



## **Unvollkommenes und vollkommenes Glück**

### **Über menschliche Vollendung**

#### **mit Blick auf Aristoteles und Thomas von Aquin**

Schriftliche Arbeit zur Erlangung des Doktorgrades im Fach Philosophie

Vorgelegt von:

Dieter Müller M. A.  
54673 Neuerburg -  
Daudistel 5  
E-Mail:  
dm@architekten-mueller.com

Erstgutachter:  
Zweitgutachter:

Professor Dr. Benedikt Strobel  
Professor Dr. Harald Schwaetzer

Datum:

September 2022

Meiner Familie

Dissertationsort **Trier**

# INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort .....	III
Abkürzungsverzeichnis .....	IV
Zur Zitierweise .....	VI
Literaturverzeichnis .....	VII
<b>I. Einleitung .....</b>	<b>1</b>
1. Die Aktualität der Glücksproblematik .....	1
2. Die Glücksproblematik in der philosophiegeschichtlichen Tradition .....	11
3. Anliegen der eigenen Arbeit .....	17
4. Der Gang der Untersuchung .....	21
<b>II. Glück bei Aristoteles und Thomas von Aquin .....</b>	<b>32</b>
1. Der Zugang zur Glücksproblematik ( <i>eudaimonia</i> ) über den Begriff des Guten ( <i>agathon</i> ) und des Handlungsziels ( <i>telos</i> ) .....	33
2. Hinführung zum besten und letzten Ziel ( <i>telos teloiotaton</i> ) als höchstes Gut ( <i>ariston</i> ); Glück als universales Lebensziel bei Aristoteles und Thomas v. A ....	43
3. Die Kontextualisierung der Glücksproblematik in Politik und Ethik .....	53
3.1 Griechische <i>Polis</i> und mittelalterlicher <i>Ordo</i> als Lebenswelt .....	57
3.2 Tugend ( <i>arete</i> ) als Lebensvollzug .....	58
3.3 Glück als spezifisch menschliches Handlungsziel ( <i>anthropinon agathon</i> ) .....	62
3.4 Das <i>Ergon-Argument</i> im Zusammenhang mit Tugend und Glück .....	71
4. Das <i>Spezifikum</i> des Menschen, 'Bild Gottes' zu sein .....	75
5. Exkurs zur <i>sacra doctrina</i> und zum <i>ordo disciplinae</i> mit Bezug auf Thomas v. A. ....	80
6. Glück durch menschliches Handeln im Horizont von Wahrheit und Offenbarung .....	87
7. Die Sichtung der Lebensformen und ihre Ziele .....	92
8. Glück, ein Geschenk der Götter? .....	97

9.	Glück als Leben gemäß der Tugend und der Vernunft .....	106
9.1	Etymologie der Begriffe: Tugend und Vernunft .....	109
9.2	Voraussetzungen für ein gelingendes Leben gemäß der Tugend .....	115
9.3	Der Nutzen der Freundschaft für die Tugend .....	120
9.4	Durch Erziehung zur Tugend .....	124
9.5	Voraussetzungen und Fähigkeiten zur Erlangung von Tugenden nach Thomas v. A. ....	127
9.6	Lust und Freude (als äußere Güter) im Verlangen des Menschen .....	130
10.	Das Glück des Bürgers im praktischen Leben .....	141
11.	Das quasi-göttliche Glück der theoretischen Lebensform .....	148
11.1	Die Ausweisung der <i>theoria</i> als höchste Form menschlichen Glücks .....	149
11.2	Aristoteles und Thomas: Die <i>theoria</i> im Horizont dieses Lebens .....	152
12.	Die <i>theoria</i> als <i>visio beatifica</i> .....	162
13.	Das Streben des Menschen nach Gotteserkenntnis und Vollendung .....	167
<b>III.</b>	<b>Vergleichende Betrachtung von Aristoteles und Thomas - Beitrag zur Klärung der Glücksproblematik mit Ausblicken in die Moderne .....</b>	<b>184</b>
	Zur Einleitung in die nachfolgenden Abschnitte	
1.	Glückstheorie als Grundlegung einer Ethik. Erreichbarkeit des höchsten Glücks: menschliche Leistung und göttliche Gnade .....	188
2.	Glücksproblematik als dezidiert wissenschaftliche Herausforderung .....	192
2.1	Position und Bedeutung der aristotelischen Glückstheorie .....	200
2.2	Die Rezeption der aristotelischen Glückstheorie bei Thomas von Aquin ....	208
3.	Bestimmung des Glücks als Handlungs- und Lebensziel zwischen menschlicher Leistung und göttlicher Gnade .....	215
4.	Differenzierung zwischen dem Glück des praktischen und theoretischen Lebens .....	225
5.	Die Anschlussfähigkeit an modernere Glückstheorien .....	230
6.	Beschränktheiten und Schwächen in der Glücksproblematik bei Aristoteles und bei Thomas, insbesondere in der Elitentheorie .....	237
<b>IV.</b>	<b>Schlussbemerkungen und Ausblick .....</b>	<b>247</b>

## VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde dem Fachbereich I (Philosophie) der Universität Trier Anfang Oktober 2022 als Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades vorgelegt.

Die lange Ausarbeitungszeit dieser Arbeit ist darin begründet, dass mein Lehrer und Erstbetreuer Prof. Dr. Gerhard Krieger im Jahre 2018 verstorben ist. Ich bin Herrn Krieger sowohl für die wissenschaftliche Ausbildung im Fach Philosophie wie auch für die Anregung zur Aufnahme einer Dissertation zum Thema ‚Glück‘ bei Aristoteles und Thomas von Aquin sehr dankbar.

Besonders dankbar bin ich Herrn Professor Dr. Benedikt Strobel, der nach dem Tod von Prof. Dr. Krieger im Jahr 2018 die Erstbetreuung übernommen und mich ermutigt hat, die Dissertation fortzuführen. Ihm ist es auch gelungen, Herrn Prof. Dr. Harald Schwaetzer als weiteren Gutachter zur Prüfung meiner Arbeit zu gewinnen. Beiden bin ich für ihr großes Verständnis, für gute Diskussionen und entgegengebrachte Geduld dankbar.

Herrn Prof. Dr. Hermann Kleber danke ich besonders für die vielen ermutigenden und motivierenden Gespräche, für die vielfältige und anregende Unterstützung bei der Ausarbeitung der Dissertationsarbeit.

Herrn Detlef Nink danke ich für die stets sorgsame Korrekturarbeit.

Ich bedanke mich bei meiner Familie, besonders bei meiner Frau, die mich in dieser langen Zeit unterstützt und viel Verständnis und große Geduld für dieses besondere Projekt gezeigt hat.

Neuerburg, im September 2022

Dieter Müller

## ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

### a) Allgemeine Abkürzungen gem. Duden

Abb.	Abbildung
Anm.	Anmerkung(en)
Aufl.	Auflage
an.	namentlich nicht bekannter Autor
Bd.	Band
Bde.	Bände
bearb.	bearbeitet
bzw.	beziehungsweise
ca.	<i>circa</i>
d.h.	das heißt
Diss.	Dissertation
ebd.	<i>ebenda</i> , wenn aus derselben Quelle zitiert oder paraphrasiert wird
erw.	erweitert
etc.	<i>et cetera</i> /und so weiter
f.	folgende Seite(en)
gr.	griechisch
Hrsg.	Herausgegeben von/Herausgeber
id.	<i>(idem)</i> derselbe
Jh.	Jahrhundert
lat.	lateinisch
o.J.	ohne Jahresangabe
o.O.	ohne Ortsangabe
Nr.	Nummer
s.	siehe
S.	Seite oder Seiten
s.o.	siehe oben
s.u.	siehe unten
Sic!	lautet die Quelle/Hinweis auf Zitate
Sp.	Spalte(n)
u.a.	unter anderem
u.ä.	und Ähnliches
übers.	übersetzt von
überarb.	überarbeitet von
usw.	und so weiter
verb.	verbessert
Verl.	Verlag
vgl.	vergleiche
V.	Vers(e)
Verf.	Verfasser
z.B.	zum Beispiel

b) Abkürzungen zu Werken des Aristoteles lat./deutsch

De an.	<i>De anima</i> /von der Seele
De caelo	Vom Himmel
EE	Eudemische Ethik
NE	Nikomachische Ethik
ME	Metaphysik des Aristoteles, n. Becker-Ausgabe – Preußische Akademie der Wissenschaft
Pol.	Politik
Physica	Physik
Rhetorica	Rhetorik
Tusculum	Sammlung <i>Tusculum</i> , wissenschaftl. Beratung Rainer Nickel, griech.-deutsch: Die Nikomachische Ethik – Anwendung in griech. Übersetzung.

c) Abkürzungen zu Werken des Thomas von Aquin

a.	Artikel
cap.	Kapitel
co.	corporis
Cth	<i>Compendium theologiae</i>
De car.	<i>De caritate (quaestio disputata)</i> über die Liebe
De ente et essentia	<i>De ente et essentia</i> (Das Seiende und das Wesen)
De reg.	<i>De regimine principum, (ad regem Cypri)</i> (Über die Herrschaft der Fürsten)
De ver.	<i>Quaestiones disputatae De veritate</i> (Über die Wahrheit)
d.	distinctio/Unterscheidung
ScG	<i>Summa contra gentiles</i> (Summe gegen die Heiden)
Sent. libr. Ethic.: Aristoteles)	<i>Sententia libri Ethicorum</i> Kommentar zur Nikomachischen Ethik (des
Sth	<i>Summa theologiae</i> <i>Summa theologiae I: Prima pars</i> <i>Summa theologiae I-II: Prima secundae</i> <i>Summa theologiae II-II: Secunda secundae</i> <i>Summa theologiae III: Tertia pars</i>

## ZUR ZITIERWEISE

Die Werke des Aristoteles und des Thomas von Aquin werden mit den üblichen Abkürzungen zitiert, wie im Abkürzungsverzeichnis angegeben.

Primärliteratur, Quellen und häufig zitierte Sekundärliteratur werden in Kurzform angeführt. Vollständige bibliografische Angaben sind im Literaturverzeichnis zu finden.

### Zur Zitierweise der Werke des Aristoteles

Die Werke des Aristoteles werden entsprechend der Akademie-Ausgabe zitiert, deren Texte auch in der Sammlung Tusculum abgedruckt sind; Tusculum griechisch-deutsch, übersetzt von Olof Gigon, neu herausgegeben von Rainer Nickel.

Vorrangig wird die Nikomachische Ethik des Aristoteles in deutscher Übersetzung zitiert – Rowohlt's Enzyklopädie – übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf.

Abweichende Übersetzungen sind jeweils gesondert ausgewiesen.

Die Metaphysik des Aristoteles in deutscher Übersetzung, (Rowohlt's Enzyklopädie), übersetzt von Hermann Bonitz wird ebenfalls in neuer Herausgabe nach Ursula Wolf zitiert.

Übliche Abkürzungen bei Aristoteles mit Textstellen: NE, Buch I bis X, Kapitel und arabischen Ziffern sowie zugehörigen Zeilen. Die Belege zu Aristoteles werden nach den Akademie-Ausgaben in deutscher Übersetzung angegeben.

### Zur Zitierweise der Werke des Thomas von Aquin

Die Werke des Thomas werden nach dem Literaturverzeichnis aufgeführt. Hierbei wird auf die *Editio Marietti* und auf die *Editio Leonina* verwiesen.

Die Schreibweise der Werke und Abkürzungen folgt der „Deutschen Thomas-Ausgabe“.

Die *Summa theologiae* des Thomas wird nach pars (röm. Ziffern Sth I, I-II, II-II, III) sowie *quaestio (q)*, *articulus (a)* mit arabischen Ziffern zitiert.

Die *Summa contra gentiles* des Thomas von Aquin ist mit vier Bänden in einem Werk zusammengefasst und wird in der Kurzfassung ScG mit (K.) Kapitel in der im Literaturverzeichnis angegebenen zweisprachigen Ausgabe zitiert.

Die von Thomas verfassten *Quaestiones disputatae de veritate* werden wie folgt zitiert: Quaestiones(q) in röm. Ziffern und den jeweiligen Artikeln (a) in arabischen Ziffern.

Zur Nikomachischen Ethik hat Thomas den Kommentar *Sententia libri Ethicorum* verfasst. Zu den Büchern I und X liegt eine zweisprachige Ausgabe (Latein/Deutsch) vor, nach der zitiert wird. Abschnitte in römischen Ziffern sowie nach Artikeln (arabische Ziffern).

## LITERATURVERZEICHNIS

### I. Primärliteratur

ARISTOTELES: *Metaphysik*, übersetzt von Hermann Bonitz (ed. Wellmann) neu hrsg. von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg <sup>4</sup>1994.

ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik*, übersetzt und hrsg. v. Ursula Wolf, 3. Auflage. Reinbek bei Hamburg 2011.

ARISTOTELES: *Über die Seele*, griechisch/deutsch, übers. und hrsg. v. Gernot Krapinger. Stuttgart 2011.

ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik*, Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier, Anmerkungen von Ernst A. Schmidt, bibliographisch ergänzte Ausgabe 2003.

ARISTOTELES: *Die Nikomachische Ethik (Sammlung Tusculum)*, griechisch-deutsch; übersetzt von Olof Gigon, neu herausgegeben von Rainer Nickel. Düsseldorf 2007.

AUGUSTINUS, Aurelius: *De beata vita, Über das Glück*, Lateinisch/Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer und Willi Schwarz. Ditzingen 2011.

AUGUSTINUS, Aurelius: *Confessiones Bekenntnisse*, Lateinisch/Deutsch. Übersetzt, herausgegeben und kommentiert von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch, mit einer Einleitung von Kurt Flasch. Ditzingen 2009.

DESCARTES, René: *Meditationes de Prima Philosophia. Meditationen über die Erste Philosophie*, lateinisch/deutsch, übers. und hrsg. v. Gerhart Schmidt. Stuttgart 2010.

FRANKL, Viktor E.: *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*. München 1979.

KANT, Emmanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Originalausgabe, herausgegeben von Jens Timmermann. Mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. (Philosophische Bibliothek, Bd. 505). Hamburg 1998.

NIETZSCHE, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse und Zur Genealogie der Moral*. (Hrsg.): Schlechta, Karl. Köln 2006.

SCHELER, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, hrsg. v. Manfred S. Frings. Bonn <sup>17</sup>2007.

S. THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI *Summa Theologiae, Cura et studio Petri Caramello. Cum textu ex recensione Leonina. Marietti Editori Ltd. Turin – Rom 1952-1956.*

THOMAS VON AQUIN: *De ente et essentia, Das Seiende und das Wesen*, lateinisch/deutsch, übersetzt, kommentiert und hrsg. v. Franz Leo Beeretz. Ditzingen <sup>3</sup>2011.

THOMAS VON AQUIN: *Sententia libri Ethicorum I et X. Kommentar zur Nikomachischen Ethik*, Buch I und X, lateinisch/deutsch, hrsg., übers. und eingeleitet v. Matthias Perkams, Bd. 33. Freiburg im Breisgau 2014.

THOMAS VON AQUIN: *Summa contra gentiles*, Lateinisch und deutsch., hrsg., übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Karl Albert/Karl Allgaier/Leo Dümpelmann u.a.<sup>3</sup> 2009. (unveränderter Nachdruck der Sonderausgabe 2001), Gesamtausgabe in einem Band. Band 1-4.

THOMAS VON AQUIN: *Quaestiones disputatae de veritate, Über die Wahrheit*, In der Übersetzung von Edith Stein. Wiesbaden 2013.

THOMAS VON AQUIN: Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa Theologica*. Salzburg – Leipzig – Graz – Wien – Köln 1933ff.

THOMAS VON AQUIN: *De beatitudine Über das Glück*, Lateinisch – Deutsch, Übersetzt mit einer Einleitung und einem Kommentar, hrsg. v. Johannes Brachtendorf (Philosophische Bibliothek, Bd. 647). Hamburg 2012.

THOMAS VON AQUIN: *De regimine principum (ad regem Cypri) Über die Herrschaft der Fürsten, an den König von Cypern*, übers. von Friedrich Schreyvogel. Nachwort von Ulrich Matz. Stuttgart 1971.

THOMAS VON AQUINO: *Sth Summe der Theologie*, hrsg. v. Joseph Bernhart. Erster Band: Gott und die Schöpfung. Stuttgart <sup>3</sup>1985.

THOMAS VON AQUIN: *Über das letzte Ziel des menschlichen Lebens, De ultimo fine humanae vitae*, Text lateinisch und deutsch, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Winfried Czapiewski. Oberhausen 2019.

## II. Quellen

ENZYKLIKA *Caritas in Veritate*, von Papst Benedikt XVI. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 186. An die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen gottgeweihten Lebens, an die christgläubigen Laien und an alle Menschen guten Willens, über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2009.

GRUNDGESETZ für die Bundesrepublik Deutschland. Hrsg.: Institut für staatsbürgerliche Bildung in Rheinland-Pfalz. Mainz 1967.

HAUSBIBEL. *Einheitsübersetzung Altes und Neues Testament*. Mit Bildern von Erich Lessing. Im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz u.a. hrsg. Freiburg im Breisgau 2006.

HAUSBIBEL. *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Gesamtausgabe. Im Auftrag der Deutschen, der Österreichischen u.a. Bischofskonferenzen. Stuttgart, 2016.

RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert (Hrsg.): *Kleines Konzilskompodium*, 35. Auflage, Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg im Breisgau 1966.

KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE. Neuübersetzung aufgrund der *Editio typica Latina*. Apostolische Konstitution „*Fidei Depositum*“. München 2003.

KATHOLISCHE ARBEITNEHMER-BEWEGUNG DEUTSCHLANDS E.V. (Hrsg.): *Texte zur katholischen Soziallehre*. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, mit Einführung von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ. Köln 2007.

PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN (Hrsg.): *Kompodium der Soziallehre der Kirche, Seiner Heiligkeit Johannes Paul II. Magister der Soziallehre, Zeuge für das Evangelium der Gerechtigkeit und des Friedens*. Freiburg im Breisgau 2006.

## III. Sekundärliteratur

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: Speer, Andreas (Hrsg.): Thomas von Aquin: *Die Summa theologiae*, Werkinterpretationen. Berlin 2005, S. 29-50.

- AUBENQUE, Pierre: *Die Kohärenz der aristotelischen Eudaimonia-Lehre*, in: Bien, Günther (Hrsg.): *Die Frage nach dem Glück (problemata, Bd. 74)*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, S. 45-57.
- BACHMANN, Viktoria: *Der Grund des guten Lebens*. Eine Untersuchung der paradigmatischen Konzepte von Sokrates, Aristoteles und Kant. Hamburg 2013.
- BAYERTZ, Kurt: *Empirische Antworten auf philosophische Fragen? Zum Verhältnis von philosophischer Ethik und empirischer Glücksforschung*, hrsg. v. Westfälische Wilhelms-Universität Münster. Münster 2012.
- BEDFORD-STROHM, Heinrich (Hrsg.): *Glück-Seligkeit*, Theologische Rede von Glück in einer bedrohten Welt. Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2014.
- BERMES, Christian; DIERSE, Ulrich; ERLER, Michael (Hrsg.): *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 54. Hamburg 2012.
- BIEN, Günther: *Die Philosophie und die Frage nach dem Glück*, in: Ders. (Hrsg.): *Die Frage nach dem Glück (problemata, Bd. 74)*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978.
- BLANKERTZ, Stefan: *Thomas von Aquin. Die Nahrung der Seele*, herausgegeben von Erhard Doubrawa. Berlin 2013.
- BORGWARDT, Angela; RICHTER, Franziska: FRIEDRICH-EBERT-STIFTUNG, *Dimensionen von Glück*. Über die Gesellschaftlichen Voraussetzungen für ein erfülltes Leben. Berlin 2010.
- BONK, Thomas (Hrsg.): *Lexikon der Erkenntnistheorie*. Darmstadt 2013.
- BRUCE, Michael/BARBONE, Steven (Hrsg.): *Die 100 wichtigsten philosophischen Argumente* (Studienausgabe 2013). Blackwell 2011.
- BRÜLLMANN, Philipp: *Die Theorie des Guten in Aristoteles` Nikomachischer Ethik* (Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 100). Berlin 2007.
- BRUNGS, Alexander: *Die passiones animae (S.th. I-II, qq. 22-48)*, in: Speer, Andreas (Hrsg.): *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae, Werkinterpretationen*. Berlin 2005, S. 198-222.

- BUDDENSIEK, Friedemann: *Hypomnemata-Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben*, in: Dihle, Albrecht/Döpp, Siegmund/Frede, Dorothea u.a. (Hrsg.): *Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik*, Heft 125. Nürnberg 1997/98.
- CHENU, Marie-Dominique: *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, vom Verfasser durchgesehene und verbesserte deutsche Ausgabe. Übersetzung, Verzeichnis und Ergänzung der Arbeitshinweise von Otto M. Pesch OP. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, 2. Ergänzungsband. Heidelberg-Graz-Wien-Köln 1960.
- Die französische Originalausgabe trägt den Titel: *Intruduction a l' étude de saint Thomas d'Aquin*. Institut d'études médiévales, Montreal, librairie philosophique J. Vrin. Paris 1950.
- CSIKSZENTMIHALYI, Mihaly: *Flow, Das Geheimnis des Glücks*, aus dem Amerikanischen von Annette Charpentier. New York 1990.
- EBERSBERG VON, Victor: *Positive Psychologie, positives Denken NLP*, (3 in 1) *Emotionale Intelligenz*. Das vollumfängliche Praxisbuch – Wie Sie negative Gedanken stoppen, Resilienz trainieren und Blockaden lösen. Wrocław 2021.
- EMERY, Gilles O.P.: *Einheit und Vielheit in Gott: Trinitätslehre (S.th. I, qq. 27-43)* in: Speer, Andreas (Hrsg.): *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae, Werkinterpretationen*. Berlin 2005, S. 77-99.
- ENGELT, Manfred: *Makarios. Der Weg, ein glücklicher Mensch zu werden*. Schwarzenfeld 2011.
- ERNST, Stephan: *Die bescheidene Rolle der Demut*. Christliche und philosophische Grundhaltungen in der speziellen Tugendlehre (*S.th.II-II, q.161*), in: Speer, Andreas (Hrsg.): *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae, Werkinterpretationen*. Berlin 2005, S. 343-376.
- FENNER, Dagmar: *Das gute Leben*. Berlin 2007.
- FLASHAR, Hellmut: *Die Platonkritik (I 4)*, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, S. 63 – 82.
- FORSCHNER, Maximilian: *Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*. Darmstadt 2<sup>1994</sup>.

- FORSCHNER, Maximilian: *Art. polis*, in: Kasper, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 8 (Pearson bis Samuel). Freiburg im Breisgau 2006, Sp. 384-387.
- FORSCHNER, Maximilian: *Die Philosophie der Stoa. Logik, Physik und Ethik*. Darmstadt 2018.
- FRANK, Isnard Wilhelm: *Kirchengeschichte des Mittelalters*. Düsseldorf 2008.
- FRANKL, Viktor E.: *Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie* (1959) in: Schüßler, Werner (Hrsg.): *Philosophische Anthropologie*. München 2000, S. 170-198.
- FRÖHLICH, Günter: *Die aristotelische eudaimonia und der Doppelsinn vom guten Leben*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 54 (2012), S. 21-24. (Rezension in: FAZ v. 12.06.2013, S. N 4; Thomas Groß „Wertvolle Handlungen“).
- FRÖHLICH, Günter: *„Ein neuer Psychologismus?“* Edmund Husserls Kritik am Relativismus und die Erkenntnistheorie des radikalen Konstruktivismus von Humberto R. Maturana und Gerhard Roth. Würzburg 2000.
- FRÜCHTL, Josef: *Spielerische Selbstbeherrschung. Ein Beitrag zur Ästhetik der Existenz*, in: Steinfath, Holmer (Hrsg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt am Main 1998, S. 124-148.
- GARMAIER, Gerd: *Geschichte & Philosophie, Antike*, Lehrbuch zur Philosophie – für das Bachelor-Studium. Berlin 2012.
- GORIS, Wouter: *Anthropologie und Erkenntnislehre (S.th. I, qq. 75-79 und qq. 84-89)*, in: Speer, Andreas (Hrsg.): *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae, Werkinterpretationen*. Berlin 2005, S. 125-140.
- GORMAN, Michael: *Metaphysische Themen in der Christologie (S.th.III, qq. 1-59)*, in: Speer, Andreas (Hrsg.): *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae, Werkinterpretationen*. Berlin 2005, S. 377-400.
- HALDER, Alois: *Philosophisches Wörterbuch*, völlig überarbeitete Neuausgabe. Freiburg im Breisgau 2000.
- HARTMANN, Birgit: *Modelle des gelungenen Lebens im Alter, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades*, Dr. phil.; Institut für Philosophie an der Universität Duisburg-Essen 2008.

- HEDWIG, Klaus: *Efficiunt quod figurant*. Die Sakramente im Kontext von Natur, Zeichen und Heil, (S. th. III. qq. 60-65 und q.75), in: Speer, Andreas (Hrsg.): Thomas von Aquin: *Die Summa theologiae*, Werkinterpretationen. Berlin 2005, S. 401-425.
- HEINZMANN, Richard: *Thomas von Aquin*. Eine Einführung in sein Denken, mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten. Stuttgart 1994.
- HERZBERG, Stephan: *Menschliche und göttliche Kontemplation, eine Untersuchung zum bios theoretikos bei Aristoteles*. Heidelberg 2013.
- HÖFFE, Otfried: *Zur Theorie des Glücks im klassischen Utilitarismus*, in: Bien, Günther (Hrsg.): Die Frage nach dem Glück (*problemata*, Bd. 74). Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, S. 147-169.
- HÖFFE, Otfried: *Ethik als praktische Philosophie*, Methodische Überlegungen (I,1, 1094 a22 - 1095a 13), in: Ders. (Hrsg.): Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, Bd. 2. Berlin 1995, S. 13-38.
- HÖFFNER, Joseph: *Christliche Gesellschaftslehre*. Kevelaer 1975.
- HONNEFELDER, Ludger/KRIEGER, Gerhard (Hrsg.): *Philosophische Propädeutik*, Bd. 2: Ethik. Paderborn 1996.
- HORN, Christoph: *Antike Lebenskunst, Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München 1998.
- HORN, Christoph; RAPP, Christof: *Wörterbuch der antiken Philosophie*. München 2002.
- HOYE, William J.: *Actualitas Omnium Actuum, Man`s Beatific Vision of God as Apprehended by Thomas Aquinas*. Meisenheim am Glan 1975.
- HOYE, William J.: *Ist Tugend lehrbar?* in: Fritzsche, Andreas u. Kwiran, Manfred (Hrsg.): Ethos lernen-Ethos lehren. München 2001, S. 149-160.
- HUBER, Sebastian: *Die Glückseligkeitslehre des Aristoteles und hl. Thomas v. A.* Ein historisch-kritischer Vergleich. Freising 1893.
- IRLENBORN, Bernd: *Relativismus* (Grundthemen Philosophie), (Hrsg.): Birnbacher, Dieter. Berlin/Boston 2016.

- JACOBI, Klaus: *Aristoteles 'Einführung des Begriffs eudaimonia' im I. Buch der Nikomachischen Ethik, Eine Antwort auf einige neuere Inkonsistenzkritiken*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 86 (1979), S. 300-325.
- JAFFA, Harry V.: *Thomism and Aristotelism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*. Chicago 1952.
- JEONG, Wonrae: *Die Lehre des Thomas von Aquin von der ewigen Glückseligkeit*, Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek. Berlin 2011.  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.
- KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg im Breisgau 2006.
- KERN, Bruno: Vorwort - 'Thomas von Aquin als Wegbereiter der Moderne' zu Thomas von Aquin *Quaestiones disputatae de Veritate*, S. 17-24. Wiesbaden 2013.
- KLEBER, Hermann: *Glück als Lebensziel*, Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Bd. 31). Inauguraldissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Dr. phil., vorgelegt dem Fachbereich I der Universität Trier von Hermann Kleber. Münster 1988.
- KLUXEN, Wolfgang: *Glück und Glücksteilhabe*, Zur Rezeption der aristotelischen Glückslehre bei Thomas von Aquin, in: Bien, Günther (Hrsg.): *Die Frage nach dem Glück (problemata*, Bd. 74). Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, S. 77-91.
- KLUXEN, Wolfgang: *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. Hamburg <sup>3</sup>1998.
- KRÄMER, Hans: *Selbstverwirklichung*, in: Steinfath, Holmer (Hrsg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt am Main 1998, S. 94-123.
- KREBS, Angelika: *Werden Menschen schwanger? Das gute menschliche Leben und die Geschlechterdifferenz*, in: Steinfath, Holmer (Hrsg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt am Main 1998, S. 235-247.
- KULLMANN, Wolfgang: *Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles*, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*, Bd 2. Berlin 1995, S. 253-276.

- LEONHARDT, Rochus: *Glück als Vollendung des Menschseins*, Die *beatitudo*-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problems (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 68). Berlin-New York 1998.
- LÖFFLER, Winfried: *Art. Virtualität, virtuell. I. philosophisch*, in: Kasper, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10 (thomaschristen – zytomyr). Freiburg im Breisgau 2006, Sp. 804.
- McEVoy, James: *Freundschaft und Liebe (S.th. I-II, qq. 26-28 und II-II, qq. 23-46)*, in: Speer, Andreas (Hrsg.): *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae*, Werkinterpretationen. Berlin 2005, S. 298-321.
- MARQUARD, Odo: *Glück im Unglück*. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie, in: Bien, Günther (Hrsg.): *Die Frage nach dem Glück (problemata*, Bd. 74). Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, S. 93-111.
- MERTENS, Karl: *Handlungslehre und Grundlagen der Ethik (S.th. I-II, qq. 6-21)*, in: Speer, Andreas (Hrsg.): *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae*, Werkinterpretationen. Berlin 2005, S. 168-197.
- METZ, Wilhelm: *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens. Hamburg 1998.
- MITTELSTRASS, Jürgen (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 1 A-G. Stuttgart 1995.
- MITTELSTRASS, Jürgen (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 2 H-O. Stuttgart 1995.
- MITTELSTRASS, Jürgen (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 3 P-So. Stuttgart 1995.
- MITTELSTRASS, Jürgen (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 4 Sp - Z . Stuttgart 1996.
- MOOG, Willi (Hrsg.): *Logik, Psychologie und Psychologismus*, Wissenschaftssystematische Untersuchungen. Halle a.d. Saale 1919.
- NUSSBAUM, Martha C.: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, hrsg. v. Herlinde Pauer-Studer (Neue Folge, Bd. 739). Frankfurt am Main 1999.

- NUSSBAUM, Martha C.: *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit*. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus, in: STEINFATH, Holmer (Hrsg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt am Main 1998, S. 196-234.
- PAPADIS, Dimitrios: *Die Rezeption der Nikomachischen Ethik des Aristoteles bei Thomas von Aquin*. Eine vergleichende Untersuchung. Frankfurt am Main 1980.
- REDEMANN, Janine: *Wie frei ist der Mensch? Eine konstruktive Sicht auf die moderne Hirnforschung aus moraltheologischer Perspektive*. Berlin 2015.
- RIESENKAMPFF, Isabelle Cardine: *Ethik und Politik: Aristoteles und Martha C. Nussbaum*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie, des Fachbereichs Geschichts- und Kulturwissenschaften der Justiz der Justus-Liebig-Universität Gießen. Berlin 2005.
- RITT, Hubert: *Art. Offenbarung*, in: Kasper, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, (Maximilian bis Pazzi). Freiburg im Breisgau 2006, Sp. 983-998.
- RITTER, Joachim: *Metaphysik und Politik, Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main 1969.
- RÖD, Wolfgang: *Der Weg der Philosophie*, von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert, erster Band, Altertum, Mittelalter, Renaissance. München 1994.
- RÖD, Wolfgang: *Der Weg der Philosophie*, von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert, zweiter Band, 17. bis 20. Jh. München 1996.
- ROHLS, Jan: *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen 2002.
- SAAL, Julian V.F.: *Elisabeth Noelle-Neumann und die westdeutsche „Wertewandeldebatte“ der 1960er/70er Jahre*. Wintersemester 2015/2016, o.O. Veröffentlichung: 2021.
- SCHABER, Peter: *Gründe für eine objektive Theorie des menschlichen Wohls*, in: Steinfath, Holmer (Hrsg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt am Main 1998, S. 149-166.
- SCHMID, Wilhelm: *Die Fülle des Lebens, 100 Fragmente des Glücks*. Frankfurt am Main u. Leipzig 2006.
- SCHMID, Wilhelm: *Glück*. Frankfurt am Main u. Leipzig 2007.

- SCHMID, Wilhelm: *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*. Frankfurt am Main <sup>12</sup>1998.
- SCHNEIDER, Wolfgang: *Ousia und Eudaimonia*. Die Verflechtung von Metaphysik und Ethik bei Aristoteles. Berlin 2001.
- SCHOCKENHOFF, Eberhard: *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*. Freiburg im Breisgau 2007.
- SCHOCKENHOFF, Eberhard: *Naturrecht und Menschenwürde*. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt (Welt der Theologie). Mainz 1996.
- SCHRÖDER, Winfried: *Moralischer Nihilismus*. Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche. Stuttgart 2005.
- SCHÜSSLER, Werner (Hrsg.): *Philosophische Anthropologie*. Freiburg im Breisgau, München 2000.
- SCOTT, Kim: *Kantische Moral und das gute Leben*, in: Steinfath, Holmer (Hrsg.): *Was ist ein gutes Leben?* Philosophische Reflexionen. Frankfurt am Main 1998, S. 248-274.
- SEEL, Martin: *Freie Weltbegegnung*, in: Steinfath, Holmer (Hrsg.): *Was ist ein gutes Leben?* Philosophische Reflexionen. Frankfurt am Main 1998, S. 275-297.
- SEEL, Martin: *Versuch über die Form des Glücks – Studien zur Ethik*. Frankfurt am Main 1999.
- SIMON, Josef: *Glück als Erkenntnis*, Zur Motivstruktur der Wissenschaft, in: Bien, Günther (Hrsg.): *Die Frage nach dem Glück (problemata, Bd. 74)*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, S. 113-130.
- SOON, Yong Choi: *Friedrich Nietzsches Moralkritik, Versuch einer Metakritik*, Dissertation an der Humboldt-Universität zu Berlin. Berlin 2001.
- SOMMER, Manfred: *Kant und die Frage nach dem Glück*, in: Bien, Günther (Hrsg.): *Die Frage nach dem Glück (problemata, Bd. 74)*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, S. 131-145.
- SPAEMANN, Robert: *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, in: Bien, Günther (Hrsg.): *Die Frage nach dem Glück (problemata, Bd. 74)*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, S. 1-19.
- SPEER, Andreas: *Die Summa theologiae lesen. Einführung*, in: Speer, Andreas (Hrsg.) Thomas von Aquin: *Die summa theologiae*, Werkinterpretationen. Berlin 2005(a), S. 1-28.

- SPEER, Andreas: *Das Glück des Menschen (S.th. I-II, qq. 1-5)*, in: Speer, Andreas (Hrsg.): Thomas von Aquin: *Die Summa theologiae*, Werkinterpretationen. Berlin 2005(b), S. 141-167.
- STEEL, Carlos: *Thomas` Lehre von den Kardinaltugenden 1, (S.th. II-II, qq. 47-170)*, in: Speer, Andreas (Hrsg.): Thomas von Aquin: *Die Summa theologiae*, Werkinterpretationen. Berlin 2005.
- STEGMANN, Franz Josef: *Art. Feudalismus*, in: Kasper, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3 (Domän bis Fragmentenstreit). Freiburg im Breisgau 2006, Sp. 1260f.
- STEINFATH, Holmer: *Einführung: Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*, in: Ders. (Hrsg.): *Was ist ein gutes Leben?* Philosophische Reflexionen. Frankfurt am Main 1998, S. 7-31.
- STEINFATH, Holmer: *Selbstbejahung, Selbstreflexion und Sinnbedürfnis*, in: Steinfath Holmer (Hrsg.): *Was ist ein gutes Leben?* Philosophische Reflexionen. Frankfurt am Main 1998, S. 73-93.
- STEMMER, Peter: *Was es heißt, ein gutes Leben zu leben?* Philosophische Reflexionen, in: Steinfath, Holmer (Hrsg.): *Was ist ein gutes Leben?* Frankfurt am Main 1998, S. 47-72.
- STICHT, Christina: *Glücklichsein auch in Zeiten von Corona*, in: Trierischer Volksfreund: Aus aller Welt, vom 20./21. März 2021, S. 8.
- TASCHNER, Frank: *Glück als Ziel der Erziehung*. Würzburg 2003.
- TE VELDE, Rudi: *Die Gottesnamen: Thomas` Analyse des Sprechens über Gott unter besonderer Berücksichtigung der Analogie (S.th. I, q. 13)*, in: Speer, Andreas (Hrsg.): Thomas von Aquin: *Die Summa theologiae*, Werkinterpretationen. Berlin 2005, S. 51-76.
- TE VELDE, Rudi: *Schöpfung und Partizipation (S.th. I, qq. 44-47 und qq. 103-105)*, in: Speer, Andreas (Hrsg.): Thomas von Aquin: *Die Summa theologiae*, Werkinterpretationen. Berlin, 2005, S. 100-124.
- THIES, Christian: *Allgemeine Ethik*, Universität Rostock – Zentrum für Qualitätssuchen in Studium und Weiterbildung. Rostock 2006.
- THOMÄ, Dieter; HENNING, Christoph; MITSCHERLICH-SCHÖNHERR, Olivia (Hrsg.): *Glück*. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart 2011.

- TIELSCH, Elfriede Walesca: *Epikurs Theorie von privatem und sozialem Glück des Menschen*, in: Bien, Günther (Hrsg.): *Die Frage nach dem Glück (problemata, Bd. 74)*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, S. 59-76.
- WICKI, Nikolaus: *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*. Freiburg in der Schweiz 1954.
- WIELAND, Georg: *Gesetz und Geschichte (S.th. I-II, qq. 90 - 108)*, in: Speer, Andreas (Hrsg.): *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae*, Werkinterpretationen. Berlin 2005, S. 223-245.
- WIPPEL, John F.: *Natur und Gnade (S.th. II-II, qq. 109-114)*, in: Speer, Andreas (Hrsg.): *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae*, Werkinterpretationen. Berlin 2005, S. 246-270.
- WITTMANN, Michael: *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*. München 1933.
- WOLF, Susan: *Glück und Sinn: Zwei Aspekte des guten Lebens*, in: Steinfath, Holmer (Hrsg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt am Main 1998, S. 167-195.
- WOLF, Ursula: *Aristoteles` Nikomachische Ethik*, Werkinterpretationen. Darmstadt 2002.
- WOLF, Ursula: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, hrsg. v. Burghard König. Kap. 1: Platons praktische Begründung der Philosophie; Kap. 2: Die Spaltung von Ethik und Metaphysik bei Aristoteles; Kap. 3: Die Bedeutungsaspekte der Frage nach dem guten Leben. Reinbek bei Hamburg 1999.
- WOLF, Ursula: *Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre (II)*, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*. Berlin 1995, S. 83-108.
- WOLF, Ursula: *Zur Struktur der Frage nach dem guten Leben*, in: Steinfath, Holmer (Hrsg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt am Main 1998, S. 32-46.
- ZIMMERMANN, Albert: *Glaube und Wissen (S.th. I-II, qq.1-9)*, in: Speer, Andreas (Hrsg.): *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae*, Werkinterpretationen. Berlin 2005, S. 271-297.

Glück ist der Sinn und Zweck des Lebens  
sein Ziel und das Ende der menschlichen Existenz  
(Aristoteles)

Sowohl Gottes wie auch des Engels wie auch des Menschen  
letztes Glück und Glückseligkeit ist: Gott zu schauen  
(Thomas v. A.)

## I. Einleitung

### 1. Die Aktualität der Glücksproblematik

Das Streben nach Glück ist seit Urzeiten im Menschen verwurzelt, sei es das momentane Glück oder auch die Sehnsucht nach einem vollkommenen, dauerhaften Glück. Die Differenz zwischen diesen beiden sei im Folgenden, ausgehend von einer eher populären Betrachtung des Glücks entwickelt. Für Medien ist dieses Thema immer wieder Anlass, den Menschen Wege und vielfältige Möglichkeiten anzubieten, sich mit "Glück" zu beschäftigen, ein Indiz dafür, dass die Sehnsucht und die Suche nach Glück auch im 21. Jahrhundert weiterhin aktuell bleibt. Der Boulevardjournalismus, die Print- und Fernsehmedien wie auch die sozialen Medien greifen das Thema "Glück" auf und bieten dazu Hilfestellungen an; so veranstaltete die ARD vom 16. bis 22.11.2013 eine Themenwoche zum "Glück". Der Journalismus spricht die Menschen meistens auf der emotionalen Ebene an, so z.B. ist die Werbung von „glücklichen Menschen“ und Glücksversprechungen überladen, ob es um Mineralwasser, „Milch von glücklichen Kühen“, glückliches Wohnen durch Bausparverträge oder anderes geht. Glück wird heute auch im Schulunterricht behandelt und in den einzelnen Klassenstufen thematisiert, weil es zur Erlebniswelt und dem Alltagsgeschehen der Schüler gehört. Die Vereinten Nationen (UN) haben sogar im Jahre 2013 zum 20. März einen „Internationalen Tag des Glücks“ eingeführt.<sup>1</sup>

Auch in unserer bisweilen betäublichen Gegenwart, in Zeiten der Corona-Pandemie, wird uns vor Augen geführt, wie diese Pandemie das Wohlbefinden und das Glück der Menschen stark

---

<sup>1</sup> STICHT 2021, S. 8.

beeinträchtigt. Man spricht davon, die Pandemie vergegenwärtige globale Umweltbedrohungen sowohl in negativer Hinsicht – was z.B. höheres Müllaufkommen, Verchmutzung der Meere angeht usw. – wie auch im Positiven – wonach ein geringeres Emissions- und Treibhausgas-Aufkommen festzustellen ist. Man zweifelt zudem an einem beglückenden Wohlstand unter diesen aufgezeigten Bedingungen. Infolgedessen stehe heute eher das allgemeine Wohlergehen im Vordergrund, wie Gesundheit, Bildung, aber auch Sorgen um den Arbeitsplatz und Existenzängste, so die Erklärung der Autoren des *World Happiness Report*<sup>2</sup>.

Zur Erlangung des menschlichen Wohlbefindens hat die Wissenschaft erkannt, dass es darauf ankommt, die Selbstheilungskräfte zu stärken und positive Elemente zu aktivieren, wozu das Glück gehört. Dem Bericht zufolge bewältigen die skandinavischen Länder die Problematik der Pandemie am besten, weil diese Völker furchtloser und gelassener sind, sie seien besser auf das Positive fokussiert und könnten mit Veränderungen besser umgehen; dazu stellen die Wissenschaftler fest, dass viel Bewegung und viel Licht essentielle Zugänge zum Glückserleben sind.<sup>3</sup> Deutschland liegt bei dieser Untersuchung trotz des hohen Wohlstandsniveaus nicht auf den vorderen Plätzen der europäischen Länder. Die Corona-Krise hat die Lebenszufriedenheit der Menschen in Deutschland auf einen historischen Tiefstand gedrückt, was wenig verwundert bei einem Land, welches Maßnahmen verhängt, die zu den schärfsten der Welt gehören.

Es ist bekanntlich Ziel eines jeden Menschen, Glück in seinem Dasein zu erlangen, das er oft mit einem erfolgreichen Leben und mit Karrieredenken in Politik oder Beruf oder auch mit finanziellem Erfolg gleichsetzt; es soll in jedem Fall ein gelingendes Leben sein, das jeder anstrebt. Um glücklich zu sein, braucht es zunächst eine innere Einstellung zum Glück, wozu Ruhe, Gelassenheit und persönliche Freiheit gehören.<sup>4</sup> Dazu zählen aber auch Vorteile eines freiheitlich und demokratisch verfassten Gemeinwesens, denn Glück geht immer auch mit Freiheit, Autonomie und Teilhabe am sozialen Leben einher.<sup>5</sup> Wir leben in einer Zeit, in der viele Menschen einem Überangebot an materiellen Werten hinterherjagen; hoch im Kurs stehen dazu neben dem Wohlstandsdenken: Vergnügungen, Freizeitangebote, Geselligkeit, vielfältige Lustbefriedigungen, darunter Sex und Konsum von Drogen.

---

<sup>2</sup> Vgl. ebd. S. 8.

<sup>3</sup> Vgl. ebd. S. 8.

<sup>4</sup> BORGWARDT, RICHTER, FRIEDRICH-EBERT-STIFTUNG 2010, S. 23.

<sup>5</sup> Vgl. ebd. S. 23.

Wir verfolgen in unserem Leben mannigfaltige Ziele, die uns zwar zum ersehnten Glück hinführen sollen, doch erreichen wir oft nur Unvollkommenes. Es bleibt daher die immerwährende Glücksfrage gerade in der heutigen Zeit: Was ist das eigentliche, vollkommene Glück, das über allem steht, wie kann man es finden und wie definieren wir es?

Bezogen auf die Frage nach einem vollkommenen Glück kann festgestellt werden, dass ethische Ziele und Lehren, die bereits vor mehr als 2000 Jahren praktiziert wurden, auch im 21. Jahrhundert ihre Gültigkeit haben; ebenso verhält es sich mit den Lehren der Kirchenväter Augustinus, Thomas von Aquin u.a. Dies gilt umso mehr, als im 20. und 21. Jahrhundert das Thema „Glück“ im Rahmen der Glücksforschung zunehmend aus der Philosophie in die Disziplinen Psychologie und Soziologie gewandert ist; dabei geht es vor allem um empirische Zugänge zum Glück.

Die abendländische Philosophie hat sich darüber hinaus intensiv mit der ideellen und metaphysischen Reflexion des Glücks-Begriffs beschäftigt. Während die Philosophie aus dieser Perspektive stets versucht hat, in eigener Kompetenz dem Menschen ein gutes Rüstzeug für ethisches Handeln und für ein gutes Leben an die Hand zu geben, um dadurch schließlich Glück zu generieren, wurde diese zentrale Aufgabe der Philosophie in der Moderne dezentral und diskursiv, wie bereits vermerkt, in andere Zuständigkeiten abgegeben. Glück wird heute gerne in wissenschaftlichen Symposien im Verbund mit anderen Disziplinen diskutiert und aktualisiert. So hat es sich die Psychologie zur Aufgabe gemacht, sich mit der Charakterstärke, mit Tugenden, Wohlbefinden, Zufriedenheit, Talenten und positiven Emotionen des Menschen auseinanderzusetzen. Der Fokus liegt dabei auf menschlichen Stärken, auf positiven Eigenschaften und Lebenserfahrungen, um auf dieser Basis ein erfüllendes Leben schaffen zu können.<sup>6</sup> Diese neuere Erkenntnis steht im Einklang mit der Lehre des Aristoteles, der schon feststellte, dass derjenige, der Gutes tut, auch glücklich wird und dass ethisch wertvolles Handeln ebenso zum Glück führt. An diesem Beispiel wird deutlich, dass die antike Geschichte auch für die heutige Zeit noch wertvolle Impulse zur Glückdebatte geben kann. In allen Bemühungen unseres täglichen Lebens und unserer menschlichen Existenz ist intentional ein Streben nach Glück zu erkennen.

---

<sup>6</sup> Vgl. ebd. S. 2.

Die Antwort auf die Frage nach dem Glück wird nicht nur in der Theorie gefunden, sondern sie ergibt sich aus der jeweils individuellen Lebensführung und Lebensgestaltung. Das vollkommene (*teleios*) Glück allerdings sei eine Art von betrachtender (*theoretike*) Tätigkeit, so Aristoteles.<sup>7</sup> Der Lebensvollzug ist dabei zu unterscheiden von den Gegebenheiten des Lebens, die inneren Güter (Eigenschaften etc.) von äußeren Gütern. Was zu unserem Glück beiträgt, ist ein gutes familiäres Verhältnis, ein harmonisches soziales Umfeld und eine gute Einbindung in das gesellschaftliche Leben. Es sind ferner Gesundheit und beruflicher Erfolg bzw. eine auskömmliche und eine zufriedenstellende Arbeit, eine optimale persönliche Freiheit und sicher auch ein tugendgemäßes Leben, in Verbindung mit der Ausübung der eigenen religiösen Anschauung in einer interkulturellen, demokratischen Gesellschaft. Aber alles dieses schafft das Glück nicht. Darüber hinaus liegt all diesem eine entscheidende Voraussetzung zugrunde, nämlich die eigene Bereitschaft, sich mit sozialem Engagement in die Gemeinschaft und in den Staat einzubringen und Verantwortung zu übernehmen.

Wir leben deswegen in einem westlichen Kulturkreis und in einer freiheitlichen Gesellschaft, in der der Mensch als Individuum einen hohen Stellenwert hat und dessen Rechte verfassungsrechtlich geschützt sind.<sup>8</sup> So ist es möglich, dass jeder seine Vorstellung von Glück weitgehend selbst entwickeln kann, sofern er sich aktiv als Mitglied einer Solidargemeinschaft verhält.<sup>9</sup> Ein Recht auf Glück ist allerdings in keiner europäischen Verfassung genannt; immerhin ist in den USA in der *pursuit of happiness* der Unabhängigkeitserklärung das Recht verankert, nach dem Glück zu streben. In unseren europäischen Verfassungen ist allenfalls die Rede von allgemeinen Menschenrechten, von Freiheit, Menschenwürde, von Eigentum und Sicherheit, jedoch nicht vom Anspruch auf Glück oder einem wie auch immer gearteten Glücklichen.

Damit dürfte zweierlei deutlich geworden sein: 1. Wohlstand und äußere Güter ermöglichen zwar eine gewisse Lebensqualität und vermindern die Existenzsorgen, Glück allerdings wird durch sie nicht gegeben. Es braucht dazu die Aktivität des Einzelnen. 2. Glück findet der Einzelne nicht „von außen“ und es ist nicht äußerlich, sondern es ereignet sich in einem gelingenden Lebensvollzug mit Hilfe von inneren, seelischen Gütern, wie Liebe, Tugenden, Barmherzigkeit, Solidarität und Vernunft, die schließlich zu Wohlergehen und innerem Frieden führen.

---

<sup>7</sup> NE X 8, 1178b 8.

<sup>8</sup> BORGWARDT, RICHTER, FRIEDRICH-EBERT-STIFTUNG 2010, S. 8.

<sup>9</sup> Vgl. ebd.

Diese kurze Überlegung weist wiederum aus, dass die Überlegungen des Aristoteles in der Glücksfrage, die genau auf die philosophische Betrachtung und Übung derartiger Seelenvollzüge gerichtet sind, nach wie vor relevant sind. Es sind eben besondere Charaktereigenschaften des Menschen, die zur wahren Glücksfindung notwendig sind.

Eine solche Betrachtung des Glücks führt unmittelbar in den Bereich der Moral. Sie spielt sowohl in der Antike wie auch in der Neuzeit stets eine bedeutende Rolle. Maximilian Forschner fragt nach der Bedeutung des moralischen Handelns und weiß, dass die Moral konstitutiv ist zur Erlangung von Glück, denn glücklich sein wollen wir alle.<sup>10</sup> Kant dachte hierzu allerdings anders, indem er Moral von Glück trennte, für ihn sind moralisches Verhalten und Glückssuche zwei verschiedene Dinge. Für Kant ist das Streben nach Glück eine naturgegebene Eigenschaft des Menschen. Glück beruht bei ihm auf dem Gebot der Sittlichkeit, dem er den Kategorischen Imperativ zuordnete, der an jeden Einzelnen gerichtet ist. Zur Glückseligkeit stellt Kant fest: „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen“ und er ergänzt dies in einem weiteren Zitat: „Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein.“<sup>11</sup>

Die Verbindung von Glück und Moral kann indes folgende Überlegung einsichtig machen: In jüngster Zeit ist ein gewisser Umdenkungsprozess festzustellen und zwar weg vom Streben nach überzogenen materiellen Werten; dieses Umdenken ist eine Reaktion auf starke Umwelteinflüsse, auf Verknappung von Ressourcen, kriegerische Auseinandersetzungen sowie Einwirkung von Epidemien, wie die erwähnte weltweit wirkende Corona-Pandemie. Insofern ist der vielbeschriebene Wohlstand neu zu definieren. Es gibt in dieser von Ängsten und Sorgen behafteten Zeit die berechtigte Forderung an den Staat nach einer Umorientierung des politischen Handelns, aber auch die Aufforderung an den Einzelnen nach Besinnung auf immaterielle und ideelle Werte, wie bereits geschildert. Der Bürger begreift, dass er sich nicht blindlings auf den Staat verlassen kann, vielmehr muss er sich auf sich selbst besinnen. Letztendlich ist jeder seines Glückes Schmied, d.h. das Glück liegt in der Hand des Menschen selbst, so wie es bereits Aristoteles gelehrt hat und wie es oben beschrieben worden ist.

Nun kommt aber hinzu: Der Einzelne muss sich gleichwohl bewusst sein, dass er ohne eine enge Einbindung in das gesellschaftliche Leben und ohne ein einvernehmliches Miteinander mit den Mitmenschen, ohne Freundschaften und guten Partnerschaften nicht existieren kann.

---

<sup>10</sup> FORSCHNER 1994, S. 108.

<sup>11</sup> KrV, S. 839, 841.

Denn das Glück des Einzelnen ist auch bestimmend für das und wird bestimmt von dem Glück der Gemeinschaft. Für das subjektive Wohlbefinden des Menschen ist es wichtig, dass er als ein wertvolles Mitglied der Gesellschaft anerkannt ist.<sup>12</sup> So wirkt sich auch ein bürgerschaftliches Engagement, das freiwillig und unentgeltlich für das Gemeinwohl erbracht wird, positiv auf die Lebensfreude und damit auch auf das Glück der Gemeinschaft aus.<sup>13</sup> Roland Inglehart stellt hierzu in der Schrift „Dimensionen von Glück“ fest, dass Menschen in jenen Gesellschaften am glücklichsten sind, in denen ihnen die größeren Freiheiten für ihre eigene Lebensgestaltung gewährt werden.<sup>14</sup> Es ist problematisch, das Glück genau bestimmen zu wollen, da jeder Mensch seine eigene Vorstellung von Glück hat. Auch Aristoteles stellte fest, dass Menschen unterschiedliche Vorstellungen von Glück haben, so in der *Nikomachischen Ethik*: „Im Namen stimmen die meisten Menschen ziemlich überein: Das „Glück“ (*eudaimonia*) sagen nämlich sowohl die Leute aus der Menge als auch die kultivierten Menschen; und so setzen sie das Glückliche damit gleich, dass man gut lebt und gut handelt.“<sup>15</sup> Es bestand schon in der Zeit des Aristoteles Uneinigkeit darüber, was das Glück eigentlich ist und das ist auch heute noch so. Diese Uneindeutigkeit besteht mit einem gewissen Recht. Denn es gilt auf der einen Seite, dass alle Menschen nach Glück streben, auf der anderen Seite aber, dass Glück eine je und je individuelle Angelegenheit ist. Dass alle Menschen nach Glück streben, aber jeder seines eigenen Glückes Schmied ist, zieht notwendig nach sich, dass Glück zugleich etwas Allgemeines und etwas Individuelles ist.

Angesichts dieser Überlegungen vermag auch klar zu werden, warum es sinnvoll ist, sich auf die Philosophiegeschichte zu beziehen, um im 21. Jahrhundert die Frage nach Glück zu behandeln. Wir suchen oftmals in der Geschichte Antworten auf die heutigen Fragen nach dem Glück und dem gelingenden Leben, weil sie dort elementar und lebensnah gegeben wurden. Gleichzeitig versucht man aber natürlich, sich von den Vorstellungen der Geschichte zu lösen. In dieser Erkenntnis zeigt sich die Aktualität der aristotelischen Lehre vom Glück, die in dieser Arbeit weiterverfolgt wird. Denn Aristoteles ist geschichtlich einer der ersten, welcher die Ambivalenz von Individualität und Allgemeinheit des Glücks in einer theoretischen, nicht an seine

---

<sup>12</sup> BORGWARDT, RICHTER, FRIEDRICH-EBERT-STIFTUNG 2010, S. 82.

<sup>13</sup> Vgl. ebd. S. 83.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. S. 114.

<sup>15</sup> NE I, 2, 1095a 17-20.

Zeit gebundenen Überlegung durchdenkt. Es wird sich zeigen, dass viele Ansichten des Aristoteles auch heute im 21. Jahrhundert immer noch aktuell sind.

Dieses Zusammenspiel von Individualität und Mensch lässt sich, um nur vorab an einem Beispiel die Aktualität zu dokumentieren, auch auf dasjenige von Individuum und Gemeinschaft bzw. Gesellschaft beziehen. Es ist notwendig, dass der Staat selbst mit Staatsführung und Parlament mit gutem Beispiel vorangeht, gute Gesetze erlässt, eine demokratische Gesellschaft unterstützt und jedem Bürger die Chance gibt, sich am Staatswesen aktiv zu beteiligen.

Dazu hat der Staat entsprechend der Verfassung die persönliche Freiheit des Bürgers, die durchaus als wichtiges Element des Glücks gilt, zu schützen. Darüber hinaus hat er das Zusammenleben aller Bürger durch Gesetze und Verordnungen zu regeln und damit zu sichern, wobei der Einzelne infolge der Gesetze jeweils auch ein Stück seiner individuellen Freiheit zu Gunsten der Gemeinschaft aufgeben muss. Dabei müssen wir uns bewusst sein, dass Gott die Menschen ihrer Natur nach als Gemeinschaftswesen geschaffen hat, an deren Spitze eine Führung bzw. eine Regierung steht.<sup>16</sup> Die Frage stellt sich allerdings, wieviel Entscheidungsfreiheit und persönliche Freiheit verbleiben dem Einzelnen noch? Zwar muss der Mensch als soziales Lebewesen (*zoon politikon*) einen Teil persönlicher Autonomie höheren Instanzen übertragen, dafür erwartet er allerdings als Gegenleistung Sicherheit, Stabilität und Mitbestimmung in Politik und Gemeinschaftsleben. In diesem Zusammenhang wird auf das Grundgesetz für die Bundesrepublik verwiesen, in dem die Rechte und Pflichten des Einzelnen und der Gemeinschaft verankert sind.<sup>17</sup>

Unsere Wirtschaftsordnung mit technischem Fortschritt, der Digitalisierung sowie der zur Verfügung stehende individuelle Spielraum innerhalb des demokratischen Staatswesens bieten uns Entfaltungs- und Gestaltungsmöglichkeiten, so dass im Rahmen der Gesetze ein weitgehend selbstbestimmtes Leben zugesichert wird. Dennoch müssen wir immer wieder unsere Rechte mit persönlichem Einsatz und Klugheit erkämpfen. Doch sollten wir die demokratische Freiheit unseres Staatswesens als wertvolles Glücksgut in unserer Zeit betrachten und dankbar respektieren. Dass wir uns hierbei auf einem schmalen Grat zwischen persönlicher und gesellschaftlicher Freiheit bewegen, darauf wurde schon hingewiesen. Freiheit, Moral, Sicher-

---

<sup>16</sup> PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN 2006, S. 284.

<sup>17</sup> INSTITUT FÜR STAATSBÜRGERLICHE BILDUNG IN RHEINLAND PFALZ 1967 Die Grundrechte, Artikel 1-19.

heit und Gleichberechtigung bestimmen unser Leben in der Gemeinschaft; das Glück des Einzelnen ist nur möglich, wenn wir das Glück der Gemeinschaft als hohen Schatz sichern. Wir müssen uns bewusst sein, dass die hart errungene Freiheit in der Gemeinschaft eine essenzielle Voraussetzung ist für ein gutes Miteinander in unserem Staat, und diese Freiheit haben wir zu hegen und zu schützen; jeder muss dazu seinen Beitrag leisten. Nur eine gut funktionierende Gemeinschaft gibt uns Freiheit *und* Sicherheit.

Dieses Zusammenspiel von Freiheit und Sicherheit, gerade auch in seiner Problematik, kann uns darauf verweisen, dass auch Sicherheit nicht nur ein von außen gegebenes Gut ist. Man kann sich seiner Freiheit sicher sein und dadurch in einer Sicherheit stehen, die einen freimacht. Ein Beispiel für eine solche Haltung ist Viktor Emil Frankl (1905-1997). Frankl machte dabei aber auch deutlich, dass das hohe Gut der Freiheit auch mit hoher Verantwortung verbunden ist.<sup>18</sup> An anderer Stelle sagt er, dass sich Freiheit in Willkür umkehrt, wenn sie nicht im Sinne der Verantwortlichkeit gelebt wird.<sup>19</sup> Ähnlich sieht dies Wilhelm Schmid (1953\*), der auf den Sinn des Lebens näher eingeht und einen engen Bezug sieht zwischen sozialen und ökologischen Zusammenhängen, woraus der Mensch eine tiefe Kraft gewinnen kann.<sup>20</sup> Darunter fallen natürlich auch Aspekte wie Freundschaft, Liebesbeziehung, Familie, emotionale Bindungen an Heimat, Natur usw.

Wenn man in die heutige Gesellschaft hineinschaut, so ist zwar gegenüber der Antike und dem Mittelalter insofern ein Wertewandel festzustellen, indem bei vielen Menschen der enge Bezug zur Religion und zur Gottgläubigkeit verlorengegangen ist. Dagegen standen in den letzten Jahrzehnten materielle Bedürfnisse im Vordergrund. In der neueren Zeit ist allerdings eine Trendwende insofern hin zu immaterielle Werten festzustellen, dass sich eine Vielzahl von Menschen verstärkt nach einer intakten, natürlichen und sozialverträglichen Umwelt sehnt, womit bewusst oder unbewusst die Verbundenheit zur Schöpfung Gottes zum Ausdruck gebracht wird. Glücksmomente werden gesucht in der Selbstverwirklichung, in Liebe, Kultur, Freizeitgestaltung und Freiheit. Was verloren gegangen ist, ist das Vertrauen in die Institution Kirche und die Einbindung in eine christliche Gemeinschaft.

---

<sup>18</sup> FRANKL 1979, S. 216/217.

<sup>19</sup> Vgl. ebd. S. 64.

<sup>20</sup> SCHMID 2007, S. 47.

Der materielle Erwerb ist zwar notwendig, er steht zur Glückssuche allerdings nicht an vor-derster Stelle. Die Frage hierbei stellt sich, wie ich meine finanziellen Mittel sinnvoll für immaterielle Werte, für Wohlbefinden und für eine neue, angestrebte Lebensqualität einsetzen kann.<sup>21</sup> Diese aufgezeigten Werte sind ebenso für ein neues Glücksempfinden der heutigen Gesellschaft wichtig, ohne auf einige hedonistische Elemente verzichten zu müssen. Dennoch bleibt das Glücksempfinden vielschichtig und variabel, denn nach wie vor sind Liebe, Gesundheit, Erfolg und eine ausreichende Grundausstattung zum Leben unverzichtbar. Ohne jeglichen Besitz dürfte das Erreichen ideeller und materieller Sicherheit äußerst schwierig sein, doch es wird aus der Überlegung deutlich, dass die Rolle der äußeren Güter und der seelischen an der Welt gewonnenen Zufriedenheit allerdings nur relative Kriterien sind. Damit lässt sich wiederum eine Verbindung zu Aristoteles herstellen, der auch als Biologe einen engen Bezug zur Natur pflegte und gerade die menschliche Seele als zur Natur zugehörig bezeichnete. Für ihn ist Glückseligkeit als höchstes Ziel eine tätige Handlung der menschlichen Seele gemäß der Vernunft, fern jeglicher Neigungen zu materiellen Bedürfnissen (mit Bezug auf NE, I, 6, 1098a 3-5). Mit einer solchen Einstellung wird der Mensch Gutes tun, er wird ebenso seine Neigung zu immateriellen Werten finden und damit ein wertvolles Glied einer moralischen Gemeinschaft sein.

Bezogen auf die Fragestellung nach Sicherheit und Freiheit wird deutlich, dass die Bestimmung des Aristoteles genau darauf abzielt, Sicherheit und Freiheit aus der Individualität gleichermaßen zu gewinnen, ohne den konstitutiven Bezug des Einzelnen zur Welt, Natur und zum Mitmenschen dabei außer Acht zu lassen. Es ist allerdings in der heutigen Zeit auch ein Trend fern der menschlichen Vernunft festzustellen, der einen Wertewandel zu einer individualistisch geprägten Gesellschaft zeigt, mit der sich auch die Wissenschaft auseinandersetzt. So sprach beispielsweise Elisabeth Noelle-Neumann in ihrer *Demoskopie* in den Jahren 1968 – 1975 von einem neuen „Zeitgeist“ und einem „schleichenden Prozess“, der Auswirkungen auf alle Lebensbereiche hat, auf Familie, Erziehung, Sexualität, auf das Rollenbild von Mann und Frau, auf die Bedeutung von Kirche, auf Arbeit und Leistungen und auf Tugenden, Normen und Sitten.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Vgl. ebd. S. 6.

<sup>22</sup> SAAL, WiSe 2015/2016, S. 3.

Es zeigte sich sehr bald ein Trend und ein Bedürfnis hin zum 'individuellen Glück' und zur Selbstverwirklichung als ein neu angestrebtes 'Leitbild der Zeit'.<sup>23</sup> Noelle-Neumann brachte ein Deutungsmuster in das öffentliche Bewusstsein, das sie als 'Wertewandel' bezeichnete, das sich jedoch als Werteverlust enthüllte.<sup>24</sup> Dieser rekrutierte sich, wie bereits angedeutet, aus einem Verlust bürgerlicher Tugenden und einer Abnahme der Bindung von Menschen an Religion und Kirche. Mit einer pluralistisch-individualisierenden Emanzipation ging gleichzeitig eine Verschiebung bzw. Wandlung in den Bereichen Sexualität, Ehe, Familie und Arbeit einher.<sup>25</sup> Dem experimentellen Trend nach immer neuen, ausschließlich persönlichen Bedürfnissen, die auf ein falsches Streben nach Glücksbedürfnissen ausgerichtet waren, galt es, entgegenzuwirken. Wie bereits vermerkt, vollzieht sich ein solcher Wertewandel als Prozess, der jedoch nur dann Bestand haben kann, wenn er sich an geltende Normen und innerhalb eines institutionellen Rahmens sowie eines Minimalkonsenses hält.<sup>26</sup> Noelle-Neumann konstatierte jedenfalls einen engen Zusammenhang von Wohlbefinden und Freiheitsdrang, insbesondere in der Arbeitswelt, und im Lebensglück.<sup>27</sup>

Es scheint sich in der heutigen Zeit das Bestreben nach Individualität und subjektivem Glückseligkeit gefestigt zu haben und es gilt nicht mehr als gemeinschaftsfeindlich oder gar egoistisch. Doch wie kann der Einzelne glücklich sein, wenn es Freunden, Nachbarn und der Gemeinschaft schlecht geht? Von daher kann das individuelle Glück immer auch nur Teil des Glücks einer Solidargemeinschaft sein, weshalb es dem Staat obliegt, für einen Interessenausgleich im Sinne des Gemeinwohls Sorge zu tragen.

Damit ist gezeigt, wie aus der durchaus alltagsnahen Sicht und Reflexion der Gegenwart der Rückgriff auf Aristoteles nicht nur der Sache nach gerechtfertigt ist, sondern auch die Möglichkeit einer Alternative oder gar eines Korrektivs für bestimmte Tendenzen der Gegenwart bietet.

---

<sup>23</sup> Vgl. ebd. S. 4.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. S. 5.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. S. 49.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. S. 18.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. S.145.

## 2. Die Glücksproblematik in der philosophiegeschichtlichen Tradition

Philosophie hatte in jeder geschichtlichen Epoche, so unterschiedlich die Strömungen auch waren, ihre besondere Bedeutung in Bezug auf Prinzipienfragen des menschlichen Denkens und Handelns. Hierbei hoffen wir, Antworten zu finden über Gott, die Menschen und das Glück des diesseitigen und jenseitigen Lebens. Menschen sollen zu einer positiven Lebensgestaltung ermuntert werden, wozu das Streben nach Wissen, nach dem Sein, nach Seele und Glück gehören. Die Philosophiegeschichte wurde wesentlich von griechischen Philosophen, insbesondere von Sokrates, Platon und Aristoteles geprägt.

Die antike griechische Philosophiegeschichte wirkt bis in unsere heutige Zeit hinein und fordert uns immer wieder dazu heraus, sie zu interpretieren und in unser gegenwärtiges Philosophieverständnis einzubinden. Wir versuchen daraus Lehren zu ziehen, Antworten zu finden für unser gegenwärtiges Handeln, über den Sinn unseres Lebens und über den Weg, der uns zum Glück führt.

Die vorliegende Arbeit wendet sich vor allem dem Universalgelehrten Aristoteles zu, der wie kein anderer die Geistesgeschichte des Abendlandes mit vielen wissenschaftlichen Disziplinen geprägt hat, so mit den Themen Logik, Ethik, Physik, Biologie und Politik. Seine These: Um den Menschen zu verstehen, muss man die Welt, die Natur und die Gemeinschaft, in der er lebt, verstehen lernen. Innerhalb seiner zahlreichen Schriften ragt neben der *Metaphysik*, für die vorliegende Fragestellung nach dem Glück die *Nikomachische Ethik* als ein wissenschaftliches Werk von höchstem Rang heraus. Zur Ethik gibt es von Aristoteles zwei weitere Schriften: die *Eudemische Ethik (EE)* und die *Magna Moralia (MM)*.

Die nachfolgende Arbeit bezieht sich ausschließlich auf die *Nikomachische Ethik*, weil hier der Gegenstand dieser Arbeit, nämlich die Glückseligkeit (*eudaimonia*) als zentrales Thema behandelt wird. Diese wird als das höchste, durch Handeln erreichbare Gut bezeichnet, was auch mit gutem Leben, gutem Handeln bzw. guter Tätigkeit gleichzusetzen ist, worin alle übereinstimmen.<sup>28</sup> In diese Schrift wird kurz eingeführt.

Alle Menschen streben nach Glück, stellte Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik*, Buch I fest: „Wenn nun überhaupt etwas ein Geschenk der Götter für die Menschen ist, dann spricht

---

<sup>28</sup> NE I 2, 1095a 17-19.

alles dafür, dass auch das Glück gottgegeben ist, und zwar am meisten von allen menschlichen Dingen, umso mehr, als es unter ihnen das Beste ist.“<sup>29</sup>

In der Antike ging man lange Zeit davon aus, dass Glück etwas Gottgegebenes ist. Mit der Philosophie entdeckte man einen Wegweiser zur positiven Lebensgestaltung. Die NE des Aristoteles sah ihre Aufgabe nicht darin, das Glück als Geschenk der Götter zu erwarten, sondern Wege zum Glück aufzuzeigen, den Menschen die Bedeutung des Glücks näher zu bringen und Empfehlungen zu geben zu Tugenden und Eigenschaften, die praktiziert werden müssen, um ein glückliches Leben erreichen zu können. Für Aristoteles ist das Glück, wie der Name schon sagt: *EU-Daimon-ia* (wörtlich „gut gesonnener Geist“) – eine gutgesonnene Gottheit. Hierbei kann der Mensch nicht passiv bleiben, um sich mit der aktiven Göttlichkeit verbinden zu können. Die NE entwickelte ein Gesamtbild des praktischen Lebens und des Zusammenlebens der Menschen und versucht darzustellen, wie man das Gute im Leben erreichen kann.

Aristoteles lehrte, dass der Mensch sein persönliches Glück durch selbständiges Handeln erreichen kann. So können Menschen als glücklich bezeichnet werden, die entsprechend der vollendeten Tugend leben und mit äußeren Gütern zumindest hinreichend ausgestattet sind.<sup>30</sup>

Die Frage nach dem selbst gestaltbaren und selbst zu verantwortenden Glück hat die Philosophie von der griechischen Antike an bis zur Gegenwart beschäftigt.<sup>31</sup> Im antiken Denken wurde vor allem erkannt, dass der Mensch ein Vernunftwesen ist, das insofern vernünftig handeln kann und von daher auch zum wissenschaftlichen Denken befähigt ist. Die Philosophie der Antike hatte sich zudem stärker als die Moderne zur Lebenspraxis hin orientiert und vermittelte dem Einzelnen eine praxisnahe Lebensführung.<sup>32</sup>

Aristoteles zeigte Möglichkeiten auf, wie der Mensch sein persönliches Glück durch ein selbständiges und gutes Handeln erreichen kann. So führte er in seiner NE, I, 8 aus, dass das Glück als ein `Gut-Leben´ (*euzoia*) und `Gut-Handeln´ (*eupraxia*) bestimmt ist.<sup>33</sup> Ergänzend hierzu verweist Aristoteles in seiner NE auf ein theoretisches und auf ein praktisches Wissen, wobei

---

<sup>29</sup> NE I 10, 1099b 11-13.

<sup>30</sup> NE I 10, 1099a 31-32.

<sup>31</sup> THOMÄ, HENNING, MITSCHERLICH-SCHÖNHERR 2011, S. 2.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., S. 15.

<sup>33</sup> NE I 8, 1098b 20.

die theoretische Erkenntnis für ihn als die höchste Wissensform gilt, ebenso wie ein theoretisches Leben selbst als höchstes intrinsisch gewähltes Gut zu sehen ist.<sup>34</sup> Neben dieser höchsten Form des Glücks kannten die Bürger die Lebensform des Genusslebens und das Leben im Dienst des Staates. Während das reine hedonistische Leben nicht als erstrebenswerte Lebensform galt, wurden diejenigen Bürger, die sich zum Dienst für das Staatswesen entschieden hatten, als aktiv und honorig angesehen, wobei ihre Motive allerdings oft im Begehren nach Ruhm und Ehre begründet waren.

Aristoteles vertritt ein philosophisches Lebensideal, wonach er eine philosophisch-wissenschaftliche „Betrachtung“ (*theoria*) als die wertvollste menschliche Aktivität ansieht.<sup>35</sup> In der Antike herrschte ein elitäres Denken, was die Zuordnung theoretischen Wissens und der Bildung angeht. Wissen und vor allem Weisheit wurden nach philosophischen Kriterien lediglich einem privilegierten Kreis, darunter den Philosophen, zugestanden. Es ist gerade diese theoretische Lebensform, die Aristoteles in seiner NE als göttlich (*theion*) bezeichnet, indem er anmerkt: „Wenn also die intuitive Vernunft im Vergleich mit dem Menschen göttlich ist, dann ist auch das Leben in der Betätigung dieser Vernunft göttlich im Vergleich zum menschlichen Leben.“<sup>36</sup>

In dieser Arbeit soll untersucht werden, ob dieses beschriebene Lebensideal mit den gewonnenen philosophischen Erkenntnissen der Antike weiterhin Bedeutung und Gültigkeit in den nachfolgenden geschichtlichen Epochen hat und insbesondere wie die aristotelische Glückstheorie, im mittelalterlichen Denken von Thomas von Aquin aufgenommen und verwandelt worden ist. Dass sich die Auffassungen vom ‚Glück der Antike‘ in den nachfolgenden Epochen bis zur Gegenwart stark gewandelt haben, soll nur in einem knappen Überblick deutlich gemacht werden; aus ihm wird indes zugleich sichtbar, dass bestimmte Prinzipien der aristotelischen Lehren nicht nur im Mittelalter – so bei Thomas von Aquin – sondern auch bis heute noch eine erstaunliche Gültigkeit haben. In der Übergangsepoche ab der Spätantike bis zum Mittelalter versuchten die Philosophen die Lehren ihrer Vorgänger – Platon und Aristoteles – mit ihrem eigenen Denken in Einklang zu bringen, wobei auch die Lehren des Christentums miteinfließen.

---

<sup>34</sup> HORN 1998, S. 29.

<sup>35</sup> Vgl. ebd. S. 28.

<sup>36</sup> NE X 7, 1177b 27-30.

Vom zweiten bis zum siebten nachchristlichen Jahrhundert standen die Vertreter des Neuplatonismus, beginnend mit Plotin (geb. 204 n.Chr.) als dessen Schöpfer, für ein neues Denken. Es waren Anhänger Platons, die seine Lehren interpretierten und fortführten, sich jedoch auch mit dem Christentum auseinandersetzten. So gab es Bestrebungen zwischen dem Neuplatonismus und dem Christentum, enge Verbindungen bzw. eine Synthese zwischen beiden Anschauungen zu schaffen. Die Verbindung zwischen Mensch und Gott vollzieht sich bereits bei Philon von Alexandria und dann später bei Plotin über den Logos. Plotin versteht unter dem Glücksstreben die Tendenz, zu Gott zurückzukehren (*ad deum reditus*); das Glück ist nämlich ein Leben bei Gott und bildet für Plotin das höchste Ziel menschlichen Handelns.<sup>37</sup>

Dass sich Philosophie und Religion zu einer Synthese vereinbaren lassen, davon waren auch die Vordenker christlicher Philosophie – der Philosoph Boethius, der Theologe Origenes sowie der große Kirchenlehrer Augustinus von Hippo (354-430 n. Chr.) überzeugt. So entwickelte Augustinus, vom Neuplatonismus beeinflusst, ein eigenständiges Denken. Er war davon überzeugt, „die wichtigsten Sätze des christlichen Glaubens philosophisch, d. i. ohne Rückgriff auf irgendwelche Autoritäten, beweisen zu können“, wozu er allerdings auf biblische Erzählungen von einem handelnden und menschenähnlichen Gott zurückgreift.<sup>38</sup> Anzuerkennen sind seine Bemühungen, die griechische Philosophie und christliche Theologie zusammenzuführen; so war er davon überzeugt, dass er christliche Sätze in philosophische Terminologie umformulieren kann, die sich dann auch ohne Dogmen beweisen lassen.<sup>39</sup> Die Einstellung Augustinus zum Glück gleicht in gewisser Weise der Haltung von Platon, Plotin und des Neuplatonismus im Ganzen; so wird unter dem Glücksstreben des Menschen verstanden – wie bereits erwähnt – „zu Gott zurückzukehren“<sup>40</sup> Ein Kernanliegen des Augustinus ist auch die Auseinandersetzung mit der Wahrheit. So führt er im 10. Buch der *Confessiones* aus, dass das Glück „die Freude an der Wahrheit“ ist, weil diese Freude die Vollendung des Glücks bewirkt.<sup>41</sup> Er weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass es ein Letztziel gibt, das der Mensch erstrebt und das nur in Gott zu finden ist.

---

<sup>37</sup> THOMÄ, HENNING, MITSCHERLICH-SCHÖNHERR 2011, S. 133.

<sup>38</sup> MITTELSTRAB 2004, S. 219.

<sup>39</sup> Vgl. ebd.

<sup>40</sup> THOMÄ, HENNING, MITSCHERLICH-SCHÖNHERR: *GLÜCK* 2011.

<sup>41</sup> De beat. q.3. a. 4 co.

Dass der Mensch zum Philosophieren berufen sei, davon ist auch der arabische Philosoph und Islam-Gelehrte Averroes (1126-1198) überzeugt. Er gilt als einflussreicher Denker und Gelehrter des Mittelalters mit starkem Einfluss auf die lateinischsprachige Welt. Er war zwar überzeugter Aristoteliker und dessen Kommentator und so fand er auch Eingang in die philosophisch-theologische Denkweise und angestrebte Synthese des Thomas von Aquin. Hier setzt auch das philosophische Denken des Averroes in Bezug auf die Zugehörigkeit zum Islam an. Averroes glaubte in seiner Auslegung des Aristoteles, wie manche modernen Forscher bis heute, nicht daran, dass der Grieche die individuelle Unsterblichkeit der Seele vertreten habe. Was das Glück innerhalb der muslimischen Philosophen betrifft, so war dies stets zu verstehen als ein abstraktes Streben, das nicht an eine bestimmte Person gebunden war; vielmehr sei nach Averroes Glück universalistisch als eine philosophische Weisheit zu verstehen, woraus sich das Glück der Gesamtheit der Menschheit ergebe.<sup>42</sup> Zwar würde die Philosophie die Glückseligkeit nur durch einige Privilegierte (d.h. Elite) erstreben, doch würde sich deren Wirken als Stellvertretung einer Lebensaufgabe der Menschheit entfalten.<sup>43</sup> Die göttliche Ordnung sei zudem für jeden verständlich, sofern die Gebote eingehalten werden, so dass dann das Glück nicht nur für Philosophen erreichbar ist, sondern für jeden einzelnen Menschen; dabei seien nach Averroes Philosophie und göttliche Rechtssetzung (*sharia*) zwei Wege hin zur selben Glückseligkeit.<sup>44</sup> Averroes war somit überzeugt, dass sich Philosophie und Religion miteinander vereinbaren lassen.

Es war schließlich Thomas, der eine enge Verbindung zwischen Philosophie und Theologie bestärkte; Philosophie und Theologie waren nicht mehr ungeschieden eins, aber auch noch nicht so getrennt, wie sie es in der Moderne sind. Thomas hält dabei durchaus an der traditionellen Bestimmung fest, dass das letzte Ziel des Menschen das Glück ist, was bereits Augustinus in der 'De Trinitate' ausführte.<sup>45</sup>

Der Mensch ist in diesem Leben, so auch in der Kontemplation, auf der Suche nach dem wahren Glück – nach Gott suchend unterwegs.<sup>46</sup> Thomas zeigte hierzu den Weg, mit Hilfe Gottes ein ewiges, vollkommenes Glück durch Vereinigung mit Gott im jenseitigen Leben zu erreichen

---

<sup>42</sup> Thomä, Henning, Mitscherlich-Schönherr: *Glück*, S. 359.

<sup>43</sup> Vgl. ebd. S. 359.

<sup>44</sup> Vgl. ebd. S. 359.

<sup>45</sup> S.th. I-II, q.1 a 6-7 co.

<sup>46</sup> FORSCHNER 1994, S. 82.

und so wird er Gottes Wesen in unmittelbarer Betrachtung erfassen.<sup>47</sup> In der Sth I-II, q. 5, a. 4 führt Thomas ergänzend aus, dass das vollkommene Glück des Menschen in der Schau des göttlichen Wesens besteht, das die Seele mit allen Gütern erfüllt.<sup>48</sup> Damit konkretisiert Thomas eigentlich Aristoteles, indem er dessen Theoria in neuplatonischer Weise untermauerte.

Was das Wesen des Glücks betrifft, so wird bei Thomas in der *Summa theologiae I-II* zum "Glück" weiter ausgeführt, dass dieses ein Akt der Vernunft sei, wie auch des Willens, der sich auf die Lust bezieht, die dem Glück folgt. Thomas v.A. ist wie Augustinus und Aristoteles vom natürlichen Streben des Menschen nach Glück überzeugt. Seine Reflexionen zum Glück lassen sich insbesondere im 2. Teil seines Werks *Summa theologiae* (Sth) und in der *Summa contra gentiles* (ScG) erkennen. Wesentliche Fragen stellen sich bei Thomas zur Theorie des irdischen Glücks, das er als unvollkommen (*beatitudo imperfecta*) ansieht und zum vollkommenen jenseitigen Glück, das er als wahres, nämlich als *beatitudo perfecta* bezeichnet. Hierbei orientiert er sich an der christlichen Botschaft, wonach ein vollkommenes Glück erst nach dem Tod als von Gott geschenktem Heil mitgeteilt ist.

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage, inwieweit Thomas eine Theorie des erreichbaren Glücks in der Welt anerkennt. Es kann jedenfalls nach dessen Lehre festgestellt werden, dass der Mensch in diesem Leben nicht zu einer vollkommenen Glückseligkeit gelangen kann. Gott gibt aber dem Menschen Hoffnung, durch einen Gnadenakt zur vollkommenen Glückseligkeit zu gelangen.

Thomas stellte im Mittelalter in seiner Lehre die christliche Botschaft von der Glückseligkeit der Menschen im Jenseits in den Mittelpunkt, womit er eine notwendige Perspektive vermittelte. Es war ein wichtiger Kontrapunkt in einer von Gottgläubigkeit und Gottesfurcht, aber auch von einer Hairesie geprägten Zeit, in der den Menschen wenig von einem gütigen Gott berichtet wurde, dafür aber vieles vom 'Bösen' für begangene Verfehlungen. Im Laufe der Zeit wandelten sich die Lebensumstände, aber auch die Gesellschaftsstrukturen und die philosophischen Ansichten. In der Neuzeit lag das Streben in einer Verbesserung des allgemeinen wirtschaftlichen Erwerbs und der Lebensqualität, verbunden mit einer neuen Lebens-Werteinstellung, was aber auch zu einem Autoritätsverlust der Kirche führte.

---

<sup>47</sup> Vgl. ebd. S. 86.

<sup>48</sup> S.th. I-II, q.5 a.4 co.

Während bereits in der Antike allgemeingültige, objektive Regeln im Zusammenhang mit der *Eudaimonia* als höchstem Gut durch Aristoteles aufgestellt wurden, stellen wir heute, wie bereits oben ausgeführt, eher einen Hang zum Individualismus fest, weil das gelingende Leben des Einzelnen im Vordergrund steht. In Verbindung hiermit stellt sich aber auch eine Orientierungslosigkeit des Menschen ein, wie er sein Leben gestalten soll, ein Kriterium, das auf Mängel in der Gemeinschaft, in Staat und Kirche durch Verlust von Religion und göttlicher Hinwendung hinweist.

Der Glaube an das vollkommene Glück und an das verheißene endgültige Heil, wie es Thomas von Aquin lehrte, ist für viele Menschen in der jüngeren Zeit nicht mehr konstitutiv im Bewusstsein. Als Vertreter der Neuzeit werden Max Scheler und Viktor E. Frankl genannt, die den Menschen als ein Wesen sehen, das auf der Suche nach Sinn und Freiheit ist. Frankl beschäftigt sich mit dem 'Leiblich-Seelisch-Geistigen', wonach er den Menschen als *Homo-humanus* – als ganzen Menschen sieht. Die Sinnfrage ist zum herausragenden Problem der heutigen Zeit geworden, besonders bei jungen Menschen. Der Mensch glaubt, sobald ein Grund zum Glücklichsein gegeben sei, würde sich das Glück von selbst einstellen.<sup>49</sup> Der Mensch möchte im Leben einen Sinn finden, so Frankl, aber er möchte auch anderen zur Erfüllung des Sinns verhelfen, denn dies würde dem Menschen den Grund liefern zum Glück und zur Lust.<sup>50</sup>

### 3. Das Anliegen der eigenen Arbeit

Was beabsichtige ich mit dieser Arbeit zum Thema „Glück“? Dieses Thema kann m.E. nicht deutlicher und eindrucksvoller dargestellt werden, als dies durch die in ihren jeweiligen Zeitepochen prägenden Autoren – Aristoteles in der Antike und Thomas von Aquin im Mittelalter – geschehen ist. Wenngleich diese beiden Hauptautoren in der geschichtlichen Abfolge zur Glücksproblematik im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen, so ist es mir ein Anliegen, auch einen Blick auf das Phänomen „Glück“ außerhalb der Antike und des hohen Mittelalters – so auf das späte Mittelalter, auf die Neuzeit und die Gegenwart zu werfen. Es wird eine Vorgehensweise gewählt, deren Ausgangspunkt die Analyse der wesentlichen Bestimmungen der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles ist.

---

<sup>49</sup> FRANKL 1979, S. 100.

<sup>50</sup> Vgl. ebd. S. 101.

Thomas greift die Lehren des Aristoteles im Mittelalter auf und bezieht sich in den *Quaestio-  
nen* zur Glückseligkeit der *Summa theologiae* schwerpunktmäßig auf die Erkenntnisse des  
Aristoteles und der *NE*. In der Abfolge zu den wesentlichen Aspekten des Glücks in der *NE* wird  
unmittelbar die Reaktion hierzu in der Lehre des Thomas betrachtet, so dass sich dadurch ein  
fortlaufendes Bild von Identität und Divergenz in Thomas' `Rezeption' des Aristoteles mit Blick  
auf die Glückseligkeitsproblematik ergibt. Es gilt hierbei, den inneren logischen Zusammen-  
hang der Ausführungen des Aristoteles in Bezug auf die systematisch vorgestellten Punkte  
deutlich darzustellen.

Die Arbeit geht dabei so vor, dass sie sich entsprechend der *Nikomachischen Ethik* zunächst  
mit der teleologischen Konzeption des Guten (*agathon*) beschäftigt, um dann systematisch  
das beste Gut (*ariston*) und das letzte Ziel (*telos teloiotaton*) zu betrachten und schließlich das  
Glück als universelles Lebensziel bei Aristoteles und Thomas genauer zu analysieren.

Allgemeiner gesprochen, steht im Mittelpunkt dieser Arbeit ein Streben nach einem weiteren  
Erkenntnisgewinn als Voraussetzung für ein gutes und gelingendes Leben, das schließlich zu  
einem glücklichen Leben führen soll. Es ist die Philosophie, die in vielfältiger Weise zu den  
Fragen der Lebensgestaltung und über den Sinn des Lebens zum Denken und Nachdenken  
motiviert. Dazu gehört das Suchen nach Perspektiven, die das Leben bietet. Es ist zudem ein  
Innehalten und ein Nachdenken über das Gute und das Glück, das wir erstreben. Notwendig  
dazu ist auch eine Besinnung auf Selbsterkenntnis und Selbstreflexion, die uns in der Philoso-  
phie begegnet. „Erkenne dich selbst“ (*nosce te ipsum*) erinnert uns das Orakel auf dem Apol-  
lon-Tempel von Delphi. Mit diesem Phänomen beschäftigt sich nicht nur die Philosophie, son-  
dern vorrangig heute die Psychologie. Ausgangspunkt hierzu ist die Frage: „Wie soll man le-  
ben?“ Eine Frage, die die Sophisten und Platon bereits in der Antike gestellt haben und die bis  
heute aktuell ist. Ein Meilenstein in der Beschäftigung mit dem Glück ist Aristoteles. Aristote-  
les stellt die Frage nicht nur in einer wissenschaftlichen Perspektive, sondern im Zusammen-  
hang mit „gut leben und gut handeln,“ um glücklich zu werden.<sup>51</sup> Was das Glück allerdings ist,  
darüber besteht, wie bereits gezeigt, Uneinigkeit, und zwar gilt dies über einen Zeitraum von  
über 2500 Jahren hinweg, ohne dass eine einheitliche Lösung gefunden wurde. Wer anders

---

<sup>51</sup> NE I 2, 1095a 17-19. : „Das Glück“ (*eudaimonia*), sagen nämlich sowohl die Leute aus der Menge (*polloi*)  
als auch die kultivierten Menschen (*charientes*); und dabei setzen sie das Glückliche damit gleich,  
dass man gut leben (*eu zen*) und gut handelt (*eu prattein*)“ kann.

als die Philosophie sollte in der Glücksfrage inhaltliche Antworten geben, ohne dass dazu einheitliche Antworten gefunden werden. Denn es ist ihre Aufgabe, den Menschen zugleich universelle und individuelle Wege aufzuzeigen, die zum Glück führen können. Dabei ist zu unterscheiden, ob das Glück als ein episodisches Glück zu sehen ist, als ein erstrebenswertes Gut, oder wie bei Thomas als ein Geschenk Gottes anzusehen ist. Um ein gutes Leben zu führen, ist demnach Philosophie methodisch und wissenschaftlich sowie rational hilfreich. Dazu ist es notwendig, dass sich insbesondere die akademische Philosophie mit dem tätigen Leben und den aktuellen Lebensformen auseinandersetzt und dazu Forschungen betreibt, um Erkenntnisse zu gewinnen, die den Menschen in ihrem praktischen Leben Hilfestellung leisten können. Grundlage der vorliegenden philosophischen Arbeit bilden, um es zu wiederholen, die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles sowie die Lehren des großen Theologen und Philosophen Thomas von Aquin in der *Summa theologiae* und der *Summa contra gentiles*, seinen Hauptschriften. Das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit zielt auf die Aktualität der Philosophie der Glückstheorie des Aristoteles und der mittelalterlichen Philosophie des Thomas v. A. in der heutigen Zeit, was für die Beantwortung der Frage nach dem Glück auch heute noch von Bedeutung ist.

Im *Exposee* zur Anmeldung meiner Promotion wurde von mir mit Bezug auf die genannten Autoren über menschliche Erfüllung und Vollendung ausgeführt: „Thomas von Aquin begegnet einer Herausforderung, die ihm im aristotelischen Verständnis menschlichen Glücks als eine in die Macht des Menschen selbst gestellte Vollendung entgegentritt, mit der Unterscheidung unvollkommenen und vollkommenen Glücks.“

Im *Exposee* heißt es weiter: Entsprechend setzt Thomas den theologischen Gedanken einer transzendenten Vollendung der menschlichen Tätigkeit und philosophischen Auffassung von Glück entgegen, die der Mensch in seinem Tätigsein und Handeln vollziehen kann.

Diese These soll dargelegt und erläutert werden, indem die Glückstheorie der NE in ihren wesentlichen Zügen analysiert und ihre Rezeption bei Thomas so aufgewiesen wird, dass jeweils an den einzelnen Positionen die genauen Unterschiede, die aus der Grunddifferenz folgen, ersichtlich werden. Es versteht sich, dass dazu die Fachliteratur ausgewertet wird, um insbesondere die Ergebnisse des Forschungsstandes einzuarbeiten und zu berücksichtigen.

Die in der Hauptthese liegende Grunddifferenz lässt sich vorab folgendermaßen fassen: Aristoteles ist im Hinblick auf das vorliegende Thema deshalb für das Studium der Philosophie interessant, weil er im Gegensatz zu vielen anderen Philosophen eine teleologische Ethik betreibt. Dabei ist die Glückseligkeit nicht der Weg zum Ziel, sondern sie ist das Endziel jeglicher Tätigkeit und allen Handelns. Für ihn liegt ein glückliches Leben im Diesseits in den Händen des Menschen. Gerade deshalb ist es aufschlussreich, wie Thomas mit diesem Thema umgeht und diesbezüglich eigene Akzente setzt. Auch er stellt sich die Frage, inwieweit es überhaupt eine menschliche Vollendung in diesem Leben geben kann und wie das Glück dieses Lebens zu bewerten ist.

Thomas betrachtet die aristotelische Glückseligkeit als Glück des gegenwärtigen Lebens, das aus seiner theologischen Sicht jedoch im Wesentlichen unvollkommen ist; für ihn ist die wahre Glückseligkeit ein gnadenhaftes Geschenk Gottes nach diesem Leben.<sup>52</sup>

Die Auseinandersetzung mit Aristoteles erfolgt bei Thomas zunächst in seinem Aristoteles Kommentar „*Sententia libri Ethicorum*“, insbesondere zu den Büchern I und X. So sieht und würdigt Thomas die Arbeit des Aristoteles, die im 4. Jahrhundert v. Chr. verfasst wurde, als ein Paradigma der Tugendethik, als Weg zum Glück. Er setzt ihr aber ein neues Denken auf der Basis der christlichen Offenbarung entgegen. Dazu nimmt er wesentliche Elemente der aristotelischen Anthropologie, der Tugendethik und Glückstheorie auf und verbindet sie mit dem christlichen Glauben.

Für Thomas stellt sich die Frage, wie sich die (pagane/vorchristliche) philosophische Glücksvorstellung des Aristoteles zu seinen theologischen und philosophischen Gedanken und letztlich zur christlichen Offenbarung verhält und damit in Einklang bringen lässt.

Für die Menschen des 21. Jahrhunderts stellt sich die Frage, ob sie sich in den Glücksvorstellungen eines Aristoteles und eines Thomas in der heutigen Zeit noch wiederfinden können und ob Veränderungen notwendig sind, um diese Tradition für die heutige Zeit fruchtbar zu machen. Die Frage nach dem Glück ist zwar zeitlos, sie erfordert aber dennoch jeweils eine zeitgemäße Antwort; schließlich geht es zu jeder Zeit um die ‚Vollendung des Menschen‘, wie dies in der Themenstellung meiner Arbeit angemerkt wurde.

---

<sup>52</sup> KLUXEN 1998, S. 102f.

#### 4. Der Gang der Untersuchung

Während sich Aristoteles zwar auch mit der theologischen Philosophie beschäftigt, trennt sich Thomas in der (christlich-) theologischen Betrachtung von Aristoteles. In der Bewertung des Glücks als höchstes Gut und äußerstes Ziel sind sich beide einig. In der philosophischen Betrachtung des Aristoteles steht Glück für ein gelingendes Leben, jedoch in der christlichen Tradition ist Gott das höchste Gut und das letzte Ziel und nur darin besteht das vollkommene Glück des Menschen im jenseitigen Leben.

Die Arbeit gliedert sich in vier Hauptabschnitte:

Teil I, die Einleitung, geht in vier Kapiteln auf die Aktualität der Glücksproblematik ein, sowie auf die Bedeutung der aristotelischen und thomanischen Glückstheorie. Daran schließt sich die Aristoteles-Rezeption des Thomas von Aquin an. Schließlich wird das Anliegen der vorliegenden Arbeit herausgestellt (I.3) sowie der Gang der Untersuchung (I.4) beschrieben.

