQUIN, Summa theologiae I–II, q. 2, a. 8 (*In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit*).

¹⁸ Hierzu L. SWEENEY, A Metaphysics of Authentic Existentialism, Englewood Cliffs (NJ) 1965, 76.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Das ist aber nicht die einzige Möglichkeit, wie man das, was uns glücklich macht, *extra animam* denken kann. Ernst Tugendhat hat in seiner Studie *Egozentrität und Mystik* (München 2003) für eine ‚immanente Transzendenz‘ plädiert: Als Bezugspunkt, auf den hin der Mensch sein voluntatives Verhalten sammeln kann, von dem her sein Leben Sinn und Einheit gewinnt, kommt nach Tugendhat weder Gott (das ist für ihn rational nicht mehr möglich), noch eine andere Person, Gemeinschaft oder Sache (diese sind grundsätzlich verlierbar), noch man selbst in Frage, sondern einzig das „mystisch gedeutete Universum“: „Wenn es stimmt, daß man heute nicht mehr religiös im engeren Sinn sein kann, und wenn es stimmt, daß man nur auf etwas Unverlierbares hin sich selbst sammeln kann, kann dies nur das mystisch gedeutete Uni-

(b) Das Verhältnis zwischen (1) und (2) ist in einen teleologischen Zusammenhang eingebettet: Wir wählen das, was uns glücklich macht, um seiner selbst willen, aber auch um des Glücks willen, weil wir der Überzeugung sind, dass wir durch jenes Gut glücklich sein werden.²¹ Das Glückliche dagegen wählen wir niemals um anderer Dinge willen, sondern ausschließlich um seiner selbst willen. Die Frage, warum wir glücklich sein wollen, ist keine sinnvolle Frage mehr.²² Oder anders ausgedrückt: Wir *wünschen*, glücklich zu sein, und wir *nehmen uns* die Dinge *vor* oder *entscheiden* uns *für* die Dinge, von denen wir annehmen, dass sie uns glücklich machen.²³ Man kann sagen, dass wir uns mit (1) auf einer *kategorialen* Ebene bewegen, mit der unser allgemeines Glücksstreben (2) überhaupt erst ‚operabel‘ wird: Ein bestimmtes Gut kann (mehr oder weniger) direkt intendiert werden und es kann das hervorbringen, nach dem wir uns immer schon sehnen, nämlich ein ‚gutes‘ oder ‚erfülltes‘ Leben. Das letzte Ziel ist in jeder auf einer Entscheidung beruhenden Handlung (*actus humanus*)²⁴ hintergründig präsent oder „mitgewollt“²⁵. Das muss nicht auf die unplausible These hinauslaufen, dass wir immer, wenn wir uns für etwas entscheiden, an unser Glück denken:

Man muss nicht immer an das letzte Ziel denken, wenn man nach etwas strebt oder etwas tut, sondern die Kraft der ersten Absicht (*virtus primae intentionis*), die sich auf das letzte Ziel (*finis ultimus*) richtet, bleibt in jedem Streben nach jeder beliebigen Sache erhalten, auch wenn man nicht aktuell an das letzte Ziel denkt. So ist es nicht notwendig, dass jemand, der einen Weg geht, bei jedem Schritt an das Ziel denkt.²⁶

versum sein“ (ebd., 124). Auf dieses hin könne man von seinem (egozentrischen) Willen zurücktreten und versuchen, den Seelenfrieden zu erreichen; der Mystiker stellt sich nach Tugendthat in die Welt zurück.

²¹ ARISTOTELES, Nikomachische Ethik I 5, 1097b5 (*dia toutôn hypolambanontes eudaimonêsein*).

²² PLATON, Symposion 205a1–3 (Übersetzung F. Schleiermacher): „Und hier bedarf es nun keiner weiteren Fragen mehr, weshalb doch der glücklich sein will, der es will, sondern die Antwort scheint vollendet zu sein.“ Hierzu G. VLASTOS, Socrates. Ironist and Moral Philosopher, Cambridge 1991, 208: “[...] happiness is ‘the question-stopper’ – the final reason why anything is desired [...]”.

²³ ARISTOTELES, Nikomachische Ethik III 4, 1111b26–29.

²⁴ Ebd. III 4, 1111b6–10; ARISTOTELES, Rhetorik I 10, 1368b10 f.; THOMAS VON AQUIN, Summa theologiae I-II, q. 1, a. 1.

²⁵ H. KLEBER, Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin, Münster 1988, 187.

²⁶ THOMAS VON AQUIN, Summa theologiae I-II, q. 1, a. 6, ad 3.

3. ARISTOTELES ÜBER DAS MENSCHLICHE GLÜCK

Aristoteles beginnt seine *Nikomachische Ethik* nicht unmittelbar mit dem Begriff des Glücks, sondern führt diesen Begriff indirekt über den Begriff des höchsten Guts ein.²⁷ Für die Bestimmung des höchsten Guts wählt er einen teleologischen Ansatz, indem er Güter als Strebenziele versteht: Jedes vernunftgeleitete Tätigsein des Menschen strebt nach einem Gut; als „gut“ wird daher, so Aristoteles, zu Recht das bezeichnet, wonach alles strebt.²⁸ Ausgehend von einer Hierarchie von Strebenzielen bildet Aristoteles den Begriff eines letzten Ziels oder höchsten Guts²⁹:

Wenn es nun für das, was wir tun, ein Ziel gibt, das wir um seiner selbst willen wünschen, während wir die übrigen Dinge um seinetwillen wünschen, und wenn wir nicht alles um eines weitergehenden Ziels willen wählen – denn auf diese Weise ging der Prozess ins Unendliche, sodass das Streben leer und vergeblich würde –, dann wird offensichtlich dieses [Ziel] das Gut, und zwar das beste Gut sein. Wird nun das Erkennen dieses Guts nicht auch großes Gewicht für die Lebensführung haben, und werden wir dadurch nicht wie Bogenschützen, die einen Zielpunkt haben, eher das Gesollte treffen?³⁰

Der auf diese Weise eingeführte Begriff eines höchsten Guts wird genauer als das höchste aller „durch Handeln erreichbaren Güter“³¹ bestimmt; es geht in der ethischen Untersuchung um das „menschliche Gut“ bzw. um das „menschliche Glück“³².

Was hier ‚menschlich‘ bedeutet, lässt sich anhand folgender Punkte verdeutlichen: (1) Es geht nicht um ein Gut des Körpers, sondern um ein Gut in Bezug auf die Seele des Menschen; das Glück ist eine Tätigkeit der Seele, und zwar „gemäß der Vernunft oder nicht ohne Ver-

²⁷ Hierzu genauer P. BRÜLLMANN, *Die Theorie des Guten in Aristoteles' Nikomachischer Ethik*, Berlin/New York 2011, 11–17.

²⁸ *Nikomachische Ethik* I 1, 1094a1–3.

²⁹ Es ist umstritten, ob Aristoteles in diesem Abschnitt die *Existenz* eines höchsten Strebenziels beweisen will (vgl. etwa THOMAS VON AQUIN, *Sententia libri Ethicorum* lib. 1, l. 2, n. 21; ebd., l. 9, n. 106) oder ob es ihm nur darum geht, Begriff und Natur des Guten zu klären (vgl. BRÜLLMANN, *Theorie des Guten*, 50–53).

³⁰ *Nikomachische Ethik* I 1, 1094a18–24 (Übersetzung U. Wolf mit Änderung). Der Begriff des höchsten Guts (*summum bonum*) oder letzten Ziels (*finis ultimus*) hat in einer solchen Ethik mindestens eine dreifache Funktion: eine motivationstheoretische, eine begründungstheoretische und eine gütertheoretische (vgl. ebd. I 12, 1102a2–4).

³¹ Ebd. I 2, 1095a16 f.

³² Ebd. I 13, 1102a14 f.; X 8, 1178a21 f.

nunft“.³³ Hier stellt sich unmittelbar die Frage, welcher ‚Teil‘ der Vernunft es ist, der allein oder in erster Linie für das Glück, also für eine bestimmte Weise von Aktualität einer Seele, verantwortlich ist. Ist es der Teil, der die Vernunft „im eigentlichen Sinn und in sich selbst“ besitzt (theoretische Vernunft), oder derjenige, der „auf sie so hören kann, wie man auf den Vater hört“ und der in einer intrinsischen Verbindung mit dem Strebevermögen steht (praktische Vernunft)?³⁴ (2) ‚Menschlich‘ bedeutet aber auch, dass im Gegensatz zu einem abgetrennten Gutsein, wie es die Platoniker annehmen, das Glück ein Gut ist, das wir *bewirken* und *erwerben* können:

Denn selbst wenn es ein Gutes gibt, das Eines ist und von allen Gütern präzidiert wird, oder das etwas Abgetrenntes, für sich Seiendes ist, so wird doch der Mensch dieses offensichtlich weder bewirken noch erwerben können; gerade ein solches Gut aber wird gesucht.³⁵

(3) Als eine Verbindung von Tugendhaftigkeit und äußerem Wohlergehen kann das Glück als das Beste unter den menschlichen Dingen angesehen werden. Wenn überhaupt etwas, so Aristoteles, ein Geschenk der Götter für die Menschen ist, dann am ehesten das Glück. Und selbst wenn es nicht gottgegeben ist, sondern durch Tugend entsteht, zählt es zu den göttlichsten Dingen: „Denn das, was der Preis und das Ziel der Tugend ist, scheint das Beste zu sein und etwas Göttliches und Seliges.“³⁶ Als solches ist es grundsätzlich „vielen gemeinsam; denn durch eine gewisse Belehrung oder Bemühung könnten alle es erreichen, die in Bezug auf die Tugend nicht behindert sind“.³⁷ Als das

³³ Ebd. I 13, 1102a16–18; I 6, 1098a7 f.

³⁴ Vgl. auch BUDDENSIEK, Augustinus über das Glück, 75f.

³⁵ ARISTOTELES, Nikomachische Ethik I 4, 1096b32–35 (Übersetzung U. Wolf). Vgl. auch K. JACOBI, Aristoteles' Einführung des Begriffs ‚εὐδαιμονία‘ im I. Buch der ‚Nikomachischen Ethik‘, in: Philosophisches Jahrbuch 86 (1979) 300–325, hier 312: „Das platonisch gedachte Gute an sich ist dem Menschen gewissermaßen zu weit entrückt, als daß es Richtschnur unserer Entscheidungen in konkreten Situationen sein könnte. Die Metaphysik des Guten taugt nicht zur Begründung der Ethik.“ Es zeigt sich aber bei Aristoteles, dass das Glück als Ursache des Gutseins all dessen, was auf jenes hingeeordnet ist (Nikomachische Ethik I 12, 1102a2–4), die Stelle der Idee des Guten einnimmt (JACOBI, Begriff εὐδαιμονία, 319).

³⁶ ARISTOTELES, Nikomachische Ethik I 10, 1099b16–18. Wenn Aristoteles davon spricht, dass es zu den göttlichsten Dingen gehört, dann ist das so zu verstehen, dass es unter allen menschlichen Dingen am gottähnlichsten ist. Thomas von Aquin sagt hier zu Recht: „Denn etwas wird nicht nur deswegen göttlich genannt, weil es von Gott stammt, sondern auch weil es uns durch ein Herausragen an Güte Gott angleicht“ (Sententia libri Ethicorum lib. 1, l. 14, n. 169).

³⁷ ARISTOTELES, Nikomachische Ethik I 10, 1099b18–20 (Übersetzung U. Wolf).

Beste unter allen menschlichen Dingen kann es zudem nicht Ergebnis des Zufalls sein; das Größte und Beste dem Zufall anzuvertrauen, wäre nach Aristoteles völlig unpassend.³⁸

Um zu klären, worin genau dieses höchste Gut in Bezug auf den Menschen besteht, entwickelt Aristoteles in einem ersten Schritt formale Kriterien für das gesuchte höchste Gut.³⁹ (1) Zum einen ist ein derartiges Ziel durch seinen Letztcharakter gekennzeichnet: Es wird immer um seiner selbst willen und niemals um etwas anderes willen erstrebt, während wir andere Güter wie etwa Ehre, Lust, Vernunft und jede Tugend zwar auch aufgrund ihrer selbst wählen, aber auch dem Glück zuliebe, „weil wir annehmen, dass wir durch sie glücklich sein werden (*dia toutôn [...] eudaimonêsein*)“.⁴⁰ An dieser Stelle differenziert Aristoteles seinen teleologischen Ansatz, der schon bei der Kritik verbreiteter Lebensformen bzw. Güter (Lust, Ehre, Tugend, Reichtum) zur Anwendung kam⁴¹, indem er das „gesuchte Gut“ als das bestimmt, was unter mehreren abschließenden Zielen das „am meisten abschließende“ (*to teleiôtaton*) ist.⁴² (2) Zum anderen ist das höchste Ziel durch seine Autarkie gekennzeichnet: Dabei hat Aristoteles den in den sozialen Beziehungen der Polis lebenden Menschen im Blick; ihm, insofern er ein *animal sociale* ist, muss das höchste Gut ‚genügen‘.⁴³ Zu was für einem Leben aber soll es genügen? „Autark“, so Aristoteles, ist das, „was auch dann, wenn man nur es allein besitzen würde, das Leben wählenswert macht und ihm nichts fehlen lässt. Für so beschaffen halten wir aber das Glück.“⁴⁴ Das gesuchte höchste Gut muss also so beschaffen sein, dass sein Besitz oder seine Realisation das eigene Leben wählenswert macht, und zwar deshalb, weil ihm nichts (entweder: von

³⁸ Ebd. I 10, 1099b24 f.

³⁹ Das Folgende ist eine systematische Skizze der Argumentation im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik*. Für eine genauere Analyse sei auf die einschlägige Forschungsliteratur verwiesen.

⁴⁰ Ebd. I 5, 1097b1–5. Hier zeigt sich besonders klar der von Aristoteles nicht explizit gemachte Unterschied zwischen dem, was uns glücklich macht, und dem Glücklichen selbst. Das Glückliche als höchstes Ziel kann man nicht direkt intendieren, sondern vielmehr das, wovon man annimmt, dass es dieses Glückliche hervorbringt.

⁴¹ Ebd. I 3. Hierzu BRÜLLMANN, *Theorie des Guten*, 68f.

⁴² *Nikomachische Ethik* I 5, 1097a30. Hierzu S. HERZBERG, Güter, Strebenziele und das menschliche Glück. Zu einer gütertheoretischen Neuinterpretation der *Nikomachischen Ethik*, in: *Theologie und Philosophie* 90 (2015) 559–570, hier 568.

⁴³ JACOBI, Begriff *εὐδαιμονία*, 317.

⁴⁴ *Nikomachische Ethik* I 5, 1097b14–16 (Übersetzung U. Wolf).

den für ein gutes Leben relevanten Gütern – oder aber: von den Gütern überhaupt⁴⁵) fehlt. Aristoteles fügt hier noch an:

Wir halten es außerdem für das wählenswerteste unter allen Dingen, wobei es nicht als ein Gut unter anderen Gütern gezählt wird – zählt man es so mit, würde es offensichtlich wählenswerter, wenn man auch nur das kleinste Gut hinzuaddiert, da das Hinzugefügte ein Mehr an Gütern ergibt und je weils das größere Gut wählenswerter ist.⁴⁶

Im Unterschied zum ersten Kriterium, wo es um ein bestimmtes höheres Gut geht, scheint Aristoteles hier so etwas wie eine Summe von Gütern vor Augen zu haben, die als solche nicht steigerbar ist; das Glück ist mit anderen Gütern nicht verrechenbar, es handelt sich um ein „Ziel zweiter Stufe“.⁴⁷ Fasst man Aristoteles' Bemerkung zur Nicht-Ergänzbarkeit als Präzisierung des Autarkiekriteriums und nicht als ein eigenes drittes Kriterium auf, dann muss der Autarkiebegriff in einem starken Sinn verstanden werden.⁴⁸ Dass das höchste Gut autark ist, bedeutet dann für einen Menschen nicht bloß, dass es ihm, insofern er ein *animal sociale* ist, an nichts fehlt, was notwendig ist, um sein Leben als wählenswert anzusehen (er bedarf keiner weiteren Güter). Vielmehr bedeutet ‚autark‘ dann, dass der Besitz eines solchen Guts den Menschen umfassend erfüllt; sein Glück ist nicht mehr steigerbar.

An dieser Stelle kann nicht diskutiert werden, ob diese Kriterien miteinander vereinbar sind oder nicht, das heißt, „ob ein Gegenstand denkbar ist, der alle drei Kriterien des höchsten Guts erfüllt.“⁴⁹ Vielmehr möchte ich zur Ausgangsfrage zurückkehren, worin das höchste Gut des Menschen realisiert ist, das heißt, was fähig ist, uns glücklich zu machen. Aristoteles beantwortet diese Frage mit seinem *ergon*-Argument: So wie für jemanden, der eine bestimmte Kunst ausübt, das Gut

⁴⁵ Je nachdem, wie man dieses „nichts fehlen“ deutet, ergibt sich ein schwächerer oder stärkerer Autarkiebegriff.

⁴⁶ Ebd. I 5, 1097b16–20 (Übersetzung U. Wolf). Es ist umstritten, ob es sich hier um ein drittes Kriterium handelt oder ob damit nur das Kriterium der Autarkie präzisiert wird. Für Letzteres spricht, dass in 1097b20 nur vom Letztcharakter und der Autarkie die Rede ist.

⁴⁷ BRÜLLMANN, *Theorie des Guten*, 18–26.

⁴⁸ JACOBI, Begriff εὐδαιμονία, 318: „Der erste, schwächere Autarkiebegriff ist der aus der politischen Theorie geläufige. Autark ist eine Gemeinschaft, welche alles zu einem lebenswerten Leben Nötige selbst erstellen kann, die also keines Weiteren *bedarf*. Dieser Begriff ist zu schwach, wenn der Begriff des Allein-Genügens auf das Glück angewendet werden soll. ‚Glück‘ bedarf nicht nur keines Zusatzes, sondern es *verträgt* (erlaubt) keinen Zusatz. Glück ist nicht als Summand in einer Reihe mit anderen Gütern denkbar.“

⁴⁹ BRÜLLMANN, *Theorie des Guten*, 18.

von etwas und das „auf gute Weise“ in der Ausübung seines *ergon* liegt, das heißt in der eigentümlichen Leistung oder Funktion, für die dieser Beruf da ist, so gilt dies *per analogiam* auch für den Menschen *als solchen* (unabhängig von einer bestimmten Rolle), wenn es denn zutrifft, dass auch er von Natur aus ein bestimmtes *ergon* hat. Diese eigentümliche Funktion, das ergibt sich aus der *scala naturae*, liegt in der Betätigung der Seele gemäß der Vernunft oder zumindest nicht ohne Vernunft. Wenn nun aber die Funktion von etwas und die Funktion von einem guten Etwas zu derselben Gattung gehören und dies auch für den Menschen gilt, das heißt, die Funktion des guten Menschen ist es, das *ergon* auf gute Weise, gemäß der eigentümlichen Tugend, auszuüben, dann erweist sich das gesuchte „menschliche Gut“ als

die Tätigkeit der Seele gemäß der Tugend, und wenn es mehrere Arten der Tugend gibt, gemäß derjenigen, welche die beste und am meisten abschließende ist. Hinzufügen müssen wir: „in einem ganzen Leben“.⁵⁰

Aristoteles liefert mit diesem Argument eine inhaltliche Bestimmung des gesuchten höchsten Guts, das heißt der *eudaimonia*. Das Glück zeigt sich als eine bestimmte Aktualität der Seele in einer bestimmten Qualität über einen längeren Zeitraum hinweg. Eine solche Aktualität wird durch die Betätigung der Tugend hervorgebracht.⁵¹ Gibt es mehrere Arten von Tugenden, dann wird das Glück durch die Betätigung der besten und am meisten abschließenden Tugend konstituiert. Als höchste Form des Glücks zeigt sich somit die betrachtende Tätigkeit, die in einer Betätigung des Intellekts gemäß der dianoetischen Tugend der Weisheit besteht.⁵² Das, was also eine bestimmte Aktualität unserer Seele zu einer guten macht, das heißt, was fähig ist, uns glücklich zu machen, ist ein *seelisches Gut*: Die Tugend ist eine Vollkommenheit der Seele bzw. des Intellekts.

Eine solche Tätigkeit der Seele gemäß der Tugend, sei es nun die betrachtende Tätigkeit des Weisen oder das tugendhafte Handeln des Bürgers, ist allerdings für Aristoteles nicht hinreichend für das Glücklichein. Es braucht nicht nur die lebensnotwendigen Güter und die

⁵⁰ ARISTOTELES, Nikomachische Ethik I 6, 1098a16–18.

⁵¹ Vgl. auch ebd. I 11, 1100b9 f.: „[...] verantwortlich für das Glück sind die Betätigungen gemäß der Tugend [...]“; 1100b33: „[...] für die Beschaffenheiten des Lebens sind die Tätigkeiten entscheidend [...]“.