Teil II umfasst den Hauptteil der Arbeit: „Glück bei Aristoteles und Thomas von Aquin“. In dreizehn Kapiteln wird auf die Glücksproblematik bei Aristoteles und Thomas eingegangen, wobei im Wesentlichen der aristotelischen Herangehensweise in der NE gefolgt wird, die ja auch von Thomas rezipiert wurde. Einen wesentlichen Anteil von Teil II werden die *Quaestiones* der *Summa theologiae* einnehmen, in denen sich Thomas von Aristoteles löst. Dazu gehören u.a. auch Ausführungen aus der Schrift des Thomas *De ente et essentia* (Das Seiende und das Wesen). Darin behandelt Thomas auch die Materie der „getrennten Substanzen“ – der *substantiae separatae* – wozu er neben der menschlichen Seele und Gott auch die Engel zählt, die nicht aus Form und Materie bestehen. Dies bezieht sich auch auf die *Daimones*, die wir in der abendländisch – philosophischen Tradition als geistige Wesen - *intelligentiae separatae* – kennen und die mit den Engeln wesensgleich verwandt sind. In Gott besteht das Glück durch sein Wesen selbst – *in Deo est beatitudo per essentiam* – sagt uns Thomas in der *Summa theologiae*, da „sein selbst seine Tätigkeit ist“, durch die er sich selbst genießt.<sup>53</sup> Bei den glücklichen Engeln liegt die äußerste Vollkommenheit in der Tätigkeit, durch die sie mit dem ungeschaffenen Gut verbunden werden, die bei ihnen eine einzige und gleichzeitig eine ewige ist.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Sth. I-II, q 3, a 2 co.

<sup>54</sup> Vgl. ebd.

Bei den Menschen, so Thomas, liegt die letzte Vollkommenheit im Zustand des gegenwärtigen Lebens in der Tätigkeit, durch die der Mensch mit Gott verbunden ist; doch kann diese nicht kontinuierlich sein und sie ist auch nicht die einzige, „da eine Tätigkeit durch Unterbrechungen vervielfacht wird“.<sup>55</sup> Somit kann der Mensch im gegenwärtigen Leben auch nicht das vollkommene Glück besitzen.<sup>56</sup> Insofern stellt Thomas fest, „von Gott wird uns das vollkommene Glück versprochen, wenn wir wie die Engel im Himmel sein werden“; so steht es auch bei Mt 22,30.<sup>57</sup> Bei dem nun folgenden systematischen Blick auf die 13 Abschnitte wird im Hauptteil II. Gliederungspunkt 1 bei Aristoteles der Zugang zur Glücksproblematik behandelt. Er erfolgt über den Begriff des Guten (*agathon*). In II.2 wird das beste und letzte Ziel des Handelns (*telos teloiotaton*) sowie das höchste Gut (*ariston*) nach Aristoteles behandelt. Es steht die viel diskutierte anthropologische Frage seit dem 13. Jahrhundert im Raum nach dem natürlichen Verlangen, dem *desiderium naturale* des Menschen, Gott zu sehen. Während die Philosophie zwar auf Gotteserkenntnis hin ausgerichtet und geordnet ist, schöpft die Theologie ihre Erkenntnisse aus der höchsten Weisheit, der göttlichen Offenbarung. Entsprechend schließt sich die Auseinandersetzung mit dem jenseitigen Glück durch Thomas in den *Quaestiones* der *Summa Theologiae* an. Untersuchungen des Glücks als spezifisch menschlichem Handlungsziel (*anthropinon agathon*) und des theologischen *Spezifikums* des Menschen, „Bild Gottes“ (*imago dei*) zu sein, erfolgen in II.3.3 und II.3.4.

Aufbauend auf diesem Unterabschnitt widmet sich das nächste Kapitel II.3 der Zielbestimmung des Guten unter dem Aspekt der Politik (*polis*) in den Unterpunkten II.3.1 – II.3.4, wobei der Mensch als politisches Wesen (*zoon politikon*), das notwendigerweise in einer Gemeinschaft lebt, zu betrachten ist.

In II.3.1 wird darauf hingewiesen, dass Aristoteles neben der *polis* die Gerechtigkeit in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen stellt, denn diese Tugend ist eine wichtige Voraussetzung für ein gutes, politisches Gemeinschaftsleben. Die Bürger sollen dadurch zu einem tugendhaften Leben geführt werden, denn ein gutes Gemeinschaftsleben bewirkt in hohem Maße ein gutes Gemeinwohl. In Verbindung damit sollen gerechte Gesetze geschaffen werden, um die Rechte und Bedürfnisse der Bürger zu sichern. Thomas hat als Theologe das Gemeinwohl der Menschen auf Gott hin ausgerichtet. Gott als Schöpfer ist gleichzeitig Gesetzgeber einer

---

<sup>55</sup> Vgl. ebd.

<sup>56</sup> Vgl. ebd.

<sup>57</sup> Vgl. ebd.

Schöpfungsordnung. Hierbei geht Thomas auf das von ihm sehr geschätzte Gemeinwohlkonzept des Aristoteles ein.

Es rückt bei Aristoteles – später auch bei Thomas – folgerichtig in II.3.2 die Tugend in Form des Lebensvollzugs in den Vordergrund. Es wird die Tugend definiert als eine erworbene Disposition, die durch Vorsätze gebildet und durch Handeln ausgebildet wird, die in der Mitte zwischen zwei Lastern liegt. Es wird dargestellt, dass das Glück aus der Tugend kommt, indem sich der Bürger politisch auf das Wohl der Menschen in der *polis* hin ausrichtet. Der tugendhafte Mensch ist nach Aristoteles ein Maßstab für gutes und gerechtes Handeln. Der Mensch soll mit Hilfe seines Talents, seiner Begabung und seiner Freiheit Herr seiner Handlungen sein. Dabei müssen die Tätigkeiten gemäß der *arete* von Beständigkeit geprägt sein. Klaus Jacobi sagt dazu, dass es von der Tugend abhängt, ob der Mensch als Mensch gut ist, wobei Gutsein bedeutet, durch menschliches Handeln ein Gut und damit sein Glück zu erreichen.<sup>58</sup> Es ergeben sich daraus folgende Definitionen: „Das menschliche Gut ist der Tugend gemäßes Tätigsein der Seele“ bzw. „Das Glück ist ein Tätigsein der Seele gemäß vollendeter Tugend“<sup>59</sup>. Hierbei verweist Jacobi ausdrücklich auf die NE I 6, 1098 a 16-17 sowie auf NE I, 13, 1102 a 5-6. Ähnlich wie bei Aristoteles sieht Thomas die *arete* vorzugsweise in der Anwendung der Vernunft. Thomas hat hierbei verschiedene Thesen und Grundsätze aus der NE rezipiert.

Der Punkt II.3.3 baut auf der vorherigen Tugendfrage auf und erreicht so das Glück als spezifisch menschliches Handlungsziel (*anthropinon agathon*), das Aristoteles in der NE, Buch I, behandelt. Es werden zudem Wege aufgezeigt, die zur Glückseligkeit führen. Die Frage nach dem Glück ist eine Frage nach der Gutheit des Menschen, dem *anthropinon agathon*. Ob ein Mensch gut ist, zeigt sich im Allgemeinen an seinem „Werk“, seinen Leistungen und Tätigkeiten entsprechend der Tugend, die ihn schließlich zum Glück hinführen. Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen. So stellt es Aristoteles zu Beginn seiner *Metaphysik*, Buch I. K 1 fest. Aristoteles bezeichnet die wissenschaftliche Tätigkeit als die beste Lebensweise, hingegen bewertet er das tugendhafte Leben in der Gemeinschaft, der *polis*, als das zweitbeste, worauf im Abschnitt II.3.3 näher eingegangen wird. In dieser Erkenntnis sind sich Aristoteles und Thomas einig: Thomas führt ergänzend dazu aus, dass die Ethik lehrt, der Vernunft zu

---

<sup>58</sup> JACOBI 1979, S. 324.

<sup>59</sup> Vgl. ebd.

folgen. Hierzu wird auf die *Summa contra gentiles* verwiesen, wonach die Glückseligkeit des Menschen in der Betrachtung der Wahrheit liegt, die sich auf das Göttliche bezieht.

Thematisiert wird bei Aristoteles die Gutheit des Menschen, das *anthropinon agathon*, als Frage nach dem durch Handeln realisierten Gut (*prakton agathon*), und dem höchsten menschlichen Gut, dem *ariston agathon*, womit die Gutheit der Seele gemeint ist. Bei der Betrachtung des Guten stehen die menschlichen Handlungen im Mittelpunkt der Betrachtung. Gleichmaßen steht zum Glücklichein die tugendhafte Tätigkeit im Blickpunkt. In diesem Zusammenhang wird näher auf das höchste menschliche Handeln, das zur *Eudaimonia* führt, hingewiesen. Aristoteles geht hierbei näher auf die wissenschaftliche Lebensweise ein, die für ihn zur Erkenntnis der Wahrheit führt; hingegen spricht Thomas von der vollkommenen Glückseligkeit des jenseitigen Lebens. Näher wird auf das *Spezifikum* der Vernunft und des Strebevermögens eingegangen, sowohl bei Aristoteles wie bei Thomas.

Im Zusammenhang mit Tugend und Glück wird in Gliederungspunkt II.3.4 der Arbeit das *Ergon-Argument* des Aristoteles betrachtet. Weil sich die *Nikomachische Ethik* mit der Sinnfrage des Lebens beschäftigt, werden Wege aufgezeigt, die zum obersten Ziel des menschlichen Handelns führen sollen. Was ist das charakteristische Werk zur Tätigkeit des Menschen, was ihn am meisten zum Menschen macht und wie findet der Mensch sein Glück? Es soll ebenso geklärt werden, wie mit Hilfe des *Ergon-Arguments* die *Eudaimonia* zu definieren ist, wobei auch Thomas in seiner Glücksbetrachtung auf das Eigentümliche des Menschen, das Aristoteles als *ergon* bezeichnet hat, zurückgreift.

In Kapitel II. Unterabschnitt 4 wird auf das für Thomas wichtige Thema- das *Spezifikum* des Menschen, „Bild Gottes“ zu sein, eingegangen. Nach der Lehre der *hl. Schrift*, in der *Genesis*, ist der Mensch „Bild Gottes“ (*imago dei*), womit die besondere Beziehung zwischen Gott und Mensch betont wird. Hierbei ist zu klären, inwiefern und worin es eine Ähnlichkeit zwischen Mensch und Gott gibt. Thomas behandelt die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der *Summa theologiae, Quaestio 93 der prima pars*. Von Bedeutung ist hierbei die Geschichte Jesu infolge der Inkarnation; wobei die Menschwerdung Gottes als große Hilfe zur Hoffnung der Menschen auf dem Weg zur Glückseligkeit zu sehen ist. Wie ist die Unsterblichkeit der Seele zu sehen und welche Rolle spielt die menschliche Vernunft im göttlichen Logos? Auf diese Fragen geht insbesondere Thomas in der *Sth* und der *ScG* ein. Thomas hat die philosophischen

Erkenntnisse des Aristoteles in seine theologische Konzeption integriert und zu einer bewundernswerten Synthese zusammengefügt. Im Bildbegriff wird der Menschen als *imago dei* näher erläutert. Thomas geht in diesem Kapitel auch auf das Letztziel und die angestrebte Glückseligkeit des Menschen ein.

In Kapitel II.5 werden die Theologie, die *Sacra doctrina*, bzw. die Glaubenswissenschaften des Thomas als Exkurs vorgestellt, die sich auf die göttlichen Heilswahrheiten der Offenbarung beziehen, unter Einbindung der natürlichen Vernunft. Dieser Exkurs erscheint mir angebracht, um den systematischen Ort und den Stellenwert der Glücksproblematik in der Theologie des Thomas v. A. zu verdeutlichen.

Ein Exkurs zur *Sacra doctrina* ist unter anderem deshalb von Bedeutung, weil sie insbesondere den Stellenwert der Philosophie in der Theologie würdigt. Sie betrachtet zwar in erster Linie das Göttliche, doch respektiert sie gleichermaßen das Streben des Menschen in der Hinwendung zur Gotteserkenntnis. Thomas weist darauf hin, dass sich der Mensch in der Forschung den Grenzen seiner Vernunft bewusst sein muss, denn manche Erkenntnis ist nur über den Glauben möglich. Nach Thomas verlangt der Mensch neben den philosophischen Wissenschaften, die mit Hilfe der menschlichen Vernunft gelehrt werden, eine Lehre, die nach den göttlichen Offenbarungen vollzogen wird. Dabei ist auch die Frage zu beantworten, ob die Theologie eine Wissenschaft ist.

Zum *Ordo disciplinae* erinnert Thomas zu Beginn seiner ScG daran, dass es Aufgabe der philosophischen Wissenschaft ist, mit Berufung auf die Vernunft, zu ordnen.<sup>60</sup> Für Thomas ist der *Ordo disciplinae* wichtig, um seine Theologie nach außen hin verständlich erläutern zu können, was er nachhaltig z.B. mit der Moraltheologie und der *beatitudo* in seiner Sth tut. Für Thomas ist es nur in der Wissenschaft möglich, Inhalte in eine geplante Ordnung zu bringen. Die *Summa* bietet die umfassende Ordnung und Darstellungsform verschiedener Fachgebiete der Wissenschaft. In dieser Betrachtung wird näher auf die drei übergeordneten Gliederungspunkte von *prima pars*, *pars secunda* und *pars tertia* eingegangen. Innerhalb dieser Erörterung wird auch die *Summa theologiae* selbst in ihrer Struktur erläutert. Thomas erklärt den Stoff der hl. Lehre als eine Lehre des Wissens, die das Offenbarungsgeschehen von innen verstehen lässt. Das folgende Kapitel II.6 ist diesem Zugang geschuldet: Glück durch menschliches Handeln im Horizont von Wahrheit und Offenbarung. In der Wahrheit offenbart sich Gott und teilt

---

<sup>60</sup> ScG I, K. 1, S. 3f.

sich uns mit. Die Frage stellt sich, wie der Bezug zwischen vollkommenem Glück und Wahrheit bzw. Offenbarung hergestellt wird. Die gesamte Schöpfung gilt für Christen als Offenbarung. Wahrheit ist im Sinne des Göttlichen zu verstehen; sie ist aber auch zu verstehen als höchstes Abbild des Urbildes (*summa imitatio principii*).<sup>61</sup> So wohnt auch Wahrheit im Verstand und in den Sinnen (*in intellectu et in sensu*), wenn auch nicht auf dieselbe Weise.<sup>62</sup> Solche Wahrheiten und Erkenntnisse gewinnen wir in den Offenbarungen Gottes, worauf näher einzugehen ist. Thomas sagt zur Erkenntnis, dass die Vollkommenheit des Menschen durch die Erkenntnis einer Sache bestehen muss, die über der menschlichen Vernunft steht.<sup>63</sup> So ergibt sich, das „dass allein Gott durch sein Wesen die Wahrheit ist, und dass die Betrachtung seiner vollkommen glücklich macht.“<sup>64</sup>

In Gliederungspunkt II.7 wird eine Sichtung und Bewertung der Lebensformen vorgenommen. Menschen entwickeln Lebenspläne und setzen sich Ziele, die wir im Begriff der „Lebensformen“ zusammenfassen und verfolgen. Diese Lebensentwürfe sind in einem Zusammenhang zu sehen mit den Fragen: Wie soll ich leben und wie soll ich handeln? In diesem Abschnitt werden die einzelnen Lebensformen beschrieben, die bereits bei Aristoteles zu finden sind. Hierbei wird näher eingegangen auf ein Leben nach der Lust (*hedone*) und dem Vergnügen, auf ein Leben in der *polis* mit der Einbindung in die Gemeinschaft, aber auch auf die höchste Lebensform, das theoretische Leben, die *theoria*, die uns zum wahren Glück führt. Die Menschen streben in der Regel nach den größten Bedürfnissen ihres Lebens. Aristoteles führt zur theoretischen Lebensform aus, dass diejenigen, die diese anspruchsvollen Anforderungen nicht erreichen, ihr Glück in der politischen Lebensform finden können. Bei der theoretischen Lebensform geht es nach Aristoteles um ein wissenschaftlich geprägtes Tugendleben, das z.B. noch in der Antike den Göttern und deren Sonderstellung als dauerhaftes Glück (*makarioi*) gleichkommt. Im Blick auf das irdische Leben können wir gemäß Aristoteles mit natürlichem Wissen und der Vernunft zu bestimmten Erkenntnissen Gottes gelangen, Thomas dagegen verwendet für das angestrebte jenseitige Glück sowohl philosophische wie theologische Argumente, die er aus der Offenbarung gewinnen konnte.

---

<sup>61</sup> De Ver. q 1, a 7, S. 48.

<sup>62</sup> Vgl. ebd.q 1, a 9, S. 51.

<sup>63</sup> Sth I-II, q. 3, a. 6.

<sup>64</sup> Sth I-II, q. 3, a. 7.

Ist Glück ein Geschenk der Götter? So wird in Kapitel II.8 gefragt. Aristoteles erörtert diese Frage nicht, weil er einen anderen Ansatz verfolgt. Wer Glück als Geschenk der Götter erwartet, braucht dies nicht durch eigenes Handeln- (*prakton agathon*) und damit als spezifisch menschliches Gut (*anthropium agathon*) zu erlangen versuchen. Die Frage nach dem Glück als Geschenk der Götter ist keine Fragestellung der Ethik, sondern der Theologie. Insofern greift Thomas diese Fragestellung auf und beantwortet sie mit der *visio beatifica*.

Aristoteles weist auf die Begrenztheit des menschlichen Glücks gegenüber den Göttern hin, aber auch auf ein „vollkommenes Glück“ in der *theoria*, die letztlich auch als Schau der seligen Götter bezeichnet wird und insofern verwandt ist mit der Auffassung von *theoria* des hl. Thomas v.A. Der wesentliche Unterschied liegt allerdings darin, dass die „Theoria“ des Aristoteles allenfalls nur zeitlich begrenzt im Diesseits erreicht werden kann, während Thomas auf die unbegrenzte Theoria mit Gott im Jenseits verweist. Für Thomas gab es realiter, bzw. qualitativ zwei Formen des Glücks: dasjenige des tätigen Lebens und das Glück des theoretischen, bzw. betrachtenden Lebens, so wie bei Aristoteles. Quantitativ betrachtet, gab es für Thomas zwei Formen des Glücks: das unvollkommene dieses Lebens und das vollkommene des jenseitigen Lebens, das es bei Aristoteles in dieser Art nicht gibt. Thomas wollte den Menschen das erhoffte Glück des jenseitigen Lebens anschaulich aufzeigen und näherbringen. Dazu sagte er in seiner Schrift *Quaestiones disputatae de veritate*, dass das Ziel des kontemplativen Lebens die Anschauung der Wahrheit ist.

In Kapitel II.9 wird das Verhältnis von Tugend und Vernunft zur Erreichung eines erfüllten Lebens untersucht. Es werden Unterschiede aufgezeigt zwischen den Tugenden der Antike und der heutigen Tugendethik, der Moralphilosophie. Hierbei bilden die aristotelischen Erkenntnisse die Basis für die thomanische Theorie menschlicher Handlungen. Wenn Thomas sich auch den Definitionen von Tugend und Vernunft des Aristoteles anschloss, so ergänzte er sie dennoch mit seiner christlichen Einstellung.

Um Tugend geht es auch im Untergliederungspunkt II.9.1. Hierbei wird auf die *Etymologie* der Begriffe zu Tugend und Vernunft näher eingegangen. Grundsätzlich unterscheidet Aristoteles zwischen einer ethisch-moralischen Tugend und einer rational-intellektuellen (*dianoetischen*) Tugend. Entscheidend für ihn ist, dass der Mensch sich auf seine Vernunft besinnt und das für

ihn richtige Mittelmaß in der Tugendanwendung findet, weil nur so das Gute gefunden werden kann.

Der Aspekt 'Wirkungen der Tugend' wird auch im Gliederungspunkt II.9.2 fortgeführt. Es werden die 'Voraussetzungen für ein gelingendes Leben gemäß der Tugend' geklärt. Um sie zu erfüllen, ist es notwendig, dass der Mensch ein diszipliniertes und vernünftiges Leben führt. In diesem Kapitel werden die einzelnen Handlungsfelder und Tugenden betrachtet, die zur Erreichung der *eudaimonia* notwendig sind. Dazu gehört es, dass triebhafte Neigungen sowie Lust und sonstige extrinsische Güter beherrscht und unterbunden werden. Im Vordergrund sollen allerdings die bestmögliche Lebensform sowie das Bemühen um ein tugendhaftes Handeln stehen, wobei das theoretische Leben mit Betätigung des Verstandes ein sinnvolles Leben bewirken wird. Dennoch wird das Glück des Menschen stets äußeren Einflüssen ausgesetzt sein, die nur durch eine gestärkte innere Einstellung und Charakterbildung beherrschbar sind.

Hat die Freundschaft einen Nutzen für die Tugend und für die Erziehung? So wird in den Abschnitten II.9.3 und in II.9.4 gefragt. Zur Tugendbildung und damit zur Erlangung von Glückseligkeit übernimmt die Freundschaft eine wichtige Rolle. Aristoteles geht in der NE, Buch 8, näher auf die Bedeutung der Freundschaft ein, die zu einem guten Leben beiträgt und weil sie mit der Tugend eng verbunden ist. Über den Einfluss der Freundschaft auf die Persönlichkeitsentwicklung sowie deren besonderen Beitrag zu einem guten Gemeinschaftsleben werden nähere Ausführungen in diesem Kapitel II.9.3 gemacht. Dies trifft auch auf die Rolle der Erziehung zu (II.9.4) – indem junge Menschen zu einem tugendhaften und selbstbestimmten Leben anzuleiten und zu motivieren sind. Dem Staat obliegt hierbei die Aufgabe, über gute Gesetze unterstützend einzuwirken.

In Kapitel II.9.5 werden Voraussetzungen und Fähigkeiten zur Erlangung der Tugenden erörtert, die einem guten menschlichen Leben dienlich sind, so die Fähigkeit der Erhaltung von Gesundheit, geistigem Vermögen, den Lebensunterhalt zu bestreiten, sich in einer Gemeinschaft integrieren zu können usw. Um diese Voraussetzungen und Fähigkeiten erfüllen zu können, ist es wichtig, soziale Bindungen einzugehen und Vernunft einzusetzen. Hierbei werden unterschiedliche Auffassungen zwischen Aristoteles und Thomas deutlich. Dies trifft auch auf den Einfluss von ‚Lust‘ zu.

Kapitel II.9.6 geht auf "Lust und Freude im Verlangen des Menschen" ein und beschreibt die Wirkungen dieser äußeren Güter auf die Glückseligkeit. So verweist Aristoteles in seiner These darauf, dass die *eudaimonia* als das Lustvollste und Beste von allem gilt. Die NE behandelt sowohl in Buch VI wie in Buch X das Thema von Freude und Lust (*hedone*) als Tätigkeit; die Lust in positivem Sinne ist für ihn von besonderer Bedeutung, weil sie zur Vervollkommnung der *eudaimonia* beiträgt. Lust und Freude können unterschiedliche Eigenschaften haben, weshalb hierzu Bezug genommen wird auf die Sth II-II, q. 28, a. 1.

„Das Glück des Bürgers im praktischen Leben“ wird in Kapitel II.10 behandelt. Dass alle Menschen glücklich sein wollen, entnehmen wir nicht nur der NE; sie fühlen sich dann glücklich, wenn sie ein gutes, gelingendes Leben führen und wenn ihre Handlungen gut sind. Aristoteles geht infolgedessen auch handlungstheoretisch und anthropologisch gemäß der NE, Buch I und X vor, wobei er den rationalen Seelenteil des Menschen in Verbindung mit der Vernunft anspricht. Am Ende des Handelns muss es ein Endziel geben, das als höchstes Gut und gleichzeitig als *eudaimonia* bezeichnet wird, gleich dem gelingenden Leben.

Der Bürger kann sich in diesem Glücksstreben nicht der staatlichen Einflussnahme entziehen, worauf Aristoteles näher eingeht. Es sind in diesem Zusammenhang zwei unterschiedliche Wege zu untersuchen: das theoretische Leben im Betrachten der Weisheit und das politische Leben gemäß der Tugend und des Charakters. Thomas folgt hierbei Aristoteles, indem er die Menschen in eine moralische Ordnung und in ein Gemeinwohl einbinden möchte.

„Das quasi göttliche Glück der theoretischen Lebensform“ – als höchste Form des menschlichen Glücks – ist Gegenstand des Kapitels II.11 mit den beiden Unterpunkten 11.1 und 11.2. Innerhalb der einzelnen Lebensformen ist die theoretisch- wissenschaftliche Lebensform, wie bereits angemerkt, die bedeutendere, mit Bezug auf die *theoria*, die als höchste Form des menschlichen Glücks zu betrachten ist. Hierbei stehen insbesondere die Tätigkeit der Seele sowie die Vernunft im Blick, die Aristoteles im Erkenntnisbereich eines kontemplativen Lebens einordnet. Die theoretischen Erkenntnisse sieht er als höchste Wissensform an.

Es ist zu prüfen, wie Aristoteles das vollkommene Glück des Menschen auch in Bezug zur betrachtenden Tätigkeit bewertet. In der Sth, der ScG und in der *De veritate* geht Thomas ausführlich auf die Bedeutung der natürlichen Erkenntnisse, insbesondere aus der Philosophie sowie auf die gewonnenen Erkenntnisse aus dem Glauben ein und bringt diese immer wieder mit der natürlichen Vernunft und dem theoretischen Verstand des Menschen (*intellectus*

*speculativus*) in Verbindung. In der ScG, K. 25, wird darauf verwiesen, dass es Ziel jeder geistigen Substanz ist, Gott mit dem Verstand zu erkennen, was insgesamt der Erkenntnis und Lehre des Aristoteles entspricht. Thomas als Theologe argumentiert, dass das Glück des Menschen in der Gotteserkenntnis liegt und verweist auf das NT. Er kommentiert die Moralphilosophie des Aristoteles in der NE und respektiert die „Philosophie als eigenständige Wissenschaft, ähnlich der Theologie“.

Die *theoria* als höchste Form menschlichen Glücks kann als Tätigkeit verstanden werden, die in der höchsten menschlichen Erkenntniskraft, dem Verstand, begründet ist. Mit dieser Erkenntniskraft ist es möglich, an der Anschauung Gottes bzw. am göttlichen Leben Anteil zu haben. Wie aber kann die Glückseligkeit erlangt werden, wenn eine unmittelbare Teilnahme des Menschen von Natur aus nicht gegeben ist?

Hierzu wird in Kapitel II.12, „Die *theoria* als *visio beatifica*“ und in Kapitel II.13, ‚Das Streben des Menschen nach Gotteserkenntnis und Vollendung‘ näher eingegangen. Die *theoria* kann als Tätigkeit verstanden werden, die in der höchsten menschlichen Erkenntniskraft, dem Verstand, begründet ist. Mit dieser Erkenntniskraft ist es möglich, an der Anschauung Gottes bzw. am göttlichen Leben Anteil zu haben. In diesem Zusammenhang werden die Ausführungen von William Hoye mit Bezug auf Thomas und Aristoteles betrachtet und interpretiert. Wissenschaft und Weisheit nehmen in der *theoria* einen hohen Stellenwert ein, wobei der menschliche Intellekt erhoben werden muss, um Gott schauen zu können.

Bereits Aristoteles stellte den Intellekt als die höchstmögliche Tätigkeit des Menschen heraus, so in NE, X, 7, und kommt zur Erkenntnis, dass sich ein Leben der Betrachtung des Menschen (*bios theoretikos*) aus Weisheit und Wissen aufbaut, das sich als vollkommenes Glück erweist, da der Mensch in einer solchen Betrachtung Gott am nächsten kommt.

Thomas spricht in seiner Lehre mit Bezug auf Aristoteles nur von einem unvollkommenen Glück (*beatitudo imperfecta*) dieses Lebens, während nur das vollkommene Glück (*beatitudo perfecta*) [erst] in der Vollendung Gottes zu finden ist und sich nicht in diesem Leben verwirklichen lässt. Es wird in diesen beiden Kapiteln ebenso aufgezeigt, wie Thomas die Glückstheorie des Aristoteles in seinen Glückstraktat der „*Summa theologiae*“ als Rezeption einbindet und im christlichen Sinne darstellt. In philosophischem Sinne kann der Mensch entsprechend der vollkommenen Tugend auch in diesem Leben mit Gott verbunden sein, wenn auch in eingeschränktem Glück.

Im Allgemeinen strebt der Mensch nach Gotteserkenntnis und Vollendung. Ob der Mensch bereits in diesem Leben befähigt ist, zumindest temporär eine Betrachtung Gottes zu erleben, soll mit Aristoteles und Thomas erörtert und auch bewertet werden. Gleichzeitig stellt sich die Frage nach der Wahrheit und der vollkommenen Betrachtung Gottes im jenseitigen Leben. Es wird versucht, die unterschiedlichen Sichtweisen zwischen Aristoteles, Thomas und z.B. auch Augustinus zur Anschauung Gottes aufzuzeigen, die in vielen Bereichen nicht deckungsgleich sind und insofern auch unterschiedlich interpretiert werden müssen.

Ebenso stellt sich auch in diesem Zusammenhang die Frage, ob der Mensch in der Lage ist, in diesem Leben zur Gotteserkenntnis zu gelangen. Gemäß Thomas kann der Mensch Gott zumindest an den geschaffenen Dingen dieses Lebens und der Schöpfung als Ganzes geistig und sinnlich wahrnehmen.

In Kapitel II.13 wird herausgearbeitet, dass, so Thomas, der Mensch mit seiner Vernunft die Seligkeit nicht erreichen kann, sondern nur durch göttliche Gnade und übernatürliches Heil. Der Mensch könne zwar schrittweise zur Erkenntnis gelangen, aber dennoch unzulänglich, weshalb sich Gott den Menschen geoffenbart hat. Auch für Aristoteles findet der Mensch über Wissen und Weisheit zum göttlichen Prinzip, weshalb er auch die *theoria* über die praktische Lebensform gestellt hat. Thomas wird in diesen Kapiteln mit Bezug auf die Sth etwas über die Bild-Ikonographie sagen und feststellen, dass der Mensch nur ein unvollkommenes Abbild des göttlichen Wesens ist.

In Teil III der Arbeit geht es darum, die Beiträge der beiden Autoren, Aristoteles und Thomas, zur Klärung aller Glücksprobleme sowohl für die Philosophiegeschichte wie für die Moderne in mehreren Unterpunkten aufzuzeigen. Dabei wird auch eingegangen auf die historische Begrenztheit der aristotelischen und thomanischen Glückstheorien sowie auf deren konzeptionelle Schwächen.

Inwieweit die Erkenntnisse und Lehren von Aristoteles und Thomas zur Glücksproblematik in der heutigen Zeit noch Bedeutung haben, soll in Teil IV, dem Schlusskapitel, dargestellt werden, dem sich der Versuch eines Ausblicks anschließt.

## II. GLÜCK BEI ARISTOTELES UND THOMAS VON AQUIN

### Leitgedanken zur Glückseligkeit nach Aristoteles

*Der Begriff des Guten. Jedes Erkennen und jedes Vorhaben strebt nach einem Gut (agathon).*

*Das philosophische Gut (I. Buch NE)*

#### Vorbemerkung

Es sind neben der *Nikomachischen Ethik (NE)* des Aristoteles noch zwei weitere ethische Schriften überliefert, die *Magna Moralia (MM)* und die *Eudemische Ethik (EE)*<sup>1</sup>. Die vorliegende Arbeit bezieht sich – wenn nicht anders vermerkt – nur auf die NE, weil Thomas von Aquin nur diese aristotelische Ethik gelesen und rezipiert hat.

In diesem Hauptteil der Arbeit soll die Frage nach dem Glück sowohl bei Aristoteles wie bei Thomas näher beleuchtet werden, wobei sowohl gemeinsame wie unterschiedliche Anschauungen zu diesem Thema betrachtet, analysiert und bewertet werden. Bei Aristoteles ist es die philosophische Ethik, die als eigenständige Teildisziplin respektiert ist und im Vordergrund der Betrachtung steht. Der Philosoph orientiert sich von den Geschöpfen her und führt sie zur Gotteserkenntnis hin, das heißt, dass zuerst die Geschöpfe betrachtet werden und dann erst Gott. Bei Thomas und der Theologie bzw. in der Glaubenslehre, die die Geschöpfe in ihrer Hinordnung auf Gott schauen, wird zuerst Gott betrachtet und dann die Geschöpfe – so die ScG.<sup>2</sup> In der Folge werden zunächst Thesen des Aristoteles – insbesondere zum Glück – dargestellt, denen die Positionen des Thomas folgen. Dabei erfolgt jeweils auch eine Analyse des Kommentars des Thomas, die *Sententia libri Ethicorum*, in der uns Thomas an Aristoteles heranzuführt und sich mit ihm auseinandersetzt. Während die Philosophie in der natürlichen Theologie nur auf die Vernunft baut, stützt sich die Theologie auch auf die Offenbarung Gottes. Dies bedeutet, dass Thomas das Glücksstreben nicht aus einer rein philosophischen Perspektive behandelt, sondern aus theologischer Sicht. Dies soll in den nachfolgenden Abschnitten deutlich werden.

---

<sup>1</sup> WOLF 2011, S. 10: *Die Nikomachische Ethik (NE)* ist eine von drei Schriften zur Ethik, die uns als von Aristoteles verfasst überliefert sind. Die beiden anderen sind die *Magna Moralia (MM)* und die *Eudemische Ethik (EE)*. Die MM stamme nach der heute üblichen Forschungsmeinung noch von Aristoteles. Die Echtheit der EE – lange Zeit bezweifelt – ist inzwischen anerkannt.“

<sup>2</sup> ScG II, K. 4, S. 12f.

1. Der Zugang zur Glücksproblematik (*eudaimonia*) über den Begriff des Guten (*agathon*) und des Handlungsziels (*telos*)

In der *Nikomachischen Ethik*, insbesondere in den ersten fünf Kapiteln des I. Buches, verfasst Aristoteles eine Theorie des guten Lebens, die eng auf die [Leitlinien der] Ethik ausgerichtet ist. Es ist Aufgabe der Philosophie, nach dem Sinn des Lebens zu suchen, somit nach dem guten Leben und allgemein nach dem Guten. Die Ethik als Teildisziplin der Philosophie beschäftigt sich mit dem Guten, der Theorie des moralischen Handelns und des Zusammenlebens der Menschen, während es in der *Metaphysik* um das Gute im Allgemeinen und um das *ontologische* Gut geht, das mit dem Sein zusammenfällt.

Im I. Buch der NE entwickelt Aristoteles in seiner teleologischen Perspektive die Begriffe „Gut“ und „bestes Gut“ und geht dabei von folgender These aus:

„Jedes Herstellungswissen (*techne*) und jedes wissenschaftliche Vorgehen (*methodos*), ebenso jedes Handeln (*praxis*) und Vorhaben (*prohairesis*) strebt, so die verbreitete Meinung, nach einem Gut<sup>3</sup> (*agathon ti*). Deshalb hat man „Gut“ zu Recht erklärt als „das, wonach alles strebt“.<sup>4</sup>

Er macht mit dieser Aussage deutlich, dass alle menschlichen Handlungen eines jeweils besonderen Zweckes wegen geschehen, der entweder in der Handlung selbst liegt oder durch die Handlung hervorgerufen wird. Bezeichnend ist, dass Thomas von Aquin in dieser Betrachtung zum gleichen Ergebnis kommt, indem er diesen Ausgangspunkt und die gleichen Prinzipien in seiner Bewertung zugrunde legt. Entscheidend in der Betrachtung des Thomas ist, dass der Mensch die Handlungen auf ein universales Letztziel [des Menschen] ausrichtet, indem er sie durch [seine menschliche] Vernunft und Willen steuert.<sup>5</sup>

Das Streben bezieht sich hierbei eindeutig auf das vom Menschen erstrebte Gut und ist, so Aristoteles, als zielgerichtet anzusehen, wodurch ein enger Zusammenhang zwischen dem

---

<sup>3</sup> RITTER 1974, S. 937: „Gut, das Gute; das Gut (griechisch *to agathon*, lat. *bonum*“). Die griechischen und lateinischen Neutrum-Formen bedeuten dabei sowohl „das Gute“ als auch „das Gut“ ohne die Möglichkeit begrifflicher Erfassung ihres Unterschiedes. *Agathos* bedeutet eigentlich: „der Bewunderung wert“. Diese gilt indes der Beschaffenheit ihres Gegenstandes. Indem derselbe sich als hervorragend tauglich zu etwas („gut zur...“) darstellt.

<sup>4</sup> NE I 1, 1094a 1-3.

<sup>5</sup> BRACHTENDORF 2012, S. XIII.

Streben, der Zielorientierung (*telos*)<sup>6</sup> und dem Guten deutlich wird. Wenn Aristoteles vom Ziel spricht, dann ist unverkennbar das erstrebte „Gut“ gemeint, nämlich das Gut als Ziel einer Handlung oder der Gegenstand eines Strebens, woraus folgt: „Alles strebt nach irgendeinem Gut“ bzw. „das Gut ist jeweils das, wonach jedes strebt“<sup>7</sup>. Aristoteles zeigt in der NE I, 1, 1094a 1-3, welche Bereiche unseres Lebens auf ein Gut ausgerichtet sind und benennt das Herstellungswissen (*techne*), die Wissenschaft (*methodos*), das Tätigsein (*praxis*) und das Beabsichtigen (*prohairesis*) [das Handeln], wobei es innerhalb dieser Bereiche viele Differenzierungen gibt und zugehörig viele unterschiedliche Ziele.<sup>8</sup> Gemäß NE I, 1, 1094a 9-18 lassen sich Güter und Ziele entsprechend klassifizieren und bewerten, weil nicht alle Ziele gleichwertig sind, sondern viele hierarchisch geordnet sind.<sup>9</sup>

So ist z.B. die Sattlerei der Reitkunst zugeordnet, die Reitkunst der Kriegskunst untergeordnet, woraus ersichtlich ist, dass das Ziel der führenden *techne* begehrenswerter und erstrebenswerter ist als das der *techne* des jeweils untergeordneten Ziels; die untergeordneten Ziele werden hierbei um der übergeordneten willen verfolgt.<sup>10</sup> Wir finden ähnlich enge Bezüge und Gleichsetzungen in der aristotelischen Philosophie auch außerhalb der Ethik, z.B. in naturphilosophischen Kontexten der Vier-Ursachen-Lehre.<sup>11</sup> Bei Aristoteles spielt die Lehre vom Seien- den sowie die Lehre von den Ursachen eine wichtige Rolle. Der Begriff der Ursache hat dabei eine weitere Bedeutung insofern, als in der aristotelischen Philosophie von der „Wirk-Ursache“ (*causa efficiens*) gesprochen wird. Dazu sind gleichermaßen bedeutend die „Stoff-Ursache“ (*causa materialis*), „Form-Ursache“ (*causa formalis*), die „Zweck-Ursache“ (*causa finalis*), auf die etwas ausgerichtet ist.<sup>12</sup>

---

<sup>6</sup> HÖFFE 1995, S. 6: „Weil Aristoteles das Gute (*agathon*) in Begriffen von Zielen, griechisch: *telos* denkt, heißt seine Ethik teleologisch: zielorientiert.“

<sup>7</sup> WOLF 2002, S. 26.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. S. 27.

<sup>9</sup> Vgl. ebd. S. 28.

<sup>10</sup> Vgl. ebd.

<sup>11</sup> RÖD 1994, S. 158; sowie: ME V 2, 1013b 17-28.

<sup>12</sup> Vgl. RÖD 1994, S. 158. Bei Aristoteles gelten der Stoff, aus dem etwas besteht, die Form, die ein bestimmtes Ding zu etwas gestaltet, der Zweck, auf den etwas angelegt ist als Ursachen. So ist jedes Ding als geformter Stoff anzusehen, der durch etwas bewirkt und als etwas als Zweck gerichtet ist. Das Verhältnis von Stoff-, Form-, Wirk- und Zweck-Ursache lässt sich am Beispiel des Hauses deutlich machen: Der Stoff als Baumaterial wird zum Gebäude, das durch den Bauplan vorgegeben ist. Die Zweckvorstellung des Bauherrn und des Architekten ist insofern Ursache, als sie zur Folge hat, dass dem Material die entsprechende Form gegeben wird.

Anders jedoch als die *techne* konzentriert sich die Ethik nicht auf einen bestimmten Bereich, sondern beschäftigt sich mit dem Guten für den Menschen, auf das alle anderen Ziele bezogen sind.<sup>13</sup> Sie ist eine Lehre vom Charakter, von gutem Verhalten und Handeln (1095 a 5, f). Deshalb muss der Politiker wissen, wie er die Bürger mit einem guten Charakter ausstattet, was voraussetzt, dass er selbst einen guten Charakter haben muss und auch gut handelt.<sup>14</sup> Gutes Handeln fußt auf guten Tugenden und ist auch unter dem Aspekt einer guten Moral zu sehen, die in moralischen Grundsätzen begründet ist.

Das Streben selbst ist aber noch keine ausreichende Bedingung für das Gutsein; z.B. kann ein Gegenstand erstrebt werden, der aber nicht unbedingt gut ist. Gegenstände sind nicht deshalb gut, weil sie erstrebt werden, vielmehr werden sie erstrebt, weil sie gut sind (Met. XII, 7, 1072a 29).<sup>15</sup> Zur Bestimmung des Guten wählt Aristoteles die teleologische Methode; was er von dieser Ausrichtung hält, wird in der NE I, - 5 deutlich. Die Erkenntnis des Guten und auch des Zuträglichen ist von hohem Wert, so wie diese auch als Fürsorge für die Seele – die der Vollendung zugewandt ist – von besonderer Bedeutung ist; das Gute, wonach das Wesen strebt, liegt ebenso in der Vollendung der dem Wesen eigentümlichen Tätigkeit.<sup>16</sup>

In seiner These zum Streben nach einem Gut beginnt Aristoteles mit dem Herstellungswissen (*techne*), das er nicht nur im Zusammenhang sieht mit handwerklichen Tätigkeiten und dem Produzieren, sondern als Ausdruck und Handhabung für jegliche Art von Tätigkeit. *Techne* gilt als eine praktische Tätigkeit, die sich auf ein praktisches Können und die Kunst bezieht, mit dem Ziel, Dinge hervorzubringen oder Ergebnisse zu erzeugen.<sup>17</sup> *Techne*<sup>18</sup> dient sozusagen als Werkzeug zur Erreichung des angestrebten Ziels. Bevor man ein solches Ziel ansteuert, muss man die Werkzeuge, die zur Erreichung des Ziels notwendig sind, erlernen; man erlernt sie, um sie auszuführen; beispielsweise wird man Architekt oder Baumeister, indem man das Bauen erlernt und ausführt; man erlernt ein Instrument zu beherrschen, indem man es immer

---

<sup>13</sup> WOLF 2011, S. 11.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. NE I 1, 1095a 5: „... denn Ziel der politischen Untersuchung ist ja nicht das Erkennen (*gnosis*) sondern das Handeln (*praxis*)“.

<sup>15</sup> ME XII 7, 1072a 29: „Wir erstreben aber etwas vielmehr, weil wir es für gut halten, als dass wir es für gut hielten, weil wir es erstreben.“ „Prinzip ist das Denken (*noesis*)“.

<sup>16</sup> RÖD 1994, S. 153.

<sup>17</sup> WOLF 2002, S. 25.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., führt hierzu an, dass das Wort *techne* im Weiteren unübersetzt bleibt, das Wort „Kunst“ ist wohl möglich, wenn man es im Zusammenhang mit „Können“ versteht; man sollte es allerdings nicht unbedingt mit den „schönen Künsten“ in Verbindung bringen. Für Aristoteles gehört das unbedingte Kennen der Gründe dazu, mit der Absicht, ein Ergebnis zu erklären. (vgl. ME XII 7, 981a1ff)

wieder spielt. Ebenso ist es auch z.B. mit der Tapferkeit: man wird tapfer, indem man tapfer handelt; man wird gerecht, indem man gerecht handelt.

Für Aristoteles ist *techne* auch verwandt mit *praxis* (Handlung), da beide praktisch sind, wobei jedoch *techne* Ergebnisse hervorbringt (z.B. Hausbau), die *praxis* als Handlung hat ihr Ziel allerdings in sich selbst, wie z.B. Klavierspielen oder man übt sich in Charaktertugenden.<sup>19</sup> Die *techne* steht der Wissenschaft (*episteme*) nahe, weil zu ihr die Kenntnis der Gesetze gehört; so gehört zur *techne* der Medizin die Kenntnis von Gesetzen der Gesundheit, zur Mathematik die Kenntnis der Gesetze über die Zahlen, zur Baukunst die Kenntnis der Gesetze der Bauordnung usw.<sup>20</sup> Bei einem Bauwerk z.B. ist das Ziel auf die Herstellung eines Wohngebäudes gerichtet; bei einer militärischen Kampfhandlung etwa ist das Ziel der Sieg über den Gegner und in der Medizin ist es die Gesundheit. So gewinnt man die Tüchtigkeit des Charakters durch Gewöhnung.

In der Eingangsthese der NE I,1 1094a 1-5 stellt Aristoteles Ziel, Gut und Streben in einen engen Zusammenhang. Er unterscheidet hierbei zwei unterschiedliche Arten von Handlungszielen: Das Ziel (*telos*) kann z.B. eine Tätigkeit (*energeia*) sein – wie z.B. das Flötenspielen oder es ist ein Ergebnis bzw. das Werk (*ergon*) einer Handlung.<sup>21</sup> Aristoteles ist der Auffassung, dass jeder Mensch gemäß seinen Fähigkeiten seine Ziele setzen sollte.

Zum Guten und den Zielen stellen sich Fragen: Was ist für den Menschen das „Gute“? Was ist das beste Gut? Ist das beste Gut das gesuchte Glück? Was macht ein gut-gelingendes, menschliches Leben aus? Diese Fragen sind in den nachfolgenden Abschnitten (4.) zu ergründen.

Entscheidend für das individuelle Leben des vernunftbegabten, rationalen Seelenteils<sup>22</sup> ist das „handelnde Leben“ des *logon echon* (des vernunftbegabten Seelenteils). In diesem Sinne

---

<sup>19</sup> Vgl. ebd.

<sup>20</sup> Vgl. ebd.

<sup>21</sup> Vgl. ebd.

<sup>22</sup> WOLF 2002, S. 41: „Als das dem Menschen eigentümliche Leben bleibt so nur das handelnde Leben des *logon echon* (des vernunftbegabten, rationalen Seelenteils) übrig. Mit Bezug auf diesen Seelenteil werden zwei Differenzierungen angedeutet; zunächst wird unterschieden zwischen einem der Vernunft gehorchenden und einem selbst Vernunft besitzenden Teil, sodann zwischen dem Haben des letzteren und seiner Betätigung. Das scheint verständlich, da sich das spezifisch Menschliche eines Lebens nicht im Schlaf zeigt, sondern in der Betätigung seiner Fähigkeiten.“

spricht Aristoteles davon, dass der Mensch *arche praxeon*<sup>23</sup>, d.h. Ursprung seiner Handlungen ist, was nach unserem Verständnis einer Wirk- oder Kausalursache entspricht.<sup>24</sup>

Die Frage nach dem „Gut“ schließt auch das Selbstverständnis und die Selbstverwirklichung des Menschen mit ein. Jeder Mensch strebt gemäß Aristoteles von Natur aus nach einem Ziel bzw. nach Zielen und damit zur Selbstverwirklichung entsprechend seiner (praktischen) Vernunft. Die Suche nach dem Gut und dem besten Gut, die wir um seiner selbst willen wünschen und nicht um eines anderen wegen anstreben, ist der Horizont, in dem wir uns bewegen und handeln. In dem anfangs dargestellten Leitgedanken kam Aristoteles zu der Feststellung, dass jedes Erkennen und jedes Vorhaben des Menschen auf ein jeweils bestimmtes Ziel ausgerichtet sind, die er als das spezifische „Gut“ bezeichnet. Bei der Frage nach dem „menschlichen Gut“, nach dem Guten für das menschliche Leben insgesamt, antwortet Aristoteles: „Wenn es daher ein Ziel für alle praktischen Unternehmungen gibt, dann wird dieses das Gut sein, das Gegenstand des Handelns (*prakton agathon*) ist, und wenn es mehrere Ziele gibt, dann werden es diese sein.“<sup>25</sup>

Weil alle dieses Gut anstreben, sprechen wir von einem höchst Allgemeinen; und in dieser Allgemeinheit und Mannigfaltigkeit steht das Gute am Anfang der *Nikomachischen Ethik*.<sup>26</sup> Aristoteles geht hierbei, wie festgestellt wurde, von vielfältigen Strebungen und Verfassungen des Menschen aus, die nach einem Einheit gebenden, höheren Prinzip befragt werden und dies ist das menschliche „Gut“.<sup>27</sup>

Die Frage nach dem höchsten und letzten Gut ist deshalb in den Mittelpunkt zu stellen, weil dieses beste Gut über allen anderen Zielen und Gütern steht und deshalb für die Menschen das sinnvollste und erstrebenswerteste Ziel ist. Diese Frage wird in mehreren, argumentativen Schritten methodisch aufgearbeitet, sowie in den nachfolgenden Abschnitten detailliert betrachtet und sie wird als die Frage nach dem Glück ausgewiesen. (s. hierzu I.4)

---

<sup>23</sup> WOLF 2002, S. 133: *arche praxeon* ist Ausgangspunkt, bewegendes Prinzip von Handlungen – gem. NE III, 5 1112b 31). Er ist das, was Aristoteles in seiner Lehre von den Ursachen die Bewegungsursache nennt und was ungefähr unserem Begriff einer Wirk- oder Kausalursache entspricht. S. auch 1112 b 31, Drittes Buch, Abschn. 5 *Aristoteles Nikomachische Ethik*, übers. u. hrsg. von Ursula Wolf – „Es scheint also, wie gesagt, dass der Mensch Ursprung (*arche*) von Handlungen ist“.

<sup>24</sup> Vgl. ebd.

<sup>25</sup> NE I 5, 1097a 22-23.

<sup>26</sup> KLUXEN 1998, S. 167.

<sup>27</sup> Vgl. ebd.

Für Aristoteles steht die Frage nach der *eudaimonia* – dem guten Leben – im Zentrum der *NE*. Wir kennen das Gutsein des tugendhaften Charakters als eine Form der *eudaimonia*; die höher zu bewertende Form als vollkommenes Glück ist allerdings eine Art von betrachtender (*theoretike*) Tätigkeit.<sup>28</sup> Die *eudaimonia*, als das wirkliche Gut des Menschen, halten wir als das wirkliche Ziel (*telos*) allen menschlichen Tuns.<sup>29</sup> *Eudaimon* heißt vor allem, so Aristoteles, dass das Leben gelingen soll und dass man das anstreben und tun soll, was für das menschliche Leben am sinnvollsten und erfolgreichsten ist.

Für Aristoteles gibt es entweder nur ein einziges abschließendes Endziel aller Handlungen, (*teleion telos*), oder mehrere *teleia teleia* (selbstzweckhafte Ziele), aber nur ein einziges *telos teleiotion* (universales selbstzweckhaftes Ziel), d.h. ein vorzügliches Leben, das keinen Bedarf an Verbesserungen hat.<sup>30</sup>

Wir können aus der bisherigen Analyse ableiten, dass wir ein „Gut-Leben“ in den Mittelpunkt unserer Betrachtung stellen müssen. Um dies zu erreichen, ist, wie wir festgestellt haben, zunächst ein „Gut-Handeln“ erforderlich. Aristoteles meint damit auch eine andauernde Selbstverwirklichung des Menschen in einem vernünftigen „Tätigsein“, das schließlich das glückliche Leben ausmacht.<sup>31</sup> Im Wesentlichen bleibt also ein tätiges Leben als Bestandteil der menschlichen Seele (*psyche*)<sup>32</sup>, die Vernunft (*logos*)<sup>33</sup> besitzt und dieser Vernunft gehorcht; ebenso auch, dass es diese Vernunft hat und denkt.<sup>34</sup> Das spezielle Werk ‚*ergon*‘ (*prakton agathon*) des handelnden Menschen ist demnach zu sehen als ein Leben der Vernunftbetätigung im Sinne der Gutheit für den Menschen.<sup>35</sup> (zum *ergon* selbst s. 3.4) Wenn in dieser Weise jede Handlung im Sinne der *arete* verrichtet wird, so erweist sich das Gut für den Menschen (*to anthropion agathon*) als Tätigkeit (*energeia*) der Seele im Sinne der Gutheit (*kat`areten*).<sup>36</sup> Da ich dieser Aussage des Aristoteles einen besonders hohen Stellenwert beimesse, soll er hier in der griechischen und deutschen Textversion (wörtlich) zitiert werden: „Aristoteles Die

---

<sup>28</sup> NE X 8, 1178b 5-7.

<sup>29</sup> NE X 6, 1176a 30-32.

<sup>30</sup> FORSCHNER 1994, S. 6.

<sup>31</sup> WOLF 2011, S. 12.

<sup>32</sup> WOLF 2011, S. 348, (Anmerkungen): „Die ‚Teile‘ der Seele sind für Aristoteles nicht substanzielle Teile, sondern die Aspekte oder Fähigkeiten, die für das menschliche Leben konstitutiv sind.“

<sup>33</sup> WOLF 2002, S. 41: *logos* (griech.) bedeutet im Wesentlichen „Vernunft“, es kann jedoch je nach Kontext auch bedeuten: „Rede, Sprache, Erklärung, Satz, usw.“

<sup>34</sup> Vgl. NE I 6, 1098a 1-4.

<sup>35</sup> NE I 6, 1098a 12-15.

<sup>36</sup> NE I 6, 1098a 15-16.

Nikomachische Ethik“ – übersetzt von Olof Gigon:<sup>37</sup> „Wenn also das so ist und wir als die eigentümliche Tätigkeit des Menschen ein bestimmtes Leben annehmen und als solches die Tätigkeit der Seele und die vernunftgemäßen Handlungen bestimmen und als die Tätigkeit des hervorragenden Menschen, eben diese Tätigkeit in einem hervorragenden Maße, und wenn endlich dasjenige hervorragend wird, was sich nach seiner eigentümlichen Befähigung vollzieht, wenn das alles so ist, dann ist das Gute für den Menschen die Tätigkeit der Seele auf Grund ihrer besonderen Befähigung, und wenn es mehrere solche Befähigungen gibt, nach der besten und vollkommensten; und dies auch noch ein volles Leben hindurch. Denn eine Schwalbe und ein einziger Tag machen noch keinen Frühling; so macht auch ein Tag oder eine kurze Zeit noch niemanden glücklich und selig.“

Mit „selig“ (griech. „*makarios*“) verbinden wir die Seligkeit des Christentums bzw. zu Christus in der Theologie. Hier ist ein Zustand im Geistigen gemeint zum Paradies, der für vollkommene Seelen gilt, wie auch für *Daimones* und Götter als geistige Wesen. In gleicher Weise verhält es sich mit dem Begriff der „Vollkommenheit“, der auf das vollendete Glück hinweist.

Um die *eudaimonia* – das Gut bzw. das Glück des Menschen – bestimmen zu können, ist es sinnvoll, sich auf den Einfluss des *ergon*<sup>38</sup> zu besinnen. Das entscheidende Argument hierzu lautet: Liegt das *ergon* des Menschen in der Tätigkeit gemäß der Vernunft und das *ergon* des guten Menschen in der guten Ausübung dieser Tätigkeit, dann liegt in dieser Betätigung der *arete*, also der guten Ausübung vernunftgemäßer Tätigkeit, die *eudaimonia*, das wirkliche Gut des Menschen.<sup>39</sup> Auf diese Weise will Aristoteles darlegen, wie wir als Menschen gut sind und gemäß diesem Gutsein handeln und leben sollten. Im Zitat sind noch weitere Bedingungen genannt, wie Beständigkeit und Dauer sowie die Differenzierung bei mehreren Tugenden hin zur besten Tugend.

---

<sup>37</sup> NE I 6, 1098a 12-19: „εί δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δὲ ἀνδρὸς εὔ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕχαστον δὲ εὖ κατὰ τὴν οἰκίαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται εἰ δὴ οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος.“

<sup>38</sup> WOLF 2002, S. 38: „... wird der Ausdruck *ergon* immer dort verwendet, wo eine *techne* oder Handlungsweise, aber auch ein Werkzeug oder Organ usw. (im Sinn des ersten Strangs) durch ein bestimmtes Ziel oder Gut definiert ist. Die Hausbau-*techne* ist dadurch definiert, dass das Haus ihr *ergon* ist. Das *ergon* des Auges ist das Sehen, das *ergon* des Messers das Schneiden, das *ergon* des Flötenspielers das Flötenspiel.“ Das *ergon* braucht also nicht ein Produkt zu sein, sondern kann auch in der Handlung selbst bestehen (I 6, 1098b26).

<sup>39</sup> WOLF 2002, S. 42.

Wolfgang Kluxen weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Frage nach Gut und Böse ein Thema der Metaphysik des Handelns und der praktischen Erfahrung ist und keine Frage der praktischen Wissenschaft.<sup>40</sup> So wird das Gute in diesem Zusammenhang kurz und prägnant definiert: „Gut sagt: Erstrebbarkeit, Zielcharakter, Vollendung“, wobei als Fazit am Ende des Gutseins die Vollendung bzw. die „Seinsfülle“ (*plenitudo essendi*) steht.<sup>41</sup> Gott sei hierbei die Seinsfülle, da er selbst durch sein Wesen die absolute Gutheit ist.<sup>42</sup>

So ist es auch unerlässlich, dass der Mensch nach der Lehre des Sokrates eine Prüfung des eigenen Lebens und eine Selbstreflexion über die Verfassung der eigenen Existenz vornimmt, jeweils vor dem Hintergrund, ein vollkommenes, gutes Leben als Ziel anzustreben.<sup>43</sup> Der Einzelne hat das Gutsein der eigenen Person selbst in der Hand, wenngleich er natürlich äußeren Einflüssen ausgeliefert ist.

Fazit: In den Kapiteln NE I, 1-5 wird in den ersten Argumentationsschritten eine Theorie des Guten entwickelt, die auf die Erfordernisse der Ethik ausgerichtet ist. Diese fünf Kapitel der NE behandeln eine „Theorie des Guten“, die auch einen teleologischen Ansatz enthalten.<sup>44</sup> Die Verschiedenheit der Güter mit den ihnen eigenen Zielen wird in einem nachfolgenden Abschnitt thematisiert. Auf dieser Grundlage und unter Einbeziehung des teleologischen Ansatzes sind mehrere höchste Güter zu identifizieren, die sich untereinander als höchste Ziele unterscheiden; doch nicht alle erfüllen die notwendigen Kriterien des Guten, worauf später näher einzugehen ist.<sup>45</sup> Schließlich erfolgt die Bestimmung der *eudaimonia* auf der Basis der in NE I, 1-5 entwickelten Theorie des Guten, die uns Aristoteles aufzeigt.<sup>46</sup>

Für Aristoteles endet die Theorie des Guten und die Glücksbetrachtung des Menschen bei seinem Tod, denn Tote sind für ihn offensichtlich nicht mehr aktiv und handlungsfähig. Allgemein jedoch sind die Vorstellungen der Philosophie in der Antike nicht nur auf die irdische Existenz beschränkt, mit Ausnahme bei Aristoteles, so dass die Frage der Seelenwanderung in einem Leben nach dem Tod stets aktuell ist, auch wenn es meistens in Mutmaßungen endet. Im Unterschied zu Platon stellt Aristoteles das menschliche Leben nicht in einen Unsterblichkeits-

---

<sup>40</sup> KLUXEN 1998, S. 170.

<sup>41</sup> Vgl. ebd. S. 172.

<sup>42</sup> Vgl. ebd.

<sup>43</sup> Vgl. ebd.

<sup>44</sup> BRÜLLMANN 2007, S. 102.

<sup>45</sup> Vgl. ebd. S. 107.

<sup>46</sup> Vgl. ebd. S. 108.

horizont, weil er das menschliche Glück in einer Lebensform sieht, die für die meisten ein erreichbares Ziel darstellt.<sup>47</sup> Dennoch weist Aristoteles darauf hin, man solle nicht denen folgen die sagen, man solle als Mensch an menschliche Dinge denken (*anthropina*) und als Sterblicher an sterbliche. Im Gegenteil müssen wir uns so weit wie möglich unsterblich machen, um in Übereinstimmung mit dem Höchsten „in uns zu leben.“<sup>48</sup> So nimmt Thomas auch zur Kenntnis, dass sich die Ethik des Aristoteles nicht mit der Unsterblichkeit des Menschen beschäftigt und insofern auch kein Ziel nach diesem Leben konstatiert. Anders ist es bei Thomas, der sehr wohl die Vorstellungen des Guten bei Aristoteles annimmt, sie dann jedoch im christlichen Verständnis weiterentwickelt. An dieser Stelle der aristotelischen Ethik nimmt Thomas die Unterscheidung vom unvollkommenen und vollkommenen Glück des Menschen vor, wonach das vollkommene Glück eine Sache des Geistes ist.<sup>49</sup>

Tiefer noch als Aristoteles geht Thomas auf das Streben nach menschlichen Gütern ein, wie äußere und körperliche Güter, z.B. Ehre, Reichtum, Macht, Ruhm sowie Lust und Genuss, aber auch auf das Gut der Seele, das Aristoteles als Glück bezeichnet. Keines dieser Güter zeigt sich jedoch als ein Gut, das den Menschen wirklich glücklich macht. Nichts kann nach Thomas die universale Offenheit von Verstand und Wille so vollkommen erfüllen wie das ungeschaffene Gut, nämlich Gott selbst, der das höchste Gut ist.<sup>50</sup> Thomas nennt auch ausführlich die Gründe, die er in drei Gruppen einteilt: die äußeren Güter, Güter des Körpers und Güter der Seele, wobei die äußeren Güter nicht ein Letztziel im Sinne des „*finis cuius*“ sein können; sie seien moralisch sehr indifferent, weil sie sowohl bei guten wie bei bösen Menschen anzutreffen sind; keines dieser Güter sei zudem so erfüllend, dass sie keine weiteren Wünsche mehr offen ließen; die Güter können zudem zum Schlechten führen und sind auch dem Zufallsglück ausgesetzt.<sup>51</sup>

Die Güter des Leibes können ebenfalls nicht als vollkommen bezeichnet werden, weil der Leib von der Seele geführt wird und auf diese ausgerichtet ist; auch die Lust, insbesondere die körperliche Lust, scheidet aus, weil sie an den Körper gebunden ist, während die geistige Lust zwar als Begleitumstand gilt (*proprium accidens*), dennoch nicht als höchstes Gut bezeichnet

---

<sup>47</sup> FORSCHNER 1994, S. 3.

<sup>48</sup> NE X 7, 1177b 32-35.

<sup>49</sup> FORSCHNER 1994, S. 84.

<sup>50</sup> KLUXEN 1978, S. 82.

<sup>51</sup> BRACHTENDORF 2012, S. XVII.

werden kann.<sup>52</sup> Schließlich betont Thomas in der Sth I-II, q. 2, a. 3, dass das Gut des Menschen von der Erkenntnis Gottes als Ursache abhängt, dagegen sind menschliche Kenntnisse nicht immer verlässlich, weil kontingente Handlungen auch fehlgeleitet werden können.<sup>53</sup> Da der Mensch mit seiner Vernunft und seinem Willen auf ein höchstes Ziel hin geordnet ist, kann er nicht selbst höchstes Gut sein, denn das Sein des Menschen besteht in Seele und Körper, wobei das Sein des Körpers von der Seele abhängt und keinesfalls umgekehrt.<sup>54</sup> So sind alle Güter des Körpers auf die Güter der Seele als Ziel ausgerichtet, weshalb es unmöglich ist, dass das Glück als letztes Ziel des Menschen in Gütern des Körpers besteht.<sup>55</sup>

Bei der Bewertung der Güter der Seele lösen sich die Gemeinsamkeiten zwischen Aristoteles und Thomas auf. Zu den Gütern der Seele stellt Thomas fest, dass diese nicht das höchste Gut sein können, wie auch die Seele selbst nicht das höchste Gut und letzte Ziel des Menschen sein kann, denn, so Thomas, das menschliche Streben, das der Wille ist, ist orientiert auf ein universales, umfassendes Gut und jedes Gut, das der Seele innewohnt, ist ein teilhabendes, also ein einzelnes Gut, weshalb es nicht sein kann, dass ein solches Gut das letzte Ziel des Menschen wäre.<sup>56</sup>

Aus der Betrachtung der verschiedenartigen Güter wird deutlich, dass das Streben und Verlangen nach dem Guten in diesem Leben nicht erfüllt wird. Die allgemeinen Güter dieses Lebens sind vergänglich, so wie das Leben entgegen unserem Wunsch nicht auf Dauer angelegt ist, wir aber dennoch dem Tod entrinnen wollen; und so ist es auch nicht möglich, dass wir in diesem Leben das ersehnte wahre Glück erlangen können.<sup>57</sup> Thomas erschließt die Definition des Gutseins aus der Vollkommenheit Gottes, indem er daraus ableitet, dass nämlich, wonach etwas als gut genannt wird, die ihm eigene Vortrefflichkeit ist; wörtlich heißt es hierzu: „Denn die Vortrefflichkeit eines jeden ist das, was den, der sie hat, gut macht und sein Werk gut werden lässt.“<sup>58</sup>

Als Fazit ist festzustellen, dass zwischen Thomas und Aristoteles zu den Gütern des Leibes und den äußeren Gütern keine Verschiedenheiten besteht. Eine Trennung und eine unterschied-

---

<sup>52</sup> Vgl. ebd.

<sup>53</sup> Vgl. De beat. q. 2, a. 5.

<sup>54</sup> Vgl. ebd.

<sup>55</sup> Vgl. ebd.

<sup>56</sup> Vgl. ebd. q. 2, a. 7.

<sup>57</sup> Vgl. ebd. q. 5, a. 3.

<sup>58</sup> ScG I, K. 37, S. 143f.

liche Auffassung zeigt sich jedoch in der Beurteilung der Seelengüter gemäß der NE, die Aristoteles als die vorzüglichsten im Sinne der Gutheit bezeichnet. Für Thomas ist im Gegensatz zu Aristoteles die Seele nicht unmittelbar das höchste Gut; es sind vielmehr die Güter, nach denen die Seele strebt und dies sind die Tugend und die Erkenntnis, im weiteren Sinne Güter wie Schönheit und ähnliches. Thomas weist darauf hin, dass der Mensch zwar die Glückseligkeit mittels der Seele oder durch die Tätigkeit der Seele erreichen kann, die Seele selbst jedoch nicht das höchste Gut sein kann. Hierzu bedarf es aber der genaueren Definition des obersten Ziels bzw. der Glückseligkeit, worauf in den nächsten Abschnitten näher eingegangen wird.

2. Hinführung zum besten und letzten Ziel (*telos teloiotaton*) als dem besten und höchsten Gut (*ariston*). Glück als universales Lebensziel bei Aristoteles und Thomas v. A.

In diesem Abschnitt steht die Erreichung des höchsten Guts im Mittelpunkt der Betrachtung. Aristoteles entwickelt das Beste des menschlichen Guts über das Gute - (*agathon*) des menschlichen Handelns, wobei sich das Beste im Sinne eines höchsten Ziels begreifen lässt.<sup>59</sup> Er spricht in der NE (1094a 18-20) davon, dass bei einem Ziel, das wir um seiner selbst willen wünschen (*boulesthai*), und wenn wir nicht alles um eines weitergehenden Ziels willen wählen – weil dann der Prozess ins Unendliche ginge, sodass das Streben vergeblich würde – dann wird offensichtlich dieses Ziel das beste Gut (*ariston*) sein.<sup>60</sup> Das Beste ist nicht im Sinne der Idee des metaphysisch Guten zu verstehen, vielmehr steht der Gedanke des höchsten Ziels im Vordergrund, wonach das Beste im Sinne des Ziels als „das Gute selbst“ bezeichnet wird, während alles andere um seiner selbst willen erstrebt wird (NE I 1, 1094a 18-22).<sup>61</sup> Um zu ergründen, was das höchste und beste Gut ist, muss man herausfinden, was die vorrangigen Ziele menschlichen Strebens sind.<sup>62</sup> An dieses beste Gut stellt Aristoteles den Anspruch, dass es absolut zielhaft im Sinne guter Handlungen sein muss, insbesondere auch dann, wenn mehrere Ziele verfolgt werden; es muss darunter immer ein Ziel geben, das am meisten zielhaft ist bzw. als oberstes Ziel zu erkennen ist.<sup>63</sup> Das beste und damit höchste Gut ist ein zentraler Punkt in der

---

<sup>59</sup> BRÜLLMANN 2007, S. 14.

<sup>60</sup> WOLF 2002, S. 44.

<sup>61</sup> Vgl. ebd.

<sup>62</sup> BRÜLLMANN 2007, S. 45.

<sup>63</sup> WOLF 2002, S. 34.

Ethik des Aristoteles, den er gleichzeitig als das höchste Ziel im Streben des Menschen ausweist.

Bei den Untersuchungen des Aristoteles wird der Begriff des Glücks zunächst nicht thematisiert. Vielmehr stellt er, wie angeführt, zunächst das höchste Gut in den Mittelpunkt seiner teleologischen Betrachtungen. Es ist spannend, herauszufinden was das Beste für den einzelnen Menschen ist. Das Erkennen dieses höchsten Guts, das sich als oberstes Ziel begreifen lässt, hat einen großen Einfluss auf die Lebensführung des Menschen und damit kommt schließlich die Frage nach dem Glück zur Sprache.<sup>64</sup> Der teleologische Ansatz beschäftigt sich allerdings nicht nur mit Gütern, vielmehr setzt er auch Tugend, Weisheit und Lust als Kriterien zur Bestimmung der *eudaimonia* fest, weil sie gleichzeitig als höchste Güter im Sinne höchster Ziele anzusehen sind.<sup>65</sup> Viele sind der Meinung, dass Ehre (*time*) oder Reichtum (*ploutos*) höchste Güter sind. Aristoteles lehnt dies ab und weist darauf hin, dass diese Güter ausschließlich äußere Strebensgüter sind; so wird die Ehre um des Ansehens von Tugendhaftigkeit willen erstrebt (1095b 26-28), was z.B. deutlich wird im politischen Leben. Der Reichtum ist *per se* Mittel zum Zweck, mit Verweis auf 1096a 7.<sup>66</sup> Ebenso wenig ist ein Leben der Lust (*hedone*) als das höchste Gut zu bezeichnen, da diese eher dem tierischen Empfinden zugeordnet wird.<sup>67</sup> Bestes Ziel und höchstes Gut sind an anderer Stelle noch näher zu erörtern.

Die Frage nach dem höchsten menschlichen Gut wird vor dem Hintergrund des *Logos* thematisiert, wobei nicht nur gefragt wird: „Was ist das höchste Gut?“, sondern: „Wie wird dieses höchste Gut ausgesagt (*legetai*)“?<sup>68</sup> Die Frage nach dem besten Gut ist auch zu beantworten über die NE I, 1, 1094 a und schließlich in NE I, 6 über das „*Ergon-Argument*, wonach das höchste menschliche Gut eine Tätigkeit der Seele gemäß der Vernunft ist.“<sup>69</sup> Aristoteles betrachtet die Güter der Seele als die vorzüglichsten; eines von ihnen ist die der vollkommenen Tugend entsprechende Tätigkeit, die als die höchste und um ihrer selbst willen als

---

<sup>64</sup> NE I 1, 1094a 22-26: „Wird nun das Erkennen dieses Guts nicht auch großes Gewicht für die Lebensführung haben, und werden wir dadurch nicht wie Bogenschützen, die einen Zielpunkt (*skopos*) haben, eher das Richtige treffen? Wenn ja, dann müssen wir zumindest im Umriss zu erfassen versuchen, was es sein könnte und zu welcher Wissenschaft oder Fähigkeit es gehört.“

<sup>65</sup> BRÜLLMANN 2007, S. 65.

<sup>66</sup> Vgl. ebd. S. 68.

<sup>67</sup> Vgl. ebd.

<sup>68</sup> FLASHAR 1995, S. 74.

<sup>69</sup> BRÜLLMANN 2007, S. 14f.

erstrebenswerteste gilt.<sup>70</sup> Hieraus lässt sich ableiten, dass die Tätigkeit der Tugend die beste ist. Die Antworten hierzu und die analytische Betrachtung sind im Zusammenhang mit der aristotelischen Kategorienlehre<sup>71</sup> zu sehen, in der der ontologische [Seinsbereich] und der sprachliche Aspekt miteinander in Verbindung stehen.<sup>72</sup> In der Betrachtung des Guten und Schönen operiert Aristoteles mit absoluten Kategorien.<sup>73</sup> Auch der Philosoph Günter Fröhlich kommt zu der Erkenntnis, das höchste Gut sei nach Meinung der meisten die *Eudaimonia*, die mit Glückseligkeit übersetzt wird und die im Sinne von Aristoteles als „Wohlgeordnetheit der gesamten Lebensbezüge“ zu definieren ist, deren Zustand nur selbsthandelnd herbeigeführt werden kann.<sup>74</sup>

Es gibt wohl unterschiedliche Wege und Handlungsziele, um das angestrebte beste Gut zu erreichen; jeder versucht es auf seine eigene Weise. Aristoteles setzt hierbei auf eine ethische Handlung in Form eines Zusammenwirkens von Streben und Überlegung.<sup>75</sup> Das Streben wird hierbei bestimmt von dem, was ein Mensch für gut hält und als Ziel definiert, das jedoch wie im Bereich des ethischen Handelns bestimmt wird von der hierfür zuständigen *hexis*, der durch Handeln erworbenen Verhaltensdisposition.<sup>76</sup> Aristoteles spricht in diesem Sinne davon, dass der Mensch *arche praxeon*<sup>77</sup> – Ursprung seiner Handlungen ist, was nach unserem Verständnis den Wirk- oder Kausalursachen insgesamt entspricht.

Das Handeln selbst muss dabei stets um des Guten willen und nicht nur um eines anderen willen geschehen; dies trifft insbesondere auf die sittlichen Handlungen zu, die am Gutsein der Person ausgerichtet sein müssen.<sup>78</sup> Nach der These von Aristoteles in der NE, I soll der Tugendhafte (*spoudaios*) oder der Weise (*phronimos*) einen „Maßstab“ für das richtige

---

<sup>70</sup> HUBER 1893, S. 34f.

<sup>71</sup> MITTELSTRASS 1995, Bd. 2, S. 368: Zur aristotelischen Kategorienlehre, (griech. *kategoria*), wörtlich: Anklage, übertragen: Aussage, Prädikat. Im philosophischen Sprachgebrauch wurden Kategorien von Aristoteles eingeführt – logische als letzte, den einzelnen Prädikatorens übergeordnete Bedeutungsfelder, ontologisch als Seinsbereiche verstanden. Bei den meisten Autoren der ontologischen Tradition steht diese Lehre als Theorie zentraler philosophischer Begriffe wie dem der Substanz, in engem Zusammenhang mit logischen und erkenntnistheoretischen Erörterungen.

<sup>72</sup> FLASHAR 1995, S. 75.

<sup>73</sup> FRÖHLICH 2012.

<sup>74</sup> Vgl. ebd.

<sup>75</sup> WOLF 2002, S. 131.

<sup>76</sup> Vgl. ebd.

<sup>77</sup> *Arche praxeon* – Definition: Ursprung seiner Handlungen.

<sup>78</sup> KRÄMER 1998, S. 105.

Handeln der Menschen bilden.<sup>79</sup> Auf die Frage, was wir tun sollen und wie wir uns verhalten sollen, kann die Antwort nur lauten: „Handeln wie es der Tugendhafte tut!“

Der Philosoph Peter Stemmer stellt fest: Wer nach dem höchsten Gut (der Glückseligkeit) fragt, der fragt gleichzeitig nach der bestimmten, besten Art des Lebens.<sup>80</sup> Wer nach dem Glück fragt, kommt an der Frage nach dem höchsten Gut nicht vorbei,<sup>81</sup> wobei das „höchste Gut“ mit Bezug auf das Glück auch immer als das höchste und beste menschliche Gut gemeint ist. Zur Frage, was das beste menschliche Gut ist, antwortet Aristoteles, dass sich ein solches Gut nur in Verbindung mit menschlichem Handeln beantworten und verwirklichen lässt (*praktion*); in ähnlicher Weise lässt sich das Beste begreifen im Sinne eines höchsten Ziels.<sup>82</sup> Es lässt sich aber auch begreifen im Sinne des Vollkommenen, wenn wir das absolut Vollkommene als das einzig wahre und erstrebenswerte Ziel herausstellen. Als das umfassendste Gut (*bonum universale*) bezeichnet man z.B. das Glück, das sich aus dem *bonum perfectum* (dem perfekten Gut) hervorhebt. Hier nennen wir auch das um seiner selbst willen Erstrebte, das vollkommener ist als das, was wir auch um einer anderen Sache wegen wählen, mit Verweis auf NE I.5, 1097 a 28-34.<sup>83</sup> Von allem aber ist das Glück das Wählenswerteste, weil ihm nichts anderes hinzugefügt werden muss und nichts hinzugefügt werden kann und darf.<sup>84</sup>

Aristoteles stellt in der NE die Frage, ob die Erkenntnis des Guten und des besten Guts nicht ein großes Gewicht hat für die Lebensführung, so dass es notwendig ist, zumindest umrissartig aufzuzeigen, was das Richtige sei.<sup>85</sup> Wir wissen, dass der Mensch von Natur aus nach Daseinserfüllung, nach Selbstverwirklichung und schließlich nach Glück strebt. Ohne dieses

---

<sup>79</sup> BRÜLLMANN 2007, S. 162.

<sup>80</sup> STEMMER 1998, S. 48.

<sup>81</sup> BRÜLLMANN 2007, S. 7.

<sup>82</sup> Vgl. ebd. S. 14f.

<sup>83</sup> NE I 5, 1097a 28-34: „Es ist aber klar, dass das bestehende Gut abschließenden Charakter hat“. (b) „Wir nennen das als solches (*kath`hauto*) Erstrebte mehr abschließend als das um einer anderen Sache willen (*di`heteron*) Erstrebte, und das niemals um einer anderen Sache willen Erstrebte mehr abschließend als das sowohl als solches wie um anderer Sachen willen Erstrebte, während wir abschließend überhaupt dasjenige nennen, was immer als solches und nie um einer anderen Sache willen gewählt wird.“

<sup>84</sup> NE I 5, 1097b 14-20: c) „Das Autarke bestimmen wir als dasjenige, 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. (d) 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 Plus an Gütern ergibt und jeweils das größere Gut wählenswerter ist. (4.) Das Glück erweist sich also als etwas, das abschließend und autark ist; es ist das Ziel all dessen, was wir tun.“

<sup>85</sup> NE I 1, 1094a 22-26.

Streben nach Glück und Erfüllung gäbe es kein zielhaftes Handeln, so dass der Sinn des Lebens fragwürdig bliebe. Wenn es diesen letzten Zweck menschlichen Lebensvollzugs nicht gäbe, so Aristoteles, wären alle Handlungen sinnlos, der Prozess ginge ins Unendliche, so dass das Streben leer und vergeblich wäre.<sup>86</sup>

Klaus Jacobi spricht im Zusammenhang mit dem höchsten Gut vom „vollendeten Ziel (*[telos] teleion*)“, weshalb nachgewiesen werden sollte, ob es „nur ein einziges Endziel“ gibt oder gar mehrere zugelassen werden, wobei aber dann die Gleichrangigkeit bestritten werden muss.<sup>87</sup> Das höchste Gut, so Jacobi, müsste danach bezeichnet werden als „das Vollendetste (*to telei-otaton*)“ unter allen vollendeten Zielen (*teleia teleia*).<sup>88</sup> Das Endziel ist nämlich dann gegeben, wenn es um seiner selbst willen gewählt werden kann und wenn auch anderes um dieses Ziels willen gewählt werden kann, wobei eine weitere Hervorhebung durch „vollendetstes Ziel“ sinnvoll erscheint.<sup>89</sup> Aristoteles stellt in der NE dazu fest, dass mit diesem Ergebnis auch das Kriterium der Autarkie (*autarkeia*) erfüllt sein muss, weil das abschließende Gut als autark gilt.<sup>90</sup> Unter „autark“ verstehen wir, so Aristoteles, dass wir das, was wenn wir es alleine besitzen würden, das Leben wählenswert macht und ihm an nichts fehlen lässt.<sup>91</sup> Es gibt hierzu bei Aristoteles zwei Erklärungen für die Autarkie:

- a) Eine schwächere, „die allein schon das Leben lebenswert macht“.
- b) Eine stärkere, die keinen Zusatz verträgt.

Thomas hat sich diesem Autarkie-Argument des Aristoteles angeschlossen. Es gilt nun, die Sicht des Thomas zum vollkommenen bzw. höchsten Gut näher zu betrachten und dabei den Unterschied zum aristotelischen Gut aufzuzeigen. Bei den Formen der Güter (äußere Güter, Güter des Leibes und Gut der Seele) trennen sich Aristoteles und Thomas in der Bewertung des höchsten Gutes in Bezug auf die Seele. Thomas stellt zu den Gütern fest, dass keines der Güter als das *bonum consummatum* (vollendetes) betrachtet werden kann; dazu argumentiert er, dass kein geschaffenes, sondern nur ein ungeschaffenes Gut, nämlich Gott, das höchste

---

<sup>86</sup> NE I 1, 1094a 20.

<sup>87</sup> JACOBI 1979, S. 316.

<sup>88</sup> Vgl. ebd.

<sup>89</sup> Vgl. ebd.

<sup>90</sup> NE I 5, 1097b 7.

<sup>91</sup> NE I 5, 1097b 14-15.

Gut im Sinne des *finis cuius* sein kann.<sup>92</sup> Gott ist *finis ultimus cuius* des Menschen, d.h. das höchste Gut und Letztziel im Sinne des *finis cuius*, dessen Besitz in Wahrheit glücklich macht.<sup>93</sup> Gemäß dem *finis quo* ist das Glück begründet in der Erlangung Gottes, wobei Thomas das Glück mit der Vollkommenheit der Seele im Sinne des höchstmöglichen Selbstvollzugs verbindet.<sup>94</sup>

Das Besitzen des höchsten Gutes ist eine Tätigkeit der Seele, in der diese sich in höchstem Maße verwirklicht.<sup>95</sup> Thomas konzentriert sich dabei auf den vernünftigen Seelenteil und sucht das Glück des Menschen in optimal entwickelten Fähigkeiten, die sich im rationalen Vermögen wie Vernunft und Wille erschließen; hierbei wird das höchste Gut insbesondere durch die Tätigkeit der Vernunft erreicht und vollzogen als geistige Schau Gottes im Sinne einer *visio intellectualis*.<sup>96</sup> Die unterschiedlichen Standpunkte von Aristoteles und Thomas sind darin begründet, dass Aristoteles weniger das Göttliche – schon gar nicht das Religiöse – im Blick hat, vielmehr sucht und strebt er nach Erkenntnis des Guten und der Wahrheit durch tugendhafte Tätigkeiten und gutes Handeln. Bei Thomas dagegen spielt der religiöse und theologische Aspekt eine große Rolle, wobei für ihn Gott in aller Zuwendung die erste und größte Ursache ist. Das Gute ist für ihn nur dann gut, wenn es eine Verbindung oder einen Bezug zu Gott gibt. Thomas stellt dazu in einer These fest, dass alle menschlichen Handlungen auf ein einziges Ziel, einem Letztziel, ausgerichtet sind; dieses Ziel selbst ist die Vollkommenheit bzw. das vollkommene Gut (*bonum consummatum*), welches alles Gute und damit das Glück umfasst.<sup>97</sup> Weil der Mensch nach höchster Verwirklichung seines Wesens strebt, kann dieses Ziel letztendlich nur Gott als höchstes Gut sein im Sinne des beschriebenen *finis cuius*.<sup>98</sup> Hierbei folgt Thomas dem aristotelischen Gedanken mit der platonischen Idee des göttlichen Guten.

Die These, dass sich alle Handlungen des Menschen nur auf ein einziges Letztziel richten können, unterstützt Thomas mit folgenden Gründen: erstens strebe der Mensch nach Vollkommenheit im Sinne der Selbstverwirklichung, weshalb es keine zwei vollkommenen Güter geben kann; zweitens beruht sowohl das Erkennen wie auch das Wollen auf jeweils einem Prinzip,

---

<sup>92</sup> BRACHTENDORF 2012, S. XVI.

<sup>93</sup> Vgl. ebd. S. XVIII.

<sup>94</sup> Vgl. ebd. S. XIX.

<sup>95</sup> Vgl. ebd.

<sup>96</sup> Vgl. ebd.

<sup>97</sup> Vgl. ebd. S. XVI.

<sup>98</sup> Vgl. ebd.

das von Natur aus erkannt und gewollt wird; drittens bezieht sich Thomas auf die Tatsache, dass die Finalität ein Wesensmerkmal menschlicher Handlungen ist, das allen menschlichen Aktionen gemeinsam zukommt, weil alle auf ein Letztziel hin orientiert sind.<sup>99</sup> Thomas zeigt sich damit kongruent mit Aristoteles. Es ist jedoch anzumerken, dass aus der allgemeinen finalen Zeit menschlicher Handlungen nicht auf die Einzigartigkeit eines bestimmten Zieles geschlossen werden kann. Thomas hat hierzu ein entscheidendes Argument: Die Gattung ‚Mensch‘ kann als solche nur ein einziges Lebensziel haben, da sie andernfalls keine Gattung bilden würde, sondern nur Verschiedenes.

Wenn wir heute über Glück sprechen, müssen wir unterscheiden: Handelt es sich um das Glück, das wir als Geschenk von Gott erhalten (oder wie in der Antike von den Göttern) oder handelt es sich um ein Zufalls-Glück oder meinen wir das Ergebnis menschlichen Handelns bzw. menschlicher Leistungen als universales Lebensziel sowohl bei Aristoteles wie bei Thomas. Glück – umfassend und allgemein betrachtet – bedeutet sowohl in der Antike wie im Mittelalter und auch heute noch weitgehend Zufriedenheit mit seinem Leben und seiner Lebensgestaltung, wobei es kein Glück ohne Gesundheit, ohne Sorglosigkeit und einem Mindestmaß an materiellem Wohlstand geben kann. Sicher gibt es dazu auch unterschiedliche Meinungen, insbesondere in der Antike bei Diogenes oder auch bei den Stoikern, die eine materielle Grundlage weitgehend ausschließen. Leben und Glück können auf Dauer nicht über materiellen Wohlstand gesichert werden.

Was wir unter Glück und Glückseligkeit verstehen, hängt im Wesentlichen von der jeweiligen Sprache und Kultur ab, die eine solche Wortbildung beeinflussen. Dies wird in den nachfolgenden Abschnitten thematisiert und es wird auch deutlich werden, wenn wir den Blick nochmals auf ein gelingendes Leben richten.

Ob wir ein gelingendes und erfülltes Leben haben, kann nur als Ganzes über den Zeitraum des gesamten Lebens beurteilt werden, ähnlich wie beim Streben nach dem höchsten Gut und letzten Ziel, weil dies existenzielle Fragen des Menschen sind. *Cicero* stellt zum Glück und zur Glückseligkeit fest: „Die Untersuchung des glückseligen Lebens ist der einzige Gegenstand, den sich die Philosophie zum Zweck und Ziel setzen muß [muss].“<sup>100</sup> *Augustinus und Marcus*

---

<sup>99</sup> Vgl. ebd. S. 198f.

<sup>100</sup> Vgl. ebd. S. XII.

*Terentius Varro* sagten zur Glückseligkeit: „Nichts anderes treibt den Menschen zum Philosophieren als das Verlangen nach Glückseligkeit, und glücklich macht ihn nur das höchste Gut.“<sup>101</sup> Bei Aristoteles erschließt sich schließlich die Glückseligkeit über den Vollzug eines gelungenen Lebens in Verbindung mit dem Lohn der Tugend; sie ist jedoch nicht als Gabe Gottes zu verstehen, die als Lohn für die Verdienste als Menschen gewährt wird.<sup>102</sup>

Für Thomas sind allerdings im Gegensatz zu Aristoteles die sittlichen Verdienste ausschlaggebend, von daher ist die Glückseligkeit als Geschenk Gottes „Lohn der Tugend“ bzw. der tugendhaften Tätigkeiten (*beatitudo est praemium virtuosarum operationum* (Sth I q.1 a.7)).<sup>103</sup> Insofern interpretiert Thomas die *Nikomachische Ethik* als eine Theorie des unvollkommenen Glücks. In der christlichen Tradition wurde jedoch die Frage des Glücks bis zur Rezeption der aristotelischen Ethik so ausgelegt, dass diese das menschliche Streben nach dem höchsten Gut und dem letzten Ziel sei, womit eindeutig Gott gemeint ist.<sup>104</sup>

Gemäß der hl. Schrift steht *beatitudo* für Gottesschau bzw. für *visio beatifica*. Für Thomas ist in diesem Sinne das höchste Ziel des Menschen das Glück (*ultimus finis hominum est beatitudo*). Über das jenseitige Glück hat der gläubige Mensch nur Kenntnis durch die göttliche Offenbarung, weshalb man bei Aristoteles nur die Definition des irdischen Glücks suchen kann.<sup>105</sup> Es stellt sich auch die Frage, ob ein Engel dem Menschen Glück geben kann. Dazu heißt es in *q. 5, a. 6*: Die Engel sind dem Menschen zwar bei der Erlangung des letzten Zieles behilflich, doch das letzte Ziel erreicht er nur durch den ersten Bewirker und das ist Gott.<sup>106</sup> In diesem Artikel der *Quaestio 5* wird darauf hingewiesen, dass ein glücklicher Engel die Vernunft des Menschen erleuchtet hinsichtlich einiger Aspekte der göttlichen Werke, nicht jedoch hinsichtlich der Schau des göttlichen Wesens.<sup>107</sup> Wesentlich ist auch der Unterschied zwischen Engel und Menschen: Die Engel sind seit dem Augenblick ihrer Erschaffung glücklich, der Mensch kann sein Glück erst erreichen in der Zeit des zu vollziehenden Erkenntnisprozesses;

---

<sup>101</sup> Vgl. ebd.

<sup>102</sup> HUBER 1893, S. 94.

<sup>103</sup> Vgl. ebd.

<sup>104</sup> KLEBER 1988, S. 9.

<sup>105</sup> Vgl. ebd. S. 31.

<sup>106</sup> De beat. q. 5, a. 6.

<sup>107</sup> Vgl. ebd.

generell ist das Ziel des Menschen dasselbe wie das der Engel, nämlich das Glück in der Schau Gottes zu erstreben.<sup>108</sup>

Dennoch bleibt uns auch die endgültige theologische Erkenntnis zur letzten Vollendung des Menschen im jenseitigen Leben unerschlossen. Nach Thomas wird das Glück des jenseitigen Lebens im Wesentlichen nicht durch eigene Leistung des Menschen zuteil, vielmehr wird es ihm geschenkt durch göttliche Gnade und auch durch Liebe, letztendlich aber auch als Lohn für tugendgemäße Tätigkeit im Sinne des Aristoteles.<sup>109</sup> Thomas führt in der *Summa theologiae* überzeugend aus, dass der Mensch das vollkommene Glück nur durch die Seele erlangen kann, wenngleich die Seele nicht das höchste Gut und Glück ist, sondern Gott selbst; also ist es alleine Gott, der den Menschen glücklich macht.<sup>110</sup>

Sowohl *beatitudo* wie *felicitas* stehen auch im Plural für Glückseligkeit sowohl in diesem Leben wie auch theologisch als unvollkommene Entgelte bzw. als Teilhabe an der vollkommenen Glückseligkeit des jenseitigen Lebens, so auch im biblischen Kontext für „Seligpreisungen“ (*beatitudines*). Für Aristoteles ist die Glückseligkeit als *theoria* eine betrachtende Tätigkeit und letztes Ziel allen Handelns, wobei die Götter die uneingeschränkte Glückseligkeit verkörpern. Von daher sah man in der Antike Glück auch als ein Geschenk der Götter an, dem man soweit wie möglich nahekommen wollte.

Bei der Gegenüberstellung der aristotelischen Glücksvorstellung zur Glückseligkeitslehre des hl. Thomas stellt sich die entscheidende Frage, inwieweit die philosophische Vorstellung für die *beatitudo perfecta* von Bedeutung ist, da sie in ihrer Perspektive auf ein Letztziel menschlichen Handelns eine Erfüllung erkennen möchte. Infolgedessen stellt sich logischerweise eine weitere Frage, nämlich ob es möglich ist, die philosophische Perspektive in die theoretisch-spekulative Perspektive der Theologie einzubinden. Begründet wird dies mit der höchsten Tätigkeit des Menschen in die Erkenntnis Gottes. Immerhin zeigt Aristoteles in seiner philosophischen Theologie, dass das vollkommene Wesen Gottes als eine denkende bzw. betrachtende Tätigkeit verstanden werden muss.<sup>111</sup> Die höchste Form der Betrachtung des Menschen (*bios theoretikos*) beruht auf der Weisheit als der höchsten Form der Wissenschaft.<sup>112</sup> Er

---

<sup>108</sup> Vgl. BRACHTENDORF 2012, Kommentar zu q 5, a 1.

<sup>109</sup> KLEBER 1988, S. 128f.

<sup>110</sup> De beat. q. 2, a. 7 u. 8.

<sup>111</sup> HERZBERG 2013, S. 9.

<sup>112</sup> Vgl. ebd. S. 43.

bezieht sich dabei auf die NE, zehntes Buch, wonach auch die Götter diese Form als höchst selig (*makarios*) und glücklich (*eudaimon*) betrachten.<sup>113</sup> Für die Götter – so Aristoteles, ist das Leben insgesamt glückselig und auch für die Menschen, soweit mit dieser Tätigkeit eine Ähnlichkeit besteht.; von daher wird die Tätigkeit Gottes, die an Seligkeit herausragt, eine betrachtende sein.<sup>114</sup> Insofern kann daraus abgeleitet werden, dass das vollkommene Glück des Menschen von der Tätigkeit Gottes her bestimmt wird.<sup>115</sup> Es kann zudem festgestellt werden, dass sich das Glück des tätigen Lebens aus mehreren tugendhaften Tätigkeiten zusammenfügt, wobei diese dennoch auch auf äußere Güter, körperliche Güter und gute Bedingungen angewiesen sind. Nach Thomas wird das Glück des Menschen wesentlich durch eine Perfektionierung der Vernunfttätigkeit beeinflusst, so wie diese in der Erkenntnis Gottes stattfindet, wobei sich Thomas für die tugendhafte Tätigkeit ausspricht, weil Glück eben die äußerste Vollkommenheit und den äußersten Akt des Menschen meint.<sup>116</sup>

Thomas betont sehr nachdrücklich, dass jeder Mensch, ohne jegliche Einschränkung, ein natürliches Verlangen nach letzter Erfüllung und einem Letztziel in der Gottesschau (*visio beatifica* gem. Sth I-II, q. 2) hat, das naturgemäß nicht in diesem Leben erreicht werden kann. Der Mensch als auf Gott ausgerichtetes Geschöpf muss hierbei seine Vernunfttätigkeit und seinen Willen einbringen, um das Letztziel, die Glückseligkeit, mit Hilfe der Gnade Gottes zu erreichen. So wird deutlich, dass der Mensch mit seinen Fähigkeiten, insbesondere der Vernunft, die in der Glücksbetrachtung wie in der Wissenschaft und im Glauben eine zentrale Rolle spielen, sich selbst zu Gott hinbewegen und auf ihn hin orientieren muss, um zur *beatitudo* zu gelangen. Ebenso hat auch die Frage nach dem Endzweck des Menschen sowohl im praktischen Leben wie in der *theoria*, also gleichermaßen bei den Philosophen wie bei den Theologen einen hohen Stellenwert, weshalb sie jeweils in den Wissenschaften analysiert, diskutiert und gelehrt wird. Es ist somit unerlässlich, die Lehren des Aristoteles und des hl. Thomas in den nachfolgenden Kapiteln genauer zu untersuchen, da das Glück und die Vollendung des Menschen im Mittelpunkt der Betrachtung stehen.

Als Fazit des vorbeschriebenen Abschnitts kann festgehalten werden, dass bei Aristoteles das Glück erreicht wird über den Vollzug eines gelungenen Lebens in Verbindung mit dem Lohn

---

<sup>113</sup> NE X 8, 1178b 7-9.

<sup>114</sup> NE X 8, 1178b 25-32

<sup>115</sup> HERZBERG 2013, S. 114.

<sup>116</sup> BRACHTENDORF 2012, S. XX.

der Tugenden, wobei jedoch dieses Glück nicht als Gabe Gottes zu verstehen ist, sondern wesentlich als eigene Leistung.

Bei Thomas sind zwar die sittlichen Verdienste mitentscheidend, Glückseligkeit ist jedoch wesentlich und zu allererst als Geschenk Gottes zu verstehen.

### 3. Die Kontextualisierung der Glücksproblematik in Politik und Ethik

Nachdem bei Aristoteles und Thomas im vorherigen Kapitel jeweils eine Bewertung des Glücks erfolgte, soll nachstehend eine Konzeption des ‚Guten‘ und ‚Besten‘ aufgezeigt werden. Auf der Suche nach der Konzeption des Guten und Besten ist es notwendig, die Rolle der Politik in der praktischen Wissenschaft und die Rolle der *theoria* sowie der Philosophie zu untersuchen. Der Mensch ist ein politisches Wesen, ein *zoon politikon*, das natürlicherweise in einer Gemeinschaft, einer *polis*<sup>117</sup> lebt. So ist der Bereich der *Polis* nicht nur von eminent wichtiger Bedeutung für die Entwicklung und Charakterbildung des Menschen, sie ist auch der Ort für kognitive Tüchtigkeit, für Klugheit, praktische Urteilskraft und Weisheit.<sup>118</sup> Für Aristoteles ist die höchste Form der praktischen Philosophie die Politik, denn die *polis* ist der Ort, an dem lebenserfüllende Tätigkeiten ihre Wirklichkeit zeigen.<sup>119</sup> Als die Disziplin, die am stärksten leitet und anweist, zeigt sich die Politik (*politike*), da sie anordnet, welche Kenntnisse im Staat vertreten sein müssen und welche jeder im Rahmen seiner Möglichkeiten erlernen muss.<sup>120</sup> Denn nur in der *polis* findet der Mensch den geeigneten Rahmen zur Bewältigung seiner Probleme in der Außenwelt und deren Ausnutzung zur Erfüllung seiner Lebensverhältnisse sowie seine geistige Heimat, in der er seine besten Chancen und Möglichkeiten realisieren kann.<sup>121</sup> Auf dieser Grundlage und Zielsetzung hat sich der Staat aus der Gemeinschaft vieler Dörfer und Siedlungen gebildet. So ist die *polis* ursprünglich um des bloßen Lebens willen entstanden;

---

<sup>117</sup> FORSCHNER 2006, Sp. 384-387: Polis ist der Name für die Form des politischen Gemeinwesens, das im antiken Griechenland v. 6. bis z. 4. vorchristlichen Jh. seine größte Verbreitung u. Blüte fand und als genuine Ausprägung griech. „Staatlichkeit“ für Theorie u. Praxis des Politischen im Abendland die Rolle eines klass. Paradigmas erhalten hat. Ursprünglich bezeichnet *polis* die Burg und die zur Burg gehörige Siedlung, dann die Stadt sowohl als von Mauern umgebenes Siedlungszentrum als auch als aus Stadt und Hinterland bestehendes autarkes politisches Gemeinwesen.

<sup>118</sup> FORSCHNER 1994, S. 14.

<sup>119</sup> BIEN 1978, S. 14.

<sup>120</sup> NE I 1, 1094b 1-5.

<sup>121</sup> AUBENQUE 1978, S. 54.

dann aber hat sie Bestand um des vollkommenen Lebens willen.<sup>122</sup> Der Mensch lebt in der Welt unter den relativen Verhältnissen und Bedingungen der jeweiligen *polis*, und das politische Leben ist ein Leben unter den „real existierenden“ Verhältnissen.<sup>123</sup> Vor allem ist der Mensch ein soziales Wesen, das eng in die Gemeinschaft eingebunden ist. Von daher erkennt er das Glück auch nur in der Verhältnismäßigkeit zur *polis* als Ganzes, so dass seine Freiheit auch nur eine bedingte, eingeschränkte Freiheit innerhalb der Gemeinschaft ist. Das Leben als Individuum bleibt dem Geschick, manchmal auch dem Zufall ausgesetzt und „dauerhaftes Glück“ erfährt er nur, insofern er ein tugendhaftes, aufs Allgemeine ausgerichtetes Leben führt.<sup>124</sup>

Das politische Leben (*bios politikos*) ist somit die eigentliche Lebensweise der Bürger, wobei der Politiker identisch mit dem Bürger ist.<sup>125</sup> Die Stadt ist die staatliche Gemeinschaft von Bürgern und ist gleichermaßen eine „Gemeinschaft der Freien“, weshalb es in der Stadt darum geht, das Freisein der Bürger im persönlichen Leben sicherzustellen.<sup>126</sup> Im Sinne der Metaphysik des Aristoteles ist der Bürger frei, der nicht um eines anderen willen ist, sondern um seiner selbst willen existiert, so ist auch die Wissenschaft allein unter allen frei, weil sie allein um ihrer selbst willen ist.<sup>127</sup> Für Aristoteles ist der Mensch ein in einer Gemeinschaft lebendes, staatsbildendes Wesen, das so für das gesellschaftliche wie für das staatliche Leben von Natur aus geschaffen ist, wodurch die Gesellschaft und die Natur des Menschen in enger Beziehung zueinanderstehen.<sup>128</sup> Für Aristoteles ist deshalb die Stadt eine „vollendete Gemeinschaft“ und wird von daher als die Aktualität der menschlichen Natur verstanden.<sup>129</sup>

Mit dieser Feststellung wird auch verwiesen auf den Zusammenhang zwischen höchstem Gut und politischer Zugehörigkeit des Menschen. Es stellt sich die Frage, warum die Stadt für Aristoteles auf der Vernunft beruht und damit gleichzeitig als Aktualität der vernünftigen Natur des Menschen gilt.<sup>130</sup> Er argumentiert damit, dass es sich bei der Stadt um eine vernünftige Ordnung handelt; eine auf Gesetz gegründete Ordnung, auf Freiheit, Rechtsprinzip und

---

<sup>122</sup> Vgl. ebd.

<sup>123</sup> SIMON 1978, S. 113f.

<sup>124</sup> Vgl. ebd. S. 114.

<sup>125</sup> RITTER 1969, S. 72.

<sup>126</sup> Vgl. ebd. S. 73.

<sup>127</sup> ME I 2, 982b 26-27.

<sup>128</sup> RITTER 1969, S. 75.

<sup>129</sup> Vgl. ebd. S. 77.

<sup>130</sup> Vgl. ebd.

sittlicher Überlieferung.<sup>131</sup> Hierbei kommt es auf die Praxis an, die sich in Form der Kunst ausdrückt und in der die Vernunft wirksam wird.<sup>132</sup> Praxis steht hierbei für Vollzug der Lebensbedürfnisse, für das Herstellen des Notwendigen, für das Tun im Allgemeinen, für das, was der Mensch zum Leben benötigt; die Künste sind hierbei der Rahmen, in dem das menschliche Herstellen und das gesellschaftliche Miteinander praktiziert werden.<sup>133</sup> Der menschlichen Praxis entsprechend unterscheidet Aristoteles drei Arten von Künsten: die Kunst des Herstellens, des Gebrauchens sowie des Leitens und Führens, womit z.B. das Handwerk, der Ackerbau, die Schifffahrt, die Kriegsführung, die Staatsführung und Heilkunst sowie die schönen Künste und die Politik als Staatskunst gemeint sind.<sup>134</sup> Für Aristoteles ist daher die *Polis* die Gemeinschaft, die in allem sowohl die innere wie äußere Sicherheit und auch die Förderung des Handelns gewährleistet, wobei das „Glück sowohl für die *Polis* als auch für den Einzelnen dasselbe“ ist.<sup>135</sup> Auf dieser Basis konstatieren wir eine Begegnung freier Menschen, die in der Ausübung ihrer Vernunft gemeinsam zur *theoria* gelangen, die wiederum den erstrebten religiösen Bezug herstellt.

In Anlehnung an die bisher ausgeführten Thesen des Aristoteles, dass jede Erkenntnis und jeder Vorsatz ein bestimmtes Gut anstrebt, stellt sich die Frage : Wonach strebt die Politikwissenschaft und welches ist das höchste aller durch Handeln bewirkter Güter (*prakton agathon*)?<sup>136</sup> Aristoteles spricht in diesem Zusammenhang von distributiven Aufgaben des Staates, wonach die staatliche Ordnung auf einer bestimmten Auffassung eines guten, menschlichen Lebens aufbauen muss und dass ihr Ziel darin begründet sein muss, dieses gute Leben auch zu ermöglichen.<sup>137</sup>

Die Vortrefflichkeit einer staatlichen Verfassung sieht Aristoteles darin, die Menschen zu befähigen, sich für ein gutes Leben und Handeln entsprechend der materiellen und natürlichen Bedingungen des Gemeinwesens zu entscheiden.<sup>138</sup> Nach seiner Meinung können wir allerdings die Qualität einer guten Verfassung erst dann kennen, wenn wir eine Vorstellung vom

---

<sup>131</sup> Vgl. ebd. S. 78.

<sup>132</sup> Vgl. ebd.

<sup>133</sup> Vgl. ebd.

<sup>134</sup> Vgl. ebd.

<sup>135</sup> Vgl. ebd. S. 171.

<sup>136</sup> NE I 2, 1095a 14-16.

<sup>137</sup> NUSSBAUM 1999, S. 29.

<sup>138</sup> Vgl. ebd.

guten menschlichen Leben und Handeln entwickelt haben und verschiedene unterschiedliche Konzepte bewerten und beurteilen können.<sup>139</sup> Zur aristotelischen Konzeption gehört auch, dass im Rahmen der Gleichbehandlung allen Bürgern eine politische Partizipation ermöglicht werden muss, denn alle Bürger sind gleichermaßen freie Staatsbürger mit gleichen Rechten und vor allem gleichen Mitspracherechten, je nach ihrer Kompetenz.<sup>140</sup>

Aristoteles hat eine klare Vorstellung im Hinblick auf die staatliche Verfassung: Die beste Verfassung (*politeia*) ist notwendigerweise diejenige, deren Einrichtung (*taxis*) in der Lage ist, jedem Einzelnen eine optimale Entwicklung zu ermöglichen (*arista prattoi*), um so glücklich leben zu können.<sup>141</sup> Überhaupt ist es die Aufgabe des Gesetzgebers darauf zu achten, wie ein Staat, eine Stadt, eine Gemeinschaft von Menschen Anteil an einem tugendhaften Leben haben und ebenso mit einem hohen Grad an Glückseligkeit beteiligt sind.<sup>142</sup> Bei Aristoteles heißt es dazu, dass für diejenigen, die Tugend und sittliche Tüchtigkeit lieben, die Stadt als glücklich gilt, die auch die Tugenden und sittlichen Ordnungen für das Leben ihrer Bürger aufrechterhält.<sup>143</sup> Nach Aristoteles steht die Theorie einer guten staatlichen Verfassung in Abhängigkeit von einer Theorie eines guten menschlichen Lebens, woraus die Folgerung zu ziehen ist, dass unter der besten staatlichen Verfassung die Menschen am besten leben.<sup>144</sup>

So wie wir die Tugenden durch Übungen und Tätigkeiten erwerben, so muss auch der Gesetzgeber handeln. Hierzu wird auf den Text der *Nikomachischen Ethik* II 1, 1103b verwiesen. Ein guter Gesetzgeber ist nämlich darauf bedacht, die Bürger durch Gewöhnung zu guten Menschen zu erziehen; eine schlechte Verfassung wird dies nicht erreichen können.<sup>145</sup>

---

<sup>139</sup> Vgl. ebd.

<sup>140</sup> Vgl. ebd. S. 69f.

<sup>141</sup> Vgl. ebd. S. 88.

<sup>142</sup> Vgl. ebd.

<sup>143</sup> RITTER 1969, S. 94.

<sup>144</sup> NUSSBAUM 1999, S. 89.

<sup>145</sup> NE II 1, 1103b 3-5: „ὅπερ ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων δῆλον· οὐ γὰρ ἐκ τοῦ πολλάκις ἰδεῖν ἢ πολλάκις ἀκοῦσαι τὰς αἰσθήσεις ἐλάβομεν, ἀλλ' ἔχοντες ἐχρησάμεθα, οὐ χρηάμενοι ἔσχομεν· τὰς δὲ ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν, ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦα ποιοῦντες μανθάνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί. οὕτω δὲ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεῖα ἀνδρεῖοι. μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ γινόμενον ἐν ταῖς πόλεσιν· οἱ γὰρ νομοθεταὶ τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοὺς. καὶ τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτ' ἐστίν, ὅσοι δὲ μὴ εὖ αὐτὸ ποιοῦσιν ἀμαρτάνουσι, καὶ διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας ἀγαθῆ φαύλης. ἔτι ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ διὰ τῶν αὐτῶν καὶ γίνεται πᾶσα ἀρετὴ καὶ φθειρεται. ὁμοίως δὲ καὶ τεχνῆ· ἐκ γὰρ τοῦ κιθαρίζειν καὶ οἱ ἀγαθοὶ καὶ οἱ κακοὶ γίνονται κιθαρισταί.“ (1103 b 3-5).

Wir werden zu entscheiden haben, ob sich der Gesetzgeber mit den einzelnen Fähigkeiten des Menschen auseinandersetzen soll oder ob er, was Aristoteles favorisiert, eine Konzeption des guten Lebens und Handelns als notwendiger erachtet, damit er die Auswirkungen einer Verteilung von Gütern und Ressourcen auf den gesamten Lebens- und Wirkungsbereich des Menschen einordnen und beurteilen kann.<sup>146</sup>

### 3.1 Griechische *polis* und mittelalterlicher *ordo* als Lebenswelt

In diesem Kapitel soll es um das Wirken der Menschen in ihrem Lebensbereich sowie um die Erfordernisse und Bedürfnisse einer Gemeinschaft gehen. Aristoteles stellt in gut funktionierenden Gemeinschaften, unabhängig von der *polis*, die Gerechtigkeit in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen, denn Gerechtigkeit ist die Voraussetzung dafür, dass gute, politische Gemeinschaften entstehen. Sie bewirken mittels der Gesetze eine staatliche Ordnung, um die Bürger auf diese Weise zu einem tugendhaften Leben führen zu können. Gemeinwohl muss stets Ziel einer politischen Gemeinschaft sein, weil sich in ihm Bedürfnisse, Interessen und Glück aller Bürger in einem tugendhaften und gerechten Leben verwirklichen lassen. Ein Gesetz hat in erster Linie die Aufgabe, das Gemeinwohl zu sichern, was Angelegenheit aller Bürger ist.<sup>147</sup> Durch die Partizipation der Bürger in der Gemeinschaft werden die Interessen des Einzelnen im Rahmen der Handlung des Staates berücksichtigt. Thomas sagt in seiner *Summa contra Gentiles*, dass das allumfassende Gut jedes Teilgut überragt, so wie „das Gut des Volkes besser ist als das Gut des Einzelnen“; das Gutsein und die Vollkommenheit des Ganzen überragen nämlich das Gutsein und die Vollkommenheit des Teils.<sup>148</sup>

Das Gemeinwohl (*bonum commune*) nimmt in der politischen Philosophie und Soziallehre eine zentrale Stellung ein, weil darin das Glück des Bürgers im Mittelpunkt einer Gemeinschaft steht.<sup>149</sup> Hierbei wird das Verhältnis und das Zusammenleben von Individuum und Gemeinschaft in Zusammenhang mit gemeinsamen Werten und Zielen angesprochen; das Glück des Einzelnen ist insofern nur erreichbar durch die Sicherung und Regelung „öffentlicher Wirkungsmöglichkeiten und Erkenntnisgewinnung“, was bedeutet, dass die Bewahrung eines

---

<sup>146</sup> NUSSBAUM 1999, S. 118.

<sup>147</sup> Sth I-II, q. 90, a. 3.

<sup>148</sup> ScG I, K. 41, S. 153.

<sup>149</sup> MITTELSTRASS 1995, Bd. 1, S. 729f.

gemeinsamen Guts gesichert sein muss.<sup>150</sup> Dieses gemeinsame Gut besteht nach Aristoteles in einer vernünftigen und gerechten Sicherung von Rechten und natürlich auch Pflichten.<sup>151</sup> Nach Thomas ist Gott selbst das *summum bonum*, wonach alle streben; er ist letztendlich in diesem Sinne das Glück – nach *R. Bellarmin* das *communissimum bonum totius universi*.<sup>152</sup>

Thomas von Aquin geht näher auf das Gemeinwohlkonzept des Aristoteles ein und bindet dieses in einen geistesgeschichtlichen Kontext einer mittelalterlichen *Ordo*. So muss das Endziel einer Gemeinschaft darin bestehen, nach der Tugend zu leben, denn es ist Sinn einer Gemeinschaft, dass sie vereint gut lebt, was ein Einzelner nicht kann.<sup>153</sup> Entsprechend ist ein Leben nach der Tugend Endziel einer menschlichen Gemeinschaft, wobei nur diejenigen Glieder einer Gemeinschaft sein können, die auch einander wechselseitig zu einem guten Leben Hilfeleistung in der Gemeinschaft leisten.<sup>154</sup> Das tugendhafte Streben des Einzelnen muss sich mit den Strebungen der Gemeinschaft decken, insbesondere dann, wenn es zu einem höheren Ziel wie der Anschauung Gottes gelenkt wird.<sup>155</sup> Nach Thomas ist das Handeln nach der Tugend das Wesentliche, das das „gute Leben“ ausmacht, wobei naturgemäß ein Mindestmaß an materiellen Gütern notwendig ist.<sup>156</sup> Auf die Tugend des Einzelnen und der Gemeinschaft wird im nächsten Abschnitt näher eingegangen.

### 3.2 Tugend (*arete*) als Lebensvollzug

In diesem Kapitel steht die Tugend und deren Bedeutung im Mittelpunkt, worauf Aristoteles in der *NE* näher eingeht. In der *Nikomachischen Ethik* bezeichnet Aristoteles die Tugend als eine Disposition (*hexis*), die sich durch Vorsätze (*prohairesis*), die in einer Mitte liegen, äußert, wobei die Mitte Bezug nimmt auf uns Menschen, die durch Überlegung (*logos*) bestimmt wird, so wie der Kluge (*phronimos*) dies anordnen würde.<sup>157</sup> Die Mitte wird hierbei bestimmt zwischen zwei Lastern von Übermaß einerseits und Mangel andererseits, wodurch dann die Tugend in einem Mittleren gewählt wird. Ähnlich verhält es sich mit der Tugend (*arete ethike*),

---

<sup>150</sup> Vgl. ebd. S. 730.

<sup>151</sup> Vgl. ebd.

<sup>152</sup> Vgl. ebd.

<sup>153</sup> *De reg. princ.* I, K. 14, S. 54.

<sup>154</sup> Vgl. ebd.

<sup>155</sup> Vgl. ebd.

<sup>156</sup> Vgl. ebd.

<sup>157</sup> *NE* II 6, 1107a 1-3.

die als „Gutheit des Charakters“ bezeichnet wird und die es mit Affekten und Handlungen zu tun hat, bei denen man sich mit Übermaß, Mangel und Mittlerem auseinandersetzen muss; somit ist die Tugend eine Art von Mitte (*meson*), weil sie auf das Mittlere hin orientiert ist.<sup>158</sup>

Es gilt, mit dem Vorbeschriebenen die Voraussetzungen zu erfüllen, um Glück zu erfahren, denn Glück erfährt der Mensch nur, insofern er in einem tugendhaften, aufs Allgemeine ausgerichteten Leben sein persönliches Missgeschick erträgt.<sup>159</sup> Aristoteles kommt zu dem Ergebnis: Das Glück, so weiß er, liegt in der „edlen und hohen Gesinnung“, mit der der Mensch die Belastungen, Schicksalsschläge und Verfehlungen erträgt.<sup>160</sup>

Die ethische *arete* entspricht in etwa dem, was wir mit Tugend bezeichnen und mit guten Charaktereigenschaften gleichsetzen. Nach Aristoteles ist der Tugendhafte und Weise ein Maßstab für richtiges und gutes Handeln; eine Handlung sei entsprechend als gut zu bezeichnen, wenn sie unter vergleichbaren Bedingungen von einem moralisch guten, tugendhaften Menschen ausgeführt wird.<sup>161</sup> Mit anderen Worten, er tut sich selbst Gutes um seiner selbst willen; er freut sich seines Lebens, da er als guter Mensch sein Leben als etwas Gutes begreift.<sup>162</sup> Für ihn ist Leben Geschenk, Hoffnung, Freude und Ansporn, das nach einem beständigen Guten strebt, eben nach einem guten und erfüllten Leben, das im Einklang mit sich selbst und der Gemeinschaft steht sowie auf der Suche nach dem besten Gut ist. Aristoteles identifiziert hier den Menschen mit seinem denkenden Teil, womit er deutlich machen will, dass hierbei die Vernunft die Form des Menschen ist, die eben sein wesentliches Sein ausmacht.<sup>163</sup> Ein glückliches Leben, so Aristoteles, besteht in der Betätigung der Gutheit; und ein solches Leben ist mit ernsthaften Bemühungen verbunden.<sup>164</sup> Das beste Gut für den Menschen muss von Beständigkeit und Dauerhaftigkeit geprägt sein, wobei die beständigen Tätigkeiten gemäß der *arete*<sup>165</sup> gerade diesem Tätigsein innerhalb des menschlichen Lebens

---

<sup>158</sup> NE II 5, 1106b 17-27.

<sup>159</sup> SIMON 1978, S. 114.

<sup>160</sup> NE I 11, 1100b 30-32: „Denn sie bringen Unlust (*lype*) mit sich und behindern viele Tätigkeiten“. Doch Selbst unter diesen Umständen scheint das Werthafte (*kalon*) durch, wenn jemand gelassen viele und große Unglücksfälle erträgt, nicht aus Unempfindlichkeiten, sondern weil er edel (*gennadas*) und stolz (*megalopsychos*) ist.“

<sup>161</sup> Vgl. BRÜLLMANN 2007, S. 162f.

<sup>162</sup> Vgl. WOLF 2002, S. 227.

<sup>163</sup> Vgl. ebd. S. 229.

<sup>164</sup> NE X 6, 1177a 1- 3.

<sup>165</sup> WOLF 2002, S. 39: „... (das dem *ergon*) ... zugehörige Substantiv ist *arete* (Tüchtigkeit, Trefflichkeit, Vortrefflichkeit); wer eine Fähigkeit nicht nur besitzt, sondern sie in überdurchschnittlichem Maß besitzt, hat die entsprechende *arete*, z.B.: Ein Messer, das nicht nur schneidet, sondern gut schneidet, ist gut als

entsprechen müssen.<sup>166</sup> Die Tätigkeiten der *arete* sind aber auch ebenso lustvoll anzusehen, wenn sie aus einem guten Charakter entspringen, der sich nicht gegen die Ausübung des Richtigen auflehnt, sondern sich unbehindert vollziehen kann.<sup>167</sup> Daraus ist zu schließen, dass Menschen, die unter solchen Bedingungen leben und handeln, indem sie ihre Tätigkeiten gemäß der *arete* mit Freude verrichten, auch das erstrebte Glück erreichen können.

Aristoteles präzisiert das Gutsein und ein gutes Gelingen des Menschseins über dessen Tätigsein, das aber nur dann von Bedeutung ist, wenn es nicht nur gelegentlich verrichtet wird, sondern wenn es aufgrund einer aufrechten und festen Haltung tugendhaft, beständig, also immerwährend gut verrichtet wird.<sup>168</sup> Von der Aneignung und Ausbildung einer solchen Tugend hängt es demnach ab, ob der Mensch als gut bezeichnet werden kann; denn als Mensch gut zu sein, so formuliert es Klaus Jacobi, ist das durch Handeln erreichbare Gut des Menschen und sein Glück.<sup>169</sup> Infolgedessen wird auch die bekannte Definition in der NE verständlich: „Das Glück ist eine bestimmte Tätigkeit der Seele im Sinn der Gutheit (*arete*), die ein abschließendes Ziel (*teleios*) darstellt“. Aristoteles setzt in Kapitel 6 der Definition hinzu: „und wenn es mehrere Arten der Gutheit gibt, im Sinn derjenigen, welche die beste und am meisten ein abschließendes Ziel (*teleios*) ist.“<sup>170</sup> Nach der These von Aristoteles in der NE soll der Tugendhafte (*spoudaios*) oder der Weise (*phronimos*) einen „Maßstab“ für das richtige Handeln der Menschen bilden.<sup>171</sup> Auf die Frage, was wir tun sollen, um uns moralisch und tugendhaft zu verhalten, kann der Verweis nur auf den Tugendhaften bezogen werden, wonach die Antwort lauten muss: Handle, wie es der Tugendhafte tut, denn es gehört zum Wesen des Tugendhaften, moralisch richtige Entscheidungen zu treffen.<sup>172</sup>

---

Messer oder besitzt die entsprechende *arete*. Wer gute Schuhe verfertigen kann, hat die *arete* in der *techne* der Schuhmacherei (nur inhaltlich).“ Das Wort *arete* bezeichnet also nichts anderes als ‚Gutsein‘. Beim menschlichen Handeln aufgrund des Charakters, um das es Aristoteles in Buch II – V gehen wird, entspricht das Wort *arete* ungefähr dem deutschen Wort ‚Tugend‘. Dagegen lautet die Übersetzung von *arete* ‚Vortrefflichkeit‘ und von *spoudaios* ‚hervorragend‘ und stark. Es geht um die gute Qualität, die über dem Durchschnitt liegt, nicht um die extreme Spitze des Hervorragenden. In einem späteren Abschnitt von Buch I, NE wird eingegangen auf zwei Arten der *arete*; die *arete* des vernünftigen Seelenteils, die dianoetische *arete*, entstehe durch Belehrung, die ethische *arete* nicht, so 1103 a 14-18.

<sup>166</sup> Vgl. ebd. S. 52.

<sup>167</sup> Vgl. ebd. S. 48.

<sup>168</sup> NE I 6, 1098a 15.

<sup>169</sup> JACOBI 1979, S. 324.

<sup>170</sup> NE I 6, 1098 a 17-18.

<sup>171</sup> BRÜLLMANN 2007, S. 162.

<sup>172</sup> Vgl. ebd. S. 164.

Wer die Tugend so verstanden hat, der wird nicht nur sporadisch, situativ richtig handeln, vielmehr wird der Tugendhafte habituell bzw. gewohnheitsmäßig und gestärkt dauerhaft das Richtige tun.<sup>173</sup> Die Tugend wird dazu befähigen, stets richtig zu handeln und ein moralisch korrektes Urteil abzugeben.<sup>174</sup> Aristoteles charakterisiert den Tugendhaften dadurch, dass er stets das Richtige auch gerne tut, so in NE II 2.<sup>175</sup>

Thomas betont hierbei, dass menschliche Handlungen auf ein einziges Letztziel orientiert sind, wobei der Charakter dieses Zieles in der Vollkommenheit liegt, die alles Gute umfasst und keine Wünsche übrig lässt.<sup>176</sup> Während Aristoteles die Tätigkeit der Seele gemäß der ethischen *arete* betont, sieht Thomas die Vernunftanwendung im menschlichen Dasein, die darin besteht, dass die Vernunft zur vollkommenen Erkenntnis der Wahrheit gelangt und dass die zugehörigen Strebungen entsprechend den Regeln der Vernunft geleitet werden.<sup>177</sup> Dazu stellt William Hoye fest, dass es in der Moral nicht auf die Vernunft selbst ankommt, sondern auf die Vernunftgemäßheit, was auch bedeutet, dass das ganze Leben eines Menschen auf einen Sinn ausgerichtet sein soll.<sup>178</sup> Als Tugend, so Hoye, bezeichnet man ein Wollen, dessen Handlungsentscheidungen zu einer Art zweiter Natur geworden sind, wobei die Entscheidungen mit Freude und Zuverlässigkeit gefällt werden sollten.<sup>179</sup>

Zu den beschriebenen Tugenden stellt Thomas in der *Summa theologiae* q. 55.1 fest: „Tugend besagt eine gewisse Vollkommenheit des Vermögens. Eines jeden Dinges Vollkommenheit wird nun hauptsächlich im Hinblick auf das Ziel gesehen. Ziel des Vermögens ist der Akt. Darum heißt ein Vermögen vollkommen, insofern es die Bestimmung auf seinen Akt erhalten hat.“<sup>180</sup> Dass Tugenden zur Vollkommenheit und damit zum Glück des Menschen einen wesentlichen Beitrag leisten, konnte man bei Aristoteles wie bei Thomas feststellen. Im nächsten

---

<sup>173</sup> HORN 1998, S. 113.

<sup>174</sup> Vgl. ebd.

<sup>175</sup> NE II 2, 1104b 3-8: „Indem wir uns daran gewöhnen, Furcht erregende Dinge zu verachten und ihnen zu widerstehen, werden wir tapfer, und wenn wir es geworden sind, werden wir am besten in der Lage sein, ihnen standzuhalten. ...Wer dem Furcht Erregenden standhält und das mit Freude tut oder wenigstens ohne Unlust, der ist tapfer, wer hingegen Unlust empfindet, ist feige.“

<sup>176</sup> BRACHTENDORF 2012, S. XVI.

<sup>177</sup> HOYE 2001, S. 2.

<sup>178</sup> Vgl. ebd.

<sup>179</sup> Vgl. ebd.

<sup>180</sup> Sth I-II, qq. 49-70, q. 55, a. 1.

Abschnitt wird deshalb auf die durch Handeln erreichten Güter und damit auf das vielfältig definierte Glück eingegangen.

### 3.3 Glück als spezifisch menschliches Handlungsziel (*anthropinon agathon*)

Es stellen sich bei der Frage nach dem Glück auch Fragen nach dem menschlichen Handeln. Bereits im letzten Abschnitt wurde festgestellt, dass die Tugendkraft als Maßstab für richtiges Handeln steht. Im jetzigen Abschnitt 3.3 wird das Glück unter dem Aspekt des menschlichen Handlungsziels betrachtet.

Zur NE, Buch I, stellt sich folgende Frage: „Welches ist das höchste aller durch Handeln erreichbaren Güter? Im Namen stimmen die meisten überein: ‚Glück‘ (*eudaimonia*) nennen es nämlich sowohl die Leute aus der Menge als auch die kultivierten Menschen, und dabei setzen sie das Glückliche damit gleich, dass man gut lebt (*eu zen*) und gut handelt (*eu prattein*). Darüber jedoch, was das Glück ist, besteht Uneinigkeit, und die Leute aus der Menge geben nicht dieselbe Antwort wie die Gebildeten.“<sup>181</sup>

Die einen halten es für Lust, Reichtum oder Ehre, jeder nennt etwas anderes, denn wenn jemand krank ist, ist die Gesundheit das Wichtigste, ist jemand arm, dann wünscht er sich den Reichtum; so gibt es allerdings auch Menschen, die nach einem bestimmten seienden (*kath' hauto*) Gut suchen, das Ursache für alle anderen Güter ist.<sup>182</sup>

In den vorherigen Abschnitten wurde in der Kommentierung zu Aristoteles und Thomas von Aquin darauf hingewiesen, dass das für den Menschen Gute die *eudaimonia*, das Glück bzw. die Glückseligkeit ist. Dieses Glück kann durch gute Leistungen und Handlungen erreicht werden, die sich auf die individuellen Tätigkeiten und Aktivitäten des Einzelnen beziehen. Insofern ist das Glück auch etwas spezifisch Menschliches, das sich aus seiner Vernunft (*nous*) bzw. seinem Intellekt ergibt. Der Mensch will die Glückseligkeit über das höchste objektive Gut und über die Betätigung des Intellekts in Verbindung mit dem notwendigen Willen erreichen.<sup>183</sup> Hieraus wird aber auch erkennbar, dass zur Glückseligkeit des Menschen die eigene Leistung und Tätigkeit maßgeblich ist, indem er durch Übung, Lernen, Charakterbildung und ethisches

---

<sup>181</sup> NE I 2, 1095a 16-22.

<sup>182</sup> NE I 2, 1095a 25-28.

<sup>183</sup> HUBER 1893, S. 26.

Handeln die notwendige Tüchtigkeit praktiziert. Diese Voraussetzungen sind natürlich keine Selbstverständlichkeit, weil sie auch von äußeren Umständen und Einflüssen abhängig sind; so ist z.B. die Erziehung in Kindheit und Jugend wichtig für eine gute Charakter- und Tugendbildung. Positiv können sich auch Freude und Lust in ethisch-geistigem Sinne auf Tugend und Glücksempfinden auswirken. Wenn das Glück etwas Vollkommenes sein soll, so braucht der glückliche Mensch, wie bereits festgestellt, zusätzlich körperliche und äußere Güter oder auch einen glücklichen Zufall (*tyche*), um nicht beeinträchtigt zu sein.<sup>184</sup> Zu den notwendigen äußeren Gütern wurde bereits auf den Einfluss der Freundschaft auf die Entwicklung des Menschen zur Schaffung des Glücks hingewiesen. Gerade Freunde tragen zu einem guten Gemeinschaftsleben durch den gegenseitigen Austausch von Wohltaten und seelischer Zuwendung wesentlich bei, so auch bei Schicksalsschlägen.

Der Mensch ist im Laufe seines Lebens generell dem Schicksal (*tyche*) bzw. einzelnen Schicksalsschlägen ausgeliefert, denen er durch den Erwerb ethischer und dianoetischer Tugenden in gestärktem Selbstbewusstsein und mit einer starken inneren Haltung begegnen kann und muss. Ein gutes Leben ist demnach nicht nur von äußeren Gütern und einer guten Charakterbildung abhängig, sondern auch von äußeren Einflüssen wie Unglücksfälle, Krankheiten und weiteren, nicht vorhersehbaren Faktoren, die man selbst nicht beeinflussen kann. Wappnen kann man sich nur, insofern man sich auf seine Tugenden und das wahre Gute besinnt.<sup>185</sup> Ursächlich für das Glück ist nach Aristoteles die Betätigung gemäß der Tugend (*hai kat`areten energeiai*). Daher stellt sich beim Streben nach dem Glück die Frage nach dem menschlichen Handeln. Hierbei ist das Ziel des Handelns definiert als das Gute bzw. das Beste für den Menschen. Wie in der NE I, Kap. II, deutlich wird, interpretiert Aristoteles die Frage nach dem Glück als eine Frage nach der Gutheit des Menschen, dem *anthropinon agathon*, nämlich als Frage nach dem durch Handeln zu verwirklichenden (*prakton agathon*) höchsten (*ariston agathon*) menschlichen Gut.<sup>186</sup> Hierzu fügt er erläuternd hinzu, dass mit dem Gut nicht das körperliche

---

<sup>184</sup> NE VII 14, 1153b 16-21. Weiter heißt es in 1153b 18-20: „Wer aber behauptet, ein Mensch, der aufs Rad geflochten werde oder in großes Unglück geraten sei, sei glücklich, wenn er nur gut ist, redet gewollt oder ungewollt Unsinn.“

<sup>185</sup> NE I 11, 1100b 10-22: „Das menschliche Leben bedarf ihrer, wie gesagt, zusätzlich doch verantwortlich für das Glück sind die Betätigungen der Tugend (*hai kat`areten energeiai*), für das Gegenteil die entgegengesetzten.“

<sup>186</sup> NE I 13, 1102a 14-16, „Die Gutheit, die wir zu untersuchen haben, ist offensichtlich die menschliche Gutheit. Denn was wir suchten, war das Gut für den Menschen und das menschliche Glück. Mit menschlicher Gutheit bezeichnen wir nicht die Gutheit des Körpers, sondern die der Seele; und auch vom Glück sagen wir, dass es eine Tätigkeit der Seele ist.“

Gut gemeint ist, vielmehr die Gutheit der Seele, denn, so erklärt er das Glück, dass dieses eine Tätigkeit der Seele ist.<sup>187</sup> In diesem Zusammenhang weist er darauf hin, dass auch der Politiker über die Seele informiert sein muss, weil die Politik noch höherwertiger sei als die Medizin.<sup>188</sup> Denn die Medizin steht für den Bereich des Lebens, die Politik hat den Bereich der Seele als Gegenstand.

Aristoteles möchte allerdings das soeben beschriebene *anthropinon agathon* keineswegs nur auf einen Teilbereich der Glücksproblematik eingeschränkt verstanden wissen. Vielmehr bedeutet dies die Identität der Frage nach dem Glück mit der Frage nach dem *anthropinon agathon*. Die Frage nach dem Glück wird bei Thomas von Aquin eingeschränkt auf die Frage nach dem Glück als dem *bonum humanum*, im Gegensatz zum *bonum perfectum* bzw. *divinum*.<sup>189</sup> Die Begrenztheit wird hierbei deutlich im durch menschliche Anstrengung und Handeln erreichbaren Glück des irdischen Lebens, im Unterschied zu dem durch Gott geschenkten Glück des jenseitigen Lebens.<sup>190</sup> Mit dieser Unterscheidung wird auch deutlich, dass die aristotelische Glückstheorie nach Thomas nur eine Theorie des unvollkommenen Glücks sein kann, weil sich diese nach Aristoteles nur auf das diesseitige Leben bezieht und keinerlei Perspektive auf das jenseitige Leben vermittelt. Aristoteles stellt das Handeln vor das Erkennen.

Thomas sagt zu den menschlichen Handlungen, dass sie sich dadurch auszeichnen, dass der Mensch selbst Herr seiner Handlungen ist, indem er sie durch Vernunft und Wille steuert.<sup>191</sup> Durch jede menschliche Handlung verwirklicht sich entweder teilweise, in der Regel im Ganzen ein Gut, das den Menschen seinem letzten Ziel näherbringt. Da sich hierbei der Wille stets auf ein Ziel und natürlich auf das Gute richtet, sagt Thomas, dass ‚menschliche Handlungen‘ stets zielorientiert sind.<sup>192</sup> Nachdem das Ziel einer Handlung erreicht ist, bietet sich oft die Chance, ein weiteres, noch höheres Ziel anzugehen, was natürlich nicht bis ins Unendliche gehen kann. Nach Thomas ist ein solcher „*progressus*“ nicht möglich, demzufolge muss eine menschliche Handlung ein Letztziel haben, das nicht mehr um eines anderen willen, sondern um seiner selbst willen angestrebt wird.<sup>193</sup> Das Handeln ist hierbei rein zweckorientiert. Beim

---

<sup>187</sup> Vgl. ebd. NE I 7, 1098a 15 und NE I 13, 1102a 17.

<sup>188</sup> Vgl. ebd. NE I 13, 1102a 20-22.

<sup>189</sup> KLEBER 1988, S. 97.

<sup>190</sup> Vgl. ebd.

<sup>191</sup> BRACHTENDORF 2012, S. XIII.

<sup>192</sup> Vgl. ebd.

<sup>193</sup> Vgl. ebd. S. XIV.

ethischen Handeln würde das Ziel z.B. darin liegen, dass man eine tapfere oder gerechte Handlung tut, oder man handelt entsprechend dem *kalon*, einem besonderen sittlichen Gut des Menschen.<sup>194</sup> Gerecht ist man nach U. Wolf erst, wenn man gute Handlungen aus einer bestimmten Haltung heraus tut, weil sie in sich gut sind, d.h. wer aufgrund einer bestimmten *phrohairesis* oder um des Gerechten selbst willen gut handelt.<sup>195</sup>

Neben dem guten Handeln steht bei Aristoteles das Tätigsein gemäß der Tugend im Vordergrund, um ein Glücklichessein zu erreichen. Aristoteles sagt, dass es eine Hierarchie unter den verschiedenen Handlungszielen gibt und postuliert, dass es ein bestes Gut (*ariston*) und damit ein höchstes Ziel des Handelns geben muss. Schließlich nennt er das höchste Gut des menschlichen Handelns *Eudaimonia*, das Glück, in dem die meisten Menschen übereinstimmen.<sup>196</sup> Dieses höchste Gut menschlichen Handelns ist nicht gleichzusetzen mit einem zweckorientierten Handeln wie zuvor beschrieben, vielmehr handelt es sich hierbei um eine Tätigkeit, bei der es dem Handelnden im Kern um die Handlung selbst geht, die ihren Zweck in sich trägt, was bedeutet, dass das höchste Gut stets und ausschließlich um seiner selbst willen erstrebt wird und niemals um anderer Dinge willen.<sup>197</sup> Hierbei sind zwar das Gute und das sittliche Handeln Wegbereiter, sie bilden selbst aber noch nicht die Glückseligkeit, die den Menschen höchste Vollkommenheit bereiten.

Vom erwähnten ‚Guten‘ wird folgerichtig auf das Glück bzw. die Glückseligkeit übergeleitet. Über unser Handeln und unsere Charakterbildung sind wir selbst Herr. Als Ergebnis einer tugendhaften Tätigkeit und Handlung zeigt sich das angestrebte Glück, während sich bei einer untauglichen Handlung ein unglückliches Leben bzw. eine Eintrübung der Seele einstellt. Aristoteles drückt dies so aus: Es bleibt ein tätiges Leben als Bestandteil der Seele (*psyche*), das Vernunft besitzt und diesem Teil gehorcht; zudem weist er – wie bereits an anderer Stelle vermerkt darauf hin, dass wenn jede Handlung gut im Sinne der Tugend vollzogen wird, dann erweist sich das Gut für den Menschen als Tätigkeit der Seele im Sinne der Gutheit.<sup>198</sup>

Für Aristoteles bedeutet die rein geistige Tätigkeit, die zur Erkenntnis und Betrachtung der Wahrheit führt, beste Lebensweise, als zweitbeste sieht er das tugendhafte Leben in der

---

<sup>194</sup> WOLF 2002, S. 129.

<sup>195</sup> Vgl. ebd. S. 129.

<sup>196</sup> NE I 2, 1095a 18.

<sup>197</sup> NE I 5, 1097b 1- 5.

<sup>198</sup> NE I 6, 1098a 7-17.

staatlichen Gemeinschaft der *Polis*. Das theoretische bzw. philosophische Leben ist demnach das eigentlich bessere Leben, das sich aus dem beschriebenen menschlichen *ergon* ergibt.

Dass Thomas auch hierbei Denkmodelle, intellektuelle und spekulative Argumente und Elemente der aristotelischen Glücksbetrachtung verwendet, ändert nichts daran, dass Aristoteles nur eine unvollkommene, lediglich philosophisch begründete Glücksbetrachtung kennt für Menschen des irdischen Lebens, während Thomas theologisch aufbauend eine vollkommene Glückseligkeit des jenseitigen Lebens lehrt. Dies begründet er wohlüberlegt aus der christlichen Anschauung und Tradition, wobei er sich auch auf die Lehren des hl. Augustinus stützt. Die Kernfrage, worin von Seiten des Menschen die Glückseligkeit besteht, beantwortet Thomas in der 2. *Quaestio* der *Sth I-II* in objektivem Sinne: Es sind dies weder äußere Güter wie Reichtum, Ruhm, Macht, noch Güter des Leibes und der Lust, weil diese nicht im Sinne des „*finis cuius*“ sind und weil sie Schicksalsschlägen unterworfen sind, die nicht dem Letztziel entsprechen können; vielmehr sei das Glück als „*finis quo*“ als Zustand der Seele in ihrer Vollkommenheit zu sehen, die ein inhärentes Gut besitzt; dagegen liegt das glücklich Machende, nämlich Gott, außerhalb der Seele.<sup>199</sup> Folglich ergibt sich das höchste Gut, das mit der Glückseligkeit gleichzusetzen ist, in der Betätigung des Willens und der Vernunft bzw. des Intellekts.<sup>200</sup>

Thomas beachtet wie auch Aristoteles die irdischen Glücksgüter, die jedoch für beide nicht vollkommen sind und von daher das Verlangen des Menschen nie vollständig befriedigen können. Die wahre Glückseligkeit besteht dagegen in der Vollkommenheit des Menschen und ist letztes Ziel in der Verwirklichung der Vermögen in der Tätigkeit.<sup>201</sup> Aristoteles drückt das Glück in Form der Tätigkeit aus und bezeichnet es gleichzeitig als „vollkommenes Gut“; bei Thomas liegt das Glück im Wesen Gottes, weil dessen Sein selbst seine Tätigkeit ist, wodurch er nichts anderes als sich selbst genießt.<sup>202</sup> Dies ist bei den Engeln anders.

Bei den Engeln ist die Verbundenheit mit Gott gegeben, bei den Menschen allerdings liegt im gegenwärtigen Zustand die Vollkommenheit in der Tätigkeit, durch die der Mensch mit Gott verbunden wird, die jedoch nicht ununterbrochen sein kann, wodurch der Mensch im Dies-

---

<sup>199</sup> BRACHTENDORF 2012, S. XVIIIf.

<sup>200</sup> HUBER 1893, S. 26.

<sup>201</sup> Vgl. ebd. S. 48.

<sup>202</sup> De beat. q. 3, a. 2.

seits das vollkommene Glück nicht erreichen kann.<sup>203</sup> Wir können das vollkommene Glück zwar aus den vorgenannten Gründen nicht erreichen, doch wird uns dieses Glück von Gott versprochen, wenn wir wie die Engel im Himmel sein werden, so heißt es z.B. nach Mt 22,30: „Denn nach der Auferstehung werden die Menschen nicht mehr heiraten, sondern sein wie die Engel im Himmel.“ Dennoch gibt es in diesem Leben eine Teilhabe am göttlichen Glück, das je nach Tätigkeit und Beständigkeit unterschiedlich groß sein kann, wobei das größere Glück im Gegensatz zum aktiven Leben im betrachtenden Leben, und zwar in der Wahrheit liegt.<sup>204</sup>

Aristoteles verlagert die Frage nach dem menschlichen Glück in die Frage, was unser Gutsein ausmacht, wobei das Glück selbst als höchstes Gut praktisch als ein ‚Gut-Leben‘ (*euzoia*) und ‚Gut-Handeln‘ (*eupraxia*) bestimmt wird.<sup>205</sup> Er möchte mit dieser Feststellung zeigen, dass das höchste Gut nicht eines von vielen Gütern ist und dieses nicht gleichrangig ist, sondern dass es eine Sonderstellung einnimmt und als „bestes Gut“ positiven Einfluss auf die übrigen Güter ausübt. Um dies zu erreichen, ist es notwendig, die rechte Vernunft in Verbindung mit dem Strebevermögen einzusetzen. Aristoteles sagt dazu im Buch X, 2 der NE: „Was aber für alle gut sei und wonach alle streben, dies sei das Gut (*agathon*).“ Mit Bezug auf das autarke Glück zieht er eine Parallele zur Gutheit, indem er in X 6, (1176 b, 5) feststellt: „Als solches wählenswert ist dasjenige, bei dem man nichts über die Tätigkeit hinaus sucht. Für so beschaffen hält man die Handlungen der Gutheit (*kat`areten praxeis*). Denn das Tun des Werthafte[n] und Guten gehört zu dem, was um seiner selbst willen wählenswert ist.“<sup>206</sup> Der Handelnde muss sein Ziel definieren.

Warum ist die Frage nach dem letzten Ziel so wichtig? Hierzu weist Aristoteles auf die Bedeutung eines solchen Zieles im Leben des Individuums hin, denn es ermögliche uns, wie ein Bogenschütze, der sein Ziel vor Augen hat, das Richtige zu treffen.<sup>207</sup> Der Handelnde muss allerdings sein Ziel oder das erstrebte Gut, das der *arete* zugehörig ist, explizieren und dieses dann auch anwenden.<sup>208</sup>

---

<sup>203</sup> Vgl. ebd.

<sup>204</sup> Vgl. ebd.

<sup>205</sup> NE I 8, 1098b 20.

<sup>206</sup> NE X 6, 1176b 5-7

<sup>207</sup> WOLF 2002, S. 29.

<sup>208</sup> Vgl. ebd. S. 153.

Dass Ziel und Gut der *arete* zugehörig sind, hat Aristoteles dazu veranlasst, die Tugendlehre an die Glückseligkeitslehre anzureihen; denn die Tugend besteht aus den Elementen der denkenden Vernunft, des freien Willens und des Gefühlslebens.<sup>209</sup> Bei Aristoteles ist die sittliche Tugend Kern der Glückseligkeitslehre, bei Thomas ist es vor allem die Erkenntnistätigkeit. Die Tugend, so Wittmann, ist gleichsam eine zweite Vernunft, die die Seele selbst zur Vernunft macht. So wie der göttliche *nous* das Weltall lenkt, so steht der Mensch unter der Herrschaft der Einzelvernunft.<sup>210</sup> Die Vernunft, so Michael Wittmann, ist das leitende und regelnde Prinzip der Tugend; sie unterscheidet das Gute vom Bösen und zeigt dem Willen den Weg, der zur Tugend führt.<sup>211</sup> Ist die Vernunft somit die entscheidende Komponente?

Das Spezifikum des Menschen liegt nicht nur, wie bereits beschrieben, im *ergon*, sondern explizit in der Vernunft und im Strebevermögen, wodurch er ein vernunftgeleitetes Leben gestalten kann und weshalb er seine menschliche Funktion bzw. seine Lebenstätigkeit in der Gutheit und *arete* zu erfüllen versucht; unter diesen Prämissen wird er ein gutes Leben führen und sein Glück erreichen und dies ein ganzes Leben hindurch.<sup>212</sup> Daraus ergibt sich, dass es bei Aristoteles zwei Varianten vernunftgeleiteten Lebens als Glückskonzeption gibt, das Leben der Theorie und das praktische ethische Leben zur Ausübung der Tugenden.<sup>213</sup> Bei der *theoria* handelt es sich weniger um eine wissenschaftliche Tätigkeit im eigentlichen Sinne, vielmehr steht hierbei die Betrachtung des Seienden im Vordergrund. Es zeigt sich, dass es im Wesentlichen auf ein tätiges Leben gemäß der Vernunft entsprechend der menschlichen Seele ankommt, indem der Mensch im Denken und Handeln der Vernunft folgt;<sup>214</sup> so ist es gerade die Vernunft, die ein Lebewesen zum Menschen macht. Nach Maximilian Forschner stellt Thomas in seinem Kommentar zur NE (Sent. libr. Ethic. I, 14, n. 3) fest, „dass es nach Aristoteles am meisten der Vernunft entspricht, wenn das Glück der göttlichen Ursache entspringt“; sodann zeigt er auch, dass es erträglich ist, wenn das Glück aus menschlicher Ursache und einem natürlichen Verlangen entsteht.<sup>215</sup> Für Thomas wie für Aristoteles sind Vernunft, Güte und das

---

<sup>209</sup> WITTMANN 1933, S. 74.

<sup>210</sup> Vgl. ebd. S. 121.

<sup>211</sup> Vgl. ebd. S. 244.

<sup>212</sup> WOLF 1999, S. 50.

<sup>213</sup> Vgl. ebd.

<sup>214</sup> Vgl. ebd. S. 60f.

<sup>215</sup> Sent. libr. Ethic. I, 14, n. 3: „*primo ostendit quod maxime rationabile est quod felicitas sit ex causa divina; secundo ostendit quod tolerabile est quod sit ex causa humana...tertio ostendit quod inconveniens est quod sit ex causa fortuita.*“

Wirken Gottes evident, weshalb auch das *desiderium naturale* des Menschen nach Thomas nicht umsonst sein kann, er hat im Gegenteil eine besondere Überzeugungskraft.<sup>216</sup> Es ist, wie in der ScG ausgeführt wird unmöglich, dass ein natürliches Verlangen vergeblich sei, „denn die Natur tut nichts umsonst „*natura enim nihil facit frustra*“ so Thomas, mit Verweis auf Aristoteles in ME I 1, 980a: „Alle Menschen streben von Natur (*physei*) aus nach Wissen (*eidenai*)“; es wäre ein vergebliches Begehren der Natur, wenn es niemals erfüllt werden könnte.<sup>217</sup> Dazu ist die Besinnung auf die menschliche Natur von Bedeutung.

Es ist die natürliche Vernunft, die den Menschen dazu bewegt, ein Letztziel als höchstes Ziel nicht nur zu begehren, sondern dieses Ziel auch ernsthaft anzustreben, was im *desiderium naturale* des Menschen begründet ist. Die ScG beschreibt dies als geistige Substanz, die nach der Erkenntnis Gottes als letztem Ziel strebt; demnach, so die Summa, „Gott also mit dem Verstand zu erkennen ist das letzte Ziel jeder geistigen Substanz“.<sup>218</sup> Wenn Gott das Ziel aller Dinge ist und zugleich uns die Fähigkeit zum Handeln gegeben hat, so gilt, dass alles nach dem Ziel strebt, Gott verähnlicht zu werden; infolgedessen sind auch alle geschaffenen Dinge Abbilder der Erstursache Gottes, weil das Tätige ein ihm Ähnliches hervorbringt (*omne agens enim agit sibi simile*).<sup>219</sup> Aus dem Offenbarungswissen wird deutlich, dass Gott die letzte Erfüllung des Menschen ist und dass gemäß Thomas der menschliche Geist von Gott stammt und als Abbild Gottes wieder nach Gott zurück begehrt, womit auch das *desiderium naturale* seinem Wesen nach begründet ist.<sup>220</sup> Es ist daraus abzuleiten, dass Thomas den geschaffenen Geist des Menschen auf die Anschauung Gottes ausgerichtet sieht. So sind die Geschöpfe als Wirkungen Gottes ihrem Wesen und der Bestimmung entsprechend Abbilder der göttlichen Wesen- und Vollkommenheit, wobei die Ähnlichkeit und die Teilhabe an der göttlichen Vollkommenheit als eine Einheit zu sehen sind.<sup>221</sup> Ähnlich sieht dies M. Forschner in seiner Schrift „Über das Glück des Menschen“.

---

<sup>216</sup> Vgl. FORSCHNER 1994, S. 97.

<sup>217</sup> ScG III, K. 48, S. 199: „Also ist das natürliche Begehren des Menschen erfüllbar, jedoch nicht in diesem Leben, wie dargelegt wurde. Folglich muss es nach diesem Leben erfüllt werden.“

<sup>218</sup> ScG III, K. 25, S. 99. „*Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae.*“

<sup>219</sup> Vgl. ScG III, K. 19, S. 67.

<sup>220</sup> KLEBER 1988, S. 146.

<sup>221</sup> HUBER 1893, S. 20.

Forschner stellt nämlich dazu fest, dass wir Menschen mit unserer natürlichen Vernunft in unserem Handeln über unsere üblichen Ziele hinaus zu einem Letztziel tendieren und eine *ultima felicitas* anstreben.<sup>222</sup> Wie uns Gott allerdings zum Ziel führt und was den Menschen zur Endzeit erwartet, wie z.B. die Auferstehung oder die ewige Glückseligkeit, übersteigt die natürliche Vernunft.<sup>223</sup> Das Streben des Menschen nach der Vollendung seines Seins drückt sich seiner Natur entsprechend in seinem Verlangen nach Wissen aus, worin sich Aristoteles und Thomas in dieser Erkenntnis einig sind. Im Kommentar zur NE – *Sent. libr. Ethic.* führt Thomas an, dass uns die ethische Wissenschaft lehrt, der Vernunft zu folgen und sich von Leidenschaften abzuwenden, die der Seele Schaden zufügen.<sup>224</sup> Hierbei ist das Ziel der Wissenschaft nicht die Erkenntnis allein, vielmehr ist das Ziel dieser Wissenschaft das menschliche Handeln, so wie bei allen praktischen Wissenschaften.<sup>225</sup> Das Ziel liegt bekanntlich darin, das Gute zu schaffen und es zu erhalten, das in den Aspekten Nützliches, Freudvolles und Ehrenhaftes liegt.<sup>226</sup> Als betrachtendes Leben jedoch bezeichnen wir das „welches sich in einem Gut der theoretischen Vernunft befindet, so in der Betrachtung der Wahrheit“.<sup>227</sup> Die Tätigkeit des Intellekts, die wir als theoretisch bezeichnen, scheint sich von den übrigen Tätigkeiten abzuheben, denn der Mensch erstrebt kein anderes Ziel an außer diesem selbst, das zudem eine eigene, besondere Freude vermittelt.<sup>228</sup>

Die Bedeutung des Intellekts wurde betont, wozu gleichermaßen festzustellen ist, dass der Mensch ein Verlangen nach Wissen hat, das aber nur befriedigt werden kann, wenn der menschliche Geist zu entsprechenden Erkenntnissen kommt, die auch auf Gott hin ausgerichtet sind, so in einer *visio dei* gemäß der ScG.<sup>229</sup> Es heißt hier wörtlich: „Übrig bleibt also, dass die letzte Glückseligkeit des Menschen in der Betrachtung der Wahrheit im Sinne der Betrachtung des Göttlichen besteht. „Daher ist auf dem Wege der Induktion ersichtlich, was oben (in ScG III, 25) durch Vernunftgründe erwiesen wurde, daß [dass] die letzte Glückseligkeit des Menschen nur in der Betrachtung Gottes besteht.“<sup>230</sup> Bei Forschner heißt es hierzu, dass nur

---

<sup>222</sup> FORSCHNER 1994, S. 97.

<sup>223</sup> ScG IV, K. 1: „*Tertio vero, ea quae supra rationem in ultimo hominum fine expectantur, sicut resurrectio et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum, et quae his connectuntur.*“

<sup>224</sup> *Sent. libr. Ethic.* I, 3, S. 97.

<sup>225</sup> Vgl. ebd.

<sup>226</sup> Vgl. *Sent. libr. Ethic.* I, 5, S. 115-117.

<sup>227</sup> Vgl. ebd. S. 117.

<sup>228</sup> Vgl. *Sent. libr. Ethic.* X, 11, S. 427.

<sup>229</sup> FORSCHNER 1994, S. 101.

<sup>230</sup> ScG III, K. 37, S. 139.

das in einer unmittelbaren Anschauung Gottes verwirklicht werden kann, wozu Gott den Menschen bestimmt hat.<sup>231</sup>

Im Gegensatz dazu ist nach anthropologischem Verständnis der Mensch im Diesseits auf sich selbst mit seiner Vernunft und seinem Geist angewiesen. Er ist ein Wesen, das nach Wissen strebt, das glauben, hoffen und lieben kann und sich entsprechend moralisch verhält. Das, was für ihn „außerhalb“ seines Erkenntnisvermögens liegt, ist für ihn nicht fassbar. Entsprechend dem theologischen Verständnis ist der Mensch „*imago dei*“ – Abbild Gottes; nach Aristoteles ist es jedoch das *ergon*, was den Menschen zum Menschen macht. Dieses Phänomen „*ergon*“ wird ausführlich im nächsten Abschnitt behandelt.

### 3.4 Das *Ergon*-Argument im Zusammenhang mit Tugend und Glück

Wie bereits ausgeführt, hat Aristoteles zur Bestimmung des höchsten Guts, der *eudaimonia*, das *Ergon*-Argument eingeführt. Dieses *Ergon*-Argument wird in der Nikomachischen Ethik, Buch I, Kapitel 6 behandelt; es stellt eine gewisse Basis zur aristotelischen Glückskonzeption dar. Hierbei geht Aristoteles von essenziellen Überlegungen aus, welche besagen, dass jedes Wesen bestimmte Eigenschaften hat, die es von anderen Wesen abgrenzt und die man als spezifische eigentümliche Leistungen einer Spezies bezeichnen muss, z.B. nennt Aristoteles den Flötenspieler, den Bildhauer, ähnlich jeden Fachmann in einer Herstellung, der eine bestimmte Funktion oder Tätigkeit (*praxis*) hat und diese gut (*agathos*) ausführt.<sup>232</sup>

Ein gutes Leben ist für Aristoteles gleich wertvoll und gleichbedeutend wie das glückselige Leben, so wie das Leben gemäß dem *Ergon*-Argument entsprechend der Tätigkeit der Seele und gemäß der vollkommenen Tugend ist. Er hat in seiner NE sehr nachvollziehbar den Sinn des Lebens erläutert und den Menschen den Weg gezeigt, um diesem Sinn gerecht zu werden. Dieser Weg soll zum obersten Ziel menschlichen Handelns und Strebens, der Glückseligkeit (*eudaimonia*) als dem höchsten und besten Gut (*ariston*) führen. Für Aristoteles ist klar, dass jeder Mensch seinen Weg über das *Ergon* finden muss, um die Glückseligkeit zu erfahren. Wenn Aristoteles von Glückseligkeit spricht, meint er ein glückliches, diesseitiges Leben, so in der NE: „Das Glück erweist sich also als etwas, das abschließend und autark ist, es ist das Ziel

---

<sup>231</sup> FORSCHNER 1994, S. 101.

<sup>232</sup> NE I 7, 1097b 22-24.

all dessen, was wir tun.“<sup>233</sup> Die Kriterien dieser Glückseligkeit erfüllt allerdings nur das theoretische Leben (*bios theoretikos*), so in der philosophischen Betrachtung bzw. in der Tätigkeit der Vernunft. Im christlichen Kontext steht der Terminus ‚höchstes Gut‘ in der Regel als Synonym für Gott. Für Thomas von Aquin ist das höchste Gut allein die Glückseligkeit, die in der Anschauung Gottes im jenseitigen Leben erreicht wird.

Die Frage stellt sich, worin das irdische Glück wirklich besteht und unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen ein Leben glücklich wird? Die Gleichsetzung von Glück und höchstem menschlichen Gut bildet bei Aristoteles die Voraussetzung zur Bestimmung des Glücks.<sup>234</sup> Das Gut steht, wie festgestellt wurde, in enger Verbindung mit dem *ergon*, das sich auf eine bestimmte Funktion oder spezifische Aufgabe des Menschen bezieht. Das Gutsein bemisst sich nach Platon und Aristoteles nach dem jeweiligen *ergon*.<sup>235</sup> So wie z.B. der Schuster die Aufgabe hat, gute Schuhe herzustellen, das Auge die Aufgabe hat, gut zu sehen, der Baumeister ein gutes Haus zu entwerfen und zu bauen hat, so muss nach Aristoteles der Mensch als Mensch selbst ein spezielles *ergon* haben, das sich mit einer eigenen charakteristischen Funktion von anderen Lebewesen absetzt. Aus dem *ergon* des Menschen soll sich das Leben vorzüglich entwickeln. Der Mensch hat demnach sein *ergon* im Leben, und er hat in dem Sinne kein *ergon*, sondern nach Holmer Steinfath ist sein Leben das *ergon* selbst; alles was lebt, lebt durch die Seele und ein gutes Leben ist das, was eine gute Seele hervorbringt.<sup>236</sup> Das Gutsein der Seele besteht infolgedessen darin, gut zu leben. Wir führen dann ein gutes Leben, so Steinfath, wenn wir es affektiv bzw. voluntativ bejahen, denn das Gutsein eines Lebens soll sich in einer solchen Bejahung sogar allererst konstituieren.<sup>237</sup> In Abgrenzung zu anderen Lebewesen besteht nach Aristoteles das *ergon* des Menschen in der Tätigkeit der Seele, die Vernunft und Verstand besitzt und danach handelt.<sup>238</sup> Als ‚höchstes Gut‘ wird hierbei die *eudaimonia* bezeichnet, die also mit dem besten menschlichen Gut identisch ist.<sup>239</sup>

Argumentativ lässt sich das *ergon* wie folgt erklären: Wenn das *ergon* des Menschen in einer Tätigkeit entsprechend der Vernunft besteht und das *ergon* des guten Menschen in der guten

---

<sup>233</sup> NE I 6, 1097b 20.

<sup>234</sup> BRÜLLMANN 2007, S. 6.

<sup>235</sup> STEINFATH 1998, S. 50.

<sup>236</sup> Ebd. S. 51.

<sup>237</sup> Vgl. ebd. S. 18.

<sup>238</sup> NE I 6, 1098a 3-5.

<sup>239</sup> BRÜLLMANN 2007, S. 12.

Ausübung dieser Tätigkeit liegt, dann liegt in dieser guten Ausübung der vernunftgemäßen Tätigkeit sowie in der Betätigung der menschlichen *arete* das Gut für den Menschen in der *eudaimonia*.<sup>240</sup> Wenngleich die *eudaimonia* das höchste Gut ist, so ist damit noch nicht geklärt, was die *eudaimonia* selbst ist. Aristoteles versucht die Beantwortung dieser Frage über das höchste menschliche Gut mit Hilfe des *Ergon-Arguments* und kommt zu dem Ergebnis, dass das höchste menschliche Gut in der Tätigkeit der Tugend der Seele liegt.<sup>241</sup>

Worin die vorzüglichste Tätigkeit (*optima operatio*) entsprechend der *Quaestio 3* der *Sth I-II* besteht, wurde im *Ergon-Argument* aufgezeigt; so wird die Verwirklichung des Wesens an der spezifischen Tätigkeit festgemacht, die beim Menschen als *animal rationale* die Vernunft (*ratio*) bzw. der Verstand (*intellectus*) ist.<sup>242</sup> Von daher muss die vorzüglichste Tätigkeit eine Tätigkeit der Vernunft bzw. des Verstandes sein und nicht des Willens und auch nicht der Sinnestätigkeit.<sup>243</sup> Das Verlangen liegt hierbei nicht im Ziel selbst, sondern lediglich in der Bewegung auf das Ziel hin. So wie man herauszufinden hat, was das höchste Gut ist, muss man herausfinden, was die vorrangigen Ziele des menschlichen Strebens sind.<sup>244</sup> Im *Ergon-Argument* entwickelt Aristoteles eine Konzeption des angestrebten Guts, und führt dazu folgende Argumente an:

1. Für alles, was im Sinne der eigentümlichen Leistung (*ergon*) und der Tätigkeit (*praxis*) liegt, besteht das Gute (*agathon*) bzw. das „auf gute Weise“ (*eu*) im Herstellen dieser Leistung (1097b 25-27).
2. Das *Ergon* des Menschen ist die vernunftgemäße Tätigkeit der Seele (*physes energeia kata logon*) (1097b 27-1098a 7).<sup>245</sup>
3. Das *Ergon* eines vortrefflichen Menschen (*spoudaios*) besteht darin, das *ergon* auf gute Weise (*eu*) bzw. gemäß der ihm eigentümlichen Tugend (*kata ten oikeiav areten*) zu erfüllen (1097a 7-12). Insofern besteht das auf den Menschen

---

<sup>240</sup> WOLF 2002, S. 42.

<sup>241</sup> BRÜLLMANN 2007, S. 15.

<sup>242</sup> SPEER 2005(b), S. 159. Intellectus wird hierbei das Vermögen und gleichzeitig dessen höchste Vollzugsweise, das in der *ratio* seine dem Menschen eigentümliche, organgebundene Ausprägung besitzt.

<sup>243</sup> Vgl. ebd. S. 159f.

<sup>244</sup> BRÜLLMANN 2007, S. 45.

<sup>245</sup> NE I 6, 1098a 3-6: „Übrig bleibt also ein tätiges Leben desjenigen Bestandteils in der menschlichen Seele (*psyche*), der Vernunft (*logos*) besitzt; von diesem hat ein Teil Vernunft in der Weise, dass er der Vernunft gehorcht, der andere so, dass er sie hat und denkt. Da aber auch von diesem letzteren Teil in zwei Bedeutungen gesprochen wird, müssen wir sagen, dass er im Sinn der Betätigung (*energeia*) zu verstehen ist, da er so im eigentlicheren Sinn bezeichnet werden dürfte.“

bezogene Gut (*anthropinon agathon*) in der tugendgemäßen Tätigkeit der Seele (*physes energeia kat` areten*) (1098a 16-20).<sup>246</sup>

Man kann somit feststellen, dass das *Ergon-Argument* die These enthält, dass ein Mensch, der sein *ergon* auf gute Weise erfüllt, ein vortrefflicher Mensch (*spoudaios anthropos*) ist, der für seine Spezies ein Vorbild ist.<sup>247</sup> Mit der NE I, 6-9 wurde aufgezeigt, dass die Grundlagen der *eudaimonia* auf der Vorgabe der Theorie des Guten beruhen, die Aristoteles in NE I, 1-5 entwickelt.<sup>248</sup> Warum wir beim Gut vom höchsten Gut ausgehen ist erklärungsbedürftig. Das menschliche Gut kann deshalb als höchstes Gut verstanden werden, weil wir höchstes Gut, höchstes Ziel und Glückseligkeit in engem Zusammenhang sehen; dabei ist das höchste Gut gleichzeitig identisch mit dem höchsten Ziel und dem *ergon* des vortrefflichen bzw. tugendhaften Menschen.

Auch Thomas von Aquin greift in seiner Glücksbetrachtung auf das *Ergon-Argument* des Aristoteles in der *Nikomachische Ethik* zurück. Das *Ergon-Argument* überzeugt ihn, insofern die Glückseligkeit in einer dem Menschen eigentümlichen Aktivität besteht, die von der rationalen Seele vollzogen werde.<sup>249</sup> Er spricht sich ebenfalls wie Aristoteles dafür aus, dass Glück eine Tätigkeit ist, weil Glück die äußerste Vollkommenheit des Menschen sei, denn jedes Seiende sei insofern vollkommen, als es sich im Akt befindet und nicht bloß in einer Potenz; somit meint Glück den äußersten Akt und die größte Tätigkeit des Menschen.<sup>250</sup> Glück sei auch ein Akt der theoretischen Vernunft und nicht des Willens, weshalb das Wesen des Glücks als Akt des Erlangens Gottes eine Tätigkeit der Vernunft sei; der Wille ist allerdings daran beteiligt, weil der Mensch durch den Willen das höchste Gut begehrt.<sup>251</sup> Auch für dieses Leben gilt, dass die äußerste Vollendung einer Tätigkeit entspricht, durch welche der Mensch mit Gott verbunden ist; nach Thomas sei diese Tätigkeit nicht beständig, weil sie durch Unterbrechungen vervielfältigt und verändert wird.<sup>252</sup>

Dies sieht er auch als Hauptproblem und als Frage, inwieweit es in diesem Leben eine Vollen-  
dung des Menschen geben kann. Dabei bezieht er sich auf die *Nikomachische Ethik* I 11, 1100a

---

<sup>246</sup> BRÜLLMANN 2007, S. 116f.

<sup>247</sup> Vgl. ebd. S. 139.

<sup>248</sup> Vgl. ebd. S. 146.

<sup>249</sup> PERKAMS 2014, S. 33.

<sup>250</sup> BRACHTENDORF 2012, S. XX.

<sup>251</sup> Vgl. ebd. S. XXf.

<sup>252</sup> SPEER 2005(b), S. 163.

10-14, wonach der Mensch durch schwere Schicksalsschläge aus seinem Glück vertrieben werden kann. Thomas deutet jedenfalls die Position Aristoteles so, als sei in diesem Leben nur eine Teilhabe an der Glückseligkeit durch Aneignung von Tugenden möglich, weshalb er eine solche Teilhabe nicht als ausreichenden Glücksbegriff ansieht.<sup>253</sup> Weil das natürliche Streben des Menschen zu seiner Vollendung nur in einer Tätigkeit des Intellekts bestehen kann, kann angenommen werden, dass er irgendwann zu seiner vollkommenen Glückseligkeit gelangen kann und eben nicht nur zu einer Teilhabe an der Glückseligkeit.<sup>254</sup> Von daher kann der Mensch im diesseitigen Leben das vollkommene Glück nicht besitzen, sondern nur nach der Art des Philosophen, ein unvollkommenes Glück.<sup>255</sup> Es bleibt das Streben des Menschen nach dem Letztziel, das in der äußersten Vollkommenheit der menschlichen Vernunft in der Verbindung mit Gott besteht, der das erste Prinzip sowohl in der Erschaffung der Seele als auch in ihrer Erleuchtung ist.<sup>256</sup> Diese menschliche Vernunft (griech. *nous*, lat. *intellectus*) ist in Verbindung zu sehen mit dem göttlichen Logos, der im Griechischen verstanden wird als *eikon tou theou* - „Bild Gottes“.

Gott hat den Menschen zu seinem Abbild geschaffen und ihn entsprechend dem göttlichen Logos mit Vernunft ausgestattet. Im nächsten Abschnitt ist folgerichtig auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen einzugehen.

#### 4. Das Spezifikum des Menschen ‚Bild Gottes‘ zu sein.

Das Spezifikum der Bestimmung des Menschen ist nach Forschner die Lehre der hl. Schrift, dass der Mensch „Bild Gottes“ (*imago dei*) ist.<sup>257</sup> Thomas gründet seine moralische und anthropologische Sichtweise auf biblischen Lehren. Ebenso hält auch der katholische Glaube wie allgemein die christliche Lehre an Glaubensaussagen fest, wozu auch die Lehre von der Gottebenbildlichkeit gehört. So zeigt sich eine Verkündigung der natürlichen Gottebenbildlichkeit im Alten Testament, Buch ‚Genesis‘, „und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich! Gott erschuf also den Menschen als sein Bild; als Bild Gottes erschuf er

---

<sup>253</sup> PERKAMS 2014, S. 33.

<sup>254</sup> Vgl. ebd.

<sup>255</sup> De beat. q. 3, a. 2, ad 4.

<sup>256</sup> De beat. q. 3, a. 7, ad 2.

<sup>257</sup> FORSCHNER 1994, S. 101.

ihn.<sup>258</sup> In dieser Aussage ist die besondere Beziehung zwischen Gott und dem Menschen zu erkennen. Die griechische Bibel des AT, *Septuaginta*, benennt die „Gottebenbildlichkeit“ mit den Terminus *eikon* und *homoiosis*, die lateinische Bibel mit *imago* und *similitudo*.

Die Frage stellt sich, worin die Ähnlichkeit zwischen Menschen und Gott besteht. Es wird darauf hingewiesen, dass die Behandlung des Menschen als Abbild in der *Summa theologiae* ausführlich geschildert wird, so im Gottesbeispiel als Urbild. Wir können nicht annehmen, dass es eine äußere Ähnlichkeit mit Gott ist; zu prüfen ist, ob es göttliche Eigenschaften sind, die inhärent im Wesen des Menschen eingepflanzt sind, um in Tätigkeiten zum Ausdruck zu kommen. Vielleicht müssen wir uns mehr bewusst machen, dass wir die Gottebenbildlichkeit gleichermaßen als Auftrag und Geschenk verstehen müssen, als Auftrag, wonach wir entsprechend der biblischen Lehre der Schöpfungsgeschichte als oberstes Geschöpf im Namen Gottes Teil und Mitherrschaft haben an der Natur und allem was die Erde ausmacht.

In diesem Bewusstsein entdecken wir eine Ähnlichkeit mit Gott und könnten insofern das *Imago Dei* – Ebenbild Gottes zu sein – besser verstehen. Als das vollkommene Ideal eines Menschen und Abbild Gottes hat Gott – so im Neuen Testament dokumentiert – Jesus Christus als Gottessohn auf die Erde gesandt, um den Menschen nach dem Sündenfall in einem Gnadenakt zu erneuern und ihm die notwendige Würde wiederzugeben, wohl auch deshalb, um ihm wieder die Ebenbildlichkeit Gottes zu schenken. Hierzu sagt auch das Kolosserwort (Kol 3,10): ... „und habt den neuen Menschen angezogen, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird, um ihn zu erkennen.“<sup>259</sup> ergänzend hierzu Kol 3,13: ... „Ertragt einander und vergebt einander, wenn einer dem anderen etwas vorzuwerfen hat!“

Zur Ebenbildlichkeit Gottes gehört ebenso die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, die sich im irdischen Leben bewähren muss. Für Aristoteles ist es der Geist, der mit dem Ursprung verbunden ist und weshalb im Menschen ein natürliches Verlangen nach Wissen besteht.<sup>260</sup> Es sind die Geistigkeit und die Freiheit des Menschen, die schon bei Aristoteles als Quellen des Göttlichen bestimmt wurden.<sup>261</sup> Thomas hat diese philosophischen Erkenntnisse in seine christlich-theologische Weltanschauung integriert, wonach uns die Aufgabe übertragen ist,

---

<sup>258</sup> HAUSBIBEL 2006, Gen 1,26-27.

<sup>259</sup> Vgl. ebd. Kol 3,10, S. 1302.

<sup>260</sup> FORSCHNER 1994, S. 101.

<sup>261</sup> Vgl. ebd.

das Bild des Menschen zu betrachten, sofern er „Ursprung seiner Werke ist, im Besitz gleichsam eines freien Willens und der Herrschaft über sein Tun“ ist, mit Verweis auf Sth I-II, *Prologus*.<sup>262</sup> Es geht hierbei um seine Handlungen. Der Mensch hat Macht über seine Werke und ist Herr seiner Handlungen, indem er mit Hilfe des „*liberum arbitrium*“ (Vermögen zur freien Entscheidung) nicht auf eine bestimmte Situation und entsprechende Handlungsweisen festgelegt ist, sondern unter den verschiedenen Handlungsweisen die bessere nach dem Kriterium des Gutseins wählen kann zur Erreichung seines Glücks, das als natürliches Letztziel des Menschen gilt.<sup>263</sup> Dabei ist er Bild Gottes, insofern er wie Gott Ursprung seiner Werke ist, wobei sich das „Ursprüngliche“ des Menschen darauf beschränkt, vernünftig in freier Wahl unter den sich bietenden Handlungsmöglichkeiten zu wählen, während Gott Ursprung aller Dinge ist, die er nach seinem Willen geschaffen hat.<sup>264</sup> Die endgültige und vollständige Erfüllung der Ebenbildlichkeit wird der Mensch allerdings erst im Jenseits bei Gott erlangen.

Zur Gottebenbildlichkeit sagt Thomas im Prolog zur *Prima secundae* der *Summa theologiae*: „*homo factus ad imaginem Dei*“- „...der Mensch sei nach dem Bild Gottes geschaffen, weil ‚Bild‘ etwas Vernunftbegabtes, durch das Entscheidungsvermögen Freies und aus sich heraus Mächtiges bezeichne“.<sup>265</sup> Als Abbild ist der Mensch aber lediglich ein unvollkommenes Ebenbild Gottes, das dem göttlichen Urbild nur ähnlich ist. Um sich ein wirkliches, endgültiges Bild Gottes machen zu können, ist ein Wissen um die Realität und die Erlebbarkeit der Anschauung Gottes notwendig. In der aristotelischen Philosophie endet das Ziel des Menschen nicht in einer Unsterblichkeit, vielmehr in einer Hoffnungslosigkeit; dagegen erfahren wir von Thomas in seiner Theologie und Philosophie Hoffnung in der ScG III: „Die Glückseligkeit aber ist das letzte Ziel, das der Mensch von Natur aus begehrt.“

Der Mensch ist nach diesen Erkenntnissen in seinem Handeln als Abbild ein ähnliches Wesen wie Gott, nämlich gleichzeitig Herr und Schöpfer seiner eigenen Werke. Der Mensch ist zwar zum selbständigen Handeln, das einen bestimmten Zweck erfüllen soll, geschaffen, aber auch für ein letztes Ziel, das in Gott Erfüllung und Glückseligkeit findet. Wesentlich hierbei ist die Zielbestimmtheit des Handelns, so wie dies in *Quaestio 1* der Sth I-II beschrieben ist. Dass dieses Ziel ein Letztziel sein muss, das nicht mehr um eines anderen willen, sondern um seiner

---

<sup>262</sup> Sth I-II, Prologus, S. 3.

<sup>263</sup> BRACHTENDORF 2012, Kommentar zum Prolog, S. 191.

<sup>264</sup> Vgl. ebd. S. 192.

<sup>265</sup> BRACHTENDORF 2012, S. 3.

selbst willen erstrebt werden muss, darauf wurde hingewiesen. Weil das Glück des menschlichen Lebens als Letztziel ausgewiesen ist, muss man das letzte Ziel im Allgemeinen betrachten und dann das Glück.<sup>266</sup> Hierbei wird festgestellt, dass alle Handlungen der *Imago Dei* ebenso zielgerichtet sind, weil sie aus freiem Willen und gut überlegt entstehen. Kleber sagt hierzu, dass insofern Gott das letzte Ziel des Menschen ist und auch das Glück das Endziel des Menschen in Gott ist, ist Glück eine *res divina (eine göttliche Angelegenheit)*, die nur spekulativ erkannt werden kann;<sup>267</sup> was mit den Ausführungen der Sth I, q. 1, a. 4 in Einklang steht, denn hier heißt es: „Doch ist die hl. Lehre mehr spekulativ als praktisch, weil sie in erster Linie das Göttliche betrachtet und sich erst in zweiter Linie mit den Handlungen der Menschen befaßt“ [befasst].<sup>268</sup> Es ist somit festzustellen, dass die Wissenschaft sowohl praktisch wie spekulativ ist, mit Bezug auf Sth I, q. 1, a. 4-5, wobei die spekulative Lehre im Vordergrund steht.

Thomas identifiziert das letzte Ziel des menschlichen Lebens mit dem Glück: „...*ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo*,...“<sup>269</sup> Letztziel des Menschen und höchstes Glück werden von Thomas gleichgesetzt. Hierzu stellt Kleber fest, dass mit dieser Gleichsetzung von Letztziel und Glück die Glücksproblematik in die weitere Abhandlung des Menschen als Abbild Gottes integriert wird; sie sei damit auch unmittelbar in einen spekulativen Kontext eingefügt<sup>270</sup>.

Es ist ein natürliches Verlangen des Menschen, dass er in der Glückseligkeit Bestand findet. Deswegen sagte Aristoteles bereits im ersten Buch der Ethik, daß [dass] wir nicht „den Glücklichen für ein Chamäleon“ halten; doch gibt es in diesem Leben keinen sicheren Bestand, weil Unglücksfälle und Krankheiten den Menschen in seinen Tätigkeiten, in denen er seine Glückseligkeit sucht, bedrohen.“<sup>271</sup> Somit sei es nicht möglich, dass in diesem Leben die letzte Glückseligkeit gefunden wird. In der ScG wird eine Analogie zur möglichen Glückseligkeit in diesem Leben aufgezeigt: Wenn die Glückseligkeit nicht in äußeren Gütern, nicht im Guten des Körpers und der Seele, nicht im geistigen Bereich, nicht in Tätigkeiten der Kunst und Klugheit besteht, so bleibt nur übrig, dass die letzte Glückseligkeit des Menschen in der Betrachtung der

---

<sup>266</sup> Sth I, q. 1, *introduction*.

<sup>267</sup> KLEBER 1988, S. 164-166.

<sup>268</sup> Sth I, q. 1, a. 4, ergänzend hierzu: „Diese berücksichtigt sie nämlich nur insoweit, als der Mensch durch seine Akte hinstrebt zur vollkommenen Gotteserkenntnis, in der die ewige Seligkeit besteht.“

<sup>269</sup> Sth I-II, q. 1, *introduction*.

<sup>270</sup> KLEBER 1988, S. 166.

<sup>271</sup> ScG III, K. 48, S. 195.

Wahrheit liegt und zwar nur in der Betrachtung Gottes.<sup>272</sup> Der Mensch wird somit die letzte Glückseligkeit, das höchste Gut nur im Sinne des „*finis cuius*“ in der Erkenntnis Gottes als letztem Ziel finden, die der menschliche Geist nach diesem Leben erlangen kann.

Im vorliegenden Fall ist Gott das Ziel aller Dinge und zwar das letzte Ziel, aber gleichzeitig auch das erste Tätige (wie in ScG III, 17).<sup>273</sup> Es liegt Gott fern, „*finis cuius*“ seiner Werke sein zu wollen, weil er die Dinge nicht geschaffen hat zu seiner eigenen Vervollkommnung; die Dinge sollen vielmehr partizipieren an der göttlichen Vollkommenheit, jedes nach seiner Weise, um in den Besitz des höchsten und letzten Gutes, das Gott ist, zu gelangen.<sup>274</sup>

Die Geschichte Jesu als Gottessohn hat offensichtlich die Glückseligkeit des Menschen infolge der Inkarnation entscheidend geprägt. Jedenfalls vermittelte die Menschwerdung Gottes den Menschen eine große Hoffnung und Hilfe auf dem Weg zur Glückseligkeit. Weil Gott daran gelegen war, den Menschen mit sich *in persona* zu vereinen, wurde ihm gezeigt, dass sich der menschliche Geist mit Gott in Einheit verbinden kann, indem er ihn unmittelbar schaut.<sup>275</sup> Nach der Inkarnation begannen die Menschen verstärkt nach dem himmlischen Glück zu trachten, entsprechend dem Wort in Joh 10,10: „Ich bin gekommen, damit sie Leben haben und es in Fülle haben“; denn die vollkommene Glückseligkeit des Menschen besteht einzig im Genuss Gottes, wie in der ScG, Buch IV beschrieben.<sup>276</sup>

Die nachfolgenden Exkurse zur *sacra Doctrina* und zum *ordo disciplinae* werden eingefügt, weil beide wesentliche Bausteine sind in der theologischen Wissenschaft und weil sie einen Beitrag leisten zum Glücksverständnis des Thomas unter Einbeziehung der Wissenschaften des Aristoteles.

---

<sup>272</sup> ScG III, K. 37, S. 138f.

<sup>273</sup> ScG III, K. 18, S. 65.

<sup>274</sup> HUBER 1893, S. 18f.

<sup>275</sup> FORSCHNER 1994, S. 105.

<sup>276</sup> ScG IV, K. 54, S. 349.

5. Exkurs zur „*sacra doctrina*“ und zum „*ordo disciplinae*“ mit Bezug auf Thomas v. A. –  
Der systematische Ort der Glückstheorie und der Theologie des Thomas v. A.

Zur „*sacra doctrina*“:

Die Theologie des Thomas von Aquin baut auf der „*sacra doctrina*“, der hl. Lehre bzw. den Glaubenswissenschaften auf, was bedeutet, dass sich diese Lehre auf Aussagen der von Gott geoffenbarten Heilswahrheit bezieht. Thomas bindet das sich aus der natürlichen Vernunft ergebende Wissen ebenfalls in die gewonnenen Erkenntnisse aus der göttlichen Offenbarung ein. Im Gegensatz zu anderen Theologen und Philosophen vollzieht er durch diese Haltung keinen radikalen Schnitt zur aristotelischen Philosophie, sondern respektiert diese und bezieht sie ausdrücklich durch die natürliche Vernunft in seine Lehre mit ein. Thomas begründet dies damit, dass eine wahrheitsgemäße und belegte Philosophie keinesfalls im Widerspruch zur überlieferten Glaubenslehre steht; denn beiden muss es um die Wahrheitsfindung gehen. Er untermauert dies mit seiner These, dass das Ziel des göttlichen Handelns in Schöpfung und Heilsgeschichte ausschließlich Gott zu gelten hat. Wie Wolfgang Kluxen ausführt, führt jedes Handeln entweder zur Vollendung hin oder auch davon ab; wenn das ‚Heil‘ aber höchste Vollendung menschlichen Seins bedeutet, so ist jede Handlung auch ‚heilsbedeutsam‘<sup>277</sup> Menschen müssen jedoch in höherer Weise auf das angestrebte, übernatürliche letzte Ziel hingeführt werden, so wie es die *Summa theologiae* „Das Gesetz“ vorgibt: „Und deswegen wird von Gott ein Gesetz hinzugegeben, durch das in höherer Weise eine Teilhabe am ewigen Gesetz geschieht.“<sup>278</sup>

Von Bedeutung sind die weiteren Ausführungen des hl. Thomas zur „heiligen Lehre“ in Bezug auf die Verquickung von theologischer und praktischer Wissenschaft und in der Erkennbarkeit des göttlichen Lichts, so in der *Summa theologiae* I, 1,4: „Mag also auch unter den philosophischen Wissenschaften die eine spekulativen, die andere praktischen Charakter tragen: die hl. Lehre begreift beides in sich, ähnlich wie auch Gott mit demselben Wissen sich erkennt und das, was er schafft. Doch ist die hl. Lehre mehr spekulativ als praktisch, weil sie in erster Linie das Göttliche betrachtet und sich erst in zweiter Linie mit den Handlungen der Menschen

---

<sup>277</sup> KLUXEN, 1978, S. 81.

<sup>278</sup> Sth I-II, q. 91, a. 4 co.

befasst. Diese berücksichtigt sie nämlich nur insoweit, als der Mensch durch seine Akte hinstrebt zur vollkommenen Gotteserkenntnis, in der die ewige Seligkeit besteht.“<sup>279</sup>

In der *Summa theologiae* stellt Thomas klar, dass der Mensch nicht mit allen Kräften seiner Vernunft erforschen soll, was für sein Erkennen zu hoch ist; wenn Gott es ihm jedoch offenbart, muss er es im Glauben annehmen.<sup>280</sup> An anderer Stelle der Sth I, q. 1, a. 1 heißt es hierzu: „Es ist dir vieles gezeigt worden, was über Menschenerkennen hinausgeht.“ Gerade damit beschäftigt sich die hl. Wissenschaft. Doch auch die philosophische Wissenschaft beschäftigt sich mit den Bereichen des Seienden, also auch mit Gott, weshalb ein Teil der aristotelischen Philosophie auch „natürliche Theologie“ genannt wird.<sup>281</sup> Insofern ist die philosophische Theologie dennoch Teil der Philosophie und ist als Ergänzung zur theologischen Lehre notwendig. Dass die hl. Lehre eine göttlich inspirierte Wissenschaft ist, wurde betont, sie ist aber auch eine theologische Wissenschaft, denn die Offenbarungstheologie besagt, wie die *Summa theologiae* in I q. 1, a. 1, betont: „Das Heil der Menschen verlangt außer den philosophischen Wissenschaften, die im Bereich der menschlichen Vernunft bleiben, eine Lehre, die auf göttlicher Offenbarung beruht“, auch deshalb, weil Gott dem Menschen ein Ziel gegeben hat, das die Fassungskraft der Vernunft übersteigt. Damit der Mensch sein Heil nicht verfehlt, mussten manche Dinge durch göttliche Offenbarung kundgetan werden, die über die menschliche Vernunft hinausgehen.<sup>282</sup> Was wir wissen, hat uns Gott durch seinen Geist offenbart, so in 1 Kor 2,10.11. Die Aufgabe der theologischen Wissenschaften wird in der ScG I mit den architektonischen Künsten (*artes architectonicae*) verglichen.

Die ScG stellt in I, K. 25 fest, dass Menschen ein großes Verlangen nach Wissen haben; je mehr ein Mensch weiß, umso stärker wächst sein Verlangen nach größerem Wissen bis hin zum endgültigen Ziel, wobei das erhabenste Wissen und die höchste Erkenntnis Gott ist.<sup>283</sup> Die hl. Lehre ist eine Wissenschaft, die sich auf zwei grundsätzlich verschiedene Prinzipien bezieht: sie stützt sich einerseits auf Prinzipien, die durch das natürliche Licht des Verstandes wirken, und andererseits auf Prinzipien, die durch das Licht einer übergeordneten Wissenschaft einsichtig werden.<sup>284</sup> Dies ist die Wissenschaft Gottes und der Seligen, die die Lehre dieser

---

<sup>279</sup> Sth I, q. 1, a. 4, co.

<sup>280</sup> Sth I, q. 1, a. 1.

<sup>281</sup> Ebd.

<sup>282</sup> Sth I, q. 1, a. 1, co.

<sup>283</sup> Vgl. ebd. ScG III, K. 25, S. 103-105.

<sup>284</sup> Vgl. Sth I, q. 1, a. 2, co.

Prinzipien annimmt, die von Gott geoffenbart sind.<sup>285</sup> Dieses göttliche Licht bewirkt die Offenbarung Gottes.

Die Frage stellt sich in diesem Zusammenhang, ob die Theologie eine Wissenschaft und eine Weisheit ist, so die Fragestellung in Sth I, q. 1, a. 4-5; gleichzeitig ist festzustellen, ob sie eine praktische oder eher eine spekulative Wissenschaft ist. Dazu heißt es in der Sth, dass die hl. Lehre mehr spekulativ als praktisch ist, weil sie zuerst das Göttliche betrachtet und sich in zweiter Linie mit den Handlungen des Menschen beschäftigt.<sup>286</sup> Dadurch kann man grundsätzlich feststellen, dass sie sowohl praktisch wie spekulativ ist, mit Bezug auf Sth I, q. 1, a. 4-5, wobei die spekulative Lehre im Vordergrund steht.

Aristoteles stellt unter den Wissenschaften besonders die Weisheit heraus; sie sei die genaueste der Wissenschaften; von daher müsse der Weise nicht nur wissen, was aus den Prinzipien folgt, er muss auch eine klare Vorstellung von den Prinzipien selbst haben.<sup>287</sup> Insofern muss die Weisheit sowohl intuitive Vernunft (*nous*) wie auch Wissenschaft (*episteme*) sein.<sup>288</sup> Thomas führt zur Weisheit aus, dass die hl. Schrift der hl. Lehre nur eine einzige Wissenschaft zuweist, und dass sei die Weisheit, sie sei „die Wissenschaft der Heiligen“.<sup>289</sup>

Zum „*ordo disciplinae*“:

Wie Aristoteles zu Beginn der Metaphysik anführt, ist es Sache der Philosophen und Weisen zu ordnen. Der Grund dafür ist, dass die Weisheit die höchste Vollendung der Vernunft ist; ihr fällt deshalb auch die Aufgabe zu, die Ordnung zu erkennen.<sup>290</sup> Es werden hierbei 4 Kategorien der Vernunft unterschieden: erstens, eine Ordnung, die die Vernunft nicht herstellt, sondern nur untersucht; zweitens, eine Ordnung, in der bedeutende Konzepte untereinander geordnet werden; drittens, eine Ordnung, die von der Vernunft durch Untersuchen nach dem Willen hergestellt wird; viertens, eine Ordnung, die die Vernunft durch Untersuchen in den äußeren Dingen herstellt, deren Ursache sie selbst ist, wie zum Beispiel bei einem Gewölbe oder einem Haus.<sup>291</sup>

---

<sup>285</sup> Vgl. ebd. Sth I, q. 1, a. 2, co.

<sup>286</sup> Vgl. ebd. Sth I, q. 1, a. 2, co.

<sup>287</sup> NE VI, 7, 1141a 17.

<sup>288</sup> Vgl. ebd. 1141a 18.

<sup>289</sup> Sth I, q. 1, a. 3.

<sup>290</sup> Sent. libr. Ethic. I, 1, Kommentar, S. 61.

<sup>291</sup> Vgl. ebd.

Thomas wählte den *ordo disciplinae*, um eine Perspektive aufzuzeigen, mit der er seine Theologie verständlich darstellen und erläutern wollte. Dies war für ihn auch Anlass, seine Sicht z.B. der Moraltheologie aber auch zur *beatitudo* als dem Letztziel des Menschen in der *Summa theologiae* eingehend zu erklären. Es ist zudem Aufgabe des *ordo disciplinae*, auf das Ziel der Glückseligkeit des Menschen hinzuweisen, so in der *secunda pars* der Sth. Wegen der Bedeutung und der notwendigen Interpretation der Sth ist es daher notwendig, näher auf den *ordo disciplinae* einzugehen.

Thomas stellt zu Beginn seiner *Summa theologiae* die Frage, ob die „heilige Lehre“ eine Wissenschaft sei, ohne dass die Glaubensinhalte entstellt werden.<sup>292</sup> Für Thomas ist es nur im Bereich der Wissenschaft möglich, Inhalte in eine geplante Ordnung zu bringen.<sup>293</sup> Zur Wissenschaft der „heiligen Lehre“ sagt Chenu: Indem die Theologie eine „Wissenschaft“ wurde, ist sie bemüht, ihre Objekte zu organisieren und nach architektonischen Prinzipien zu konstruieren, die aus rationalen Strukturen des Geistes abgeleitet werden, der sich im Licht des Glaubens betätigt.<sup>294</sup>

Innerhalb der Einheit der Welt sind alle Dinge aufeinander hin geordnet, weil die einen im Dienst der anderen stehen, doch wäre dies nicht gesichert, wenn sie nicht von einem einzigen in eine Ordnung gefügt wären.<sup>295</sup> Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass es nach Aristoteles die Aufgabe der Weisen ist, sich um Ordnung zu bemühen. Eine Ordnung soll umso wirksamer und vollkommener sein, je weiter sie bis zu den kleinsten Dingen hinabsteigt, heißt es in der ScG III, 77; doch nur bei Gott findet sich in jeglicher Hinsicht die höchste Vollkommenheit.

Thomas versuchte der *Summa theologiae* über den *ordo disciplinae* eine Ordnung zu geben. So entfaltet sich die Theologie aus zwei Arten von Axiomen:

1. Den Axiomen jeder Wissenschaft, wie z.B. der Logik und den wissenschaftlichen Analysen des Aristoteles.

---

<sup>292</sup> Sth I, q 1, a 2: *Utrum sacra doctrina sit scientia*.

<sup>293</sup> JEONG 2011, S. 23.

<sup>294</sup> CHENU 1960, S. 337f.

<sup>295</sup> Sth I, q. 11, a. 3, co. Unter Drittens wird weiter ausgeführt: „Denn viele Dinge werden leichter und sicherer von einem einzigen geordnet als von vielen. Da nun das, was an allererster Stelle steht, auch das Allervollkommenste ist und von jeder Voraussetzung unabhängig, so kann jenes erste Wesen, das alle Dinge in eine Ordnung gebracht hat, nur Eines sein. Und dieses Wesen ist Gott.“

2. Den Axiomen der Glaubenswahrheiten, wie sie z.B. im christlichen Glaubensbekenntnis aufgeführt sind.

Für Thomas macht ein gegliedertes Ordnungsgefüge nur dann Sinn, wenn die hl. Lehre als Wissenschaft anerkannt ist. Nach der Sth I, q. 1, a. 2 ist diese Voraussetzung gewährleistet, weil dort klargestellt ist: „Die heilige Lehre ist eine Wissenschaft. *Respondeo dicendum sacram doctrinam scientiam esse.*“ Sie ist eine heilige Lehre, weil sie auf der göttlichen Offenbarung gegründet ist und weil sie dadurch zu einer Wissenschaft gehört, die sich auf Prinzipien stützt und die durch das Licht einer höheren Wissenschaft erkannt werden.<sup>296</sup>

Die Summa ist eine universale Ordnung und Darstellungsform eines Fachgebiets bzw. einer Wissenschaft, in der die ‚Naturen‘ nach Gattung und Art ihren Platz finden und in der das Verstehen bis zum Ursprungsort jeder ‚Natur‘ weitergeführt wird, wobei Tatsachen und Ereignisse der Heilsgeschichte auf einer solchen Ebene ihren Ort finden mit jeglicher göttlichen und menschlichen Kontingenz.<sup>297</sup> So ist es für Thomas auch nur im Bereich der Wissenschaft möglich, die Inhalte der heiligen Lehre im Lichte wissenschaftlicher Kategorien und synthetischer Prinzipien zu ordnen.<sup>298</sup>

Es gibt in dieser Summa drei übergeordnete Gliederungsprinzipien, die schließlich wiederum gemeinsam im ersten Teil münden:

Der 1. Teil: Die *Prima pars* als philosophisch-theologische Gotteslehre zum Sein und zum Wesen und zur Trinität Gottes. Die *prima pars* lehrt, wie Gott als Schöpfer durch Vernunft und Glaube erkannt werden kann.