⁵² Vgl. ebd. X 7. Dass die kontemplative Lebensform in einem intrinsischen Zusammenhang mit der Betätigung der ethischen Tugenden steht, wird gezeigt in S. HERZBERG, *Theoria cum praxi?* Zum Verhältnis der Lebensformen in EN X 7–9, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 70 (2016) 212–236.

für die Betätigung der Tugenden notwendigen äußeren Güter als Hilfsmittel und Werkzeuge (Freunde, Reichtum, politische Macht)⁵³. Vielmehr braucht es darüber hinaus noch günstige Umstände oder den glücklichen Zufall (*eutychia*), was sich in guter Herkunft, wohlgeratenen Kindern und Schönheit äußert. Deren Fehlen „trübt“ die Glückseligkeit:

[...] denn wer sehr hässlich aussieht oder von niedriger Herkunft oder einsam und kinderlos ist, den kann man wohl nicht glücklich nennen, und noch weniger vielleicht den, der gänzlich schlechte Kinder oder Freunde hat oder gute, die gestorben sind.⁵⁴

Das menschliche Glück ist also für Aristoteles – bei aller Betonung der eigenen Aktivität – *nicht gänzlich* dem Schicksal entzogen. Aristoteles erkennt ein Moment von Unverfügbarkeit an und trägt diesem Moment in seiner Glückskonzeption Rechnung. Dem menschlichen Glück eignet eine spezifische Fragilität; es ist nicht absolut unverlierbar.⁵⁵ Diese Schicksalsabhängigkeit zeigt sich insbesondere in einem weiteren Kriterium, das sich bei Aristoteles an einer anderen Stelle findet und von Thomas von Aquin in seinem Ethik-Kommentar besonders herausgehoben wird, das der Stabilität oder Dauerhaftigkeit. Um glücklich zu sein, muss die glückskonstituierende tugendhafte Tätigkeit nicht nur während einer bestimmten Zeitspanne, sondern „in einem ganzen Leben“⁵⁶ stattfinden. Das Glück ist „etwas Dauerhaftes und in keiner Weise Veränderliches“.⁵⁷ Dem steht das Schicksal entgegen, das jederzeit einen Menschen treffen und an seinen glückskonstituierenden Tätigkeiten hindern kann, indem es lebensnotwendige oder instrumentelle äußere Güter entzieht. Hier kann Aristoteles auf die Tugenden verweisen, die in erster Linie für das Glück verantwortlich sind. Die Betätigung der Tugend ist es, die dem menschlichen Leben Beständigkeit verleiht und den Menschen auch in widrigen Situationen nicht verzweifeln lässt. Der Tugendhafte wird immer das Beste aus einer Situation machen:

⁵³ Siehe etwa ARISTOTELES, Nikomachische Ethik I 9, 1099a31–b2; I 10, 1099b27 f.

⁵⁴ Ebd. I 9, 1099b2–8.

⁵⁵ Vgl. J. MÜLLER, „Glücklich ist, wer Gott hat“: *Beatitudo* beim frühen Augustinus, in: J. Dissé/B. Goebel (Hg.), Gott und die Frage nach dem Glück. Anthropologische und ethische Perspektiven (Fuldaer Hochschulschriften 51), Frankfurt a. M. 2010, 14–59, hier 22, Anm. 17.

⁵⁶ ARISTOTELES, Nikomachische Ethik I 11, 1101a16; I 6, 1098a18.

⁵⁷ Ebd. I 11, 1100b2 f.

Denn wir meinen, dass der wahrhaft Gute und Verständige die Wechselfälle des Lebens alle in guter Haltung trägt und immer das Angemessenste aus der Situation macht.⁵⁸

Durch das tugendhafte Tätigsein erwirbt man eine ‚Kern-*eudaimonia*‘⁵⁹, eine Art Sicherheitsnetz; dies zu erreichen liegt bei uns selbst.⁶⁰ Glückselig ist man zwar hier noch nicht, denn dafür fehlen äußerliche und körperliche Güter bzw. der gute Zufall (*eutychia*), man ist aber auch nicht unglücklich oder elend, sondern findet durch das eigene tugendhafte Tätigsein Halt in einem transitorischen Bereich zwischen Seligkeit und Elendigkeit:

Wenn dem so ist, dann wird der Glückliche niemals unglücklich werden können; er wird allerdings auch nicht selig sein, wenn ihn Schicksalsschläge treffen, wie sie Priamos erlitten hat. Er wird daher auch nicht vielfarbig und leicht veränderlich sein.⁶¹

Wenn jemand also, so schließt Aristoteles seine Glücksabhandlung im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* ab, gemäß der Tugend tätig ist und mit äußeren Gütern hinreichend ausgestattet ist, und das während des ganzen Lebens, so kann man ihn glücklich nennen. Er macht hier allerdings folgende wichtige Einschränkung: „Wenn das zutrifft, werden wir diejenigen unter den lebenden Menschen glücklich nennen, die die erwähnten Dinge haben und künftig haben werden, glücklich allerdings nur so weit, wie Menschen glücklich sein können.“⁶² Diese Einschränkung macht Aristoteles natürlich nicht im Hinblick auf ein vollkommenes Glück des Menschen im Jenseits, sondern im Hinblick auf das vollkommene, für den Menschen prinzipiell nicht erreichbare *schicksalsenthobene* Glück der Götter. Während deren Glück durch ihre Natur garantiert ist (sie sind aufgrund ihres Gottseins glücklich), ist der menschlichen Glückseligkeit eine besondere Fragilität zu eigen. Diese Unvollkommenheit ist für Aristoteles kein dem Men-

⁵⁸ Ebd. I 11, 1100b35–1101a3 (Übersetzung U. Wolf).

⁵⁹ Vgl. C. SCHWAIGER, *Wie glücklich ist der Mensch? Zur Aufnahme und Verarbeitung antiker Glückstheorien bei Thomas von Aquin*, München 1999, 10: „Mag das Gelingen menschlichen Daseins auch auf zuträgliche Bedingungen angewiesen sein, im Kern beruht es ihm zufolge doch auf eigener Tätigkeit und Tüchtigkeit. Letzten Endes bilden nicht äußere Faktoren, sondern die ethische Substanz eines Menschen das Fundament seines Glücks.“ Zur Rede von einer ‚Kern-*eudaimonia*‘ vgl. auch F. BUDDENSIEK, *Eudaimonie/Glück(seligkeit)*, in: C. Schäfer (Hg.), *Platon-Lexikon*, Darmstadt 2013, 116–120, hier 118.

⁶⁰ Vgl. auch BUDDENSIEK, *Augustinus über das Glück*, 80.

⁶¹ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* I 11, 1101a6–9.

⁶² Ebd. I 12, 1101a19–21.

schen kontingent zukommendes und damit aufhebbares Merkmal, sondern kennzeichnet ihn und seine Situation *wesentlich*.⁶³ Sie eignet dem Menschen als Menschen und nicht bloß im *status viatoris* unter der Last der Erbsünde.

Abschließend möchte ich im Hinblick auf Aristoteles' Glückskonzeption drei Punkte hervorheben: (1) Aristoteles führt einen Bereich zwischen Glückseligkeit und Elendigkeit ein: Wer (noch) nicht glücklich ist, ist deshalb nicht notwendig elend und wer nicht (mehr) elend ist, ist deshalb nicht notwendig glücklich (*tertium datur*). Damit wird ein logischer Raum geschaffen für eine ‚unvollkommene Glückseligkeit‘ oder ein ‚Glück in Antizipation‘. (2) Aufgrund ihrer Schicksalsabhängigkeit oder Unverfügbarkeit ist die menschliche Glückseligkeit letztlich etwas Göttliches⁶⁴, das nicht gelobt, sondern gepriesen zu werden verdient: „Keiner lobt das Glück, wie man die Gerechtigkeit lobt, vielmehr nennt man es selig, da es etwas Göttlicheres und Besseres ist.“⁶⁵ Der glückselige Weise ist dem Leben der Götter, den Unsterblichen, die alles an Seligkeit überragen⁶⁶, am nächsten.⁶⁷ Diese Ähnlichkeit beruht bei Aristoteles aber nicht auf einer Partizipation am Gutsein Gottes oder auf einer von Gott geschenkten Mitteilung seiner Seligkeit, sondern allein darauf, dass auch der Mensch Vernunft besitzt, zur Betrachtung (*theôria*) fähig ist und diese Vernunfttätigkeit im höchstmöglichen Maß perfektioniert und dabei mit äußeren Gütern gesegnet ist. (3) Wie gefährdet das menschliche Glück auch immer sein mag, es ändert nichts an der Tatsache, dass Aristoteles diesen bestmöglichen Lebensvollzug, sei es in der praktisch-politischen oder der (höheren) kontemplativen Form, für prinzipiell realisierbar hält. Das setzt in anthropologischer Hinsicht einen gewissen *Optimismus* voraus, der zumindest die Realisierbarkeit der für die ‚Kern-*eudaimonia*‘ konstitutiven tugendhaften Tätigkeit umfassen muss:

⁶³ Vgl. KLEBER, Glück als Lebensziel, 116f.: „Ein Leben ohne diese einschränkenden Bedingungen ist kein menschliches Leben mehr, sondern ein göttliches; und ein Glück ohne diese einschränkenden Bedingungen ist kein menschliches Glück mehr, sondern ein göttliches.“

⁶⁴ Vgl. hierzu das Kapitel I 10 über die Ursache des Glücks.

⁶⁵ ARISTOTELES, Nikomachische Ethik I 12, 1101b25–27.

⁶⁶ Ebd. X 8, 1178b22.

⁶⁷ Zum Verhältnis zwischen menschlicher und göttlicher Betrachtung vgl. S. HERZBERG, God as Pure Thinking. An Interpretation of *Metaphysics* Λ 7, 1072b14–26, in: C. Horn (Hg.), *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*, Boston/Berlin 2016, 157–180.

Wenn aber, wie wir gesagt haben, für die Beschaffenheiten des Lebens die Tätigkeiten entscheidend sind, dann kann keiner, der glücklich ist, unglücklich werden; denn niemals wird er tun, was verhasst und schlecht ist.⁶⁸

Es muss für jeden Menschen möglich sein, aus eigenen Kräften zumindest jene moralisch-charakterliche Stabilität zu erreichen, die ihn dazu befähigt, mit den Widerfahrnissen des Lebens angemessen und gelassen umzugehen und nicht am Leben zu verzweifeln.⁶⁹ Mehr kann die Tugend nicht garantieren; eine umfassende, maximale Erfüllung des menschlichen Seins liegt außerhalb ihrer Reichweite.⁷⁰ Das bedeutet aber auch, dass sich der Mensch nach Aristoteles mit einem solchen ‚Genügen‘ grundsätzlich zufrieden geben können muss, dass also sein Sehnen angesichts eines den jeweiligen Umständen entsprechenden guten Lebens – eines *relativ guten* Lebens, das *schlechthin* gesehen noch steigerbar ist – nicht unruhig oder frustriert bleibt.