Der 2. Teil: Die *Pars secunda*, die zweigeteilt ist. Sie hat das Ziel des menschlichen Lebens im Blick und als letztes Ziel die menschliche Glückseligkeit, die *beatitudo*. Außer dem letzten Ziel und dem sittlichen Gesetz zur Morallehre beschreibt sie die menschlichen Akte, durch die sich der Mensch auf Gott, seinem letzten Ziel hin ordnet oder auch von ihm abwendet.

---

<sup>296</sup> JEONG 2011, S. 23. Hierzu Sth I, q. 1, a. 2: „*Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. .... Quae procedunt ex principiis notis lumine naturalis intellectus, ... quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum... ita doctrina sacra credit principia revelata a Deo; a.2, ad.1.: „Principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae.“*“

<sup>297</sup> Vgl. ebd. S. 344.

<sup>298</sup> Sth I, q. 1, a. 2. co.

Der 3. Teil: Die *Pars tertia*, beinhaltet das Geheimnis der Inkarnation sowie die Vermittlung des Heils durch Jesus Christus im Wirken der Sakramente: Taufe, Beichte, Kommunion, Firmung, Ehe, Priesterweihe, Krankensalbung.

Der erste und der dritte Teil bilden wesentlich die *Summa theologiae* und stehen für den spekulativen Bereich der Theologie, während die *Pars secunda* mit dem Thema Glück und der Morallehre den praktischen Teil der Theologie einnimmt. Diese Gliederung bildet das Grundgerüst bzw. die Grundordnung des *ordo disciplinae* in der *Summa theologiae*. Dadurch wird deutlich, dass das *Subiectum theologiae* Gott als Wirk- und Zielursache meint, woraus sich der *ordo disciplinae* als fachliche und sachliche Ordnung der Darstellung des Gegenstandes ableitet.

Als Fazit stellt Wonrae Jeong fest, Thomas könne den *ordo disciplinae* in der *Summa theologiae* unter Berücksichtigung des Themas der Heilsgeschichte und der essentiell-logischen Betrachtungsweise aufbauen.<sup>299</sup> Für Thomas stand hierbei der spekulative Charakter der Theologie stets im Vordergrund, weil die Betrachtung Gottes an vorderster Stelle steht.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die übergeordneten Gliederungsprinzipien im *ordo disciplinae* der *Summa theologiae* eng miteinander verbunden sind. Thomas behandelt die Theologie als eine Wissenschaft, die von Prinzipien geleitet wird. Das innere Prinzip hierbei besagt, dass der gesamte Inhalt der Theologie in Beziehung zu Gott steht (*omnia sub ratione Dei*), wodurch die Einheit der Theologie als Wissenschaft gewährleistet ist.<sup>300</sup>

In der Theologie wirkt aufs Innigste der übernatürliche Glaube mit der natürlichen Vernunft zusammen, wobei Theologie nicht nur reine Theorie ist, sondern sie beinhaltet auch in höchstem Maße praktisches Wissen. Vor allem aber ist Theologie Wissenschaft und Weisheit, die zueinander stehen wie Unvollkommenes und Vollkommenes.<sup>301</sup> Die Theologie ist auch deshalb Weisheit, weil sie von der letzten Ursache alles Seins ausgeht, also von Gott als ihrem Anfang; das Zeitliche beurteilt und betrachtet die Theologie nach den „*rationes aeternae*“, den ewigen, dem menschlichen Denken verborgenen Gedanken Gottes.<sup>302</sup>

---

<sup>299</sup> JEONG 2011, S. 28.

<sup>300</sup> Vgl. ebd. S. 30.

<sup>301</sup> Sth I, Kommentar – zum Aufbau der Sth q. 1-13. a. 3-6, S. 437.

<sup>302</sup> Vgl. ebd. S. 437.

So wie dem Baumeister ein synthetisches Denken zugeschrieben wird, so adäquat geht Thomas in der Verknüpfung der *Prima pars* mit der *Pars secunda* vor, die sich zueinander verhalten wie *exitus* zu *reditus*, wie Ausgang und Rückkehr, die in der Einheit zweier gegenläufiger Bewegungen verknüpft sind.<sup>303</sup> Bemerkenswert bei diesem Vorgang von Ausgang und Rückkehr ist, dass die griechische Vernunft des Aristoteles und die des Plotins in den christlichen Kontext übergeführt werden, als Licht der natürlichen Vernunft und als Instrument, das sich versteht im Zusammenwirken von Natur und Gnade.<sup>304</sup> So wie der Baumeister sein Gebäude zunächst intelligibel zusammenfügt, so geschieht dies auch beim Aufbau der *Summa theologiae* und zwar mit den übernatürlichen Offenbarungswahrheiten und der notwendigen Perfektionierung, wobei Thomas dies über die 42 *quaestiones* der Gotteslehre der *Prima pars* vollzieht, so dass das Denken immer stärker das Göttliche als Wesen erfassen kann.<sup>305</sup>

Die *Summa theologiae* als Ganzes weist, vergleichbar mit einer Kathedrale, über sich selbst hinaus, weil sie über die Mitte der Offenbarung (*revelatio*) mit der *Scientia Dei et beatorum* zusammengefügt ist, um in ihrer Vollendung eine *similitudo* dieser *scientia* zu sein.<sup>306</sup> Es heißt, der Summist Thomas könnte mit einem Baumeister verglichen werden, der die Aufgabe hat, vorhandene Bauteile zu formen und in eine zu errichtende Kathedrale einzufügen, denn Thomas selbst hat den architektonischen Grundsatz der *sapientia* betont, wozu er das Zitat des Aristoteles anwendet: „*sapientis est ordinare*“ – so auch in ScG I, 1 (2), was bedeutet, dass es die Aufgabe der Weisen ist, die Dinge zu ordnen.<sup>307</sup>

Thomas verwertet den reichen Stoff der heiligen Lehre als eine Ordnung des Wissens, die das Offenbarungsgeschehen von innen her verstehen lässt; und auf dieser Basis beginnt und entwickelt er jeden Traktat zur Schöpfung, zum Seienden, zur Inkarnation, Erlösung usw., um dadurch eine Konvenienz dieser „Tatsachen“ aufweisen zu können.<sup>308</sup> Chenu führt hierzu weiter aus, dass sich Heilsgeschichte und *ordo disciplinae* unter dem Aspekt des Glaubens durchdringen, der beide zur Absolutheit Gottes hinführt und ihnen dort den Verbleib ihrer endgültigen Verstehbarkeit anweist.<sup>309</sup> So ist zu verstehen, dass die *Summa* ein theologischer Plan

---

<sup>303</sup> CHENU 1960, S. 351.

<sup>304</sup> Vgl. ebd. S. 352.

<sup>305</sup> METZ 1998, S. 17.

<sup>306</sup> Vgl. ebd. S. 28.

<sup>307</sup> Vgl. ebd. S. 40.

<sup>308</sup> CHENU 1960, S. 347.

<sup>309</sup> Vgl. ebd. S. 348.

ist, in dem das Wissen Gottes formell und spirituell Prinzip des menschlichen Wissens ist, zugleich aber auch Licht, Gegenstand und Notwendigkeit.<sup>310</sup> In dieser Weise bleibt die Theologie unter Einbeziehung des Evangeliums, durch das Wort Gottes *doctrina sacra*, weil sie sich in diesen Gedanken und Lehren vollendet.<sup>311</sup>

Die hl. Lehre – insbes. die Offenbarungslehre – gilt als anerkannter Ort bzw. als Ordnung des Wissens und der Weisheit. Auf dieser Grundlage verleiht der *ordo disciplinae*, mit Hilfe der Vernunft, der Lehre und damit der *Summa theologiae* die notwendige Gliederung und Orientierung. Die Vernunft, so Wolfgang Kluxen, vermag mit dem Betrachten die angestrebte Ordnung herzustellen, und zwar in den Bereichen der menschlichen Natur, der sie innewohnt.<sup>312</sup>

#### 6. Glück durch menschliches Handeln im Horizont von Wahrheit und Offenbarung

Entsprechend dieser vorgegeben Ordnung gemäß der Vernunft und der vorherbeschriebenen Offenbarungslehre gewinnen wir in unserem Handeln naturgemäß neue Erkenntnisse und entdecken Überraschendes, was wir vorher nicht kannten. Dabei stellen wir fest, dass es oft Selbstverständlichkeiten sind, die uns Dinge plötzlich in einem anderen Licht erscheinen lassen, wie in einer Offenbarung. Wie definieren wir Offenbarung, worauf auch Thomas Bezug nimmt? Thomas war als Philosoph wie als Theologe anerkannt und gilt als Wegbereiter der Moderne. Als solcher sah er sich dem Offenbarungswort verpflichtet. Von Johann Baptist Metz wurde überzeugend dargelegt, dass gerade die anthropozentrische Denkform des Thomas einer inneren Dynamik der jüdisch-christlichen Offenbarung entspricht, was bedeutet, dass diese Sichtweise des Thomas insbesondere auf den christlichen Glauben ausgerichtet ist.<sup>313</sup> Die gesamte Schöpfung gilt für die Christen als Offenbarung. Von daher ist es naheliegend, sich dem Thema Wahrheit und Offenbarung in dieser Arbeit zu widmen, um sich auf diese Weise die Lehre der vollkommenen Glückseligkeit des Thomas zu erschließen.

Das letzte Buch des Neuen Testaments wird „Offenbarung“ oder auch „Apokalypse“, griechisch: *apokalypsis* – Enthüllung genannt; doch auch im Alten Testament gab es Apokalypsen,

---

<sup>310</sup> Vgl. ebd.

<sup>311</sup> Vgl. ebd. S. 350.

<sup>312</sup> KLUXEN 1998, S. 24.

<sup>313</sup> KERN 2013, S. 23.

so im Buch Daniel (Kap. 7-12).<sup>314</sup> Gott offenbart sich in Wahrheit den Menschen entweder selbst oder im NT durch seine Menschwerdung in Jesus Christus. Warum offenbart sich Gott den Menschen? Ein gewichtiger Grund dürfte sein, dass die Offenbarung als Handeln Gottes in der Welt zu verstehen ist; insbesondere im Neuen Testament ist der Begriff der Offenbarung durch das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus bestimmt, denn Gott hat sich durch seinen Sohn Jesus Christus selbst kundgetan; diese Offenbarung fordert die Vernunft des Menschen heraus, indem diese dazu auffordert, sich selbst zu entdecken und den Weg der Freiheit oder den Weg der Unfreiheit zu gehen.<sup>315</sup> Das Lexikon für Theologie und Kirche sagt hierzu weiter: „So ist O. neuzeitlich der Inbegriff des Geglaubten nicht in Abgrenzung z. vernünftig Gewußten, [ss]ondern als Herausforderung der menschl. Vernunft, sich an dem ihr unverfügbar *Gegebenen* selbst zu entdecken.“ Ein weiterer tiefer Grund wird in der Liebe Jesu zu den Menschen sein, indem er ihnen Empfehlungen, Unterweisungen aber auch Mahnungen mitteilt, um sie schließlich vor einem Unheil zu bewahren und um sie zu retten. Offenbarung ist als Heilshandeln am Menschen zu verstehen, ein Handeln, das zur Glückseligkeit führen soll.

Im II. Vatikanischen Konzil (1962-1965) wird in der Dogmatischen Konstitution *Dei verbum* (Gottes Wort) über die göttliche Offenbarung, Kapitel I, Folgendes ausgesagt: „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun“<sup>316</sup>, entsprechend Eph 1,9 und 2,19 : „daß [dass] die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur.“ (so bei RAHNER/VORGRIMLER, S. 367, mit Bezug auf Eph 1,9 und 2,18 [2,19]).

In seiner Selbstmitteilung kündigt Jesus eine Partizipation an der Wirklichkeit Gottes an und zeigt den Weg, der zur Wahrheit führt, so im Evangelium des Johannes, Joh 14,6, wo er zum Apostel Thomas sagt: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich.“ Daraus ist zu entnehmen, dass Gott Anteil geben möchte an seiner Herrlichkeit und an der Glückseligkeit.<sup>317</sup>

---

<sup>314</sup> HAUSBIBEL 2016, Dan 7-12. Hier wird ausgeführt, dass die Offenbarung in den Apokalypsen durch Visionen und Auditionen, durch Schauen und Hören von himmlischen Botschaften geschieht.

<sup>315</sup> RITT 2006, Sp. 983-998.

<sup>316</sup> RAHNER/VORGRIMLER 1966, S. 367.

<sup>317</sup> HAUSBIBEL 2016, Joh 14,6.

Im theologischen Verständnis hat Offenbarung mit Gott zu tun und insofern auch mit Wahrheit und göttlicher Annäherung, mit erstrebter Ebenbildlichkeit, Bild Gottes zu sein. Gott als Ursprung aller Dinge hat den Menschen zum tätigen Handeln aufgerufen, das nur in Gott und in seiner Wahrheit gerecht vollzogen werden kann, um zur Glückseligkeit gelangen zu können.

Im 6. Buch der Ethik hat schon Aristoteles darauf hingewiesen, dass das Wahre das wirklich Gute des Verstandes ist.<sup>318</sup> Bereits am Anfang der Ethik wird ausgeführt: „Das Gute ist das, wonach alles strebt“, und die Übereinstimmung des Seienden mit dem Streben drückt der Name das ‚Gute‘ aus.<sup>319</sup> Die Wahrheit selbst ist die Richtigkeit, die auch nur mit dem Geiste fassbar ist (*sola mente perceptibilis*), wobei man Bezug nimmt auf die „Erste Philosophie“ des Aristoteles, ME IV, Kom. 27.<sup>320</sup> Thomas sagt zur Bedeutung der Wahrheit: „Die Einheit der Wahrheit ist also begründet in der Einheit des göttlichen Geistes“; an anderer Stelle sagt er: „Nur die eine Wahrheit ist ewig“.<sup>321</sup> Die Wahrheit ist aber auch eine Vollkommenheit der Erkenntnis und der geistigen Tätigkeit Gottes; ebenso sagt Thomas in ScG, dass Gott das Gute alles Guten ist, weil er eben alles Gutsein in sich hat,<sup>322</sup> woraus abzuleiten ist, dass aus dem Vollkommenen und absolut Guten Gottes auch die wahre Glückseligkeit gewährt wird. Gott ist durch sein Wesen gut, alles andere lediglich durch Teilhabe, was dann als Ähnlichkeit zum göttlichen Wesen gilt; ebenso verhält es sich mit dem erstrebenswerten Gut, das Ziel ist und Glückseligkeit; es ist letztes Ziel, von dem alles den Charakter des Guten empfängt – das aber ist Gott.<sup>323</sup>

Im Buch der Offenbarung, in dem viel Bedrängendes und Beängstigendes geschrieben ist, kommt dennoch bekanntlich das Wort „glücklich“ siebenmal vor. Glückselig bedeutet in den positiven Ereignissen, dass die Betroffenen reichen Segen empfangen, mit Verweis auf die zugehörige Fußnote.<sup>324</sup>

---

<sup>318</sup> ScG I, K. 60, S. 225.

<sup>319</sup> De ver. q 1. a 1, S. 26.

<sup>320</sup> Vgl. ebd. S. 27.

<sup>321</sup> Vgl. ebd. S. 37f.

<sup>322</sup> ScG I, K. 59, S. 225.

<sup>323</sup> ScG I, K. 40, S. 153.

<sup>324</sup> HAUSBIBEL 2016, Offb 1,3: „Glückselig, die da hören die Worte der Weissagung und sie bewahren“, Offb 14,13: „Glückselig die Toten, die im Herrn sterben, denn ihre Werke folgen ihnen nach“, Offb 16,15: „Glückselig, der wacht und seine Kleider bewahrt, damit er nicht nackt einhergehe und seine Schande sehe“, Offb 19,9: „Glückselig, die geladen sind zum Hochzeitsmahl des Lammes!“ Offb 20,6: „Glückselig und heilig, wer teilhat an der ersten Auferstehung!“

Die Seligpreisungen zeigen den Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu, so wie es im Matthäusevangelium in der Bergpredigt von der wahren Gerechtigkeit geschrieben ist. Mit Seligpreisungen oder Makarismen meint das Christentum die Glücks- und Heilszusagen Jesu, die wir aus der Bergpredigt des NT kennen. Aus Mt 5,1-2 entnehmen wir: „Als Jesus die vielen Menschen sah, stieg er auf einen Berg“. „Er rief seine Jünger zu sich und begann zu reden und lehrte sie.“<sup>325</sup> „Selig [glücklich] (*makarios*) seid ihr“ und „Selig, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott schauen.“<sup>326</sup> Das Wort „selig“ wird neunmal in der Bergpredigt verwendet. Selig wird im Griechischen mit *makarios* übersetzt und ist gleichbedeutend mit „glücklich“; so wie in Lukas 11,2: „Selig [*makarios*] sind vielmehr die, die das Wort hören und es befolgen.“ Jesus selbst sagt in Mt 11,6: „Selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt.“ Seligpreisungen stehen auch im Psalmenbuch; so wird der Mensch in Ps 1 als glücklich genannt, der sich zu Gott bekennt und Freude an der Weisung des Herrn hat.

Die Offenbarung hat aufgezeigt, welchen Weg der Mensch zu gehen hat und wie er sich zu Gott bekennt; so sind Kirche, Theologie und die Lehre aufgerufen, den Menschen die Glückseligkeit näher zu bringen, so wie es die Bibel z.B. in den Seligpreisungen sehr eindrucksvoll unter dem griechischen Begriff *makarios* formuliert. Das Evangelium vom Reich Gottes ist mit einer Sehnsucht behaftet nach einer besseren Welt, das uns also Glück verkündet. Das „Reich Gottes“ ist gleichzusetzen mit dem Begriff „Königsherrschaft Gottes“, Gott, der nicht nur im Jenseitigen herrscht, vielmehr auch in unserer Wirklichkeit, der realen Welt. Das Wirken Jesu war stark ausgerichtet auf die Herrschaft Gottes, so wie unser Hoffen und Bangen stets voller Erwartung orientiert ist auf ein Eingreifen Gottes in das Unrecht, in die Leiden und Nöte dieser Welt. Jesus versuchte in seinen Taten und in seinen Aufrufen, die Menschen zum guten Handeln anzuweisen. Er sagt, dass dort, wo die Menschen in Frieden, Eintracht und gottgläubig leben, das Reich Gottes beginnt und die Menschen glücklich sind.

Jesus hat uns in seinem Handeln Beispiele gegeben vom Reich Gottes, so in der Bergpredigt, indem er folgende Worte an die Jünger richtete: „Selig, die um der Gerechtigkeit willen

---

Offb 22,7: „Und siehe, ich komme bald. Glückselig, der die Worte der Weissagung dieses Buches bewahrt!“

Offb 22,14: „Glückselig, die ihre Kleider waschen, damit sie ein Recht haben an dem Baum des Lebens und durch die Tore in die Stadt eingehen!“

<sup>325</sup> HAUSBIBEL 2006, Mt 5.

<sup>326</sup> HAUSBIBEL 2006, Mt 5,3-12.

verfolgt werden; denn ihnen gehört das Himmelreich“ (Mt 5,10).<sup>327</sup> Die Botschaft Jesu vom Reich Gottes ist eine frohe Botschaft, die Freude und Glück hervorrufen soll, wie aus den Seligpreisungen zu entnehmen ist (Mt 5,11): „Freut euch und jubelt: Euer Lohn im Himmel wird groß sein.“

Die Beispiele sollen zeigen, dass die Glückseligkeit ein Kernthema des Menschen ist, das schon immer – auch in der heutigen Zeit – unser Seelenleben betrifft. Bedford-Strohm verweist in seiner Schrift „Glück-Seligkeit“ darauf, dass es eine christliche Lehre vom Glück gibt, mit der man sich gerade in angespannten und im Glauben bedrohten Zeiten beschäftigen sollte.<sup>328</sup> Er kommt wie viele Soziologen und andere Wissenschaftler zum Ergebnis, dass Religion, Gottesdienste und christlicher Glaube glücklich machen und Ruhe bewirken.

Bedford-Strohm stellt berechtigterweise die Frage, warum die Kirchen nicht mehr von dem Glück ausstrahlen, das mit Grundorientierungen an die Menschen verbunden ist. Vieles scheint auch pastoral, karitativ und im sozialen Bereich an menschlicher Zuwendung verloren gegangen zu sein. Es wird nicht mehr verstanden, dass Glück als Geschenk Gottes ein wichtiger Bestandteil des christlichen Glaubens ist. Von daher ist es wichtig, sich mit Glück in Lebenszusammenhängen, im Glauben, in Familien, in Freundschaften und sozialen Gemeinschaften auseinanderzusetzen. Die Frage muss gestellt werden, ob wir nicht mehr in der Lage sind, das Glück wahrzunehmen. Glück können wir nach Aussage der hl. Schrift jedenfalls dann wahrnehmen, wenn wir am höchsten Gut, am Göttlichen teilhaben werden und wenn wir ja sagen zum Leben als Ganzem.<sup>329</sup> Thomas von Aquin sagt in der ScG: „Gott ist glücklich“ und er genießt dieses Glück!<sup>330</sup> Für Aristoteles und Thomas ist Glückseligkeit eine vollkommene Tätigkeit, weil Potenz und Habitus durch die Tätigkeit vollendet werden.<sup>331</sup> Es sollte erörtert werden, in welcher Lebensform die Glückseligkeit zu erreichen ist. Hierzu erfolgt eine eingehende Untersuchung von Lebensformen und Lebensplänen im nachfolgenden Abschnitt.

---

<sup>327</sup> Vgl. ebd. Mt 5,10, S. 1086.

<sup>328</sup> BEDFORD-STROHM 2011, S. 8.

<sup>329</sup> Vgl. ebd. S. 21f.

<sup>330</sup> ScG I, K. 100, S. 363.

<sup>331</sup> ScG I, K. 100, S. 365.

## 7. Die Sichtung der Lebensformen und ihre Ziele

Da der Mensch im Bewusstsein seiner Begrenztheit und Zeitlichkeit seines Lebens lebt, setzt er sich Ziele, verfolgt Projekte und entwickelt Sinnentwürfe, um mit Leitvorstellungen und Grundsätzen Lebensziele zu erreichen, die wir mit dem Begriff der „Lebensformen“ zusammenfassen.<sup>332</sup> Lebenspläne sind für ein gutes menschliches Leben wichtig, weil sie aus Gründen der zeitlichen Einordnung die Ganzheitlichkeit des Lebens ordnen können; weitere Vorteile sind eine größere Freiheit, stärkere Selbstbestimmung und Sinnengewinnung eines guten Lebens.<sup>333</sup> Es ist jedem überlassen, seine eigene Lebenskonzeption zu finden, zu gestalten und sich einer Lebensform zuzuwenden. Welche Lebensform die beste ist, darüber gibt es sehr unterschiedliche Auffassungen und Kriterien. Es stellt sich hierbei zunächst die Grundfrage: „Wie soll ich leben“ – und führe ich ein „gutes Leben“?

Insbesondere in der Antike war die Frage nach der Führung des guten Lebens ein Kernthema der Philosophie. Das Gute, vor allem innerhalb der Gemeinschaft, stand in engem Bezug zur Gerechtigkeit. Platon antwortet auf die Frage „Wie soll ich leben?“: „Lebe gerecht!“<sup>334</sup> Hierzu ist von Bedeutung, dass die hohe Tugend der Gerechtigkeit eine intellektuelle Einsicht voraussetzt; wer sie verinnerlicht, der wird ein gerechter Mensch sein.<sup>335</sup> Die Philosophie soll hierbei den Weg zeigen, der zur Einsicht in die richtige tugendhafte Lebensführung hinführt.<sup>336</sup> Der philosophische Weg dient der Erreichung einer tugendhaften Lebensform zur persönlichen Vervollkommnung und damit zur Erreichung der „*eudaimonia*“, wozu man die in der menschlichen Natur bestmögliche Tätigkeiten ausüben sollte.<sup>337</sup>

Es sind drei herausragende Lebensformen zu unterscheiden: die Lust, die Ehre und die Betrachtung bzw. Erkenntnis. In der Nikomachischen Ethik werden die drei Lebensformen gewählt, die zur *Eudaimonia* hinführen sollen:<sup>338</sup>

---

<sup>332</sup> FENNER 2007, S. 3.

<sup>333</sup> Vgl. ebd. S. 82.

<sup>334</sup> Vgl. ebd. S. 21.

<sup>335</sup> Vgl. ebd.

<sup>336</sup> Vgl. ebd. S. 18.

<sup>337</sup> Vgl. ebd. S. 21.

<sup>338</sup> WOLF 2002, S. 14: „Es gibt nach Aristoteles zwei Möglichkeiten eines spezifisch menschlichen Lebens und folglich zwei Weisen menschlichen Gutseins, weil es zwei Weisen gibt, im Sinn der Vernunft tätig zu sein, einmal im (1) theoretischen Leben, im Betrachten der höchsten Gegenstände der Wissenschaft, und (2) zweitens im politischen Leben, in der Betätigung der *arete* des Charakters. Die dritte der oben genannten Lebensformen, die nach gängiger Meinung das Glück ausmachen könnten, das Leben der Lust, ist in einem

1. das Genussleben (*hedone*), (*bios apolaustikos*) – mit dem Ziel der Lust (*hedone*)
2. das politische Leben (*bios praktikos*) – mit dem Ziel der Ehre (*time*) und der Tugend
3. das theoretische Leben (*bios theoretikos*) – mit dem Ziel der Erkenntnis (*theoria*); es ist ein Leben mit der Orientierung zur Philosophie

Zwar sind die Lebensformen miteinander zu verbinden, die dritte jedoch, das theoretische Leben der Erkenntnis und Philosophie hat den höchsten Rang. Nach Aristoteles kann man das Glück nicht unbedingt an den Lebensformen ablesen. Es zeigt sich nämlich, dass ein Großteil der Menschen in der ersten Lebensform die Lust erstreben; viele streben nach Reichtum und Ehre, wobei derjenige, der krank ist, nach Gesundheit strebt und der Arme strebt nach Reichtum.<sup>339</sup> Was die Ehre angeht, so drängen kultivierte und ehrgeizige Menschen, insbesondere die Politiker, aber auch Akademiker, Ärzte usw. nach dieser Art Lebensform. Mit der Ehre schmücken sich z.B. solche Menschen gerne, die eine Bestätigung ihrer beruflichen Qualität und ihrer Gutheit suchen.<sup>340</sup> Während das Leben der Lust ein fremdbestimmtes Leben ist, weil sich der Mensch darin seinen sinnlichen Begierden verschreibt und seine eigenen Ziele nicht mehr bestimmt, unterwirft er sich der Sinnlichkeit.<sup>341</sup> Dieses fremdbestimmte Leben wird von Aristoteles als Ausdruck des guten Lebens ganz klar verworfen, weil ein solches Leben die menschlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten fehlerhaft und missbraucht.<sup>342</sup>

Die zweite Lebensform ist das politische Leben, nämlich das praktische Leben der Tugenden, verbunden mit Ehre und Anerkennung. Sie gibt vor, welche Kenntnisse im Staat (*polis*) vorhanden sein müssen und welche jeder Bürger entsprechend seiner Fähigkeiten zu lernen hat.<sup>343</sup> Die Politik macht sich neben der Zuständigkeit für *Strategik*, Haushaltsführung und Rhetorik die übrigen praktischen Wissenschaften zunutze und erlässt zudem Gesetze darüber, was man tun und unterlassen muss, mit dem Ziel – und unterstützt mit weiteren Kenntnissen – als Gut für den Menschen (*to anthropinon agathon*) gelten zu können.<sup>344</sup> Hierbei steht das politische Handeln gemäß der Vernunft im Vordergrund. Zur Bedeutung der Politik in der zweiten

---

Sinn kein dem Menschen eigentümliches Leben, nämlich dann nicht, wenn das Leben in der Suche nach sinnlicher Lust gemeint ist, die ja auch Tiere erfahren.“

<sup>339</sup> NE I 1, 1095a 20-24.

<sup>340</sup> NE I 3, 1095b 22-24.

<sup>341</sup> BACHMANN 2013, S. 138.

<sup>342</sup> Vgl. ebd.

<sup>343</sup> NE I 1, 1094b 1-5.

<sup>344</sup> Vgl. ebd.

Lebensform führt Aubenque an: „Die Polis ist zunächst um des bloßen Lebens willen entstanden, sie besteht aber dann um des vollkommenen Lebens willen“, denn, so fügt er ergänzend hinzu, dass nur in der Polis der Mensch sowohl den günstigen Rahmen zur Bewältigung der Außenwelt und der Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse wie auch seine geistige Heimat findet, wo er sich entfalten kann.

Angesichts dieser Feststellung bleibt fraglich, inwiefern Aristoteles die Politik als höchste praktische Tugend bzw. Lebensform bezeichnet, aber gleichzeitig auch der theoretischen und betrachtenden Lebensform diese herausragende Vorrangstellung zugesteht. Ergibt sich hieraus ein Widerspruch? In dieser Bewertung muss man wissen, dass Aristoteles in der Ethik von der Praxis, dem Handeln, ausgeht und nicht von der Theorie des Handelns; so sagt er in der NE I, 1095 a 5-6: „Denn das Ziel der politischen Untersuchung ist ja nicht das Erkennen (*gnosis*), sondern das Handeln (*praxis*).“

Aristoteles stellt aber auch fest, dass derjenige, der die theoretische (dritte) Lebensform nicht erreicht, sein Glück in einer anderen Lebensweise finden kann, so z.B. in der Gerechtigkeit und Tapferkeit; mithin also in der politischen Lebensform, die gegenüber der theoretischen eine eigenständige Lebensform ist.<sup>345</sup>

Die Lebensformen des praktischen Lebens der Tugend und des theoretischen Lebens der Philosophie gehören zum selbstbestimmten Leben und nehmen einen ungleich höheren Stellenwert ein als die erste Lebensform der Lust.<sup>346</sup> Als herausragendes, anzustrebendes Ziel beschreibt Aristoteles das theoretische, betrachtende Leben (*bios theoretikos*) in NE X; es ist die Lebensform der Philosophen. Die Vernunft nimmt hierbei die bedeutendste Position ein; ihre herausragende Tätigkeit ist die theoretische Betrachtung der höchsten göttlichen Gegenstände, wobei die Weisheit ihre höchste Tugend ist.<sup>347</sup> Der Weise, so Aristoteles, kann auch dann betrachten (*theorein*), wenn er alleine für sich, sozusagen autark ist.<sup>348</sup> Das Beste und Lustvollste, was dem Menschen von Natur eigentümlich ist, ist die Betätigung der intuitiven

---

<sup>345</sup> KULLMANN 1995, S. 253-276.

<sup>346</sup> BACHMANN 2013, S. 138.

<sup>347</sup> Vgl. ebd. S. 165.

<sup>348</sup> NE X 7, 1177a 32.

Vernunft, die als die glücklichste Lebensform gilt.<sup>349</sup> Auf die theoretische Lebensform wird in den Gliederungspunkten 8 und 11 näher eingegangen.

Aristoteles hat in der NE X, 6-9 die beiden Lebensformen – *praxis und theoria* gegenübergestellt. Es wird hierbei deutlich, dass das praktische und das theoretische Leben zwei verschiedene Wege zum Glück sind, die auch nicht als gleichwertig anzusehen sind. Dabei ist das theoretische Leben, das Leben nach der Vernunft das glücklichere, während das Leben der praktischen Tugend nachgeordnet ist; mit Verweis auf NE X, 1178a 6-9.<sup>350</sup> Weil also die praktische Philosophie von subsidiärem Nutzen ist, passt sie sich der um ihrer selbst willen gesuchten Erkenntnis, der reinen Theorie an, bleibt aber im Wesentlichen ein praktisches Wissen.<sup>351</sup> Der Vertreter der theoretischen Lebensform bedarf jedoch stets der praktisch-politischen Lebensform, da auch er ein aus Körper und Seele zusammengefügtes Lebewesen ist.<sup>352</sup> Insofern ist es verständlich und empfehlenswert, dass der Mensch zur Erlangung des höchsten Glücks die *theoria*, die theoretische Lebensform wählen sollte. Hierbei wird verwiesen auf NE X 6, 1177b 28f.: „Und in dem Maß, in dem dieses dem Zusammengesetzten (*syntheton*) überlegen ist, in dem Maß ist auch seine Tätigkeit derjenigen überlegen, die aus der anderen Gutheit [der des Charakters] hervorgeht.“

Unabhängig davon sollte es Aufgabe der praktischen wie auch der theoretischen Philosophie sein, die menschliche Seele zu heilen im Sinne einer Aktivierung der Kräfte, wie dies Cicero empfohlen hat. Da die theoretische Lebensführung eine Tätigkeit der intuitiven Vernunft (*nous*) und gleichzeitig eine betrachtende (*theoretike*) ist, wird auch das vollkommene menschliche Glück gleichbedeutend mit dieser Tätigkeit sein, sofern diese auch zeitlich das gesamte Leben einnimmt.<sup>353</sup> Aristoteles relativiert ein solches Leben, indem er darauf

<sup>349</sup> NE X 7, 1178a 5: τὸ λεχθέν τε πρότερον ἀρμόσει καὶ νῦν τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστω τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἐκάστω καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

<sup>350</sup> BACHMANN 2013, S. 152; NE X 7, 1178a 5-9: „Was einem Lebewesen von Natur eigentümlich ist, das ist jeweils für es das beste und lustvollste. Für den Menschen ist dies also das Leben in der Betätigung der intuitiven Vernunft, weil der Mensch gerade diese am meisten ausübt. Dieses Leben ist daher auch das glücklichste. In zweiter Linie glücklich ist das Leben im Sinn der anderen Gutheit [der des Charakters].“

<sup>351</sup> HÖFFE 1995, S. 37.

<sup>352</sup> KULLMANN 1995, S. 260.

<sup>353</sup> NE X 7, 1177b 18-25.: „... Wenn andererseits gilt, dass sich die Tätigkeit der intuitiven Vernunft (*nous*) als eine betrachtende (*theoretike*) durch ihre Ernsthaftigkeit (*spoude*) strebt, dass sie eine ihr eigentümliche Lust besitzt (welche die Tätigkeit verstärkt), dass ferner die Autarkie sowie die Muße und das Freisein von Mühe, soweit es dem Menschen möglich ist, und alles andere, was dem Glückseligen (*makarios*) zugeschrieben wird, offensichtlich mit dieser Tätigkeit verbunden sind – wenn das so ist, dann wird das

hinweist, dass ein solches Leben wohl so anspruchsvoll ist, dass es dem Menschsein nicht mehr entspricht, vielmehr sei dann etwas Göttliches (*theion*) in ihm. Deshalb bleibt eine philosophische Erkenntnis bei Aristoteles konstitutiv bestimmend für das menschliche Denken und Handeln als eine besonders geeignete Lebensform.<sup>354</sup> Im Mittelpunkt seiner Erkenntnis steht die theoretische Existenz (*bios theoretikos*), also das philosophische Leben von Erkenntnis und Weisheit, wobei das angestrebte Ziel in der Ausübung der Tätigkeit selbst liegt.

Es geht hierbei um ein wissenschaftlich geprägtes Tugendleben, das wohl nach antiker Auffassung den Göttern gleichkommt und als vollkommenste Tätigkeit sowie als höchstes Glück bezeichnet wird. Der Unterschied zwischen der theoretischen Lebensform und anderen Lebensformen besteht darin, dass die Glückseligkeit in der wissenschaftlich-philosophischen Lebensform selbst liegt. Als Fazit erlebt man die vollendete Glückseligkeit nur, wenn man die Wissenschaft entsprechend der Tugend ausübt. Diese Form der Betätigung steht keinesfalls im Widerspruch zur aristotelischen Lehre, die das Glück in der Betätigung der Tugend bzw. Vortrefflichkeit sieht, denn es liegt nahe, dass es sich bei einem Leben in der Gutheit (*kat`areten energeia*) um eine Tätigkeit im Sinne der höchsten (*kratistos*) Gutheit handelt, die eine Gutheit des Besten (*aristos*) sein wird.<sup>355</sup>

Das menschliche Leben soll nach Aristoteles in dem Maße glücklich ausfallen, indem es von der theoretischen Tätigkeit durchdrungen und geprägt ist, wenngleich er weiß, dass niemand ein ausschließlich theoretisches Leben führen kann, denn die lebensnotwendigen Dinge braucht jeder Mensch, ob Weiser oder Gerechter.<sup>356</sup>

In der Philosophie, so auch bei Aristoteles, spricht man vom natürlichen Wissen des Menschen in diesem Leben, während man das jenseitige Glück mit theologischen Erkenntnissen und über die Offenbarungslehre Gottes zu verstehen sucht. Insofern unterscheiden sich irdisches und jenseitiges Glück; für das irdische Glück steht Aristoteles im Focus unserer Betrachtung, wobei

---

vollkommene Glück des Menschen also diese Tätigkeit sein, falls sie die vollständige Länge eines Lebens einnimmt; denn nichts, was zum Glück gehört, ist unvollständig.“

<sup>354</sup> HORN 1998, S. 29.

<sup>355</sup> NE X 6, 1177a 10 und 1177a 11. In Ergänzung zu diesen Ausführungen 1177a 12-18: „Mag das also das intuitive Denken (*nous*) oder etwas anderes sein, von dem man annimmt, dass es seiner Natur nach herrscht, führt und eine Vorstellung von den werthafte (*kalos*) und göttlichen Dingen hat, mag es selbst etwas Göttliches sein oder das Göttlichste der Dinge in uns - seine Tätigkeit im Sinn der ihm eigenen Gutheit wird das vollkommene Glück (*teleia eudaimonia*) sein. Dass diese Tätigkeit eine betrachtende (*theoretike*) ist, wurde gesagt.“

<sup>356</sup> HORN 1998, S. 83.

auch bei ihm wie allgemein in der Philosophie mit dem natürlichen Wissen eine bestimmte Erkenntnis Gottes möglich ist. So verstanden ist man davon überzeugt, dass sowohl Vernunft und Glauben wie demzufolge Philosophie und Theologie aufeinander angewiesen sind, was der thomanisch-scholastischen Synthese als Modell und Vorbild des mittelalterlichen Philosophieverständnisses entspricht.<sup>357</sup> Infolgedessen besteht auch ein enger Zusammenhang zwischen der wissenschaftlichen Erforschung dieser Welt und der Theologie, entsprechend dieser thomanischen Lehre.

Für das jenseitige höchste Glück und die angestrebte Wesensschau Gottes verwendet Thomas von Aquin, wie bereits ausgeführt, sowohl philosophische wie auch theologische Argumente im Horizont der Offenbarungserkenntnisse. In der Auseinandersetzung mit der christlichen Offenbarung und Gottesschau sieht sich die Philosophie in ihrem natürlichen Wissen veranlasst, die Erkenntnis nach höchster Glückseligkeit der Theologie zu überlassen.

Es wird hierbei deutlich, dass Thomas der praktischen Wissenschaft einen gebührenden Platz einräumt, wengleich darauf hingewiesen wird, dass die spekulative Wissenschaft einen primären Charakter in der hl. Lehre einnimmt. Es muss bei diesen Ausführungen betont werden, dass das Glück des Menschen in der Erkenntnis Gottes zu finden ist, unter Hinweis auf die *Summa contra Gentiles* II, 25: „*Substantia agitur intellectualis tendit in divinam cognitionem sicut in ultimum finem. Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae.*“ Das letzte Ziel jeder geistigen Substanz ist, Gott mit dem Verstand zu erkennen.<sup>358</sup> Wenn das Ziel jeder geistigen Substanz darin besteht, Gott zu erkennen und wir alles tun sollen, dieses Ziel im Handeln ohne unser Zutun zu erreichen, warum hofft man dennoch auf ein Glück, das uns Gott oder die Götter ohne unser Zutun bescheren sollen. Im Abschnitt 8. wird näher auf diese Problematik eingegangen.

## 8. Glück, ein Geschenk der Götter?

Aristoteles hat dem Glück der Götter in der Antike – so die Nikomachische Ethik – lediglich einige Randnotizen gewidmet, weil der Zugang zu einem solchen Glück für die Menschen jenseits der Realität lag und weil er die Begrenztheit des menschlichen Glücks auf das diesseitige

---

<sup>357</sup> SPEER 2005(a), S. 11; sowie auch KLUXEN 1998, S. 1-20.

<sup>358</sup> ScG III, K. 25, S. 29.

Leben als gegeben ansah. In der Antike glaubten die Menschen an die Existenz von Göttern, die ihnen mit Wohlwollen verbunden waren. Für Aristoteles sind die Götter die Unsterblichen, die mit wahrem Glück im Jenseits gesegnet sind. Aussagen über unterschiedliche Göttergestalten lassen sich in der altgriechischen Mythologie und der zugehörigen Literatur, wie die von Homer, finden. Am nächsten kommt dieser Vorstellung noch das von Aristoteles beschriebene kontemplative Leben, das für ihn etwas Göttliches und daher eigentlich etwas Unerreichbares ist.

Im I. Buch seiner NE stellt sich für Aristoteles die Frage, ob nun das Glück durch Lernen, durch Gewöhnung oder Übung zu erreichen ist, durch göttliche Fügung oder durch Zufall. In diesem Zusammenhang stellt er die These auf: „Wenn nun überhaupt etwas ein Geschenk der Götter für die Menschen ist, dann spricht alles dafür, dass auch das Glück gottgegeben ist, und zwar am meisten von allen menschlichen Dingen, umso mehr, als es unter ihnen das beste ist.“<sup>359</sup> In der Tat scheint das wahre Glück zu den göttlichsten Dingen zu gehören und damit auch zur Unsterblichkeit.

In der Antike sind es die Götter, auch *makarioi* genannt, die diese Ansprüche an Glück und Unsterblichkeit erfüllen, während den Sterblichen nur so viel Glück gewährt wird, wie es die Bedingungen ihrer Existenz zulassen, entsprechend der Aussage in der NE (I, 2, 1101a 21) „*makarios d’anthropous*.“<sup>360</sup> Aristoteles betrachtet das Glück der Götter in der NE allenfalls als Analogon oder als Maßstab für das Glück der Menschen, wobei er einerseits die Begrenztheit des menschlichen Glücks gegenüber den Göttern aufzeigt, andererseits aber auch die Menschen zum quasi göttlichen, kontemplativen Glück der *theoria* hinführen will.

Für Aristoteles ist die *eudaimonia* als vollkommenes Glück den Göttern gleichsam wesensmäßig zugehörig, den Menschen zeigt er den Weg dazu über die *theoria*, nicht um den Göttern gleich zu tun, sondern um ihnen nachzueifern, weil er analog dazu auch das beste menschliche Glück in der *theoria*, dem höchsten Erkenntnisobjekt sieht. Ein theoretisches Leben ist für Aristoteles das höchste intrinsisch wählenswerteste Gut, weshalb die Theoretiker versuchen sollten, „geradezu das Glück der Götter [zu] erreichen“.<sup>361</sup> An anderer Stelle schränkt er dieses Streben nach dem theoretischen Leben jedoch ein, indem er feststellt, dass den Menschen ein

---

<sup>359</sup> NE I 10, 1099b 8-14.

<sup>360</sup> KLEBER 1988, S. 116.

<sup>361</sup> HORN 1998, S. 29.

solches Leben als Dauerzustand überfordert; er ist dann nicht mehr ein Mensch, sondern es ist etwas Göttliches (*theion*) in ihm, mit Verweis auf NE, X. Buch.<sup>362</sup> Es bleibt daher eine Unge-  
wissheit und eine Unsicherheit über den Sinn eines redlichen Bemühens zur Erlangung eines  
spekulativen Glücks, in dem der Mensch in einer solch betrachtenden Lebensform und Tätig-  
keit mit Gott am nächsten verbunden sein soll.

In der Antike bedeutete das Adjektiv *eudaimon*: verbunden sein mit einem guten Daimon – *eu*  
(gut) und (Geist). In der griechischen Mythologie sind *daimones* oder Halbgötter gottähnliche  
Wesen bzw. Geistwesen, die den Menschen verbunden waren und in deren Schicksal hinein-  
wirkten. Die *daimones* vermittelten auch zwischen den Göttern und den Menschen und waren  
als wohlgesonnene Begleiter des Menschen bekannt, ähnlich wie ein Schutzengel oder Le-  
bensbegleiter im christlichen Verständnis. Der *daimon* – gleich einer Gottheit bzw. göttliches  
Wesen, war dem jeweiligen Menschen wohlgesonnen und segnete ihn mit äußeren Gütern.  
Solche behüteten und beschützten Menschen fühlten sich *eudaimon* – glücklich.<sup>363</sup>

Die Frage stellt sich nach der Bedeutung der Götter für das menschliche Leben sowohl im  
Diesseits wie auch im Jenseits. Die Frage ist deshalb von Bedeutung, weil die *Eudaimonia* ein  
zentraler Begriff der antiken Philosophie ist, die allgemein mit Glück oder Glückseligkeit über-  
setzt wird, was dennoch offenbar von der Bedeutung her unzureichend ist. Die Bedeutung  
liegt stärker in den Begriffen Selbstgenügsamkeit, Lebensfülle, optimale Lebensführung und  
objektives Wohlergehen, in denen auch der Autarkiegedanke eine besondere Rolle spielt. Als  
Hauptargument gegen „Geschenk der Götter“ führt Aristoteles an, dass Glück menschliches  
Handeln sei, gemäß dem Ergebnis eigener Leistung und es sei daher kein Geschenk; ebenso  
schließt Glück den Zufall aus; es ist demnach eine Leistung des Menschen.

*Eudaimonia* steht als Synonym für „gutes Gelingen“ (*eutychia*), für Reichtum (*olbos*), für  
Macht, Ehre, Gesundheit usw.<sup>364</sup> Somit war es auch selbstverständlich, dass der Begriff im re-  
ligiösen Kontext für fromm stand und dass sich der „Götterfreund“ willig der Macht der Götter

---

<sup>362</sup> NE X 7, 1177b 26-32: „Ein so beschaffenes Leben aber ist wohl höher, als es dem Menschen entspricht.  
Denn so wird er nicht leben, insofern er Mensch ist, sondern insofern etwas Göttliches (*theion*) in ihm  
vorhanden ist. Und in dem Maß, in dem dieses dem Zusammengesetzten (*syntheton*) überlegen ist, in  
dem Maß ist auch seine Tätigkeit derjenigen überlegen, die aus der anderen Gutheit [der des Charakters]  
hervorgeht. Wenn also die intuitive Vernunft im Vergleich mit dem Menschen göttlich ist, dann ist auch  
das Leben in der Betätigung dieser Vernunft göttlich im Vergleich mit dem menschlichen Leben.“

<sup>363</sup> HORN/RAPP 2002, S. 95.

<sup>364</sup> Vgl. ebd. S. 158f.

anvertraute.<sup>365</sup> Das griechische Wort Dämon soll auch so verstanden werden, dass der sterbliche Mensch sein Leben nicht alleine bestimmen kann, vielmehr ist er auf die Huld der Götter angewiesen.<sup>366</sup>

Es folgte schließlich ein Übergang vom Mythos zum Logos im sechsten Jahrhundert v. Chr. Der starke Glaube an die Macht und die Huld der Götter, die mythischen Deutungen von Glück und Götter verloren sich an der Schwelle des Übergangs vom Mythos zum Logos.<sup>367</sup> Mit diesem Übergang zum Logos entstand die eigentliche, griechische Philosophie durch Heraklit, mit Rhetorik, Dialektik, Wort, Sprache usw. Mit der aufkommenden Philosophie wurde das geistige Vermögen des Menschen gefordert durch Vernunft und Weltvernunft; neben philosophischen Erkenntnissen wurden religiöse Prozesse in Gang gesetzt. Der Logos ist eng an die Gottheit gebunden: „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott.“ (Joh 1,1). Schließlich wurde die Welt geschaffen durch den Logos, definiert in Jesus Christus (Joh 1,17).<sup>368</sup> Auf diese Weise ist der Logos bestimmend für die Ordnung des Kosmos mit dem Prinzip der Vernunft. Hierbei bestimmt der Logos als göttliche Vernunft auch die Vernunft und den Verstand des Menschen.

Die philosophischen Lehren durch Platon, Aristoteles und anderen Philosophen, die Einführung des logischen Denkens, sowie die überragende aristotelische Metaphysik führten zu einer Aufklärung und zu einer anderen Denkweise der Menschen, die sich schließlich von der Götterwelt weitgehend absetzte. Die *eudaimonia* mit ihrer Bedeutung der „Glückseligkeit“ führte zum eigenen, naturgegebenen Gottesbegriff. Es war ursprünglich Platon, der in der Grundlegung des Erkennens vom Mythos her die vollkommene Glückseligkeit den Göttern zugestand.<sup>369</sup>

Auch Epikur (341-270 v. Chr.), griechischer Philosoph, der als Kontrahent Platons (427-347 v. Chr.) galt, hat eine reale, von Natur vorgegebene Existenz von Göttern angenommen und verehrte sie. Für ihn waren die Götter unsterbliche Wesen. Die Philosophie Epikurs diente dem Ziel, Glück durch ein Leben der Freude und der Lust sowie ohne Schmerz und Unruhe zu

---

<sup>365</sup> Vgl. ebd.

<sup>366</sup> FENNER 2007, S. 16.

<sup>367</sup> Vgl. ebd.

<sup>368</sup> HAUSBIBEL 2016, Joh 1,17: „Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus.“

<sup>369</sup> SIMON 1978, S. 113.

ermöglichen; für ihn bestehen alle Dinge aus Atomen, so auch die Seele, die mit dem Tod vergeht.<sup>370</sup> Nach Epikur muss man die Götter weder fürchten noch verehren, dagegen ist es das Ziel der Naturphilosophie, die Zusammenhänge des Naturgeschehens zu erklären, um dadurch die Furcht vor den Göttern und vor dem Tod zu nehmen.<sup>371</sup> Insofern wollte Epikur mit seiner Philosophie den Menschen nahelegen, in Übereinstimmung mit der Natur zu leben, um so irdisches Glück zu erleben. Dies ist eine Philosophie, die in unsere Zeit passt und gleichermaßen lebensnotwendig bzw. überlebensnotwendig geworden ist.

Die „außerordentliche Natur“ ist bei dieser Hinwendung Gott selbst mit seiner Schöpfung von Umwelt, Natur, Weltall bzw. Kosmos. Wenn wir unser irdisches Glück erhalten und weiterhin erleben möchten, müssen wir uns dem Schöpfungsgedanken wieder verpflichtet fühlen, indem wir unseren Lebensraum pfleglicher behandeln. Es ist uns insofern ein Auftrag mitgegeben worden, gemäß unserer Möglichkeiten der göttlichen Vollkommenheit innerhalb der Grenzen des irdischen Lebens nachzueifern. Notwendig dazu ist die Erkenntnis und das Bewusstsein, dass wir diesen Schöpfungsauftrag als Bejahung des Lebens verstehen, der gleichzeitig unser Glück befördert. Denn so wie Gott Freude an seiner Schöpfung hat, wurde auch uns diese Freude weitergegeben. Dies dürfte im Sinne Aristoteles gewesen sein, der auch als Biologe bekannt war; bekannt ist von daher sein Zitat: „Gott und die Natur tun nichts umsonst“. Im Einklang mit Gott und der Natur zu leben bedeutet glücklich zu leben.

Glück ist bei Aristoteles wesentlicher Bestandteil seiner NE; es ist für den Menschen das Höchste, was er durch gutes Handeln erreichen kann. Aristoteles stellt schließlich die Frage, was denn noch übrig bleibt von einem Menschen, wenn man das Handeln und auch das Herstellen wegnimmt – es bleibt, so resümiert er – nur noch das Betrachten, die *theoria*, weshalb die Tätigkeit Gottes, die an Seligkeit herausragt, auch eine betrachtende ist.<sup>372</sup> Infolgedessen wird auch diejenige menschliche Tätigkeit, die dieser göttlichen Tätigkeit am nächsten kommt, das größte Glück bewirken.<sup>373</sup> Für die Götter mag zwar das Leben insgesamt glücklich sein, für den Menschen aber nur dann, soweit eine Ähnlichkeit mit dieser Tätigkeit (der Betrachtung) vorhanden ist.<sup>374</sup> An anderer Stelle führt Aristoteles zum glücklichen Verhalten des Menschen

---

<sup>370</sup> MITTELSTRASS 1995, Bd. 1, S. 563.

<sup>371</sup> Vgl. ebd.

<sup>372</sup> NE X 8, 1178b 20.

<sup>373</sup> Vgl. ebd. 1178b 22.

<sup>374</sup> Vgl. ebd. 1178b 25-28.

aus, dass derjenige, der in der Betätigung der intuitiven Vernunft (*nous*) lebt, in der besten Verfassung zu sein scheint und insofern am meisten von den Göttern geliebt wird.<sup>375</sup>

Für Aristoteles galt als höchste Lebensform das „betrachtende Leben“ (*bios theoretikos*) des Philosophen, was einen höheren Stellenwert hat als das praktisch tätige Leben (*bios praktikos*). Bei ihm galt die geistige Betrachtung (*theoria*) als höchste geistige Fähigkeit des Menschen, die dem Wesen des Göttlichen entsprach, weshalb auch im philosophisch-geistigen Betrachten das höchste menschliche Glück liegt. Es muss hierzu angemerkt werden, dass sich die Aussage Aristoteles zum Glück auf das irdische Leben bezieht und er sich zum Glück nach diesem Leben bedeckt hält; ebenso schweigt er auch zur Frage der Unsterblichkeit und eines bestimmten Ziels des Menschen nach diesem Leben.

Hier setzt Thomas an und bildet die Begriffe vom unvollkommenen (*beatitudo imperfecta*) und vollkommenen Glück (*beatitudo perfecta*). Er meint damit, dass das Glück in einem beseligenden Erreichen des Göttlichen besteht, wobei das Glück des Menschen nach Aristoteles nicht vergleichbar ist mit dem Glück des Gottes.<sup>376</sup> Es mag zugestanden werden, dass ein Leben gemäß der *theoria* an der göttlichen Tätigkeit partizipieren kann, was ihn dadurch auch gottähnlich (*makarios*) macht – also selig wie die Götter – mit Bezug auf (NE X 7, 1177a 11-18; 1177b 29 – 1178a 7; X 8, 1178b 20-23); göttliches Glück besteht jedoch in einem ewigen unbehinderten Akt der Kontemplation; im Vergleich dazu bleibt der menschliche Geist der Bedürftigkeit, Veränderlichkeit und Begrenztheit des irdischen Lebens unterworfen.<sup>377</sup>

Die Unterscheidung zwischen dem Glück der Götter, das vollkommen genannt wird, und dem Glück des Menschen als dem unvollkommenen, beruht auf dem aristotelischen Ethik-Verständnis. Entsprechend ist für Thomas klar, dass die Ethik des Aristoteles dem Menschen keinerlei Hoffnung macht auf eine unbehinderte und unbegrenzte Kontemplation im jenseitigen Leben; Thomas jedoch richtet seine Morallehre darauf aus.<sup>378</sup>

Mit Bezug auf die antike Götterwelt und die griechische Literatur bei Homer hatten die Götter den Nimbus der Unsterblichkeit und der Glücklichen und wurden demzufolge *makarioi*

---

<sup>375</sup> Vgl. ebd. 1179a 22-25.

<sup>376</sup> FORSCHNER 1994, S. 84.

<sup>377</sup> Vgl. ebd. S. 85.

<sup>378</sup> Vgl. ebd.

genannt, während die sterblichen Menschen lediglich in ihren begrenzten Möglichkeiten, glücklich zu sein, die *makarios d`anthropos* genannt wurden.

Für Thomas von Aquin gab es eine doppelte Begrenztheit des Glücks im diesseitigen Leben, einmal wegen der beiden Formen als Glück des tätigen Lebens und Glück des betrachtenden Lebens und zweitens wegen der Begrenztheit beider Glücksformen gegenüber dem jenseitigen Glück, also nicht so wie Aristoteles dies formulierte. Thomas differenzierte zwar zwischen dem Glück des irdischen Lebens und dem des jenseitigen Lebens, wobei aber seine Intention darauf ausgerichtet war, den Menschen ein erhofftes Glück im jenseitigen Leben anschaulich näher zu bringen. Mit Bezug auf die geschilderten Seligpreisungen wird den Menschen ein künftiges Glück und Wohlergehen verkündet, das sich unter anderem auch aus der Ankündigung und der besonderen Zuwendung Gottes zu den Menschen ergibt.

Nach Aristoteles zeigt sich das höchste für den Menschen erreichbare Gut in der Tätigkeit der Seele im Sinne der Tugend, wobei die höchste Tugend in der Weisheit liegt, die in einer Betrachtung (*theoria*) des Göttlichen ausgeübt wird, so dass bei dieser Feststellung Gott zwar eine wesentliche Rolle spielt; er nennt allerdings Gott nicht das höchste Gut des Menschen, weil Gott nicht Handlungsziel ist sondern Erkenntnisobjekt.<sup>379</sup> Dagegen stellt Thomas fest, dass Gott das vollkommene, universale und erfüllende Gut (*bonum universale*) ist; als Quelle aller Gutheit ist Gott nicht nur „*finis ultimus*“ des Menschen, sondern auch das Gut, dem alles im Kosmos zustrebt, weshalb er das „*bonum universi*“ ist.<sup>380</sup> Gott, so Thomas, ist selbst das höchste Gut das „*finis cuius*“, das wir als das höchste erstrebenswerte Glück des Menschen kennen, und er erklärt dies an den schwierigen Ausführungen von *Joh 10,34* und *Ps 82,6*, in denen die Menschen als Götter bzw. als Söhne Gottes bezeichnet werden. Hierbei ging es darum, dass die Juden Jesus wegen angeblicher Gotteslästerung steinigen wollten, weil er sich selbst als Gott darstellte; hier heißt es: „Jesus erwiderte ihnen: „Heißt es nicht in eurem Gesetz: *Ich habe gesagt: Ihr seid Götter?* Wenn er jene Menschen Götter genannt hat, an die das Wort Gottes ergangen ist und wenn die Schrift nicht aufgehoben werden kann, (36) dürft ihr dann von dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, sagen: Du lästerst Gott – weil ich gesagt habe: Ich bin Gottes Sohn?“ Ergänzend dazu heißt es in *Ps 82,6* und *82,7*: „Wohl

---

<sup>379</sup> BRACHTENDORF 2012, S. 212.

<sup>380</sup> Vgl. ebd. S. 213.

habt ihr gesagt: Ihr seid Götter, ihr alle seid Söhne des Höchsten“. „Doch nun sollt ihr sterben wie Menschen, sollt stürzen wie jeder der Fürsten.“<sup>381</sup>

Im Prolog des III. Buches, der *Summa contra gentiles* wird nochmals Bezug genommen auf die Götter, wie dies in Ps 95,3 steht: „Gott ist ein großer Herr und ein großer König über alle Götter“; ergänzend in Ps 94, 14 a: „Denn der Herr wird sein Volk nicht verstoßen.“ Diese Aussage ist im christlichen Verständnis auch als Ermutigung zu verstehen, dass es eine Teilhabe des Menschen bei Gott nach dem Tode gibt. Thomas behauptet mit Bezug auf die hl. Schrift, dass der Mensch die ewige Vollendung erreichen kann durch die Vereinigung mit Gott. Thomas stellt klar, dass das Glück zwar die beste Tätigkeit des Menschen sei, er fügt aber hinzu, dass man auch Gott als das Glück des Menschen nenne, weil er den Menschen zu dieser Tätigkeit befähigt und weil er selbst der Gegenstand ist, den der Mensch in dieser Tätigkeit berührt.<sup>382</sup> Für Thomas stellt sich das vollkommene Glück in der reinen *Kontemplation* ein, die eine Sache des „*intellectus speculativus*“ ist, aber erst im zukünftigen Leben verwirklicht werden kann; das unvollkommene Glück ist dagegen im irdischen Leben erreichbar.<sup>383</sup> Thomas nimmt den philosophischen Glücksbegriff des Aristoteles zum Anlass, diesen in den christlichen Glauben einzubinden, der jedem die Erkenntnis von Gott und dem zu erwartenden Heil erschließt.<sup>384</sup> Den Kern der thomanischen Glückseligkeitslehre bildet also die Botschaft vom Heilshandeln Gottes in Jesus Christus, weil Christus der alleinige Retter, Wegweiser und Mittler zum Heil ist.<sup>385</sup> Hierdurch wird deutlich, dass nicht die Philosophie, jedoch die Theologie in der Lage ist, Antworten auf die Probleme des Menschen zum Heil zu geben. Die Trennung zwischen Philosophie und Theologie besteht nämlich darin, dass sich die Philosophie innerhalb der Grenzen der menschlichen Natur in dieser irdischen Welt vollzieht, wodurch der Mensch die eigentliche *beatitudo perfecta* nicht erreichen kann, allenfalls, wie Forscher dies formuliert, als *aliqua beatitudinis participatio*, als ein anteiliges Glück [aber auch als *participatio actuosa* = tätige Teilnahme].<sup>386</sup>

Für den Menschen gibt es in seiner Beziehung zu Gott nicht nur den Status *makarios d`anthropos*, wie dies bei Aristoteles beschrieben wurde, sondern es gibt die Hoffnung auf die

---

<sup>381</sup> BRACHTENDORF 2012, S. 216 und HAUSBIBEL 2016, Joh 10,34, Ps 82,6f.

<sup>382</sup> Vgl. BRACHTENDORF 2012, S. 217.

<sup>383</sup> Vgl. ebd. S. 223.

<sup>384</sup> Vgl. FORSCHNER 1994, S. 88.

<sup>385</sup> Vgl. ebd.

<sup>386</sup> Vgl. ebd. S. 89.

Erkenntnis Gottes, denn so Thomas, selig ist der, der Gott erkennt; Augustinus sagt hierzu: „Selig, wer Dich kennt, mag er auch sonst nichts kennen.“<sup>387</sup> Die Glückseligkeit, so Thomas, ist das letzte Ziel, das der Mensch von Natur aus begehrt, die uns allerdings nicht in diesem Leben gewährt wird, allenfalls in einer Teilhabe durch Betrachtung der Wahrheit, in der die äußerste Glückseligkeit des Menschen gesehen wird.<sup>388</sup>

Letztendlich kann das Glück des Menschen kein Geschenk der Götter und ebenso wenig Ergebnis des Zufalls sein, weil Aristoteles es:

1. als spezifisch menschliches Gut (*anthropinon agathon*) definiert und
2. durch menschliches Handeln bzw. durch menschliche Leistung erreicht wird (*prakton agathon*).

Für Thomas hingegen ist Glück letztlich nur durch Gnade, d.h. als Geschenk Gottes möglich (*gratia infusa quae deus in nobis sine nobis operatur*). In der *visio beatifica* ist Gott:

1. Der Gegenstand, der gesehen wird,
2. Die *Causa efficiens* des Erkenntnisaktes und
3. Die Form des Erkenntnisaktes (*per gratiam infusam*).

Der Mensch ist also nur im Annehmen des Geschenkes aktiv, aber er leistet nichts! Daraus wird auch verständlich, dass wir das Leben der *theoria* als das vollkommenste Glück betrachten müssen, weil die *eudaimonia* in Vollendung und auf Dauer gemäß Aristoteles den Göttern zugestanden werden muss, die auch keine ethischen Handlungen ausführen.<sup>389</sup> Die Götter brauchen das Glück nicht durch Handeln zu erstreben und zu erreichen versuchen, sondern sie besitzen es ohne zu handeln als die Eigenschaft ihres göttlichen Seins.

Die Ausführungen haben gezeigt, dass ein Leben der Götter für die Menschen zwar erstrebenswert sein mag, doch ist das Glück des Menschen kein Geschenk der Götter. Glück ist vielmehr nach Aristoteles durch menschliche Leistung und Handeln erreichbar. Bei Thomas ist das Glück eine Sache der göttlichen Gnadenwirkung. Im nächsten Abschnitt wird das Glück als ein Leben entsprechend der Tugend und der Vernunft als wichtige Bedingung zur Erlangung des Glücks erörtert, worin sich Aristoteles und Thomas einig sind.

---

<sup>387</sup> Sth I, q. 26, a. 3.

<sup>388</sup> ScG III, K. 48, S. 201, mit Bezug auf III, 37.

<sup>389</sup> NE X 8, 1178b 8 ff.

## 9. Glück als Leben gemäß der Tugend und der Vernunft

Bei den Autoren Aristoteles und Thomas von Aquin zeigen sich Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede (in) der Bewertung von Tugenden wie auch in der Vernunfttätigkeit und schließlich (in) der jeweiligen Zielsetzung des menschlichen Handelns. Die Ethik ist hierbei ein Kernthema, das bekanntlich Bezug nimmt zur Denkweise der Philosophie der griechischen Antike. Heute wird die Tugendethik vielfach in die Moralphilosophie integriert, während die Tugenden in der Antike vorrangig in Beziehung mit dem Glück gesehen werden, die Aussagen über das richtige Verhalten des Menschen vermitteln und Hinweise geben, mit den eigenen Affekten und äußeren Situationen richtig umzugehen.<sup>390</sup> Aristoteles hat als einer der ersten Philosophen der antiken Moral- und Sittenlehre das Thema Glück, Tugend und Vernunft in seiner Nikomachischen Ethik, insbesondere im ersten und zehnten Buch, zueinander ins Verhältnis gebracht und sich intensiv damit auseinandergesetzt. Während im ersten Buch vorrangig Aussagen über das beste Gut (*to agathon, to ariston*), über die Arten der menschlichen Gutheit sowie über das Glück als das beste Gut getroffen werden, wird im zehnten Buch der NE versucht, ausgehend vom ‚Gut‘ eine Kohärenz herzustellen zu den Formen und Tätigkeiten, in denen das Glück besteht in Verbindung mit der Lust.

Thomas hat die geistige Qualität eines Aristoteles erkannt und diese in genialer Weise in seine aufschlussreichen Erkenntnisse und Lehren eingebunden. Es bestand im Mittelalter ein großes Bedürfnis, die Philosophie des Aristoteles zu kommentieren, um sie sich anzueignen, sich mit ihr zu identifizieren, sie aber auch zu negieren, um sich nicht mit ihr auseinandersetzen zu müssen. Es war jedenfalls das Bestreben des Thomas von Aquin, diese außergewöhnliche Philosophie des Aristoteles für die Theologie des Christentums nutzbar zu machen, zumal die Denkweise des Thomas in den teleologischen Anschauungen vereinbar war mit denen des Aristoteles. So erkannte er auch wie Aristoteles, dass Tugend und Vernunft wichtige Bedingungen für ein glückliches Leben sind, so unterschiedlich die Vorstellungen über den Begriff des Glücks bzw. der Glückseligkeit auch waren. In der Antike ging es hierbei um die Betrachtung des Glücks als Erfüllung menschlichen Daseins, das in Korrespondenz steht zur theologischen Seligkeit, die mit der ewigen Glückseligkeit eng verbunden ist. In den Gliederungspunkten 2. und 3. wurde hierauf näher eingegangen.

---

<sup>390</sup> WOLF 2011, S. 17.

Die aristotelischen Erkenntnisse waren jedenfalls richtungsweisend für die thomanische Theorie der menschlichen Handlungen (Sth I-II, q. 49, a. 6f.) sowie der Gefühle (Sth I-II, q. 49, a. 22f.) und inneren Handlungsprinzipien (Sth I-II, q. 49f.), die sowohl Aristoteles wie auch Thomas in *potentiae* und *habitus* in weitgehender Übereinstimmung einteilten.<sup>391</sup>

Thomas schloss sich der klassischen Definition von Tugend und praktischer Vernunft von Aristoteles an, ergänzte sie aber aus seiner christlichen Sichtweise. Der Tugendlehre verleiht er damit eine religiöse Perspektive. Für Aristoteles wie auch für Thomas ist das Streben nach Glück bzw. Glückseligkeit erfahrbar und der Weg dorthin ist bei beiden nachvollziehbar. Im Wesentlichen soll es ein tugendhaftes Leben sein, das zugleich ein gelingendes und erfülltes Leben sein soll, das aber unterschiedlich zu interpretieren und zu bewerten ist. Es liegt offensichtlich im Wesen der antiken Philosophie, den Menschen eine lebenspraktische Orientierung und eine lebensnahe Handlungsanleitung mit auf den Weg zu geben. So soll es nach Christoph Horn Aufgabe der Philosophie sein, die menschliche Seele zu heilen im Sinne einer Aktivierung der eigenen Kräfte.<sup>392</sup> Die antike Ethik beschäftigte sich mit Denkmodellen der Lebenskunst mit Begriffen wie Glück, Tugend, Vernunft, Selbsterkenntnis, Lust, Wille usw.<sup>393</sup> Während im Mittelalter der lateinische Westen der heidnischen Philosophie und Weisheit mit Berufung auf den Apostel Paulus lange Zeit ablehnend gegenüberstand, war für Thomas von Aquin die antike Sichtweise des Aristoteles nachvollziehbar und diente ihm in seiner christlich geprägten Denkweise als wichtige Basis seiner weiterführenden Überlegungen. Die Rezeption der antiken Philosophie im Christentum der Antike ist ein Thema, das hier nicht behandelt werden kann, sondern ausgeblendet werden muss. Wie es Thomas schließlich gelingt, die philosophische Ethik in sein christlich-theologisches Verständnis zu integrieren und zu transformieren, soll im nachfolgenden Abschnitt näher betrachtet und erläutert werden.

Thomas stellt in seiner Lehre die aristotelische Rezeption voran und erkennt dabei, dass die Glückseligkeit kein Habitus sein kann; vielmehr ist er mit Aristoteles der Auffassung, dass die Glückseligkeit in einer tugendhaften Tätigkeit besteht, die auf Vernunft begründet ist, und dass sie zudem Endziel allen Strebens ist. Günter Fröhlich sagt hierzu, dass vernünftiges und tugendhaftes Handeln die herausragende Tätigkeit des Menschen sei, durch die er auch am

---

<sup>391</sup> METZ 1998, S. 74.

<sup>392</sup> HORN 1998, S. 16.

<sup>393</sup> Vgl. ebd. S. 232.

meisten Mensch ist; dass dies mit Freude verbunden ist, ist für Aristoteles selbstverständlich.<sup>394</sup> Was den Menschen schließlich zum Menschen macht, das ist offenbar die Tätigkeit der „vernunft-begabten Seelenteile“, die der Vernunft gehorchen, sowie des Seelenteils, das Vernunft besitzt und denkt, so wie dies Aristoteles in seiner NE I 6, feststellt.<sup>395</sup> Aristoteles setzt die tugendhafte Tätigkeit dem Glück gleich bzw. der *eudaimonia*.<sup>396</sup> Die Frage nach dem Glück stellt Aristoteles in den Mittelpunkt der *Nikomachischen Ethik*. Dies wird verständlich, wenn man sich die Gründe ansieht, die ihn dazu bewegen:

Im ersten Teil der NE entwickelt er eine Bestimmung des Glücks als vernünftige und tugendgemäße Tätigkeit der Seele, indem hierbei die Grundlagen des menschlichen Glücks betrachtet werden.<sup>397</sup> Im zweiten Teil der NE bestimmt Aristoteles die menschlichen Tugenden, die den Weg zum Glück beschreiben, wobei die Tugenden unterschieden werden in: ethische, bzw. Charaktertugenden NE II, 1103a-5, 1138b und in *dianoethische* Verstandestugenden NE VI, 1138b-1145a; ergänzend erfolgt eine Betrachtung weiterer Bedingungen zum Glück in der NE VII, 1145a-X, 1176a. Im dritten Teil der Untersuchung beleuchtet Aristoteles das Verhältnis von Tugend und Glück und kommt zum Ergebnis, dass die theoretische Schau die höchste tugendgemäße Tätigkeit der Seele ist und somit auch die tatsächliche Glückseligkeit des Menschen bewirkt.<sup>398</sup>

---

<sup>394</sup> FRÖHLICH 2012, S. 22-24.

<sup>395</sup> NE I 6, 1098a 7-18: „Wenn nun die Funktion des Menschen eine Tätigkeit (*energeia*) der Seele entsprechend der Vernunft (*kata logon*) oder wenigstens nicht ohne Vernunft ist und wenn wir sagen, dass die Funktion eines So-und-so und die eines guten (*spoudaios*) So-und -so zur selben Art gehören, zum Beispiel die eines Kithara-Spielers und die eines gute Kitharasielers, und so überhaupt in allen Fällen, wobei das Herausragen im Sinn der Gutheit (*arete*) zur Funktion hinzugefügt wird (denn die Funktion eines Kitharasielers ist, die Kithara zu spielen, und die Funktion des guten Kitharasielers, das auf gute Weise (*eu*) zu tun) – wenn das der Fall ist, wenn wir aber als die Funktion des Menschen eine bestimmte Lebensweise annehmen, und zwar eine Tätigkeit der Seele oder der Vernunft entsprechende Handlungen, als die Funktion des guten Menschen aber, diese Handlungen auf gute und angemessene (*kalos*) Weise zu tun, und wenn jede Handlung gut verrichtet ist, wenn sie im Sinn der eigentümlichen Tugend verrichtet ist – wenn es sich so verhält: dann erweist sich das Gut für den Menschen (*to anthropon agathon*) als Tätigkeit (*energeia*) der Seele im Sinn der Gutheit (*kat` araten*), und wenn es mehrere Arten der Gutheit gibt, im Sinn derjenigen, welche die beste und am meisten ein abschließendes Ziel (*teleios*) ist.“ (4.) „Hinzufügen müssen wir: „in einem ganzen Leben“. Denn eine Schwalbe macht noch keinen Frühling, auch nicht ein Tag. So macht auch ein Tag oder eine kurze Zeit keinen selig (*makarios*) und glücklich (*eudeimon*).

<sup>396</sup> Vgl. ebd. NE 1098b 30f: „Mit denjenigen nun, die das Glück mit der Tugend oder einer bestimmten Art der Tugend gleichsetzen, ist unsere Erklärung im Einklang; denn zur Tugend gehört die entsprechende Tätigkeit (*energeia*).

<sup>397</sup> BACHMANN 2013, S. 119; Verweis auf NE I, 1094a-1103a,13.

<sup>398</sup> Vgl. ebd. BACHMANN 2013, S. 119 mit Verweis auf NE X, 1176a-1181b.

Mit Beginn seiner Ausführungen in der Nikomachischen Ethik betont Aristoteles in Buch I, Kapitel 1, 1094a, 1-5 die Ziele (*telos*) des Menschen und stellt fest, dass jedes Handeln (*praxis*) und Vorhaben (*prohairesis*) nach einem Gut strebt; einige Ziele seien Tätigkeiten (*energeia*), andere seien Produkte (*ergon*) der Tätigkeiten.<sup>399</sup> Dieses Streben nach einem Gut steht im Mittelpunkt der Bewertung von Handeln, Vernunft und richtiger Zielsetzung, wobei das angestrebte Ziel, wie bereits festgestellt wurde, das beste Gut (*ariston*) sein muss (NE I, 1094a, 20). Die Ethik hat es also mit dem Guten des Menschen zu tun, so wie dies auch in den ersten fünf Kapiteln des I. Buchs der NE dargestellt ist.

Im Zusammenhang mit dem Glücksverständnis hat der Begriff der Tugend (*arete*)<sup>400</sup> mit dem Verständnis von Tüchtigkeit und Tätigkeit einen besonderen Stellenwert. Es ist schließlich die praktische Philosophie, die mit ihrem Tugendverständnis eine Einsicht hat in die richtige und gute Lebensführung mit einer praktischen Orientierung hin auf das Gute.<sup>401</sup> Bei der Grundfrage, wie „gut zu leben“ ist, kann man sich nicht auf einzelne kontingente Handlungssituationen beziehen, sondern muss vielmehr das Leben als Ganzes in seiner gesamten Qualität betrachten und wie wir unser weiteres Leben gestalten wollen.<sup>402</sup> Als religiöser Mensch ist man überzeugt, dass ein gutes Leben auch ein gottesfürchtiges Leben ist.<sup>403</sup>

### 9.1 Etymologie der Begriffe: Tugend und Vernunft

Mit Bezug auf den vorbeschriebenen Abschnitt sollen die Begriffe Tugend und Vernunft näher erläutert werden.

---

<sup>399</sup> NE I 1, 1094a 1-5.

<sup>400</sup> WOLF 2002, Anmerkungen zur *arete*: Der Begriff der *arete* reicht zur Übersetzung mit „Tugend“ nicht aus, weil er die Bedeutung auf den moralischen Kontext verkürzt. Wie im Text von „Wolf“ zu erkennen ist, hat Aristoteles diesen Begriff der ethischen *aretai* nicht aus moralischen Fragen heraus empfohlen, vielmehr lehnt er sich in I 6 und I 13 seiner NE an die *eudaimonia*, dem individuellen und guten Leben an. Aristoteles entwickelt in Buch II die Lehre von der ethischen *arete* als einer Mitte (*mesotes*). Eine bedeutende Rolle hierbei spielt die Vernunft, die wiederum eine eigene *aretai* besitzt. Am Ende von Buch I stellt Aristoteles fest, dass die *arete* des vernünftigen Seelenteils, die *dianoetische arete*, durch Belehrung entsteht, dagegen die ethische nicht (1103a14 – 18). Bei der ethischen *arete* geht die Ausübung bestimmter Tätigkeiten dem Haben der *arete* voraus. So beruht die ethische *arete* auf Gewohnheit. (Baumeister wird man nur durch wiederholtes Bauen, gerecht wird man nur durch wiederholtes gerechtes Handeln. S. 66-67.

<sup>401</sup> FENNER 2007, S. 1.

<sup>402</sup> Vgl. ebd. S. 2.

<sup>403</sup> Vgl. ebd. S. 4.

Die antike Ethik ist im Wesentlichen geprägt vom Begriff der Tugend, insbesondere in der Tugendethik des Aristoteles. Aristoteles möchte die Tugenden von der Vernunft und von der Mitte zwischen Übermaß und Mangel bestimmen. Bei der Bestimmung der Tugend gilt es, das richtige Maß zu finden, wobei sich stets, wie bereits angeführt, ein Mittleres ergibt zwischen zwei Extremen; z.B. zeigt sich ein Mittleres (*mesotes*) bei der Tapferkeit, die sich bildet zwischen der Tollkühnheit und der Feigheit unter Anwendung der subjektiven Vernunft. Die Tugend ist für Aristoteles kein quantitativ Mittleres, sondern ein Höchstes, ein Äußerstes und Bestes, wobei er angesichts des Guten und Schönen mit absoluten Kategorien operiert.<sup>404</sup> In der NE I 6, 1107a bezeichnet Aristoteles die Tugend ihrem Wesen (*ousia*) nach als Mitte; was aber das Beste (*ariston*) und das gute Handeln (*eu*) ist, sei sie ein Extrem. Man kann es auch so interpretieren, indem man das Wesen der Tugend, so wie es Aristoteles tut, darin sieht, dem Mitmenschen dann wohlwollend zu begegnen, wenn man das Wohl des anderen befördern möchte, ohne sich dabei selbst zu verlieren.<sup>405</sup> Das Wohl ist hierbei beschränkt auf den Bereich der Freundschaft wie auch in der christlichen Tradition der Menschenliebe.<sup>406</sup> Aristoteles würde infolgedessen behaupten, wer tugendhaft handelt ist glücklich, weil tugendhaftes Handeln Freude vermittelt.<sup>407</sup>

Um den Begriff der Tugend genauer definieren zu können, unterscheidet Aristoteles zwei Kategorien von Tugenden: die ethisch-moralische einerseits und die rationale bzw. intellektuelle (*dianoetische*) Tugend andererseits. Die letztere hierbei ist die Tugend des Denkens (*dianoetike*), gleich der Klugheit und Weisheit, die andere ist die Tugend des Charakters (*ethike*) wie Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit und Mäßigung.<sup>408</sup> Die Tugenden des Charakters sind nicht von Natur aus vorgegeben, da z.B. kein natürliches Ding durch Wiederholung oder Gewöhnung veränderbar ist und die Tugenden entstehen auch nicht durch die Lehre, vielmehr werden sie erworben durch Übung und durch wiederholtes Tun der jeweiligen Handlungen.<sup>409</sup>

Während die Intellektuellen – bzw. Verstandestugenden durch Belehrung erworben werden, erlangt man die moralisch-ethischen Tugenden bzw. Charaktertugenden durch Gewöhnung

---

<sup>404</sup> BERMES/DIERSE/ERLER 2012, S. 43.

<sup>405</sup> FENNER 2007, S. 170.

<sup>406</sup> Vgl. ebd.

<sup>407</sup> Vgl. ebd. S. 171.

<sup>408</sup> NE I 13, 1103a 5-8: „Dabei sind Weisheit (*sophia*), Verständigkeit (*synesis*) und Klugheit (*phronesis*), Tugenden des Denkens, Großzügigkeit und Mäßigung solche des Charakters.“

<sup>409</sup> Vgl. NE I 13, 1103a 15-16.

und erlernt sie durch ihre Ausübung.<sup>410</sup> Nach Aristoteles handelt es sich bei den Tugenden weitgehend um Charakter-Eigenschaften und um eine innere Einstellung, die schließlich zur Ausübung tugendhafter Handlungen und damit zum Guten hinführen.

Aristoteles spricht davon, dass wir dann lernen, wenn wir es machen und führt hierzu Beispiele an: Man wird Baumeister, indem man baut oder man lernt ein Instrument, indem man dieses Instrument spielt; ebenso wird man gerecht, indem man Gerechtes (*prattein*) tut, und man wird tapfer dadurch, dass man Tapferes tut.<sup>411</sup> Der Gesetzgeber handelt ähnlich, er möchte, dass seine Bürger durch entsprechende Gewöhnung und Einhaltung der Gesetze zu guten Bürgern erzogen werden.<sup>412</sup>

Entscheidend hierbei ist, dass der Mensch sich auf seine Vernunft besinnt und das für ihn richtige Mittelmaß innerhalb von Extremen in der Tugendanwendung findet. Es ist schließlich auch die Tugend bzw. die Tüchtigkeit des Menschen, die ihn in seinen Eigenschaften zu einem guten Menschen macht und ihm damit zum wahren Glück verhilft. Die Frage stellt sich, welchen Stellenwert Aristoteles der Bedeutung des „guten Lebens“ im Zusammenhang mit den intellektuellen Tugenden beimisst. Die Vernunft ist in der Lage, das Wahre zu erkennen, was bedeutet, dass man die richtigen Ziele mit den geeigneten Mitteln anstreben muss, wobei das richtige Ziel im guten Handeln (*eupraxia*) liegt und das Streben darauf ausgerichtet ist.<sup>413</sup>

Zur Wahrheitsfindung benennt Aristoteles fünf Dispositionen bzw. Wege, die sich auf die menschliche Vernunftseele beziehen. Es sind dies: das Herstellungswissen (*techne*) bzw. die Kunst, die Wissenschaft (*episteme*), Klugheit (*phronesis*), Weisheit (*sophia*) und Verstand bzw. intensives Denken (*nous*).<sup>414</sup> Bei den Verstandes- bzw. dianoetischen Tugenden wie Weisheit, Klugheit, sittliche Einsicht, gibt es im Gegensatz zu den ethischen Tugenden wie Tapferkeit, Gerechtigkeit, Besonnenheit keine Mitte; hierbei ist jedoch festzustellen, dass die ethische Lebenseinstellung mit ihren ethischen Tugenden den intellektuellen, geistigen Tugenden vorausgeht. Beide Arten von Tugenden zusammen charakterisieren den Menschen, und es ist schließlich die abwägende Vernunft mit dem geistigen Vermögen, die den Menschen zum

---

<sup>410</sup> Vgl. NE I 13, 1103a 16.

<sup>411</sup> Vgl. NE I 13, 1103a 30, 1103b 1-2: „Die Tugenden hingegen erwerben wir dadurch, dass wir sie zuvor betätigen, wie das auch bei den Arten des Herstellungswissens (*techne*) der Fall ist.“

<sup>412</sup> Vgl. NE II 1, 1103b 1-3.

<sup>413</sup> Vgl. NE VI 2, 1139b 4f.

<sup>414</sup> Vgl. NE VI 3, 1139b 15.

guten Menschen macht. Tugenden bedürfen zudem der Klugheit, die dafür sorgt, dass man Ziele wohlüberlegt erreichen kann.

Zwischen Herstellen und Handeln sind die Ziele insofern verschieden, da das gute Handeln (*eupraxia*) selbst das Ziel ist.<sup>415</sup> Deutlich wird dies in der NE I, 9, wo Aristoteles anführt, dass derjenige glücklich ist, der gut lebt und gut handelt, weshalb man daraus ableiten kann, dass ein Guthandeln selbst das Ziel ist, wogegen beim Herstellen das Ziel außerhalb liegt.<sup>416</sup> Aristoteles stellt somit fest, dass die Tugenden Klugheit voraussetzen. Ihm geht es hierbei nicht in erster Linie um die Tugend selbst, sondern um eine tugendgemäße Tätigkeit, denn es reicht nicht, die Tugend lediglich zu besitzen, vielmehr muss sie auch im Leben durch tugendhaftes Verhalten verwirklicht werden.<sup>417</sup>

Aristoteles bekräftigt diese Feststellung im Ersten Buch, Kapitel 9, am Beispiel der Olympischen Spiele, wobei nicht die Edelsten (*kalos*) und Stärksten den Siegeskranz bekommen, sondern diejenigen, die am Wettkampf teilnehmen, weil aus ihnen die Sieger hervorgehen; und so erreichen auch die edlen und guten Dinge (*kala k`agatha*) im Leben diejenigen, die gut und richtig handeln.<sup>418</sup>

Thomas fasst alles Streben und Wirken als zielbestimmt auf, weil dies determiniert ist. Der Mensch allein ist unter den Lebewesen mit Vernunft ausgestattet, wodurch es seine Pflicht ist, sich in seinem Denken und Handeln entsprechend seiner Vernunft nach Kräften zu verhalten.<sup>419</sup> Der Mensch ist zwar mit Vernunft und Tüchtigkeit ausgestattet, diese kann er jedoch auch ins Gegenteil kehren, was bedeutet, dass er über sein Handeln frei ist und somit auch ohne tugendhaftes Verhalten bestimmen kann.<sup>420</sup> Der Mensch muss Herr seiner Handlungen sein, denn er weiß einerseits, was er auf Grund seines ethischen Verhaltens tun muss, zum anderen kann er sich im Rahmen seiner Freiheit auch anders entscheiden. Da er somit einen freien Willen hat, kann er in seinen Handlungen tun und lassen was er will. Um gut und richtig entscheiden zu können, ist der Mensch auf seine Vernunft angewiesen sowie auf allgemein-

---

<sup>415</sup> Vgl. ebd. 1140b 7: „Das Ziel der Herstellung (*poiesis*) ist von dieser selbst verschieden, das der Handlung nicht. Denn das gute Handeln (*eupraxia*) selbst ist Ziel (... (s. Fußnote 193! Griechische Schrift.)

<sup>416</sup> NE I 9, 1098b 20, so auch NE VI 5, 1140b 7: „Das Ziel der Herstellung (*poiesis*) ist von dieser verschieden, das der Handlung nicht. Denn das gute Handeln (*eupraxia*) selbst ist das Ziel.

<sup>417</sup> RIESENKAMPFF 2005, S. 19.

<sup>418</sup> NE I 9, 1099a 3-6.

<sup>419</sup> KULLMANN 1995, S. 267.

<sup>420</sup> Vgl. ebd. S. 268.

gültige Gesetze und Regeln. Als vernunftbegabtes Wesen nimmt der Mensch Anteil am ewigen Gesetz Gottes, der *lex aeterna*, da ihm eine natürliche Neigung zum vernunftgemäßen Handeln gegeben wurde.<sup>421</sup>

Mit Tugend, Vernunft und Klugheit aber können wir das richtige Ziel erreichen, wie es in der NE VI, 13. heißt: „Ferner wird dieses ‚Hergestellte‘ (*ergon*) vermöge der Klugheit und der charakterlichen Tugend erreicht, denn die Tugend des Charakters macht den Zielpunkt (*skopos*) richtig, die Klugheit aber das, was zum Ziel führt (*ta pros touton*)“.<sup>422</sup>

Neben der Vielzahl von Tugenden, die Aristoteles ausführlich im Einzelnen beschreibt, geht er in seiner ethischen Betrachtung weniger auf deren kardinale Funktion ein, vielmehr betont er die fundamentalen Tugenden: Tapferkeit, Klugheit (Besonnenheit), Mäßigkeit und Gerechtigkeit, letztere besonders als die bedeutendste. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob man ohne Gerechtigkeit überhaupt ein guter Mensch werden kann, um ein moralisch gutes Leben führen zu können.<sup>423</sup>

Thomas von Aquin spricht von der Gerechtigkeit als einer Haupttugend, die als *iustitia* eine hervorragende und leitende Stelle einnimmt; so erkennt man im gerechten Handeln am klarsten die *ratio iusti et debiti*, weil hierbei dem Ideal der Gleichheit nachgestrebt wird.<sup>424</sup> Wer die Tugend der Gerechtigkeit erworben hat und ein ehrliches Verhalten zeigt, der hat innerhalb des menschlichen Zusammenlebens eine besondere fundamentale Grundeinstellung erworben und es wird ihm entsprechend leichtfallen, die übrigen nachgeordneten Tugenden zu erwerben und zu befolgen.<sup>425</sup>

Daraus wird deutlich, dass die Kardinaltugenden einen herausragenden Stellenwert im sittlichen Leben einnehmen, weil sie mit ihrer spezifischen Eigenart die Menschen am stärksten zum guten und glücklichen Handeln antreiben, besonders in den Fällen, in denen es schwierig ist, sich gemäß der Tugend zu verhalten.<sup>426</sup> Die kardinalen Tugenden werden von ihrer Bedeutung her von Thomas deshalb besonders hervorgehoben, weil sie für das Besondere und Konkrete des sittlichen Lebens stehen und gelten eben nicht für die Moral eines „weltfremden

---

<sup>421</sup> Vgl. ebd.

<sup>422</sup> NE VI 13, 1144a 3, 5-7.

<sup>423</sup> STEEL 1978, S. 323.

<sup>424</sup> Vgl. ebd. S. 339.

<sup>425</sup> Vgl. ebd.

<sup>426</sup> Vgl. ebd. S. 340.

Philosophen“.<sup>427</sup> Während Aristoteles ausführt, dass derjenige, der die Tugend besitzt, gut ist, und dass Tugend ein Bestandteil der Glückseligkeit ist, möchte Thomas diese zunächst als Prinzip des sittlichen Handelns betrachten und in Verbindung bringen mit dem Gedanken des Habitus.<sup>428</sup> Erst dadurch, dass auch die Tugend der Kategorie des Habitus angehört, führt diese zur Tugendlehre.<sup>429</sup> Es muss hierbei angemerkt werden, dass auch Aristoteles das Bedürfnis hatte, die Tugenden in allgemeine ontologische Kategorien einzureihen, die er zurückführt auf die Kategorie des Habitus.<sup>430</sup>

Thomas übernimmt hierbei die Eigenschaft der „*Virtus (habitus)*“<sup>431</sup>, eine Definition des Aristoteles, die besagt, dass derjenige, der sie besitzt, in seinem Sein und Handeln gut ist, mit Bezug auf die *Summa theologiae* I-II, 56,3. Ebenso sagt Aristoteles zur Tugend: „Tugend ist das, was den der sie hat, gut macht.“ In diesem Zusammenhang ergänzt Thomas: „Die Tugend ist ein Gehaben (ein Verhalten, ein Benehmen oder auch eine Tätigkeit), was mit dem Habitus (Haltung, Einstellung) verbunden ist“; so heißt es in SthI-II, q. 55, a. 1: „Die vernunfthaften Vermögen jedoch, die dem Menschen eigen sind, sind nicht auf eines festgelegt, sondern verhalten sich vielem gegenüber noch unbestimmt; sie werden aber durch Gehaben auf die Akte hin bestimmt (49,4). Darum sind die menschlichen Tugenden Gehaben.“<sup>432</sup>

In der Sth I-II, q. 55, a. 1 wird zur Tugend und zum Gehaben mit Bezug auf die vorherigen Ausführungen bestätigt: „Tugend besagt schon auf Grund des Namens eine gewisse Vervollkommnung des Vermögens“; ergänzend hierzu heißt es in 55,2: „Darum besagt die mensch-

---

<sup>427</sup> Vgl. ebd. S. 341. Hier wird die „Konklusion von R. Bernard in seiner annotierten Übersetzung“ zitiert: „Gib mir, sagt die Moral, Menschen, die sich zu mäßigen wissen in den Genüssen des Fleisches (*temperantia*), die nicht um ihr Leben fürchten, als wäre es das höchste Gut (*fortitudo*), die mit Geld richtig umzugehen wissen, die nicht mehr nehmen, als was ihnen *zukommt* (*iustitia*), und vor allem die im richtigen Moment die richtige Entscheidung treffen können (*prudentia*): „Durch diese Grundhaltungen wird das ganze sittliche Leben gehalten werden wie die Tür in den Angeln.“

<sup>428</sup> WITTMANN 1933, S. 217.

<sup>429</sup> Vgl. ebd. S. 218.

<sup>430</sup> Vgl. ebd.

<sup>431</sup> LÖFFLER 2006, Bd. 10, Sp. 804: Mehrsinniger Terminus, lat.: *virtus*, von Virtualität, virtuelle. Philosophisch: Kraft, dem Vermögen der Anlagen nach; Einheit von Kräften und Widerständen. Theologisch: virtuelle geoffenbarte Wahrheiten, Konklusion aus einer theologischen Schlussfolgerung, bei der sowohl geoffenbarte als auch aus natürlicher Vernunft bekannte Wahrheiten als Prämissen fungieren (*Conclusio theologica*), Nach Heinzmann: „Thomas von Aquin“, Kraft, Tugend, Strebevermögen, Erkenntniskraft, Gesetzeskraft, Gedächtniskraft, Tätige Kraft, Wirkungskraft, unstoffliche Kraft.

<sup>432</sup> Sth I-II, q. 55, a. 1: zu *Virtus* (Tugend, Kraft): Ob die menschliche Tugend ein Gehaben ist. „1. Die Tugend ist ‚das Letzte des Vermögens‘ (Aristoteles). Das Letzte eines jeden Dinges wird aber auf jene Gattung zurückgeführt, deren Letztes es ist, wie der Punkt auf die Gattung des Vermögens und nicht auf die Gattung des Gehabens zurückgeführt.“ (27)

liche Tugend keine Ausrichtung auf das Sein, sondern mehr auf das Tätigsein. Deswegen gehört es zum Wesen der menschlichen Tugend, Tätigkeitsgehaben zu sein.“ In 55,4 *corpus articuli* wird dies durch die Aussage ergänzt: „die Tugend aber ist ein Gehaben, das sich immer auf das Gute richtet“ *virtus autem est habitus semper se habens ad bonum*.<sup>433</sup> Es ist daraus abzuleiten, dass zwischen Tugend und Glück eine enge Konnexität besteht, die sich gegenseitig bedingen.

## 9.2 Voraussetzungen für ein gelingendes Leben gemäß der Tugend

So wie sich zwischen Tugend und Glück ein enger Bezug bildet, so ist auch ein gutes gelingendes Leben, das wir als ein glückliches Leben bezeichnen, eng an die Tugend geknüpft.

Alle Menschen wollen glücklich werden. Nach Aristoteles NE 1098 a15-18 besteht ein glückliches Leben als Tätigkeit (*energeia*) der Seele gemäß der tugendhaften Tätigkeit.<sup>434</sup> Die Tugend ist hierbei als eine Grundhaltung zu verstehen, so wie die Glückseligkeit im tugendhaften Handeln begründet ist. Mit dieser Grundthese des Aristoteles ist auch die antike Tugendethik im Wesentlichen geprägt. Hieraus ist zu erklären, dass zwischen Tugend und Glück eine enge Symbiose besteht. Wenn ich mir die Frage stelle: Wie werde ich glücklich? dann muss ich mir auch die Frage stellen: Wie werde ich ein guter Mensch? Um ein guter Mensch zu werden, muss ich vor allem ein diszipliniertes und vernünftiges Leben führen; es muss ein Leben sein, das vor allem von der Vernunft geprägt ist. Für Aristoteles ist ein wirklich gutes Leben ein von der Vernunft gelenktes bzw. ein *kata logon zen*, der Vernunft gemäßes Leben. Hierzu gehört das Praktizieren moralischer Tugenden wie Tapferkeit, Gerechtigkeit, Besonnenheit, Standhaftigkeit sowie auch die Beachtung intellektueller Tugenden wie die Klugheit; wer jedoch nach seinen Leidenschaften lebt, kennt kein tugendhaftes Verhalten.<sup>435</sup> Für Aristoteles ist die Standhaftigkeit deswegen von elementarer Bedeutung, weil sie für die Erlangung der *eudaimonia* eine notwendige Tugend ist und weil derjenige, der hinter der Realisierung des

---

<sup>433</sup> Sth I-II, q. 55, a. 2-4, co.