4. AUGUSTINS KRITIK AN DER ANTIKEN GLÜCKSLEHRE

Ein vollkommenes Glück zu erreichen, wie es nach Aristoteles Gott⁷¹ genießt, ist für den Menschen nicht möglich. Der Mensch muss sich, will er sich nicht überheben, das heißt sich selbst und seine Stellung in der Ordnung des Seienden in einem grundsätzlichen Sinn verfehlen⁷², mit einem eingeschränkten Glück zufrieden geben. Mehr ist vom menschlichen Leben nicht zu erwarten. Er kann sich durch eigenes

⁶⁸ ARISTOTELES, Nikomachische Ethik I 11, 1100b33–35 (Übersetzung U. Wolf).

⁶⁹ Wie wir gesehen haben, ist für das menschliche Glück zwar die Realisierung eines seelischen Guts, nämlich der Tugend, konstitutiv, der Mensch ist aber zusätzlich auch auf die günstigen Umstände, auf das Transzendente im weiten Sinn (= das Unverfügbare), angewiesen. Genau aus diesem Grund kann der aristotelischen Ethik im Unterschied zur stoischen und zur (neu)platonischen Ethik auch kein ‚Erlösungsverprechen‘ im eigentlichen Sinn zugesprochen werden – zum einen aufgrund der fehlenden Identifikation von Tugend und Glück, zum anderen aufgrund der fehlenden Berührung, Vereinigung oder Vermischung mit einem transzendenten Prinzip, an das man sich binden könnte. Die konsiliatorische Kompetenz der Philosophie ist also bei Aristoteles nicht in der massiven Weise anzutreffen wie in den hellenistischen und neuplatonischen Schulen.

⁷⁰ Siehe auch BUDDENSIEK, Augustinus über das Glück, 78.

⁷¹ ARISTOTELES, Metaphysik XII 7, 1072b26–30 mit XII 8, 1074a35–37.

⁷² Buddensiek (ebd., 76) sagt im Hinblick auf die antiken Glückstheorien mit Recht: „Glück ist ‚Selbstverwirklichung‘ in dem Sinn, dass ein Individuum genau dann gut lebt und dass es ihm genau dann gut geht, wenn es in der ihm eigenen Beschaffenheit in die Ordnung der Welt eingefügt ist.“

tugendhaftes Handeln zwar eine ‚Kern-*eudaimonia*‘ sichern, ist aber letztlich nicht vor schweren Unglücksfällen gefeit.⁷³

Ist eine solche Position, im Ganzen betrachtet, überzeugend? Auf der einen Seite könnte man die Frage stellen, ob eine solche Position angesichts der evidenten Korrumpierbarkeit menschlichen Wollens und der tagtäglichen Anfechtungen nicht von allzu optimistischen Annahmen hinsichtlich der natürlichen ‚Tugendfähigkeit‘ des Menschen⁷⁴ ausgeht. Daran schließt sich die Frage an, ob es sich bei den von Aristoteles empfohlenen Lebensformen überhaupt um etwas handelt, was für den Menschen unter den Bedingungen dieser Welt realisierbar ist. Auf der anderen Seite könnte man aber auch fragen, ob die grundsätzliche Beschränkung auf ein fragiles ‚menschliches Glück‘, das heißt auf ein Glück, welches zumindest jene Güter enthält, die notwendig sind, um sein Leben als wählenswert (oder in sich sinnvoll) anzusehen, der tiefsten Sehnsucht des Menschen gerecht wird. Ist dieses bescheidene und verliebte Glück wirklich das, was wir eigentlich, das heißt aus tiefstem Herzen, wollen? Kommt unser Sehnen hier wirklich zur Ruhe oder sollte man nicht vielmehr mit den berühmten Worten Augustins sagen: „... denn unruhig ist unser Herz, bis es seine Ruhe findet in Dir“⁷⁵? Letzteres würde bedeuten, dass jeder Mensch von Natur aus auf eine dauerhafte und umfassende Vollendung seines Seins ausgerichtet ist. Eine solche Vollendung lässt sich aber nur dadurch erreichen, dass das schlechthin (das heißt metaphysisch) Beste oder Höchste dauerhaft besessen oder genossen wird. Und daher sagt Augustinus: „Wer also Gott hat, ist glücklich.“⁷⁶ Gott allein als das absolut höchste Gut kann den Menschen wahrhaft glücklich machen.⁷⁷

⁷³ Dabei müssen wir allerdings auch beachten, dass sich Aristoteles, was das *mögliche* Ausmaß des hiesigen Glücks angeht, dezidiert gegen allzu bescheidene Erwartungen, gegen das ‚Maß des Sterblichen‘, wendet: „Doch darf man nicht denen folgen, die raten, man solle als Mensch an menschliche Dinge denken und als Sterblicher an sterbliche. Vielmehr müssen wir uns, soweit es möglich ist, unsterblich machen und alles tun, um in Übereinstimmung mit dem Höchsten in uns zu leben. Denn auch wenn dies klein im Umfang ist, überragt es doch alles umso mehr an Vermögen und Wert“ (Nikomachische Ethik X 7, 1177b31–1178a2; Übersetzung U. Wolf mit Änderungen). Er macht auf das Göttliche im Menschen aufmerksam und stellt das Ideal eines kontemplativen, gottähnlichen Lebens heraus. Aber mehr als eine Gottähnlichkeit (ohne reale Partizipation) ist vom menschlichen Leben nicht zu erwarten.

⁷⁴ ARISTOTELES, Nikomachische Ethik II 1.

⁷⁵ Confessiones I 1, 1 (Übersetzung J. Bernhart).

⁷⁶ De beata vita 11. Hierzu MÜLLER, „Glücklich ist, wer Gott hat“, 42: „Der Mensch schöpft sein Glück nach Augustinus in letzter Konsequenz gar nicht aus sich selbst

Kein anderer christlicher Theologe hat die Differenz zum antipaganen Verständnis der *conditio humana* und der darauf basierenden Glückslehre, wie es im vorigen Abschnitt am Beispiel des Aristoteles herausgearbeitet wurde, so deutlich und vorbehaltlos herausgestellt wie der späte Augustinus.⁷⁸ Er kritisiert vor allem zwei Elemente, die sich in unterschiedlichen Graden in den antiken Glückslehren finden und für diese konstitutiv sind: Nach Augustinus wollen die heidnischen Philosophen der Antike „in erstaunlicher Verblendung [1] hier glücklich sein und [2] durch sich selbst glücklich werden“.⁷⁹ Sie sehen also schon dieses Leben als „glücksfähig“⁸⁰ an (*in hac vita*-These) und sie machen das Glück von der Tätigkeit des Menschen abhängig (*a se*-These). Die antiken Philosophen formulieren nicht nur objektive Kriterien für das, was fähig ist, uns glücklich zu machen, sondern sie beanspruchen auch, uns den Weg zu diesem höchsten Gut zeigen zu können, ja sogar uns die Mittel an die Hand geben zu können, um dieses höchste Gut zu erlangen und zu besitzen. Für Augustinus dagegen ist die Philosophie weder hinreichend noch notwendig, um das höchste Gut zu errei-

heraus. [...] Er hat nur an einem transzendenten Glück teil, von dem her er sozusagen selbst ‚angefüllt‘ wird.“

⁷⁷ Während Aristoteles ausgehend von seinen handlungstheoretischen Überlegungen von einem menschlichen Gut sprach, d. h. einem Gut *in Bezug auf* den Menschen, soll jetzt ein *schlechthin* höchstes Gut den Menschen (umfassend) glücklich machen. Man könnte hier die *schlichte Frage* stellen, was das *höchste Seiende mit dem menschlichen Streben und Handeln* zu tun hat, genauer: warum das menschliche Streben gerade in der Erkenntnis oder Schau dessen, was im Ganzen gesehen das Beste oder Höchste ist, seine Erfüllung finden soll. Soll es sich um eine *umfassende* Erfüllung handeln, dann muss der Besitz dieses metaphysischen Besten und Höchsten auch eine affektive Komponente haben, es muss all unser Sehnen stillen können. Dies ist m. E. nur möglich, wenn das höchste Seiende auch Person ist und als eine solche Schöpfer und Erlöser des Menschen. Genau darin besteht, so Joseph Ratzinger, „das kühne Wagnis des Monotheismus“: dass er das Absolute selbst, den schweigenden Gott der Philosophen, als den Gott der Menschen, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, anspricht (J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis*, in: Ders., *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen*, Freiburg i. Br. u. a. 1997, 40–59, hier 53). Gott ist nicht mehr bloß erstes Prinzip der Wirklichkeit oder Ursache des Seins, sondern auch Person im Sinne eines absoluten Du, das in die Tiefen des menschlichen Daseins hinabsteigt und es aus seiner letzten Einsamkeit befreit, ihm eine absolute Nähe schenkt (vgl. DERS., *Einführung in das Christentum*, München ⁴2005 [1968], 98).

⁷⁸ Augustins Kritik an der paganen Glückslehre geht einher mit einem gegenüber den antiken Philosophen differenzierteren Willensbegriff sowie mit einer philosophisch äußerst interessanten Lehre vom zerrissenen Willen.

⁷⁹ *De civitate Dei* XIX 4 (Übersetzung W. Thimme).

⁸⁰ Diesen Ausdruck übernehme ich von BUDDENSIEK, Augustinus über das Glück, 69.

chen, „denn der religiöse Glaube kann die wegweisende Funktion der Philosophie mit erfüllen“.⁸¹ Zwischen der intellektuellen Erkenntnis Gottes und dem willentlichen Sich-Festmachen in Gott ist scharf zu unterscheiden.⁸²

Das Projekt einer eminent praktischen Philosophie, also einer solchen, die neben ihrer genuin kognitiven Aufgabe auch ein konsiliatorisches und therapeutisches Potential hat, ist für Augustinus letztlich Ausdruck einer vollkommen inadäquaten Auffassung von den menschlichen Realitäten: Die heidnischen Philosophen sehen nicht (oder besser: wollen nicht sehen) das vielfältige Elend dieses Lebens. „Denn wer“, so fragt Augustinus, „vermöchte es wohl, und ergösse sich seine Beredsamkeit wie ein Strom, das Elend dieses Lebens zu schildern?“⁸³ Dieses Elend betrifft nicht nur die ursprünglichen Güter der Natur (zum Beispiel Schmerzen, Alter, Siechtum) und die Güter der Seele (zum Beispiel Erkrankungen des Geistes, Besessenheit etc.), sondern auch die Tugend selbst:

Sie beansprucht den Vorrang unter allen menschlichen Gütern und kann doch hienieden nichts weiter tun, als ohne Aufhören mit den Lastern kämpfen, und zwar nicht denen, die draußen, sondern drinnen sind, nicht fremden, sondern durchaus selbsteigenen.⁸⁴

Der Kampf mit den Lastern hört in diesem Erdenleben niemals auf:

Aber in diesem Erdenleben, wenn wir uns noch so sehr bemühen, erreichen wir es nicht, bringen es höchstens mit Gottes Hilfe so weit, daß der Geist dem wider ihn gelüstenden Fleisch nicht weicht und unterliegt und wir uns nicht dazu hinreißen lassen, in die Sünde einzuwilligen. Aber fern muß es uns liegen, solange dieser innere Kampf dauert, zu glauben, wir hätten die Seligkeit, zu der wir siegend gelangen möchten, schon erlangt.