<sup>434</sup> NE 1098a 15-18: „... und wenn jede Handlung gut verrichtet ist, wenn sie im Sinn der eigentümlichen Tugend verrichtet ist – wenn es sich so verhält: dann erweist sie sich als Gut für den Menschen (*to antropinon agathon*) als Tätigkeit (*energeia*) der Seele im Sinn der Gutheit (*kat' areten*), und wenn es mehrere Arten der Gutheit gibt, im Sinn derjenigen, welche die beste und am meisten ein abschließendes Ziel (*teleios*) ist.“

<sup>435</sup> HÖFFE 1995, S. 35.

Nützlichen und moralisch Guten (*kalon*) mit dem er sich identifizieren möchte, zurückbleibt, und deshalb mit seinem Leben unzufrieden ist.<sup>436</sup>

Insbesondere für die Stoiker, die sich bemühten, der aristotelischen Lehre nahe zu stehen, war die Tugend eine Angelegenheit der rechten Vernunft, die alle genuin menschlichen Lebensäußerungen prägt.<sup>437</sup> Als Voraussetzung für ein Leben gemäß der Tugend muss der Mensch mit Gütern ausgestattet sein, die ihm naturgemäß zugeordnet sind. Es sind dies, außer dem Leben selbst, Güter der Gesundheit, Intelligenz, Stärke, Schönheit, gute Herkunft, Angehörige und Freunde, wohlgezogene Kinder sowie in gewissem Umfang Wohlstand, Einkommen, Macht und Ehre, wobei besonders die Verfassung des Geistes hervorzuheben ist; denn der Mensch sei so beschaffen wie sein Geist.<sup>438</sup> In Bezug auf notwendige Voraussetzungen einer vollkommenen *arete* führt Aristoteles in NE, I,11 aus, dass der glücklich ist, der gemäß der vollkommenen *arete* tätig ist bzw. einer Tugend, die ein abschließendes Ziel (*teleion*) ist, und hinreichend mit äußeren Gütern vorsorgt ist.<sup>439</sup> In NE 1097b 2-5 wird weiter ausgeführt, dass es intrinsische Güter gibt, wobei besonders die Güter: Ehre, Lust, Vernunft und Tugend hervorgehoben werden, diese seien auch Bestandteile des Glücks.<sup>440</sup>

Nach Aristoteles ist das Glück eine Art Tätigkeit der Seele im Sinne von Gutheit, womit auch die Tugend angesprochen ist; hierbei ist z.B. die Ehre als äußeres Gut nicht als Teil des Glücks zu verstehen, allenfalls kommt sie als Voraussetzung des Glücks in Betracht.<sup>441</sup> So haben die äußeren Güter ihre Funktion darin, die tugendgemäße Tätigkeit, die für das Glück steht, optimal zu ermöglichen. Das Glück halten wir für etwas, was das eigentliche Ziel (*telos*) ist, ein Ziel, das wir als endgültiges und abschließendes (*teleion*) Ziel betrachten.<sup>442</sup> Dieses Glück gehörte zu den hochgeschätzten Dingen, die eben abschließenden Charakter (*teleios*) haben.<sup>443</sup> Sie werden wegen ihres abschließenden Ziels stets nur um ihrer selbst willen und niemals um eines anderen willen angestrebt, wie bereits an anderer Stelle angeführt. Thomas sagt hierzu in seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik: „Das beste Ziel aber, welches das letzte ist,

---

<sup>436</sup> WOLF 1995, S. 104.

<sup>437</sup> FORSCHNER 2018, S. 198.

<sup>438</sup> Vgl. ebd. S. 199.

<sup>439</sup> NE I 11, 1101a 15.

<sup>440</sup> Vgl. ebd. NE I 5, 1097b 2-5.

<sup>441</sup> Vgl. ebd. NE I 10, 1099b 25.

<sup>442</sup> NE I 13, 1101a 15.

<sup>443</sup> NE I 13, 1102a 1-2.

muss vollkommen sein.“<sup>444</sup> Er führt weiter aus, dass, wenn es nur eines ist, so muss dies das letzte Ziel sein, das wir suchen, wenn es aber viele vollkommene Ziele gibt, muss „das vollkommenste unter ihnen das beste und letzte sein.“<sup>445</sup>

Als Voraussetzung zur Führung eines moralisch-tugendhaften Lebens ist es notwendig, auf die Befriedigung persönlicher Neigungen zu verzichten; dies auch aus Gründen der Würde und der gewährten Freiheit, die der Mensch mit der Fähigkeit seiner verliehenen Vernunft besitzt und Neigungen insofern beherrschen kann.<sup>446</sup> Ebenso verhält es sich mit einem unermüdlichen Trieb nach Reichtum, Ruhm oder ähnlichen extrinsischen Gütern, die ein sinn- und zweckhaftes Handeln verdrängen und dadurch ein erfülltes und gutes Leben verhindern.<sup>447</sup> Dieser Trieb führt leicht zu Auswüchsen, indem der Mensch permanent und pervertiert auf der Jagd nach Reichtum ist, um sich immer mehr leisten zu können.<sup>448</sup> Die Ausführungen sind hierbei sowohl als eine Aufforderung zur Mäßigung zu verstehen wie auch als ein Streben nach falsch verstandenem Glück. Fenner zitiert hierzu Steinfath: „Zu einem guten Leben gehört eben beides: der Vollzug dieses Lebens in selbstzweckhaften Tätigkeiten und das Erreichen einer geordneten Zahl von Zielen [...]. Wie der Fall von selbstzweckhafter und zielgerichteter Tätigkeit zeigt, ist beides oft unlöslich miteinander verschränkt“.<sup>449</sup>

Nach Aristoteles sind elementare Güter zum Leben notwendig, auch deswegen, um uns vor schweren Schicksalsschlägen, wie sie der trojanische König Priamos erlitten hat, oder uns vor einem großen Unglück zu bewahren; es ist z.B. nicht leicht, Edles zu tun oder glücklich zu werden, wenn die Mittel dazu fehlen,<sup>450</sup> mit Verweis auf NE I 10, 1099a 32 und NE I 10, 1101a 8. Es stellt sich die Frage, wie man Gutes tun soll, wenn sowohl die finanziellen Mittel wie auch der politische Einfluss oder Angehörige und hilfreiche Freunde fehlen. Bei Aristoteles, aber auch bei anderen antiken Philosophen, steht das Bemühen um ein tugendhaftes Handeln bzw. die Einübung in die bestmögliche Lebensform im Vordergrund; gleichzeitig ermahnt er uns zu

---

<sup>444</sup> Sent. libr. Ethic. I, 9, S. 163.

<sup>445</sup> Vgl. ebd.

<sup>446</sup> FENNER 2007, S. 26f.

<sup>447</sup> Vgl. ebd. S. 76.

<sup>448</sup> Vgl. ebd. S. 76f.

<sup>449</sup> Vgl. ebd. S. 80.

<sup>450</sup> Vgl. ebd. S. 113. NE I 10, 1099a 32: „Dennoch bedarf das Glück, wie gesagt, offenbar zusätzlich auch der äußeren Güter. Denn es ist unmöglich oder (zumindest) nicht leicht, werthafte (*kalos*) Handlungen ohne Hilfsmittel zu tun. Bei vielen Handlungen benutzen wir Freunde, Reichtum und politische Macht als eine Art von Werkzeugen.“

einem tugendhaften Leben und nicht darauf zu warten, durch zufällige günstige Umstände glücklich werden zu wollen.<sup>451</sup> Aristoteles plädiert schließlich dafür, ein Leben in rein theoretischer Betrachtung zu führen, weil der Mensch mit seinem Denkvermögen nur auf diese Weise eine höchstmögliche Autarkie und Unabhängigkeit von der Außenwelt erlangen kann.<sup>452</sup> Das theoretische Leben vollzieht sich in der Betätigung des Verstandes, das Aristoteles als das erstrebenswerteste und wertvollste Leben ansieht.

Es wird in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass die theoretische Lebensweise weitgehend der äußeren Güter und sonstiger Imponderabilien, wie z.B. der äußeren Einflüsse entbehren kann, weil sie sich selbst genügt.<sup>453</sup> Hierbei scheidet ebenso ein auf Gewinn ausgerichtetes Leben (*bios chrematistes*) aus, wie auch der Erwerb großer Reichtümer, wengleich Aristoteles einen bescheidenen Besitz äußerer Güter durchaus zu den akzeptablen Bedingungen für die Erlangung der Glückseligkeit zählt.<sup>454</sup> Die Bedeutung der theoretischen Lebensweise wird auch deutlich in der NE X 7, 1177b 19-27, wonach sich die Tätigkeit der intuitiven Vernunft (*nous*) als eine betrachtende (*theoretike*) auszeichnet, so dass sie nach keinem anderen Ziel außer ihr selbst strebt [...], dass ferner die Autarkie und alles, was dem Glückseligen zugeschrieben wird, mit dieser Tätigkeit verbunden ist; aber, so heißt es in der NE, wie bereits an anderer Stelle erwähnt, „er wird so nicht leben, insofern er Mensch ist, sondern insofern etwas Göttliches (*theion*) in ihm vorhanden ist“.<sup>455</sup>

Was die Autarkie betrifft, so stellt Aristoteles fest, dass das menschliche Leben nie vollständig autark ist, denn sowohl die Tätigkeiten der beiden Lebensformen, des Lebens nach der Philosophie bzw. Theorie wie auch das Leben der Politik setzen notwendige Güter voraus, z.B. Gesundheit, sowie Güter wie z.B. Nahrung, Wohnung usw.<sup>456</sup> Wer ein Leben gemäß der ethischen

---

<sup>451</sup> Vgl. ebd. S. 112.

<sup>452</sup> Vgl. ebd. S. 113.

<sup>453</sup> GARMAIER 2012, S. 97.

<sup>454</sup> Vgl. ebd.

<sup>455</sup> NE X 7, 1177b 19-27: „... dass sich die Tätigkeit der intuitiven Vernunft (*nous*) als eine betrachtende (*theoretike*) durch ihre Ernsthaftigkeit (*spoude*) auszeichnet, dass sie nach keinem weiteren Ziel außer ihr selbst strebt, dass sie eine ihr eigentümliche Lust besitzt (welche die Tätigkeit verstärkt), dass ferner die Autarkie sowie die Muße und das Freisein von Mühe, soweit es dem Menschen möglich ist, und alles andere, was dem Glückseligen (*makarios*) zugeschrieben wird, offensichtlich mit dieser Tätigkeit verbunden sind – wenn das so ist, dann wird das vollkommene Glück des Menschen also diese Tätigkeit sein, falls sie die vollständige Länge eines Lebens einnimmt; denn nichts, was zum Glück gehört, ist unvollständig. Ein so beschaffenes Leben aber ist wohl höher, als es dem Menschen entspricht. Denn so wird er nicht leben, insofern er Mensch ist, sondern insofern etwas Göttliches (*theion*) in ihm vorhanden ist.“

<sup>456</sup> WOLF 2002, S. 248.

*arete* leben möchte, der benötigt weitere spezielle Bedingungen, um seine Handlungen ausführen zu können; z.B. braucht er finanzielle Mittel, um freigebig sein zu können und er braucht den Kontakt zu anderen Menschen, weil er auf die Gemeinschaft angewiesen ist.<sup>457</sup> Die Philosophie hingegen ist unabhängig von einer Mitwirkung anderer und insofern autarker in der Zuwendung zur *theoria*; vielmehr ist sie von ontologisch-metaphysischer Art und nimmt aufgrund dessen eine Vorrangstellung ein.<sup>458</sup> Aristoteles stellt zur Autarkie klar, dass sich diese nicht auf einen Menschen alleine bezieht und konzentriert, sondern dass auch dazu die nächsten Verwandten, Freunde und Mitbürger gehören, da der Mensch immer auch ein Teil einer politischen Gemeinschaft ist.<sup>459</sup> Hierzu stellt Aristoteles fest: „Das Glück erweist sich also als etwas, das abschließend und autark ist; es ist das Ziel all dessen was wir tun.“<sup>460</sup>

Das Glück des Menschen bleibt immer äußeren Einflüssen ausgesetzt, wozu, wie festgestellt wurde, außer den materiellen Gütern und einem entsprechenden sozialen Status, eben Gesundheit, Tugend, Selbstgenügsamkeit, gutes Handeln und Tüchtigkeit usw. gehören. Sofern er also über eine tugendhafte Seelenverfassung verfügt, in bescheidenem Umfang mit äußeren Gütern versehen ist und auch entsprechend der Tugend tätig ist, dies nicht nur für eine kurze Zeit, sondern ein ganzes Leben lang (*me tychantá cronon alla teleion bion*), resümiert Aristoteles: „Wenn das zutrifft, werden wir diejenigen unter den lebenden Menschen glücklich nennen, die die erwähnten Dinge besitzen, glücklich allerdings [nur] so weit, wie Menschen glücklich sein können.“<sup>461</sup>

Es wurden in diesem Abschnitt Voraussetzungen und Bedingungen aufgezeigt, die zur Erlangung von Tugenden notwendig sind. Was das Glück betrifft so hat es sich mit Hilfe von Tugenden gegen äußere Einflüsse zu schützen. Eine Unterstützung hierzu ist in der Freundschaft zu finden. Im nächsten Kapitel soll der Nutzen und der Einfluss der Freundschaft auf die Tugend untersucht werden und ob sie einen Betrag zum Glück leisten kann.

---

<sup>457</sup> Vgl. ebd.

<sup>458</sup> Vgl. ebd. S. 249.

<sup>459</sup> NE I 5, 1097b 7-12.

<sup>460</sup> NE I 6, 1097b 20.

<sup>461</sup> NE I 2, 1101a 14-21.

### 9.3 Der Nutzen der Freundschaft für die Tugend

Für Aristoteles gehörte die Freundschaft zu den wichtigen äußeren Gütern, weshalb sie auch in der Nikomachischen Ethik einen besonderen Stellenwert einnimmt. Der Mensch, so Aristoteles, ist ein soziales Wesen, das auf die Gemeinschaft angewiesen und ausgerichtet ist. So sei es eben auch richtig und unabdingbar, dass der Mensch in einer guten Gemeinschaft lebt und nicht unter Fremden, sondern vorzugsweise unter Freunden.

So wie die Freundschaft eine antizipierende Rolle in der Tugend und damit in der Erlangung der Glückseligkeit einnimmt, so geht Aristoteles auf die Voraussetzungen und Bedingungen für eine gute Freundschaft selbst ein. Freundschaften können nur entstehen, wenn Menschen sich auf Augenhöhe und sich in gegenseitiger Achtung und Liebe begegnen. Hierbei ist von Bedeutung, dass man dem Gegenüber Gutes wünscht, Wohlwollen und Hilfe in allen Lebenslagen gewährt, unabhängig von einem Nutzen, der daraus gewonnen wird; die Zuneigung zueinander muss hierbei deutlich erkennbar sein. Der Freund ist gewissermaßen sein *alter ego*, oder wie Aristoteles es ausdrückt, „ein anderes Selbst“; alles Gute, was er sich selbst wünscht, das wünscht er auch für den Freund und so sieht er dies auch im Sein des Freundes, das er als etwas Gutes und Wählenswertes hält.<sup>462</sup> In der Nikomachischen Ethik, Buch VIII, geht Aristoteles auf die Bedeutung der Freundschaft ein, die für ihn ein wichtiger Bestandteil eines guten Lebens ist. In NE, VIII, 1155a3ff führt er aus, dass die Freundschaft eine bestimmte Tugend (*arete*) bzw. eng mit der Tugend verbunden ist und äußerst notwendig für das Leben ist, denn, so Aristoteles, „niemand würde wählen ohne Freunde (*philos*) zu sein, auch wenn er alle übrigen Güter hätte.“ Dies trifft sowohl für reiche Freunde wie auch für Arme gleichermaßen zu, denn gerade in Armut und anderen Unglücksfällen seien Freunde die einzige Zuflucht.<sup>463</sup>

Aristoteles spricht in der NE, IX. Buch, von verschiedenen Arten der Freundschaft, so von Freundschaften auf der Ebene des Nutzens und der Lust. Freundschaft, die wegen des gegenseitigen Nutzens entstehen, sind keine echten und dauerhaften Freundschaften, weil die Charaktereigenschaften und Tugenden meistens nicht im Vordergrund stehen. Sobald der Nutzen oder die Lust keine Rolle mehr spielen, zerbrechen solche Freundschaften. Unter Freundschaft versteht Aristoteles eine vollkommene Freundschaft, die gekennzeichnet ist durch besondere

---

<sup>462</sup> NE IX 9, 1170b 5ff.

<sup>463</sup> NE VIII 1, 1155a 3ff.

Tugenden, wie z.B. die Selbstlosigkeit. Wenn beide Partner in tugendhaftem Verhalten einander verbunden sind, so dass das Gute im Vordergrund steht, kann echte Freundschaft entstehen. Aristoteles leitet eine gute Freundschaft zum Nächsten aus der Beziehung zu sich selbst ab, denn als Freund bezeichnet man jemanden, dem man das, was gut ist wünscht und um des anderen willen wünscht, dass dieser existiert und lebt, ähnlich wie bei der Mutterliebe; das Maß aller Dinge hierbei ist, so Aristoteles, jeweils die Gutheit (*arete*) und der Gute (*spoudaios*) selbst zu sein.<sup>464</sup> Denn so stellt er fest, für den guten Menschen ist sein Sein (*to einai*) etwas Gutes und jeder wünscht das Gute sich selbst; weil aber diese Einstellung gegenüber dem guten Menschen im Verhältnis ebenso zu sich selbst zukommt, und weil man sich zum Freund verhält wie zu sich selbst, weil der Freund ein anderes Selbst (*allos autos*) ist, muss man annehmen, dass auch das Verhältnis der Freundschaft mit anderen in einer der genannten Einstellungen besteht und Freunde diejenigen sind, denen diese zukommen.<sup>465</sup>

Als besondere Eigenschaften der Freundschaft nennt Aristoteles das Wohlwollen (*eunoia*), das meistens am Anfang der Freundschaft steht, die Eintracht (*homonoia*, die sich in der Regel beim einvernehmlichen Handeln zeigt, Gleichheit als Freundschaftsmerkmal, Selbstliebe, weil sie etwas Gutes ist und weil der Gute der Vernunft folgt.<sup>466</sup> Es ist also naheliegend, dass ein Leben ohne Freundschaft nicht vollkommen sein kann, was besonders in einer funktionierenden Gemeinschaft von Bedeutung ist. Ein Freund, so Aristoteles, ist etwas von Natur Gutes und daher Wählenswertes, das dem Menschen zur Verfügung stehen muss, weshalb er resümiert: „Um glücklich zu sein, wird man also Freunde brauchen, die gute Menschen sind.“<sup>467</sup>

So wie Aristoteles seine These in der bekannten hermeneutischen Weise erklärt, dass ein gelingendes Leben ohne Freunde kaum vorstellbar ist, und die Freundschaft eben eine der wichtigsten äußeren Güter sei, fand dies auch Zustimmung bei den Theologen und insbesondere bei Thomas von Aquin, der diese Einstellung nicht nur auf das bürgerliche Glück, sondern auch

---

<sup>464</sup> NE IX 4, 1166a 1-17: „Jedes dieser Merkmale kommt aber dem Guten in Beziehung auf sich selbst zu und den anderen Menschen, soweit sie sich für so beschaffen halten. Wie gesagt scheint aber das Maß (*metron*) aller Dinge jeweils die Gutheit (*arete*) und der Gute (*spoudaios*) zu sein. Denn dieser ist mit sich selbst in Übereinstimmung, und er strebt mit seiner ganzen Seele nach denselben Dingen. Und er wünscht folglich sich selbst das Gute oder das, was als gut erscheint, und tut es (denn es ist Kennzeichen des guten Menschen, dass er das Gute durchführt), und zwar um seiner selbst willen, nämlich dem denkenden (*dianoetikon*) Teil zuliebe, den man für dasjenige hält, was jeder Mensch seinem Wesen nach ist.“

<sup>465</sup> Vgl. ebd. NE IX 4, 1166a 20 u. 30-33.

<sup>466</sup> Vgl. ebd. NE IX 4, 1166b 30-1169 a 15.

<sup>467</sup> Vgl. ebd. NE IX 9, 1170b 10-19.

auf das betrachtende Glück verstand. Auf der anthropologischen Ebene besteht also zwischen Aristoteles und Thomas in dieser Frage kein Dissens. In der theologischen Betrachtung gibt es für Thomas auch eine gewisse Freundschaft zwischen Menschen und Gott, „*caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum*“.<sup>468</sup> Wegen der Bedeutung dieser Aussage sollte die Lehre des Thomas näher betrachtet werden, und zwar in seiner *Summa theologiae*, Sth II-IIae, q. 23, a5 co. „die Liebe“. In dieser Frage von Liebe und Freundschaft wird gleichzeitig auch der Unterschied zwischen Aristoteles und Thomas deutlich.

Während Aristoteles ausführt, dass in der Freundschaft nichts so eigen ist wie ein Zusammenleben mit dem Freunde und dass es keine Freundschaft ohne Gegenliebe gibt, spricht Thomas davon, dass die Gottesliebe, in der die Liebe des Menschen zu Gott und zu den Engeln besteht (Dn 2,11), doch auch gegenüber seinen Feinden – so in Mt 5,44: „Liebet eure Feinde!“<sup>469</sup>

Es gibt bei Aristoteles drei Arten von Freundschaft: die lustvolle, die nützliche und die edle Freundschaft, doch ist die Gottesliebe weder als nützlich noch als lustvoll anzusehen.<sup>470</sup> Nach Joh 15.15 wird die Freundschaft zu Jesus ausdrücklich betont: „Nicht mehr nenne ich euch Knechte, sondern meine Freunde“; und dies wurde ihnen gesagt auf Grund ihrer Gottesliebe, wodurch deutlich wird, dass Gottesliebe Freundschaft des Menschen mit Gott bedeutet (*unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum*).<sup>471</sup>

Bei der Frage, ob wir Gott mehr lieben sollten als den Nächsten, finden wir die Antwort in Sth II, q. 26, a. 2: „Die Freundschaft der heiligen Liebe aber gründet in der Mitteilung der Seligkeit, die wesentlich in Gott selbst liegt als im ersten Ursprung, von wo sie weitergeleitet wird auf alle, die der Seligkeit fähig sind. Deshalb ist hauptsächlich und im höchsten Grade Gott mit der heiligen Liebe zu lieben; denn er wird geliebt als die Ursache der Seligkeit; der Nächste aber als der, der mit uns von ihm die Seligkeit durch Teilhabe empfängt.“<sup>472</sup> Wenn wir nun, wie festgestellt wurde, Gott mehr lieben als den Nächsten, so ist es ebenso bedeutend, dass wir

---

<sup>468</sup> Sth II-II q. 23, a. 5, co., PAPADIS 1980, S. 137.

<sup>469</sup> Sth II-II, q. 23, a. 1, etc.

<sup>470</sup> Vgl. Sth II-II, q. 23, a. 1.

<sup>471</sup> Vgl. ebd.

<sup>472</sup> Vgl. Sth II-II, q. 26, a. 2: „*Amicitia autem caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, quae consistit essentialiter in Deo sicut in primo principio, a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter et maxime Deus est ex caritate diligendus; ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem sicut beatitudinem simul nobiscum ab eo participans.*“

uns dazu bekennen, dass wir Gott mehr lieben als uns selbst, was Thomas in der Sth II-II, q. 26, a. 3 belegt.<sup>473</sup>

Zur Freundschaft auf Erden und der Verbindung zu Gott ist die von William J. Hoye aufgestellte These interessant, welche er in seiner Schrift „*Actualitas Omnium Actuum*“ ausführt, dass das Glück, das sich aus Freundschaften mit anderen Personen ergibt, wesentlicher Aspekt des totalen Glücks ist, das sich aus der transzendentalen (übernatürlichen) Vereinigung mit den drei göttlichen Personen ergibt.<sup>474</sup> Und er stellt weiter fest: „*Our friendships on earth,, therefore, attain their consummation in heaven and lead us into intimate friendship with God.*“ Unsere Freundschaften auf Erden erreichen daher ihre Vollendung im Himmel und führen uns in eine innige Freundschaft mit Gott.<sup>475</sup>

Aristoteles bezieht dagegen die Freundschaften in vielfältiger Weise ausschließlich auf das irdische Zusammenleben; er begründet dies in der NE 1158 b, 28 damit, dass eine Gleichheit zwischen Gott und Mensch nicht gegeben ist, während bei der „*caritas*“ des hl. Thomas die Freundschaft zwischen Gott und dem Menschen in einer Kommunikation ewigen Glücks begründet ist (*communicatio beatitudinis aeternae*).<sup>476</sup> Die *caritas* des Thomas ist insbesondere zu verstehen als eine Liebe zu Gott, in dem die Seligkeit begründet ist: „*Et ideo principaliter et maxime Deus est ex caritate diligendus;*“ und „mit der heiligen Liebe lieben wir Gott um seiner selbst willen“ (*dicendum quod caritate diligitur Deus propter seipsum*).<sup>477</sup> Diese „*caritas Dei*“ führt in der Folge unwillkürlich zur Nächstenliebe und gleichzeitig zur Selbstliebe, die der Gottesliebe nachgeordnet sind, mit Hinweis auf Sth II-II, q. 39, a. 2 u. 3, sowie auf Sth II-II, q. 23, a. 5 und Sth II-II, q. 25, a. 4 und Sth II-II, q. 23, a. 5.<sup>478</sup>

So wie Thomas die Begriffe für die Nächstenliebe und die Liebe zu sich selbst anwendet, bestätigt er die aristotelische Idee von der Freundschaft, dass sie nichts anderes ist als die Ausdehnung der Liebe, die ein guter Mensch für sich selbst empfindet und einem anderen

---

<sup>473</sup> Vgl. ebd. Sth II-II q.26.a3: „*Magis autem amamus Deum amore amicitiae quam amore concupiscentiae; quia majus est in se bonum Dei quam participare possumus fruendo ipso. Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex caritate quam seipsum.*“

<sup>474</sup> HOYE 1975, S. 175. „The happiness arising from friendships with other persons represents a major aspect of the total happiness arising from the transcendental union with the three divine Persons.“

<sup>475</sup> Vgl. ebd. S. 175.

<sup>476</sup> PAPADIS 1980, S. 138 und Sth II-II, q. 24, a. 2: „Die Gottesliebe ist eine Art Freundschaft des Menschen mit Gott, gründend in der Mitteilung der ewigen Seligkeit.“

<sup>477</sup> Vgl. PAPADIS 1980, S. 142 und Sth II-II, q. 26, a. 2 resp. u. Sth II-II, q. 23, a. 5.

<sup>478</sup> Vgl. PAPADIS 1980, S. 143.

wünscht, so wie das Gute, das er ebenso sich selbst wünscht.<sup>479</sup> Somit ist auch die Liebe, die jemand zu sich selbst empfindet, Form (*forma*) und Fundament für die Freundschafts- und Freundschafts-Liebe; die Liebe (*caritas*), so folgert Thomas, trägt uns auf, uns selbst aber mehr zu lieben als den Nächsten.<sup>480</sup> Im Verständnis des Thomas ist hierbei nur die Freundschafts-Liebe fähig zu einer echten Selbst-Transzendenz mit Blick auf die inneren Werte des anderen, dem man Gutes zufügen möchte und um dessentwillen man Sorge und Fürsorge aufbringt.<sup>481</sup> Das wirkliche Selbst, das wir lieben sollen, ist der innere geistige Mensch, von dem auch Paulus in *Eph 3,16* und *Röm 7,22* spricht, so dass wir mit einer solchen Selbstliebe auch den Nächsten lieben können wie uns selbst.<sup>482</sup>

Bei der Frage, ob die Freundschaft für die Glückseligkeit erforderlich sei, differenziert Thomas zum Glück im irdischen Leben und zur himmlischen *beatitudo*: Für irdisches Glück sind die Gesundheit des Körpers und der Seele, etwas Besitz wie auch Freunde notwendig; wenn wir aber an die vollkommene, himmlische *beatitudo* denken, an einen Zustand unendlicher Liebe, bedarf dieses göttliche Gut keinerlei Ergänzung; Freundschaft ist also keine Bedingung für eine Glückseligkeit, sondern kann allenfalls als Begleiterin bezeichnet werden.<sup>483</sup>

So wie die Freundschaft ihre Rolle in der Tugend findet, so sieht auch die Erziehung ihre natürliche Aufgabe in der Erlangung guter Tugenden. Eltern verfolgen in der Entwicklung ihrer Kinder das Ziel, sie durch das Aneignen und Üben guter Tugenden und angemessener Bildung zu wertvollen Gliedern der Gemeinschaft zu erziehen. Sie schaffen damit die Grundlage zu einem freudvollen und glücklichen Leben. Ähnlich wie die Freundschaft führt auch eine gute Erziehung zu einer positiven Entwicklung der Tugend, die nachstehend unter diesem besonderen Aspekt betrachtet wird.

#### 9.4 Durch Erziehung zur Tugend

Da uns die Natur befähigt, Tugenden zu erlernen und auszuüben, kommt der Erziehung zur Aneignung guter Eigenschaften und Tätigkeiten eine besondere Rolle zu. Dem Erzieher und

---

<sup>479</sup> McEvoy 2005, S. 312.

<sup>480</sup> Vgl. ebd.

<sup>481</sup> Vgl. ebd. S. 313.

<sup>482</sup> Vgl. ebd. S. 316.

<sup>483</sup> Vgl. ebd. S. 317.

Lehrer obliegt die besondere Aufgabe, junge Menschen zu einem tugendhaften Leben heranzuführen und ihnen die Möglichkeiten und Chancen eines guten Lebens aufzuzeigen ohne sich hierbei auf Einzelheiten und individuell Gutes festzulegen.<sup>484</sup> Zur Frage, ob Glück als Ziel der Erziehung angestrebt werden soll, wird man zu sehr differenzierten Antworten kommen. Taschner meint dazu, dass es dazu keine überzeitliche und interkulturelle Bestimmung des individuellen Guten gibt; wichtig sei vor allem, dass der junge Mensch zu einem weltoffenen und selbstbestimmten Leben herangeführt wird, wobei ein erzieherisches Handeln nicht ohne einen gewissen Paternalismus möglich ist.<sup>485</sup>

Um Menschen zu einem guten Leben zu motivieren, reichen wohlgemeinte Worte alleine nicht aus, was auch Aristoteles erkannt hat. Er erläutert in der NE, im zehnten Buch, wie man das Gute und damit die Tugenden erlangen kann. Dazu geht er auf drei Wesenszüge ein: auf den Einfluss von Natur (*physis*), durch Gewöhnung (*ethos*) und durch Belehrung (*didache*)<sup>486</sup>. Das Natürliche, also Gottgegebene können wir nicht beeinflussen, selbst die belehrende und gut gemeinte Rede hat auf viele Menschen kaum Einfluss, also muss mit Geduld und Beständigkeit versucht werden, den jungen Menschen über die Gewöhnung und Erziehung bereits in der Familie zum Gutwerden und damit zur Tugend anzuleiten.<sup>487</sup> Gesetze brauchen wir ein ganzes Leben lang, weil, so Aristoteles, die meisten Menschen eher dem Zwang gehorchen als Worten und eher Strafen als dem Werthafte.<sup>488</sup> Deshalb ist es wichtig, dass der Staat die Bürger zur Tugend aufruft, denn das Gesetz besitzt die notwendige Durchsetzungskraft;

---

<sup>484</sup> TASCHNER 2003, S. 102.

<sup>485</sup> Vgl. ebd.

<sup>486</sup> NE X 10, 1179b 19-20.

<sup>487</sup> NE X 10, 1179b 32-35; 1180a ff.: „Doch ist es schwer, von Kind an eine richtige Anleitung zur Tugend (*arete*) zu bekommen, wenn man nicht unter entsprechenden Gesetzen (*nomos*) aufwächst. Denn mäßig (*sophronos*) und beherrscht (*karterikos*) zu leben ist für die meisten Menschen nicht angenehm (*hedy*), insbesondere dann nicht, wenn sie jung sind. Daher muss das Aufziehen und die Beschäftigungen durch Gesetze geordnet werden; denn was zur Gewohnheit geworden ist, wird nicht mehr als unangenehm empfunden. Doch reicht es vermutlich nicht aus, dass Menschen in jungen Jahren die richtige Erziehung und Fürsorge erhalten; da sie auch noch als Erwachsene diese Beschäftigungen betreiben und an sie gewöhnt sein sollen, brauchen wir auch dazu Gesetze, und folglich überhaupt für das ganze Leben. Denn die meisten Menschen gehorchen eher dem Zwang als Worten und eher Strafen (*zemía*) als dem Werthafte (*kalon*).

Deswegen meinen einige, die Gesetzgeber müssten die Menschen zur Tugend aufrufen (*protrepesthai*) und sie um des Werthafte willen antreiben, in der Erwartung, dass diejenigen die bereits gute Gewohnheiten (*dethe*) entwickelt haben, darauf hören werden.“

<sup>488</sup> Vgl. ebd. NE X 10, 1180a 1-5.

immerhin sollte man davon ausgehen, dass Gesetze aufgrund von Klugheit (*phronesis*) und Vernunft (*nous*) entstanden sind.<sup>489</sup>

Aristoteles teilt die Tugenden ein in den intellektuellen und den charakterlichen Bereich. Während die intellektuelle Tugend ihr Werden und ihre Förderung überwiegend in der Belehrung (*didaskalia*) findet, entsteht die charakterliche Tugend aus Gewöhnung (*ethos*), NE II 1, 1103a 14-17.<sup>490</sup> Eine besondere Rolle in der Erziehung nimmt die Vernunft ein, an die das Kind herangeführt werden soll. Sie dient dazu, Heranwachsenden eine Basis zu einem guten Leben zu eröffnen und Ziele für eine individuelle Lebensgestaltung zu erstreben.<sup>491</sup> Es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob Glück das Ziel von Erziehung sein kann. Der Glücksbegriff kann hierbei nicht anders gedacht werden als eine schrittweise Hinführung zu einer weltoffenen Selbstbestimmung.<sup>492</sup> Niemanden kann man zu seinem Glück zwingen; im Vordergrund steht jedoch die Erfüllung von Bedingungen, die zu einem selbstbestimmten Leben führen.<sup>493</sup>

Als Grundbedingung zur Erreichung dieses Ziels gehört auch, dass der Anspruch auf Glück auch mit dem Anspruch auf Moralität vereinbar ist; einschränkend ist allerdings hierbei nach Taschner festzustellen, dass der Glücksanspruch durch den Anspruch der Moral begrenzt ist.<sup>494</sup>

Nach Aristoteles gibt es interne Fähigkeiten, über die jeder Mensch verfügt, nämlich den Geist, den Charakter und den Körper so auszubilden, dass sie in der Lage sind, sowohl gut zu entscheiden wie auch gut zu handeln.<sup>495</sup> Zu den erwähnten Fähigkeiten gehört es auch, dass es der Gesetzgeber ermöglicht, jungen Menschen eine angemessene Erziehung und Ausbildung zu sichern; in gleicher Weise hat er auch für eine dahingehende Aufrechterhaltung bei den Erwachsenen Sorge zu tragen, mit Hinweis auf die NE X 9, 1179b 33-35 und 1180a 14-15.<sup>496</sup>

---

<sup>489</sup> Vgl. ebd. NE X 10, 1180a 7-22.

<sup>490</sup> Vgl. ebd. NE II 1, 1103a 14-17: „Da die Gutheit (*arete*) also zwei Arten aufweist, die Gutheit des Denkens (*dianoetike*) und die charakterliche (*ethike*) Gutheit, verdankt die Gutheit des Denkens sowohl ihr Entstehen als auch ihr Anwachsen größtenteils der Belehrung (*didaskalia*) – weshalb sie Erfahrung und Zeit erfordert –, während die charakterliche Gutheit aus Gewöhnung hervorgeht; daher auch ihr Name (*ethike*), der nur wenig von dem Wort *ethos* (Gewohnheit) abweicht.“

<sup>491</sup> TASCHNER 2003, S. 102.

<sup>492</sup> Vgl. ebd. S. 103.

<sup>493</sup> Vgl. ebd.

<sup>494</sup> Vgl. ebd. S. 105f.

<sup>495</sup> NUSSBAUM 1999, S. 103.

<sup>496</sup> Ebd. S. 104. NE X 9, 1179b, 30-35 und 1180a 14-15.

## 9.5 Voraussetzungen und Fähigkeiten zur Erlangung von Tugenden nach Thomas v. A.

Die nachstehend aufgeführten Fähigkeiten und Funktionen sind als eine wichtige Voraussetzung und Richtschnur zu betrachten zur Erlangung von Tugenden; sie nehmen Bezug auf eine Auflistung objektiver Güter, die auch als notwendige Bedingung für ein gutes und glückliches Leben vorgeschlagen werden.

Allgemein gehört zu diesen Fähigkeiten: die fünf Sinne und das Denkvermögen zu benutzen, Bindungen einzugehen, zu lieben, Sorgen zu teilen, soziales Verhalten zu zeigen, bereit zu sein in einer Gemeinschaft zu leben, das Gute zu erkennen und das Böse zu meiden, sich in die Schöpfung einzubringen, sie zu erhalten, Geschöpfe zu respektieren, fähig zu sein, sein eigenes Leben sinnvoll zu leben und nicht das Leben anderer nachzuahmen.<sup>497</sup> Unter diesen Fähigkeiten gibt es zwei Elemente, die eine Schlüsselrolle spielen und für den Zusammenhalt aller Fähigkeiten und Funktionen Sorge tragen, es sind dies die Vernunft und die soziale Bindung.<sup>498</sup> Erst durch die Vernunft ist es möglich, dass alle Funktionen aufeinander abgestimmt und umgesetzt werden, dies im Kontext und Zusammenwirken mit der Gemeinschaft.<sup>499</sup> Zu einem menschenwürdigen Leben gehören wichtige menschliche Bedürfnisse mit intrinsischen Elementen wie Sicherheit von Leib und Leben, soziale Bindungen wie Freundschaft, Liebe, Gemeinschaft, politische Autonomie usw.<sup>500</sup>

Thomas von Aquin geht von der Prämisse aus, dass das Glück in einer Vollendung tugendhafter Handlungen besteht; im Gegensatz zu Aristoteles gehören nach seiner Auffassung die äußeren Güter nur in sekundärer Hinsicht zur *felicitas*, was bedeutet, dass die *felicitas* nicht von den Wechselfällen des Schicksals abhängig sein darf.<sup>501</sup> Aristoteles vertritt zwar auch die Auffassung, dass der Tugendhafte die Schicksalsschläge leichter erträgt, nicht weil sie ihn nicht berühren würden, sondern deswegen, weil die *virtus* in ihm so stabil ist, dass er den widrigen Einflüssen gegenüber gewachsen ist.<sup>502</sup> Rochus Leonhardt will hierbei ein Missverständnis beseitigen, dass sich auf die Auswirkungen von Schicksalsschlägen bezieht; angeblich könne ein schwerer Schicksalsschlag das Glück des Menschen in ein Unglück verwandeln, wozu das

---

<sup>497</sup> NUSSBAUM 1998, S. 214.

<sup>498</sup> Vgl. ebd. S. 215.

<sup>499</sup> Vgl. ebd.

<sup>500</sup> KREBS 1998, S. 238f.

<sup>501</sup> LEONHARDT 1998, S. 141.

<sup>502</sup> Vgl. ebd. S. 142.

Beispiel des Königs Priamos angeführt wird.<sup>503</sup> Dies sei falsch, so Leonhardt, „*si operationes virtuosae habent dominium in felicitate, ut dictum est, non sequitur quod beatus fiat miser propter infortunia,*“ (I 16 [M.198; L.162-164]); zwar würde die Qualität der *opera* von der durch die *fortuna* gesetzten generellen Bedingungen betroffen sein, doch tatsächlich sei der tugendhaft Handelnde in der Lage, aus der scheinbar aussichtslosen Situation das Bestmögliche zu machen, um keinen bleibenden Schaden zu erleiden.<sup>504</sup>

Doch gilt auch, dass noch so gute äußere Bedingungen das menschliche Unglück nicht in Glück verwandeln können; doch derjenige der glücklich ist, wird nicht in die Situation des Priamos kommen, weil er sich darauf vorbereitet hat oder er würde dennoch bei einem Schicksalsschlag optimal reagieren und zurechtkommen, so interpretiert Thomas Aristoteles.<sup>505</sup> In diesem Vergleich werden die Unterschiede zwischen Thomas und Aristoteles deutlich. Während Aristoteles zeigen möchte, dass menschliches Glück durch äußere Einflüsse sehr beeinträchtigt werden kann, so dass die *Eudaimonia* verloren gehen kann, gewinnt man in der Auslegung bei Thomas den Eindruck, das Unglück – wie am Beispiel des Priamos – sei in mangelnder Tugendhaftigkeit begründet.<sup>506</sup> In der Konsequenz hierzu ist darauf hinzuweisen, dass das Glück seine Ursache und Wurzel in der Seele hat, so dass die *bona fortunae* keinen wesentlichen Einfluss auf das Glück des Menschen haben.<sup>507</sup> Daraus ist abzuleiten, dass der wirklich Glückliche auch der vollendet Tugendhafte ist und somit nicht wirklich unglücklich werden kann, mit Ausnahme von Grenzfällen, wie z.B. das Schicksal des Priamos.<sup>508</sup>

Thomas zitiert den Philosophen Aristoteles nochmals zusammenfassend, wonach die Menschen als glücklich (*felix*) bezeichnet werden, die entsprechend der vollendeten Tugend leben und hinreichend mit äußeren Gütern ausgestattet sind – dies nicht nur für kurze Zeit, sondern vollkommen, was in diesem Fall bedeutet, ein ganzes Leben lang.<sup>509</sup> Aristoteles schränkt diese Feststellung ein, so mit einer Anmerkung in NE I 11: „Wenn das zutrifft, werden wir diejenigen unter den lebenden Menschen glückselig nennen, die die erwähnten Dinge haben und künftig

---

<sup>503</sup> Vgl. ebd. S. 143.

<sup>504</sup> Vgl. ebd.

<sup>505</sup> Vgl. ebd.

<sup>506</sup> Vgl. ebd.

<sup>507</sup> Vgl. ebd.

<sup>508</sup> Vgl. ebd. S. 144.

<sup>509</sup> Vgl. ebd.

haben werden, glücklich allerdings [nur] so weit, wie Menschen glücklich sein können.“<sup>510</sup> Thomas sieht in dieser Aussage von Aristoteles den Beleg dafür, dass er selbst die prinzipielle Begrenztheit des Glücks in diesem Leben erkannt hat. Thomas andererseits greift diese Offenlegung der aristotelischen Aussage zum Glück auf und leitet sie über in die christliche Theologie, indem er sie als *beatitudo perfecta* weiterführt. Aristoteles hat mit seiner Glücks-Definition den Grundstein gelegt für eine theologische Lehre, die er zwar nicht bewusst angestoßen hat, die aber die Basis bildet für eine *beatitudo perfecta post hanc vitam*.<sup>511</sup> Aus diesen Auslegungen kann man die Erkenntnis gewinnen, dass die unterschiedlichen Betrachtungsweisen zwischen Aristoteles und Thomas darin liegen, dass Aristoteles stärker die anthropozentrische und epistemische Bezogenheit herausstellt, was besonders deutlich bei der Betrachtung der Freundschaft wird, während Thomas seine Orientierung theozentrisch im christlichen Verständnis ausrichtet.<sup>512</sup>

Was die Einteilung von Gütern betrifft, so finden wir zunächst eine Übereinstimmung zwischen Aristoteles und Thomas; beide unterscheiden zwischen äußeren Gütern, Gütern des Leibes und Gütern der Seele. Zur Ehre und zum Ruhm trifft Aristoteles offenbar keine Unterscheidung. Thomas führt zur Ehre – *honor* an, sie könne nicht des Menschen Glück sein: *Honor autem non est in eo, qui honoratur, sed magis in honorante, qui reverentiam exhibet honorato, ut philosophus dicit in I. Ethic. Ergo in honore beatitudo non consistit*.<sup>513</sup> Die Ehre macht insofern nicht glücklich; in q. 2, a. 2, mit Berufung auf Tim 1 wird klargestellt: „Nur Gott allein sei Ehre und Ruhm“; die Vortrefflichkeit eines Menschen wird vor allem nach dem Glück beurteilt, das für das vollkommene Gut des Menschen steht, weshalb die Ehre zwar als Folge des Glücks angesehen werden kann, doch kann sie nicht vom Ursprung her glücklich machen.<sup>514</sup> Nach Thomas findet der Mensch sein Glück in der Schau Gottes, so dass der Glückstraktat dort greift, wo es um die Bestimmung des wahren Glücks geht mit Bezug auf die zugehörigen *quaestiones* aus Sth I-II, q. 79-83.<sup>515</sup>

---

<sup>510</sup> NE I 11, 1101a 20.

<sup>511</sup> Vgl. LEONHARDT 1998, S. 145.

<sup>512</sup> PAPADIS 1980, S. 144.

<sup>513</sup> De beat. q. 2, a. 2: „Die Ehre ist aber nicht in demjenigen, der geehrt wird, sondern eher im Ehrenden, der dem Geehrten die Ehrbezeugung entgegenbringt, wie der Philosoph im 1. Buch der Ethik sagt. Also macht die Ehre nicht glücklich.“

<sup>514</sup> Vgl. ebd.

<sup>515</sup> Vgl. BRACHTENDORF 2012, S. XXXV.

Ähnlich wie bei der Ehre liegt das Glück auch nicht in einem guten Ruf oder im Ruhm, denn so sagt Ambrosius, Ruhm sei nichts anderes als ein „glänzendes, von Lob begleitetes Bekanntsein“, weshalb das Glück des Menschen vom Ruhm bei Gott als seiner Ursache abhängt.<sup>516</sup> Daraus ist abzuleiten, dass der gute Ruf des Menschen nicht glücklich machen kann. Nach Thomas werden die Seligen nicht nach den Meinungen der Menschen berühmt, vielmehr in der Schau und der wahren Erkenntnis Gottes und aller Seligen; und so wird diese Seligkeit in der Heiligen Schrift häufig „Ruhm“ genannt so wie es in Ps 149,5 heißt: „Die Heiligen werden jauchzen im Ruhm.“<sup>517</sup>

Wie verhält es sich mit der von vielen angestrebten Macht in diesem Leben, und soll diese glücklich machen, wenn z.B. Menschen über andere herrschen? Macht gehört zu den äußeren Gütern und kann sowohl zum Guten wie auch zum Schlechten gebraucht werden. Wer die Macht hat, kann also nach eigenem Belieben entscheiden und über Menschen richten. Dem gegenüber steht die göttliche Macht mit eigener Güte, so dass diese auch nur zum Guten gebraucht wird, was beim Menschen anders ist; so genügt es auch zum Glück des Menschen nicht, wenn er der Macht Gottes ähnlich werden möchte, aber nicht hinsichtlich der Güte Gottes.<sup>518</sup> Im nächsten Abschnitt sind weitere Güter zu betrachten, die im Zusammenhang mit der Vollendung des Glücks zu sehen sind. Bei der Betrachtung der Güter ist festzustellen, dass sowohl Aristoteles wie auch Thomas eine differenzierte Bewertung treffen. Während Aristoteles zwischen Ruhm und Ehre keinen Unterschied trifft, sieht Thomas in der Ehre kein wirkliches Glück. Nach Thomas findet der Mensch Glück nur in der Schau Gottes. Sofern Menschen über andere Macht ausüben und herrschen, kann dies nur respektiert werden, wenn die Macht zum Guten angewandt wird in Anlehnung an die Güte Gottes.

## 9.6 Lust und Freude im Verlangen des Menschen

Im Unterschied zu den bisherigen spezifisch menschlichen Glücksgütern wie Ehre, Reichtum usw. gibt es ein Streben nach Lust, die der Mensch mit Tieren gemeinsam hat. Oft wird dies jedoch falsch verstanden in der Maßlosigkeit und in Ausschweifungen, im Gegensatz zur

---

<sup>516</sup> Vgl. De beat. q 2, a 3.

<sup>517</sup> ScG III, K. 63, S. 261.

<sup>518</sup> De beat. q. 2, a. 4.

Glückseligkeit, in der die vollkommenste Freude zu finden ist.<sup>519</sup> Zweifellos gehören zu den notwendigen Gütern Freude und Lust; diese nicht nur im irdischen Leben, sondern auch im Verlangen des Menschen in der letzten Glückseligkeit. Lust und Freude zu genießen ist ein Verlangen aller Menschen wie auch aller Lebewesen; diesem Verlangen folgen jedoch die Menschen am häufigsten in einem schwelgerischen Leben durch Maßlosigkeit, Unbeherrschtheit und Ausschweifungen.<sup>520</sup>

Bei Aristoteles sind Lust und Freude wichtige Aspekte zur Erreichung der *eudaimonia*. In der *Eudemischen Ethik* I, 1, 1241a, 7f. stellt er die These auf, dass *eudaimonia* als das Schönste, Beste und Lustvollste von allem gilt, und dass diese Passage nicht nur als Adjektiv zur Ausschmückung dient. Die Lust sei aufs engste mit der menschlichen Natur verbunden, so Aristoteles; somit würde man junge Menschen erziehen, indem man sie durch Lust (*hedone*) und Unlust auf einen rechten Weg lenkt.<sup>521</sup> Die NE beschäftigt sich sowohl im Buch VI wie im Buch X mit der Lust (*hedone*); hierbei möchte Aristoteles vom sachlichen Zusammenhang her noch einige ungelöste Fragen beantworten und Lücken innerhalb seiner ethischen Konzeption schließen.<sup>522</sup> Bereits im Buch I wurden drei bestimmende Ziele aufgezeigt, die schließlich auch drei Lebensformen konstituierten: Es ist das Leben der Lust, das politische Leben und das Leben der Betrachtung, wobei die Lust zur Steigerung des Wohlbefindens ein wesentliches Element darstellt.<sup>523</sup> So übernimmt die Lust eine wichtige Rolle bei der Suche und Bestimmung nach wünschenswerten Zielen des Individuums.<sup>524</sup>

Es ist bekannt, dass das Glück (*eudaimonia*) mit der Lust eng verbunden ist, wovon auch der Ausdruck für den Glückseligen (*makarios*) vom Wort für Freude (*chairein*) abgeleitet ist.<sup>525</sup> Es gibt allerdings viele Arten der Lust, die dem Glück nicht zuträglich sind, wie z.B. Lustempfinden bei Begierden – einer sinnlichen Lust – bei Unmäßigkeit, die eben aus einer schlechten Natur hervorgehen; zu unterscheiden ist davon jedoch diejenige Lust, die aus dem Lernen und Betrachten hervorgeht und bewirkt, dass man umso intensiver betrachtet und lernt.<sup>526</sup> Aristo-

---

<sup>519</sup> ScG III, K. 63, S. 261.

<sup>520</sup> Ebd.

<sup>521</sup> NE X 12, 1172a 18-22.

<sup>522</sup> WOLF 2002, S. 190.

<sup>523</sup> Vgl. ebd.

<sup>524</sup> Vgl. ebd.

<sup>525</sup> NE VII 12-15, 1152b 6-7.

<sup>526</sup> Vgl. NE VII 13, 1153a 20-22.

teles nennt diejenigen Dinge „von Natur aus lustvoll“, die eine Tätigkeit einer solchen Natur verursachen; doch erfreut sich Gott immer auch an einer einzigen und einfachen Lust, denn sie liegt mehr in der Ruhe als in der Bewegung.<sup>527</sup> Auf diese Weise erfüllt die lustvolle, unbehinderte Tätigkeit die notwendige Bedingung, die man zu einem Erstrebten um seiner selbst willen benötigt und erfüllt damit gleichzeitig den Inhalt der *eudaimonia*.<sup>528</sup> Auf diese Weise lassen sich der objektive Begriff der *eudaimonia*, den Aristoteles aus der Natur des Menschen abgeleitet hat, sowie der subjektive Glücksbegriff im Allgemeinen zusammenführen.<sup>529</sup>

Aus der Betrachtung von sinnlicher Lust und der Lust an Tätigkeiten ergibt sich, dass die Lust weder im Kern noch akzidentell ein Gut ist – mit Verweis auf 1152b 8-10 und 12-18, wozu Aristoteles in 1152b 13 feststellt: „Dass die Lust überhaupt kein Gut ist, wird nun (I) damit begründet, dass jede Lust ein wahrnehmbarer Entstehungsvorgang (*genesis*) ist, der zu einem naturgemäßen Zustand führt, dass aber kein Entstehungsvorgang zur selben Gattung gehört wie sein Ziel (*telos*); so gehört z.B. der Vorgang des Hausbauens (*oikodomesis*) nicht in dieselbe Gattung wie das Haus (*oikia*).“<sup>530</sup> Im Ergebnis zeigt sich, dass die wichtigste Art der Lust für die menschliche *eudaimonia* die Lust an Tätigkeiten ist, so wie wir sie wünschen und zudem im Wesentlichen ein Gut darstellt.<sup>531</sup>

Die Lust, so Aristoteles, bestehe in einem unbehinderten Tätigsein und sie sei dann ein Gut, wenn es eine Lust an Tätigkeiten gibt, die wir als solche für die *eudaimonia* wünschen und die in Bezug steht zum gut verfassten Menschen, dem *spoudaios*.<sup>532</sup> Aristoteles bestimmt die Lust teilweise als „bestes Gut“, ähnlich wie man bestimmte Wissenschaften auch als bestes Gut bezeichnet; wenn er dann von dem Besten der *eudaimonia* spricht, so wird dies als eine Tätigkeit der menschlichen Seele entsprechend der *hexis* bzw. der *arete* bestimmt, worin sich tatsächlich die Lust verwirklicht.<sup>533</sup> Aristoteles teilt auch die allgemeine Meinung, das glückliche Leben sei angenehm und die Lust sei zu verflechten mit der *eudaimonia*; gleichzeitig

---

<sup>527</sup> Vgl. NE VII 13, 1154b 15-20.

<sup>528</sup> WOLF 2002, S. 191.

<sup>529</sup> Ebd. S. 192.

<sup>530</sup> NE VII 12, 1152b 13-14.

<sup>531</sup> WOLF 2002, S. 193.

<sup>532</sup> Vgl. ebd.

<sup>533</sup> WOLF 2002, S. 197. Damit, so Aristoteles, „ist der bisherige, fehlende Zusammenhang der objektiven Glücksdefinition durch die Tätigkeit gemäß der spezifisch menschlichen *arete* und der alltäglichen Glücksvorstellung, die das subjektive Erleben des Glücks betont, hergestellt.“

verweist er nochmals auf die Notwendigkeit, ein Mindestmaß an äußeren Gütern zu besitzen, wie z.B. körperliches Wohlbefinden, glückliche Schicksale usw.<sup>534</sup>

Wenn Aristoteles von lustvollen Tätigkeiten spricht, so hebt er hierbei das „denkende Betrachten“ und das Sehen hervor, die ihr Ziel in sich selbst haben und betont, dass diese Tätigkeiten die erste Form der *eudaimonia* sind.<sup>535</sup> Er fragt sodann nach der besten und vollkommensten Tätigkeit und bestimmt dazu die Bedingungen, wobei er sich am Wahrnehmungsvermögen (*aisthesis*) orientiert wie in (1174b 14) ausgeführt.<sup>536</sup> Vollkommen ist ein Organ des Menschen (Auge, Ohr, Nase usw.) dann, wenn es sich in der bestmöglichen Verfassung befindet und der Gegenstand selbst, der zu erfassen ist, sich ebenso in der bestmöglichen Erreichbarkeit darstellt. Ähnlich verhält es sich beim Denken (*dianoia*) und bei der Betrachtung (*theoria*), so wie bei jeder Wahrnehmung.<sup>537</sup>

Dort, wo sich der Mensch als Handelnder in bester Verfassung mit seinen Organen befindet und sich auf den Gegenstand bzw. das Objekt in seiner besten Darstellung richtet, ist die Betätigung am vollkommensten und lustvollsten; dabei macht die Lust die Tätigkeit am vollkommensten.<sup>538</sup> So entsteht die Lust bei jeder Sinneswahrnehmung – denn wir sagen ja z.B. auch, dass das Gesehene oder Gehörte jeweils lustvoll war und es ist dann am häufigsten der Fall, wenn sich das Wahrnehmungsvermögen in der besten Verfassung befindet und auch in Bezug auf etwas tätig ist, das in gleicher Weise am besten beschaffen ist.<sup>539</sup> Gemäß Aristoteles wird hierbei die Tätigkeit nicht in der Art vervollkommnet wie die *hexis*, vielmehr wie ein Hinzukommendes *telos*, ähnlich wie „ein Blühen zur Jugend“ hinzutritt.<sup>540</sup>

Es muss aus dieser Darstellung entnommen werden, dass erst die hinzukommende Lust ein wichtiger Aspekt und Bestandteil ist, der zur Vollkommenheit der *eudaimonia* führt. Die Lust

---

<sup>534</sup> Vgl. ebd.

<sup>535</sup> Vgl. ebd. S. 198.

<sup>536</sup> Vgl. ebd. S. 204 und NE X 4, 1174b 14: „Da nun jedes Wahrnehmungsvermögen (*aistesis*) sich in Bezug auf seinen Wahrnehmungsgegenstand (*aisteton*) betätigt, und dies auf vollkommene Weise (*teleios*) dann, wenn das Wahrnehmungsvermögen in guter Verfassung ist und sein Gegenstand der werthafte (*kalistos*) im Bereich dieses Vermögens ist (vor allem etwas so Beschaffenes nämlich scheint die vollkommene Tätigkeit (*energeia*) zu sein; ob wir aber sagen, dass sie tätig ist oder ihr Träger, sei dahingestellt), so wird bei jedem Wahrnehmungsvermögen diejenige Betätigung (*energeia*) die beste sein, bei der sich das am besten erfasste (Vermögen) auf den besten der Gegenstände in seinem Wahrnehmungsbereich bezieht.“

<sup>537</sup> Vgl. ebd. S. 204 und NE X 4, 1174b 20-23.

<sup>538</sup> Vgl. ebd. S. 204 und NE X 4, 1174b 20ff.

<sup>539</sup> NE X 4, 1174b 26-30.

<sup>540</sup> NE X 4, 1174 b 33.

wird jedoch nicht nur wichtiger Bestandteil der Tätigkeiten, weil sie diese vollkommener macht; sie vervollkommnet damit auch das Leben als Ganzes, nach dem der Mensch strebt, denn wir leben in der Vorstellung, zum guten Leben gehöre die Ausübung verschiedener Tätigkeiten, die uns Freude bereiten. Sich zu freuen (*hedesthai*) gehört zu den seelischen Dingen; hierbei freut sich jeder, wovon er speziell ein Liebhaber ist, z.B. liebt der eine Pferde, der andere das Theaterspiel, so wie der Gerechtigkeitsliebende Freude an gerechten Handlungen hat oder der Tugendhafte schließlich Freude an den Handlungen der Tugend hat.<sup>541</sup> Demzufolge müssen also die Handlungen der Tugend etwas Erfreuliches sein.

Dass es für Aristoteles wichtig, dass jede Handlung gut und im Sinne der *arete* verrichtet wird, wurde bereits an anderer Stelle hingewiesen. Insofern ist also das Glück nicht nur das Beste (*ariston*) und Werthafte (*kalliston*), sondern auch das Erfreulichste (*hediston*), wobei sich diese Eigenschaften nicht voneinander trennen lassen.<sup>542</sup>

Für Aristoteles ist das Leben der Betrachtung die höchste Art der *eudaimonia*, weil sie in einer herausgehobenen Tätigkeit besteht, eben im Betrachten immer seiender Dinge, schließlich des höchsten göttlichen Seienden.<sup>543</sup> Für ihn ist der unbewegte Bewegter ohne Unterbrechung tätig, wobei er eine Tätigkeit ständig als lustvoll ansieht und sich daran freut, weil sie *kalon* ist.<sup>544</sup> Für Aristoteles ist dieses ununterbrochene Tätigsein als beständiges Seiendes des unbewegten Bewegers eine Reflexionslust, die man ständig als lustvoll erlebt und daher als das absolute Gut und als das Beste zu bezeichnen ist.<sup>545</sup>

Die Lust, um die es Aristoteles im Kontext mit der *eudaimonia* geht, ist keine unabhängige Empfindung, vielmehr ist sie den Tätigkeiten des Lebens inhärent, sowie Teil des wahrnehmenden *kalon*.<sup>546</sup> Welche Schlüsse ziehen wir daraus? Wir können versuchen, dies unmittelbar durch ein Leben in der Betrachtung des göttlichen Seienden zu tun, oder aber wir können es indirekt durch ein gutes, ethisches Leben versuchen, indem wir bestrebt sind, uns dem

---

<sup>541</sup> WOLF 2002, S. 205 und NE X 5, 1175a 2-8.

<sup>542</sup> NE I 9, 1099a 25. In 1099a 27 wird hierzu weiter ausgeführt: „Das Werthafte ist das Gerechteste, das Beste ist die Gesundheit, das Erfreulichste ist das zu bekommen, was man möchte. Denn alle diese Eigenschaften kommen besten Tätigkeiten zu; diese aber, oder eine dieser Besten von ihnen, ist, so sagen wir, das Glück.“

<sup>543</sup> WOLF 2002, S. 211.

<sup>544</sup> Vgl. ebd.

<sup>545</sup> Vgl. ebd.

<sup>546</sup> Vgl. ebd. S. 212.

*kalon* anzunähern und uns auf diese Weise zu betrachten.<sup>547</sup> Die Ethik dient dem Leben und hat somit eine praktische und grundlegende Bedeutung, so wie Aristoteles dies beispielhaft in NE 1094a 22-24 und 1094b 27-1095a 13 ausführt, wobei er auch deutlich die politische Wissenschaft betont.<sup>548</sup> Aristoteles weist bildhaft auf die notwendige Erkenntnis (*gnosis*) hin, wonach diese den Menschen das Ziel ihres Lebens, nämlich das Glück als Leitziel so klar vor Augen zeigen soll, dass sie es „wie ein Bogenschütze gut treffen“ (1094a 22-24).<sup>549</sup>

Die Lust, so Aristoteles, ist das, womit man die Tätigkeiten vollkommen macht und damit auch das Leben, nach dem der Mensch strebt.<sup>550</sup> Er stellt in diesem Zusammenhang auch die Freude an Tätigkeiten heraus, die er nicht nur als Bedürfnisbefriedigung ansieht, vielmehr möchte er, dass wir in Freude unsere Fähigkeiten entwickeln. Beachtenswert sind die Ausführungen in NE I 6, 1097b,24 ff, wo Aristoteles auf die für den Menschen charakteristischen Leistungen (*ergon*<sup>551</sup> *to anthropinon agathon*) eingeht; wobei er gleichermaßen die „Tätigkeit der Seele“ (*psyches energeia*) wie auch die Vernunft (*logos*) anspricht.<sup>552</sup> Aristoteles spricht hierbei eine politische Lebensform an, ein Wesen des *Bios politikos*, das jedoch gegenüber dem *Bios theoretikos* als supplementär und nachrangig anzusehen ist.

Wenngleich Aristoteles die Ethik weniger der theoretischen Wissenschaft als vielmehr der Politik zuordnet, so hat dennoch die Politik weniger eine exklusive, als vielmehr eine inklusive Kompetenz und ist eben als zweitbeste Lebensform anerkannt.<sup>553</sup> Aufgrund dieser Erkenntnis ist festzustellen, dass sowohl die Ethik wie auch die politische Philosophie gemeinsam die Praxis zum Inhalt haben, wobei Sinn und Zweck nicht im Wissen (*gnosis*) liegen, sondern vielmehr im Handeln (*praxis*), so mit Bezug auf NE II 2, 1103b 26ff.

---

<sup>547</sup> Vgl. ebd.

<sup>548</sup> HÖFFE 1996, S. 13. Höffe verweist auf NE 1094a 22-1095b 13, wo Aristoteles u.a. ausführt: „Wird nun das Erkennen dieses Guts nicht auch großes Gewicht für die Lebensführung haben, und werden wir dadurch nicht wie Bogenschützen, die einen Zielpunkt (*skopos*) haben, eher das Richtige treffen?“ Insbesondere verweist er auf die Politik, (*politike*), weil diese anordnet, welche Kenntnisse im Staat (*polis*) vertreten sein müssen und welche jeder Einzelne lernen muss bis zu einem bestimmten Grad. Schließlich unterstehen ihr die herausragenden Fähigkeiten, wie Strategik, Haushaltsführung und Rhetorik. Da die Politik sich die übrigen praktischen Wissenschaften zunutze macht und Gesetze darüber erlässt, was man tun und was man unterlassen soll, sodass das Gut für den Menschen (*to anthropinon agathon*) sein wird.

<sup>549</sup> Vgl. ebd. S. 32.

<sup>550</sup> NE X 5, 1175a 15.

<sup>551</sup> „Ergon“: Mit dem *Ergon-Argument* versteht Aristoteles in NE I 6 das höchste Gut, nämlich das Glück des Menschen zu finden, indem er die Aufgaben des Menschen näher bestimmt.

<sup>552</sup> HÖFFE 1995, S. 14f.

<sup>553</sup> Vgl. ebd. S. 15.

Wenn man sich Thomas von Aquin zuwendet, so wird deutlich, dass die Glückseligkeit (*beatitudo*) in einem Gut des Körpers (*bonum corporis*) auf Dauer nicht bestehen kann, weil das Letztziel (*finis ultimus*), auf das der Mensch orientiert ist, das höchste Gut ist; und dies ist eben nicht der Mensch sondern Gott.<sup>554</sup> Denn, so stellt Leonhardt weiter fest, der Mensch wurde von Gott nicht mit Vernunft und Willen ausgestattet, um sein geschaffenes Sein zu bewahren sondern um mit diesen Attributen sein ‚Letztziel‘ zu erreichen.<sup>555</sup> In *sed contra* der *quaestio 2*, Artikel 5 führt Thomas dazu an, dass der Mensch hinsichtlich des Glücks alle übrigen Lebewesen übertrifft, während er mit Blick auf die Güter des Körpers vielen Tieren hinsichtlich Stärke, Alter, Geschwindigkeit usw. unterlegen ist; und deshalb können die Güter des Körpers den Menschen letztendlich nicht glücklich machen.<sup>556</sup> Der Körper ist mit seinen guten und schlechten Eigenschaften auf die Seele hin ausgerichtet und existiert um der Seele willen; andererseits ist die Seele kein eigenständiges Wesen, das unabhängig vom Körper zu sehen ist, weshalb die Seele auch Form des Körpers ist.

Thomas stellt in der *Summa theologiae*, in der *Prima Secundae*, q. 2, a. 6 die Frage, ob die *beatitudo*, die Glückseligkeit in der Lust (*voluptas*) begründet ist, wobei er die sinnliche Freude von den übrigen Formen der *delectatio*, des Vergnügens bzw. des Genusses abgrenzt.<sup>557</sup> Er hat durchaus erkannt, dass zwischen der *beatitudo* und der *delectatio* in Teilbereichen eine Verbindung und Zusammengehörigkeit besteht, was auch zum Ausdruck kommt in der *Summa theologiae* I-II, 3,4 und in 4, 1.2.<sup>558</sup> In der *Sth* I-II, q. 3, a. 4 stellt Thomas fest, dass für das Glück zwei Dinge erforderlich sind: erstens das Wesen des Glücks, zweitens sein Akzidens, nämlich die zugehörige Lust, wobei das Glück selbst im angestrebten und erreichten Ziel besteht; es soll ein intelligibles Ziel sein, das durch den Akt der Vernunft erreicht wird.<sup>559</sup> Hierbei ist von Bedeutung, dass das Glück nicht durch die praktische als vielmehr eher durch die theoretische Vernunft erreicht wird, weil deren Gegenstand das göttliche Gut ist und die Tätigkeit des Menschen in der Betrachtung der göttlichen Dinge besteht.<sup>560</sup> Dagegen kann man das unvollkommene Glück hier auf Erden zwar auch in der Betrachtung erreichen, jedoch ebenso durch die

---

<sup>554</sup> LEONHARDT 1998, S. 182.

<sup>555</sup> Vgl. ebd.

<sup>556</sup> De beat. q. 2, a. 5.

<sup>557</sup> LEONHARDT 1998, S. 182f.

<sup>558</sup> Vgl. ebd. S. 183.

<sup>559</sup> De beat. q. 3, a. 4.

<sup>560</sup> Vgl. ebd. q. 3, a. 5.

Tätigkeit der praktischen Vernunft, die die menschlichen Handlungen und Leidenschaften gemäß den Ausführungen des 10. Buchs der Ethik ordnet.<sup>561</sup> Die praktische Vernunft ist nämlich auf ein Gut gerichtet, das außerhalb ihrer selbst liegt, während die theoretische Vernunft das Gut in sich selbst hat, so in der Betrachtung der Wahrheit.<sup>562</sup>

Nach Thomas kann die *beatitudo* nicht in sinnlicher Freude bestehen, dies aus zwei Gründen: Zum einen ist die *delectatio* weder die *ipsa essentia beatitudinis* noch die *adeptio rei* der *beatitudo*, sondern sie folgt dieser wie ein *accidens*, und zweitens ist die sinnliche Freude ein *bonum*, das mit dem Körper und der Kraft der Seele gebunden und erfasst ist.<sup>563</sup> Der Mensch aber kann das Materielle und Partikulare nur mit seinen Sinnen erkennen, der *intellectus* erfasst aber das Allgemeine und das Universelle, so dass infolgedessen die *voluptas* nicht das Glück selbst sein kann, vielmehr ist sie ein *accidens*, welches das Glück mit sich führt, sofern sie nur an den Körper gebunden ist.<sup>564</sup> Die Lust aber, die die Tätigkeit der Vernunft begleitet, ist der Tätigkeit nicht hinderlich, sondern stärkt sie, denn das was wir mit Lust vollbringen, tun wir mit mehr Hingabe und Ausdauer.<sup>565</sup> Thomas stellt in der Sth I-II, q. 4, a. 2 fest, dass die Tätigkeit der Vernunft, die als Schau ausgewiesen ist, höher steht als die Lust, womit er sich weitgehend dem Philosophen Aristoteles anschließt, der ja ebenfalls davon spricht, dass die Lust die Tätigkeit vervollkommnet und die Lust selbst „eine die Schau begleitende Vollkommenheit“ ist, nicht aber selbst eine Vollkommenheit, die die Schau im Wesen vollkommen macht.<sup>566</sup> Thomas erläutert dies weiter indem er ausführt, dass die Vernunft das Wesen des Guten mehr erfasst als die Lust, weshalb die göttliche Vernunft um der Tätigkeiten willen die Lust hinzugefügt hat.<sup>567</sup>

Das Glück definieren wir auf zweierlei Arten: zum einen das unvollkommene Glück, das wir in diesem Leben besitzen können und das unser Körper benötigt, sowie mit der praktischen wie auch der theoretischen Vernunft internalisiert ist, so dass dieses Glück wesentlich vom Körper abhängig ist; zum anderen das vollkommene Glück, welches wir anstreben, besteht in der Schau Gottes, die wir auf Erden nicht erleben werden, getreu dem Wort des Apostels in Kor

---

<sup>561</sup> Vgl. ebd.

<sup>562</sup> Vgl. ebd.

<sup>563</sup> JEONG 2011, S. 174.

<sup>564</sup> Vgl. ebd.

<sup>565</sup> De beat. q. 4, a. 1.

<sup>566</sup> Vgl. De beat. q. 4, a. 3.

<sup>567</sup> Vgl. ebd.

5,6-8: „solange wir im Leibe wohnen, wandeln wir fern vom Herrn“, da wir im Glauben wandeln und nicht schon im Schauen.<sup>568</sup>

Dem Philosophen entsprechend ist das irdische bzw. unvollkommene Glück wohl von einer guten Verfassung des Körpers abhängig, weshalb dieses Glück in der „Tätigkeit der vollkommenen Tugend“ besteht, denn durch eine Schwächung des Körpers wird der Mensch in der Tätigkeit der Tugend behindert werden.<sup>569</sup> Der Körper kann zwar nichts zu der Aktivität der Vernunft beitragen, er kann diese Tätigkeit allenfalls behindern, weshalb ein intakter Körper erforderlich ist, um schließlich den Geist nicht zu behindern.<sup>570</sup> Infolgedessen sind zur Erzielung des unvollkommenen Glücks in diesem Leben äußere Güter notwendig, sozusagen als Werkzeuge, die dem Glück dienlich sind, das ja in der Ausübung der Tugend besteht; nicht jedoch so für das vollkommene Glück, das in der Schau Gottes besteht, wozu also die äußeren Güter nicht erforderlich sind.<sup>571</sup>

Sowie der Mensch in den Besitz eines Guten kommt, ist dies mit Freude verbunden. Wie aber bereits festgestellt wurde, besteht das höchste Gut weder in den äußeren Gütern noch in Gütern des Leibes, so dass infolgedessen nur noch die Güter der Seele übrigbleiben. In dieser Beurteilung gehen Aristoteles und Thomas konform; eine Trennung der beiden erfolgt jedoch in der Betrachtung der Seelengüter. Für Aristoteles sind die Güter der Seele die vorzüglichsten, wobei die Tätigkeit der Tugend als die vorzüglichste ist, die zudem mit der höchsten Lust verbunden ist, mit Bezug auf die NE I 6, wie an anderer Stelle näher ausgeführt.<sup>572</sup>

Thomas verneint diese Anschauung nicht unmittelbar, macht aber deutlich, dass das höchste Gut und die Glückseligkeit des Menschen nicht im Guten der Seele liegt, denn, so Thomas, durch seine Seele respektive deren Tätigkeit erreicht der Mensch seine Glückseligkeit, nicht aber kann die Seele selbst das höchste Gut sein und sie kann auch nicht das letzte Ziel menschlichen Verlangens sein.<sup>573</sup> Die Frage stellt sich, warum die Seele nicht das vollkommene Gut sein kann? Die Antwort finden wir in der *Summa theologiae, Prima secundae, Quaestio 2, Art. 7*: „*Ipsa enim anima, in se considerata, est ut in potentia existens, fit enim de potentia sciente*

---

<sup>568</sup> Vgl. De beat. q. 4, a. 5.

<sup>569</sup> Vgl. De beat. q. 4, a. 6.

<sup>570</sup> Vgl. De beat. q. 4, a. 7.

<sup>571</sup> Vgl. ebd.

<sup>572</sup> NE I 6, 1098a 16.

<sup>573</sup> HUBER 1893, S. 35.

*actu sciens, et de potentia virtuosa actu virtuosa. Cum autem potentia sit propter actum, sicut propter complementum, impossibile est quod id quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Unde impossibile est quod ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius*“.<sup>574</sup> Das eigentliche Argument ist, dass Seele vor allem Vermögen (*potentia*) ist und nicht Tätigkeit (*actus*). Die Seele wird erst tätig durch ihre Handlungsziele, welche ihre Vermögen in den Akt überführen. Die Seele selbst kann kein Endziel sein, weil sie das Endziel des menschlichen Verlangens nicht befriedigen kann, denn nur ein *bonum perfectum complens appetitum* kann als Endziel gelten; und so kann das höchste Gut des Menschen nur Gott sein, der für uns die höchste Glückseligkeit ist.<sup>575</sup>

In dieser Glückseligkeit ist auch die vollkommenste Freude, die noch vollkommener ist als die Lust, die aus den Sinnen kommt, so wie es in der *Summa contra Gentiles* des hl. Thomas dargestellt ist.<sup>576</sup> Es ist dieses Gute, das uns die Freude beschert und das größer ist als jede sinnliche Freude, von ihr heißt es in Ps 36,9: „Von der Fruchtbarkeit deines Hauses werden sie trinken werden, und du wirst sie tränken mit dem Strom deiner Wonne.“<sup>577</sup> Freude, so die *Summa theologiae* II-II, wird in uns vom Heiligen Geist verursacht, nach Röm 14,17: „Das Reich Gottes ist nicht Speise und Trank, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geiste,“ woraus deutlich wird, dass die Gottesliebe Ursache der Freude ist.<sup>578</sup> Und so wird weiter ausgeführt, dass die Freude aus der Liebe geboren wird, wozu die Liebe des Wohlwollens gehört, auf Grund dessen wir uns freuen, z.B. wenn es dem Freunde gut geht.<sup>579</sup> In Sth I-II heißt es, dass die Tugend ein Tätigkeitsgehaben ist, weshalb sie auf Grund ihres eigenen Wesens eine Hinneigung zu einem bestimmten Akt hat und zwar wird sie nur von den früheren Akten aus bestimmt.<sup>580</sup> So ist die Freude keine von der Gottesliebe unterschiedene Tugend,

---

<sup>574</sup> Sth I-II, q. 2, a. 7: „Denn die Seele in sich selbst betrachtet ist wie etwas in der Möglichkeit Existierendes. Sie wird nämlich aus einer der Möglichkeit nach wissenden zu einer wirklich wissenden Seele und aus einer der Möglichkeit nach tugendhaften zu einer wirklich tugendhaften Seele. Weil aber die Möglichkeit um der Wirklichkeit als einer Erfüllung willen da ist, ist es unmöglich, dass das, was für sich selbst genommen als Möglichkeit existiert, ein letztes Ziel wäre. Daher ist es unmöglich, dass die Seele das letzte Ziel ihrer selbst wäre.“

<sup>575</sup> HUBER 1893, S. 36.

<sup>576</sup> ScG III, K. 63, S. 261.

<sup>577</sup> Ebd.

<sup>578</sup> Sth II-II, q. 28, a. 1, co.

<sup>579</sup> Sth II-II, q. 28, a. 1, co.

<sup>580</sup> Vgl. Sth II-II, q. 28, a. 4.

sondern sie ist ein Akt oder auch eine Wirkung der Gottesliebe, weshalb sie unter die Früchte gerechnet wird (Gal 5,22).<sup>581</sup>

Es bedarf noch einer Unterscheidung zwischen Lust und Freude, wozu der Kommentar zu Sth II-II, q. 28, a. 1 eine überzeugende Erklärung bietet: Hier heißt es, dass man beim Menschen unterscheiden müsse zwischen sinnlicher Lust, die aus der Tätigkeit der Sinne entsteht und der geistigen Lust, die alleine den Namen ‚Freude‘ verdient.<sup>582</sup> So hat die Bezeichnung ‚Freude‘ nur Sinn bei jener Lust, die der Vernunft folgt, weshalb wir auch bei den Tieren nicht von Freude sprechen, sondern von Lust; beim Menschen jedoch kann alles, was Gegenstand der Lust ist, auch zur Freude gehören.<sup>583</sup> Aristoteles sagt im 10. Buch der Ethik zur Lust, „dass sie die Tätigkeit vollendet wie die Schönheit die Jugend“.<sup>584</sup> So ist Lust umfassender als Freude, weshalb wir sagen können, dass Freude eine Art Lust ist, weil ‚Lust‘ der übergeordnete Begriff ist; und dennoch ist nicht jede Lust auch Freude.<sup>585</sup> Doch kann gesagt werden, dass mit jeder echten Tugend auch die notwendige Freude verbunden ist, weil sich jeder Tugendhafte im Akt der Tugend immer am Guten erfreut.<sup>586</sup> Einen weiteren Unterschied zwischen Lust und Freude erkennt Thomas darin, dass die Lust nur auf das mit uns verbundene Gut eingeht, während sich Freude auch auf ein außerhalb unseres Ichs befindliches Gut beziehen kann; so erlebt Gott die Lust nur in sich selbst, Freude aber erlebt er in sich und in anderen Wesen, wenn er sich z.B. über jedes Gut freut.<sup>587</sup>

So wie uns das Gute Freude beschert, so verhält es sich mit einem Gut der Seele. Ursache der Freude ist nach Thomas ein Akt der Gottesliebe. In der Glückseligkeit ist schließlich die vollkommene Freude zu finden. Für Thomas ist Gott das unendliche Gut und Glück, wonach sich der Mensch sehnt. Im nächsten Abschnitt wird das Streben des Menschen nach dem Glück des Bürgers im praktischen Leben betrachtet.

---

<sup>581</sup> Vgl. ebd.

<sup>582</sup> Vgl. Sth II-II, q. 28, Kommentar zum Zweiten Kapitel, „Die Wirkungen der Gottesliebe“ (Fr. 28-33), q. 28, a. 1, zu 2: Lust und Freude – eine Begriffserklärung, (§ 1. *Der innere Zusammenhang zwischen Liebe und Freude*) S. 506 und 507.

<sup>583</sup> Vgl. ebd. S. 507.

<sup>584</sup> Vgl. ScG I, K. 90, S. 331.

<sup>585</sup> Vgl. Sth II-II, q. 28, a. 4.

<sup>586</sup> Vgl. ScG I, K. 90-93.

<sup>587</sup> Vgl. ebd.

## 10. Das Glück des Bürgers im praktischen Leben

Alle Menschen wollen glücklich sein, so lautet eine Feststellung der aristotelischen Ethik. Die Menschen setzen hierbei das Glückliche gleich mit „gut leben“ (*eu zen*) und „gut handeln“ (*eu prattein*).<sup>588</sup> Aristoteles geht handlungstheoretisch vor, so in der NE, Buch I und X, indem er darlegt, dass alle menschliche Tätigkeit und jegliche Handlung nach einem Gut streben; das Gut steht bei ihm im Mittelpunkt seiner Betrachtung und Lehren, denn das Gemeinwohl war für ihn das oberste Gut. Er spricht hierbei nicht von dem einzelnen Gut, vielmehr meint er das Gut im Allgemeinen. Von daher ist die Einbindung des Bürgers in die Gemeinschaft eine wesentliche Voraussetzung für ein tätiges und anerkanntes Leben; so müsse sich der Bürger dem Staat zugehörig und verpflichtet fühlen, da er ein Teil des Staates sei. Der Politiker muss hierzu selbst auf seinen Charakter achten, um zu einem guten Handeln fähig zu sein, wenn er den Bürgern einen guten Charakter beibringen will. Bei seinen Ausführungen zur Ethik geht es Aristoteles vorrangig darum, wie ein gutes Leben zu leben ist.

Das Ziel der Menschen ist das Glück, die *Eudaimonia*, die gleichermaßen in diesem Abschnitt zu betrachten ist. Für Aristoteles ist klar, dass nicht nur alle Menschen nach Glück streben, der Mensch ist von Natur aus auch ein politisches Wesen (*zoon politikon*), woraus er den Begriff des Bürgers einführte.<sup>589</sup> Der Staat (die *Polis*) war in der Antike anerkannt als eine Gemeinschaft von Staatsbürgern mit eigener Verfassung, der auf ein Ziel ausgerichtet war. Diese Staatsgemeinschaft hatte das Ziel, den Bürgern zu einem guten, gerechten und autarken Leben zu verhelfen, eben zu einem vollkommenen und glücklichen Leben. Der Primat der Gemeinschaft stand in jedem Fall über den Einzelinteressen des Bürgers und bildete damit einen wesentlichen Grundstein in der griechischen Gesellschaft. Gerechtigkeit und Gleichheit bildeten einen weiteren Grundstein, damit der Staat aus gleichberechtigten Bürgern bestehen konnte.

Letztendlich muss es Ziel des Staates sein, für ein vollkommenes und glückliches Leben seiner Bürger Sorge zu tragen. Denn alle Bürger streben, wie anfangs festgestellt wurde, nach Glück bzw. Glückseligkeit (*Eudaimonia*). Es ist ebenso wichtig, dass sich der Staat als Gesetzgeber

---

<sup>588</sup> NE I 2, 1095a 18-19.

<sup>589</sup> WOLF 2011, S. 10.

um die Erziehung junger Menschen kümmert (wie bereits in 9.4 ausgeführt), damit diese im Sinne der Verfassung rechtzeitig tugendhaft handeln.

Mit einer solchen positiven Einflussnahme des Staates wird auch eine gute Basis eines funktionierenden Gemeinschaftslebens geschaffen. Denn der Mensch ist ein soziales Wesen – ein *zoon politikon* bzw. *ein animal sociale* – wodurch die Gemeinschaftsbildung zu seiner Natur gehört und er ist damit ein „Glücksgut“.<sup>590</sup> Gleichzeitig stellt sich die Frage, inwieweit es Aufgabe der Politik und des Staates ist, die Gesellschaft auf eine glücksfördernde Weise zu gestalten, wobei zu berücksichtigen ist, dass Glück nicht nur dem Individuum, sondern auch der Gesellschaft zugesprochen wird.<sup>591</sup> Im Ergebnis ist es tatsächlich eine Aufgabe der Politik, *public happiness*, Gemeinwohl zu schaffen, wobei das Glück der Gemeinschaft höher zu bewerten ist als das Glück des Einzelnen.<sup>592</sup> Immerhin ist der Einzelne Teil des gesellschaftlichen Lebens und partizipiert an diesem Gemeinschaftsglück, das auf der Grundlage guter allgemeiner Lebensbedingungen geschaffen wurde. In diesem Zusammenhang fordert Aristoteles, den Eigenwert des Einzelnen nicht zu vereinheitlichen, vielmehr fordert er von der Politik „Gleichheit“ und ausgleichende Gerechtigkeit, denn erst diese hielten eine Gemeinschaft zusammen ohne das eigene Glück des Individuums zu vernachlässigen.<sup>593</sup> Aristoteles ist davon überzeugt, dass sich beide Glückstypen, sowohl für die Gemeinschaft, wie für den Einzelnen durch ähnliche Maßnahmen fördern ließen, denn allgemeine Glücksgüter würden allen gleichermaßen zur Verfügung stehen; vor allem aber geschehe dies durch Erziehung zur Tugend, denn das dem Glück vorgestellte Ziel sei „das Leben nach der Tugend“, sowohl für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft.<sup>594</sup>

Die Nikomachische Ethik (NE, bes. Buch I und Buch X) trägt den Forderungen und Anliegen zur angestrebten Glückseligkeit, den Anforderungen an die Tugend, insbesondere zur Gerechtigkeit und zum guten Handeln Rechnung. Die Thesen des Aristoteles in seinen Schriften zu Ethik, Politik, Gemeinschaftsleben und den unterschiedlichen Lebensformen waren eine wichtige Orientierung und Anleitung im Wirken des Staates mit seinen Bürgern.

---

<sup>590</sup> THOMÄ 2011, S. 92.

<sup>591</sup> Vgl. ebd.

<sup>592</sup> Vgl. ebd.

<sup>593</sup> Vgl. ebd. S. 95.

<sup>594</sup> Vgl. ebd. S. 96.

Für Aristoteles gibt es im Wesentlichen zwei Wege eines guten, menschlichen Lebens im Sinne des Gutseins und der Vernunft, nämlich das theoretische Leben im Betrachten der Lehren der höchsten Weisheit und das politische Leben in der Betätigung der Tugend (*arete*) und des Charakters. Das Leben der sinnlichen Lust hat hierbei keinen Platz; Lust und Freude im guten Sinne, z.B. Freude an guten Handlungen, bilden natürlich eine weitere subjektive Glückserfahrung.<sup>595</sup> Hierzu vermerkt Hermann Kleber: „Wenn Glück durch menschliches Handeln zu erreichen ist, dann ist Glück eine Größe dieses Lebens, da wir vom Handeln im eigentlichen Sinne nur in diesem Leben sprechen können.“<sup>596</sup> Es ist verständlich, dass die praktische Philosophie eine Handlungsphilosophie ist, abgeleitet aus dem Griechischen „*he praktike*“ (*episteme*), lateinisch „*philosophia practica*“, wobei „*praktikos*“ ursprünglich „das Handeln betreffend“ bedeutet.<sup>597</sup>

Die politische Lebensform ist eine Form des guten Lebens, wenn auch nur die zweitbeste neben dem theoretischen Leben. Der Mensch als Bürger kann ohne einen autarken, unabhängigen Staat nicht leben. Aristoteles lehrt uns, dass die Ethik es mit dem Guten für den Menschen zu tun hat, worauf alle anderen Ziele bezogen sind.<sup>598</sup> Dies entspricht auch den Lehren der Politik, nämlich den Anforderungen an ein gutes, charakttervolles Verhalten der Bürger gerecht zu werden, denn der Politiker und auch der aktive, mitwirkende Bürger müssen wissen, wie sie sich selbst und den Bürgern in der Gemeinschaft [gegenüber] zu einem guten Charakter verhelfen.<sup>599</sup> Denn, so Aristoteles, das Ziel der politischen Untersuchung ist nicht das Erkennen, sondern das Handeln (*praxis*).<sup>600</sup>

---

<sup>595</sup> WOLF 2011, S. 14f.

<sup>596</sup> KLEBER 1988, S. 96.

<sup>597</sup> HALDER 2000, S. 258. Praxis: (griech., von *prattein*, handeln) das Handeln, das wissentlich tätige Leben. Von Aristoteles stammt die Einteilung der Wissenschaften in theoretische (betrachtende), praktische (auf Handeln gerichtete) und poietische (auf Herstellung bezogene). Die weitere Einteilung des praktischen Wissens in *phronesis* (Einsicht, Gesinnung) *oikonomia* (Haus-) (Wirtschaft) und *politikia* (Politik), mit der Ethik engstens verbunden, bestimmt das mit P. gemeinte Handeln näherhin als öffentliches (gesellschaftliches). Teilweise schon bei Aristoteles selber wird die *Poiesis* (*techne*, Herstellung) mit zur P. gezählt, woraus sich dann die bis heute übliche Gegenüberstellung von Theorie und Praxis entwickelt. Von daher werden als Disziplinen der praktischen Philosophie u.a. verstanden bes. die Ethik, Politik, Sozial- und Rechtsphilosophie und, da im Handeln jeweils die geschichtliche Welt des Menschen gestaltet wird, die Geschichtsphilosophie.

Die Antike, mit Folgen für das Mittelalter und bis weit in die Neuzeit hinein, sah in der Theorie (Erkennen, Wissenschaften, Wissen) eine vorrangige, nämlich die sich dem göttlichen Denken nähernde Lebensweise des Menschen, die deshalb auch als P. im höchsten Sinn verstanden wurde.

<sup>598</sup> WOLF 2011, S. 11.

<sup>599</sup> Vgl. ebd.

<sup>600</sup> NE I 1, 1095a 5f.

Zum echten Glück des Bürgers gehört zweifellos nicht die profane, niedere Lust, vielmehr eine optimale Lebensführung in einer seelischen Ausgeglichenheit. Dazu gehören ferner: Selbstgenügsamkeit, weitgehende Autarkie, keine Überbetonung äußerer Einwirkungen und Zuwendungen, dafür jedoch Eigeninitiative zur Selbstverwirklichung. Tugend und Charakter sind entscheidend im persönlichen wie im gemeinschaftlichen Leben. Daraus ergibt sich schließlich ein freundschaftliches Miteinander und eine Achtung der Mitmenschen. Neben dem Engagement in der staatlichen Gemeinschaft sind in bescheidenem Umfang natürlich äußere Güter notwendig. Eine körperlich gute Verfasstheit gehört ebenso zu einem zufriedenen und erfüllten Leben dazu. Ethische Schriften, insbesondere jene aus der Antike, haben oft einen empfehlenden, beratenden und mahnenden Charakter als Inhalt, weil sie auf eine praktische Anwendung hin verfasst worden sind, denn sie sollten der Lebenspraxis (so einer guten Tätigkeit der Bürger) dienen.<sup>601</sup>

Die Ethik als praktische Philosophie hat im Wesentlichen mit dem Guten zu tun und will dem menschlichen Handeln dienen. Hierbei vermag die praktische Vernunft als Richtmaß das sittliche Handeln zu bestimmen und natürlich zu beeinflussen, also das, was dem Bürger obliegt, sich moralisch zu verhalten, während die Erkenntnisfähigkeit der theoretischen Vernunft zuzuordnen ist. Die praktische Vernunft ist also stets dem Handeln zuzuordnen und nicht so sehr dem Erkennen, weil sie stets auf das Gute und hierbei auf das Beste gerichtet ist.

Wie sieht Thomas im Mittelalter die aristotelische Vorstellung zur Gemeinschaft und zum Gemeinwohl sowie die Einwirkung von Gesetzen zur Schaffung eines tugendhaften Lebens der einzelnen Bürger?

Thomas wollte die Menschen in den Gemeinschaften von Stadt und Staat in eine moralische Ordnung einbinden. In diesem Bemühen orientierte er sich an der Konzeption des Aristoteles, der sich – wie vor geschildert – eingehend mit dem Gemeinwohl der Menschen beschäftigt hat. Voraussetzung für ein gutes Gemeinschaftsleben ist – wie bei Aristoteles – ein Leben nach der Tugend, denn ein Leben nach der Tugend ist nach Thomas das Endziel menschlicher Gemeinschaft.<sup>602</sup> So wie der Mensch durch ein Leben nach der Tugend zu einem höheren Ziel geleitet wird, das in der Anschauung Gottes begründet ist, so muss das Ziel der Gesellschaft

---

<sup>601</sup> HORN 1998, S. 13f.

<sup>602</sup> De reg. princ. I, K. 14, S. 54.

dasselbe sein wie das des Einzelnen.<sup>603</sup> Dies bedeutet, dass der Einzelne infolge seines tugendhaften Lebens den richtigen Weg zum ewigen Glück in Gott findet. Im christlichen Verständnis erkennen wir zwar eine andere Sichtweise auf den Menschen, auf Gott und die Welt, als dies in der griechischen Philosophie und der Metaphysik des Aristoteles der Fall war. Aber Thomas hat die Lehren des Aristoteles auch zum Gemeinwohl und der unbedingten Einbindung des Bürgers in Staat und Gesellschaft richtig verstanden und diese Sichtweise in seine eigene Lehre eingefügt. Er plädiert für ein innerweltliches *bonum commune* innerhalb der Politik und Gesellschaft, das allerdings von einem jenseitigen *bonum commune* begründet wird: Gott als *bonum universale*. Thomas war auch davon überzeugt, dass den Menschen christlichen Glaubens die Offenbarung Gottes auch bewusst war. Wir erinnern uns, bei Aristoteles ist das oberste Gut das Glück bzw. die Glückseligkeit als Endziel, bei Thomas ist das Endziel ebenso ein höchstes Gut, jedoch als *summum bonum* in Gott. Bei Aristoteles ist das Glück des Menschen eine eminent politische Angelegenheit mit guten Gesetzen, mit Sitten und ethisch-tugendhaften Lehren; bei Thomas ist die menschliche Gemeinschaft zur Vervollkommnung des Einzelnen letztlich auf Gott ausgerichtet.

Im Hinblick auf das beschriebene Gemeinwohl soll nochmals Bezug genommen werden auf den thomanischen Gemeinwohlbegriff, so in Sth I-II, q. 90, a. 3 und in II-II, q. 58, a. 5,6: Hier bezieht Thomas die Gerechtigkeit des Gemeinwohls auf das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen unter Berücksichtigung der Gemeinschaft. Hier nimmt er ganz selbstverständlich Bezug auf Aristoteles, der davon ausgeht, dass das bürgerliche Gemeinwesen die vollkommene Gemeinschaft ist, weil der Mensch schließlich Teil der Hausgemeinschaft sei, und die Hausgemeinschaft Teil des bürgerlichen Gemeinwesens. Es kann eben jener, der eine Familiengemeinschaft leitet, gewisse Gebote und Verordnungen erlassen, nicht jedoch Gesetze.<sup>604</sup> Ergänzend hierzu sagt die Sth II-II, q. 58, a. 5 und 6: „Die Gerechtigkeit ordnet den Menschen in seiner Beziehung zum anderen. Es ist klar, daß [dass] alle, die einer Gemeinschaft angehören, zu dieser Gemeinschaft sich verhalten wie die Teile zum Ganzen.“ „Und weil es Sache des Gesetzes ist, die Ordnung zum Gemeinwohl herzustellen (I-II, q. 90, a. 3: Bd. 13), so kommt es, daß [dass] diese Gerechtigkeit, die in besagter Weise allgemein ist, auch ‚Gesetzesgerechtigkeit‘ genannt wird. Denn durch sie steht der Mensch in Übereinstimmung mit dem

---

<sup>603</sup> Vgl. ebd., S. 54.

<sup>604</sup> Sth I-II, q. 90, a. 3.

Gesetz, das die Akte aller Tugenden auf das Gemeinwohl ausrichtet.“ In a 5,6 wird darauf hingewiesen, dass es eine höhere Tugend braucht, die schließlich alle Tugenden auf das Gemeinwohl ausrichtet, was die Gesetzesgerechtigkeit ausmacht.<sup>605</sup>

Die Gemeinwohlllehre des Thomas ist in der menschlichen Gemeinschaft auf Gott ausgerichtet, weil der Mensch nach dem höchsten Gut, dem *summum bonum* und damit nach dem Glück strebt, so auch ScG I, 41: Es lässt sich also darlegen, dass Gott das höchste Gut ist, denn das allumfassende Gute überragt jedes Teilgute, sowie „das Gut des Volkes besser ist als das Gut des einzelnen“.<sup>606</sup> So wird verständlich, dass das Gemeinwohl vorrangig vor dem Einzelwohl zu betrachten ist; mit Hinweis auf die *Summa theologiae*:

„Es widerstreitet auch der rechten Vernunft, die urteilt, daß [dass] das Gemeinwohl besser ist als das Einzelwohl.“<sup>607</sup>

Die antike Ethik orientierte sich an der Lebenspraxis und den Grundproblemen der Bürger, um so den Menschen eine Perspektive für das Leben zu vermitteln; im Mittelalter übernahm Thomas wesentliche aristotelische Gedanken zur Ethik, so auch die Feststellung, dass der Ursprung ethischen Handelns in der Natur des Menschen zu finden ist. Thomas bereicherte natürlich diese Erkenntnisse mit seiner christlichen Sichtweise, indem er von der Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott sprach und lehrte, dass unser Ziel in der Einheit mit Gott zu suchen ist. Hierbei ist der Zugang zur Ethik zu finden im natürlichen Gesetz, der *lex naturalis*.