⁸¹ J. BRACHTENDORF, Die Entplatonisierung der Ethik bei Augustin und ihre Folgen für die Neuzeit, in: D. Mirbach (Hg.), Hermeneutik und Geschichte der Philosophie (FS H. Krämer), Hildesheim 2009, 73–88, hier 76.

⁸² Ebd., 77: „Für ihn [Augustinus; S. H.] gibt es einen Unterschied zwischen dem Sehen Gottes und dem Wohnen bei ihm, zwischen der intellektuellen Schau und dem willensmäßigen Sichfestmachen an Gott, zwischen dem Erblicken des Höchsten und dem Festhaltenkönnen des *summum bonum*. Die platonische Philosophie gelangt nach Augustinus durchaus bis zur Schau, doch eine dauerhafte Umkehrung des Willens, weg von der Orientierung an endlichen Gütern und hin zur Ausrichtung auf Gott als höchstes Gut, traut er ihr nicht zu. Die Philosophie vermag zu belehren bis hin zur Noesis, doch sie vermag nicht zu bekehren. Dies geschieht vielmehr nur durch die Gnade Gottes, die den Glauben an Jesus Christus voraussetzt.“

⁸³ De civitate Dei XIX 4 (hier und im Folgenden Übersetzung W. Thimme).

⁸⁴ Ebd.

Und wer hat es in der Weisheit so weit gebracht, daß er gegen die Begierden überhaupt keinen Kampf mehr zu führen brauchte?⁸⁵

Selbst der Bekehrte ist vielfachen Versuchungen ausgesetzt.⁸⁶ Der verfehlten Sicht auf das hiesige Leben entspricht auf der anderen Seite eine falsche Auffassung über das, was der Mensch eigentlich will. Die Sehnsucht des Menschen zielt nach Augustinus gerade nicht auf ein relatives und fragiles Glück, sondern auf den ewigen und vollkommenen Frieden (*pax*). Auch wenn wir in diesem Leben aufgrund guter Lebensführung Frieden in einem bescheidenen Maß besitzen und daher glücklich genannt werden, so ist diese Glückseligkeit, „verglichen mit jener, die wir endgültig nennen, nichts als Elend“.⁸⁷ Der ewige und vollkommene Friede ist, so Augustinus, „kein Friede, wie ihn die Sterblichen zwischen Geburt und Tod durchschreiten, sondern wie ihn die Unsterblichen, befreit von aller Plage, dauernd genießen“.⁸⁸ Der wahre Friede ist von eigener Art:

Es ist der Friede mit Gott, den wir hier im Glauben besitzen und in der Ewigkeit schauend genießen werden. Doch hienieden ist der Friede, und zwar sowohl der Allerweltsfriede als auch unser Christenfriede, derart, daß man ihn eher Trost im Elend als Freude an der Glückseligkeit nennen kann. Ist doch selbst unsere Gerechtigkeit zwar wahr wegen des wahren Gutes, das sie als Ziel erstrebt, aber in diesem Leben nur so armselig, daß sie mehr in Vergebung der Sünden als in Vollendung der Tugenden besteht.⁸⁹

Solange man in diesem Leben noch die Leidenschaften beherrschen muss, gibt es, so Augustinus, keinen vollkommenen Frieden:

Denn leisten sie noch Widerstand, müssen sie in gefährvollem Ringen niedergekämpft werden, und sind sie besiegt, kann man doch nicht in sicherer Ruhe über sie triumphieren, sondern muß sie in wachsamer Beherrschung niederhalten.⁹⁰

In jenem endgültigen Frieden aber, auf welchen diese Gerechtigkeit abzielt und um dessentwillen sie geübt werden muß, wird die in Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit genesene Natur keine Leidenschaften mehr kennen und keiner von uns weder mit einem anderen noch mit sich selbst streiten müssen. Da braucht die Vernunft den Leidenschaften nicht zu gebieten, weil es

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Vgl. AUGUSTINUS, *Confessiones* X.

⁸⁷ DERS., *De civitate Dei* XIX 10 (hier und im Folgenden Übersetzung W. Thimme).

⁸⁸ Ebd. XIX 20.

⁸⁹ Ebd. XIX 27.

⁹⁰ Ebd.

keine mehr gibt, sondern Gott wird über den Menschen gebieten und der Geist über den Leib, und so süß und leicht wird das Gehorchen sein wie das Leben und Herrschen beglückend. Und alle miteinander und jeder einzelne werden dort dies Glück ewiglich besitzen und seiner ewigen Dauer gewiß sein; und darum ist der Friede dieser Glückseligkeit oder die Glückseligkeit dieses Friedens das höchste Gut.⁹¹

Nach dem späten Augustinus ist also die Glückseligkeit nur im jenseitigen Leben möglich; in diesem Leben kann man einen Menschen höchstens aufgrund der Hoffnung auf die jenseitige Glückseligkeit (in einem abgeleiteten Sinn) glücklich nennen.⁹² Zudem kann die Glückseligkeit niemals ein *praktion* sein, also etwas, was wir selbst, aus eigenen Kräften, realisieren könnten; sie ist vielmehr eine Gabe Gottes.⁹³

5. THOMAS VON AQUIN ÜBER DIE *BEATITUDO IMPERFECTA*

Augustinus hat der paganen antiken Ethik ihre konsiliatorische, therapeutische und vor allem ihre erlösende Funktion genommen und sie somit auf ihre theoretischen Kompetenzen verwiesen.⁹⁴ Von einer wirklichen *Synthese* von Ethik und Religion kann hier aber nicht die Rede sein. Das ist anders bei Thomas von Aquin: Als christlicher Theologe hält zwar auch er an den beiden Grundsätzen fest, die in ähnlicher Form schon für Augustinus galten: (1) In diesem Leben kann es keine vollkommene Glückseligkeit geben, vielmehr besteht diese in der jenseitigen Schau des göttlichen Wesens.⁹⁵ (2) Die Glückseligkeit

⁹¹ Ebd.

⁹² De civitate Dei XIX 20: „Doch kann man den, welcher von seinem gegenwärtigen Leben rechten Gebrauch macht und es auf das Ziel jenes Lebens einstellt, das er glühend liebt und in festem Glauben erhofft, auch jetzt schon sinnvoll glücklich nennen, freilich mehr in Hoffnung auf das Jenseits als im Besitz des Diesseits“ (Übersetzung W. Thimme).

⁹³ BUDDENSIEK, Augustinus über das Glück, 69–72.

⁹⁴ BRACHTENDORF, Die Entplatonisierung der Ethik, 79: „Die Philosophie mag Liebe zur Weisheit sein, aber diese Liebe bleibt nach Augustinus unglücklich, wenn sie nicht anerkennt, daß sie den Gegenstand ihres Strebens ohne den Glauben nicht zu erreichen vermag.“

⁹⁵ THOMAS VON AQUIN, Sententia libri Ethicorum, lib. 1, l. 10, n. 129; Summa theologiae I–II, q. 3, a. 8; ebd. I–II, q. 5, a. 3: „Man kann eine gewisse Teilhabe am Glück in diesem Leben besitzen, doch das vollkommene und wahre Glück kann man in diesem Leben nicht besitzen.“ Thomas' Argument beruht hier auf der Prämisse, dass das Glück „das vollkommene und erfüllende Gut“ ist, das alles Übel ausschließt und jedes Verlangen erfüllt. Dass dies in diesem Leben nicht der Fall ist, wurde ausführlich von Augustinus dargelegt, auf den Thomas hier explizit verweist.

kann nicht allein aus eigenen Kräften erreicht werden, vielmehr ist für die Schau des Wesens Gottes (*visio Dei*) eine gnadenhafte Erleuchtung des Intellekts notwendig.⁹⁶ Auch für Thomas von Aquin gilt also: Nicht ein geschaffenes Gut, sondern nur Gott allein kann den Menschen vollkommen glücklich machen.⁹⁷ Und auch im Hinblick auf den lebenspraktischen Anspruch der Philosophie gilt: Für das Heil des Menschen ist es notwendig, dass es neben den philosophischen Disziplinen eine *sacra doctrina* gibt, die auf göttlicher Offenbarung basiert. Diese informiert den Menschen über das letzte Ziel seines Lebens, das als solches die menschliche Vernunft übersteigt.⁹⁸

Thomas kann allerdings mit Hilfe der Unterscheidung zwischen einer *beatitudo perfecta* und einer *beatitudo imperfecta* die Glückslehre des Aristoteles in seine eigene, auf eine transzendente Vollendung ausgerichtete, Glückslehre integrieren, und zwar als eine „wahre Teiltheorie“.⁹⁹ Auf diese Weise kann Thomas das unvollkommene Glück dieses Lebens als eine bestimmte Form des Glücks würdigen. Die darauf bezogene philosophische Ethik ist durch die Offenbarung und ihre

⁹⁶ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 12, a. 5; ebd. I-II, q. 5, a. 5.

⁹⁷ Ebd. I-II, q. 2, a. 8 c: „Es ist nicht möglich, dass ein geschaffenes Gut den Menschen glücklich macht. Denn das Glück ist ein vollkommenes Gut, das das Streben gänzlich stillt, denn wenn noch etwas zu erstreben übrig bliebe, wäre es kein letztes Ziel. Aber der Gegenstand des Willens, d. h. des menschlichen Strebens, ist das allgemeine Gut, so wie der Gegenstand der Vernunft des allgemeine Wahre ist. Daraus geht hervor, dass nichts den Willen des Menschen erfüllen kann außer dem allgemeinen Gut. Und dieses findet man nicht in etwas Geschaffenem, sondern allein in Gott, weil alle Kreatur eine teilhabende Gutheit besitzt. Daher kann nur Gott den Willen des Menschen erfüllen, gemäß Ps 103 (102), 5: ‚der dein Verlangen mit guten Dingen erfüllt‘. Also macht Gott allein den Menschen glücklich“ (Übersetzung J. Brachtendorf).

⁹⁸ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 1, a. 1. Hierzu J. A. AERTSEN, Die Rede von Gott: die Fragen ‚ob er ist‘ und ‚was er ist‘. Wissenschaftslehre und Transzendentalienlehre (S.th. I, qq. 1–12), in: A. Speer (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin/New York 2005, 29–50, hier 30: „Diese Stellungnahme hat unmittelbare Konsequenzen für den Status der Philosophie. Sie enthält eine implizite Kritik, nicht so sehr an der Philosophie als solcher als vielmehr an ihrem Anspruch, den (exklusiven) Weg zur menschlichen Glückseligkeit zu bilden.“

⁹⁹ KLEBER, Glück als Lebensziel, 118. Siehe auch R. LEONHARDT, Möglichkeiten und Grenzen einer Philosophie des Glücks. Thomas von Aquin und Martin Luther, in: Disse/Goebel (Hg.), *Gott und die Frage nach dem Glück*, 121–168, hier 133: Die Pointe der thomanischen Synthese besteht darin, „dass die auf die Glücksfähigkeit des Menschen abstellende aristotelische Perspektive nicht als Gegenentwurf zum christlichen *beatitudo*-Begriff, sondern als dessen integraler Bestandteil wahr- und ernst genommen wird.“ Siehe auch M. PERKAMS, Einleitung, in: *Thomas von Aquin, Sententia libri Ethicorum I et X. Kommentar zur Nikomachischen Ethik, Buch I und X*, hg., übersetzt u. eingeleitet v. M. Perkams, Freiburg i. Br. 2014, 11–56, hier 34f.

Lehre vom endgültigen Heil nicht vollkommen obsolet geworden, das heißt, die Religion hebt nicht zur Gänze die Ethik in sich auf. Vielmehr wird die philosophische Ethik in ihrer (relativen) Eigenständigkeit anerkannt und auf einen transzendenten Bezugspunkt ausgerichtet; auf diese Weise wird ihre ‚natürliche‘ Begrenztheit deutlich. Aristoteles kommt Thomas bei diesem Projekt insofern entgegen, als seine Ethik nicht mit einem massiven Erlösungsversprechen einhergeht; vielmehr wird von Aristoteles, wie wir gesehen haben, die Fragilität und Eingeschränktheit des menschlichen Glücks betont.

Diese Integration vollzieht sich folgendermaßen: Thomas interpretiert Aristoteles so, dass dieser in seiner Ethik, in der es ja um das (höchste) *menschliche* Gut geht¹⁰⁰, eine Lehre vorträgt, *die eine Stelle offenhält*, die ohne Widerspruch mit der christlichen Glaubenswahrheit gefüllt werden kann.¹⁰¹ Wenn Aristoteles also seine Bestimmung dessen, wer glücklich (*eudaimôn*) zu nennen ist, mit der Einschränkung versieht: „glücklich allerdings nur so weit, wie Menschen glücklich sein können“¹⁰², dann handelt es sich hier nach Thomas um „eine genuin aristotelische Einsicht“¹⁰³ in die Unvollkommenheit und Gebrochenheit des menschlichen Glücks (und nicht erst um eine Einsicht des Interpreten):

Denn in diesem Buch spricht der Philosoph von dem Glücklichen, das in diesem Leben besessen werden kann, denn das Glückliche des anderen Lebens überschreitet jegliche Untersuchung der Vernunft.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Siehe etwa ARISTOTELES, Nikomachische Ethik I 1, 1094b7; I 6, 1098a16 (*anthrôpinon agathon*). Das *bonum humanum* ist das auf den Menschen bezogene Gut, das, was er aus eigenen Kräften realisieren kann. Aristoteles unterscheidet es vom *bonum separatum*, dem Besten in der ganzen Natur (Metaphysik I 2, 982b6 f.), dem substantialen Gutsein Gottes (Metaphysik XII 10). Die Qualifikation *anthrôpinon* bezeichnet also eine Begrenzung der Thematik innerhalb eines größeren metaphysischen Bezugsrahmens.

¹⁰¹ Vgl. KLEBER, Glück als Lebensziel, 70: „Für Thomas ist nicht von entscheidendem Interesse, daß der historische Aristoteles die Perspektive des gegenwärtigen Lebens als die letztmögliche und letztgültige angesehen haben könnte, sondern wichtig ist ihm allein, daß die aristotelische Theorie des Glücks durch die Abwesenheit jeder Äußerung über ein jenseitiges Glück offen ist, von der christlichen Offenbarung her als *beatitudo imperfecta* interpretiert zu werden und dies um so mehr, als Aristoteles nach seiner Meinung den generell brüchigen Charakter des Glücks dieses Lebens anerkannte.“

¹⁰² Nikomachische Ethik I 11, 1101a20 f.

¹⁰³ KLEBER, Glück als Lebensziel, 67, 130.

¹⁰⁴ THOMAS VON AQUIN, *Sententia libri Ethicorum*, lib. 1, l. 9, n. 113 (hier und im Folgenden Übersetzung M. Perkams).

Die Frage aber, ob die Menschen nach dem Tode irgendwie im Hinblick auf ihre Seele weiterleben und ob sie das erkennen, was hier geschieht, oder ob sie hierdurch irgendwie verändert werden, gehört nicht zum Thema, weil der Philosoph hier das Glückliche des gegenwärtigen Lebens behandelt, wie aus dem oben Gesagten klar ist.¹⁰⁵

Und über dieses Glück trifft der Philosoph Festlegungen in den Büchern der Ethik; das andere, das nach diesem Leben ist, behauptet er weder noch verneint er es (*nec asserens nec negans*).¹⁰⁶

Bei dem paganen Philosophen Aristoteles kann man also nach Thomas (ganz im Unterschied zum späten Augustinus) eine *wahre* Theorie über das menschliche Glück finden, und zwar über das unvollkommene Glück dieses Lebens.¹⁰⁷ Die zumindest eingeschränkt gegebene Glücksfähigkeit des hiesigen Lebens wird anerkannt. Hier stellt sich allerdings die kritische Frage, ob damit die Lehre des Aristoteles nicht durch christliche Hintergrundannahmen verfälscht oder zumindest von einem fremden und unpassenden Bezugsrahmen überformt wird. Demgegenüber lässt sich aber anhand Thomas' Auslegung des Autarkie- und Stabilitätskriteriums zeigen, dass seine Interpretation der aristotelischen Glückslehre exegetisch *möglich* und auch, wie ich meine, systematisch überzeugend ist.¹⁰⁸

(1) Das aristotelische Autarkiekriterium lässt, so hatten wir gesehen, sowohl eine schwächere als auch eine stärkere Deutung zu: Wir nennen ein Gut entweder dann ‚autark‘, wenn es so beschaffen ist, dass

¹⁰⁵ Ebd., lib. 1, l. 18, n. 212.

¹⁰⁶ THOMAS VON AQUIN, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4, d. 49, q. 1, a. 1, qc. 4.

¹⁰⁷ KLEBER, Glück als Lebensziel, 118: „Das Verständnis der aristotelischen Glückstheorie als einer Theorie des Glücks dieses Lebens ist für Thomas die fundamentale Voraussetzung für ihre Anerkennung als wahre Theorie. Gerade durch die Begrenzung auf den Bereich dieses Lebens ist die aristotelische Theorie dafür offen, als wahre Teiltheorie der eigenen, umfassenderen Theorie des Glücks integriert zu werden. Die Integration der aristotelischen Glückstheorie ist aber keine bloße Übernahme, sondern Relativierung und Transzendierung, ein Prozeß der Begrenzung und einer des Überstiegs.“

¹⁰⁸ Ich werde im Folgenden vor allem den *Ethik*-Kommentar heranziehen. Thomas will in seinen Aristoteles-Kommentaren nicht nur den philosophischen Sinn eines Gedankengangs klären, sondern er will dem Text letztlich auch eine wahre Aussage entnehmen; es geht ihm nicht nur darum, was Aristoteles für wahr gehalten hat und wie er es begründet hat, sondern letztlich darum, ob es wahr ist (*veritas rerum*). Die Aussagen, die Thomas als wahr erkennt und die Aristoteles als ‚den Philosophen‘ qualifizieren, dürfen aber den christlichen Glaubenswahrheiten nicht widersprechen, sie müssen mit diesen logisch vereinbar sein. Es gibt für Thomas keine doppelte Wahrheit (*Summa contra gentiles* I 7).

sein Besitz oder seine Realisation ein Leben wählenswert (oder sinnvoll) macht, weil es an nichts Notwendigem fehlen lässt. Oder wir nennen ein Gut „autark“, wenn es so beschaffen ist, dass es ein Leben umfassend erfüllt. Im ersten Fall bedarf es keiner Ergänzung, im zweiten Fall verträgt es keine Ergänzung, ist nicht mehr steigerbar.¹⁰⁹ Genau diese beiden Deutungen skizziert auch Thomas: Gemäß der starken Auslegung (,keine Steigerung möglich‘) trifft dieses Glück nur auf das absolute Gut, Gott, zu, gemäß der schwachen Auslegung (,bedarf keiner Steigerung‘) auf das menschliche Gut:

Etwas wird aber deswegen in sich genügend (*per se sufficiens*) genannt, weil es genügend ist, wenn es abgesondert von dem anderen als genügend begriffen wird. Dies kann nun auf zweierlei Weise geschehen: auf die eine Weise so, dass das vollkommene Gut, das in sich genügend genannt wird, keine Steigerung an Güte durch Hinzufügung eines anderen Gutes erfahren kann, und dies ist die Bedingung dessen, was das absolute Gut ist, nämlich des Gottes. [...] Etwas wird aber auch für sich allein oder ohne Zusammenrechnung mit etwas anderem genügend genannt, insofern es all das enthält, was der Mensch notwendigerweise braucht.¹¹⁰

Mit einem solchen menschlichen (= unvollkommenen) Glück ist der vernünftige Mensch zufrieden. (Das ist aus der Sicht des Aristoteles gesagt.) Ein solcher Mensch weiß, was er vom hiesigen Dasein erwarten kann, und verzweifelt nicht:

Und so hat das Glückliche sein, über das er jetzt spricht, das In-sich-Genügen, weil es nämlich in sich all das enthält, was für den Menschen notwendig ist, nicht aber all das, was dem Menschen zukommen kann, wodurch er nach Hinzufügung von etwas anderem besser werden kann. Trotzdem bleibt aber das Begehren des Menschen nicht unruhig, weil ein Begehren, das von der Vernunft reguliert wird, so wie es das des Glücklichen sein soll, keine Besorgnis über das hat, was nicht notwendig ist, wenn es auch möglicherweise erlangt werden kann.¹¹¹

Ist es falsch, den schwachen Autarkiebegriff auf das Glück des hiesigen Lebens, das heißt auf das „gesuchte Gut“¹¹², zu beziehen, den starken Autarkiebegriff aber Gott, das heißt dem absoluten und vollkommenen Gut, zuzuordnen?¹¹³ Sollte man nicht eher den starken Autarkie-

¹⁰⁹ Vgl. JACOBI, Begriff εὐδαιμονία, 318.

¹¹⁰ THOMAS VON AQUIN, Sententia libri Ethicorum, lib. 1, l. 9, n. 115 (hier und im Folgenden Übersetzung M. Perkams).

¹¹¹ Ebd., lib. 1, l. 9, n. 116.

¹¹² ARISTOTELES, Nikomachische Ethik I 5, 1097a15.