Die Vorgaben der Gesetze sind ebenso wenig zu trennen von einer staatlichen Einflussnahme auf das gemeinschaftliche Leben. So erscheint das Gesetz in der scholastischen Sicht als ein Organ zur Erfassung von höchsten Normen eines sittlichen Lebens und Handelns sowie als Ausdruck des Naturgesetzes.<sup>608</sup> Die *synderesis* weist hierbei unmittelbar auf das Gesetz hin, weshalb Naturgesetz und *synderesis* nahezu eine Einheit bilden, wobei das Naturgesetz auf die bedeutendsten Grundsätze des sittlichen Handelns verweist und die *synderesis* auf den Habitus dieser Grundsätze.<sup>609</sup> Im Gewissen wird das allgemeine Gesetz zu jedem Einzelfall

---

<sup>605</sup> Sth II-II, q. 58, a. 5, 6.

<sup>606</sup> ScG I, K. 41, S. 153.

<sup>607</sup> Sth II-II, q. 47, a. 10.

<sup>608</sup> WITTMANN 1933, S. 318.

<sup>609</sup> Vgl. ebd.

angewendet. Bei Thomas wird diese Feststellung und dieser Gedanke jedoch anders verarbeitet: Nicht vom Gewissen,

der *synderesis* leitet er zum Gesetz über, sondern vom sittlichen Handeln aus beabsichtigt er, die Lehre von den Prinzipien des Handelns zu vervollständigen.<sup>610</sup> Wenngleich das Gesetz für das sittliche Handeln zuständig ist, mahnt Gott durch sein Gebot zur Wahrung des Guten durch Belehrung und unterstützt durch seine göttliche Gnade.<sup>611</sup>

Thomas bestimmt das Gesetz als ein Werk der Vernunft, denn die Vernunft sei das erste Prinzip und die Norm des menschlichen Handelns.<sup>612</sup> So ordnen Vernunft und Gesetz gemeinsam das menschliche Handeln auf das letzte Ziel und die Glückseligkeit hin.<sup>613</sup>

Für Thomas ist das Glück im praktischen Leben des Menschen eine Glückstheorie, die er als unvollkommenes Glück bezeichnet. Kleber wertet diese Aussage bei Thomas als eine theologische Einsicht, begründet aus dem Wissen der Offenbarung, die jedoch nicht theologisch zu verstehen sei. Vielmehr resultiere diese Erkenntnis aus seiner Konzeption einer *philosophia moralis*.<sup>614</sup> Thomas vertritt hierzu die Auffassung, dass Aristoteles selbst die Unvollkommenheit des von ihm beschriebenen Glücks erkannt und dies entsprechend in seiner Nikomachischen Ethik analysiert hat.<sup>615</sup> Für Thomas ist Gott das unendliche Gut und Glück, nach dem sich der Mensch sehnt und zu dem er durch gutes Handeln und die Gnade Gottes gelangen kann. Wenngleich die Definition des Glücks bei Thomas einen völlig anderen Charakter hat als die Glückskonzeption des Aristoteles, so respektiert er dennoch dessen Vorgaben und Auffassungen, die er im Wesentlichen übernommen hat. In den *Quaestiones* der *Summa theologiae* spiegelt sich der Leitgedanke der philosophischen Ethik zur Gottebenbildlichkeit des Menschen wider, wie auch das sittliche Handeln. Während in diesem Abschnitt das Glück im praktischen Leben behandelt wurde, soll im nächsten Abschnitt das göttliche Glück der theoretischen Lebensform erläutert werden.

---

<sup>610</sup> Vgl. ebd.

<sup>611</sup> Vgl. ebd. S. 319.

<sup>612</sup> Vgl. ebd.

<sup>613</sup> Vgl. ebd. S. 322.

<sup>614</sup> KLEBER 1988, S. 94.

<sup>615</sup> Vgl. ebd.

## 11. Das quasi-göttliche Glück der theoretischen Lebensform

Aus den bisher beschriebenen Lebensformen wurde erkennbar, dass die sogenannten äußeren Güter sowie bestimmte Glücksinhalte ausscheiden, und dass die politische, von verantwortungsbewussten Bürgern gestaltete Lebensform eher als komplementär zur bedeutenderen, theoretisch-wissenschaftlichen Lebensform zu betrachten ist. In diesem Kapitel soll auf *die theoria* in ihrer Bedeutung für das Glück geschaut werden.

Es wurde in den bisherigen Ausführungen auch deutlich, dass die aristotelische Ethik ihren eigentlichen Zweck weder in moralischen Ermahnungen noch in politischen Aktionen sieht, als vielmehr in der Ausweisung der *theoria* als höchste Form menschlichen Glücks.<sup>616</sup> Für Aristoteles ist die Aussage, dass das beste Gut im Glück besteht, doch zu unbestimmt und sei auch ein Gemeinplatz.<sup>617</sup> Deshalb bringt er die charakteristischen Leistungen des Menschen, das *ergon*<sup>618</sup> (*tou anthropou*) ins Spiel, wobei er gleichermaßen die „Tätigkeit der Seele“ (*psyches energeia*) sowie die Vernunft (*logos*) anspricht.<sup>619</sup> Aristoteles meint hier eine Lebensform, die sich auf Erkenntnisse eines kontemplativen Lebens bezieht, dem *bios theoretikos*, der sich wissenschaftlich den philosophischen und theologischen Erkenntnisobjekten widmet.<sup>620</sup> Wenngleich Aristoteles die Ethik nicht der theoretischen Wissenschaft, sondern der Politik zuordnet, so hat dennoch die Politik weniger eine exklusive, als vielmehr eine inklusive Kompetenz und ist eben als zweitbeste Lebensform anerkannt.<sup>621</sup>

Die Ethik als praktische Philosophie will dem menschlichen Handeln dienen. Während die praktische Vernunft als Richtmaß für sittliches Handeln anzusehen ist, also das, was das moralische Verhalten des Menschen angeht, ist die Erkenntnisfähigkeit der theoretischen Vernunft zuzuordnen. Aristoteles hatte klare Vorstellungen vom praktischen und theoretischen

---

<sup>616</sup> HÖFFE 1996, S. 15.

<sup>617</sup> NE I 6, 1097b 22.

<sup>618</sup> BUDDENSIEK 2002, S. 151f. Zum Ergon: Mit dem Ergon-Argument versteht Aristoteles in der *NE I 6* das höchste Gut, nämlich das Glück des Menschen zu finden, indem er die Aufgaben des Menschen näher bestimmt. *Ergon ist allgemein das, was jemand macht (Tat) oder gemacht hat (Gegenstand)*. Für Platon und Aristoteles ist das *ergon* von etwas (x) das, was nur mit x oder mit x am besten bewerkstelligt werden kann bzw. das, wozu x gemacht ist. In der *Politeia* und in Aristoteles' *Ethiken* dient das *ergon* als Ausgangspunkt für die Bestimmung der *eudaimonia* oder des *euzen* (des guten Lebens); das sog. *Ergon-Argument* bildet die Grundlage für den Aufbau jener Werke (Rep. I 352d-354c, EE 1218b 32-1219a39, EN I 6, 1097 b22 -1098 a 18).

<sup>619</sup> HÖFFE 1996, S. 14.

<sup>620</sup> Vgl. ebd. S. 14f.

<sup>621</sup> Vgl. ebd. S. 15.

Wissen, wobei er die theoretischen Erkenntnisse als höchste Wissensform ansah. Der theoretischen Philosophie sind zuzuordnen: die Metaphysik, die Ontologie als Philosophie entsprechend Sinn und Zweck des Seins, die Erkenntnistheorie und die Rechtsphilosophie; hierbei geht es um Erkenntnisse, um Fragen und Antworten zum Weltverstehen, zum Verständnis von Wirklichkeit in sinnvollen Zusammenhängen usw. Die Metaphysik ist anzusehen als höchste, spekulative Wissenschaft, wobei sie sich insbesondere als Weisheit zeigt im Horizont praktischen Verstehens als höchst Zutuendes.<sup>622</sup> Bei der Praxis fragen wir nach der menschlichen Praxis, nach Freiheit und nach menschlichem Handeln. Der Mensch ist stets Suchender – nach seinem Wesen, seinem Ursprung und seiner Existenz. Der nächste Unterabschnitt geht näher auf die *theoria* und die betrachtende Tätigkeit des Menschen ein.

### 11.1 Die Ausweisung der *theoria* als höchste Form menschlichen Glücks

Im Zusammenhang mit der Untersuchung des Begriffs der *theoria* und des aristotelischen Gottesbegriffs sind Fragen zu klären in Bezug auf den kognitiven Vollzug dieser *theoria*, inwieweit lässt sich die geistige Schau mit dem Wesen und der Natur des Menschen in Verbindung bringen und wie ist das Verhältnis der betrachtenden Tätigkeit des Menschen zur betrachtenden Tätigkeit Gottes?<sup>623</sup> Dies sind existentiell-grundlegende Fragen und Denkweisen, die das spekulative Vernunft- und Denkvermögen sowie das menschliche Dasein berühren. Nach Aristoteles ist die Tätigkeit Gottes ausschließlich eine betrachtende und sie kommt Gott in höherer Weise zu als den Menschen; allenfalls kann der Mensch für eine kurze Zeit und nur graduell die Tätigkeit Gottes vollziehen, was im Sinne der *theoria* zu verstehen ist.<sup>624</sup> Hierzu sei verwiesen auf NE X, 8 und *Metaphysik* XII, 7; Aristoteles sagt in diesem Zusammenhang, dass die

---

<sup>622</sup> KLUXEN 1998, S. 64.

<sup>623</sup> HERZBERG 2013, S. 9.

<sup>624</sup> NE X 8, 1178b 20-23: „Wenn man nun von einem lebenden Wesen das Handeln (*prattein*) wegnimmt und mehr noch das Herstellen (*poiein*), was bleibt dann außer der Betrachtung (*theoria*)? Daher wird die Tätigkeit des Gottes, die an Seligkeit herausragt, eine betrachtende sein. Auch unter den menschlichen Tätigkeiten also wird diejenige, die dieser am nächsten verwandt ist, das größte Glück mit sich bringen.“ Die *Metaphysik* führt hierzu in XII 7, 1072b 18-27 aus: „Das Denken an sich aber geht auf das an sich Beste, das höchste Denken auf das Höchste. Sich selbst denkt die Vernunft (*nous*) in Ergreifung des Denkbaren; denn denkbar wird sie selbst, den Gegenstand berührend und denkende, so dass Vernunft und Gedachtes (*noeton*) dasselbe ist. Denn die Vernunft ist das aufnehmende Vermögen für das Denkbare und die Wesenheit. Sie ist in wirklicher Tätigkeit, indem sie das Gedachte hat. Also ist jenes, das Gedachte, noch in vollere Sinne göttlich als das, was die Vernunft Göttliches zu enthalten scheint, und die Spekulation (*theoria*) ist das Angenehmste und Beste. Wenn nun sowohl, wie uns zuweilen, der Gottheit (*theos*) immer ist, so ist sie bewundernswert, wenn aber noch wohler, dann noch bewundernswerter.“

betrachtende Tätigkeit ein Grundvollzug eines Intellektes ist (NE X 7).<sup>625</sup> Der Mensch würde aber im Unterschied zu Gott nur in einer unvollkommenen Weise das verwirklichen, was es heißt; im Sinne der *theoria* tätig zu sein und der höchste kognitive Vollzug wäre lediglich ein Abbild von der an Seligkeit herausragenden Tätigkeit Gottes.<sup>626</sup>

Aristoteles stellte fest, dass die *theoria* als das theoretische Leben bzw. als das Leben nach der Vernunft der praktischen Lebensform übergeordnet ist und als das glücklichere gilt, weil der Mensch in ihr sein wahres Glück findet.<sup>627</sup> Weil die praktische Philosophie von subsidiärem – aber dennoch unverzichtbarem – Nutzen ist, passt sie sich der um ihrer selbst willen gesuchten Erkenntnis, der theoretischen Lebensform an, bleibt aber im Wesenskern praktisches Wissen.<sup>628</sup> Da die theoretische Lebensführung eine Tätigkeit der intuitiven Vernunft (*nous*) und somit eine betrachtende (*theoretike*) ist, wird auch das vollkommene menschliche Glück gleichbedeutend mit dieser Tätigkeit sein, sofern diese auch zeitlich das gesamte Leben einnimmt.<sup>629</sup> Um diesem Anspruch gerecht werden zu können, muss der Mensch durch seine Tätigkeit aufs Engste mit Gott verbunden sein, was er im gegenwärtigen Leben nicht ununterbrochen erreichen kann. Aristoteles stellt hierzu im X. Buch, Kapitel 7, fest, dass ein solch beschaffenes Leben außerhalb des menschlichen Vermögens ist, es sei übermenschlich (*kreitton e kat`anthropon*), vielmehr sei dann etwas Göttliches (*theion*) in ihm.<sup>630</sup> Aristoteles misst das menschliche Glück als eine Wertung dieses Lebens und es erscheint unvollkommen wegen der Einschränkung; „glücklich allerdings [nur] so weit, wie Menschen glücklich sein können“.<sup>631</sup> Es liegt also fern, hierbei dem Menschen ein Attribut von Vergöttlichung hinzu zu fügen, was Aristoteles ausdrücklich klarstellt mit seinem Hinweis, glücklich, soweit es ihm als Mensch möglich ist.

---

<sup>625</sup> NE X 7, 1177a 13: „Mag das also das intuitive Denken (*nous*) oder etwas anderes sein, von dem man annimmt, dass es seiner Natur nach herrscht, führt und eine Vorstellung von den werthafte(n) (*kalos*) und göttlichen Dingen hat, mag es selbst etwas Göttliches sein oder das göttlichste der Dinge in uns – seine Tätigkeit im Sinne der ihm eigenen Gutheit wird das vollkommene Glück (*teleia eudaimonia*) sein. Dass diese Tätigkeit eine betrachtende (*theoretike*) ist, wurde gesagt.“

<sup>626</sup> HERZBERG 2013, S. 25.

<sup>627</sup> NE X 7 u.8, 1178a 4-9: Was einem Lebewesen von Natur eigentümlich ist, das ist jeweils für es das Beste und Lustvollste. Für den Menschen ist dies also das Leben in der Betätigung der intuitiven Vernunft, wenn der Mensch gerade diese am meisten ist. Dieses Leben ist daher auch das glücklichste.“ („In zweiter Linie glücklich ist das Leben im Sinn der anderen Gutheit [der des Charakters]“).

<sup>628</sup> KULLMANN 1995, S. 260.

<sup>629</sup> NE X 7, 1177b 18-25.

<sup>630</sup> Vgl. NE X 7, 1177b 26-27.

<sup>631</sup> NE I 11, 1101a 20-21.

Wenn auch der Mensch alles versuchen sollte, Vollkommenheit in diesem Leben zu erreichen, so bleibt dennoch eine desillusionierende Erfahrung, dass vollkommenes Glück in diesem Leben nicht möglich ist, sondern gemäß göttlicher Offenbarung nur im künftigen Leben möglich ist. Hierzu mahnt allerdings auch Aristoteles im zehnten Buch, Kapitel 7, 1177b, 32-34, man solle nicht denen folgen, die uns raten, man solle als Mensch nur an menschliche Dinge (*anthropina*) denken und als Sterblicher an sterbliche. Wir sollten uns vielmehr bemühen, uns unsterblich zu machen „und alles tun, um in Übereinstimmung mit dem Höchsten in uns zu leben“. Dieses Höchste in uns ist das wahre Selbst, es ist das Beste und das Vernünftigste in uns, was bedeutet, dass wir uns auf uns selbst, unser ureigenstes Leben besinnen müssen und nicht auf ein fremdes Wesen. Die aristotelische Aussage und Aufforderung so zu leben nach dem Maßstab der Unsterblichkeit, ist so zu verstehen, dass wir alles tun sollten, unser Leben nach dem Besten und Erstrebenswertesten auszurichten.<sup>632</sup>

Insofern bleibt auch eine philosophische Erkenntnis bei Aristoteles konstitutiv bestimmend für das menschliche Denken und Handeln als eine besonders geeignete Lebensform.<sup>633</sup> Im Mittelpunkt seiner Erkenntnisse steht die theoretische Existenz (*bios theoretikos*), also das philosophische Leben von Erkenntnis und Weisheit, wobei das angestrebte Ziel in der Ausübung der Tätigkeit selbst steckt. Hierbei geht es um ein wissenschaftlich geprägtes Tugendleben, das nach antiker Auffassung den Göttern gleichkommt und als vollkommenste Tätigkeit sowie als höchstes Glück bezeichnet wird.

Der Unterschied zwischen der theoretischen Lebensform und anderen Lebensformen besteht darin, dass die Glückseligkeit in der wissenschaftlich-philosophischen Lebensform selbst liegt. Infolgedessen erlebt man die vollendete Glückseligkeit nur, wenn man die Wissenschaft entsprechend der Tugend ausübt. Eine solche Form der Betätigung steht keinesfalls im Widerspruch zur aristotelischen Lehre, die das Glück in der Betätigung der Tugend bzw. Vortrefflichkeit sieht, denn es liegt nahe, dass es sich bei einem Leben in der Gutheit (*kat`areten energeia*) um eine Tätigkeit im Sinne der höchsten (*kratistos*) Gutheit handelt, die eine Gutheit des Besten (*aristos*) sein wird.<sup>634</sup> Wir entnehmen daraus, dass das Gut, das zum Glück führt, ein

---

<sup>632</sup> PAPADIS 1980, S. 113.

<sup>633</sup> HORN 1998, S. 29.

<sup>634</sup> NE X 6, 1177a 10f. In Ergänzung zu diesen Ausführungen – 1177a 12-18: „Mag das also das intuitive Denken (*nous*) oder etwas anderes sein, von dem man annimmt, dass es seiner Natur nach herrscht, führt und eine Vorstellung von den werthaften (*kalos*) und göttlichen Dingen hat, mag es selbst etwas Göttliches sein oder das göttlichste der Dinge in uns – seine Tätigkeit im Sinn der ihm eigenen Gutheit wird

intrinsisches sein muss, weil es in anderer Form nicht glücksrelevant ist. Das menschliche Leben soll nach Aristoteles in dem Maße glücklich ausfallen, in dem es von der theoretischen Tätigkeit durchdrungen und geprägt ist, wenngleich er weiß, dass niemand ein ausschließlich theoretisches Leben führen kann, denn die lebensnotwendigen Dinge braucht jeder Mensch, ob Weiser oder Gerechter.<sup>635</sup> Für Aristoteles ist die Tätigkeit des Geistes konstitutiv und vorrangig für das vollkommene Glück; etwas geringer stuft er die moralische Lebensführung ein. Dagegen wird bei ihm die *sophia* als die höchste Wissensform und glücksbedeutendste Tugend bezeichnet, höher als jede andere Wissensform einschließlich der *phronesis*.<sup>636</sup> Sophia ist als praktisches Wissen zu verstehen, dass vollkommenes Glück in diesem Leben in der *theoria* besteht.

In der Philosophie sprechen wir nach Aristoteles vom natürlichen Wissen des Menschen in diesem Leben, während wir das jenseitige Glück mit theologischen Erkenntnissen und über die Offenbarungslehre Gottes zu verstehen suchen. Insofern unterscheiden wir irdisches und jenseitiges Glück; für das irdische Glück steht Aristoteles im Fokus unserer Betrachtung, wobei auch bei ihm, wie allgemein in der Philosophie, mit dem natürlichen Wissen eine bestimmte Erkenntnis Gottes möglich ist. Aristoteles stellt in seiner NE fest, dass das, was einem Lebewesen von Natur aus eigentümlich ist, auch das Beste und Lustvollste ist, wonach für den Menschen das Leben in der Betätigung der intuitiven Vernunft das glücklichste ist.<sup>637</sup> Er stellt in diesem Zusammenhang auch fest, dass derjenige, der die theoretische Lebensform nicht erreicht, sein Glück in einer anderen Lebensweise finden kann, so in der Gerechtigkeit und Tapferkeit, also in der politischen Lebensform, die gegenüber der theoretischen Lebensform eine eigenständige ist.<sup>638</sup>

## 11.2 Aristoteles und Thomas: Die *theoria* im Horizont dieses Lebens

Für das jenseitige höchste Glück und die angestrebte Wesensschau Gottes ist mit Thomas von Aquin, wie bereits ausgeführt, mit philosophischen wie theologischen Thesen im Horizont der

---

das vollkommene Glück (*teleia eudaimonia*) sein. Dass diese Tätigkeit eine betrachtende (*theoretike*) ist, wurde gesagt.“

<sup>635</sup> HORN 1998, S. 83.

<sup>636</sup> Vgl. ebd. S. 140.

<sup>637</sup> NE X 7, 1178a 5-6.

<sup>638</sup> KULLMANN 1995, 259.

Offenbarungserkenntnisse zu argumentieren. In der Auseinandersetzung mit der christlichen Offenbarung und Gottesschau sieht sich die Philosophie in ihrem natürlichen Wissen veranlasst, das Streben nach höchster Glückseligkeit der Theologie zu überlassen. Der Theologe Thomas argumentiert damit, dass das Glück des Menschen in der Erkenntnis Gottes liegt und verweist auch auf das NT und die Aussage des Johannes in 17,3: „Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen, wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast.“<sup>639</sup> Thomas geht davon aus, dass sich mit dem Erkennen Gottes auch die Anschauung Gottes (*visio Dei*) realisiert, weil das Ziel des Menschen in der Betrachtung Gottes (*contemplatio Dei*) liegt. Zum Ziel und zur möglichen Teilnahme eines kontemplativen Lebens sagt Thomas in seiner Schrift „*Quaestiones disputatae de veritate*“, dass das Ziel des kontemplativen Lebens die Anschauung der Wahrheit ist, eine Wahrheit, die unerschaffen ist und in dem Maße, wie sie für den Betrachtenden möglich ist; denn sie wird in diesem Leben unvollkommen geschaut, im künftigen aber vollkommen.<sup>640</sup> Hierzu sagt auch Gregorius (14. Homilie über Ezechiel), dass das Kontemplative hier im irdischen Leben beginnt, um sich dann im künftigen Leben zu vollenden.<sup>641</sup>

Nach Thomas sind alle geistigen Geschöpfe auf Gott als dem letzten Ziel hingeordnet und zu diesem Ziel sollen sie auch gelangen, insofern sie an der Ähnlichkeit mit ihm einen Anteil haben – von daher ist es notwendig, dass sie ihn in ihrer eigenen Tätigkeit erkennen [*intelligendo*].<sup>642</sup> Denn Gott ist im höchsten Maße das Ziel aller Dinge, so in ScG III,17, also strebt ein jedes Ding, sich mit Gott als dem letzten Ziel zu verbinden (ScG III,25).

Während die irdische Betrachtung der Glückseligkeit nach Aristoteles als defizient bezeichnet wird, ist die vollkommene Betrachtung Gottes nach Thomas darin begründet, dass diese in der unmittelbaren Anschauung Gottes liegt; diese Betrachtung der Vollkommenheit wird dargestellt als die jenseitige Glückseligkeit (*in patria*).

Aristoteles stellt in seiner Metaphysik, Buch 1, fest, dass alle Menschen von Natur aus nach Wissen und auch nach Wahrheit streben, weshalb es verständlich ist, dass Aristoteles die vernünftigen Teile der Seele nicht als Fähigkeiten ansieht, sondern sie im Kontext der Ethik als

---

<sup>639</sup> HAUSBIBEL 2006, Joh 17,3.

<sup>640</sup> De ver. q 11, a 4.

<sup>641</sup> Vgl. ebd.

<sup>642</sup> ScG III, K. 25, S. 97f.

*hexis* (Habitus) behandelt.<sup>643</sup> So ist es im theoretischen Vernunftteil die *dianoetische arete* – die *sophia* (philosophische Weisheit), die das Gutsein ausmacht, wobei der vernünftige Teil der Seele zwei *hexeis* enthält, nämlich *episteme* und *nous*.<sup>644</sup> Im denkenden Seelenteil gibt es ein besonderes Vermögen, nämlich den *nous* (Geist, intuitiver Verstand, Intellekt), der sich mit den höchsten Begriffen befasst und für Aristoteles das höchste Vermögen als *hexis* darstellt.<sup>645</sup> Um die Bedeutung relevanter Begriffe in diesem Zusammenhang näher zu definieren, ist die Rolle der Weisheit (*sophia*) als höchste Wissenschaft herauszustellen (s. Abschn. 12). Die Weisheit und die Klugheit bilden gemeinsam die *aretai* des vernünftigen Seelenteils; ihre Funktion bzw. Nützlichkeit ist ausgerichtet auf das Gute des Menschen und somit orientiert auf das Hervorbringen der *eudaimonia*.<sup>646</sup> Aristoteles bekräftigt dies in seiner NE VI, 13, 1044a, indem er ausführt, dass Klugheit und Weisheit wählenswert sein müssen, weil sie jeweils die Gutheit (*aretai*) eines der beiden Seelenbestandteile sind und weil beide etwas herstellen; die Weisheit führt nämlich zum Glück und die Klugheit macht das was zum Ziel führt.<sup>647</sup> Die *phronesis* ist insofern auch die *arete* einer *hexis*, einer derjenigen Haltungen, mit denen der Mensch auf die Wahrheit ausgerichtet ist und sich wissenschaftlich mit den besten Dingen beschäftigt.<sup>648</sup> Eine Bindung der *phronesis* an gute Dinge oder Ziele würde sich so erklären lassen, wenn sie als eine *arete* einer intellektuellen *hexis* verstanden wird.<sup>649</sup>

Für Thomas ist jedoch die Glücksproblematik nicht ausschließlich in der praktischen Philosophie zu finden, vielmehr gehört sie auch in den Wissenschaftsbereich der Theologie.<sup>650</sup> Die Moralphilosophie bietet für Thomas keine überzeugende Grundlage zur Klärung der Frage nach dem vollkommenen Glück gemäß der NE, weshalb er diese lediglich als eine Theorie des unvollkommenen Glücks ansieht und wertet. Kleber führt hierzu ergänzend aus, dass allein aus den Überlegungen heraus, dass Thomas die *Nikomachische Ethik* unter den Voraussetzungen des natürlichen Wissens erkläre, sei diese als Theorie des Glücks dieses Lebens bzw. als

---

<sup>643</sup> WOLF 2002, S. 144.

<sup>644</sup> Vgl. ebd.

<sup>645</sup> Vgl. ebd. S. 145.

<sup>646</sup> Vgl. ebd. S. 154f.

<sup>647</sup> NE VI 13, 1144a. 4-8.

<sup>648</sup> WOLF 2002, S. 157.

<sup>649</sup> Vgl. ebd.

<sup>650</sup> KLEBER 1988, S. 89.

Theorie unvollkommenen Glücks zu sehen und dies resultiere aus der Konzeption der *philosophia moralis*.<sup>651</sup>

Thomas versucht hierbei die Konzeption der Moralphilosophie des Aristoteles entsprechend der NE zu kommentieren und nicht eine abweichende oder seine eigene Meinung in den Mittelpunkt zu stellen, um nicht einer genuin aristotelischen Glücksvorstellung entgegen zu wirken.<sup>652</sup> Als Theologe und Philosoph räumte er der Philosophie einen eigenständigen Stellenwert ein wie der Theologie, was er darin zum Ausdruck brachte, dass er der Philosophie im abendländischen Christentum trotz vieler Widerstände, aber nicht zuletzt wegen der bedeutenden Lehren des Aristoteles zu einer Eigenständigkeit verhalf. So sind dessen Gedankengut, seine Prinzipien und sein Menschenbild bei Thomas vorbildhaft aufgenommen und verarbeitet worden. In seinem Ordensleben fand Thomas als Mönch in beeindruckender Weise den Weg und die Erkenntnis, die aristotelische Philosophie mit den christlichen Erkenntnissen und Offenbarungen zu vereinigen, was ihn gegenüber vielen Gegnern zu einer solchen Annäherung auszeichnet. Er sieht die Welt im Kontext des Denkens, der Vernunft und des Glaubens, die als ein Werk der Schöpfung Gottes zu verstehen ist, und er sieht die Welt damit in einem realen Bezug zu Gott, ohne den nichts sein kann.

Richard Heinzmann spricht in diesem Zusammenhang davon, dass im Werk und der Schöpfung Gottes die Größe und Würde der Welt zum Ausdruck kommt, und wer diese Schöpfung missachtet (wie es häufig in der heutigen Zeit geschieht), der missachtet den Schöpfer selbst (was wiederum vielfach in einer Negation Gottes spürbar ist)<sup>653</sup> – mit Verweis auf Thomas von Aquin *Summa contra gentiles* III, 69. – Hier heißt es: „Der Vollkommenheit der Geschöpfe etwas absprechen heißt also, der Vollkommenheit der göttlichen Kraft etwas abzusprechen.“ Ausgangspunkt hierzu bildet in ScG I, K. 41 die Aussage, dass Gott das höchste Gute ist: Das umfassendste Gute überragt jedes Teilgut, sowie „das Gut des Volkes besser ist als das Gut des Einzelnen“, so das Zitat. So überragen nämlich das Gutsein und die Vollkommenheit des Ganzen das Gutsein und die Vollkommenheit des Teils. Das Gutsein Gottes aber ist das „Gute alles Guten“ bzw. das höchste Gute. Auf keinen Geringeren als auf Aristoteles beruft sich

---

<sup>651</sup> Vgl. ebd. S. 94.

<sup>652</sup> Vgl. ebd.

<sup>653</sup> HEINZMANN 1994, S. 26. Thomas drückt es so aus in ScG III, K. 69: „Der Vollkommenheit der Geschöpfe etwas absprechen heißt also, der Vollkommenheit der göttlichen Kraft etwas abzusprechen.“ „*Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis.*“

Thomas bei diesen Aussagen, indem er in der ScG, Buch III, K. 69 anmerkt: Es ist besser, dass das Gute, das einem mitgeteilt worden ist, vielen gemeinsam ist, als dass es nur einem zu eigen ist, weil man das gemeinsame Gute göttlicher findet als das Gute nur eines einzigen (so Aristoteles). In dieser Weise hat „also Gott den geschaffenen Dingen seine Gutheit mitgeteilt, daß [dass] ein Ding, das sie empfangen hat, sie auf ein anderes übertragen kann“.<sup>654</sup>

In diesen Aussagen wird der enge Zusammenhang zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis in Theologie und Philosophie spürbar und sie wird bestärkt dadurch, dass Thomas der praktischen Vernunft des Aristoteles, die sowohl auf den Einzelnen ausgerichtet ist wie auch in der theoretischen Vernunft, die er in der Bestimmung der Erkenntnis des Allgemeinen zum Ausdruck bringt, Folge leistet. Zu Recht sieht Thomas in solchen Erkenntnissen eine Verschmelzung von Philosophie und Theologie, die jedoch ihre Grenze findet bei der Betrachtung des vollkommensten Glücks, *beatitudo perfecta*, das Aristoteles allerdings als menschliches Glück auf Erden ansieht. Auch Kluxen zeigt Verständnis für das menschliche Verhalten, wonach es dem Menschen „natürlich“ ist, das Fortbestehen des diesseitigen Lebens zu sichern und seine Vollendung im gegenwärtigen Leben zu suchen.<sup>655</sup> Kluxen stellt auch zum praktischen Wissen und zur Theologie klar, dass natürliches, praktisches Wissen vom Menschen als dem Handelnden ausgeht, der sein Handeln durch Vernunft regelt, während die Theologie dann als praktisch anzusehen ist, wenn sie ebenfalls den Menschen als durch Vernunft handelnd betrachtet und als „Herrn seiner Akte“ begreift.<sup>656</sup> Zwischen „natürlicher Erkenntnis“ und der „Erkenntnis aus dem Glauben“ besteht insofern ein Unterschied, als die natürliche Erkenntnis vorzugsweise der Philosophie zuzuordnen ist, also aus der natürlichen Vernunft heraus, während die Erkenntnis aus dem Glauben als eher nachgeordnet dem Spekulativen und der Theologie zugehörig ist.<sup>657</sup>

Die natürliche Vernunft wird besonders in der *Summa theologiae* bedeutungsvoll herausgestellt. Thomas ist sich als Theologe dessen bewusst, dass er wie die Philosophen auf seine natürlichen Fähigkeiten zu denken und zu erkennen angewiesen ist, und er anerkennt ebenso wie die Philosophen die Maßstäbe des Denkens und des Intellekts.<sup>658</sup> Dabei weiß er auch um

---

<sup>654</sup> ScG III, K. 69, S. 293.

<sup>655</sup> KLUXEN 1998, S. 148. Bezug auf Sth 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.“

<sup>656</sup> Vgl. ebd. S. 82.

<sup>657</sup> Vgl. ebd. S. 83.

<sup>658</sup> ZIMMERMANN 2005, S. 278.

die Kräfte des Verstandes, dass sie Einsicht (*intellectus*) und Wissenschaft (*scientia*) bewirken; je stärker diese Fähigkeiten ausgebildet sind und je heller das Licht des Verstandes leuchtet, desto größer ist auch dessen Wirkungskreis.<sup>659</sup> Dass dieses Licht des Verstandes aus einer bestimmten Quelle stammt, ist naheliegend und Thomas gibt dazu die Antwort: „Dass etwas mit Gewissheit gewusst ist, hat seinen Grund im Licht des Verstandes, das uns von Gott eingegeben ist.“<sup>660</sup> Dennoch erkennen wir aus eigener Kraft nicht, was für unser endgültiges und ewiges Heil von Bedeutung ist, so wie der Verstand auch nicht ausreicht zu erkennen, was Gott seinem Wesen nach ist.<sup>661</sup> Letztendlich ist jedes menschliche Handeln eingebunden in ein übernatürliches und geordnetes Handeln Gottes und ist eingebunden in der Moralphilosophie und in der Theologie.<sup>662</sup> Es ist ein besonderes Merkmal der Theologie, die aufzeigt, dass die Ebenbildlichkeit Gottes (*imago dei*) der Herrschaft über die „Akte“ eine Eigentümlichkeit des Menschen ist, die in seiner Natur gegründet ist und nicht erst durch eine Begnadung vermittelt wird.<sup>663</sup>

Thomas hat den aristotelischen Gedanken, die Tätigkeit des theoretischen Verstandes führe im Wesentlichen zur Glückseligkeit, aufgenommen und in seinen Erkenntnissen verarbeitet. Der theoretische Verstand (*intellectus speculativus*) und der praktische Verstand (*intellectus practicus*) sind nach Sebastian Huber keine verschiedenen Potenzen, sie seien nur verschiedene Beziehungen des gleichen Denkvermögens.<sup>664</sup> Der Unterschied hierbei liegt angeblich in der Verschiedenheit des Zweckes; während der Erkenntnisakt des theoretischen Verstandes seinen Zweck in sich trägt, ist der praktische Zweck auf das Handeln nach außen gerichtet.<sup>665</sup>

So werden gemäß Thomas alle Dinge vom theoretischen Verstand und nicht vom praktischen Verstand erkannt; letzterer erkennt nur solche Dinge, bei denen der Mensch zum Handeln fähig ist. Alles aber, was der praktische Verstand erkennt, kann auch der theoretischen Betrachtungsweise zugeordnet werden; das gilt auch für alle Wahrheiten des praktischen Intellekts.<sup>666</sup> Die Klugheit ist beispielsweise eine Tugend des praktischen Intellekts, wodurch u.a.

---

<sup>659</sup> Vgl. ebd. S. 289.

<sup>660</sup> Vgl. ebd. S. 296 (s. auch De ver. q 11, a 1, S. 365.)

<sup>661</sup> Vgl. ebd. S. 289.

<sup>662</sup> Vgl. KLUXEN 1978, S. 83.

<sup>663</sup> Vgl. ebd. S. 84.

<sup>664</sup> HUBER 1893, S. 61.

<sup>665</sup> Vgl. ebd.

<sup>666</sup> Vgl. ebd. S. 63.

der Mensch dazu befähigt wird, so zu handeln, dass sein Werk gut gelingt, nicht jedoch ausschließlich nach künstlerischen Gesichtspunkten, sondern vorzugsweise nach moralischen Grundsätzen des richtigen Einsatzes der Befähigung und Korrektheit, der *rectitudo voluntatis*.<sup>667</sup> Insofern suchen und beschreiten sowohl Aristoteles wie auch Thomas zunächst einen gemeinsamen Weg in der Tätigkeit und mit Hilfe des theoretischen Verstandes. Während Aristoteles hierbei das vollkommene Glück in einer betrachtenden und kontemplativen Lebensform – des *bios theoretikos* – sieht und sich damit in der Aktualität (*energeia*) Gottes am nächsten wähnt, stellt Thomas klar, dass die vollkommene Glückseligkeit nicht in einer Betrachtung einer spekulativen Wahrheit liegen kann, sondern in der vollkommenen Erkenntnis Gottes. In Abschn. 12 wird näher auf das Verhältnis von philosophischer und christlicher Theologie und Weisheit eingegangen.

Den eindrucksvollsten Hinweis, den die NE und damit Aristoteles zur Theorie des unvollkommenen Glücks vorgibt, findet man in Buch I, Kap. 11, 1101a, 20-21 unter dem Begriff *makarios d`anthropous*, hier heißt es wörtlich: „Denn seine Zukunft ist uns ja nicht sichtbar, das Glück hingegen halten wir für etwas, was ganz und gar Ziel (*telos*) und abschließend (*teleion*) ist. Wenn dies zutrifft, werden wir diejenigen unter den lebenden Menschen glücklich nennen, die die erwähnten Dinge haben und künftig haben werden, glücklich allerdings (nur) soweit, wie Menschen glücklich sein können.“<sup>668</sup>

Thomas erinnert in diesem Zusammenhang nochmals daran, dass das Ziel der geistigen Geschöpfe nur sein kann, Gott als das letzte Ziel zu erkennen, als das vollkommenste Erkennbare.<sup>669</sup> Dem Menschen ist mit Unterstützung seines freien Willens die Fähigkeit gegeben, in seinem Handeln und in seiner Tätigkeit ein Ziel zu verfolgen, das er mit seinem Verstand bzw. seinem geistigen Vermögen erkennen kann. Thomas sagt, dass wir dazu befähigt sind, zumindest etwas von der göttlichen Natur zu erkennen, wenn auch nur unvollkommen. Es ist auch der Wille, der mit Hilfe der Vernunft nach dem höchsten Gut strebt, nach Gott, denn nur das

---

<sup>667</sup> Vgl. ebd. S. 64.

<sup>668</sup> NE I 11, 1101a 18-22.

<sup>669</sup> ScG III, K. 25, S. 97 dazu wird ausgeführt: „Da aber alle Geschöpfe, auch jene, die keinen Verstand haben, auf Gott als letztes Ziel hingeordnet sind und zu diesem Ziel alle gelangen, insofern sie an der Ähnlichkeit mit ihm einen Anteil haben; so gelangen die geistigen Geschöpfe auf eine besondere Weise zu sich, nämlich indem sie ihn durch die ihnen eigene Tätigkeit erkennen. Daher ist dies Notwendige das Ziel des geistigen Geschöpfes: Gott zu erkennen. Die geistige Substanz strebt also nach der Erkenntnis Gottes als dem letzten Ziel“.

unendliche Gut wird das Verlangen des Menschen stillen und ihn zufrieden stellen; Gott mit dem Verstand zu erkennen [*Cognoscere igitur Deum intelligendo*], mit seiner praktischen Vernunft zu handeln, so wie es seiner Natur entspricht. Gott hat dem Menschen die Freiheit geschenkt und respektiert sie bei dessen Entscheidungen. Mit der geschenkten Freiheit verleiht uns Gott ein außerordentlich großes irdisches Glück. Mit Bezug auf Christus ist es das letzte Ziel jeder geistigen Substanz, Gott mit dem Verstand zu erkennen.<sup>670</sup> Den Menschen ist darüber hinaus durch Wort und Tat Jesu, insbesondere durch sein Leiden und die Kreuzigung, eine unschätzbare Freiheit geschenkt worden; es ist eine Freiheit, die von Gott kommt und die uns Freude, Heil und Glück verleiht. Durch den Tod Jesu wurde die durch die Sünde gestörte Beziehung der Menschen zu Gott erneuert und eine neue Lebensperspektive geschaffen. Das Kreuz wird damit zum theologischen Begriff, der besagt, dass durch die Erniedrigung Gottes in Jesus der Heilswille Gottes und damit die Liebe zu den Menschen sichtbar wurde. Mit seinem Tod versöhnt Jesus die Menschen mit Gott, so wie es auch der Apostel Paulus erläutert hat.

Mit der von der christlichen Offenbarung geprägten Theorie des Glücks möchte Thomas zwar nicht den aristotelischen Text erklären, doch ist er bemüht, auf dieser Grundlage Aristoteles zu verstehen, um damit seine Kommentierung zur NE aufzubauen.<sup>671</sup> Er tut dies vor dem Hintergrund seiner Lehre von der christlichen Offenbarung, wodurch er sehr schnell zum Ergebnis kommt, die aristotelische Glückslehre als eine Theorie unvollkommenen Glücks zu postulieren. Es ist nicht belegt, dass Aristoteles die NE bewusst als Theorie eines unvollkommenen Glücks intendieren wollte, insofern kann sie auch nicht als eine nicht bis zum Ende gedachte Theorie verstanden werden.

Thomas war in erster Linie Theologe, wodurch verständlich wird, dass der Hauptgegenstand seiner Lehre gemäß der *Summa theologiae Prima secundae* – auf Gott ausgerichtet ist, weshalb in seinem umfangreichen Werk der *Summa* die Darstellung Gottes an erster Stelle steht; dies wird auch in dem Einleitungssatz der *Prima Pars* deutlich:<sup>672</sup> „*Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum et specialiter rationalis*

---

<sup>670</sup> Vgl. ebd. ScG III, K. 25.

<sup>671</sup> KLEBER 1988, S. 130.

<sup>672</sup> Vgl. ebd. S. 156.

*creaturae, ut e dictis est manifestum, ad hujus doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.*<sup>673</sup> Gott wird *beatitudo secundum essentiam* genannt, weil er wesentlich für Seligkeit und ewiges Leben steht.<sup>674</sup> Die Hauptaufgabe der Lehre liegt im Erkennen Gottes; so handeln wir mit und über Gott, über die Bewegung hin zur Schöpfung Gottes und schließlich über Christus, der als Mensch für uns der Weg zu Gott ist. Im Buch I, Quaestio 1, a.1+4+5 der *Summa theologiae* untersucht Thomas die Frage, ob die Theologie eine theoretische oder eine praktische Wissenschaft ist und kommt in Art. 1 zum Ergebnis: „Das Heil des Menschen verlangt außer den philosophischen Wissenschaften, die im Bereich der menschlichen Vernunft bleiben, eine Lehre, die auf göttlicher Offenbarung beruht.“ In Art. 4 wird klargestellt, dass die Theologie sowohl eine theoretische wie auch eine praktische Wissenschaft ist, die Theorie aber dennoch überwiegt, mit dem Hinweis: „*Magis tamen est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua beatitudo aeterna consistit.*“ Schließlich wird in Art. 5 nochmals betont, dass die hl. Lehre sowohl spekulativ wie praktisch zugleich ist und dass sie höher steht als die übrigen spekulativen und praktischen Wissenschaften – „*Respondeo dicendum, quod cum ista scientia quantum ad aliquid sit speculativa, et quantum ad aliquid sit practica omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas.*“

Die Theologie ist zwar eine Wissenschaft von Gott, sie ist aber auch Wissen um das Heil des Menschen, wodurch sich einerseits eine Beziehung zwischen den Menschen zu Gott zeigt, andererseits aber die Heilsbedeutung der Theologie deutlich wird.<sup>675</sup>

Es sind also die Unterschiede zwischen den Zielen der Theologie zu beachten, d.h. das theoretisch-spekulativ ausgerichtete Ziel erfasst die Wissenschaft und die Erkenntnis Gottes, während sich die praktische Ausrichtung der Theologie mit dem Wissen um unser Heil in Gott

---

<sup>673</sup> Sth I, q. 2: „Die Hauptaufgabe dieser hl. Lehre liegt also darin, uns Gott erkennen zu lassen, nicht nur wie er in sich ist, sondern auch soweit er Ursprung und Ziel der Dinge und im besonderen der vernünftigen Geschöpfe ist (1,7). Wir handeln also: 1. über Gott; 2. über die Bewegung der vernünftigen Schöpfung zu Gott hin; 3. Über Christus, der als Mensch für uns der Weg zu Gott ist.“

<sup>674</sup> WICKI 1954, S. 63.

<sup>675</sup> KLEBER 1988, S. 157.

beschäftigt.<sup>676</sup> Zum einen geht es also um die Theologie als Wissenschaft von Gott und zum anderen um das Heil des Menschen. Innerhalb dieser Zielbestimmungen, die gleichzeitig als *ordo in rebus* bzw. *ordo disciplinae*<sup>677</sup> zu verstehen sind, wird deutlich, dass uns zunächst das Heil in Gott vor Augen geführt wird, um dann folgerichtig den Weg in Christus, der zum Heil führt, zu beschreiten. Zwischen dem Heil Gottes und dem Weg in Christus ist die praktische Theologie *in extenso* einzufügen. Es zeigt sich hierbei, dass die *Summa theologiae*, die im Besonderen dieses Thema behandelt, am Anfang der *Prima pars* – Gott und die Bewegung des Menschen zu Gott in den Mittelpunkt stellt, um dann in der *Secunda pars* mit der praktischen Theologie die gesamte Glücksproblematik abzuhandeln. Hierbei wird im Wesentlichen das Streben bzw. die Bewegung des Vernunftgeschöpfes zu Gott und dem Heil aufgezeigt. Die Abhandlung des Menschen in der *Secunda pars* ist ebenso als eine theologische Anthropologie wie auch als eine theologische Ethik zu sehen; unter Berücksichtigung einer *moralis materia* soll der Mensch als Abbild Gottes betrachtet werden, was aber nach Kleber als spekulativ bezeichnet wird.<sup>678</sup> Die Behandlung des Glücks erfolgt in der *Summa theologiae* – hier in der *Prima secundae*, mit Blick auf die *imago Dei*, dem Abbild des eigentlichen Urbildes Gottes. (s. hierzu Abschnitt 3.1)

Hermann Kleber betrachtet die Anthropologie der *imago Dei* als ein Scharnier im Ineinandergreifen von spekulativer und praktischer Theologie, wodurch es möglich wird, die *moralis materia* unter Wahrung ihrer eigenen Erkenntnisweise und Seinsweise in eine spekulative Theologie einzubeziehen.<sup>679</sup> Insofern der Mensch in seiner Bewegung Gott als letztes Ziel und auch als absolutes Glück anstrebt, ist zwar das Glück als *res divina* nur spekulativ zu erkennen; soweit das Glück aber als letztes Ziel des Handelns auf unser Heil ausgerichtet ist, ist Glück

---

<sup>676</sup> Sth I, q. 1, a. 5: Hier wird der Vorrang der Theologie vor den anderen spekulativen und praktischen Wissenschaften begründet.

<sup>677</sup> Warum der *ordo disciplinae*? Thomas v. A. suchte für seine *Summa* eine planvolle und nachvollziehbare Ordnung, so für seine heilige Lehre als Wissenschaft. Hierbei stellt sich die Frage, ob die heilige Lehre überhaupt eine Wissenschaft sei unter Einbeziehung der Glaubensinhalte, denn für ihn ist es nur möglich, innerhalb einer Wissenschaft Inhalte in einer planvollen Ordnung darzustellen. Thomas selbst sagt hierzu: „Weil die heilige Lehre“ eigene Prinzipien hat, die ihr von Gott offenbart sind und gläubig angenommen werden, kann sie durch diese Prinzipien auch auf die Einsicht einer höheren Wissenschaft zurückgeführt werden. Auf diese Weise gehört die heilige Lehre zu einer Wissenschaft, die sich auf Prinzipien stützt, die durch das Licht einer höheren Wissenschaft erkannt werden.“ Sth I, q. 1, a. 2. co: „*duplex est scientiarum genus ..., quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, ...*

<sup>678</sup> KLEBER 1988, S. 163.

<sup>679</sup> Vgl. ebd.

sowohl eine spekulative wie auch eine praktische Größe und gehört somit in den Bereich praktischer Erkenntnis.<sup>680</sup>

## 12. Die *theoria* als *visio beatifica*

- mit Blick auf das Göttliche bei Aristoteles und Thomas -

Der Gliederungspunkt 11.2 hat sich mit dem Thema des praktischen Lebens beschäftigt. Folgerichtig ist es notwendig, dass sich die *theoria* im nachfolgenden Abschnitt 12. mit der *visio beatifica* bzw. der Anschauung Gottes als die wahre Glückseligkeit – auseinandersetzt. Es ist auch die *theoria*, die die Unterschiede in den Anschauungen zwischen Aristoteles und Thomas zu den Gütern bzw. der Glückseligkeit der Seele erkennen lässt.

Die *visio beatifica* ist gleichzusetzen mit *visio beata*; begrifflich gesehen kann die *visio beatifica* so verstanden werden, als gelte sie als ein Mittel, wodurch die Seligkeit erlangt werden kann, wobei diese jedoch noch nicht die Seligkeit selbst ist.<sup>681</sup> Es ist nur dem Geist des Menschen möglich, zu dieser unverhüllten Schau Gottes aufzusteigen, wobei die *visio beatifica* eine Tätigkeit der höchsten menschlichen Erkenntniskraft, nämlich des Verstandes ist.<sup>682</sup> Die Gottesanschauung ist aber nicht nur eine Teilnahme an der göttlichen Gemeinschaft, wie dies im A.T. beschrieben ist; nach dem NT bedeutet sie mehr – man wird durch diese Anschauung Gott ähnlich und nimmt Teil am göttlichen Leben.<sup>683</sup> Diese Anschauung Gottes, in der die letzte Glückseligkeit besteht, kann der Mensch von Natur aus (*per sua naturalia*) nicht erreichen, sondern nur durch Gnade (*per gratiam*), so auch Sth I, q. 12, a. 4.<sup>684</sup> Die *Summa theologiae* stellt in dieser Quaestio fest: „Die Gnade Gottes ist ewiges Leben;“ das ewige Leben jedoch besteht in der Anschauung Gottes; also kommt die Anschauung Gottes nicht von Natur aus dem geschaffenen Verstande zu, vielmehr durch Gnade. „Das selige Leben konstituiert sich durch den Genuss der Gnade, die mit dieser Seligkeit unauflöslich verbunden ist, wobei die *visio Dei* die größte Gnade ist, die aus der *vita aeterna* (ewiges Leben) entspringt.“<sup>685</sup> Hierbei

---

<sup>680</sup> Vgl. ebd. S. 164, mit Bezug auf Sth I, q 1, a 4. co.

<sup>681</sup> HOYE 1975, S. 158 (17).

<sup>682</sup> WICKI 1954, S. 113.

<sup>683</sup> Vgl. HOYE 1975, S. 153: „if a human being ist united immediately to the divine essence, the very act by which his own being ist extended to include God must itself be God!“

<sup>684</sup> GORIS 2005, S. 136.

<sup>685</sup> WICKI 1954, S. 65.

erhebt das Gnadenlicht (*lumen gloriae*) den menschlichen Verstand zu einer Ebene, die seine Natur übersteigt.<sup>686</sup>

Gott, als die *vita aeterna per essentiam*, ist das Prinzip (Wesen) des ewigen Lebens in den Engeln und Heiligen, in denen es sich als eine Teilhabe findet; so strömt er das ewige Leben in die Seele ein, so wie sich die Seele dem natürlichen Leben des Leibes mitteilt.<sup>687</sup> Auf diese Weise bedeutet das ewige Leben Teilnahme am Leben Gottes, verbunden mit dem Einfluss göttlichen Lebens in die Seligen.<sup>688</sup> In der Beurteilung der Seele gibt es zwischen Thomas und Aristoteles unterschiedliche Auffassungen: Aristoteles betrachtet die Güter der Seele in der NE, Buch X als herausragend, indem er ausführt, wenn jede Handlung im Sinne der eigentümlichen Tugend gut verrichtet wird, so erweist sich dieses Gut für den Menschen (*anthropinon agathon*) als Tätigkeit (*energeia*) der Seele im Sinn der Gutheit (*kat`areten*).<sup>689</sup> Thomas lehnt diese Anschauung des Aristoteles nicht ab, doch sieht er das Gut der Seele unter einem anderen Aspekt und mit einem anderen Verständnis. Ausgehend vom Verständnis des Aristoteles, das höchste Gut bzw. die Glückseligkeit des Menschen befinde sich in der Seele oder die Seele sei selbst das höchste Gut, so kann dem nicht ganz widersprochen werden. Sebastian Huber stellt hierzu in seiner „Glückseligkeitslehre“ fest, dass wenn unter Glückseligkeit oder dem höchsten Gut der Besitz oder Genuss des höchsten Guts verstanden wird, so sei es richtig, die Glückseligkeit als Gut der Seele, welches entweder die Seele selbst oder irgendetwas in der Seele, die eine Tätigkeit ist, zu bezeichnen; denn durch die Seele, respektive deren Tätigkeit erreicht der Mensch seine Glückseligkeit.<sup>690</sup>

Zum höchsten Gut und dem Gut der Seele steht die Betrachtung des Thomas gegenüber. Wenn man nämlich vom letzten Ziel des Menschen spricht, so kann dieses erstrebte Ziel des Menschen nicht die Seele selbst sein oder etwas ihr Zugehöriges.<sup>691</sup> Die Frage stellt sich dennoch, warum die Seele nicht das vollkommene Gut sein kann. Hierzu antwortet Thomas mit dem Hinweis: Wenn wir zum einen das zu erstrebende Ziel als Sache im Auge haben, das wir erlangen möchten, und zum anderen den Gebrauch bzw. den Besitz dieser Sache als dem

---

<sup>686</sup> GORIS 2005, S. 136.

<sup>687</sup> WICKI 1954, S. 78.

<sup>688</sup> Vgl. ebd. S. 78f.

<sup>689</sup> NE X 7, 1098a 16-18.

<sup>690</sup> HUBER 1893, S. 35.

<sup>691</sup> Sth I-II, q. 2, a. 7.

letzten Ziel, dann kann dies nicht die Seele selbst oder ihr Zugehöriges sein.<sup>692</sup> Die Seele wäre ansonsten ihr eigener Selbstzweck, insofern kann sie auch nicht das Gut schlechthin sein. Das Gut als letztes Endziel ist vielmehr das vollkommene erstrebte Gut, das der Mensch durch seine Seele erlangt; insofern ist das Glück etwas der Seele Zugehöriges, weil es eine innige Verbindung mit ihr eingeht. Doch das, was wirklich glücklich macht, liegt außerhalb der Seele, und dieses höchste Gut kann nur Gott sein, der allein den Menschen die Glückseligkeit schenkt.<sup>693</sup> Wenngleich zur Seele Unterschiede zwischen Aristoteles und Thomas deutlich werden, so findet man wieder Übereinstimmung in der Bestimmung des Wesens der Glückseligkeit. Dass Aristoteles das Wesen der Glückseligkeit in der tugendgemäßen Tätigkeit der Seele sieht, wird von Thomas übernommen, nicht so in der Gotteserkenntnis; hierzu sagt Thomas, dass eine vollkommene Gotteserkenntnis im irdischen Leben nicht möglich ist. Weitere Ausführungen zur Glückseligkeit wurden wie in 6. aufgezeigt.

Die *visio beatifica* ist ein höchst transzendentes Ereignis; es kennzeichnet die intellektuelle Vereinigung mit transzendentalen Wahrheiten (*veritas ipsa*), die die Wahrheit (*veritas*) aller Wahrheiten (*vera*) ist, die nicht mit ontischen, kategorialen Einzelwahrheiten verbunden sind.<sup>694</sup> Die *visio beatifica* ist die Erfüllung allen Verlangens, es ist die direkte und konkrete Erfahrung aller Dinge, aller Menschen, Hoffnungen, Liebe, Lust, kurz gefasst, aller Operationen, in denen ein Wunsch nach solchen Gütern irgendwann in ihm geweckt wurde.<sup>695</sup> Thomas spricht davon, dass die *Visio beatifica* mehr ist als physisches Sehen oder abstraktes Wissen.<sup>696</sup> „Gott schauen“ ist *actualitas omnium actuum*, höchste Tätigkeit jedweder Art. *Visio beatifica* bedeutet: Gott ist als Ziel, Gegenstand und Ursache ein perfektes, aber einfaches Wesen, das keine Teile hat, andererseits beinhaltet es alle Arten von Sein in der Unendlichkeit; die *Visio beatifica* selbst hat keinen Wechsel noch statisches Beharren, sondern transzendiert solche Kategorien und subsumiert sie in einer synthetischen, erhabenen Art.<sup>697</sup> Das von Thomas angezeigte *desiderium naturale* ist geradezu der Hort der Transzendenz, der fortwährend auf

---

<sup>692</sup> Vgl. ebd.

<sup>693</sup> Vgl. ebd. und Sth I-II, q. 2, a. 8.

<sup>694</sup> HOYE 1975, S. 288.

<sup>695</sup> Vgl. ebd. S. 161: „... *the beatific vision will satisfy every human desire. In seeing God, man will experience directly and concretely all things, all people, all hopes, all loves, all pleasures, all operations, in short, all modes of being, the extent that a desire for such good has at some time been awakened in him.*“

<sup>696</sup> Vgl. ebd. S. 165f.

<sup>697</sup> Vgl. ebd. S. 191.

ein sinnvolles Ziel gerichtet ist; es ist ein transzendentes Verlangen nach Gottesschau, das uns von Gott eingepflanzt ist.<sup>698</sup>

Der Mensch kann aus eigener Kraft die *visio beatifica* nicht erreichen; es ist das Subjekt, der menschliche Intellekt, der erhoben werden muss, um fähig zu sein, Gott zu schauen, nach dem generellen Prinzip, *Intelligibile – lumen gloriae* als geforderte Disposition des Menschen, um göttlich-wesenhaft zu werden bei der ‚*visio beatifica*‘.<sup>699</sup> *Intelligibile est intellectum in actu* – was bedeutet, dass die Erkenntnisfähigkeit des Menschen gnadenhaft per *lumen gloriae* auf die Ebene des erkennbaren Objekts, d.h. Gottes Herrlichkeit erhoben werden muss, um Gott erkennen zu können.

Sowohl für Aristoteles wie für Thomas ist die Glückseligkeit erreichbar; Einigkeit besteht bei beiden auch darin, wie bereits vermerkt, dass dieser Weg mit tugendhafter Tätigkeit begangen werden muss, um ein gelingendes und erfülltes Leben zu erreichen. Es ist hierbei beachtenswert, wie Thomas die profane, antike Ethik des Aristoteles in eine christliche Ethik hinein transformiert, um dadurch das wahre Glück aufzuzeigen. Die Gedanken hierzu entwickelt er in seinem Werk „*Summa theologiae*“, in dem er dem Glücksgedanken eine eigene, neue Richtung gibt, ohne auf die einordnende Rezeption der aristotelischen Glückslehre zu verzichten. Den Anstoß hierzu hat Aristoteles mit seiner Glückseligkeitslehre gegeben, woraus sich die thomanische Glückseligkeitslehre und Theologie im Sinne des christlichen Verständnisses entwickelt hat. Dem Menschen ist es möglich, das Gute zu erkennen und er ist daher in der Lage, nach der Glückseligkeit zu streben und damit zu Gott zu gelangen. Nur Gott kann den Menschen wahrhaft glücklich machen: „*Nihil ergo est quod possit hominem beatum facere, eius implendo desiderium, nisi deus*“ (*De regimine principum I 9*); auf dieses Ziel hin ist der Mensch geschaffen, ausgerichtet.<sup>700</sup>

Das Problem aber bleibt bestehen, dass wir Gott zwar denken, aber ihn nicht begreifen und erfassen können, so wie es Heinzmann in seinem Kommentar zu den fünf Wegen – *Quinque viae* – des Thomas ausführt, denn Gott liegt außerhalb des begreifenden Denkens (*ipsum esse subsistens*).<sup>701</sup> Die Ausgangsfrage der *Quinque viae*: „*Utrum deus sit*“ – ob Gott existiert –

---

<sup>698</sup> Vgl. ebd. S. 299.

<sup>699</sup> Vgl. ebd. S. 274f.

<sup>700</sup> HEINZMANN 1994, S. 53.

<sup>701</sup> Vgl. ebd. S. 63.

wurde positiv beantwortet: Gott existiert - „*deus est*“; doch was Gott ist, können wir nicht wissen, also begreifen wir ihn nicht.<sup>702</sup> Dass Gott jedoch existiert, das ist uns von Natur aus als *desiderium naturale* eingepflanzt, insofern ist Gott für uns als Erfüllung des *desiderium naturale* die Glückseligkeit und somit ersehnt der Mensch die Glückseligkeit in Gott.<sup>703</sup>

Im Bewusstsein, dass der Mensch auf das höchste Ziel, Gott, intelligibel ausgerichtet und in ihm sein wahres Glück findet, müssen Vernunft und Wille im Einklang stehen.<sup>704</sup> Zur Erlangung der Glückseligkeit als höchstem Ziel weist Thomas auf drei Elemente hin, die hier aufeinander bezogen und zu betrachten sind: Es ist zum einen die Schau Gottes, die gleichzeitig die Erkenntnis Gottes ist, das Begreifen, das bei der Erreichung des intelligiblen Zieles erworben wird, und die Lust bzw. der Genuss, der innerhalb des „Zur-Ruhe-Kommen“(s) entsteht.<sup>705</sup> Aus dem Streben des menschlichen Intellekts, mit Vernunft und Wille hin zur göttlichen Glückseligkeit kommt man zur Erkenntnis, dass der menschliche Intellekt nicht nur dem göttlichen ähnlich ist, sondern in seiner Transzendenz Teilhabe am göttlichen Sein hat. Grundsätzlich wurde der Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen, d.h. er ist vom Wesen Gottes durchdrungen. Es ist schließlich die unsterbliche Seele, die den Gottesbezug ermöglicht und die auch nicht vom Tod bezwungen wird. Nach Gen 2,7 hat Gott dem Menschen diese unsterbliche Seele eingehaucht. So ist der Mensch Leib und Seele bzw. Körper und Geist bzw. Intellekt. Dass der Mensch Gott in seiner Wesenheit nicht mit der Kraft seines natürlichen Intellekts im irdischen Leben erkennen kann, ist eine Erfahrungstatsache. Auch mit der verliehenen Gnade des Glaubens wird man in diesem Leben nur ansatzweise und unvollkommen das Wesen Gottes erahnen können.

Obwohl der Mensch weder mit seinem natürlichen Intellekt noch mit der gewährten Gnade Gott in diesem Leben nicht vollständig erkennen kann, bleibt ein fortwährendes Streben nach der Erkenntnis und Vollendung in Gott bestehen. Im nächsten Abschnitt wird hierauf näher eingegangen.

---

<sup>702</sup> Vgl. ebd.

<sup>703</sup> Vgl. ebd. S. 121.

<sup>704</sup> Sth I-II, q. 4, a. 3, co.: „*cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quae requiruntur ad beatitudinem sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem. Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem.*“

<sup>705</sup> Sth I-II, q. 4, a. 3, co.: „*Ed ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere: scilicet visionem, quae est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quae importat praesentiam finis; delectationem, vel fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amato.*“

### 13. Das Streben des Menschen nach Gotteserkenntnis und Vollendung

In der Auseinandersetzung mit der *theoria* als *visio beatifica* wurde darauf hingewiesen, dass eine Betrachtung Gottes gleichbedeutend mit der Erkenntnis Gottes ist, die nur ansatzweise in diesem Leben erreicht werden kann. Es ist schließlich die unsterbliche Seele, die den Bezug zu Gott ermöglicht. Thomas strebte eine möglichst genaue Bestimmung der Erkenntnis an.

Augustinus hatte bereits eine solche Betrachtung anerkannt, er wies jedoch darauf hin, dass eine Gotteserkenntnis, die der Mensch im irdischen Leben haben kann, weit zurück bleibt hinter der geistigen Schau Gottes, die es nur im ewigen Leben gibt.<sup>706</sup> Thomas übernahm die Lehren des Augustinus und weist darauf hin, dass eine solche, temporäre Schau Gottes in diesem Leben nur ein unvollkommenes Glück sein kann, während das vollkommene Glück dem jenseitigen Leben vorbehalten bleibt.<sup>707</sup> Thomas macht in diesem Zusammenhang nochmals deutlich, dass die spekulative Betrachtung – also die Tätigkeit, die den Menschen mit Gott verbindet, eine „einzige und immerwährende sein müsse“, wenn er durch sie die „*beatitudo perfecta*“ erreichen möchte; während im irdischen Leben die Kontemplation nicht dauerhaft, sondern nur zeitweise infolge eigener Tätigkeit möglich ist, deshalb kann das Glück in diesem Leben auch nur unvollkommen sein.<sup>708</sup> Somit bleibt nach Thomas übrig, dass die Glückseligkeit des Menschen in der Betrachtung der Wahrheit („*in contemplatione veritatis*“) liegt, weil diese um ihrer selbst willen gesucht wird und weil sich durch diese Tätigkeit der Mensch in Ähnlichkeit mit dem höheren Wesen, mit Gott, verbindet.<sup>709</sup>

Hierbei geht es nicht um das unvollkommene Glück, sondern um die Erlangung der vollkommenen Glückseligkeit. Thomas fordert daher noch eine genauere Bestimmung der Erkenntnis. So schränkt er hierzu ein und stellt klar, dass die letzte Glückseligkeit des Menschen nicht in derjenigen Betrachtung zu finden ist, die der Erkenntnis der Prinzipien entspricht, weil diese unvollkommen ist und sie entspricht auch nicht den Bemühungen um die letzte Wahrheit; er fügt hinzu, dass es auch nicht in der Betrachtung der theoretischen Wissenschaften liegen kann.<sup>710</sup> In der Sth I-II, q. 3, a. 6 gesteht er zu, dass „die Betrachtung der theoretischen Wissenschaften eine gewisse Teilhabe am wahren und vollkommenen Glück“ zulässt. Weil aber

---

<sup>706</sup> BRACHTENDORF 2012, S. LII.

<sup>707</sup> Vgl. ebd. S. XXII.

<sup>708</sup> Vgl. ebd.

<sup>709</sup> ScG III, K. 37, S. 137.

<sup>710</sup> Vgl. ebd.

die Glückseligkeit in der Verstandestätigkeit begründet sein muss, die sich auf das höchste Erkennbare beziehen muss, kann die letzte Glückseligkeit des Menschen nur in der Betrachtung der Wahrheit – und das ist im Sinne der Betrachtung des Göttlichen bestehen.<sup>711</sup>

Es lässt sich aus dem Gesagten auch entnehmen, dass die menschliche Betrachtung in Bezug auf Gott auf einen umfassenden Wissenserwerb angewiesen ist, dem Erkenntnisse zugrunde liegen. Aus diesen Erkenntnissen entnehmen wir, dass die höchste Form der Betrachtung des Menschen (*bios theoretikos*) auf Weisheit und Wissen fußt, worum sich der Mensch bemühen muss. So besteht auch nach Aristoteles die Meinung, dass das vollkommene Glück des Menschen auf der Basis besonderer Eigenschaften von betrachtenden Tätigkeiten gewonnen wird, die sich auf Tugenden der Weisheit beziehen. In diesen betrachtenden Tätigkeiten, die an Seligkeit herausragen, zeigt sich der Mensch Gott am nächsten und die Tätigkeiten, die diesen am nächsten stehen, werden das größte Glück mit sich bringen, weshalb das Glück somit eine Art von Betrachtung ist, so Aristoteles.<sup>712</sup> Es besteht auch die Meinung – so Aristoteles –, dass die Liebe zur Weisheit (*philosophia*) „Freuden von wunderbarer Reinheit und Dauerhaftigkeit gewährt“.<sup>713</sup>

Nach Aristoteles streben alle Menschen von Natur (*physei*) aus nach Wissen (*eidenai*).<sup>714</sup> Es ist das Bestreben eines jeden Menschen, die Wirklichkeit in ihren maßgebenden Strukturen zu erkennen, weshalb er hierbei das höchste Wissen um seiner selbst willen sucht.<sup>715</sup> Als Indiz für das natürliche Verlangen nach Wissen benennt Aristoteles zum einen die Liebe zur Wahrnehmung, zum Betrachten bzw. Sehen, zum anderen das Denken in den unterschiedlichsten Kategorien, wobei die Weisheit an vorderer Stelle steht.<sup>716</sup> Das Leben, so Aristoteles, sei aus keinem anderen Grund lebenswert als durch die Wahrnehmung der Wirklichkeit; infolgedessen lieben wir das Leben, weil die Seele mit und durch die Wahrnehmung zu Erkenntnissen kommen kann und er fügt gleichzeitig hinzu, dass auch das Staunen als wesentliches Element der kognitiven Erkenntnis mit einzubeziehen ist.<sup>717</sup> Er kommt zu dem Ergebnis, dass sich das Menschsein durch die Erkenntnis ontologisch höchster Gegenstände erfüllt, weshalb sich das

---

<sup>711</sup> Vgl. ebd.

<sup>712</sup> NE X 8, 1178b 22.

<sup>713</sup> NE X 7, 1177a 25.

<sup>714</sup> ME I. 1, 980a, S. 37.

<sup>715</sup> HERZBERG 2013, S. 51.

<sup>716</sup> Vgl. ebd. S. 53.

<sup>717</sup> Vgl. ebd. S. 56-58.

kontemplative Leben in der Betätigung des Intellekts vollzieht (*o kata ton noun bios*), also in dem, was der Mensch am meisten ist (*touto malista anthropos*), nämlich sein „wahres Selbst“<sup>718</sup>. Wenn Aristoteles lehrt, dass der Mensch am meisten Intellekt ist und sich sein Menschsein darin am stärksten erfüllt, so belegt er damit, dass das betrachtende Leben gemäß der Weisheit nach der NE I das höchste, „menschliche“, d.h. „durch Handeln erreichbare Gut“ ist (1059a 16f). Göttlich dagegen ist das betrachtende Leben im Vergleich mit dem typisch menschlichen Leben gemäß den ethischen Tugenden (1177b, 31).<sup>719</sup>

Wenn es auch möglich ist, dass der Mensch in der Betrachtung für eine kurze Zeit ähnlich wie Gott die gleiche Tätigkeit vollzieht, so verwirklicht der Mensch dennoch, entsprechend Aristoteles, in einem unvollständigen Sinn bzw. nur in einer „gewissen Ähnlichkeit“ die göttliche *theoria* – so NE X 8, 1178b 27.<sup>720</sup> Es ist somit festzustellen, dass sich die menschliche *theoria* in höchst gradueller Weise von der göttlichen *theoria* unterscheidet.

So wie Aristoteles im Menschen ein natürliches Streben nach Wissen und Wahrheit erkennt, das im Kontext mit der seelischen Verfasstheit und der menschlichen Ethik steht, so bestätigt Thomas diese genuin aristotelische Auffassung auf philosophische Weise. Er stellt gleichzeitig fest, dass Aristoteles nicht über das jenseitige vollkommene Glück – die *beatitudo perfecta* gesprochen haben kann, da dies ein Gegenstand der Theologie sei, woraus sich folgerichtig ergibt, dass er nur über das Glück dieses Lebens, nämlich *beatitudo imperfecta* gesprochen haben kann; zudem würde auch in der Nikomachischen Ethik kein Hinweis auf das jenseitige Glück zu finden sein.<sup>721</sup> Anzumerken ist allerdings, dass Aristoteles vom vollkommenen Glück in diesem Leben spricht. Offenbar ist er sich darüber im Klaren, dass das von ihm

---

<sup>718</sup> Vgl. ebd. S. 61.

<sup>719</sup> Vgl. ebd. S. 67. Hierzu 1095a 16f.: „Da jedes Erkennen und jedes Vorhaben nach einem Gut strebt, wonach strebt unserer Meinung nach die Politikwissenschaft, und welches ist das höchste aller durch Handeln erreichbaren Güter (*prakton agathon*)“? 1098a 15f: ... und wenn jede Handlung gut verrichtet ist, wenn sie im Sinn der eigentümlichen Tugend verrichtet ist – wenn es sich so verhält: dann erweist sich das Gut für den Menschen (*to anthropinon agathon*) als Tätigkeit (*energeia*) der Seele im Sinn der Gutheit (*kat`aretēn*) und wenn es mehrere Arten der Gutheit gibt, im Sinn derjenigen, welche die beste und am meisten ein abschließendes Ziel (*teleios*) ist“. Hier ist hinzuzufügen: „in einem ganzen Leben“. Der Unterschied zum Göttlichen wird in NE X 7, 1177b 31 aufgezeigt: „Wenn also die intuitive Vernunft im Vergleich mit dem Menschen göttlich ist, dann ist auch das Leben in der Betätigung dieser Vernunft göttlich im Vergleich mit dem menschlichen Leben.“

<sup>720</sup> NE X 8, 1178b 27: „Denn für die Götter ist das Leben insgesamt glücklich, für die Menschen, soweit eine Ähnlichkeit mit dieser Tätigkeit vorhanden ist; von den anderen Lebewesen dagegen ist keines glücklich, da sie ja in keiner Weise an der Betrachtung (*theoria*) teilhaben.“ Es ergibt sich nach Aristoteles daraus, dass das Glück eine Art von Betrachtung ist.

<sup>721</sup> KLEBER 1988, S. 69.

hervorgehobene vollkommene Glück in diesem Leben anfällig ist und von daher nicht als absolut bezeichnet werden kann.

Thomas möchte mit seiner Lehre Klarheit darüber haben, dass das aristotelische Glück nicht als eigentliches Glück in der Vollendung Gottes seinen Platz hat. Aus der Nikomachischen Ethik erfahren wir, dass das vollkommene Glück des Menschen in der betrachtenden Tätigkeit begründet ist, was nicht von Thomas bestritten wird. Es wird hierbei festgestellt, dass man im theoretischen Denken als der höchsten Form des menschlichen Denkens der Gotteserkenntnis am nächsten kommt, die gleichzeitig die höchste Form der Glückseligkeit erreicht. Dabei kann es sich allerdings nur um eine punktuelle Gotteserkenntnis handeln, die naturgemäß kein ganzes Leben ununterbrochen andauern kann und insofern auch nicht repräsentativ für das vollkommene Glück im Sinne der *theoria* sein kann. Für Aristoteles bleibt Glück immer Ergebnis eigener Tätigkeit und Leistung. Von daher sieht Thomas dieses Phänomen als eher affin, aber auch als ambivalent an, weil hierbei die menschliche Erkenntnis noch nicht erschöpfend zur Geltung kommt. Thomas geht hier als Theologe davon aus, dass die vollkommene Glückseligkeit über die Natur des Menschen hinausgehen muss und zwar im Hinblick auf den Heilsplan und die Offenbarung Gottes.<sup>722</sup> Thomas geht es um die Vollendung des Menschseins als dem höchsten Ziel, das er mit Vernunft erstrebt.

Im Unterschied zu Aristoteles, der die Glückseligkeit als höchstes Gut als immanent einstuft, lehrt Thomas, dass das höchste und letzte Glück nur im Sein-Gottes möglich ist und sich nicht im Diesseits verwirklichen lässt. Es ist hierbei sein Bestreben, den im Menschen angelegten Gottesbezug mit seiner natürlichen Vernunft und den gewonnenen Erkenntnissen zu entfalten. Damit zeigt er den Unterschied zu Aristoteles auf, indem er zwischen der *beatitudo imperfecta* und der *beatitudo perfecta* unterscheidet. Thomas gelingt es als christlicher Theologe, in seinem Glückstraktat der „*Summa theologiae*“ die Glückstheorie des Aristoteles in seine Rezeption einzubeziehen und im christlichen Sinne umzusetzen. Er fügt diese Rezeption aus anthropologischer Sicht ebenso ein und unterscheidet zwischen dem Vermögen des Menschen, eigenes Glück zu schaffen und dem *desiderium naturale*, dem natürlichen Verlangen des Menschen nach dem Unendlichen, dem Göttlichen. Hierbei konstatieren wir das Streben des Menschen nach einer vollkommenen Glückseligkeit, die er jedoch nicht aus eigener Kraft

---

<sup>722</sup> REDEMANNS 2025, S. 116.

erreichen kann. Diese Gedanken sind bei Aristoteles nicht zu finden, weil bei ihm Glück immer im Horizont von Erreichbarkeit als *ergon* und *energeia* gedacht wird. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Thomas nicht den vielen Theologen folgt, die eine solche Konstellation der Glücksbewertung abwerten und es als unvollkommenes Glück ablehnen, weil es nicht in die Vorstellung einer *beatitudo perfecta* einzuordnen ist. So nennt Aristoteles „perfektes Glück“, was Thomas *beatitudo imperfecta* bezeichnet und nennt zweitrangiges Glück das, was Thomas *vita activa* nennt.

Thomas zeigt sich hierbei nicht nur konziliant – vielmehr respektiert er ausdrücklich das Glück dieses Lebens affirmativ als eine eigenständige Wirklichkeit, die er in seine theologische Überzeugung aufnimmt. Doch auch Aristoteles unterscheidet zwischen dem menschlichen und göttlichen Glück insofern, das Glück dieses Lebens den Bedingtheiten des menschlichen und göttlichen Daseins und der Begrenzung des menschlichen Geistes ausgesetzt ist, die einem eigentlichen, vollendeten Glück, wie es nur den Göttern eigen ist, widersprechen. Forscher fragt in seiner Schrift „Über das Glück des Menschen“, ob das eigentliche menschliche Glück erst nach dem Tode zu erwarten sei, wobei er sich auf Aristoteles „Solons Paradoxon“ bezieht, dass man jemanden nur dann glücklich nennen kann, wenn er sein Leben bereits beendet hat.<sup>723</sup> Gut oder glücklich zu sein würde nach Solons Lehre davon abhängen, dass man gut (*eu*) oder ansehnlich (*kalos*) stirbt. Gott habe bei den Brüdern Kleobis und Biton gezeigt, dass es für den Menschen besser sei, gestorben zu sein als zu leben.<sup>724</sup> Aristoteles stellt in diesem Zusammenhang die Frage, ob dann auch jemand wirklich glücklich ist, wenn er tot ist; oder ist das nicht gänzlich absurd, insbesondere für uns, die wir das Glück als eine Art von Tätigkeit nennen? Wenn wir aber nicht den Toten glücklich nennen und wenn auch Solon das nicht meint, sondern wenn er sagen will, dass man erst zu diesem Zeitpunkt einen Menschen mit Gewissheit glücklich nennen kann, weil er dann bereits außer Reichweite der Übel und Unglücksfälle ist, so enthält auch dies Raum für Zweifel.<sup>725</sup>

Dies sind aristotelische Gedanken nach dem Tod, die er teilweise rhetorisch in Verbindung mit dem Glück in den Raum stellt und auch in der Annahme zu Menschen, mit denen es das Schicksal gut meint (NE I 11, 1100a 11); sie sollen selig und gesegnet sein, doch eben selig [glücklich]

---

<sup>723</sup> FORSCHNER 1994, S. 82f.

<sup>724</sup> Vgl. ebd.

<sup>725</sup> NE I 11, 1100a 10–18.

als Menschen, wie Aristoteles ausführt (NE I 11, 1101a 20f.). Thomas resümiert Aristoteles und versteht dies als Beleg dafür, dass dem Menschen nur ein defizientes, vom Schicksal verunsichertes und vom Tod bedrohtes, unvollkommenes Glück in diesem Leben beschert ist.<sup>726</sup> Nach Thomas impliziert dagegen vollkommenes, (seliges) Glück Beständigkeit und ewige Dauer, weshalb der Mensch unter den diesseitigen Bedingungen kein wahres Glück finden kann. Eine Beschränkung in der Glückslehre des Aristoteles zeigt sich auch darin, dass er dem Menschen keine Hoffnung und Perspektive aufzeigt über eine vollständige Kontemplation im jenseitigen Leben. Thomas muss zur Kenntnis nehmen, dass Aristoteles zur Frage der Unsterblichkeit und eines Ziels nach diesem Leben keine Aussage macht. Das Leben der *theoria* lässt allerdings den Menschen an der göttlichen Tätigkeit teilhaben und macht ihn insofern gottähnlich, also *makarios* – selig wie die Götter – mit Verweis auf Abschnitt 8. (Glück, ein Geschenk der Götter).

Im Unterschied dazu handelt es sich bei dem göttlichen Glück um einen ewigen, ungestörten Akt von Kontemplation, anders als bei der Tätigkeit des menschlichen Geistes, der unablässig der Begrenztheit des Lebens und der Veränderlichkeit ausgesetzt ist.<sup>727</sup> Es ist auffällig, dass Aristoteles den Menschen keine Hoffnung macht auf einen permanenten und unbegrenzten Zustand an Kontemplation im jenseitigen Leben; vielmehr verweist er in NE 1178b 28-31 darauf, dass „soweit also die Betrachtung reicht, soweit reicht auch das Glück, und denen das Betrachten in höherem Grad zukommt, denen kommt auch das Glückliche in höherem Grad zu, nicht akzidentell, sondern kraft der Betrachtung“; diese nämlich ist als solche schätzenswert (*timios*), weshalb das Glück eine Art von Betrachtung sein wird.<sup>728</sup> Es besteht also ein höchst gradueller Unterschied zwischen der menschlichen und der göttlichen *theoria* dergestalt, dass Gott die höchste Betrachtung zukommt, dem Menschen allerdings nur ein verminderter Anteil über eine betrachtende Tätigkeit, die ihn zum Glück führt.

Wenn philosophisch betrachtet, das Glück eine Tätigkeit gemäß der vollkommenen Tugend ist, so folgt daraus, dass der Mensch im gegenwärtigen Leben mit Gott lediglich in einem reduzierten Glück verbunden ist, was auch dem Selbstverständnis des Aristoteles entspricht; mit Verweis auf NE X 8, 1178b 22: „Daher wird die Tätigkeit des Gottes, die an Seligkeit herausragt,

---

<sup>726</sup> FORSCHNER 1994, S. 83.

<sup>727</sup> Vgl. ebd. S. 85.

<sup>728</sup> Vgl. ebd. und NE X 8, 1178b 28-31.

eine betrachtende sein. Auch unter den menschlichen Tätigkeiten also wird diejenige, die dieser am nächsten verwandt ist, das größte Glück erzeugen.“ Einen Hinweis dazu gibt die NE X 9, 1179a 9: „Denn glücklich wird das Leben desjenigen sein, der sich im Sinne der Tugend betätigt.“ Bei allem Bemühen, das kontemplative Glück durch eine enge Vereinigung mit Gott bereits auf Erden zu erreichen, bleibt es ein kurzzeitiges Erlebnis, das diesseits nicht auf Dauer zu halten ist. Entsprechend der Nikomachischen Ethik ist die betrachtende Tätigkeit innerhalb eines vollkommenen Lebens jedenfalls das Höchste, was ein Mensch im irdischen Leben erreichen kann, was auch Thomas anerkennt.

Thomas wird nicht müde, immer wieder das wahre, vollkommene Glück in der Vereinigung mit Gott darzustellen und zwar in einer Betrachtung von ‚Angesicht zu Angesicht‘. Der Sinn des natürlichen Erkenntnisstrebens des Menschen liegt letztendlich darin, eine größtmögliche Annäherung zu Gott zu erreichen, denn das größte Glück und höchste Ziel des Menschen bestehe in der absoluten Erkenntnis und in einer vernunftgeleiteten Betrachtung Gottes.<sup>729</sup> In seiner Interpretation zur Erkenntnis verweist Thomas einerseits auf Aristoteles’ Nikomachische Ethik und andererseits auf die „*Summa contra gentiles*“, Buch III, 38 und 48. Er versteht die Ausführungen des Aristoteles in Bezug auf seinen Hinweis „glücklich als Menschen“ auch so, dass die dem Menschen im irdischen Leben gegebene Erkenntnis gleichermaßen diejenige der betrachtenden Wissenschaften (*scientiae speculativae*) ist, die nicht zu verwechseln sei mit der Schau des Wesens Gottes, weshalb dem Menschen hier auf Erden kein vollkommenes, sondern nur ein reduziertes Glück zuerkannt werden könne.<sup>730</sup> Thomas führt innerhalb des „*intellectus speculativus*“ erneut aus, dass das vollkommene Glück nur in der spekulativen Betrachtung des Wesens Gottes zu finden sei, wobei der theoretische Intellekt auf die Erkenntnis des Wahren ausgerichtet ist.<sup>731</sup> Mit dieser Feststellung befindet sich Thomas in der Lehre des Aristoteles im zehnten Buch seiner NE, wonach die letzte Glückseligkeit des Menschen in der Betrachtung liegt, die aber nur innerhalb von drei dianoetischen Tugenden – Verstand, Wissen und Weisheit – zu finden ist. Die Weisheit ist als theoretische Wissenschaft anerkannt; sie ist es auch, die es dem Menschen gemäß Aristoteles ermöglicht, über die Erkenntnis der göttlichen Dinge die letzte Glückseligkeit hier im Leben zu erwerben.<sup>732</sup>

---

<sup>729</sup> BRACHTENDORF 2012, S. XLVII.

<sup>730</sup> Vgl. ebd. S. XLIX.

<sup>731</sup> Vgl. ebd. S. XXI.

<sup>732</sup> ScG III, K. 44, S. 177.

Zwischen Thomas, Aristoteles und Augustinus werden Grenzbereiche göttlicher Erkenntnis und göttlicher Wahrheit aufgezeigt, die keineswegs deckungsgleich in der Anschauung bzw. Betrachtung Gottes sind und insofern auch unterschiedlich interpretiert werden. Die Frage, inwieweit der Mensch im Diesseits die Gotteserkenntnis erlangen kann, stellt sich immer wieder und in Verbindung damit auch die Frage nach der göttlichen Wesenheit und Wahrheit. Thomas geht der Frage nach, ob Gott der Ersterkennende ist, den unser Geist erfassen kann. Unser Verstand, so Thomas, kann im gegenwärtigen Leben die geschaffenen und stofflosen Substanzen nicht erkennen, vielmehr kann „das Unsichtbare an Gott an den geschaffenen Dingen geistig wahrgenommen“ werden.<sup>733</sup> Bei den theoretischen Wissenschaften geht es um das Erkennen des Seienden, während die praktische Philosophie auf das Handeln ausgerichtet ist. Für Aristoteles liegt der Kern der Weisheit in der Erkenntnis des göttlichen Prinzips, eben in der Erkenntnis Gottes; für ihn ist derjenige weise, der zu dieser Erkenntnis Gottes fähig ist. Die Frage stellt sich in diesem Zusammenhang: Findet der Mensch sein Glück in der Praxis, im tätigen Leben oder findet er es in der *theoria*, also im beschauenden Leben, das auf die Betrachtung im ewigen Leben ausgerichtet ist?

Aristoteles hat die *theoria* klar über die praktische Lebensform gestellt, weil es nur in dieser *theoria* möglich ist, zur Schau Gottes zu gelangen. Gleichzeitig gesteht er ein, dass es dem Menschen nicht möglich ist, sein ganzes Leben in der *theoria* zu leben; insofern würde er diese als Mensch im Diesseits erleben, mit Verweis auf NE I, 1101a, 20. Adäquat dazu verhält es sich mit der theoretischen Vernunft, deren Tugend die Weisheit ist und als höchste Form der Betrachtung gilt; deren Aufgabe besteht nach Aristoteles darin, die Wahrheit der ewigen Dinge, insbesondere Gott zu erkennen.<sup>734</sup> Zur intuitiven Vernunft sagt Aristoteles in der NE X 7, 1177b 30: „Wenn also die intuitive Vernunft im Vergleich mit der menschlichen Vernunft göttlich ist, dann ist auch das Leben in der Betätigung dieser Vernunft göttlich im Vergleich mit dem menschlichen Leben.“ Wir können hieraus schließen, dass eine solche

---

<sup>733</sup> Sth I, q. 88, a. 3 co: „Daher muss man schlechthin sagen: Gott ist nicht das Erste, was von uns erkannt wird; man kommt vielmehr durch die Geschöpfe zur Erkenntnis Gottes nach dem Wort des Apostels: „Das Unsichtbare an Gott wird an den geschaffenen Dingen geistig wahrgenommen“ (Röm 1,20). Das erste aber, was von uns gemäß dem Stand des gegenwärtigen Lebens erkannt wird, ist die Wesenheit des stofflichen Dinges, die der Gegenstand unseres Verstandes ist, wie oben (84, 7; 85, 8) wiederholt gesagt worden ist.“

<sup>734</sup> BACHMANN 2013, S. 154.

Vernunft das Göttliche in uns Menschen ist, was diesen auch zum wahren und glücklichen Menschen im Diesseits macht.

Für Aristoteles ist insofern auch die Glückseligkeit des Menschen abzuleiten aus einer Tätigkeit seiner vollkommenen Tugenden und dies sind die dianoetischen Tugenden, wobei es wiederum die Weisheit ist, die eine Betrachtung Gottes hier auf Erden ermöglicht. Aristoteles schränkt allerdings ein und bezieht sich auf das zweite Buch der Metaphysik: „dass die Schwierigkeit, jene Dinge zu erkennen, aus uns kommt, nicht aus ihnen: denn unser Verstand verhält sich zum Offensichtlichsten aller Dinge, wie sich das Auge des Nachtvogels zum Licht der Sonne verhält.“<sup>735</sup> Weil demnach die getrennten Substanzen nicht durch die erkannten materiellen Dinge erkannt werden können (ScG III, K. 41) wird folglich unser Verstand keinesfalls die getrennten Substanzen als solche erkennen können.<sup>736</sup> So heißt es bei Aristoteles im 3. Buch *Über die Seele*, dass der aufnehmende Verstand sich selbst erkennt wie auch anderes, weil er sich durch das geistige Erkenntnisbild erkennt, durch das er in der Gattung des geistig Erkennbaren aktuell wird.<sup>737</sup> Bei Nikolaus Wicki heißt es zur Seele: Wie der Inhalt eines gläsernen Gefäßes wird die Seele in einem verklärten Körper gesehen; wenn dann das verklärte Auge die Seele schauen möchte, so ist es möglich, die Engel und die Wesenheit Gottes zu erkennen.<sup>738</sup>

Ein Exkurs zu Augustinus ist in diesem Zusammenhang angebracht und sicher auch hilfreich. Chenu führte in seiner Schrift „Das Werk des hl. Thomas von Aquin“ erläuternd aus, dass zunächst der „augustinische Grundbestand“ umschrieben werden sollte, ohne den Thomas nicht verstanden werden kann; zudem beziehen sich nahezu alle Autoren und gerade Thomas in ihren Schriften immer wieder auf spirituelle Gedanken des Augustinus.<sup>739</sup> Denn Augustinus geht nicht aus von einer Philosophie der Welt oder der Seele, sondern von einer konkreten Heilsverfügung über den Menschen.<sup>740</sup> Augustinus sagt über die Erkenntnis, dass unser Geist sich durch sich selbst erkennt, soweit er von sich erkennt, dass er ist; denn daraus, dass er erfasst, dass er tätig ist, erfasst er, dass er ist.<sup>741</sup> „So erkennt also die Seele auch von den

---

<sup>735</sup> ScG III, K. 45, S. 179.

<sup>736</sup> Vgl. ebd.

<sup>737</sup> Vgl. ScG III, K. 46, S. 187.

<sup>738</sup> WICKI 1954, S. 109f.

<sup>739</sup> CHENU 1960, S. 51.

<sup>740</sup> Vgl. ebd.

<sup>741</sup> Vgl. ScG III, K. 46, S. 187.

getrennten Substanzen, indem sie sich selbst erkennt, daß [dass]sie sind, nicht aber, was sie sind, was bedeutet, ihre Substanzen zu erkennen.“<sup>742</sup> Augustinus' Aussagen zur angeblichen Anschauung Gottes in diesem Leben lassen uns zweifeln und machen uns nachdenklich, weshalb eine nähere Betrachtung und Abwägung hierzu notwendig ist. Zwei Beispiele hierzu: Im 9. Buch *Über die Dreieinigkeit* sagt er: „In der ewigen Wahrheit, aus der alles Zeitliche geschaffen ist, erblicken wir mit den Augen des Geistes die Form, nach der wir sind und nach der wir in uns oder in der Körperwelt durch wahre und richtige Vernunft etwas wirken. Und so besitzen wir ein von da empfangenes wahres Wissen von den Dingen.“ Im 12. Buch *Über die Dreieinigkeit* führt er aus: „Es ist Sache der Vernunft, über diese körperlichen Dinge nach unkörperlichen und ewigen Wesensgründen zu urteilen, welche, wenn sie nicht über dem menschlichen Geist ständen, wahrhaftig nicht unveränderlich wären.“ Es ist aber so, dass unveränderliche und ewige Wesensgründe nicht anderswo als in Gott sein können, weil Gott allein, so lehrt es der Glaube, ewig ist.

Entsprechend dieser Darstellung sagt man von dem Geist, er schaue alles in der göttlichen Wahrheit oder in den ewigen Wesensgründen und urteile über alles ihnen entsprechend. Augustinus bestätigt dies nochmals im Buch der *Alleingespräche*: „Die Beweise der Wissenschaften erscheinen in der göttlichen Wahrheit wie diese sichtbare Welt im Lichte der Sonne.“ Augustinus spricht in den *visiones* von einer dreifachen *vision*, einer körperlichen (*corporalis*), einer geistigen (*spiritualis*) und einer intellektuellen (*intellectualis*), wobei die selige Gottesschau näher zur *visio intellectualis* – dem Schauen geistiger Realitäten – gehört.<sup>743</sup> Paulus besaß seinerzeit die unmittelbare Gottesschau. Im Rahmen eines Betrachtens der allgemeinen Gotteserkenntnis ist das mystische, geheimnisvolle Erkennen Gottes von Bedeutung; hierbei ist die von Gott in die Seele gelegte Gnadengabe eine *similitudo* – eine Ähnlichkeit, durch die Gott erkannt wird.<sup>744</sup>

Thomas erkennt in den Aussagen des Augustinus aber keinen Beleg für eine Betrachtung Gottes auf Erden, sondern stellt dazu fest, dass Gott in diesem Leben seiner Substanz nach nicht gesehen wird, „sondern allein wie in einem Spiegel.“<sup>745</sup> Dies wird auch durch den Apostel Paulus in der Erkenntnis dieses Lebens ausgesagt, so in 1 Kor 13,12: „Jetzt schauen wir in einen

---

<sup>742</sup> Vgl. ebd. S. 185.

<sup>743</sup> Wicki 1954, S. 95.

<sup>744</sup> Vgl. ebd. S. 100.

<sup>745</sup> ScG III, K. 47, S. 193.

Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin.“<sup>746</sup> Wenn wir in den Spiegel schauen, sehen wir nur ein Stückwerk von unserer Person; es ist ein unvollkommenes, unvollständiges und gebrochenes Bild. Gott aber sieht uns anders, vollständig, mit allem Guten und Schlechten, denn Gottes Blick ist vollkommen. Paulus sagt dazu: „Wenn aber das Vollendete kommt, vergeht das Stückwerk.“<sup>747</sup> Paulus meint damit, dass alles in unserem Leben Stückwerk ist, unser Wissen, unsere Gedanken, unser Handeln, unsere Liebe. Im 1. Korintherbrief, K. 13 – insbesondere in den Versen 10 und 13 sowie im Hohelied drückt er dies so aus, dass die Liebe Ausdruck der Vollkommenheit ist. Manchmal erkennen wir ein Stück der Wahrheit, doch nie das Ganze, somit ist alles unvollkommen, was ich erlebe. Seine Sätze bedeuten, dass wir uns hier auf Erden noch im Unvollkommenen als Menschen bewegen, doch vermittelt er uns Hoffnung insofern, dass wir auf das Vollkommene hin, auf Gott hoffen können. Er ermahnt uns deshalb zum Glauben, zur Hoffnung und zur Liebe. So wird uns Gott offenbar werden, dass wir uns vollkommen im Spiegel erkennen können. Jetzt ist es erst stückweise möglich, dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin, d.h. wir werden erkennen, wie Gott uns erkennt und uns beurteilt.

Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist ein zentraler Punkt in der Lehre des hl. Thomas, doch auch des hl. Augustinus. Thomas betrachtet den Menschen von der Ebenbildlichkeit zu Gott als Abschluss und gleichzeitig als Zielpunkt, aber auch als Höhepunkt der gesamten Schöpfertätigkeit Gottes.<sup>748</sup> Der Mensch besitzt den Vorzug vor allen anderen nicht-geistbegabten Wesen, ein gottebenbildliches Wesen zu sein, weshalb er auch in einer ganz besonders engen Beziehung zu Gott steht.<sup>749</sup> Wir können allerdings nicht das geschöpfliche Abbild des Menschen als Ebenbild Gottes erkennen ohne Kenntnis des ungeschaffenen Urbildes.<sup>750</sup> Schließlich ist in der Lehre zur Person Jesu Christi das vollkommenste Ebenbild des göttlichen Urbildes dargestellt, das zugleich Vorbild „für das in der sündigen Menschheit zu erneuernde Bild des Dreifaltigen Gottes ist.“<sup>751</sup>

---

<sup>746</sup> HAUSBIBEL 2006, 1 Kor 13,12.