¹¹³ Vgl. KLEBER, Glück als Lebensziel, 99.

begriff aufgrund des Fehlens einer eschatologischen Vollendung bei Aristoteles auf das menschliche Glück selbst beziehen, anstatt Gott als absolutes Gut ins Spiel zu bringen? Hier ist zunächst daran zu erinnern, dass das vorliegende Deutungsproblem seinen Grund im Text selbst hat; es liegt eine Spannung in den Kriterien bzw. im Begriff des Guten vor, die vor allem aus Aristoteles' Bemerkung zur Nicht-Ergänzbarkeit herrührt. Den schwachen Autarkiebegriff auf das gesuchte menschliche Gut zu beziehen, ist erst einmal naheliegend, weil Aristoteles den in sozialen Beziehungen lebenden Menschen (*animal sociale*) als den identifiziert, für den das gesuchte Gut genügen soll. Es geht hier nicht um eine umfassende Erfüllung des menschlichen Strebens, sondern um jene Strebungen, die für ein als sinnvoll erachtetes Leben im Rahmen der Polis relevant sind. Dagegen kommt eine vollkommene Autarkie nur Gott zu, wie Aristoteles an mehreren Stellen betont.¹¹⁴ Zwar spielt Gott in Aristoteles' Glücksabhandlung keine unmittelbare Rolle; es geht um das menschliche, das heißt durch eigenes Handeln erreichbare Gut.¹¹⁵ Dennoch ist auch bei Aristoteles das menschliche Handeln in einen umfassenden metaphysischen Rahmen eingeordnet, an dessen Spitze Gott als das Beste überhaupt¹¹⁶, als getrenntes substantiales Gutsein¹¹⁷ steht.¹¹⁸ Wenn Gott das Prinzip ist, an dem Himmel und Natur „hängen“¹¹⁹, und zwar so, dass jedes Seiende danach strebt, „auf jene Weise Aktualität zu sein, auf welche Weise der *theos* es ist“¹²⁰, nämlich reine Aktualität, und das menschliche Handeln für Aristoteles

¹¹⁴ ARISTOTELES, Eudemische Ethik VII 12, 1244b7–10; 1245b9–19; Politik VII 1, 1323b 21–26.

¹¹⁵ Ein getrenntes Gutsein, etwa eine Idee des Guten, hat, so Aristoteles, keine Relevanz für die Erkenntnis des für uns Guten (Nikomachische Ethik I 4, 1097a2 f.).

¹¹⁶ Metaphysik I 1, 982b7.

¹¹⁷ Nikomachische Ethik I 4, 1096a24; Metaphysik XII 10. Thomas sieht ganz richtig, dass Aristoteles nicht die Existenz eines abgetrennten Gutseins als solches kritisiert, sondern die Hypostasierung des Guten zu einem Gattungsgemeinen. Er weist zu Recht auf *Metaphysik* XII 10 hin, wo Aristoteles die Existenz eines abgetrennten Gutseins behauptet, auf das das ganze Universum wie ein Heer auf seinen Heerführer hingeeordnet ist und durch diese Hinordnung sein Gutsein erlangt (THOMAS VON AQUIN, *Sententia libri Ethicorum*, lib. 1, l. 6, n. 79).

¹¹⁸ Wenn Kleber (Glück als Lebensziel, 116) sagt, das göttliche Glück erscheine „lediglich ganz am Rande als Kontrast und Analogon menschlichen Glücks“, dann ist das m. E. zu schwach. Dass es sich hier um einen für die Ethik selbst relevanten Bezugspunkt handelt, wird v. a. im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* sowie in der *Eudemischen Ethik* deutlich.

¹¹⁹ ARISTOTELES, *Metaphysik* XII 7, 1072b13 f.

¹²⁰ F. BUDDENSIEK, *Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik*, Göttingen 1999, 149. Hierzu ARISTOTELES, *De anima* II 4, 415b1 mit *Metaphysik* XII 7, 1072b3.

zur Natur (im weiten Sinn) gehört¹²¹, dann muss es ein spezielles Verhältnis zwischen dem *bonum humanum*, das an der Spitze des menschlichen Handelns steht, und dem *bonum separatum* geben. Dies zeigt sich besonders deutlich im Fall des kontemplativen Lebens, das unter den menschlichen Lebensvollzügen als die größtmögliche Annäherung an die göttliche Seinsweise (durch Imitation) angesehen werden kann.¹²²

Die von Thomas dargelegte Deutung ist also exegetisch möglich; sie macht auf den größeren Rahmen, in den die menschliche Praxis eingebettet ist, aufmerksam und beurteilt von dort her das menschliche Glück. Es muss aber festgehalten werden, dass der Eingeschränktheit des menschlichen Glücks bei Aristoteles die vollkommene Autarkie eines Gottes gegenübersteht, dessen Gutsein dem Menschen grundsätzlich unzugänglich ist (und nicht wie bei Thomas ein Gutsein, mit dem der Mensch im jenseitigen Leben gnadenhaft verbunden sein wird¹²³).

(2) Nach Aristoteles ist derjenige glücklich, der gemäß der (höchsten) Tugend tätig und mit äußeren Gütern hinreichend ausgestattet ist, und dies „während eines ganzen Lebens“.¹²⁴ Das Glück gilt als „etwas Dauerhaftes und in keiner Weise Veränderliches“.¹²⁵ Auch dieses Kriterium der Dauer und Stabilität wird von Thomas in einem starken Sinn verstanden, so dass es von dem hiesigen Glück nicht erfüllt wird:

¹²¹ H.-G. GADAMER, Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, in: Ders., Plato im Dialog, Tübingen 1991, 128–227, hier 224: „Sofern aber die Welt der menschlichen Praxis ihren Ort im Ganzen des Seienden hat, ist die Sphäre menschlicher Praxis und Poiesis insgesamt in das Reich der Natur eingeordnet. Nicht nur die Kunst ahmt die Natur nach. Auch die menschliche Praxis tut solches, sofern sie auf nichts als auf die höchste Erfüllung des Menschseins selbst hin orientiert ist. Dabei aber zeigt sich, daß sie zugleich über sich selbst hinausweist, und so muß auch Aristoteles, solcher Notwendigkeit folgend, dem theoretischen Lebensideal gegenüber der Praxis und Politik den Vorzug geben. [...] Das Vorbild des Immerseienden, des Göttlichen bzw. der Gestirne, bleibt der letzte Orientierungspunkt bei der Behandlung der praktischen Natur des Menschen.“

¹²² ARISTOTELES, Nikomachische Ethik X 8, 1178b7–32; X 9, 1179a26 f. Wenn Aristoteles hier von „vollkommenem Glück“ (*hê teleia eudaimonia*) spricht, dann qualifiziert das den glückskonstitutiven Charakter der kontemplativen Tätigkeit, die aber dem leib-seelischen Menschen nur zeitweise und vermittelt über die Welterkenntnis (als *contemplatio mundi*) möglich ist. Diese Vollkommenheit ist eine relative (nämlich relativ zu praktischen Tätigkeiten); sie lässt sich an der Erfüllung bestimmter Kriterien festmachen. Die Vollkommenheit bezieht sich dagegen nicht auf das Glücklichsein selbst.

¹²³ Siehe etwa THOMAS VON AQUIN, Summa theologiae I-II, q. 3, a. 2.; q. 3, a. 8.

¹²⁴ ARISTOTELES, Nikomachische Ethik I 11, 1101a16; I 6, 1098a18.

¹²⁵ Ebd. I 11, 1100b2 f.

Für das Glücklichein ist nämlich Kontinuität und Ewigkeit erforderlich, soweit dies möglich ist. Denn das begehrt natürlicherweise das Streben dessen, der einen Intellekt hat, da er das Sein nicht nur im Moment wahrnimmt, so wie die Sinneswahrnehmung, sondern auch das Sein schlechthin. Wenn aber das Sein an sich der Gegenstand des Strebens ist, folgt daraus, dass, so wie ein Lebewesen, das durch die Sinneswahrnehmung das Sein im Moment wahrnimmt, anstrebt, jetzt zu sein, auch der Mensch, der durch den Intellekt das Sein schlechthin wahrnimmt, anstrebt, schlechthin und immer und nicht nur im Moment zu sein. Und daher gehören Kontinuität und Ewigkeit zum Gehalt vollkommenen Glücklicheins. Dieses aber lässt das gegenwärtige Leben nicht zu, deswegen kann es im gegenwärtigen Leben kein vollkommenes Glücklichein geben.¹²⁶

Die glückskonstitutive tugendhafte Tätigkeit ist in diesem Leben aufgrund der leib-seelischen Natur des Menschen und sozialer Umstände nicht nur oftmaligen Unterbrechungen ausgesetzt, sondern sie ist auch als solche stets gefährdet (zum Beispiel durch Krankheit, Wahn, Raselei).¹²⁷ Das hiesige Glück ist prinzipiell verlierbar.¹²⁸ Das Nicht-Erfüllen dieser (streng gedeuteten) Kriterien erweist das menschliche Glück als ein unvollkommenes:

Aber weil dies nicht in jeder Hinsicht den Bedingungen zu genügen scheint, die oben für das Glücklichein angegeben wurden, fügt er hinzu, dass wir derartige Leute ‚als Menschen glückselig‘ (*beatos sicut homines*) nennen, die in diesem Leben, das der Veränderung unterworfen ist, keine vollkommene Glückseligkeit besitzen können.¹²⁹

Aristoteles hat nach Thomas die Eingeschränktheit und Fragilität des menschlichen Glücks klar erkannt. Damit ist er im Hinblick auf die Lehre der christlichen Offenbarung synthesefähig. Thomas liest Aristoteles aber nicht nur in der Weise, dass seine Ethik die Frage nach einem vollkommenen Glück, das jedes Verlangen stillt und alles Übel ausschließt¹³⁰, offenlässt, sondern auch auf ein solches Glück, im Sinne einer übernatürlichen Vollendung, hinweist:

¹²⁶ THOMAS VON AQUIN, *Sententia libri Ethicorum*, lib. 1, l. 10, n. 129 (Übersetzung M. Perkams).

¹²⁷ Kleber (Glück als Lebensziel, 115f., Anm. 278) weist zu Recht darauf hin, dass die Mutabilität in der *Summa theologiae* (I–II, q. 5, a. 4) auf das menschliche Wollen bezogen wird; nicht das Ausgeliefertsein an das Schicksal macht, so Kleber, in erster Linie die Tragik des menschlichen Lebens aus, sondern die Fehlbarkeit und Sündhaftigkeit des Menschen. Das ist ein augustinisches Element. Vgl. dagegen ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* I 11, 1100b34 f.

¹²⁸ Siehe etwa THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I–II, q. 5, a. 4.

¹²⁹ DERS., *Sententia libri Ethicorum*, lib. 1, l. 16, n. 202 (Übersetzung M. Perkams).

¹³⁰ Siehe etwa THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I–II, q. 2, a. 8; q. 5, a. 4.