<sup>747</sup> Vgl. ebd. 1 Kor 13,10.

<sup>748</sup> Sth I, q. 93, Anmerkungen, S. 270.

<sup>749</sup> Vgl. ebd.

<sup>750</sup> Vgl. ebd.

<sup>751</sup> Vgl. ebd. S. 271.

Der Mensch kann mit seiner natürlichen Gotteserkenntnis den wahren Gott nicht erkennen und wir sollten uns deswegen auch kein spezielles Bild von ihm machen. Dennoch ist der Mensch auf eine besondere Beziehung zu Gott auf natürliche Weise geschaffen, weil Gott ihn zu seinem Ebenbild gemacht hat. Als geistiges Ebenbild aber ist der Mensch allenfalls Schatten Gottes, der im Dunkeln liegt, womit Bezug genommen wird auf das unvollkommene Spiegelbild. Der Mensch kann das Bild Gottes nicht mit seinem Verstand vollständig erfassen, lediglich bruchstückhaft, weil seine Erkenntnisfähigkeiten beschränkt sind auf seine Einbildung, seinen diskursiven Verstand und seine Sinne; „daher kann Gott auf diesem Wege in keiner höheren Weise erkannt werden, als eine Ursache durch ihre Wirkung erkannt wird“ (*Unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut causa cognoscitur per effectum* (ScG III, 47)).<sup>752</sup>

Dionysius sagt hierzu in seiner Schrift: „Über die mystische Theologie“: „Wir sind mit Gott als einem Unbekannten verbunden“; dies geschieht gerade dann, wenn wir von ihm erkennen, was er nicht ist, was er aber ist, das ist uns völlig unbekannt.<sup>753</sup> In gleicher Weise wird wegen dieses Unwissens Bezug genommen auf Ex 20,21, wo von Moses gesagt wird: „Er trat an das Dunkel heran, in dem Gott ist.“<sup>754</sup>

Zur Bild-Ikonographie sagt uns Thomas in der *Summa theologiae* I, q. 88, a. 3: Wäre in unserer Seele das vollkommene Bild Gottes, so wie der Sohn das vollkommene Bild des Vaters ist, würde unser Geist sofort Gott erkennen. So ist der Menscheng Geist dagegen nur ein unvollkommenes Abbild des göttlichen Geistes („*Si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut Filius est perfecta imago Patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta. Unde ratio non sequitur*“).<sup>755</sup> Auch in der Schrift heißt es dazu, der Mensch sei „nach dem Bilde Gottes gemacht.“ Der Mensch wird wegen der Ähnlichkeit „Bild“ genannt, „der Erstgeborene aller Schöpfung“ ist jedoch das Ebenbild Gottes, das all das verwirklicht, was im Urbild besteht.<sup>756</sup> Diese ‚Auszeichnung‘ erhält nur der Mensch unter allen Geschöpfen. Dies ist damit begründet, dass der Mensch als einziger Verstand und Geist hat. Daraus ergibt sich nach Thomas gem. der Sth I, q. 93, a. 6, dass sich im Vernunftgeschöpf Mensch das Ebenbild

---

<sup>752</sup> ScG III, K. 47, S. 193.

<sup>753</sup> FORSCHNER 1994, S. 95.

<sup>754</sup> ScG III, K. 49, S. 207.

<sup>755</sup> Sth I, q. 88, a. 3: in Verbindung mit *Anmerkungen* Nr. 155, S. 467. (S. auch Glied.pkt. 4. – Inh.verz.)

<sup>756</sup> Sth I, q. 93, a. 1, co.

Gottes nur dem Geist nach findet. Augustinus bezeichnet die Seele des Menschen als Ebenbild Gottes und nennt dafür drei Gründe: Geist, Erkennen und Lieben.<sup>757</sup> Er hat als erster diese im Geiste vorhandene Dreiheit festgestellt; zudem nimmt er drei Eigentümlichkeiten der Seele an, das Gedächtnis, den Verstand und den Willen und verlegt in diese drei das Bild der Dreifaltigkeit.<sup>758</sup> Augustinus kommt zur Erkenntnis: „Wenn sie (die Seele) daher nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, sofern sie ihre Vernunft und ihren Verstand zur Erkenntnis und Schau Gottes gebrauchen kann, so war in ihr das Bild Gottes von Beginn ihres Daseins an.“<sup>759</sup> Schließlich wird nach Augustinus in der Schau der Seligkeit das Zeitliche in Gott selbst gesehen, weshalb diese Schau des Zeitlichen zum Ebenbild Gottes gehört; und in dieser Natur, der der Geist zugehörig ist, „wird er unwandelbar alles sehen, was er sieht“.<sup>760</sup>

Thomas unterscheidet zur Metapher der Gottebenbildlichkeit drei Gesichtspunkte:

1. Der Mensch hat in der Regel eine natürliche Eignung zur Gotteserkenntnis und zur Gottesliebe, die in der Geistnatur bei allen Menschen vorhanden ist;
2. sofern der Mensch Gott im Vollzug und habituell auf unvollkommene Weise erkennt und liebt, hat er ein Bild, das auf der Wirkung von Gnade beruht;
3. sofern der Mensch Gott auf vollkommene Weise im Aktvollzug erkennt und liebt, womit das Ebenbild der Herrlichkeit gemeint ist.<sup>761</sup> Nur in diesem Zustand kann Gott vollkommen erkannt und geliebt werden.

So wie bei der Lehre zum göttlichen Ebenbild durch Thomas, soll auch auf eine dreifache theologische Lichttheorie eingegangen werden, die als *triplex lumen* bezeichnet wird. Hierbei bedeutet das Licht, das dem Verstand zugehörig ist, nichts anderes, als dass es „eine Art Offenbarung der Wahrheit“ ist, entsprechend Eph 5,13: „Alles, was offenbar gemacht wird, ist Licht.“<sup>762</sup> Zunächst ist hierbei das dreifache Licht der Engel gemeint, so in Sth I, q. 106, a. 1; Thomas spricht jedoch dann in der *Summa contra gentiles* von der dreifachen Erkenntnis des Menschen vom Göttlichen:

---

<sup>757</sup> Sth I, q. 93, a. 7, co.

<sup>758</sup> Ebd.

<sup>759</sup> Ebd.

<sup>760</sup> Sth I, q. 93, a. 8, co.

<sup>761</sup> Sth I, q. 93, a. 4, co.

<sup>762</sup> Sth I, q. 106, a. 1.

die erste Erkenntnis besteht darin, dass der Mensch aufgrund des natürlichen Lichtes der Vernunft zur Erkenntnis Gottes emporsteigt;

die zweite besteht darin, dass die den menschlichen Verstand übersteigende göttliche Wahrheit über die Offenbarung und Gnade zu uns herabsteigt;

die dritte Erkenntnis besteht darin, dass der menschliche Geist zur vollkommenen Einsicht in das Offenbare aufsteigt.

Es werden somit drei verschiedene Weisen unterschieden: natürliche Vernunft, Gnade bzw. Offenbarung.<sup>763</sup> Hierbei befindet sich das erste Bild also in allen Menschen, das zweite befindet sich bei den Gerechten und das dritte nur bei denen, die sich in der Herrlichkeit und Seligkeit Gottes befinden.

Was sagt uns die dreifache Ebenbildlichkeit Gottes und die dreifache Lichttheorie?

Die Theologie als Lehre und Wissenschaft von Gott untersucht ebenso die Beziehungen zu Gott, wozu nach Chenu das Hervorbringen und das Zielstreben gehören, das er als *exitus* und *reditus* bezeichnet.<sup>764</sup> Er beschreibt dies als großartige Quelle des Verstehens, wonach jedes Ding, jedes Seiende, jede Handlung usw. von seiner Ursächlichkeit her eingeordnet und beurteilt wird und wobei der Grund des Seins sich im Lichte Gottes enthüllt.<sup>765</sup> Hierin befindet sich u.a die Heilsgeschichte mit der Beschreibung des Ausgangs der Welt sowie dem Glückseligkeitsstreben der Menschen in einer Rückkehr zu Gott.<sup>766</sup> Das ist der Plan der *Summa theologiae*, so Chenu, und das ist die Bewegung, so in I Pars: „der Ausgang, Gott als Ursprung; II Pars: die Rückkehr, Gott als Ziel“, wobei sich diese Rückkehr durch Christus, den Gott-Menschen gestaltet.<sup>767</sup> Jesus Christus als Gott-Mensch steht durch seine Erlösungstat hierbei im Mittelpunkt dieses *exitus-reditus* - Geschehens, wodurch dem Menschen die Rückkehr zu Gott, dem Endziel ermöglicht wird. Thomas geht in der Sth I, q. 1, a. 8 auf diese Lehre und auf das Ereignis der Auferstehung Christi ein, indem er feststellt, dass dadurch die allgemeine Auferstehung bewiesen ist, mit Verweis auf 1 Kor 15,12.<sup>768</sup> Diese Rückkehr zu Gott erfolgt zwar mit der

---

<sup>763</sup> ScG IV, K. 1, Prooemium, S. 7.

<sup>764</sup> CHENU 1960, S. 343f.

<sup>765</sup> Vgl. ebd. S. 344.

<sup>766</sup> Vgl. ebd.

<sup>767</sup> Vgl. ebd.

<sup>768</sup> Sth I, q. 1, a. 8, co: „Wenn aber verkündet wird, dass Christus von den Toten auferweckt worden ist, wie können dann einige von euch sagen: Eine Auferstehung der Toten gibt es nicht? Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden.“

natürlichen Vernunft, aber mit Hilfe der Gnade, wie vor beschrieben, denn, so Thomas in I, q. 1, a. 8, die Gnade vollendet geradezu die natürliche Vernunft, so dass diese ganz im Dienst des Glaubens steht. In der ScG IV. Buch heißt es in Kapitel 1 hierzu, dass die natürliche Vernunft im Durchgang durch die Geschöpfe zur Erkenntnis Gottes aufsteigt; umgekehrt steigt das Glaubenswissen in der göttlichen Offenbarung zu uns herab; sowohl beim Aufstieg wie beim Abstieg handelt es sich um denselben Weg.<sup>769</sup>

In der ScG, Buch 3 wird zur Gotteserkenntnis darauf hingewiesen, dass es eine Gotteserkenntnis bei den Menschen gibt, die höher steht als die zuvor dargestellte Erkenntnis, nämlich die, in der die Menschen Gott durch den Glauben erkennen, was durch die natürliche Vernunft nicht möglich ist, doch ist auch in dieser Gotteserkenntnis die letzte Glückseligkeit nicht erreichbar.<sup>770</sup> Der Apostel Paulus sagt uns in 2 Kor 5: „Wir sind also immer zuversichtlich, auch wenn wir wissen, dass wir fern vom Herrn in der Ferne leben, solange wir in diesem Leib zu Hause sind; denn als Glaubende gehen wir unseren Weg, nicht als Schauende.“<sup>771</sup> Dies bedeutet, so lange wir hier auf Erden im Glauben wandeln, sind wir dennoch fern von Gott als dem zu Schauenden im Jenseits. Aus dieser Schilderung ist zu entnehmen, dass die letzte Glückseligkeit nicht in diesem Leben zu erfahren ist.

Die Gotteserkenntnis wurde als Ziel formuliert und angestrebt. Es wurde hierbei gesagt, dass durch den Glauben einiges von Gott zu erkennen ist, was durch unsere Vernunft und unseren Verstand nicht möglich ist. Aus dem aber, was wir erkennen, lässt sich noch nicht die letzte Glückseligkeit finden und doch bleibt es Ziel jeder geistigen Substanz, Gott zu erkennen.<sup>772</sup> Wer wird Gott schauen? Dazu finden wir eine Antwort bei Mt 5,8: „Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“. Ergänzend hierzu finden wir bei Joh 17,3: „Das aber ist das ewige Leben, dass sie Dich, den wahren Gott, erkennen.“<sup>773</sup> Selbst bei Aristoteles finden wir eine Übereinstimmung seiner Lehre in der NE X 8 mit den vorgenannten Ausführungen, indem er sagt: „Daher wird die Tätigkeit des Gottes, die an Seligkeit herausragt, eine betrachtende sein. Auch unter den menschlichen Tätigkeiten also wird diejenige, die dieser am nächsten verwandt ist, das größte Glück mit sich bringen.“ Von Aristoteles lernen wir, dass der

---

<sup>769</sup> ScG IV, K. 1, S. 5-7.

<sup>770</sup> Vgl. ScG III, K. 40, S. 147.

<sup>771</sup> HAUSBIBEL 2006, 2 Kor 5,6 und 7.

<sup>772</sup> ScG III, K. 25, S. 105.

<sup>773</sup> Ebd.

Mensch in diesem Leben, insbesondere in der Betrachtung, auf der Suche nach Gott ist. Zur Suche nach Gott, die gleichzeitig die tiefe Sehnsucht ausdrückt, sagt auch Augustinus: „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht, o Gott, in Dir.“ Nach Thomas erreicht der Mensch allerdings in diesem Leben nur ein unvollkommenes Glück, während das wahre Glück gekennzeichnet ist von ewiger, ungestörter Beständigkeit.<sup>774</sup> Mit diesem wahren Glück ist das ewige Glück gemeint, das sowohl körperliche wie spirituelle Güter miteinschließt; die Seele erfährt hierbei Glück aus der Zufriedenheit des Körpers.<sup>775</sup>

Thomas lehrt unter Hinzuziehung der hl. Schrift, dass der Mensch durch die endgültige Vereinigung mit Gott in die ewige Vollendung gelangen kann – mit Bezug auf Sth I-II, q. 5, a. 4 ad. In diesem Leben sei dies nicht möglich, wie Thomas dezidiert feststellt. Die Vollendung darf hierbei nicht mit der Vollendung der Tugend verwechselt werden, so wie sie Aristoteles in der NE darstellt. Nach christlicher Überzeugung ist die Tugend wohl das Mittel, das zum Glück führt, jedoch ist es nicht das Glück selbst. Ebenso stellt Thomas fest, dass auch der christliche Glaube alleine nicht bereits das Glück ist; hierzu Thomas wörtlich: „Da die Glückseligkeit das letzte Ziel ist, wird durch sie das natürliche Verlangen gestillt. Die Glaubenserkenntnis aber stillt das Verlangen nicht, sondern entzündet es eher: denn ein jeder verlangt zu sehen, was er glaubt; also liegt in der Glaubenserkenntnis nicht die letzte Glückseligkeit des Menschen.“<sup>776</sup> Wenn auch der Glaube selbst nicht das Glück ist, so ist er dennoch der Weg dorthin; er gibt Orientierung und ist unverzichtbar zur Erlangung des höchsten Glücks. Die drei göttlichen Tugenden wirken im Streben um die Glückseligkeit aufs Engste zusammen. Der Glaube an das Glück ist unverzichtbar auf dem Weg zu Gott und lässt uns nicht ohne Hoffnung sein; die Hoffnung beseelt den Wunsch auf Vollendung mit Gott und die Liebe ist der Nährboden, in dem die Sehnsucht wächst. Zur Liebe und dem Glücksstreben lesen wir im 1. Korintherbrief: „Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, und in keines Menschen Herz ist es gedungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.“<sup>777</sup>

Für Thomas ist klar, je mehr der Mensch erkennt, umso mehr wächst in ihm sein Verlangen nach Erkenntnis, das dem Menschen von Natur aus gegeben ist. Aber, die totale Erfüllung des Verlangens nach Erkenntnis ist bisher noch niemandem in diesem Leben widerfahren, der nur

---

<sup>774</sup> FORSCHNER 1994, S. 83.

<sup>775</sup> HOYE 1975, S. 222: „*anima non solum gaudebit de bono proprio, sed etiam de bono corporis.*“

<sup>776</sup> ScG III, K. 40, S. 103.

<sup>777</sup> HAUSBIBEL 2016, 1 Kor 2,9.

Mensch war und dies kann auch nicht geschehen, weil wir Menschen in diesem Leben nicht die Gaben und Fähigkeiten haben, um ein Höchstmaß von Erkennbarkeit erreichen zu können. So ist es nicht möglich, dass in diesem Leben die höchste und letzte Glückseligkeit gewährt wird.<sup>778</sup> Es wird allgemein anerkannt, wenn Aristoteles sagt, „dass das natürliche Verlangen nicht vergeblich sei“, denn die Natur tut nichts umsonst“. Es wäre insofern ein vergebliches Begehren der Natur, wenn dieses natürliche Verlangen niemals erfüllt werden könnte. Von daher ist das natürliche Begehren des Menschen erfüllbar, aber nicht in diesem Leben, was bedeutet, dass es nach diesem Leben erfüllt wird; somit wird die letzte Glückseligkeit des Menschen nach diesem Leben gewährt.<sup>779</sup> Die letzte Erkenntnis Gottes führt schließlich zur letzten Glückseligkeit, die der menschliche Geist nach diesem Leben auf die Weise hat, nach der die getrennten Substanzen ihn erkennen, weshalb Gott in Mt 5,12 verspricht: „Freut euch und jubelt: Euer Lohn im Himmel wird groß sein.“<sup>780</sup> Der Mensch muss zu seinem Glück auch einen Beitrag leisten, der ihm letztendlich als Geschenk Gottes und als Lohn für sein tugendhaftes Leben zuteilwird.<sup>781</sup>

Thomas ist sich mit Augustinus und der augustinish geprägten christlichen Tradition einig, dass ausschließlich die christliche Heilsbotschaft und die ihr verbundene Theologie in der Lage sind, das Endziel des Menschen aufzuzeigen und auch den Weg, der dorthin führt, zu zeigen.<sup>782</sup> Dies bedeutet auch, dass außerhalb der Theologie, also in und mit der aristotelischen Philosophie dieses Glück nicht zu erreichen ist, wohl aber durch den Glauben und die Glaubenserkenntnis. Nur über diese Theologie und über den christlichen Glauben finden die Menschen Zugriff auf die wesensmäßige Erkenntnis von Gott und gelangen über die christliche Botschaft zum geschenkten Heil Christi. Im Mittelpunkt der Glückseligkeitslehre des Thomas steht die Botschaft vom Heilshandeln Gottes in Christus, denn Christus ist den Menschen nicht nur Heilsbringer, er ist Wegweiser, Retter und Mittler.<sup>783</sup>

---

<sup>778</sup> ScG III, K. 48, S. 201.

<sup>779</sup> Vgl. ebd. Bei Thomas heißt es weiter: „Solange etwas auf Vollendung hin in Bewegung ist, ist es noch nicht an seinem letzten Ziel. Aber alle Menschen verhalten sich in Erkenntnis der Wahrheit immer wie auf Vollendung hin Bewegte und Strebende; denn diejenigen, die nachfolgen, finden etwas über das hinaus, was von Früheren gefunden wurde, wie es auch im 2. Buch der Metaphysik heißt.“

<sup>780</sup> Vgl. ebd.

<sup>781</sup> FORSCHNER 1994, S. 87. ... *etiam si sit a Deo principaliter, tamen adhuc homo aliquid cooperatur...*

<sup>782</sup> Vgl. ebd. S. 88.

<sup>783</sup> Vgl. ebd.

### III. VERGLEICHENDE BETRACHTUNG VON ARISTOTELES UND THOMAS - BEITRAG ZUR KLÄRUNG DER GLÜCKSPROBLEMATIK MIT AUSBLICKEN IN DIE MODERNE

Zur Einleitung der nachfolgenden Abschnitte

In Kapitel III mit seinen Unterabschnitten geht es vorrangig um eine Betrachtung und Bewertung unterschiedlicher Aussagen zur Glücksproblematik von Aristoteles und Thomas von Aquin. Einleitend soll die Bedeutung von Theologie und Philosophie jeweils aus der Sicht der beiden Autoren und ihre gegenseitige Zuordnung und Abhängigkeit herausgestellt werden.

Im nachfolgenden Gliederungspunkt 1. wird die Glückstheorie als Grundlegung der Ethik behandelt, die als philosophische Disziplin den Bereich des menschlichen Handelns zum Inhalt hat. In der antiken Philosophie steht das Glück – die ‚*eudaimonia*‘ – für ein gutes und gelingendes Leben. Es folgen Hinweise, wie man ‚gut leben‘ und ‚gut handeln‘ soll und welche menschlichen Qualitäten dazu notwendig sind. Die Ethik erhält aus dem Christentum weitere Impulse, insbesondere von Augustinus und Thomas. Für Thomas ist das Ziel des Menschen eindeutig auf Gott ausgerichtet.

Im Unterabschnitt 2. – „Glücksproblematik als dezidiert wissenschaftliche Herausforderung“- strebten die Wissenschaften nach Eigenständigkeit, indem sie sich von christlichen Glaubensvorstellungen und den monastischen Traditionen lösten. Die Lehren des Aristoteles spielen in diesem Umwandlungsprozess eine wichtige Rolle, wobei Gott und Welt eng miteinander verbunden waren. Thomas hat hierbei ab dem 13. Jahrhundert entscheidend mitgewirkt, indem er sowohl der Philosophie wie der Theologie ihren eigenen Stellenwert zusicherte. Der Gegenstand hierbei ist im Wesentlichen auf das „Göttliche“ bezogen.

Der Gliederungspunkt 2.1 umfasst die Position und Bedeutung der aristotelischen Glückstheorie. In den Büchern I, VI und X der NE beschäftigte sich Aristoteles vorrangig mit der Glückslehre und mit dem letzten und obersten Ziel, dem *telos teleiotion*. Die *eudaimonia* steht hierbei für das höchste aller praktischen Güter, ‚gut leben‘ und ‚gut handeln‘, verbunden mit der Frage, wie sie erreichbar ist. Es werden Unterschiede in der Perspektive des Lebens zwischen Aristoteles und Thomas aufgezeigt.

Der Gliederungspunkt 2.2 geht auf die „Rezeption der aristotelischen Glückstheorie bei Thomas“ ein. Hierbei werden Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Aristoteles und Thomas aufgezeigt. Im Gegensatz zu vielen anderen Philosophen und der Kirche war Thomas bestrebt, die Erkenntnisse Aristoteles in seine Lehren mit einzubinden. Dass Menschen nach Glückseligkeit streben ist beiden klar, doch trennen sich ihre Anschauungen zum Glück in der Zielvorstellung, wobei Thomas insbesondere die Vollkommenheit des Glücks herausstellt.

3.: „Bestimmung des Glücks als Handlungs- und Lebensziel zwischen menschlicher Leistung und göttlicher Gnade.“ In diesem Gliederungspunkt werden die unterschiedlichen Auffassungen der beiden Autoren Aristoteles und Thomas zur Erreichung des Glücks besonders deutlich. Während Aristoteles ausführt, dass das Glück maßgeblich durch vernunftgemäßes Handeln sowie immer um seiner selbst willen erreicht wird, sieht Thomas das Glück des Menschen als Geschenk Gottes an, aber auch als Lohn eines tugendgemäßen Lebens und eines Wirkens in einer aktiven Mitgestaltung des Glücks. Letztendlich liegt das vollkommene Glück des Menschen – so Thomas – in der Betrachtung als einer Tätigkeit des Intellekts, gemäß der dianoetischen Tugend, also der Weisheit.

4: In diesem Abschnitt erfolgt eine Differenzierung zwischen dem Glück des praktischen und theoretischen Lebens. Das praktische Leben besteht in einer gewissen Abgrenzung zum theoretischen Leben. Die einen wenden sich der *polis* und dem politischen Leben zu, andere suchen den Seelenfrieden in der *theoria* – der betrachtenden Tätigkeit. Alle gemeinsam haben sie ein Lebensziel, das sich in der Suche nach dem Sinn des Lebens und dem Glück ausdrückt. Sie suchen es in den verschiedenen Lebensformen, worauf im Text näher eingegangen wird. Thomas argumentiert zu dieser Thematik vorzugsweise theologisch, mit Bezug auf die *Summa theologiae* und die *Summa contra gentiles*. Seine Glückslehre als vollkommenes Glück in Gott trennt er deutlich vom unvollkommenen irdischen Glück. Thomas betrachtet den Menschen als Herr seiner Handlungen, als *imago dei* mit Bezug auf den Schöpfer Gott.

5: Nach wie vor streben die Menschen auch in der heutigen Zeit nach Lebenserfüllung und Glück. Die Frage stellt sich in diesem Zusammenhang, inwieweit wir die Erkenntnisse aus der Antike und dem Mittelalter in die neuere Forschung mit einbeziehen und wie wir heute Glück definieren. Dazu bietet sich für uns die Chance aber auch die Verpflichtung, nach der gewährten Freiheit unser Leben als freie und gleichberechtigte Bürger selbst zu gestalten. In der Ausgestaltung des Lebens wirken heute neben der Philosophie mehrere Disziplinen, so

in den Sozialwissenschaften, der Psychologie, Biologie und Ökonomie usw. mit. U.a. werden Modelle z.B. die „Flow-Theorie“ vorgestellt, die sich mit der Verbesserung der Lebensqualität beschäftigen.

Der Gliederungspunkt 6 des Kapitels III geht auf Schwächen in der Glücksproblematik und auf die Elitentheorie des Aristoteles und Thomas ein. In der Antike herrschte teilweise ein elitäres Denken in Bezug auf die Bildung, was lediglich einem elitären Kreis wie den Philosophen zugestanden wird; so wird die *theoria* zu einem Lebensideal erhoben. Den übrigen Menschen bleibt somit nur ein Leben der Lust oder der *polis*. Thomas stimmt den Vorstellungen des Aristoteles in Bezug auf die bevorzugte Stellung des Intellekts zu indem er feststellt, dass das theoretische Glückliche dem praktischen überlegen ist. Er ist damit wie Aristoteles vorrangig der geistigen Elite zugetan. Thomas hatte sich zudem mit dem Herrschaftsdenken des Mittelalters auseinanderzusetzen, wonach Kirche und Staat eine bevorzugte Stellung einnahmen.

#### Kurzbetrachtung und Hinführung zum Kapitel III, Unterabschnitte 1-6:

Wie bereits im vorangegangenen Kapitel II näher erörtert, war es Thomas ein Anliegen, eine Synthese zwischen der aristotelischen Philosophie und Theologie sowie zwischen Denken und Glauben herzustellen. In der biblischen Offenbarungslehre findet die Theologie auf der Grundlage des Glaubens an den Schöpfergott ihre Erkenntnisse. Glauben und Wissen sind untrennbar miteinander verbunden. Der Glaube hebt hierbei nicht das Wissen auf, sondern er setzt die natürliche Erkenntnis, die *cognitio naturalis* voraus: „*Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile*“ (Sth I, q. 2, a. 2.2).<sup>1</sup> Und da sich Glauben und Wissen gemeinsam auf Gott beziehen (*Expositio super librum Boethii De trinitate II.3 Utrumque sit nobis a deo*), so können die Wahrheit, der Verstand wie auch die Wahrheit des Glaubens letztlich nicht im Widerspruch zueinanderstehen.<sup>2</sup> Wenn demnach die *cognitio naturalis* Voraussetzung für die Theologie ist, dann muss sich der

---

<sup>1</sup> HEINZMANN 1994, S. 28. Siehe hierzu: Sth I, q. 2, a. 2.2: „So lässt sich auch Gottes Dasein, da es – für uns – nicht *selbst* -verständlich ist (Art. 1), beweisen aus den Werken Gottes, die uns ja bekannt sind.“ „Das Dasein Gottes und alle anderen Wahrheiten, die wir kennen – nach Röm 1,19 – von Gott erkennen können, sind nicht Gegenstand der Glaubensartikel, sondern Voraussetzungen derselben [sogenannte *praeambula fidei*].“

<sup>2</sup> Vgl. HEINZMANN 1994, S. 28.

Theologe vom eigenen Verständnis her um die natürliche Erkenntnis bemühen; er sollte gleichermaßen Philosoph und Theologe sein. Da Thomas diese Voraussetzungen in hervorragender Weise erfüllt hat, konnte er in seinem christlichen Denken die Synthese von Glauben und Wissen – bei Wahrung der jeweiligen Eigenständigkeit – vollziehen.<sup>3</sup>

Dem Philosophen kommt hierbei die Aufgabe zu, den Glauben zu stärken und zu verteidigen sowie die für den Glauben notwendigen Wahrheiten zu erarbeiten. Wenngleich die Theologie an der Spitze der Wissenschaften steht, so bedeutet dies nicht, dass sie auf die Weisheit und Wissenschaft der Philosophie verzichten kann. Es heißt, Gott hat seine Weisheit und Philosophie den Patriarchen offenbart, von denen jegliche Philosophie abstammt.<sup>4</sup> So ist auch für Thomas von Aquin die Philosophie unverzichtbar, und er bezeichnet sie im Zusammenhang mit der Theologie als eine ‚Philosophie des Aufstiegs‘, denn, so seine Lehre: Während der Weg der theologischen Erkenntnis durch die Offenbarung von Gott ausgeht und zur Schöpfung absteigt, beginnt die natürliche Vernunft bei der Schöpfung und steigt bis zur Erkenntnis Gottes auf, nämlich, indem sie ihn durch die ihr eigenen Tätigkeiten erkennt. „Daher ist es notwendig, das Ziel des geistigen Geschöpfes: Gott zu erkennen“. („... *scilicet per propriam operationem intelligendo ipsum. Unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturae, scilicet intelligere Deum.*“<sup>5</sup>)

Sowohl die *Summa contra Gentiles* wie auch die *Summa theologiae* gehen vom natürlichen Verlangen, dem *desiderium naturale* des Menschen aus, nach Erkenntnis der Wahrheit zu suchen, im Bewusstsein, die Erfüllung hierzu in diesem Leben nicht finden zu können. Zu diesem Verlangen schenkt Gott in seiner Gnade die Hoffnung auf ein übernatürliches Heil, es ist die Hoffnung auf eine zu erwartende Seligkeit. Dieses letzte Ziel erreicht der Mensch nicht durch die natürliche Vernunft, sondern durch ein übernatürliches Heilsangebot Gottes, der *visio beatifica*, die ein Gnadengeschenk Gottes an den Menschen ist; Gott ist hierbei selbst das Objekt wie auch die Form der Schau – „*Deus est quod et quo videtur*“ und dieses göttliche Geschenk öffnet dem Menschen die Tür zur ewigen Seligkeit.<sup>6</sup> Von der Definition her ist die *visio beatifica* in dogmatischer Form sowohl in der mittelalterlichen Philosophie

---

<sup>3</sup> Vgl. ebd.

<sup>4</sup> ROHLS 2002, S. 213.

<sup>5</sup> ScG III, K. 25. S. 99: „Die geistige Substanz strebt also nach der Erkenntnis Gottes als dem letzten Ziel. Gott also mit dem Verstand zu erkennen ist das letzte Ziel jeder geistigen Substanz.“

<sup>6</sup> FORSCHNER 1994, S. 98.

wie in der Theologie eine Bezeichnung für das höchste und letzte Ziel des menschlichen Lebens und Erkennens als eine beseligende Schau Gottes.

1. Glückstheorie als Grundlegung einer Ethik. Erreichbarkeit des höchsten Glücks: menschliche Leistung und göttliche Gnade

Aufbauend auf dem vorbeschriebenen Lehren und Erkenntnisse wird nachfolgend das Thema Glück – ergänzend zu den bisherigen Ausführungen – von der Antike bis hin in die neuere Zeit, (z.B. bei Kant) zusammen mit Aristoteles und Thomas betrachtet. Glück ist wie bereits in Kapitel II dieser Arbeit festgestellt wurde, ein zentraler Begriff der antiken Ethik; insbesondere Aristoteles hat diesen Begriff eingeführt und geprägt. Ethik ist für Aristoteles eine philosophische Disziplin, die den Bereich des menschlichen Handelns zum Gegenstand hat. Die Ethik des Aristoteles ist insbesondere eine Theorie, die es mit dem Guten für den Menschen zu tun hat und deren Ziel das Glück, die *eudaimonia* ist. Diese Feststellung steht natürlich diametral zur Position von Kant, der den Glücksgedanken ganz aus der Ethik verbannt hat. Für Kant stellt sich Glück dann ein, wenn sich für die Existenz des Menschen alles nach Wunsch und Willen einstellt. Aristoteles führt zum ‚Glück‘ in der NE aus, dass wir zwar den Vorsatz und auch die Voraussetzungen zum Glücklichsein erfüllen können, ebenso, dass wir den Wunsch zum Glück haben, jedoch liegt die Erfüllung des Glücks selbst nicht in unserer Macht.<sup>7</sup>

Die *Eudaimonia* steht bei den antiken Philosophen für ein gelingendes, gutes Leben. Wer dieses Glück erringen will, muss die zuvor beschriebenen Voraussetzungen erfüllen, indem er die ethischen Grundsätze befolgt, sich um einen guten Charakter bemüht, selbstgenügsam lebt und gute Tugenden anstrebt. Für Aristoteles ist klar, dass dieses Glück, das er auch als höchstes Gut bezeichnet, Ziel des Daseins des Menschen ist, das er als Einzelner nur in der Gemeinschaft erreichen kann.

Gleichzeitig gibt Aristoteles Anleitungen zum praktischen Umsetzen der Werte. In der praktischen Handhabung soll etwas darüber ausgesagt werden wie man gut lebt, richtig handelt und welche menschlichen Qualitäten notwendig sind. Die Frage nach der Ethik, die angewandte Moral ist, verbindet sich mit der Frage nach dem richtigen und guten Leben. Als

---

<sup>7</sup> NE III 4, 1111b 27-30.

Zugang zur Ethik sind zwei Glücksvarianten zu bemühen: die aristotelisch-philosophische und die christlich-theologische Glücksvorstellung. In der Auslegung soll deutlich werden, wie sich das philosophische Glück zur christlichen Offenbarung verhält und wie es sich damit in Einklang bringen lässt. Dabei interessiert, ob eine philosophisch geprägte Lebensführung bereits im diesseitigen Leben zum Glück führt, zumindest als kognitive Teilhabe z.B. über die Tugenden, oder ob eine solche Lebensführung als Vorbereitung auf ein künftiges Leben gewertet werden kann.

Das Buch I der NE strebt gleich zu Beginn das Leitziel des menschlichen Handelns das Glück an, NE I, 1095a 15-20. Alle Menschen wollen das höchste Gut als Glück, sowohl die Leute aus der Menge wie auch die sogenannten Kultivierten, so beschreibt es Aristoteles in der NE I 2, 1095a 18-19. Es werden jedoch jeweils unterschiedliche Antworten gegeben, was man unter Glück versteht und wie Glück mit einer philosophischen Ethik in Zusammenhang zu bringen ist. Der Gebildete denkt dabei an etwas anderes als derjenige aus der Menge – NE I 2, 1095a 20-22. Für Aristoteles ist das Glück das Endziel allen Tuns und Könnens, verbunden mit einem Ziel, das nur um seiner selbst willen angestrebt wird und niemals um anderer Dinge willen (NE I 5, 1097b 1-3.) Ergänzend hierzu heißt es in 1098a,16, wenn jede Handlung gut und in der eigentümlichen Tugend verrichtet wird, dann erweist sich das Gut für den Menschen (*to anthropinon agathon*) als Tätigkeit (*energeia*) der Seele im Sinn der Gutheit (*kat'areten*).

Es gibt allerdings auch Gegenpositionen darüber, ob Glück überhaupt etwas mit Ethik zu tun haben soll. Beispielhaft für eine Gegenposition wird Kant (1724 – 1804) genannt, der den Glücksgedanken aus der Ethik herausgenommen hat. Für Kant ist der Glücksbegriff nicht greifbar, er wird als moralisches Prinzip verworfen, weil der Mensch in seinen Neigungen schwankend und unbestimmt sei. Er ersetzt den Glücksbegriff durch den der Pflicht und ist der Meinung, dass die Glückseligkeit während des Lebens ohnehin nicht erreicht werden kann. Allenfalls nach dem Tod könne Gott den würdigen Menschen an der Glückseligkeit teilhaben lassen. Ebenso ist Kants Ethik als Konzept deontologisch als Pflicht zu verstehen, die der Vernunft und dem Willen gewidmet ist und die sich im Kategorischen Imperativ widerspiegelt. Hierbei gilt nicht mehr wie bei Aristoteles: Werde glücklich durch ein tugendhaftes Leben, sondern es ist deine Pflicht, die Gebote einzuhalten. Die Ethik des Aristoteles basiert auf dem Prinzip der *eudaimonia*, einer Tugendlehre, die durch eine Mitte (*mesotes*) zwischen Laster und Übermaß definiert ist. Die Ethik ist eine praktische Wissenschaft, die

von der Vernunft gesteuert wird. Sie ist auch eine angewandte Wissenschaft, die dem Leben durch Handlungsanweisungen dienlich ist. Glück ist bei Aristoteles das höchste Gut, welches abschließend und autark ist und es ist das Ziel all dessen, was wir tun (NE I 6, 1097b 20ff.). Aus dem Christentum erhält die Ethik weitere Impulse und moralische Grundsätze, wie z.B. aus der Bergpredigt und später bei den bereits erwähnten Augustinus und Thomas von Aquin. Für Thomas sind drei Dinge wichtig: 1. Die Glückseligkeit ist zu definieren als letztes Ziel wie bei Aristoteles; 2. das Gute steht für Glück; 3. Das menschliche Glücksstreben ist ein Streben nach Gott, der die Glückseligkeit darstellt, mit Bezug auf Sth I-II, q. 2, a. 8. Thomas versucht auf anthropologische Weise, das Streben nach Glück, das Gute und die Wahrheit in Einklang zu bringen.

Thomas tut dies im Bewusstsein, dass die Eudaimonia für Menschen das höchste anzustrebende Ziel ist, das durch ein vernunftgemäßes Leben zu erreichen ist. Ebenso sind für Aristoteles Ziele sehr wichtig, denn unter den Zielen muss es eines geben, das als höchstes Ziel bezeichnet und angestrebt wird. Ziele, sagt er, sind Tätigkeiten (*energeia*), andere darüber hinaus sind Produkte (*ergon*) der Tätigkeiten. Das *Ergon*-Argument spielt hierbei eine entscheidende Rolle, weil es als Tätigkeit des Menschen gemäß der Seele der Vernunft gilt. Es ist hierbei wichtig, dass wir bei den Tätigkeiten gemäß der Vernunft gute charakterliche Eigenschaften unserer Seele zum Ausdruck bringen. Das entscheidende Argument zur Bedeutung des *ergon* lautet: „Wenn das *ergon* des Menschen in der Tätigkeit gemäß der Vernunft besteht, das *ergon* des guten Menschen in der guten Ausübung dieser Tätigkeit, dann liegt in dieser guten Ausübung der vernunftgemäßen Tätigkeit, in der Betätigung der menschlichen *arete*, das Gut für den Menschen, d.h. die *Eudaimonia*.<sup>8</sup> Das Leben eines Menschen ist in dem Maße glücklich, indem er seine Aufgaben und Tätigkeiten mit seiner Vernunft gut erfüllt.<sup>9</sup> Aristoteles präzisiert dies, wonach für alles was ein *ergon* oder eine typische Handlung hat, ein Gut vorliegt.<sup>10</sup>

Thomas bestärkt Aristoteles in der Vorstellung von Zielen, so in der ScG III, 1f.: Er sagt darin, dass ein jedes von dem, was vom Willen eines Tätigen hervorgebracht wird, von diesem Tätigen auf ein Ziel hin geordnet sei und jedes Ding erreicht sein letztes Ziel durch seine

---

<sup>8</sup> WOLF 2002, S. 42.

<sup>9</sup> NE I 6, 1097b 25-26 und NE I 7, 1098a 3.

<sup>10</sup> NE I 6, 1097b 26f.

Tätigkeit.<sup>11</sup> Wenn vom letzten und höchsten Ziel eines Menschen gesprochen wird, so haben alle anderen das gleiche Ziel, weil Gott das letzte Ziel des Menschen ist; erreicht wird dieses Ziel, indem die Menschen Gott erkennen und ihn lieben; dieses Ziel zu erreichen ist das eigentliche Glück.<sup>12</sup>

Thomas zeigt mit dem Zielbegriff auf, dass alles auf Gott hin ausgerichtet ist. Es sei darauf hingewiesen, dass diese Erkenntnis ein wesentlicher Punkt in der ethischen Betrachtung ist. Denn Gott ist nicht nur der Endzweck und das höchste Ziel aller Dinge und Tätigkeiten, er ist vor allem der Lenker alles Seienden mit Bezug auf die ScG III - Vorwort. Dadurch, dass Gott den Menschen mit Verstand ausgestattet hat, möchte er ihn in seiner Vollkommenheit als Ebenbild sehen (ScG III, 1), denn jedes Ding – so ScG III, 21 - „das nach seiner Vollkommenheit strebt, strebt nach Ähnlichkeit mit Gott“. Gemäß dem Prolog zur Sth I-II ist der Mensch *imago Dei* (Bild Gottes), sofern er vernunftbegabt ist, einen freien Willen hat und Herr seiner Werke bzw. Handlungen ist. Bei den Handlungen ist die Tugendethik von Bedeutung, weil diese den Charakter und die Einstellungen des Menschen beinhalten und auf ein tugendhaftes Leben ausgerichtet sind. Bei diesen Tugenden handelt es sich im Kern um die Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung. Das Ziel in der Tugendethik liegt in der Entwicklung des Menschen, seiner Persönlichkeit und in seiner Lebenseinstellung. Diese bilden eine wichtige Grundlage im moralischen Verhalten bei entsprechenden Handlungen, um dadurch ein glückliches Leben führen zu können. Um es anders zu formulieren: Die Glückseligkeit ist das oberste Strebensziel, wonach alles menschliche Handeln ausgerichtet ist. Dies bedeutet, dass sich der Mensch in seinem Handeln verwirklicht. Wonach alle streben, ist das Lebensglück; von Glück sprechen wir, wenn das realisiert werden kann, was sich aus der philosophischen Ethik als gut und richtig ergibt.

Thomas stellt in der Sth I-II, q. 2 – *Prooemium* die Frage: „Was macht den Menschen glücklich?“ bzw. „Worin das Glück des Menschen besteht“ (*De his in quibus hominis beatitudo consistit*). Es ist natürlich klar, so in q. 2, a. 1, dass das Glück nicht im natürlichen Reichtum liegen kann; dagegen heißt es in q. 2, a. 1, „je vollkommener man das höchste Gut besitzt, umso mehr liebt man es selbst und schätzt andere Dinge gering, weil man es umso besser erkennt, je mehr man es besitzt.“ Thomas weist in q. 2, a. 2 darauf hin, dass der wahre Lohn

---

<sup>11</sup> ScG III, *Prooemium*. S. 3.

<sup>12</sup> Sth I-II, q. 1, a. 8.

der Tugend das Glück selbst ist, um dessentwillen die Tugendhaften handeln. Wir entnehmen aus den *Quaestiones*, dass das Letztziel des Menschen in subjektiver Hinsicht das Glück ist, objektiv betrachtet ist es Gott. In der Sth erfahren wir schließlich auf die Frage: „Was ist das Glück?“ (*Quid sit beatitudo*), in q. 3, a. 8: „Das höchste und vollkommene Glück kann es nur in der Schau des göttlichen Wesens geben,“ wobei es um den theoretischen Intellekt – der höchsten Weisheit – bei der Betrachtung Gottes geht.

## 2. Glücksproblematik als dezidiert wissenschaftliche Herausforderung

Im vorherigen Abschnitt wird das höchste Glück im Zusammenhang mit der höchsten Weisheit angesprochen, die zur Betrachtung Gottes führt. Folglich ist es notwendig, sich der Wissenschaft bzw. der Weisheit mit Bezug auf die Glückstheorie zu widmen. Seit der griechischen Antike ist die Wissenschaft eng mit der Philosophie verknüpft. Im 11. und 12. Jahrhundert entstanden in Europa erste Universitäten, die antike Wissenschaften lehrten. Schließlich ermöglichte die Renaissance die Geburt der modernen Wissenschaft, wobei von Bedeutung war, dass sich die Wissenschaft von christlichen Glaubensvorstellungen löste. Die Universitäten waren Zentren der intellektuellen Welt. An ihrer Entwicklung hat besonders die aufkommende Lehre der aristotelischen Naturphilosophie wesentlichen Anteil. Die Universitäten bewirkten natürlich durch die weltlichen Wissenschaften eine Abkehr von der monastischen Tradition. Es waren die Dominikaner, die sich zwar um einen Anschluss an eine zeitgenössische Bildung bemühten, ihr Interesse galt jedoch der Auseinandersetzung mit der aristotelischen Lehre. Die Schriften des Aristoteles wurden seit dem 12. Jh. aus dem Arabischen, dann wiederum aus dem Griechischen in die lateinische Sprache übersetzt. Am Denken des Aristoteles kam zu dieser Zeit niemand vorbei. Wissenschaften gehörten für Aristoteles zunächst nicht zur Theorie, vielmehr waren diese ausgerichtet auf die praktische Welt und auf die Künste des tätigen Lebens.<sup>13</sup> So spricht die Metaphysik im ersten Kapitel davon, dass Wissenschaft und Kunst für den Menschen aus der Erfahrung hervorgehen. Die Theorie wird Wissenschaft, indem sie zur praktischen und poetischen (bildendem Wissen und Herstellen) Wissenschaft in eine Beziehung tritt.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> RITTER 1969, S. 22.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. S. 23.

Ähnlich verhält sich auch Aristoteles in der Wesensbestimmung der theoretischen Weisheit, wobei die Weisheit des praktischen Lebens vorausgesetzt wird, um sich dann an den Begriff der theoretischen Weisheit anzuschließen.<sup>15</sup> So wie die Wissenschaft ist ursprünglich die Weisheit das Wissen des Meisters in der Kunst; beispielhaft wird Polyklet angeführt, der weise ist, weil er in seiner Kunst über ein meisterliches Wissen verfügt.<sup>16</sup> In ähnlicher Weise wird auch die Theorie bei Aristoteles zur Wissenschaft, indem sie die Form des Wissens annimmt, wie es Polyklet als Meister in den Künsten getan hat.<sup>17</sup>

In der Philosophie des Aristoteles waren Gott und Welt über die Lehre des unbewegten Bewegers untrennbar auf ewig miteinander verbunden.<sup>18</sup> Thomas hat hierbei mit seinen wissenschaftlichen Arbeiten ein Umdenken dergestalt bewirkt, dass sich Philosophie und Theologie nicht weiter bekämpften, sondern konsistent nebeneinander existierten und darüber hinaus aufeinander bezogen lehren konnten. Zudem gelang es Thomas, eine Synthese aus aristotelischem und christlichem Denken aufzuzeigen. Widerspruch war allerdings von Thomas notwendig in Bezug auf die Schöpfungstheologie, die nicht mit der Vernunftkenntnis des Aristoteles erschließbar und denkbar ist.

Die bis zu diesem Zeitpunkt geltende Glücksvorstellung des Augustinus mit Bezug auf die endzeitlich ausgerichtete Eschatologie, erfuhr mit Thomas eine andere Sichtweise, weil die *eudaimonia*-Lehre wesentlich auf das irdische Glücksverständnis aufbaute. Thomas galt als dynamischer, fortschrittlicher Theologe und Philosoph, der mit seiner Wissenschaft ein neues konziliantes und freies Denken bewirkte. Es ist eine generelle Aufgabe der Wissenschaft, eine Theorie über einen Gegenstand bzw. eine Entität aufzustellen. Die Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaftstheorie führt zur Wissenschaftstheorie aus, dass sie sich als modernes Teilgebiet der theoretischen Philosophie versteht und sich schwerpunktmäßig den empirischen Wissenschaften bzw. Einzeldisziplinen und Theorien widmet.<sup>19</sup> Die traditionelle Theorie hat ihren geistigen und philosophischen Mittelpunkt insbesondere in Aristoteles, der auch die Lehre von den theoretischen Wissenschaften begrifflich ausgestaltet hat.<sup>20</sup> Der Gegenstand der Theorie ist hierbei „das Göttliche“, weshalb die Philosophie als

---

<sup>15</sup> Vgl. ebd.

<sup>16</sup> Vgl. ebd.

<sup>17</sup> Vgl. ebd.

<sup>18</sup> LEONHARDT 1998, S. 70.

<sup>19</sup> MITTELSTRASS 1995, Bd. 4, S. 738.

<sup>20</sup> RITTER 1969, S. 17.

theoretische Wissenschaft auch „theologische Wissenschaft“ genannt wird.<sup>21</sup> Da die Theologie Wissenschaft von Gott ist, sind alle Gegenstände im Verhältnis zu Gott zu sehen. Diese Zugehörigkeit zum Göttlichen ist grundlegend für den aristotelischen Sinn der Theorie und bestimmt sie als diejenige Erkenntnis, die am stärksten Gott zukommt.

Wenn nun das Glück etwas Göttliches ist und Aristoteles zu dessen Erkenntnis ein intuitives Denken heranzieht, so scheint es angebracht zu sein, den wissenschaftlichen Zugang zu dieser Feststellung näher zu betrachten. Nach Aristoteles ist das Glück eine bestimmte Tätigkeit der Seele im Sinne der Gutheit (*arete*), die ein abschließendes Ziel (*teleios*) darstellt.<sup>22</sup> Entsprechend der Metaphysik des Aristoteles streben alle Menschen von Natur (*physei*) aus nach Wissen (*eidenai*).<sup>23</sup> Die „erste Philosophie“, die als Metaphysik bezeichnet wird, wird definiert als eine „theoretische Wissenschaft“ von den ersten Gründen und Ursachen.<sup>24</sup> Diese Philosophie hat zweifellos ihren Höhepunkt in der Gotteslehre der Metaphysik. Wir suchen den Zugang zur Wissenschaft (*episteme*), weshalb wir danach fragen müssen, von welcherlei Ursachen und Prinzipien die Wissenschaft handelt, die wir als Weisheit (*sophia*) kennen.<sup>25</sup> Hierzu wird erläuternd hinzugefügt, dass derjenige, der das Wissen um seiner selbst willen wählt, auch die höchste Wissenschaft am meisten wählen wird und dies ist das im höchsten Sinne Wissbare, was wir als die ersten Prinzipien (*protai archai*) und Ursachen (*aitia*) kennen.<sup>26</sup> Folglich wird auch dem Theoretiker ein höherer Anteil an Wissenschaft und auch Kompetenz zugeteilt als beispielsweise dem Praktiker.

Aristoteles betrachtet das Wesen der Wissenschaften als Theorie, deren Aufgabe es ist, Erkenntnisse aus einer Theorie zu gewinnen.<sup>27</sup> Für ihn gehören Theorie und Wissenschaft untrennbar zusammen. „Theoretisch“ bedeutet demnach, eine Wissenschaft und eine Betrachtung von Dingen, die sich von den praktischen und poetischen Wissenschaften dadurch unterscheiden, dass sie nicht „zweckdienlich“ sind, sondern herausgelöst und allein „um ihrer

---

<sup>21</sup> Vgl. ebd.

<sup>22</sup> NE I 12, 1102a 36.

<sup>23</sup> ME I 1, 980a.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. ME I 1, 982a 1f.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. ME I 2, 982a 3-5.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. ME I 2, 982b 1-2.

<sup>27</sup> RITTER 1969, S. 10.

selbst willen da“ sind.<sup>28</sup> Aristoteles nennt diese Dinge in der Metaphysik „nicht notwendig“ (ME I 1, 981b 21) und „frei“ (ME I 2, 982b 27), weil frei bedeutet, was um seiner selbst und nicht um eines anderen willen ist.<sup>29</sup>

Es ist auch heute nicht selbstverständlich, die traditionelle aristotelische Theorie kritiklos zu übernehmen, vielmehr erkennt man in der gesellschaftlichen Veränderung ein Bestreben, innerhalb eines freien Forschens Reformen herbeizuführen, die das Überlieferte in Frage stellen möchten. Dies mag auch mit der Werteveränderung des Menschen und einer veränderten wissenschaftlichen Bildung zu tun haben, vielleicht aber auch damit, dass die Begriffe Klugheit, Weisheit, Wahrheit, *theoria* bzw. *contemplatio* anders wahrgenommen und interpretiert werden.

Der Grund einer freien Erkenntnis ist bei Aristoteles das Göttliche und er nennt sie theoretisch, weil *theoria* Anschauung Gottes bedeutet.<sup>30</sup> (Zur Werteveränderung und zum Begriff der Wahrheit wird auf die entsprechenden Ausführungen der untenstehende FN 31 verwiesen.<sup>31</sup>)

---

<sup>28</sup> Vgl. ebd. S. 11. Siehe hierzu auch NE X 7, 1177b 1: „Weiter dürfte gelten, dass allein diese Tätigkeit um ihrer selbst willen geliebt wird. Denn nichts entsteht aus ihr außer dem Betrachten, während wir aus den Tätigkeiten des Handelns außer der Handlung mehr oder weniger Gewinn haben.“

<sup>29</sup> Vgl. RITTER 1969, S. 11.

<sup>30</sup> Vgl. ebd. S. 14.

<sup>31</sup> IRENBORN 2016, S. 16f. Allgemein ist eine Abkehr traditioneller Werte – auch im Christentum – festzustellen. Ebenso verhält es sich mit den Wahrheiten, weshalb wir uns oft nicht auf eine absolute Wahrheit verständigen können. Der Wertewandel in der heutigen Gesellschaft wird z.B. vom Relativismus dazu genutzt, die bisherigen Werte und religiösen Grundsätze in Frage zu stellen. Der Relativismus behauptet, dass Werte und Normen Bezug haben müssen zu einer Epoche, einer Gesellschaft oder einem Individuum; Moral sei jedem seine eigene Sache, was jedoch in vielen Bereichen destruktive Auswirkungen haben wird. (THIES 2006, S. 37). Außerdem führen diejenigen, die dem Relativismus zugeneigt sind an, dass Erkenntnisse nur relativ gültig sind. Es wird behauptet, dass sowohl das Gute wie das Schlechte am Glück nur relativ beteiligt seien. Wenn z.B. Kant sagt, das Dasein Gottes lässt sich nicht beweisen, und Thomas von Aquin sagt, das Dasein Gottes lässt sich beweisen, so kann dies nur relativ wahr sein in Bezug auf den jeweiligen Stand wissenschaftlicher Erkenntnisse. Kant meinte auch, dass der Begriff der Glückseligkeit unbestimmt sei, Thomas hingegen lehrt, dass es die wahre Glückseligkeit bei Gott gibt. Allgemein ist dazu festzustellen, dass die Wahrheit in unserem Dasein veränderlich und relativ ist, weshalb es keine allgemeingültige Wahrheit gibt. Wie kann sich demnach Glück im Relativismus bilden? Dazu wird Bezug genommen auf den griechischen Philosophen Protagoras mit seiner These, „der einzelne Mensch ist das Maß aller Dinge“ (*homo mensura*). Daraus ist abzuleiten, dass jeder Mensch nach seinen eigenen Kriterien und eigenem ‚Gusto‘ leben und handeln kann, was auch die Bewertung der Moralität betrifft. (THIES 2006, S. 37.) Ist also demnach Moral jedermanns Sache und lässt sich daraus eigenes Glück ableiten? Glück kann danach unterschiedlich interpretiert werden. Für den Relativisten ist alles relativ. Der Relativismus wird auch als eine Herausforderung für die Philosophie und die Vernunft angesehen, wozu Verteidiger des Relativismus darauf hinweisen, dass es gute philosophische Gründe gibt, relativistische Konzepte zu berücksichtigen. Es stellt sich die Frage, ob nicht jede behauptete Wahrheit nur relativ ist? Denn wenn es keinen „Gottesstandpunkt“ für menschliche Erkenntnis gibt,

Diese Feststellung des Papstes steht im deutlichen Gegensatz zu den Aussagen des Philosophen Paul Feyerabend, der feststellt, dass jeder Mensch das Recht habe, so zu leben, wie er das persönlich für richtig hält. (S. 57). Die Kritik der Kirche am Relativismus ist insofern verständlich, da der Relativismus zum Nihilismus hinführt und damit zum Verfall moralisch-christlicher Werte führt, was am Beispiel von Nietzsches moralischer-zweifelhafter Philosophie deutlich wird.

Nach Aristoteles ergibt sich aus der *theoria* eine allgemeine ethische und eine politische Ausrichtung im Sinne einer eigenen Lebensform in der *polis*, wobei er die theoretische Existenz als *bios theoretikos* – als höchste Form menschlicher Praxis bezeichnet, die er beispielhaft den Philosophen zuordnet.<sup>32</sup> Diese Lebensform steht in engem Zusammenhang mit der Vorstellung eines geglückten Lebens im Sinne von Glück und Glückseligkeit.<sup>33</sup> Die moralisch-politische Lebensführung stuft er ebenfalls hoch ein, sieht sie aber sekundär gegenüber der theoretischen. Er stellt damit die Frage nach der *eudaimonia* in Zusammenhang mit dem besseren Leben, wobei er darauf hinweist, dass dies auch eine Frage unterschiedlichen Niveaus bzw. glücksrelevanter Fähigkeiten sei.<sup>34</sup> Insofern beruht die aristotelische Feststellung auf einem Modell anthropologischer Grundfähigkeiten und Veranlagungen.<sup>35</sup> Die *Eudaimonia* selbst sieht er als ein abschließendes menschliches Strebenziel, das grundlegend und hinreichend ist für ein gutes Leben.<sup>36</sup> Die *Eudaimonisten* bewerten die Lebensqualität jedenfalls nach objektiven Kriterien wie z. B. Erfolg, Tüchtigkeit, Ehre, Autarkie oder ähnliches.

---

kann wohl ein sicheres Wissen über unvereinbare Wahrheitsansprüche weder als wahr noch als falsch angenommen werden. Der normative Wahrheitsrelativismus stellt somit eine Herausforderung von Philosophie und Wissenschaft dar. Daraus ist das Fazit zu ziehen, dass der Relativismus die Wahrheitswerte relativiert, indem man auf kulturelle Maßstäbe verweist, wonach moralische Propositionen nicht-objektiv seien. (S. 66).

Wie sehen Kirchen und religiöse Glaubenswahrheiten den Relativismus?

Sie betrachten den moralischen Relativismus in Bezug auf die religiösen Grundsätze skeptisch, indem sie feststellen, dass absolute Werte durch den moralischen Relativismus verdrängt werden. Religiöse Wahrheitsansprüche gelten als nicht objektiv, sondern nur relativ zu religiösen Aussagen (S. 48). Päpste wie Benedikt XVI, Johannes Paul II u.a. haben den Rückgang traditioneller christlicher Werte und Normen beklagt und stellen die Einführung moralischer Werte, meist aus islamischen Ländern beeinflusst, fest, wodurch der Relativismus Unterstützung finden würde, was am Beispiel von Abtreibungen deutlich wird. Papst Benedikt übt Kritik an einem rigoros entwickelten Relativismus, weil der Mensch subjektiv ichbezogen lebt und nach seinen persönlichen Wünschen handelt.

<sup>32</sup> MITTELSTRASS 1996, Bd. 4, S. 725.

<sup>33</sup> Vgl. ebd.

<sup>34</sup> THOMÄ/HENNING/MITSCHERLICH-SCHÖNHERR 2011, S. 122.

<sup>35</sup> Vgl. ebd.

<sup>36</sup> Vgl. ebd.

Immer geht es hierbei um das Handeln und um ethisch-moralisches Verhalten, besonders um die Einhaltung eines Wertekanons beim Einzelnen wie in der Gemeinschaft.

In der neuzeitlichen Wissenschaft ist, wie bereits an anderer Stelle angemerkt, eine gewisse Distanzierung zur Konzeption der *contemplatio* festzustellen, weil diese inzwischen durch ein Wissen geprägt ist, das sich durch technische Interventionen in der Natur unter kontrollierten Bedingungen darstellt und insofern die theoretische Lebensform beeinträchtigt.<sup>37</sup> Zudem wird die Theorie einer Gleichsetzung von Philosophie und Wissenschaft unter Einbeziehung des Religiösen in Frage gestellt, da die Philosophie und mit ihr die freie Erkenntnis als Zuwendung zum Göttlichen begründet ist.<sup>38</sup> Das aber, was die Theorie erfordert, ist das Göttliche, wodurch die Philosophie als theoretische Wissenschaft auch „theologische Wissenschaft“ genannt wird.<sup>39</sup> Augustinus zufolge treibt den Menschen nichts anderes zum Philosophieren an als das Verlangen nach Glückseligkeit, „und glücklich macht ihn nur das Höchste Gut“.<sup>40</sup> Leibnitz stellt zur Weisheit fest: „Weisheit ist nichts anderes als die Wissenschaft der Glückseligkeit, die uns nämlich zur Glückseligkeit zu gelangen lehrt“.<sup>41</sup> Die Natur selbst ist als Ganzes Gegenstand der Philosophie und ist ebenso göttlich, weil sie auf Gott hinweist. Dass Gott ist, ist uns von Natur aus eingepflanzt, sofern Gott die Glückseligkeit des Menschen ist; infolgedessen ersehnt er von Natur die Glückseligkeit, denn was von ihm natürlicherweise ersehnt wird, das kann auch natürlicherweise von ihm erkannt werden.<sup>42</sup>

Aristoteles stellt dazu in der NE X 6-8 fest, dass ein Leben der Betrachtung (*theoretike*) wie auch das intuitive Denken als die höchste Tätigkeit und damit als das vollkommene Glück (*eudaimonia*) gilt, was gleichzeitig göttliches Leben bedeutet.<sup>43</sup> Hierbei sprechen wir von der *Sophia* als Tugend der kontemplativen Weisheit, die sich auf die Betrachtung der Welt sowie der Erkenntnis des höchsten Seienden und des Ersten Bewegers konzentriert.<sup>44</sup> Sie steht höher als die *phronesis*, die für Klugheit steht und als Tugend der praktischen Weisheit gilt. Die *contemplatio* gilt als Vollzug des Wissens und der Tätigkeit, die währenddessen zu einem

---

<sup>37</sup> MITTELSTRASS 1996, Bd. 4, S. 725.

<sup>38</sup> RITTER 1969, S. 14.

<sup>39</sup> Vgl. ebd. S. 17.

<sup>40</sup> BIEN 1978, S. XII.

<sup>41</sup> Vgl. ebd.

<sup>42</sup> HEINZMANN 1994, S. 121.

<sup>43</sup> NE X 7, 1177a 3-20.

<sup>44</sup> FORSCHNER 1994, S. 18.

freudigen Erlebnis führt.<sup>45</sup> Für Aristoteles ist Gott der höchste Betrachtungsgegenstand sowie die Ursache von allem Denken, Sein und Handeln.<sup>46</sup> Die menschliche Vernunft verwirklicht sich in der Gottesbetrachtung und bewirkt damit gleichzeitig ihr höchstes menschliches Glück.<sup>47</sup> Im Leben erreicht ein Mensch sein Glück also mit Hilfe seines Vernunftvermögens, wobei die Tätigkeit der Seele entsprechend ihrer eigenen Tüchtigkeit wesentlich ist für die Erreichung des eigenen Glücks.<sup>48</sup> Hierzu führt Aristoteles ergänzend in *der NE I 12, 1202a 2-4* aus, „dass das Glück zu den hochgeschätzten (*timios*) Dingen gehört“, die auch gleichzeitig ein abschließendes Ziel formulieren, wobei wir das Prinzip und die Ursache der Güter als etwas Göttliches halten. Er vergleicht dies mit einem intuitiven Denken (*nous*), das eine Vorstellung von göttlichen Dingen hat, womit er das vollkommene Glück (*teleia eudaimonia*) meint; und diese Tätigkeit ist eine betrachtende (*theoretike*) – 1178b 5-8 sowie 1178b 20-22.<sup>49</sup>

Aus den vorbeschriebenen aristotelischen Lehren entnehmen wir, dass das natürliche Verlangen des Menschen geistgeprägt ist, was bei Thomas Zustimmung findet.<sup>50</sup> Er erkennt, dass der Geist ein Verlangen nach Vollkommenheit hat und dies drückt sich u.a. aus in einer Begierde und in einer Hinordnung nach Wissen, um Seiendes verstehen und daran Anteil haben zu können.<sup>51</sup> Thomas stellt hierzu fest, dass die Vollendung des vernunftbegabten Geschöpfes nicht nur gemäß seiner Natur geschieht, sondern auch aus dem, was ihm aus einer übernatürlichen Teilnahme an der göttlichen Gutheit verliehen wird.<sup>52</sup> Hierbei wird Bezug genommen zu *Sth I-II, q 2, a 3*, in der Thomas ausführt, dass die letzte Beseligung des Menschen in der übernatürlichen Schau Gottes besteht. Zu dieser Schau kann aber der Mensch nur kommen, indem er von Gott seinem Lehrer lernt, gem. *Joh 6,45*: „Wer immer auf den Vater hört

---

<sup>45</sup> Vgl. ebd. S. 19.

<sup>46</sup> BACHMANN 2013, S. 165.

<sup>47</sup> Vgl. ebd.

<sup>48</sup> FORSCHNER 1994, S. 19.

<sup>49</sup> *NE X 8, 1178b 7*: „Dass das vollkommene (*teleios*) Glück eine Art von betrachtender (*theoretike*) Tätigkeit ist, wird auch aus Folgendem deutlich: Wir nehmen ja an, dass die Götter im höchsten Grad selig (*makarios*) und glücklich (*eudaimon*) sind.“ *1178b 20-23*: „Wenn man nun von einem lebenden Wesen das Handeln (*prattein*) wegnimmt und mehr noch das Herstellen (*poiein*), was bleibt dann außer der Betrachtung (*theoria*)? Daher wird die Tätigkeit des Gottes, die an Seligkeit herausragt, eine betrachtende sein. Auch unter den menschlichen Tätigkeiten also wird diejenige, die dieser am nächsten verwandt ist, das größte Glück mit sich bringen.“

<sup>50</sup> FORSCHNER 1994, S. 90

<sup>51</sup> Vgl. ebd.

<sup>52</sup> *Sth II-II, q. 2, a. 3.*

und sich belehren lässt, [lässt] der kommt zu Mir.“ Jede geistige Substanz wird nach seinem Letztziel verlangen – *beatitudo* oder *felicitas* – denn die Glückseligkeit jeder geistigen Substanz liegt darin, Gott zu erkennen.<sup>53</sup> Es ist hieraus zu entnehmen, dass Thomas dem Intellekt zur Erreichung der *beatitudo* eine besondere Rolle beimisst, gleichzeitig aber menschliches Handeln (*operatio hominis*) zur *beatitudo* notwendig ist.

Was den beschriebenen Intellekt betrifft, so sind wir uns jedoch bewusst, dass der Mensch in diesem Leben nicht über die notwendige Fähigkeit einer intellektuellen Anschauung Gottes verfügt, denn seine Geistnatur und seine Einbildungskraft sind an den menschlichen Verstand bzw. an sein natürliches Verlangen (*desiderium naturale*) gebunden.<sup>54</sup> Wenn der Geist nach Aristoteles also etwas Göttliches ist, so muss auch folgerichtig das Leben nach dem Geist im Vergleich mit dem menschlichen Leben etwas Göttliches sein. Entsprechend sollten wir leben, als ob wir unsterblich sind und alles tun, „um in Übereinstimmung mit dem Höchsten in uns zu leben“.<sup>55</sup> Ergänzend führt er aus, dass der Mensch so leben soll, wie es für ihn nach seiner Natur eigentümlich ist; für den Menschen sei dies ein Leben in der Betätigung der intuitiven Vernunft, denn dieses Leben sei das Beste und Glücklichste.<sup>56</sup>

Um die Bedeutung des Intellekts nochmals aufzugreifen, so identifiziert sich Thomas hierbei mit Aristoteles, den er als das Erhabenste hält. Immerhin besteht das Glück des Menschen in der höchsten Tätigkeit des (theoretischen) Intellekts, der Betrachtung Gottes. In Bezug auf das Glück interpretiert Thomas die neutestamentliche Auslegung des Johannes so, dass die Glückseligkeit des Menschen in der Erkenntnis und schließlich in der Schau Gottes (*visio Dei*) besteht. Zur Gotteserkenntnis führt Thomas erläuternd in der *ScG* aus, dass der menschliche Verstand zwar stufenweise zur Erkenntnis gelangen kann, dass er dennoch unzulänglich ist, weshalb Gott sich selbst offenbarte, damit die notwendige Kenntnis von ihm gefestigt wird.<sup>57</sup> Ähnlich vernehmen wir dies auch bei Ijob, der von einem stückwerkhaften Erkennen spricht, so wie der Apostel in 1 Kor 13,9: „Denn Stückwerk ist unser Erkennen“.

---

<sup>53</sup> ScG III, K. 25. S. 105.

<sup>54</sup> FORSCHNER 1994, S. 95f.

<sup>55</sup> NE X 7, 1177b 32-34.

<sup>56</sup> NE X 7, 1178a 4-6.

<sup>57</sup> ScG IV, K. 1. *Prooemium*, S. 5.

## 2.1 Position und Bedeutung der aristotelischen Glückstheorie

Mit den gewonnenen Erkenntnissen des vorherigen Abschnitts wird nachfolgend die aristotelische Glückstheorie näher betrachtet. So war in der antiken Philosophie die Frage nach dem Glück des Menschen ein zentrales Thema – worin es besteht und wie es zu erreichen ist -. Auf die Frage, was das letzte Ziel (*telos teleiotion*) oder das Beste (*ariston agathon*) für den Menschen sei, kann nur im Sinne Aristoteles geantwortet werden: Es ist das Glück – die *Eudaimonia*, die als das letzte und höchste Ziel jeglichen menschlichen Handelns erstrebt wird.<sup>58</sup> In der NE, Buch I, K 9 führt er ergänzend dazu aus, dass das Glück „das Beste (*ariston*), Werthafte (*kaliston*) und Erfreulichste (*hediston*)“ ist, wobei „das Werthafte ist das Gerechteste, das Beste ist die Gesundheit, das Erfreulichste ist, das zu bekommen, was man möchte“ – das Beste von ihnen ist das Glück, so sagen wir.<sup>59</sup>

Der philosophisch-griechische Begriff *Eudaimonia* –, lateinisch *beatitudo* bedeutet im Religiösen, „gottgeschenkter Lebenserfolg“; er ist abzuleiten von jemandem, „der einen guten Daimon hat“ und besagt, dass jemand ein wohlgeratenes, gesegnetes und wunscherfülltes Leben führt.<sup>60</sup> Im Buch I, Kapitel 5 der NE beginnt Aristoteles damit, die *eudaimonia* genauer zu bestimmen. Er greift dabei auf die Kategorie der Güter zurück, die der Mensch erstreben kann und auch sollte und teilt sie in drei Gruppen ein: Wir wählen manche Güter, um weitere Ziele zu erreichen, wozu z.B. das Herstellen mit bestimmten Werkzeugen gehört; andere Güter werden einerseits um ihrer selbst willen angestrebt, sie können aber auch um eines anderen Guts wegen erstrebt werden, wozu z.B. Lust, Ehre und Tugend gehören; es gibt jedoch ein Gut, das wir ausschließlich um seiner selbst willen und nie um eines anderen willen erreichen möchten – dies ist das Glück.<sup>61</sup> Die *Eudaimonia* ist das Glück, welches wir nur um seiner selbst willen anstreben (*ten d`eudaimonian...*) (hierzu NE 5, 1097a 32).

Aristoteles versteht *Eudaimonia* als einen Begriff, der für die Perspektive eines ganzen Lebens steht, wobei das Glück sich selbst genügt.<sup>62</sup> Von daher ist das Glück erstrebenswerter

---

<sup>58</sup> WOLF 2002, S. 36-38.

<sup>59</sup> NE I 9, 1099a 25-30.

<sup>60</sup> HORN 1998, S. 65.

<sup>61</sup> NE I 5, 1097b 32: „Als derartiges Ziel gilt aber insbesondere das Glück (*eudaimonia*); dieses nämlich wählen wir immer um seiner selbst willen und niemals um anderer Dinge willen, während wir Ehre, Lust, Vernunft und jede Tugend zwar um ihrer selbst willen wählen, (denn selbst wenn sich nichts aus ihnen ergeben würde, würden wir doch jedes von ihnen wählen), aber auch dem Glück zuliebe, weil wir annehmen, dass wir durch sie glücklich sein werden.“

<sup>62</sup> Vgl. ebd. NE I 11, 1100b 1-5.

als alle anderen Güter und kann auch nicht mit anderen Gütern verglichen werden. Glück ist auch nicht die Addition von vielen Einzelgütern, vielmehr genügt es sich selbst und es zeigt sich gerade dadurch als ein einziges *telos* menschlichen Handelns, das als Letztziel gilt und nicht auf ein anderes Gut bezogen werden muss, so Aristoteles.<sup>63</sup> Im Unterschied zu Thomas verwirklicht sich nach Aristoteles der Mensch im Zeitraum seines Lebens, was bedeutet, dass der leblose Körper gleichzeitig das Ende seiner Seele bedeutet. Insofern wird das Lebensende des Menschen auch als Vollendung des Individuums gesehen. Mit dieser Lehre vermittelt Aristoteles den Menschen keine über das irdische Leben hinausgehende Perspektive, hin zu einem göttlichen Wesen, was bedeutet, dass das wahre Gut, wonach er sich sehnt und das er verfolgen möchte, nur auf das Diesseits begrenzt ist.

In diesem Zusammenhang ist die *eudaimonia* zu sehen in Bezug zu besonderen menschlichen Leistungen und Tätigkeiten, dem *ergon*, das für Glück als vollkommenes „Gut“ steht und schließlich ein gelingendes und erfülltes Leben bezeichnet; es ist zudem logisch, dass der Zugang zur Bestimmung der *eudaimonia* der Begriff des höchsten Guts ist.<sup>64</sup> Sie ist aber gleichzeitig bzw. infolgedessen mit dem höchsten Strebenziel verbunden, denn Aristoteles fragt von Beginn an nach dem obersten Ziel menschlichen Handelns und stellt dabei fest, dass dieses oberste Ziel, wie bereits ausgeführt, die *eudaimonia* ist, die sich als Ausübung menschlicher Tugenden bestimmen lässt.<sup>65</sup> Das Beste sei aber nicht im Sinne einer bloßen Idee des Guten zu verstehen wie bei Platon, vielmehr im Sinne eines höchsten Ziels.<sup>66</sup>

Zur Bedeutung der *eudaimonia* stellt auch John Ackrill fest, die *eudaimonia* sei als ein dominantes und nicht als ein inklusives Ziel zu verstehen; nach allgemeiner Übereinstimmung steht *eudaimonia* für „das höchste aller praktischen Güter, gut leben, gut handeln“.<sup>67</sup> Nach Aristoteles macht man manche Dinge um ihrer selbst willen und sie können doch zum Zwecke von etwas anderem getan werden, jedoch nicht das Glück, weil es immer nur *telos telei-otaton* (vollkommenstes Ziel) sein kann. Ackrill führt weiter aus, dass die *eudaimonia* kein

---

<sup>63</sup> LEONHARDT 1998, S. 77.

<sup>64</sup> BRÜLLMANN 2007, S. 38.

<sup>65</sup> Vgl. ebd. S. 103.

<sup>66</sup> Vgl. ebd. S. 104.

<sup>67</sup> ACKRILL 1955, S. 6: „Weil Aristoteles das Gute (*agathon*) in Begriffen von Zielen, griechisch: *telos* denkt, heißt seine Ethik teleologische: zielorientiert. Ackrill führt hier aus: S. 42: „In claiming that Aristotle expounds in book 1a „inklusive“ and not a monolithic doctrine of *eudaimonia* I was referring both his account of the concept itself – or what one might call in a broad sense the meaning of the word – and to his view about the life that satisfies the concept and deserves the name.“

Resultat oder Ergebnis einer lebenslangen Anstrengung ist und es ist nichts, auf das man sich freuen kann (wie z.B. ein befriedigendes Rentnerdasein); es ist ein Leben, an dem man Freude hat, das durch und durch lohnend ist. Eudaimonia besteht aus Aktivitäten, die sich selbst Ziel bzw. Zweck sind.<sup>68</sup> So geschieht auch moralisches Handeln zum Zweck der *eudaimonia* ohne zu implizieren, dass es ein Mittel ist, etwas anderes zu produzieren als sich selbst. Nach Aristoteles ist *eudaimonia* etwas Finales und Unabhängiges und sie ist Endzweck einer oder mehrerer Handlungen.<sup>69</sup>

Wir entnehmen daraus, dass Aristoteles die *eudaimonia* mit der Verwirklichung spezifischer Fähigkeiten des Menschen in Verbindung bringt. Gerade die enge Bindung der *eudaimonia* an das menschliche Handeln und die menschlichen Fähigkeiten ist von Bedeutung für den aristotelischen Glücksbegriff, weil dieser eine Brückenfunktion übernimmt zwischen einer formalen Charakterisierung der *eudaimonia* zu den einzelnen inhaltlich bestimmten Glücksgütern.<sup>70</sup> Das bedeutet, wenn die *eudaimonia* das höchste durch menschliches Handeln zu verwirklichende Gut ist, dann stellt sich zum Inhalt die Frage nach dem Spezifikum des Menschen.<sup>71</sup> Die Beantwortung dieser Frage ist einleuchtend: Gegenüber dem Leben der Pflanze und des Tieres zeichnet sich der Mensch dadurch aus, dass er sein Handeln entsprechend dem rationalen Seelenteil vollzieht bzw. darauf angewiesen ist.<sup>72</sup> Je vollkommener und ausgeprägter diese Ausrichtung an jenem rationalen Seelenteil ist, desto besser verwirklicht der Mensch die ihm eigentümliche Leistung, woraus sich schließlich die aristotelische Definition der Eudaimonia ergibt: sie ist eine im vollen Leben verwirklichte Tätigkeit der Seele, im Sinne ihrer höchsten Gutheit, *to anthropinon psyches energeia ginetai kat'areten*.<sup>73</sup> Die

---

<sup>68</sup> Vgl. ebd. Hierzu führt Ackrill aus: *Now the idea that some things are done for their own sake and may yet be done for the sake of something else is precisely the idea Aristotle will need and use in talking of good actions and eudaimonia. For eudaimonia – what all men want – is not something to look forward to (like a contended retirement), it is all life, enjoyable and worth while, not just means for bringing about subsequent bits. That the primary ingredients of eudaimonia are for the sake of eudaimonia is not incompatible with their being ends in themselves; for eudaimonia is constituted by activities that are ends in themselves.*“

<sup>69</sup> Vgl. ebd. S. 45: „I have tried to suggest that this offending sentence may inactivate us to think of a kind of subordination which makes it perfectly possible to say that moral action is for the sake of eudaimonia without implying that it is a means to producing („faire“) something other than itself.“

<sup>70</sup> LEONHARD 1998, S. 78.

<sup>71</sup> Vgl. ebd.

<sup>72</sup> Vgl. ebd.

<sup>73</sup> NE I 5, 1098a 17-18, hier heißt es: „und wenn jede Handlung gut verrichtet ist, wenn sie im Sinn der eigentümlichen Tugend verrichtet ist, wenn es sich so verhält: dann erweist sich das Gut für den Menschen (*to anthropinon agathon*) als Tätigkeit (*energeia*) der Seele im Sinn der Gutheit (*kat'areten*), und

*Eudaimonia* ist demnach das spezifisch menschlich Gute, das durch eine Tätigkeit der Seele in höchster Qualität hervorgebracht wird.

Hierzu ist das Führen eines guten und damit glücklichen Lebens entscheidend; dass jemand Weisheit erlangt, was man z.B. von Philosophen erwartet und dies bei ihnen auch anzutreffen ist.<sup>74</sup> Es sind drei Thesen bzw. Überzeugungen wegweisend für das Glücksverständnis – so z.B. bei Sokrates: die Suffizienzthese, die Identitätsthese und die Vernunftthese.<sup>75</sup> Entsprechend der ersten These bildet die Moralität eine umfassende Bedingung für das Glück des Menschen; die zweite Auffassung geht einen Schritt weiter, wonach es eine Identität gibt zwischen Moralität und Glück; die dritte These scheint die bedeutendere zu sein, wonach behauptet wird, dass ein moralisch angemessenes Verhalten einer Lebensführung der Vernunft entspricht.<sup>76</sup> Infolgedessen ist für die Erlangung des Glücks ein philosophisches Leben anzuraten, wonach dann die *eudaimonia* zugleich das Ergebnis eines gut geführten philosophischen Lebens ist.<sup>77</sup>

Die *eudaimonia* scheint somit nicht nur den Reichen, Vornehmen, den Mächtigen oder den durch Götter Begünstigten vorbehalten; um zum Glück zu gelangen, bedarf es vielmehr vorrangig der Tugend (*arete*), die in der richtigen philosophischen Einsicht begründet ist.<sup>78</sup> Hierbei ist das gute Handeln gemeint, wovon auch Sokrates schon ausführte, dass gerechtes Handeln eine „gesunde Seele“ und gleichzeitig einen gesunden Körper bewirkt. Als beispielhaft führt Aristoteles das philosophische Leben in Verbindung mit einer moralisch-politischen Tätigkeit an. Innerhalb der Güter hebt Aristoteles die intellektuelle Tugend und die Weisheit (*sophia*) besonders hervor. In der NE nimmt Aristoteles mehrfach Differenzierungen und Wertungen vor, weil er damit die verschiedenen Talente und Anlagen des Menschen gemäß dem *ergon* (*ergon tou anthropou*) herausstellen möchte.<sup>79</sup>

---

wenn es mehrere Arten der Gutheit gibt, im Sinn derjenigen, welche die beste und am meisten ein abschließendes Ziel (*teleios*) ist.“

<sup>74</sup> HORN 1998, S. 70.

<sup>75</sup> Vgl. ebd. S. 71.

<sup>76</sup> Vgl. ebd.

<sup>77</sup> Vgl. ebd.

<sup>78</sup> Vgl. ebd.

<sup>79</sup> NE I 6, 1097b 25-32. Hier führt Aristoteles aus: „Nun wird das vielleicht geschehen können, wenn man die Funktion *ergon* des Menschen erfasst. (a) Wie man nämlich annimmt, dass für den Flötenspieler, den Bildhauer und jeden Fachmann in einem Herstellungswissen, allgemein für jeden, der eine bestimmte Funktion und Tätigkeit (*praxis*) hat, ‚gut‘ (*agathos*) und ‚auf gute Weise‘ (*eu*) in der Funktion

Das menschliche Leben wird infolgedessen in dem Maße glücklich sein, in dem es durch theoretische Tätigkeiten geprägt wird, wenngleich auch ein Philosoph nicht ausschließlich ein theoretisches Leben führen kann, sondern auch von sinnlichen, sozialen und emotionalen Eigenschaften beeinflusst wird.<sup>80</sup> Daraus ist abzuleiten, dass derjenige, der ein Höchstmaß an Tugenden besitzt, ein glücklicher Mensch sein muss, der sich bewusst macht, dass sein Leben außerordentlich lebenswert ist. Infolgedessen müsste also ein vollständig glücklicher Mensch alle wichtigen Güter in sich vereinigen. Somit ist die theoretische Leistung bzw. die Tätigkeit des Geistes allein konstitutiv für die *eudaimonia*, woraus sich vollkommenes Glück ergibt, wie dargestellt, mit Verweis auf NE 1177a, 12ff.<sup>81</sup>

Bei einem glücklichen Leben unterscheiden wir, ob es sich um ein episodisches oder um ein dauerhaftes Glück oder einem Leben im Ganzen handelt. Der Begriff des „guten Lebens“ wird seit der Antike auf das Ganze des menschlichen Lebens bezogen. Martin Seel stellt hierbei klar, dass mit dem „Ganzen“ nicht gemeint ist die gesamte Lebensphase zwischen Geburt und Tod, vielmehr bezieht sich das Ganze auf die subjektive Erfahrung dessen, wie wir das jeweilige Leben gelebt haben.<sup>82</sup> Der Unterschied zwischen „Glück“ und „gutem Leben“ lässt sich anschaulich so darstellen: ob jemand glücklich ist, zeigt sich an der jeweiligen Lebenssituation, ob jemand ein gutes Leben führt, entscheidet sich an der Geschichte seines Lebens.<sup>83</sup>

Demnach ergibt sich die Bilanz eines Lebens nur aus der fortlaufenden Geschichte dieses Lebens, aus den unterschiedlichen Lebenssituationen, aus der Qualität der Lebensereignisse usw., die letztendlich ein Gelingen dieses Lebens ausmachen; von daher lässt sich diese Bilanz erst nach dem Ende des Lebens ziehen.<sup>84</sup> Wenngleich allgemein in der Antike die

---

liegt, so sollte man annehmen, dass das wohl auch für den Menschen zutrifft, wenn er wirklich eine bestimmte Funktion hat.“

<sup>80</sup> Vgl. HORN 1998, S. 83.

<sup>81</sup> Vgl. ebd. S. 84. In NE X 6, 1177a, 12ff. heißt es dazu: „Wenn das Glück ein Leben in der Betätigung der Gutheit [gemäß der Tugend] (*kat'areten energeia*) ist, dann liegt es nahe, dass es sich um die Tätigkeit im Sinn der höchsten (*kratstos*) Gutheit handelt – und dies wird die Gutheit des Besten (*aristos*) sein. Mag das also das intuitive Denken (*nous*) oder etwas anderes sein, von dem man annimmt, dass es seiner Natur nach herrscht, führt und eine Vorstellung von den werthafte (*kalos*) und göttlichen Dingen hat, mag es selbst etwas Göttliches sein oder das göttlichste der Dinge in uns – seine Tätigkeit im Sinn der ihm eigenen Gutheit wird das vollkommene Glück (*teleia eudaimonia*) sein. Dass diese Tätigkeit eine betrachtende (*theoretike*) ist, wurde gesagt“.

<sup>82</sup> SEEL 1999, S. 69.

<sup>83</sup> Vgl. ebd. S. 71.

<sup>84</sup> Vgl. ebd. S. 72.

Auffassung galt, dass über das Glück eines Menschen erst nach seinem Tod geurteilt wird, so entspricht dies nicht der Auffassung Aristoteles, der sich zu einem Leben nach dem Tod nicht äußert.

Individuelles Glück ist in der Welt nur möglich, wenn drei wichtige Bedingungen einigermaßen erfüllt sind: Der Mensch darf nicht von einer dauernden Angst um Leib und Leben umgeben sein und muss sich in einem intakten sozialen Gefüge bewegen können; zweitens benötigt der Mensch eine relative leibliche und seelische Gesundheit – ein Leben also, das nicht von permanentem Schmerz und psychischem Leiden geprägt wird; drittens kann nur der glücklich sein, der sich in einem Leben relativer Freiheit – gemeint sind hierbei Bewegungsfreiheit, Entscheidungsfreiheit, Meinungsfreiheit usw. – befindet.<sup>85</sup>

Das im Ganzen glückliche Leben ist immer auch ein im Ganzen gelingendes Leben, wobei ein gelingendes Leben als ein weltoffen selbstbestimmtes gilt, das frei von Illusionen und Zwangsvorstellungen sein muss; dagegen führt derjenige ein glückliches Leben, der sich in seinem selbstbestimmten Leben die wichtigsten eigenen Wünsche erfüllen kann.<sup>86</sup> Beides also, das gelingende wie das glückliche Leben machen ein insgesamt gutes Leben aus.

Daraus können wir schließen: Menschen wollen in unterschiedlicher Weise ihr Leben als „gutes Leben“ gestalten, um in diesem Bestreben glücklich zu werden. Wenngleich bei den Griechen „*eudaimonia*“ und „*euzen*“ und auch bei späteren Autoren „Glück“ und „gutes Leben“ als austauschbar gelten (so Dagmar Fenner), sind dennoch einige Unterschiede festzustellen: So bildet das „gute Leben“ eine Art Vorstufe bzw. eine Voraussetzung für das „glückliche Leben“.<sup>87</sup> Das Glück selbst kann bezeichnet werden als eine höchst positive, anhaltende Stimmung auf der Basis und Beurteilung eines eigenen „guten Lebens“, wobei man bei den Stimmungen über das Leben als Ganzes urteilt.<sup>88</sup> Das „glückliche Leben“ ist dabei anders als das „gute Leben“ nicht unmittelbar intendierbar und nicht mittels geistiger und praktischer Anwendung erwerbbar.

---

<sup>85</sup> Vgl. ebd. S. 84f. und 87: Seel fasst diese Bedingungen wie folgt zusammen: „Glück ist nur möglich, wo Menschen einigermaßen unbedroht und unbeeugt, ohne (zu viel) physischen Schmerz und ohne psychische Qual leben können. Sich in relativer Sicherheit, bei relativer Gesundheit und in relativer Freiheit zu befinden – dies eröffnet den Spielraum, in dem sich Glück im Unterschied zu Unglück, ein gelingendes im Unterschied zu einem miß[ss]lingenden Leben einstellen kann.“

<sup>86</sup> Vgl. ebd. S. 126.

<sup>87</sup> FENNER 2007, S. 144.

<sup>88</sup> Vgl. ebd.

Zur Erzielung eines glücklichen Lebens ist entsprechend ein „gutes Leben“ zu führen, obwohl im Unterschied zum „guten Leben“ das „glückliche Leben“ nicht unmittelbar erstrebt werden kann, sondern nur mittelbar über das „Gute“.<sup>89</sup> Aristoteles geht davon aus, dass man unter Glück die objektive Erfüllung menschlicher Lebens- und Handlungsmöglichkeiten verstehen kann – eine Betrachtung, die repräsentativ ist für die antike Welt und im Gegensatz steht zum modernen Glücksempfinden.<sup>90</sup> So steht *eudaimonia* für ein gelingendes und „blühendes“ Leben, für eine Harmonie aus Wohlergehen und Wohlbefinden, was Aristoteles dazu bewegt festzustellen, *eudaimonia* werde bisweilen als Geschenk der Götter bezeichnet.<sup>91</sup> Er selbst bezeichnet Glück nicht als Geschenk der Götter, sondern er verweist auf den allgemeinen Sprachgebrauch, nach dem Glück als Geschenk der Götter gilt, wovon er sich selbst jedoch distanziert.

Am Ende von Buch I, K. 9, (NE I 9, 1099b 7-8) geht Aristoteles auf die konträren Auffassungen über die Ursachen des Glücks ein:

1. Dass *eudaimonia* und *eutychia* (dem glücklichen Zufall) dasselbe seien,
2. Dass *eudaimonia* und *arete* (Gutheit) gleichzusetzen seien.

Aristoteles sieht die erste Auffassung skeptisch, was in seiner Argumentation in einem Bedingungsgefüge deutlich wird. So versucht Aristoteles die traditionelle Auffassung, dass das Glück ein Geschenk der Götter sei, mit seiner eigenen Auffassung zu kontern, nämlich, dass Glück eine Tätigkeit gemäß der Tugend ist und durch Lernen und Üben zustande kommt. „Denn der Preis und das Ziel der Tugend scheint das Beste zu sein und ein Göttliches und Seliges“ (aus dem Text von Olof Gigon).

Aristoteles kommt somit zum Ergebnis, dass sich die Glückseligkeit als ein Vollendetes und sich selbst Genügendes darstellt, weil sie, wie bereits ausgeführt, Endziel allen Handelns ist; wobei wir feststellen, dass *eudaimonia* absolut auf das Handeln fixiert ist.<sup>92</sup> Nach Aristoteles besteht ein glückliches Leben in einem ernsthaften Bemühen, im besten Sinne des Wortes gut zu leben, wobei er die sinnlichen Vergnügungen ausschließt; hierbei ist die Tätigkeit des Besseren jeweils überlegen und erzeugt dabei einen höheren Glücksanteil.<sup>93</sup> Wenn, so führt

---

<sup>89</sup> Vgl. ebd. S. 173.

<sup>90</sup> HORN 1998, S. 65.

<sup>91</sup> Vgl. ebd. S. 65f.

<sup>92</sup> FRÖHLICH 2012, S. 23.

<sup>93</sup> NE X 6, 1177a 2-5.

er weiter aus, das Glück ein Leben in der Betätigung der Gutheit (*kat' areten energeia*) gemäß der Tugend ist, dann folgt daraus, dass es sich hierbei um eine Tätigkeit im Sinne der höchsten (*kratistos*) Tüchtigkeit handelt, die dann auch die Gutheit des Besten (*aristos*) sein wird.<sup>94</sup>

Aristoteles bezieht sich in den Begriffsbestimmungen beim Handeln in der Nikomachischen Ethik ausdrücklich auf die Einzeltugenden, so z.B.: durch gerechtes Handeln werden wir gerecht, durch die Haltung zur Mäßigkeit mäßig, tapfer dadurch, dass wir Tapferes tun.<sup>95</sup> Er bestimmt auch die *eudaimonia* ausdrücklich als eine beste „Tätigkeit“, verweist allerdings auch einschränkend darauf, dass „äußere Güter“ – in einem begrenzten Umfang – notwendig sind, um glücklich sein zu können.<sup>96</sup> So sei es unmöglich, werthafte (*kalos*) bzw. gerechte Handlungen ohne entsprechende Hilfen und Werkzeuge zu vollziehen.<sup>97</sup> Kinder und Tiere sind bei Aristoteles vom Glück ausgeschlossen, weil sie nicht in der Lage sind, in vollem Bewusstsein tugendhafte Tätigkeiten ausführen zu können.<sup>98</sup> Dagegen braucht es nach Aristoteles zur Glückseligkeit der vollkommenen Tugend und eines vollkommenen Lebens.<sup>99</sup> Wir sind uns also bewusst, dass wir den Wechselfällen und dem Schicksal des Lebens ausgeliefert sind, so dass man erst nach dem Tode mit Bestimmtheit sagen kann, ob das Leben als Ganzes als glücklich bezeichnet werden kann.

Wie bereits bei John Ackrill angeführt, ist das Glück das letzte bzw. abschließende Ziel. Es ist auch insofern ein finales Gut, wie Aristoteles bemerkt, weil es nicht zu anderen Gütern hinzugezählt werden kann; würde man dies tun, so müsste man es zu den beliebigen Gütern ohne eigenen autarken Charakter hinzurechnen. Glück kann sich somit nicht einreihen

---

<sup>94</sup> Vgl. ebd. NE X 7, 1177a 12-13.

<sup>95</sup> Vgl. ebd. NE II 1, 1103 b 1f.

<sup>96</sup> FRÖHLICH 2012, S. 37

<sup>97</sup> NE I 10, wo es wörtlich heißt: „Bei vielen Handlungen benutzen wir Freunde, Reichtum und politische Macht als eine Art von Werkzeugen. Ferner gibt es Dinge, deren Fehlen die Glückseligkeit (*to makarion*) trüben, wie gute Herkunft, wohlgeratene Kinder, Schönheit; denn wer sehr hässlich aussieht oder von niederer 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. Wie wir gesagt haben, scheint das Glück also zusätzlich solche günstigen Umstände zu benötigen, weshalb einige das Glück (*eudaimonia*) mit dem glücklichen Zufall (*eutychia*) gleichsetzen, andere jedoch mit der Gutheit (*arete*).“

<sup>98</sup> FRÖHLICH 2012, S. 37.

<sup>99</sup> Vgl. ebd.

neben einer Vielzahl anderer Güter; es entspricht vielmehr der Vorstellung vom Inbegriff all dessen, was intrinsisch und erstrebenswert ist.<sup>100</sup>

Glück ist auch nicht ein einfaches Sichwohlfühlen, wenngleich die affektiven Komponenten, wie Gefühl, Empfindungen, Stimmungen usw. nicht fehlen dürfen, wenn es um Glück und gutes Leben geht.<sup>101</sup> So führt jemand, der alles an materiellen Gütern hat was er sich wünscht, aber kein Glück darüber empfindet, kein wirklich gutes Leben.<sup>102</sup> Für ein gutes Leben genügt es eben nicht, seine Wünsche erreicht zu haben; wir müssen die Erfüllung unserer Wünsche auch als wirkliche Erfüllung erleben können, denn es gibt kein Glück ohne subjektives Erleben dieses Glücks.<sup>103</sup> Demzufolge bewirken Handlungen der Tugend Freude und Zufriedenheit. In der *eudemischen Ethik* erfahren wir wie in der *Nikomachischen Ethik*, dass *Eudaimonia* nicht nur das schönste und beste Gut von allem ist, sondern auch das lustvollste.<sup>104</sup> Die Rolle der Lust für die *eudaimonia* wird insbesondere in Buch X der *NE* sowie in einem eigenen Abschnitt betrachtet (NE X, 1178a 3-7).

## 2.2 Die Rezeption der aristotelischen Glückstheorie bei Thomas von Aquin

### Gemeinsamkeiten und Divergenzen bei Aristoteles und Thomas

Nachdem die Position der aristotelischen Glückstheorie im vorherigen Abschnitt ausführlich behandelt wurde, soll in diesem nun nachfolgenden Gliederungspunkt die Rezeption des Thomas dazu näher betrachtet werden.

Thomas von Aquin gilt als ‚Aristoteliker‘ und als solcher war er wie Aristoteles selbst davon überzeugt, dass alle Menschen nach Glück streben. Diese zwischen Aristoteles und Thomas übereinstimmende Auffassung wurde im Mittelalter unterschiedlich interpretiert und auch von der Kirche selbst in Bezug auf das Gottesbild des Aristoteles kritisch gesehen. Für beide, Aristoteles wie Thomas, ist die Glückseligkeit das erstrebenswerteste Ziel, so dass in diesem Zielstreben auch viele Gemeinsamkeiten deutlich werden. Doch wo trennen sich ihre Vorstellungen und welche Erkenntnisse und Perspektiven vermitteln beide den Menschen?

---

<sup>100</sup> HORN 1998, S. 82.

<sup>101</sup> SEEL 1998, S. 292.