Und weil ein Begehren der Natur nicht unerfüllt bleibt, kann zu Recht angenommen werden, dass für den Menschen eine vollkommene Glückseligkeit nach diesem Leben bereitgehalten wird (*reservatur ... post hanc vitam*).¹³¹

Weil ein natürliches Begehren nach Thomas erfüllbar sein muss¹³², das Streben nach Glück aber ein natürliches Begehren ist, ist man berechtigt anzunehmen, dass unser Streben nach Glück seine letzte Erfüllung finden muss.

Als Menschen können wir, so lässt sich Thomas' Lehre von der *beatitudo imperfecta* zusammenfassen, in diesem Leben am vollkommenen Glück durch tugendhaftes Tätigsein und (mehr noch) durch kontemplative Tätigkeit teilhaben.¹³³ Mehr als eine solche *Antizipation durch Partizipation* ist uns in diesem Erdenleben aber nicht möglich. Damit ist allerdings eine gewisse Kontinuität gewahrt, die dem irdischen Leben den Glückscharakter nicht gänzlich abspricht und die einer philosophischen Glückslehre ihren Geltungsanspruch trotz übernatürlicher Transzendierung nicht bestreitet. Auch wenn die aristotelische Glückslehre als „wahre Teiltheorie“ gewürdigt wird, so wird sie doch auf eine andere anthropologische Ausgangsbasis gestellt: Nach Thomas geht es dem Menschen letztlich um eine umfassende Erfüllung seines Daseins. Er kann sich nicht selbst, durch ein Gut der Seele (wie der Tugend), glücklich machen: „Es ist unmöglich, dass das letzte Ziel des Menschen die Seele selbst ist oder etwas ihr Gehöriges.“¹³⁴ Das Gut, das das letzte Ziel ist, ist vielmehr das vollkommene Gut, das unser Streben vollständig erfüllt und das *extra animam* zu suchen ist. Dieses finden wir allein in Gott, der uns an der Fülle seines Gutseins Anteil schenkt.

¹³¹ DERS., *Sententia libri Ethicorum*, lib. 1, l. 16, n. 202 (Übersetzung M. Perkams).

¹³² Während Aristoteles nur davon spricht, dass „die Natur“ nichts umsonst hervorbringt (*De anima* III 9, 432b21; III 11, 434a31), deutet das Thomas theistisch: Ein natürliches Begehren ist nichts anderes als eine Neigung, „die den Dingen aus einer Anordnung des ersten Bewegers heraus anhaftet, welche nicht überflüssig sein kann“ (*Sententia libri Ethicorum*, lib. 1, l. 2, n. 21).

¹³³ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I–II, q. 3, a. 2. Interessant im *Ethik*-Kommentar ist, dass Thomas den wenig beachteten Abschnitt über die Ursachen des Glücks (*Nikomachische Ethik* I 10), in dem Aristoteles sagt, dass, wenn man überhaupt etwas als ein Geschenk der Götter an die Menschen ansieht, von allen menschlichen Dingen am meisten das Glück für gottgegeben ansehen muss, so auslegt, dass das Glück durch eine menschliche Nahursache (*causa proxima*), hauptsächlich und in erster Linie aber durch eine göttliche Ursache zustande kommt (*Sententia libri Ethicorum*, lib. 1, l. 14, n. 173).

¹³⁴ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I–II, q. 2, a. 7.

Literatur

- AERTSEN, JAN A., Die Rede von Gott: die Fragen ‚ob er ist‘ und ‚was er ist‘. Wissenschaftslehre und Transzendentalienlehre (S.th. I, qq. 1–12), in: Andreas Speer (Hg.), Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen, Berlin/New York 2005, 29–50.
- ARISTOTELES, Über die Seele. Griechisch/Deutsch, übersetzt u. hg. v. Gernot Krapinger, Stuttgart 2011.
- , Metaphysik, übersetzt v. Thomas A. Szlezák, Berlin 2003.
- , Werke, Bd. 7: Eudemische Ethik, übersetzt u. kommentiert v. Franz Dirlmeier, hg. v. Hellmut Flashar, Berlin ³1979.
- , Nikomachische Ethik, übersetzt u. hg. v. Ursula Wolf, Reinbek b. Hamburg ³2011.
- , Politik, nach der Übersetzung v. Franz Susemihl mit Einleitung, Bibliographie u. zusätzlichen Anm. v. Wolfgang Kullmann, auf der Grundlage der Bearbeitung v. Nelly Tsouyopoulos u. Ernesto Grassi neu hg. v. Ursula Wolf, Reinbek b. Hamburg 1994.
- , Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 4: Rhetorik, übersetzt u. erläutert v. Christof Rapp, Berlin 2002.
- AUGUSTINUS, Confessiones. Lateinisch und Deutsch, übersetzt v. Joseph Bernhart, München 1955.
- , De beata vita. Über das Glück. Lateinisch/Deutsch, Übersetzung, Anm. u. Nachwort v. Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer u. Willi Schwarz, Stuttgart 1989.
- , Vom Gottesstaat, 2 Bde., übersetzt v. Wilhelm Thimme, Zürich u. a. ²1978.
- BOETHIUS, Consolatio Philosophiae. Trost der Philosophie. Lateinisch-deutsch, hg. u. übersetzt v. Ernst Gegenschatz u. Olof Gigon (Tusculum Studienausgabe), Düsseldorf/Zürich 2004.
- BORDT, MICHAEL, Why Aristotle’s God is Not the Unmoved Mover, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy XL (2011) 91–109.
- BRACHTENDORF, JOHANNES, Die Entplatonisierung der Ethik bei Augustin und ihre Folgen für die Neuzeit, in: Dagmar Mirbach (Hg.), Hermeneutik und Geschichte der Philosophie (FS Hans Krämer), Hildesheim 2009, 73–88.
- BROADIE, SARAH, Ethics with Aristotle, Oxford 1991.
- BRÜLLMANN, PHILIPP, Die Theorie des Guten in Aristoteles’ *Nikomachischer Ethik*, Berlin/New York 2011, 11–17.
- BUDDENSIEK, FRIEDEMANN, Die Theorie des Glücks in Aristoteles’ *Eudemischer Ethik*, Göttingen 1999.
- , Augustinus über das Glück, in: Cornelius Mayer/Alexander Eisgrub/Guntram Förster (Hg.), Augustinus – Ethik und Politik. Zwei Würzburger Augustinus-Studententage, Würzburg 2009, 63–85.
- , Eudaimonie/Glück(seligkeit), in: Christian Schäfer (Hg.), Platon-Lexikon, Darmstadt ²2013, 116–120.

- COOPER, JOHN M., Contemplation and Happiness: A Reconsideration, in: Ders., Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory, Princeton 1999, 212–236.
- DAHL, NORMAN O., Contemplation and eudaimonia in the Nicomachean Ethics, in: Jon Miller (Hg.), Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide, Cambridge 2011, 66–91.
- GADAMER, HANS-GEORG, Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, in: Ders., Plato im Dialog, Tübingen 1991, 128–227.
- HERZBERG, STEPHAN, Güter, Strebensziele und das menschliche Glück. Zu einer gütertheoretischen Neuinterpretation der *Nikomachischen Ethik*, in: Theologie und Philosophie 90 (2015) 559–570.
- , *Theoria cum praxi?* Zum Verhältnis der Lebensformen in EN X 7–9, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 70 (2016) 212–236.
- , God as Pure Thinking. An Interpretation of *Metaphysics* Λ 7, 1072b14–26, in: Christoph Horn (Hg.), Aristotle's *Metaphysics* Lambda – New Essays, Boston/Berlin 2016, 157–180.
- JACOBI, KLAUS, Aristoteles' Einführung des Begriffs ‚*εὐδαιμονία*‘ im I. Buch der ‚Nikomachischen Ethik‘, in: Philosophisches Jahrbuch 86 (1979) 300–325.
- KLEBER, HERMANN, Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin, Münster 1988.
- LEONHARDT, ROCHUS, Möglichkeiten und Grenzen einer Philosophie des Glücks. Thomas von Aquin und Martin Luther, in: Jörg Disse/Bernd Goebel (Hg.), Gott und die Frage nach dem Glück. Anthropologische und ethische Perspektiven (Fuldaer Hochschulschriften 51), Frankfurt a. M. 2010, 121–168.
- MÜLLER, JÖRN, „Glücklich ist, wer Gott hat“: *Beatitudo* beim frühen Augustinus, in: ebd., 14–59.
- PERKAMS, MATTHIAS, Einleitung, in: Thomas von Aquin, *Sententia libri Ethicorum I et X*. Kommentar zur Nikomachischen Ethik, Buch I und X, hg., übersetzt u. eingeleitet v. Matthias Perkams, Freiburg i. Br. 2014, 11–56.
- PIEPER, JOSEF, Über die Liebe, München ⁸2000.
- PLATON, Sämtliche Werke, 4 Bde., hg. v. Ursula Wolf, Reinbek b. Hamburg 1994.
- RATZINGER, JOSEPH, Einführung in das Christentum, München ⁴2005 (¹1968).
- , Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis, in: Ders., Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen, Freiburg i. Br. u. a. 1997, 40–59.
- REISER, MARIUS, Erkenne dich selbst! Selbsterkenntnis in Antike und Christentum, in: Trierer Theologische Zeitschrift 101 (1992) 81–100.
- RICKEN, FRIEDO, Das ewige Suchen in der Natur des Menschen, in: Ders., Ethik des Glaubens, Stuttgart 2013, 11–16.
- SCHWAIGER, CLEMENS, Wie glücklich ist der Mensch? Zur Aufnahme und Verarbeitung antiker Glückstheorien bei Thomas von Aquin, München 1999.
- SWEENEY, LEO, *A Metaphysics of Authentic Existentialism*, Englewood Cliffs (NJ) 1965.

- THOMAS VON AQUIN, In quattuor libros Sententiarum, in: Ders., Opera omnia, Bd. 1, hg. v. Roberto Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, 416–708.
- , Sententia libri Ethicorum, I et X. Kommentar zur Nikomachischen Ethik, Buch I und X. Lateinisch – Deutsch, übersetzt u. eingeleitet v. Matthias Perkams, Freiburg i. Br. 2014.
- , Summa contra gentiles, in: Ders., Opera omnia, Bd. 2, hg. v. Roberto Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, 1–152.
- , Über das Glück. De beatitudine. Lateinisch – Deutsch, übersetzt, mit einer Einleitung u. einem Kommentar hg. v. Johannes Brachtendorf, Hamburg 2012.
- TUGENDHAT, ERNST, Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie, München 2003.
- VLASTOS, GREGORY, Socrates. Ironist and Moral Philosopher, Cambridge 1991.
- ZELLER, DIETER, Die Worte der Sieben Weisen – ein Zeugnis volkstümlicher griechischer Ethik, in: Die Worte der Sieben Weisen, hg., übersetzt u. kommentiert v. Jochen Althoff u. Dieter Zeller, Darmstadt 2006, 107–158.