<sup>102</sup> Vgl. ebd.

<sup>103</sup> Vgl. ebd. S. 293.

<sup>104</sup> BUDDENSIEK 1999, S. 44.

Dazu werden die unterschiedlichen Bedingungen und Anschauungen in diesem Abschnitt aufgezeigt.

Die Frage stellt sich zunächst, von welchem Glück sprechen wir, worin besteht das eigentliche Glück des Menschen und wie können wir es schließlich erreichen? Für Aristoteles ist das Glück das oberste Gut und gleichzeitig das Endziel menschlichen Handelns, das gleichbedeutend für Glück steht. Glück meint hierbei die Erfüllung menschlichen Daseins, das in Korrespondenz zur Seligkeit bzw. zur Glückseligkeit steht.<sup>105</sup> Man spricht vom Glück als Geschenk Gottes (in der Antike waren es die Götter), beim Endziel sprechen wir von der Perspektive und dem Streben menschlicher Handlungen und Tätigkeiten, die miteinander verbunden sind. Diese ergeben sich aus der historischen Entwicklung, wo unter Thomas im Mittelalter die antiken Vorstellungen vom irdischen Glück eine neue Bedeutung bekamen. Thomas war von der Philosophie, wie sie Aristoteles in der Nikomachischen Ethik darstellt, so stark beeindruckt, dass er sich immer wieder mit ihr auseinandersetzte und sie schließlich in seine Lehre mit einbezog. Die besondere Bedeutung dieser Verknüpfung liegt darin, dass die aristotelische Ethik, die das Glück zum Inhalt hat, im Kontext christlichen Denkens als eigenständige These anerkannt und als selbständige philosophische Ethik bei christlichen Vorgaben existent bleibt.<sup>106</sup> Die Begriffe *felicitas* und *beatitudo* sind Ausdruck dieser überzeugenden Fusion, die ebenso im Plural die philosophische Perspektive vom Glück wie auch die theologische Teilhabe an der jenseitigen Glückseligkeit verdeutlichen.

Mit dieser Einstellung unterscheidet sich Thomas von anderen Theologen, die das Glück dieses Lebens lediglich als unvollkommen darstellen und es insoweit abqualifizieren. Thomas dagegen erkennt das aristotelische Glück dieses Lebens als eine eigenständige Konzeption an und setzt sich philosophisch und theologisch damit auseinander. Infolge dessen interpretiert er die darin gewonnenen Gedanken konsequent und kohärent auf der theologischen Ebene. Thomas gilt daher überhaupt als der herausragende Interpret der aristotelischen Ethik. Er hat auch erkannt, dass Aristoteles in seiner antiken, heidnischen Welt zwar vom menschlichen Glück dieses Lebens spricht, aber auch das Göttliche mit im Blick hat.

---

<sup>105</sup> KLUXEN 1978, S. 77.

<sup>106</sup> Vgl. ebd.

Aristoteles hat sehr akzentuiert ausgeführt, dass zur Glückseligkeit sowohl die vollkommene Tugend wie auch ein vollkommenes Leben gehören, wobei er das wahre Glück gleichzeitig als das vollkommenste Gut bezeichnet – auch deswegen, weil wir dies um seiner selbst willen wählen und nicht um eines anderen Guts oder Zieles wegen. Näher erläutert er dies in NE I 7, 1098a -10-19 und führt dabei beispielhaft die Tätigkeit der Seele bzw. der Vernunft an.<sup>107</sup> Insoweit stimmen Aristoteles und Thomas darin überein, dass die Glückseligkeit nur in der Tätigkeit der Tugend, und zwar der besten Tugend zu finden ist und darin besteht. Was die beste Tugend ist und wie wir sie erlangen können, wird näher zu untersuchen sein.

Thomas vertritt insoweit auch die *eudaimonistische* Ethik des Aristoteles, wonach das höchste Ziel gleichzeitig auch das höchste Gut ist. Als ein hohes Gut ist also die Tugend anzusehen, so Thomas, die für den Menschen konstitutiv ist; wer dieses hohe Gut besitzt, gelangt in einen Zustand seelischer Vollkommenheit, der gekennzeichnet ist durch Harmonie, Einheit und Frieden.<sup>108</sup> Thomas fragt in diesem Zusammenhang nach einem letzten und höchsten Ziel (*finis ultimus*) des menschlichen Handelns und gibt die Antwort: Menschliches Handeln müsse ein Letztziel haben, das um seiner selbst willen intendiert wird und eben nicht um eines anderen willen.<sup>109</sup> Hierzu verweist er gleichermaßen auf Augustinus und Aristoteles und unterscheidet zwischen dem Ziel „Worum wollen“ (*finis cuius*), dem Ort, der erstrebt wird und dem Ziel im Sinne von „Wodurch“ (*finis quo*), dem Vermögen, mittels dessen die Sache erlangt oder gebraucht wird.<sup>110</sup>

---

<sup>107</sup> NE I 7, 1098a 10-18: „Wenn wir aber als die Funktion des Menschen eine bestimmte Lebensweise annehmen, und zwar eine Tätigkeit der Seele oder der Vernunft entsprechende Handlungen, als die Funktion des guten Menschen aber, diese Handlungen auf gute und angemessenen (*kalos*) Weise zu tun, und wenn jede Handlung gut verrichtet ist, wenn sie im Sinn der eigentümlichen Tugend verrichtet ist, wenn es sich so verhält: dann erweist sich das Gut für den Menschen (*to anthropinon agathon*) als Tätigkeit (*energeia*) der Seele im Sinn der Gutheit (*kat'areten*), und wenn es mehrere Arten der Gutheit gibt, im Sinn derjenigen, welche die beste und am meisten ein abschließendes Ziel (*teleios*) ist. Hinzufügen müssen wir: „In einem ganzen Leben“. Denn eine Schwalbe macht noch keinen Frühling, auch nicht ein Tag. So macht auch ein Tag oder eine kurze Zeit keinen selig (*makarios*) und glücklich (*eudaimon*).“

<sup>108</sup> BRACHTENDORF 2012, S. X.

<sup>109</sup> Vgl. ebd. S. XIV.

<sup>110</sup> Vgl. ebd. S. XV. Hierbei ist Letztziel des Menschen und aller anderen Wesen im Sinne des „Worum wollen“ Gott; Letztziel im Sinne des „Wodurch“ ist das Glück, das in der Erlangung und der Schau Gottes besteht. Im Sinne des „*finis cuius*“ strebt alle Wirklichkeit nach Gott, doch das Glück bleibt dem Menschen als vernunftbegabtem Geschöpf vorbehalten.

Thomas sagt in der *Quaestio* 3,a.2 der Sth II 1 zum Glück, dass es die äußerste Vollkommenheit des Menschen sei.<sup>111</sup> Er unterscheidet Glück deutlich, einmal mit Bezug auf das gegenwärtige Leben und dann hinsichtlich der Vollendung in Gott, denn im gegenwärtigen Leben gibt es keine ununterbrochene Tätigkeit, weshalb man im derzeitigen Leben das vollkommene Glück nicht besitzen kann.<sup>112</sup> Der Philosoph (Aristoteles) – wie Thomas ihn nennt – spricht dagegen im I. Buch der Ethik vom Glück des Menschen in diesem Leben und verweist darauf, dass wir vom „Glück“ des Menschen sprechen.<sup>113</sup> Für ihn gibt es demnach im Gegensatz zu Thomas kein Fortleben der Seele, während für Thomas die wirkliche Glückseligkeit in Gott erst nach dem Tode beginnt. Thomas gibt dem irdischen Streben nach Erkenntnis und der tugendhaften Tätigkeit im Sinne der aristotelischen Glücksvorstellung ausdrücklich eine Teilhabe an der Glückseligkeit und findet im Bemühen und im ernsthaften Willen des Menschen zur Erreichung des höchsten Guts einen tiefen Sinn, der in Gott begründet ist. Denn Gott ist das höchste Gut, so betont dies Thomas immer wieder, Gott ist es, nach dem sich der Mensch letztendlich sehnt, denn ohne Gott gibt es kein vollkommenes Glück. Es sei in diesem Zusammenhang auf Augustinus verwiesen: *„denn auf dich hin hast du uns gemacht, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir!“*<sup>114</sup>

Zur Glückseligkeit müssen nach Thomas göttliche Eigenschaften zugehörig sein. Thomas möchte die Vorstellung von menschlicher Glückseligkeit mit seiner Erkenntnis der Gotteslehre verknüpfen, wonach das Glück allein im Glück Gottes seinen Ursprung und seinen Grund hat.<sup>115</sup> Nach Thomas bedeutet vollkommenes Glück also: Ein „Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht“. Von Gott wird uns das vollkommene Glück versprochen, „wenn wir wie die Engel im Himmel sein werden“, wie es in Mt 22,20 heißt; weil der Geist des Menschen schließlich durch eine kontinuierliche und immerwährende Tätigkeit mit Gott verbunden ist.<sup>116</sup> Nach christlichem Verständnis sind alle Geschöpfe – auch jene ohne Verstand – auf Gott als letztem Ziel hingebunden und zu diesem Ziel gelangen alle, sofern sie an der Ähnlichkeit mit ihm einen Anteil haben; und ebenso gelangen die geistigen (*intellectuales*)

---

<sup>111</sup> Sth I-II, q. 3, a. 2: „Insofern das Glück des Menschen etwas Geschaffenes ist, das in ihm existiert, muss man sagen, dass das Glück des Menschen eine Tätigkeit ist. Das Glück ist nämlich die äußerste Vollkommenheit des Menschen.“ (*Est enim beatitudo ultima hominis perfectio.*)

<sup>112</sup> Vgl. ebd. S. 83.

<sup>113</sup> Vgl. ebd.

<sup>114</sup> FLASCH/MOISISCH 2009, S. 35.

<sup>115</sup> JEONG 2011, S. 154.

<sup>116</sup> BRACHTENDORF 2012, S. XIII.

Geschöpfe auf besondere Weise zu ihm, indem sie ihn durch ihre eigene auf sie zugeschnittene Tätigkeit erkennen (*intelligendo*).<sup>117</sup> Dabei ist es notwendig, das Ziel – nämlich Gott, zu erkennen und sich mit Gott zu verbinden, weil das letzte Ziel aller Dinge Gott ist.<sup>118</sup> Thomas sagt hierzu, dass das Erkenntnisstreben eine wichtige Voraussetzung ist, die Glückseligkeit zu erreichen; die Erkenntnis Gottes selbst ist demnach das letzte Ziel des Menschen und wird als Glückseligkeit (*felicitas*) oder Seligkeit bezeichnet.<sup>119</sup> Daher heißt es in Joh 17,3: „Das aber ist das ewige Leben, dass sie Dich, den wahren Gott erkennen.“

Auch im Bestreben um Erkenntnis gibt es manche Übereinstimmung mit Aristoteles. Zur Erkenntnis (*gnosis*) stellt Aristoteles fest, dass sie den Menschen das Lebensziel, nämlich das Glück klar und eindeutig aufzeigen soll – ähnlich eines Bogenschützen – wie er dies beispielhaft beschreibt.<sup>120</sup> In diesem Leben gibt es bereits eine gewisse Teilhabe am Glück, die mit der Vernunft, sei sie praktischer oder theoretischer Natur, zu erreichen ist. Zweifellos aber findet die aristotelische Moralphilosophie ihre Grundlage im Glück, der *eudaimonia*, welche, wie bereits festgestellt wurde, Thomas in seiner Lehre außerordentlich beeinflusst hat. Für beide lässt sich der Weg dorthin in einem von Tugend geprägten Leben erschließen, wenn gleich auch mit unterschiedlichen Paradigmen. Hierbei ist besonders hervorzuheben, dass es Thomas gelungen ist, die antike Lehrmeinung des Aristoteles über das Glück in die christliche Lehre und Ethik zu transformieren, um auf diese Weise das höchste Ziel von vollkommener Glückseligkeit zu finden.

Es ist auch Ziel dieser Arbeit, diesen Weg näher zu betrachten. Thomas stellt in seinen Kommentaren und *quaestionen* der *Summa theologiae* und in der ScG zunächst die Rezeption des Aristoteles voran, um dann den Unterschied zwischen unvollkommener und

---

<sup>117</sup> ScG III, K. 25. S. 97f.

<sup>118</sup> Vgl. ebd. S. 99: „Die geistige (*intellectualis*) Substanz strebt also nach der Erkenntnis Gottes (*in divinam cognitionem*) als dem letzten Ziel.“

<sup>119</sup> ScG III, K. 25, S. 105. „Das letzte Ziel des Menschen und jeder geistigen Substanz wird ‚Glückseligkeit‘ oder ‚Seligkeit‘ genannt: denn dies ist es, wonach jede geistige Substanz als dem letzten Ziel und nur um seiner selbst willen verlangt. Letzte Seligkeit und Glückseligkeit jeder geistigen Substanz ist es also, Gott zu erkennen.“

<sup>120</sup> NE I 1-5, 1094a 20-24: „Wenn es nun für das, was wir tun, ein Ziel gibt, das wir um seiner selbst willen wünschen (*boulesthai*), während wir die übrigen Dinge um seinetwillen wünschen, und wenn wir nicht alles um eines weitergehenden Ziels willen wählen – denn auf diese Weise ginge der Prozess ins Unendliche, so dass das Streben leer und vergeblich würde –, dann wird offensichtlich dieses Ziel das Gut, das beste Gut (*ariston*) 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 (*skopos*) haben, eher das Richtige treffen?“

vollkommener Glückseligkeit deutlich zu machen. Er bestätigt hierbei ausdrücklich das Postulat und den Selbstzweck der Glückseligkeit bei Aristoteles. Weil es sich bei der Glückseligkeit um das beste und höchste Gut handelt, das wir anstreben, ist es notwendig, sich im Folgenden näher mit der Bedeutung von Tätigkeit und Tugend auseinander zu setzen. Hierbei stellt sich die Frage, wie das wahre Glück zu erreichen ist, ob durch praktisch-ethisches Handeln oder durch erworbenes Wissen, durch Theorie und Abstraktion des Denkens oder durch die Sinne und durch logisch verfasste Gesetze.

Es ist durchaus spannend, wie fundamental Thomas die Lehren und Erkenntnisse des Aristoteles aufnimmt, um sich dann in der Bedeutung der Glückseligkeit doch sehr deutlich im philosophisch-theologischen Denken, was typisch für das Mittelalter war, abzusetzen. Gleichzeitig werden auch gewichtige Unterschiede zu Augustinus deutlich, der z.B. anders als Thomas das Göttliche im Innersten des Menschen erkennt, während Thomas sich mehr über die Gebote Gottes und die Kirche nach draußen, hinein in das Weltliche wendet. Dies wird auch deutlich in seiner Aussage vom Menschen, der sich im Handeln verwirklicht und einem Ziel zuwendet, das für ihn als Letztziel das absolut Gute bzw. das Glück ist; theologisch betrachtet ist Gott Ausgang und Endziel des menschlichen Handelns.

Was das unvollkommene Glück, die *eudaimonia* betrifft, so ist sie gemäß der Philosophie des Aristoteles darstellbar, dagegen ist das vollkommene Glück im Sinne von Thomas nicht mehr mit der Philosophie nachvollziehbar, wohl aber über die Thesen der Theologie. Für Aristoteles ist wichtig, dass die *eudaimonia* an das menschliche Handeln gebunden bleibt, um dadurch das höchste Gut erreichen zu können. Denn, so schreibt er in der NE, „das Glück wurde praktisch als Gut-Leben (*euzoia*) und Gut-Handeln (*eupraxia*) bestimmt.“<sup>121</sup> Im Sinne der Gutheit – so Aristoteles – ist das Glück eine bestimmte Tätigkeit der Seele mit einem abschließenden Ziel.<sup>122</sup>

Da die Glückseligkeit nach Thomas etwas Vollkommenes ist, nichts Zufälliges oder etwas, was nur von kurzer Dauer ist, sondern in einer Tätigkeit der besten Tugend besteht, muss sie demzufolge der theoretischen Tätigkeit bzw. der theoretischen Betrachtung zugeordnet werden. Das letzte Ziel des Menschen ist nach Thomas jene Glückseligkeit, die nicht in der

---

<sup>121</sup> NE I 9, 1098b 21.

<sup>122</sup> NE I 13, 1102a 5.

Erkenntnis Gottes besteht, sondern vielmehr in der Schau Gottes (*visio dei*).<sup>123</sup> Die Gotteserkenntnis wird als Ziel jeder geistigen Substanz angestrebt; so besteht das letzte Ziel des Menschen und all seiner Tätigkeiten und Wünsche darin, „das erste Wahre zu erkennen: Gott“.<sup>124</sup> Hierbei ist die Tätigkeit umso vollkommener, je vollkommener ihr Gegenstand ist, was bedeutet, dass das Erkennen des vollkommensten Gegenstandes, wie erwähnt, Gott ist.<sup>125</sup> Thomas stellt in der *Summa contra gentiles*, Buch III, K. 25 fest: „Gott also mit dem Verstand zu erkennen, ist das letzte Ziel jeder geistigen Substanz.“

Thomas spricht der menschlichen Vernunft die Möglichkeit ab, entsprechend des natürlichen Vermögens (*per sua naturalis*) Gott wesenhaft zu erkennen bzw. zu betrachten, denn die Wesenserkenntnis Gottes würde die Fähigkeit der menschlichen *ratio* überfordern, weshalb das wahre Glück des Menschen nicht im philosophischen Leben liegen könne.<sup>126</sup> Für Thomas ist aber das durch Tugend und Tätigkeit geschaffene menschliche Glück kein verlorenes Glück, vielmehr ist es in bleibender Weise in Gott aufgehoben und wird Teil der unendlichen vollkommenen Glückseligkeit. Er verknüpft in dieser Weise das menschliche Glück mit seiner Gotteslehre, indem alleine im Glück Gottes – also in Gott selbst – das vollständige Glück des Menschen seinen Grund und seinen Ursprung hat.<sup>127</sup> Thomas macht damit deutlich, dass das im besten Sinne geschaffene menschliche Glück, das auf Gott ausgerichtet ist, nicht nur in unserem zeitlich begrenzten Leben zu sehen ist, sondern eng verbunden ist mit der ewigen Glückseligkeit.

Es wird aber auch verständlich, dass die *Beatitudolehre* des Thomas nicht darin besteht, die Selbstverwirklichung des Menschen über die philosophische Ethik zu realisieren, vielmehr ist sie vorrangig ein Thema der *sacra doctrina*, die das menschliche Glück als Bestandteil der Glückseligkeit in Gott sieht.<sup>128</sup> Daraus wird auch deutlich, dass es eine von Gott losgelöste *Beatitudolehre* nicht geben kann, weil die thomanische Ethik auf die *beatitudo* als Endziel des menschlichen Handelns ausgerichtet ist.<sup>129</sup>

---

<sup>123</sup> AERTSEN 2005, S. 32, „Das letzte Ziel des Menschen, das ‚Glückseligkeit‘ heißt, besteht nicht in irgendeiner Gotteserkenntnis, sondern ausschließlich in der Schau der Wesenheit Gottes (*visio Dei*)“.

<sup>124</sup> ScG III, K. 25, S. 103.

<sup>125</sup> Vgl. ebd. S. 99.

<sup>126</sup> AERTSEN 2005, S. 32.

<sup>127</sup> Vgl. JEONG 2011, S. 154.

<sup>128</sup> Vgl. ebd. S. 155.

<sup>129</sup> Vgl. ebd.

Wenn das unvollkommene Glück Anteil an der vollkommenen Glückseligkeit hat, wie Thomas festgestellt hat, dann ist dennoch fraglich, ob sich diese Teilhabe auch auf die Gotteschau, die „*visio beatifica*“ bezieht. Dies wird in einem eigenen Kapitel unter Hinzuziehung der *Quaestio 5* – der *Summa theologiae* untersucht. Es zeigt sich, dass es immer wieder Spannungen und Fragen gibt zwischen der aristotelischen Sicht mit Blick auf die Glücksproblematik und der christlichen Anschauung der Patristik sowie der mittelalterlichen Lehrtradition. Besonders deutlich wird dies in der Gegenüberstellung der Glücksdefinition bei Aristoteles und Thomas: Für Aristoteles ist Glück bzw. Glückseligkeit das Endziel menschlichen Handelns, „wenn sie im Sinn der eigentümlichen Tugend verrichtet ist“, so in NE 1098a 15, was bedeutet, dass dies nur durch einen tugendhaften Lebenswandel erreicht werden kann, während es in NE 1097b 20 heißt: „Das Glück erweist sich also als etwas, das abschließend und autark ist; es ist das Ziel all dessen, was wir tun.“<sup>130</sup> Für Aristoteles ist die Glückseligkeit – *eudaimonia* – höchstes Ziel und Endziel in diesem Leben. Die Kriterien hierzu, die sich zur Erreichung dieses Ziels stellen, ob im praktischen oder im theoretischen Leben, werden in den nächsten Abschnitten näher zu betrachten sein.

Für Thomas von Aquin gibt es im Gegensatz zu Aristoteles eine ewige Glückseligkeit, die im jenseitigen Leben durch die unmittelbare Anschauung Gottes erreicht werden kann und die er als das höchste Glück bezeichnet. Im christlichen Kontext steht der Terminus „höchstes Gut“ als Synonym für Gott, als Ziel (*finis cuius*) und die *visio beatifica* Gottes (*finis quo*).

### 3. Bestimmung des Glücks als Handlungs- und Lebensziel zwischen menschlicher Leistung und göttlicher Gnade

Während es im vorherigen Abschnitt darum ging, die Glückstheorie des Aristoteles einer kritischen Bewertung durch Thomas zu unterziehen, soll das Glück nachfolgend als Handlungs- und Lebensziel zwischen menschlicher Leistung und göttlicher Gnade betrachtet und einer Bestimmung zugeführt werden.

Glück ist das höchstbegehrte Lebensziel. In dieser Erkenntnis besteht zwischen Aristoteles und Thomas Übereinstimmung. Aristoteles geht auf diesen Grundsatz näher ein, indem er zunächst das Gut, das Handeln und die Ziele vorstellt. In seiner NE weist er darauf hin, dass

---

<sup>130</sup> Vgl. NE I 6, 1097b 20.

jedes Erkennen und jedes Vorhaben nach einem Gut strebt und fragt gleichzeitig, was denn das höchste aller durch Handeln erreichbaren Güter (*prakton agathon*) ist; die Antwort und Erkenntnis hieraus ist, dass dies von den meisten als Glück (*eudaimonia*) bezeichnet wird.<sup>131</sup> Hierbei wird das Glückliche von fast allen mit „gut leben“ (*eu zen*) und „gut handeln“ (*eu prattein*) gleichgesetzt.<sup>132</sup>

Das Glück (*eudaimonia*) wählen wir immer um seiner selbst willen und niemals um anderer Dinge willen, so Aristoteles in der NE I 6, 1097b 1-5. Das Endziel muss demnach um seiner selbst willen gewollt sein. Da sich der Mensch von anderen Lebewesen, den Pflanzen und Tieren absetzt, ist nach der für den Menschen eigentümlichen Funktion gefragt, die ihn befähigt, nach dem Glück zu streben. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass das *ergon*-Argument zentraler Ort des Menschen ist, von dem die Konzeption der Tugendethik in der *mesotes*-Beurteilung mitbestimmt wird.

Die menschlichen Handlungen werden nach Aristoteles entsprechend der Tugenden gut verrichtet; das Gut für den Menschen (*to anthropinon agathon*), das als Glück ausgewiesen ist, erweist sich als eine Tätigkeit (*energeia*) der Seele im Sinn der Gutheit (*kat` areten*), die auch die beste mit einem abschließenden Ziel sein muss.<sup>133</sup> Die *eudaimonia* definiert sich somit als ein durch menschliches Handeln zu erzeugendes Gut. Durch vernunftgemäßes Handeln kann das Glück nicht ausschließlich, doch maßgeblich erreicht werden. Das vollkommene Gut wird auch deswegen als das Glück bezeichnet, weil es eben nicht um eines anderen Guts oder Zieles wegen gewählt wird. Das *taleiotaton* besagt somit, dass das Glück das letzte bzw. abschließende Ziel ist.

Aristoteles hat das Glück des Menschen ausschließlich anthropologisch bestimmt, nämlich als menschliche Tätigkeit, die mit der Tätigkeit Gottes in Einklang stehen muss. Ein gelungenes Leben kommt dadurch zustande, dass die in der Natur angelegte Tätigkeit möglichst intensiv und auf Dauer ausgeführt wird; die Lebensführung soll davon geprägt sein.<sup>134</sup> Von daher beruht diese aristotelische Erkenntnis auf einer Anthropologie typisch-menschlicher Grundfähigkeiten.<sup>135</sup> So ist für Aristoteles Glück eine Tätigkeit gemäß der Vernunft, wobei

---

<sup>131</sup> NE I 6, 1095a 5-20.

<sup>132</sup> NE I 8, 1098b 20-21.

<sup>133</sup> NE I 6, 1098a 16.

<sup>134</sup> THOMÄ/HENNING/MITSCHERLICH-SCHÖNHERR 2011, S. 122.

<sup>135</sup> Vgl. ebd.

die beste Tätigkeit im geistigen Vermögen liegt. In Verbindung mit dieser Feststellung werden drei Lebensformen mit drei Glücksthemen genannt: das Genuss- bzw. hedonistische Leben, das politische Leben und das theoretische Leben. Eine allgemeingültige Antwort hierzu kann nicht gegeben werden, weil jeder Mensch seine eigene Einstellung zum Glück hat, wobei oft das am meisten Entbehrte den Vorzug genießt; beim Notleidenden ist es der Reichtum, beim Kranken die Gesundheit usw. In jedem Fall sollte das Glück als das höchste Gut des Menschen gelten, das gleichzeitig auch Endziel sein soll, so wie es Aristoteles in der NE I 5, 1097a 25-28 ausführt. Aristoteles präzisiert Glück als eine bestimmte Tätigkeit der Seele im Sinne der Gutheit (*arete*), womit er die Tugenden meint.<sup>136</sup> Für ihn ist die Glückseligkeit in Verbindung mit einem gelungenen tugendhaften Leben zu sehen, wobei das erstrebte Glück als Lohn und Ziel menschlicher Tüchtigkeit zu verstehen ist. Thomas allerdings hat eine moralphilosophische Auffassung vom Glück; er sieht dies als ein mittelbares Geschenk Gottes, weil menschliche Tüchtigkeit und menschliches Wirken das Wirken Gottes verursacht. Insofern ist der Mensch Mitgestalter seines Glücks, das ihm als Geschenk Gottes und Lohn seines tugendgemäßen Lebens zuteilwird.

Für Aristoteles ist die *eudaimonia* das abschließende Strebensziel, denn das Glück halten wir nach Aristoteles in NE I 11 für etwas, was gänzlich Ziel (*telos*) und abschließend (*teleion*) ist. Das Glücksstreben war in der Antike und ist bis heute so geblieben – eine Grundmotivation des menschlichen Handelns. Dabei konstatieren wir, dass mit der Erreichung des höchsten Guts auch der Erwerb des Glücks einhergeht. Einen Unterschied erkennen wir allerdings darin, dass in der Antike stärker die objektivierbare Lebensleistung im Vordergrund stand als die subjektive Einstellung, so wie wir dies in der heutigen Zeit feststellen müssen.

Aristoteles wählt für die Bestimmung des höchsten Guts einen teleologischen Ansatz, der Güter als Ziele definiert, wobei das beste Gut abschließenden Charakter hat (NE I-5). Die Frage stellt sich, wie der Mensch sein Ziel, das Glück, am besten erreichen kann. Die Bestimmung der *eudaimonia* beruht auf der Basis der in der NE I 1-5 aufgezeigten Theorie des Guten, ggf. unter Einbeziehung des *ergon*-Arguments.

Aristoteles möchte die Lebensweise des Menschen mit einer guten inneren Verfassung herausstellen, in der das gute Leben sichtbar wird. Steinfath sagt hierzu, ob ein Leben gut ist

---

<sup>136</sup> NE I 13, 1102a 5-6.

oder nicht, ist letztlich im Rekurs von *nonkognitiven* Einstellungen, wie Gefühlen, Wünschen, dem Wollen u.ä. zu sehen; wir führen danach ein gutes Leben, wenn wir es affektiv und voluntativ annehmen.<sup>137</sup> Unabhängig davon sind Gesundheit, Freiheit und Sicherheit sowie ein Existenzminimum an Lebensunterhalt unverzichtbar für ein gutes Leben. Gut ist zudem ein Leben, wenn es den Anforderungen, die wir vom Leben erwarten, entspricht. „Gutes Leben ist danach zu verstehen im Sinn der *eudaimonia*, entsprechend dem Glück.<sup>138</sup> Die Bestimmung der *eudaimonia* in der NE I 6-9 geschieht auf der Grundlage des Guten, wie in der NE I 1-5 näher ausgeführt.<sup>139</sup> Zusammengefasst sagt Aristoteles zum Glück des Einzelnen in der NE: Wenn jemand gemäß seiner Tugend tätig ist, mit äußeren Gütern ausgestattet ist, seine Handlungen entsprechend seiner Vernunft auf gute Weise ausführt und dies ein ganzes Leben lang, so kann man diesen Menschen glücklich nennen; glücklich allerdings nur, soweit Menschen glücklich sein können.<sup>140</sup>

Wir entnehmen daraus, dass ein glückliches Leben im Diesseits größtenteils in unseren eigenen Händen liegt; somit ist es sinnvoll, Glück auch aus der heutigen Einstellung und Sicht und aus den Ergebnissen von Forschungen zu beurteilen.

Was gehört demnach zum Glück und was verstehen wir darunter?

- Zum Glück gehört, dass jeder sich dem Leben stellt, sein Glück zunächst selbst in die eigenen Hände nimmt und mit eigener Vernunft entscheidet, denn Glück hängt mit der Entfaltung der spezifisch menschlichen Leistung (*ergon*) der Vernunft zusammen.
- Zum Glück gehört, sich in die Gemeinschaft zu integrieren und sich um das Gemeinwohl zu kümmern. So kann der Einzelne zeigen, dass er ein wertvolles Mitglied der *polis* ist.

Die neuere Forschung betont die Bedeutung zwischenmenschlicher Beziehungen, sowohl in der Partnerschaft wie zu den übrigen Mitmenschen, wobei besonders der Nutzen von Freundschaften herausgestellt wird.<sup>141</sup> Aristoteles hat den besonderen Wert der Freundschaft in der Nikomachischen Ethik betont und sagt dazu u.a.: „Die vollkommene (*teleios*) Freundschaft aber ist die Freundschaft zwischen Menschen, die gut

---

<sup>137</sup> STEINFATH 1998(a), S. 18.

<sup>138</sup> WOLF 1998, S. 33.

<sup>139</sup> BRÜLLMANN 2007, S. 107.

<sup>140</sup> NE I 11, 1101a 15-21.

<sup>141</sup> CSIKSZENTMIHALYI 1990, S. 286-289.

(*agathos*) und gleich an Tugend (*kat`areten*) sind; denn diese wünschen in gleicher Weise Gutes füreinander, insofern sie gut sind, und sie sind als solche gut.“<sup>142</sup> Und zum Glück in der Freundschaft sagt er: Auch die Glückseligen (*makarios*) brauchen keine nützlichen, doch angenehme Freunde, weil sie mit Menschen zusammenleben wollen.<sup>143</sup>

- Zum individuellen Glück gehört nach John Locke, dass der Mensch entsprechend seinem freien Willen handeln kann; Locke orientierte sich an der scholastischen Bildung des Thomas von Aquin.
- Glück ist etwas Unbedingtes und beinhaltet heute wie in der Antike ein Streben nach dem höchsten Ziel.
- Zum Glück gehören Freude und Lust im Tätigsein des Alltags; Körper und Geist sind als Einheit zu betrachten und müssen sich zusammen wohlfühlen.
- Zum Glück gehört die richtige Einstellung, etwas Gutes zu schaffen, gut zu handeln und dem Glück aufgeschlossen und erwartungsvoll gegenüber zu stehen. Das Gute ist bei Aristoteles Handlungsprinzip, das allen Menschen *a priori* zu eigen ist. Oberstes Gut, auf das alle Güter bezogen sind – so erfahren wir bei Aristoteles – ist das Glück.
- Zum Glück gehört eine gute innere Einstellung, Perspektiven zu entwickeln, bereit sein, durch kognitive Veränderungen im Denken, Verhalten, Erstreben neue und bessere Einstellungen zum Leben und zum Nächsten zu finden.

Aristoteles und Thomas stellen gemeinsam zum Glück fest:

Aristoteles sagt hierzu in der NE X 6, 1177a 1, dass ein glückliches Leben in der Betätigung der Gutheit besteht; hierzu bringt er in 1177a eine ‚Steigerung‘, indem er vermerkt, dass die Tätigkeit des Besseren überlegen ist und mehr Glück hervorbringt. Die höchste Tätigkeit sieht Aristoteles allerdings in der geistigen Schau, der *theoria*, die er als unabhängig (*autarkeia*) bezeichnet. Dazu benötigt der Weise in seiner geistigen Schau nichts anderes als seine Unabhängigkeit und dass diese Tätigkeit um ihrer selbst willen geliebt wird.<sup>144</sup> Ein solches Leben käme wohl, so Aristoteles, dem vollkommenen Glück gleich und würde daher auch nicht dem eigentlichen Leben des Menschen entsprechen, weil es übermenschlich (*kreitton e kat`*

---

<sup>142</sup> NE VIII 4, 1156b 5-8.

<sup>143</sup> Vgl. ebd. 1158a 22.

<sup>144</sup> NE X 7, 1177b 1-4.

*anthropon*) sei, „denn so wird er nicht leben, insofern er Mensch ist, sondern insofern etwas Göttliches (*theion*) in ihm vorhanden ist.“<sup>145</sup>

Die Kernfrage für Thomas war, inwieweit es eine Vollendung des Menschen in diesem Leben geben kann. Er bezog sich dabei auf die NE I 11, 1100a 10-14, in der die Frage gestellt wird, ob man keinen Menschen glücklich nennen darf, so lange er lebt, oder müssen wir auf das Ende sehen. Durch den Erwerb der Tugenden sah Aristoteles eine Teilhabe an der Glückseligkeit, die jedoch Thomas nicht überzeugen konnte. Doch ist er sich mit Aristoteles einig, dass der Mensch von Natur aus nach einem Glück strebt, das dauerhaft und beständig ist und in einer intellektuellen Tätigkeit besteht.<sup>146</sup> Von daher war die aristotelische Glückstheorie eine Basis, auf der er seine christliche Glückseligkeitslehre aufbauen konnte. Thomas definiert die Glückseligkeit anders als Aristoteles: Für ihn ist die Glückseligkeit Geschenk Gottes und „Lohn der Tugend“, wobei man das Glück durch die Seele erlangen kann. Während verschiedene Philosophen die aristotelische Glückslehre nur einem elitären Kreis zuordnen, gesteht Thomas jedem Menschen das Recht und die Chance zu, die Glückseligkeit in Gott zu erreichen. So ist es möglich, dass der Mensch sich beispielsweise mit seiner Vernunft selbst zu Gott hinbewegen kann, um die *beatitudo* zu erreichen.

Thomas unterscheidet beim Glück zwischen philosophischen Prämissen und theologischen Glücksvorstellungen: die philosophischen Ideen vom Glück können nach Thomas nur einen vorläufigen und unvollkommenen Charakter haben, auch wenn er ein angestrebtes, gelingendes und erfülltes Leben durchaus anerkennt, das sich aber vorrangig auf das Diesseits beschränkt. Die vollkommene, bzw. göttliche Glückseligkeit dagegen kann dem Menschen nur als Gnadengeschenk in der Gottesschau gewährt werden.

Aristoteles ist wohl auch der einzige Philosoph, mit dem sich Thomas auch deshalb so eingehend beschäftigt hat, weil sich beide zunächst in großer Eintracht mit der theoretischen Lebensform, der *vita contemplativa* beschäftigt haben, wobei die Vernunft sowohl bei Aristoteles wie bei Thomas die entscheidende Größe ist. Ausgehend von Aristoteles, gipfelt die Lehre vom vollkommenen Glück entsprechend der vollkommenen Tugenden in der kontemplativen Lebensform (*bios theoretikos*). So zeigt Aristoteles in seiner Philosophischen

---

<sup>145</sup> NE X 7, 1177b 26-28.

<sup>146</sup> Sent. libr. Ethic. Einleitung, S. 31f.

Theologie, dass die vollkommene Aktualität Gottes eine denkende bzw. eine betrachtende Tätigkeit sein muss. Es ist eine Lebensform, deren Tätigkeiten und Handlungen einer „an Seligkeit herausragenden Tätigkeit oder Aktualität (*energeia*) Gottes am nächsten verwandt ist“<sup>147</sup>.

Das vollkommene Glück des Menschen liegt danach in der betrachtenden Tätigkeit, wobei die höchste Form der Betrachtung als Tätigkeit des Intellekts gemäß der dianoetischen Tugend, also der Weisheit (*sophia*) anzusehen ist.<sup>148</sup> In der NE X 6, 1176a 30 wird dieses Glück (*eudaimonia*) als „das Ziel (*telos*) allen menschlichen Tuns“ beschrieben. Dazu gilt weiter, dass ein glückliches Leben in der Betätigung der Gutheit liegt.<sup>149</sup>

Aristoteles spricht in der NE X 7, 1177a 14-21 davon, dass diese Tätigkeit mit einem intuitiven Denken in uns zu tun hat, oder es mag etwas Göttliches sein, oder das göttlichste der Dinge in uns – „seine Tätigkeit im Sinn der ihm eigenen Gutheit wird das vollkommene Glück (*teleia eudaimonia*) sein“. Nach Richard Heinzmann wird das vollkommene Glück des Menschen derivativ von der Tätigkeit Gottes her bestimmt.<sup>150</sup> In diesem Zusammenhang führt er weiter aus, dass die intuitive Vernunft im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches ist, somit sei auch das Leben in der Betätigung der Vernunft etwas Göttliches.<sup>151</sup> Aristoteles appelliert an die Menschen, sich soweit sie es vermögen, unsterblich zu machen und alles zu tun, um in Einklang mit dem Höchsten, also Gott in uns zu leben.<sup>152</sup> So kommt er zum Ergebnis, dass das Leben in der Betätigung der Vernunft das beste und glücklichste ist.<sup>153</sup>

Für Aristoteles war die betrachtende Tätigkeit, die Hinwendung und Auseinandersetzung mit dem Göttlichen ein herausragendes Anliegen. Das höchste für den Menschen erreichbare Glück lässt sich nach seiner Erkenntnis in dieser Kontemplation mit Gott verwirklichen, wodurch er auch der christlich-theologischen Vorstellung einer *beatitudo perfecta* sehr nahekommt. Für ihn galt diese geistige Betrachtung (*theoria*) als die höchste geistige Fähigkeit als Mensch, die dem Göttlichen nahekommt. Da er weder Kenntnis von einer göttlichen Offenbarung noch von einer Heiligen Schrift hatte und auch keine prophetischen Fähigkeiten

---

<sup>147</sup> HERZBERG 2013, S. 9.

<sup>148</sup> Eine Ableitung aus NE X 7, 1177a 15-28.

<sup>149</sup> NE X 6, 1177a 10-12.

<sup>150</sup> HERZBERG 2013, S. 114.

<sup>151</sup> NE X 7, 1177b 30.

<sup>152</sup> NE X 7, 1177b 31-33.

<sup>153</sup> NE X 7, 1178a 5.

besaß, sah er keine Perspektive für das Jenseits des Menschen. Von daher beschränkte er sich nur auf eine Theorie des menschlichen Glücks im Diesseits, der *beatitudo imperfecta*.

Immerhin vergleicht Aristoteles das Glück der *theoria* mit dem „wahren Glück der Götter“, die als die Unsterblichen im Jenseits mit diesem Glück gesegnet sind, während den Sterblichen in ihrer Begrenztheit nur so viel Glück zugestanden wird, wie es die Bedingungen ihrer Existenz zulassen. Thomas sieht die *Eudaimonie*-Lehre und Erkenntnis des Aristoteles positiv, insbesondere deswegen, weil er die vollkommene Glückseligkeit als Ziel der *theoria*, der kontemplativen Hinwendung zum Göttlichen sieht. In der *Sententia libri Ethicorum* würdigt Thomas ausdrücklich die philosophische Ethik des Aristoteles, die ihm so wichtig erscheint, dass er sie einerseits als eigenständige Lehre anerkennt und andererseits diese in seine christliche Theologie integriert, wie bereits an anderer Stelle ausgeführt.

Die Differenzen in den Anschauungen der beiden Autoritäten bleiben dennoch bestehen. Man mag in der Erkenntnis und Lehre des Aristoteles ein Streben des Menschen nach dem Göttlichen entsprechend seiner denkenden Vernunft und seiner geistigen Tätigkeit sehen, allein es fehlt die Vollendung, die Aristoteles, wie bereits ausgeführt, nicht in Erwägung gezogen hat. Aus Sicht der Theologie mag es einen erfüllten Augenblick der Vergegenwärtigung Gottes im Menschen geben, wenn man sich intensiv in der Betrachtung mit Gott einlässt. Es dürfte aus der Sicht von Thomas dennoch eine unvollkommene Betrachtung sein. Thomas hatte zu dieser Thematik eine weitergehende Perspektive. In seinem Werk: „*Quaestiones disputatae de veritate*“ führt er aus, dass das Ziel des kontemplativen Lebens die Anschauung der Wahrheit ist, die in diesem Leben unvollkommen zu sehen ist, im künftigen allerdings vollkommen. Bei ihm ist die Glückseligkeit als Letztziel des Menschen eindeutig bei Gott im jenseitigen Leben.

Für Aristoteles ist ein wahres und gutes Leben ein von der Vernunft gelenktes Leben, unter Einbeziehung der moralischen und intellektuellen Tugenden. Diese Anschauung wird auch von Thomas respektiert, wie auch in den Lehren der Stoa, die unter den vier Kardinaltugenden besonders die Klugheit (*phronesis*) betont. Sie bemühte sich, den aristotelischen Lehren nachzueifern.

In der Arbeit, so in II.9, wird die Frage nach einem tugendhaften und vernunftgemäßen Handeln im menschlichen Leben gestellt. Es mag auch ein gutes Leben ohne gutes Handeln

möglich sein, doch wäre das eher ein beliebiges Leben ohne eine gute psychische Konstitution, ohne Vernunft und Charakter. Gutes und tugendhaftes Handeln sind Wesensmerkmale, die ein gutes Leben ausmachen. Die Philosophie hat hierbei die besondere Aufgabe, sich zu Fragen und Problemen der Tugendethik, zum Sinn des Lebens, zum guten und vernunftgemäßen Handeln zu äußern. Ein gutes Leben ist jedoch nicht nur von der Übereinstimmung mit dem *Common Sense* und dem individuellen Handeln abhängig, sondern auch von einer guten Einbindung in die Polis, in das Gemeinschaftsleben, wie Aristoteles dies lehrt. In christlicher Hinsicht ist ein sinnerfülltes Leben zu verstehen als Ausrichtung auf ein gottgefälliges Leben, so wie Thomas dies schließlich gesehen hat. Für ihn muss sich der Mensch einfügen in eine christliche Gemeinschaft, wodurch er schließlich Anteil hat an der himmlischen Glückseligkeit. Thomas spricht vom letzten Ziel des Menschen; dieses letzte Ziel erreicht der Mensch, indem er Gott erkennt und ihn liebt; das daraus resultierende Glück, die *beatitudo*, die identisch ist mit dem letzten Ziel des *finis ultimus*, – das ist Gott.<sup>154</sup>

Mit der Gleichsetzung von Letztziel und *beatitudo* – Glückseligkeit = Gott ist auch die Ableitung des Menschen als Abbild Gottes zu verstehen. Durch die Ebenbildlichkeit Gottes (*imago dei*), die sich auf eine bildhafte Ähnlichkeit aber insbesondere auf sein intellektuelles Vermögen bezieht, geht der Mensch eine besondere Beziehung mit Gott als dem Urbild ein. Diese Ähnlichkeit ist auch in der Vernunftnatur des Menschen begründet, – er ist wie Gott Herr seiner Handlungen, so Sth I-II, prol. und q. 1, a. 1. Entsprechend dem Prolog zur *secunda pars* I-II, q 1 ist der Mensch als Bild Gottes „etwas Vernunftbegabtes, durch das Entscheidungsvermögen Freies und aus sich heraus Mächtiges“. Der Mensch ist Herr seiner Handlungen durch Vernunft und Willen, woraus man den Schluss zieht, dass das Vermögen einer freien Entscheidung eine „Fähigkeit des Willens und der Vernunft“ ist.<sup>155</sup> Zum Willen und der Zielbestimmung wird nochmals auf die Sth I-II, q. 1, a. 3 Bezug genommen, indem es hier heißt, dass der Gegenstand des Willens das Gute und das Ziel ist, woraus sich ergibt, dass das Prinzip menschlicher Handlungen, soweit sie menschlich sind, das Ziel ist.<sup>156</sup> Dies bedeutet, dass ohne eine wirkliche Zielsetzung auch kein wirkliches Handeln zustande kommen kann. Mit dem Prinzip der Ausführung beginnt auch das Handeln und mit dem Prinzip der Absicht

---

<sup>154</sup> Sth I-II, q. 1, a. 8.

<sup>155</sup> Sth I-II, q. 1, a. 1.

<sup>156</sup> Sth I-II, q. 1, a. 3.

beginnt das letzte Ziel, während das Prinzip der Ausführung das erste von dem ist, was auf das Ziel hin ausgerichtet ist, so die Sth.<sup>157</sup>

Es ist aber auch klar, so Thomas in der Sth, dass das Glück nicht in einem Akt des Willens liegt, vielmehr besteht das Glück im Erreichen des letzten Zieles; die Bedeutung liegt hierbei in einer Bewegung auf das Ziel zu.<sup>158</sup> Dass die Erlangung des letzten Zieles das Glück ist, darauf wurde bereits hingewiesen (Sth I-II, q. 1, a. 8). Wie aber erreicht der Mensch sein Glück nach Thomas von Aquin? Dass diese Frage in der philosophischen Auslegung anders beantwortet wird als in der theologischen Betrachtung, wird in den unterschiedlichen Begründungen hierzu deutlich.

Die theologische Anschauung impliziert das vollkommene Glück des Menschen, was bedeutet, dass sie ausschließlich auf die Kontemplation, die Schau Gottes ausgerichtet ist, so wie in der Sth I-II angeführt; „also macht Gott allein den Menschen glücklich“.<sup>159</sup> Dieses Glück steht im Unterschied zum Glück dieses Lebens, das als unvollkommen (*beatitudo imperfecta*) gilt, wobei allenfalls eine Teilhabe an der Ähnlichkeit Gottes zu erkennen ist. Hierzu führt die Sth in q. 3, a. 5 aus, dass die Menschen glauben, „in diesem Leben gebe es ein Glück aufgrund einer gewissen Ähnlichkeit mit dem wahren Glück. Und so liegen sie mit ihrem Urteil nicht gänzlich falsch.“<sup>160</sup> In diesem Sinne ist dies als Hinweis und Perspektive auf das zu erwartende vollkommene Glück zu verstehen. Der Blick muss also gemäß Thomas auf die Theologie und damit auf die Offenbarung gerichtet sein.

Gemäß der *Summa contra gentiles* erfüllt das letzte Ziel des Menschen sein natürliches Verlangen, so dass er nichts anderes mehr begehrt, nachdem er es erreicht hat, und dies ist Gott, doch ist es in diesem Leben nicht möglich, die letzte Glückseligkeit zu erreichen.<sup>161</sup> Die Glückseligkeit ist das letzte Ziel, das der Mensch von Natur aus begehrt.<sup>162</sup> Der Verstand des menschlichen Geschöpfes kann nach Thomas Gottes Wesen nicht schauen, es sei denn, Gott befähige durch seine Gnade den Verstand und gebe sich ihm adäquat zu erkennen.<sup>163</sup> Da die

---

<sup>157</sup> Sth I-II, q. 1, a. 4. „*Principium autem intentionis est ultimus finis, principium autem executionis est primum eorum quae sunt ad finem.*“

<sup>158</sup> Sth I-II, q. 3, a. 4.

<sup>159</sup> Sth I-II, q. 2, a. 8.

<sup>160</sup> Sth I-II, q. 5, a. 3.

<sup>161</sup> ScG K. 3, S. 48.

<sup>162</sup> Ebd.

<sup>163</sup> Sth I, q. 12, a. 4.

natürliche Kraft des Verstandes nicht zur Anschauung Gottes ausreicht, ist dem Menschen eine durch Gottes Gnade geschenkte zusätzliche Erkenntniskraft notwendig, die als Erleuchtung des Verstandes oder auch als Licht bezeichnet wird.<sup>164</sup> In der Offenbarung 21, 23 heißt es dazu: „Die Klarheit Gottes wird sie“, d.h. die selige Schar derer, die Gott schauen, „erleuchten“ und dieses Licht macht sie gottähnlich, so in Joh 3,2: „Wenn er erscheint, werden wir ihm ähnlich sein und ihn sehen, wie er ist.“<sup>165</sup> Auf Grund dieser Erkenntnis ist es die Gnade, die dem Menschen die Perspektive gibt, das letzte Ziel zu erreichen.

#### 4. Differenzierung zwischen dem Glück des praktischen und theoretischen Lebens

Da das letzte Ziel die Glückseligkeit ist, bedeutet dies gleichzeitig, dass es auch das Leitziel des Menschen in seinem Leben ist. Wir fragen, worin das Glück besteht. Die Sehnsucht der Mensch nach Glück gab es in der Antike und sie gibt es in der heutigen Zeit. Viele Menschen haben sich im Laufe der Geschichte damit beschäftigt, was ein gutes und glückliches Leben ausmacht. Zu dessen Realisierung gab und gibt es stets unterschiedliche Vorstellungen und Wünsche, vielen ist der Wohlstand mit einer Absicherung der äußeren Güter, verbunden mit Lust, Ehre usw. wichtig, andere freuen sich über Gesundheit; bei Armut sehnen sich die Menschen nach Reichtum, wieder andere wenden sich der *polis* – und dem politischen Leben zu. So gibt es auch Menschen, die sich den Seelenfrieden suchen und sich der *theoria*, der betrachtenden Tätigkeit zuwenden. Es werden hierbei die drei Lebensformen angesprochen, die in der NE näher beschrieben sind und worauf im Hauptteil II, Punkt 7 dieser Arbeit näher eingegangen wurde. Bei allen gemeinsam besteht das Bestreben nach Erfüllung und Befriedigung ihrer Wünsche und der Sehnsucht ihres Lebensziels nach Glück. In seiner Analyse, was die beste Lebensform sei, präferiert Aristoteles die politische und die theoretische Lebensform; zwischen diesen beiden plädiert er eindeutig für die *theoria* bzw. das theoretische Leben (*bios theoretikos*) als glücklichste Lebensform. Hierbei werden besonders die Weisheit und die Künste angesprochen. Auf die *theoria* wird später näher eingegangen. Aristoteles hatte mit seiner Nikomachischen Ethik als philosophisches Werk einen entsprechenden Leitfaden zur praktischen Anwendung geschaffen.

---

<sup>164</sup> Sth I, q. 12, a. 5.

<sup>165</sup> Sth I, q. 12, a. 5.

In seiner *NE* sind hierzu vorzugsweise in Buch X die Kapitel 6 und 7 zu betrachten, ergänzend die *Metaphysik*, Buch I, K 1 und 2. In Kapitel 6 der *NE* wird das Glück (*eudaimonia*) erörtert, das wir als Ziel (*telos*) allen menschlichen Tuns ansehen. Im praktischen Leben des Menschen steht ein sogenanntes „gutes Leben“ im Vordergrund“, an dem sich auch das Glück festmachen lässt. Wenn wir im besten Sinne des Wortes ein sittlich gutes, harmonisches mit der Gemeinschaft verbundenes Leben führen, stellen sich positive Gefühle und Emotionen ein, die wir mit dem Glück als Ergebnis dieses Lebens gleichsetzen. In dieser Form fühlen wir uns zufrieden, spüren die Erfüllung unseres Daseins, indem wir uns gleichzeitig von einem reinen Genussleben und einem Streben nach materiellen Werten distanzieren. Ein „gutes Leben führen“ bedeutet demnach ein glückliches Leben führen, glücklich im Sinne ethisch-philosophischer Grundsätze und Tugenden und mit Blick auf Glück als Ziel guten menschlichen Handelns. Zu einem glücklichen Leben gehören äußere und innere Güter, ein gutes soziales Miteinander, Aufgaben, berufliche Herausforderungen, Gesundheit und intellektuelle Tätigkeiten. Diese werden sicher unterschiedlicher Natur sein, da diese jeweils auf den Einzelnen, also individuell zugeschnitten sind. Man wird zudem ein gutes Leben führen und damit das Glück finden, wenn man mit seinen Mitmenschen und mit sich selbst im Reinen ist. Dazu gehört, dass man sein Leben positiv gestaltet, sich am Leben freut, im Leben einen Sinn sieht bzw. einen Sinn sucht und sich auf dieser Basis weiterentwickelt. Zum angestrebten Glück gehört tugendhaftes Handeln entsprechend der menschlichen Vernunft. Zum Glück gehört heute wie in der Antike, dass sich der Mensch mit seiner Tätigkeit identifiziert und entsprechend seinem *Ego* eine Lebensaufgabe ausfüllt. Das Glück beinhaltet eine Hinwendung und ein Vertrauen zu Gott aus einer positiven Einstellung zu christlichen Werten in einem religiösen Milieu. Diese genannten Aspekte und Tätigkeiten machen den Inhalt eines guten und erfüllten Lebens aus. Es gilt, die gesteckten Ziele, beständig zu verfolgen.

Das Gute - Aristoteles nennt es auch „das Beste“- gehört zum menschlichen Leben, weil zu jeglicher Art von Praxis ein Gut gehört, nachdem man sich orientiert und wonach alle Einzelgüter in ihrer Verschiedenheit ausgerichtet sind.<sup>166</sup> Durch die Praxis steht das höchste Gut in Beziehung zur Natur und zum Wesen des Menschen, weil jeglicher Lebensvollzug im täglichen Leben verwirklicht wird.<sup>167</sup> Diese Feststellung entspricht auch der *NE* im ersten Buch,

---

<sup>166</sup> RITTER 1969, S. 58f.

<sup>167</sup> Vgl. ebd.

in dem Aristoteles ausführte, dass ebenso jedes Handeln (*praxis*) und Vorhaben (*prohairesis*) nach einem Gut (*agathon ti*) strebt, weshalb das „Gut“ zu Recht als das gilt, wonach alles strebt.<sup>168</sup> Wenn alle nach dem höchsten Gut als die höchste Erfüllung ihres Lebens streben, darin eingeschlossen die Politik, dann ist das durch Handeln erreichbare Gut das Glück (*eudaimonia*), worin sich alle Menschen einig sind.<sup>169</sup>

So wie es in der Praxis um die Befriedigung der Lebensbedürfnisse geht, werden auch die Grenzen des Staates in der Glückstheorie aufgezeigt; die *polis* als bürgerliche Gemeinschaft schafft zwar die Voraussetzungen für das Glück des Einzelnen, andererseits ist er (der Einzelne) Bestandteil der Stadt und muss Gewähr geben für die Bedingungen und den Erhalt dieser städtischen bzw. staatlichen Gemeinschaft.<sup>170</sup> Damit wird auch deutlich, dass die Politik nicht die Gewähr für das Glück des Einzelnen sichern kann. Im Gegensatz zu Platon möchte Aristoteles das philosophische Leben nicht vom bürgerlichen abtrennen. Wesentlich ist deshalb seine Einstellung, dass sich das Leben in der Theorie zum bürgerlichen Leben so verhält, wie sich das Göttliche selbst zum Menschlichen verhält.<sup>171</sup> Joachim Ritter bezieht sich hierbei auf die NE X., indem er ausführte: „Wenn also die intuitive Vernunft im Vergleich mit dem Menschen göttlich ist, dann ist auch das Leben in der Betätigung dieser Vernunft göttlich im Vergleich mit dem menschlichen Leben.“<sup>172</sup>

Das praktische Leben und damit die praktische Philosophie steht in einer gewissen Abgrenzung zum theoretischen Leben bzw. zur theoretischen Philosophie und damit zur theoretischen Wissenschaft bei Aristoteles. Ihre Bedeutung entnehmen wir aus der Metaphysik, in der es im I. Buch, Kapitel 1 zu Beginn heißt, dass alle Menschen von Natur (*physei*) nach Wissen (*eidenai*) streben. Die theoretische (höchste) Wissenschaft bzw. erste Philosophie wird bei Aristoteles gleichzeitig als Weisheit (*sophia*) bezeichnet.<sup>173</sup> Die Weisheit als höchste Stufe des Wissens gilt bei Aristoteles wie auch bei Thomas als „die Wissenschaft von der Wahrheit“.<sup>174</sup> Thomas sagt in der *Summa contra gentiles*, dass die göttliche Weisheit im höchsten Sinne Wahrheit ist und dass das Streben nach Weisheit das vollkommenste und

---

<sup>168</sup> NE I 1, 1094a 1-2.

<sup>169</sup> NE I 2, 1095a 15-19.

<sup>170</sup> RITTER 1969, S. 101.

<sup>171</sup> Vgl. ebd. S. 104.

<sup>172</sup> NE X 7, 1177b 30-31.

<sup>173</sup> Met., Einleitung, S. 11ff.

<sup>174</sup> ScG I, K. 1, S. 5.

erhabenste ist, wodurch der Mensch in diesem Streben schon ein Teil des wahren Glücks besitzt; in diesem Sinne sagt der Weisheitslehrer in Sir 14,22: „Glücklich ist der Mann, der in der Weisheit verharret.“<sup>175</sup>

So sei also genaues Wissen nur in der Theorie möglich, die sich auf notwendige Prinzipien und Ursachen des Seienden beziehe und darin nach dem Wissen um seiner selbst willen suche, ohne sich um dessen Nutzen zu kümmern.

Das was Aristoteles mit *autarkia bezeichnet*, findet sich in der betrachtenden Tätigkeit wieder und bezieht sich auf die Betrachtung des Weisen, der auch dann betrachten (*theorein*) kann, wenn er für sich ist.<sup>176</sup> Dem Glück zugehörig ist ein tugendhaftes Handeln entsprechend der menschlichen Vernunft, wie auch ein Denken, das unabhängig, also ohne Mitwirkung anderer Menschen vollzogen werden kann und somit für sich eine sinnvolle Tätigkeit ist. Denken lässt sich in Verbindung mit dem Betrachten des Göttlichen bringen. Für Aristoteles ist schließlich die betrachtende Lebensweise und Tätigkeit der Weg zur *Eudaimonia* – zum Glück, allerdings wie bereits in der NE I 7, 1098a 15-20 festgestellt, in der vollen Länge des Lebens, wodurch der Mensch zur Vollendung gelangen wird. An anderer Stelle weist Aristoteles auf die Tätigkeit der intuitiven Vernunft hin, die eine betrachtende (*theoretike*) ist und die er zudem als göttlich bezeichnet, so dass dann auch das Leben in der Betätigung dieser Vernunft göttlich ist im Vergleich zum menschlichen Leben.<sup>177</sup> Ein solches Leben in der Betätigung der intuitiven Vernunft ist daher das glücklichste.<sup>178</sup>

Thomas argumentiert zu diesem Thema in erster Linie theologisch, so in der *Summa theologiae*, insbesondere den ersten fünf Quaestiones des *Beatitudo-tractates der Prima secundae* sowie in der *Summa contra gentiles*. Die Glückslehre ist bei Thomas der wesentliche Kern seiner theologischen und ethischen Lehre. Er trennt in seiner Glückslehre deutlich das unvollkommene irdische Glück von dem immerwährenden vollkommenen Glück in Gott, wenn gleich beide Bereiche in einer engen Beziehung zueinanderstehen. Bei dem unvollkommenen Glück (*beatitudo imperfecta*) ist es einerseits die Tätigkeit und die Handlung des Menschen selbst, die zum irdischen Glück führen, beim vollkommenen Glück (*beatitudo perfecta*)

---

<sup>175</sup> ScG I, K. 2, S. 7.

<sup>176</sup> NE X 7, 1177a 25-35.

<sup>177</sup> NE X 7, 1177b 17-32.

<sup>178</sup> NE X 7, 1178a 5.

ist es schließlich die Gnade Gottes, die ihm zuteilwird. Der Leitgedanke der *Secunda pars* zur Stellung und zur Verantwortlichkeit des Menschen ist im Prolog zur Sth I-II zu erkennen, in dem es heißt, dass der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist und weil dieses Bild bedeutet, dass der Mensch ausgestattet ist mit Vernunft, mit Entscheidungsvermögen und Freiheit.<sup>179</sup> Er unterscheidet sich von anderen vernunftlosen Geschöpfen darin, dass er Herr seiner Handlungen ist; er ist aber Herr seiner Handlungen durch seine Vernunft und den Willen, weshalb auch alle menschlichen Handlungen wegen eines Zieles geschehen.<sup>180</sup> Er ist als „*imago dei*“ in Anlehnung an den Schöpfer Gott Herr seiner Handlungen und er trägt für sein Tun eigene Verantwortung.

Dass der Mensch *imago dei* ist, ist zurückzuführen auf *Genesis* 1,26f des AT, wonach alle Menschen nach dem Bild Gottes erschaffen worden sind. Eine bildhafte Ähnlichkeit mit Gott gibt es nach der Sth nur in den vernunftbegabten Geschöpfen, was mit dem Geist und dem Verstand begründet ist; es ist ihm dem Geiste nach ein Abbild Gottes eingepägt.<sup>181</sup>

Die Frage an Thomas stellt sich hinsichtlich seiner Vorstellung zum Glücksbezug auch auf das diesseitige Leben. Thomas führt dazu in der Sth q. 5 aus, dass der Mensch in diesem Leben eine gewisse Teilhabe am Glück besitzen kann, doch das vollkommene und wahre Glück wird man in diesem Leben dennoch nicht besitzen können.<sup>182</sup> So ist es wichtig, dass das ganze menschliche Leben auf ein letztes, bestes Ziel hin ausgerichtet ist. Dazu ist es notwendig zu verstehen, was dieses „beste Ziel“ ist, und zu welcher praktischen oder theoretischen Wissenschaft es gehört; mit praktischen Wissenschaften sind die Tugenden gemeint, mit „Lehrfächer“ sind die theoretischen gemeint.<sup>183</sup>

---

<sup>179</sup> Sth I-II, prologus: „*Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem signitficatur „intellectuale et arbitrio liberum et per se potentativum ... .“*“

<sup>180</sup> Sth I-II, q. 1, a. 1.

<sup>181</sup> Sth I-II, q. 93, a. 6.

<sup>182</sup> Sth I-II, q. 5, a. 3.

<sup>183</sup> Sent. libr. Ethic., S. 81.

## 5. Die Anschlussfähigkeit an moderne Glückstheorien

Im Abschnitt 4. wurde versucht, Unterschiede zwischen dem Glück des praktischen und theoretischen Lebens herauszustellen. In dem nun folgenden Abschnitt soll ein Anschluss an die Vorstellungen der modernen Glückstheorien gefunden werden.

Das Thema Glück beschäftigt die Menschen seit vielen Tausend Jahren und so streben sie in der Antike ebenso zum Glück wie die Menschen der heutigen Zeit. Aristoteles stellte im 5. Jahrhundert v. Chr. in seiner NE I 2, 1095a 15-20 fest: Alle Menschen streben nach Glück, indem sie gut leben und gut handeln. Entsprechend stellt sich auch heute die Frage in Verbindung mit der Aufgabenstellung: Wie können wir Glück heute definieren und wie können die Lehrmeinungen und Erkenntnisse aus der Antike und des Mittelalters in die neuere Forschung sinnvoll integriert und weiterentwickelt werden? Aristoteles hatte seinerzeit schon darauf hingewiesen, dass die Vorstellungen von Glück unterschiedlicher Art sind. Die in Punkt 3. dieser Arbeit aufgestellten Thesen und Erkenntnisse haben sich seit der Antike bis in die neuere Zeit grundsätzlich bewährt, weil sie in hohem Maße anthropologisch auf ureigenste Handlungen des Menschen ausgerichtet sind: Tugendhaftes Handeln, Besinnung auf die natürliche und praktische Vernunft des Menschen, Harmonie von Körper und Geist, Einbindung des Einzelnen in die Gemeinschaft, Streben nach einem höchsten Gut – dem Glück, sei es über die *polis* oder die Kontemplation des Göttlichen; diese Werte und Strebungen sind Teil der menschlichen Natur.

Wir wissen auch aus der Antike, insbesondere von Aristoteles, dass das Glück nicht in äußeren Gütern zu finden ist, vielmehr im ‚Guten‘, so in der seelischen Verfasstheit des Menschen. Dieser Erkenntnis hat sich auch später Thomas angeschlossen. Glücklich ist derjenige, so lehrt uns die NE, der einen guten Dämon an seiner Seite hat, so wie es bereits im Wort der *eudaimonia* begründet ist, wobei der Sitz des guten Dämons die Seele ist. An anderer Stelle der jüdisch-christlichen Sprache, der *Septuaginta*, übernimmt schließlich das Neue Testament den Begriff *makariotes* als Glückseligkeit, der sich in den Seligpreisungen der Bergpredigt wiederfindet. Im Lateinischen decken die Begriffe *felicitas* und *beatitudo* die Bedeutung „Glück“ ab, wobei der Begriff *beatitudo* überwiegend bei Thomas Anwendung findet. Die Frage stellt sich erneut, wie wir dieses Glück erreichen, gerade in der heutigen Zeit, da uns ein Vielfaches an Freiheit, Selbstgestaltung und Eigenverantwortung gewährt ist.

Mit der uns gewährten Freiheit wird dem Menschen die Möglichkeit geboten, das eigene Schicksal selbst in die Hand zu nehmen, um auch das eigene Leben selbst gestalten zu können. So können wir im Rahmen unserer Selbstbestimmung und unserer Grundrechte selbst entscheiden, wer wir sind und wer wir sein wollen. Insofern erkennen wir eine wesentliche Weiterentwicklung der heutigen Gesellschaft und des demokratischen Staatswesens gegenüber der attischen Bürgergesellschaft der Griechen, in der es keine Gleichberechtigung der Menschen gab. Doch gab es privilegierte Bürger mit besonderer Entscheidungsbefugnis zur direkten Demokratieausübung. Die natürlichen Gesetze des Menschen allerdings, wie auch die göttlichen Gesetze haben in der heutigen Zeit vielfach die gleiche Wertigkeit wie in der antiken Vergangenheit.

Das Leben als „freie Bürger“ in der heutigen demokratischen Gesellschaft stellt jedoch auch höhere Anforderungen an den Einzelnen in Bezug auf die Eigenverantwortlichkeit eigener Tätigkeit, eigenen Handelns und der Vernunft. Wir möchten wissen, inwieweit in der Gegenwart eine Aktualität der antiken Philosophie des Aristoteles gegeben ist und ob sie sinnvolle Anwendung findet. Sie bietet uns in unserem Leben eine Orientierung mit vielen bewährten Hinweisen. Die Philosophie nimmt in der Geisteswissenschaft einen dominanten Platz ein; für die Glücksproblematik zuständig und bestimmend ist jedoch die Politik, sei es in der antiken *polis*, wie aktuell in der demokratischen Staatsform, durch die Mitwirkung mehr oder weniger gleichberechtigter Bürger.

Auf die Gegenwart bezogen stellen wir insofern eine Weiterentwicklung in der Demokratie fest, dass junge Menschen ihr Leben selbst gestalten und auch entscheiden können, so in ihrer Berufswahl, im sozialen Bereich, in der Gründung einer Familie, in der Emanzipation usw. So wie die Handlungsspielräume zunehmen, so wächst aber auch das Wissen um die Bedingungen des eigenen Handelns.<sup>184</sup> Diese Eigenverantwortlichkeit entwickelt sich insofern zu einer Verpflichtung zu Entscheidungen, weil der Mensch weitestgehend auf sich selbst und seine Zukunft angewiesen ist. Mit der Eigengestaltung wächst in jedem Fall auch die Verpflichtung, sich im sozialen Leben einzubringen, was am Beispiel der Elternpflege sichtbar wird. Die moralische Verpflichtung, sich den Eltern zu widmen, dürfte allerdings mit eigenen Einschränkungen verbunden sein. Derartige Verpflichtungen dürften zu den histo-

---

<sup>184</sup> HONNEFELDER/KRIEGER 1996, S. 193.

rischen Handlungsbedingungen gehören, denen sich die Generationen stellen müssen. Ein solch ethisches Handeln erfolgt auf der Grundlage der praktischen Vernunft.<sup>185</sup> Krieger stellt dazu fest: Zu handeln bedeutet auch, in konkreter singulärer Weise tätig zu werden, um ein bestimmtes einzelnes Gut verwirklichen zu können.<sup>186</sup> Krieger sagt zum Glück, dass dazu mehr gehört als nur ein Anpassen an gegebene Lebensumstände, vielmehr gehört dazu, dass der Mensch in gewissem Umfang über sein Schicksal selbst bestimmen kann; insofern sprechen wir von einem Lebensziel bzw. einem Lebenssinn, den wir bewusst anstreben und erwirken können.<sup>187</sup> Zur Glückserlangung führt er weiter aus: „Um des eigenen Glücks willen tätig zu sein heißt, um menschlicher Sinnerfüllung willen tätig zu sein.“<sup>188</sup>

Die Erlangung der Glückseligkeit als dem höchsten Gut und dem wahren und vollendeten Glück wird in der christlichen Lehre wie auch in den philosophischen Wissenschaften ausgiebig – auch zum Teil kontrovers behandelt. Thomas tut dies über die Sth, so in I-II, q. 94, a. 2, indem er feststellt: „Das Gute ist das, wonach alle streben.“ Dies ist das erste Gebot des Gesetzes: „Das Gute ist zu tun und zu erstreben, das Böse ist zu meiden.“ Dies bedeutet: Alles, was die auf das Tun gerichtete Vernunft auf natürliche Weise als menschliches Gut erfasst, zählt auch als zu tun oder zu lassen zu den Geboten des Naturgesetzes.<sup>189</sup> Dem Menschen – so Thomas - ist die Neigung zum Guten gemäß der Natur der Vernunft innewohnend, in der er mit allen Wesen in Übereinkommen lebt; infolgedessen gehört all dies zum natürlichen Gesetz.<sup>190</sup>

Zusätzlich zu diesen primären Zuständigkeiten wirken in der heutigen Zeit weitere Disziplinen mit, die zudem über die Forschung und Glücksanalyse Einfluss auf eine Verbesserung der Lebenssituation und des Lebensstandards ausüben. Hierzu zählen die Sozialwissenschaft, die Ökonomie, die Psychologie, die Biowissenschaften u.a. Im Vordergrund steht hierbei das dauerhafte, beständige Glück eines gelingenden Lebens und nicht das episodische Glück oder das kurzzeitige Streben nach Lust. Auf Glück zu warten ist wohl nicht die richtige Einstellung, vielmehr muss jeder durch sein Handeln und seine Tatkraft das eigene Glück erarbeiten, so wie es bei A.C.C. (*Appius Claudius Caecus*) heißt: „Jeder ist seines Glückes

---

<sup>185</sup> Vgl. ebd. S. 195.

<sup>186</sup> Vgl. ebd. S. 198.

<sup>187</sup> Vgl. ebd. S. 201.

<sup>188</sup> Vgl. ebd. S. 204.

<sup>189</sup> Sth I-II, q. 94, a. 2.

<sup>190</sup> Ebd.

Schmied.“ Bei Kant spielen zum Glück moralische Gründe eine große Rolle; nach seiner These gilt die Freiheit als oberster Maßstab der philosophischen Ethik und nicht das Glück selbst. Für Kant war eine deontologische Ethik als Pflichtethik grundlegend. Im praktischen Leben hat der Mensch dem kategorischen Imperativ zu folgen, so Kant<sup>191</sup> Glück ist bei ihm nur unter der Voraussetzung möglich, wenn moralische Anforderungen erfüllt werden.

Die Philosophie hat inzwischen viele Zuständigkeiten an die Psychologie abgeben müssen. Weil die Psychologie einen sehr hohen Stellenwert in der Entwicklung des Menschen und seiner Glücksproblematik einnimmt, seien dazu ein paar Hinweise angebracht. Psychologie beschäftigte sich zunächst mit Geisteskrankheiten und Depressionen; die neuere Psychologie geht jedoch den Weg einer positiven Begleitung zu einem besseren Leben. Dabei wird versucht, auch aus negativen Erlebnissen und Begebenheiten Positives zu gewinnen. Vor allem die Psychologie widmet sich den Begriffen des subjektiven Wohlbefindens und der Lebenszufriedenheit. Ein besonderer Schwerpunkt der psychologischen Glücksforschung liegt in dem Modell des ‚Flow‘, wobei *Flow* mit modernen Methoden der Psychologie der Frage nachgeht, wann sich Menschen am glücklichsten finden; dabei ist zu berücksichtigen, dass Glück nicht etwas ist, was einfach geschieht.<sup>192</sup> Glück kann man nicht kaufen oder mit Macht bestimmen, man kann es auch nicht erreichen, indem wir bewusst danach suchen, Glück ist vielmehr ein Zustand, für den man bereit sein muss, den jeder Einzelne für sich kultivieren und verteidigen muss.<sup>193</sup> Dagegen finden wir Glück, wenn wir völlig eins sind mit jeder Einzelheit unseres Lebens – es mag gut sein oder schlecht – nicht aber indem wir danach suchen.<sup>194</sup> Die Flow-Theorie wurde als sehr nützlich anerkannt von Psychologen, aber auch von Soziologen und Anthropologen, die sich mit den Themen Glück, Lebenszufriedenheit und intrinsischer Motivation intensiv auseinandersetzen.<sup>195</sup> Immer dann, wenn es darum geht, eine Verbesserung der Lebensqualität zu erreichen, kann die ‚Flow-Theorie‘ einen Weg zeigen.<sup>196</sup> Bei der Flow-Theorie geht es darum, die Anforderungen an die Fähigkeiten des Betroffenen anzupassen; diese Fähigkeiten müssen genutzt werden, um Aufgaben zu steigern,

---

<sup>191</sup> Kategorischer Imperativ: „Handle nur nach der Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“

<sup>192</sup> CSIKSZENTMIHALYI 1990, S. 16.

<sup>193</sup> Vgl. ebd.

<sup>194</sup> Vgl. ebd. S. 17.

<sup>195</sup> Vgl. ebd. S. 20.

<sup>196</sup> Vgl. ebd. S. 21.

damit das Flow-Erleben des Menschen weiter motiviert wird. So gibt es schließlich einen Zustand, indem Menschen voll in ihrer Aufgabe aufgehen, Raum und Zeit vergessen und sich nur noch um Tätigkeiten kümmern und so zu einem Flow-Erleben kommen. Es tritt schließlich ein Gefühl des Verschmelzens mit der Aufgabe ein.

Die Aufgabe der Psychologie besteht auch darin, sich mit den Wesensmerkmalen, den Existentialien des Menschen zu beschäftigen, die neben der Geistigkeit auch die Freiheit und Verantwortlichkeit betreffen; diese charakterisieren das menschliche Dasein und konstituieren geradezu das Menschliche im Wesentlichen.<sup>197</sup>

Es würde zu weit führen, näher auf die Divergenzen weiterer Disziplinen innerhalb der Zeitepochen der Glücksbetrachtung einzugehen. Sowohl die ältere Glücksforschung wie die heutige sogenannte moderne Glücksbetrachtung nehmen dennoch die historische Anthropologie in den Blick.

Es bleibt festzuhalten, dass in allen Geschichtsepochen eine gewisse Sehnsucht nach Glück besteht. Der einzelne Mensch sehnt sich innerhalb der Lebensbedingungen unserer Welt nach einem Sinn und nach einer Erfüllung, mögen wir es Glück nennen, das er nicht in seiner Lebens- und Konsumwelt in gewünschtem und absolut erfülltem Maße finden kann. Dagegen werden Menschen unglücklich, weil sie einen Werteverlust, einen Mangel an Vorbildern

---

<sup>197</sup> FRANKL 2000, S. 189. Hierzu ist die Definition des Psychologismus von Bedeutung, wozu auf die Enzyklopädie „Philosophie und Wissenschaftstheorie“ verwiesen wird. Hier wird angeführt, dass der Psychologismus dafür zuständig ist, dass die „Psychologie die Grundlage aller nicht-naturwissenschaftlichen, d.h. geisteswissenschaftlichen Disziplinen und Wissenschaften, insbesondere der Philosophie abzugeben habe.“ (MITTELSTRASS 1995, Bd. 3, S. 401. Die Logik wird hierbei als Teildisziplin einer empirischen Psychologie verstanden. Die enorme Entwicklung der Psychologie in den letzten Jahrzehnten führte dazu, psychologische Aspekte verstärkt in andere Wissensgebiete und Disziplinen zu transferieren, was besonders die Logik betrifft. Heute muss man ein psychologisches Denken in den Bereichen der Naturwissenschaften, in der Mathematik, der Ethik und Ästhetik, vor allem aber in der Erkenntnistheorie und in der Logik konstatieren, so dass man geneigt ist, von einem extremen Psychologismus sprechen zu müssen, (MITTELSTRASS wie vor).

Die Philosophie musste mehrere Teildisziplinen abgeben, die sich u.a. auch in Psychologie und in der Soziologie wiederfinden. Demzufolge ist auch das Glück in diesen Teilbereichen zu suchen. Die heutige Psychologie beschäftigt sich überwiegend mit positiven Emotionen, um den Menschen Glückserlebnisse zu ermöglichen. So gilt es, den Menschen klarzumachen, dass die Welt mit positiven Augen betrachtet werden muss, um das Schöne zu sehen und um Glück zu erleben.

Der Philosoph und Mathematiker Edmund Husserl (1859-1938) übte Kritik am Psychologismus. So liege die Logik als theoretische und formale Disziplin im schärfsten Gegensatz zu jeder Psychologie als einer „Tatsachenwissenschaft“; sie sei ungeeignet, „Fundamente für diejenigen philosophischen Disziplinen abzugeben, die es mit den reinen Prinzipien aller Normierung zu tun haben, also der einen Logik, sowie der einen Axiologie und Praktik“ (MOOG 1919, S. 6f. Der Unterschied der psychologischen Gesetze gegen die logischen Gesetze liegt darin, dass die logischen Gesetze solche sind, in denen die Wahrheit und Richtigkeit des Denkens begründet ist. (MOOG 1919, S. 8.)

und damit ein enttäuschendes Weltverständnis konstatieren müssen. In der NE wurde ihnen bedeutungsvoll erklärt, dass menschliche Handlungen ein Ziel (*telos*) haben müssen,<sup>198</sup> weshalb auch alle nach einem Gut streben. Dieses zu erstrebende Gut ist das beste und steht für das höchste Glück, es ist nichts anderes als die *eudaimonia*, die alle Menschen erreichen möchten. Diese *eudaimonia* wird zu allen Zeiten unterschiedlich interpretiert, so auch in der heutigen Zeit. Innerhalb der drei Lebensformen, die Aristoteles vorgestellt hat, ist es offensichtlich die Lebensform der Lust, des Genusses, des Konsums und des kurzzeitigen Vergnügens, worauf viele Menschen in der heutigen Zeit zugreifen, die darin aber auf Dauer keinen Halt und keine Perspektive finden.

Infolgedessen werden die beiden übrigen Lebensformen, das praktische und engagierte Leben in der *polis* und die betrachtende Lebensform der *theoria* nicht in ausreichendem Maße beachtet und praktiziert. Dagegen hat Aristoteles in einer besonderen Passage seiner NE, wie bereits in Kapitel II dieser Arbeit angemerkt, auf die Handlungen des Menschen wie folgt hingewiesen: „Wenn jede Handlung gut verrichtet ist, wenn sie im Sinn der eigentümlichen Tugend verrichtet ist – wenn es sich so verhält: dann erweist sich das Gut für den Menschen (*to anthropinon agathon*) als Tätigkeit (*energeia*) der Seele im Sinn der Gutheit (*kat' areten*)“; und er fügt hinzu „in einem ganzen Leben“.<sup>199</sup>

In der Reflexion auf die antike Weisheit des Aristoteles kann festgestellt werden, dass wesentliche Aspekte der *eudaimonia* auch heute noch ihre Gültigkeit haben. Ein gutes Leben besteht danach nicht in der Anhäufung von Lustmomenten, ebenso wenig ist das Leben als Ganzes eine Addition kurzzeitiger Glücksmomente. Zur Tugendhaftigkeit der Antike gehören die vier Grundtugenden, wie im Mittelalter die Kardinaltugenden, die auch heute noch ihre Gültigkeit und Bedeutung haben: Gerechtigkeit, Tapferkeit, Klugheit und Mäßigung. Diese Tugenden sind nach wie vor untrennbar mit einem guten und sinnerfüllten Leben verbunden. In einem ökonomisch-dominierenden Leben, dem sich die Gesellschaft nicht entziehen kann, können sich Tugendhaftigkeit, Altruismus und Menschenliebe nur schwer behaupten. Dies mag auch ein Grund dafür sein, dass sich in verstärktem Maße individuelles Leben und subjektive Einstellungen durchsetzen. Der in der Antike als *bios theoretikos* ausgewiesene

---

<sup>198</sup> NE I 1, 1094a 1-5: „Jedes Herstellungswissen (*techne*) und jedes wissenschaftliche Vorgehen (*methodos*), ebenso jedes Handeln (*praxis*) und Vorhaben (*prohairesis*) strebt, so die verbreitete Meinung, nach einem Gut (*agathon ti*).“

<sup>199</sup> NE I 7, 1098a 20

Lebensweg wird in der heutigen Zeit nur noch von wenigen Zeitgenossen respektiert und praktiziert. Die griechischen Philosophen haben ethische Grundlagen und Glücksvorstellungen geschaffen, die durchaus ihre Bedeutung in der abendländischen Philosophie gefunden und sie nachhaltig beeinflusst haben. Dass sich die Umsetzung dieser herausragenden Philosophie im 21. Jahrhundert kaum noch realisieren lässt, ist dem ökonomisch geprägten Lebensstil geschuldet.

Die Lehren des Aristoteles haben Thomas von Aquin sehr beeindruckt, der den Glücksvorstellungen aus christlicher Sicht weitere Facetten hinzufügte. So ist das Glück des Aristoteles als irdisches Glück zu verstehen, während Thomas ein vollkommenes Glück nur bei Gott sieht. Er sieht allenfalls für eine kurze Zeit eine gewisse Teilhabe an der Glückseligkeit in Form einer Kontemplation. Thomas bietet damit den Menschen bereits auf Erden eine Perspektive, sich eingehend und konkret mit der Glückseligkeit – der Gottesschau – auseinander zu setzen.

Sowohl Thomas wie auch viele Philosophen der Neuzeit haben die Sichtweise des Aristoteles zum Glücksstreben anerkannt und diese in ihren Lehren und Forschungen verarbeitet. Thomas hat diese mit seiner christlichen Anschauung erweitert und bereichert, indem er als Bezugspunkt die Tätigkeit und das Ziel im *finis cuius* ausschließlich auf Gott ausgerichtet hat. So erhalten wir auch in der heutigen Zeit in der Regel die Antwort auf die Frage, worin das Lebensziel des Menschen besteht: Ziel des menschlichen Handelns ist das Gute, der Mensch erreicht und empfängt das höchste Gut, das in der Erkenntnis des wahren menschlichen Glücks besteht, von Gott. So soll Glück Endziel unseres Handelns sein und Gott ist Endziel und Glück gleichermaßen.

Thomas und Aristoteles waren dynamische Denker, deren Lehren auch heute noch Gültigkeit haben und in die neuere Zeit hineinwirken. Sie geben der Wissenschaft und der Theologie auch in unserer Zeit noch wichtige Impulse. Thomas war Philosoph und Theologe der scholastischen Epoche, doch ist sein Wirken fest in der Wissenschaft und im christlichen Leben verankert und sein Denken ist zukunftsweisend. Er lehrte, dass nur die Theologie über eine vollständige und wegweisende Theorie des Glücks verfügt, im Gegensatz zur Philosophie.

Diese Erkenntnisse aus der Nikomachischen Ethik und der Metaphysik sollten auch für die Menschen der Gegenwart Anlass sein, weiterhin nach der Glückseligkeit, die schließlich in

ihrer Vollkommenheit im Göttlichen gefunden wird, zu streben. Die Forschung ist gut beraten, das Bewährte aus den Lehren der beiden Autoren Aristoteles und Thomas apriorisch in ihren wissenschaftlichen Untersuchungen zu integrieren.

#### 6. Beschränktheiten und Schwächen in der Glücksproblematik bei Aristoteles und bei Thomas, insbesondere in der Elitentheorie

Dieses in Abschnitt 5. vielfach zitierte Glück muss für alle Menschen, ohne Unterschied, unabhängig des Bildungsstandes und materieller Güter gleichermaßen erreichbar sein. Der Einzelne mag für sein persönliches Glück selbst verantwortlich sein, doch die Rahmenbedingungen dazu hat die Gesellschaft zu schaffen. Insofern besteht eine innere Interdependenz zwischen dem individuellen Glück und den gesellschaftlichen Bedingungen. Aristoteles hat in der Nikomachischen Ethik Möglichkeiten und Wege aufgezeigt, wie der Mensch sein persönliches Glück durch gutes Handeln und durch ein gut geführtes Leben erreichen kann. Unter den drei von ihm vorgestellten Lebensformen: das Leben der Lust, das politische Leben und das betrachtende Leben präferiert Aristoteles ein „philosophisches Lebensideal“, worin er eine philosophisch-wissenschaftliche „Betrachtung“ (*theoria*) als wertvollste menschliche Aktivität sieht.<sup>200</sup> Von daher hat eine solche Lebensführung (*ho kata ton noun bios*) für Aristoteles Vorrang vor einem ethisch-politischen Leben, so in der NE, X. Buch.<sup>201</sup>

In der Antike herrschte ein elitäres Denken, was die Zuordnung theoretischen Wissens und der Bildung angeht. Menschen streben zwar alle nach Wissen, doch wurden Wissen und vor allem Weisheit nach philosophischen Kriterien lediglich einem privilegierten Kreis, darunter den Philosophen, zugestanden.

Aristoteles vertritt damit zumindest implizit eine Lebensform in Begünstigung einer gesellschaftlich geistigen Elite der griechischen Polis, explizit bei Aristoteles insofern, als die Theorie eine dominierende Stellung über die Praxis einnimmt. Die *theoria* wird zu einem Lebensideal erhoben, das von vielen Menschen nicht erreichbar ist. Das Leben der Betrachtung ist für Aristoteles die höchste Art der Tätigkeit und der *eudaimonia*, die ein Mensch im

---

<sup>200</sup> HORN 1998, S. 28.

<sup>201</sup> Vgl. ebd. S. 29. NE X 8, 1178a 6-8. „Für den Menschen ist dies also das Leben in der Betätigung der intuitiven Vernunft, wenn der Mensch gerade diese am meisten ist. Dieses Leben ist daher auch das Glücklichste.“

diesseitigen Leben erreichen kann; durch sie kommen wir Menschen dem Göttlichen am nächsten. Notwendig ist dazu Weisheit, weshalb nur eine begrenzte Anzahl von Menschen diese Lebensform erreichen kann.

Diese höchste Lebensform erfordert eine genauere Betrachtung. Der Mensch zeichnet sich vor allem durch die Vernunft aus, wodurch ein solches Leben das wertvollste ist. Philosophen mit ihrer denkenden Tätigkeit, die sich im Betrachten immer seiender Dinge beschäftigen, insbesondere am göttlichen Seienden, führen das genussreichste Leben.<sup>202</sup> Im Buch X der NE findet man zwei unterschiedliche Antworten auf die Frage nach der *eudaimonia*; zum einen gibt es den Hinweis auf die *eudaimonia* in der *theoria*, die als Betrachtung und Weisheit bzw. Philosophie ausgewiesen ist und die zweite wird als Ausübung der ethischen *arete* bezeichnet. Die erste Art, die *eudaimonia*, meint explizit ein Leben in der Philosophie, die zweite ist das Leben der Politik, der *eupraxia*<sup>203</sup>. Dass die betrachtende Tätigkeit einen solch herausragenden Stellenwert hat, geht auch aus der folgenden Passage der NE hervor: „Wenn man nun von einem lebenden Wesen das Handeln (*prattein*) wegnimmt und mehr noch das Herstellen (*poiein*), was bleibt dann außer der Betrachtung (*theoria*)? daher wird die Tätigkeit des Gottes, die an Seligkeit herausragt, eine betrachtende sein.“<sup>204</sup> Auch unter den menschlichen Tätigkeiten wird diejenige, die dieser am nächsten ist, das größte Glück bekommen; somit wird das Glück eine Betrachtung sein.

Christoph Horn verweist hierzu auf den notwendigen Besitz der *episteme* oder der *phronesis*, wodurch der Mensch sich einerseits im alltäglichen Leben als Ganzes auskennt, zum anderen verfügt er über die notwendige Lebenserfahrung und Urteilskraft. Dabei ist das praktische Wissen an die besondere Persönlichkeit gebunden, so an den Weisen, den Tüchtigen – also den Philosophen.<sup>205</sup> So gipfelt Aristoteles' Ethik schließlich in der Lehre, dass das vollkommene Glück in der kontemplativen Lebensform (*bios theoretikos*) besteht.<sup>206</sup> Sie ist eine Tätigkeit, die der „an Seligkeit herausragenden“ Tätigkeit bzw. der Aktualität (*energeia*) Gottes am nächsten kommt.<sup>207</sup> In der Hierarchie der theoretischen Wissenschaften steht die Theologie oder Erste Philosophie bzw. Weisheit an erster Stelle, die sich mit dem Seienden

---

<sup>202</sup> WOLF 2002, S. 211.

<sup>203</sup> Vgl. ebd. S. 239.

<sup>204</sup> NE X 8, 1178b 20-31.

<sup>205</sup> HORN 1998, S. 128.

<sup>206</sup> HERZBERG 2013, S. 9.

<sup>207</sup> Vgl. ebd.

als der würdigsten Gattung beschäftigt.<sup>208</sup> Von daher kommt der Weisheit, da sie sich auf das höchste Wesen (*ousia*) bezieht, auch der höchste Charakter zu.

Diese höchste Wissenschaft bzw. Weisheit – Aristoteles ordnet sie dem *bios theoretikos* zu (NE I, 1095b 18) – ist an einen bestimmten elitären Personenkreis gebunden, der sich vorzugsweise mit Forschung, Ontologie und Naturwissenschaften beschäftigt; er bringt gleichzeitig zum Ausdruck, dass nur diesen bevorzugten Wissenschaftlern des *bios theoretikos* die *theoria* zugestanden werden kann. Den übrigen Menschen verbleibt nur ein Leben in der Lust oder in der *polis*, sowie ein tugendhaftes Leben. Dieses hierarchische Denken des Aristoteles lässt gleichzeitig eine Bevorzugung bzw. Begünstigung einer geistigen Elite in der griechischen *polis* erkennen. Aus heutiger Sicht ist dies ein einseitiges Menschenbild, das die Geistigkeit des Menschen gegenüber seiner Emotionalität, seinem Habitus und seiner Konditionierung in Bezug auf seine psychische, biologische und soziale Konstitution überbewertet. Es werden Menschen, denen der Zugang zu den höchsten Wissenschaften aus verschiedenen Gründen nicht möglich ist, emotional betroffen sein und sich als minderwertige Wesen fühlen. Das Denken des Aristoteles in dieser Hinsicht ist aus der Lebenssituation der Antike zu verstehen, weshalb jedoch für die heutige Zeit zunächst eine skeptische, doch eine differenziertere Betrachtung angebracht ist.

In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass in der geschichtlichen Epoche von Aristoteles Kinder und Frauen nur eingeschränkte Rechte hatten. Frauen waren deswegen weitgehend aus dem gesellschaftlichen und politischen Bereich ausgeschlossen, weil sie keine Rolle in der Polis spielten. Sklaven und auch Metöken (Fremde) sowie Barbaren waren ohnehin ausgeschlossen und hatten keine Rechte, weder auf Geistigkeit noch auf Glück. Auch Aristoteles traute den Sklaven kein tugendhaftes Handeln zu und schloss sie von der Glückseligkeit aus, wie in NE X 6, 1177a angemerkt: „Weiter könnte wohl körperliche Lust jeder Beliebige genießen, ein Sklave nicht weniger als der beste Mensch. Doch niemand gibt einem Sklaven Anteil am menschlichen Glück, es sei denn, er hat auch Anteil an einer entsprechenden Lebensform (*bios*).“<sup>209</sup> Thomas gestand allerdings den Sklaven die Geistigkeit als geistige Natur und Gewissenhaftigkeit zu, wenngleich er die Sklaverei wie auch Aristoteles rechtfertigte. Diese Darstellung soll auch den Geist jener Zeit sowohl in der griechischen Antike wie auch

---

<sup>208</sup> ME VI I, 1026a 17-22.

<sup>209</sup> NE X 6, 1177a 8-10.

im Mittelalter des 13. Jahrhunderts zur Zeit der Drei-Stände-Ordnung wiedergeben. Thomas wird für diese Zeit beispielhaft und stellvertretend zitiert, was auch für den *bios theoretikos* und die Kontemplation zutrifft.

Dem Gedanken Aristoteles', dass der Mensch die Glückseligkeit durch die Betätigung des Intellekts und des Willens erreichen kann, stimmt Thomas zu. In der Beurteilung des höchsten Guts in Bezug auf die Seele bestehen allerdings grundlegende Unterschiede, wie bereits an anderer Stelle ausgeführt.

Während Aristoteles das höchste Gut und die Glückseligkeit in der Seele sieht bzw. dass eine Tätigkeit der Seele selbst das Glück ist, so stellt Thomas fest, dass des Menschen höchstes Gut nur Gott sei.<sup>210</sup> Es ergibt sich daraus im Unterschied zu Aristoteles, dass das wahre Glück nicht im diesseitigen Leben erreicht werden kann, sondern erst nach dem irdischen Leben; wie bereits näher erörtert, kann man in diesem Leben allenfalls eine Teilhabe am wahren Glück erlangen. Thomas spricht davon, dass das Glück im menschlichen Leben nur in einer zeitlichen Begrenzung zu haben ist: *et ideo de ratione perfectae felicitatis est continuitas et perpetuitas. Quae tamen praesens vita non patitur* (I 10 [M.129; L.164-166]).<sup>211</sup>

Thomas sagt im Kommentar zum Buch 10 der NE 8, 1178a 9-1178b 32, zum theoretischen Leben, dass das theoretische Glückliche dem praktischen überlegen ist und zwar in dem Maße, wie etwas Abgetrenntes und Göttliches dem überlegen ist, was zusammengesetzt und menschlich ist.<sup>212</sup> Entsprechend ist danach klar, dass das theoretische Glückliche über dem praktischen steht, das der ethischen Tugend entspricht, so wie die Tätigkeit Gottes, die sich „durch Glückseligkeit“ auszeichnet, theoretisch ist.<sup>213</sup> Insofern ist das Glückliche in erster Linie „eine theoretische Betrachtung“, woraus sich ergibt, dass der Weise der am meisten Glückliche sein wird.<sup>214</sup> Hierbei muss aber beachtet werden, dass Aristoteles das Glück meint, wie es einem menschlichen und sterblichen Leben zukommen kann, so wie er im I. Buch sagte, „freilich glücklich als Menschen“.<sup>215</sup>

---

<sup>210</sup> Sth I-II, q. 2, a. 8. „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“.

<sup>211</sup> LEONHARDT 1998, S. 138.

<sup>212</sup> Sent. libr. Ethic. S. 439.

<sup>213</sup> Vgl. ebd. S. 445.

<sup>214</sup> Vgl. ebd. S. 449.

<sup>215</sup> NE I 11, 1101a 20f.

Thomas erläutert in der ScG III, 37, dass die letzte Glückseligkeit des Menschen in der Betrachtung der Wahrheit besteht, im Sinne der Betrachtung des Göttlichen, gleichzeitig stellt er in K. 41 klar, dass es nicht möglich sein kann, dass es eine Wissenschaft gibt, durch die man zur Erkenntnis der getrennten Substanzen gelangen kann.<sup>216</sup> Maximilian Forschner zieht in seiner Schrift „Über das Glück des Menschen“ einen Vergleich zwischen dem Glück des Gottes und dem Glück des Menschen: das Glück nehme sich auch bei Aristoteles bescheiden, weil unvollkommen aus. Zwar würde der Mensch teilhaben an der göttlichen Tätigkeit in einem Leben der *theoria* und es würde ihn „gottähnlich *makarios*, selig, wie die Götter“ machen, so in (NE X 7, 1177a 11-18; 1177b 29-1178a 7; 1178b 20-23); doch so fährt er fort, göttliches Glück besteht in einem ewigen und unbehinderten Akt der Kontemplation, während die Aktivitäten des menschlichen Geistes vielen Unwägbarkeiten ausgesetzt sind, wie Bedürftigkeit, Veränderlichkeit, Begrenztheit des Lebens auf Erden.<sup>217</sup>

Ungeachtet einer evtl. temporären Teilhabe am Göttlichen in der *theoria* stellt Thomas fest, dass das vollkommene Glück auch nicht wesentlich in der Betrachtung der theoretischen Wissenschaften bestehen kann.<sup>218</sup> Vielmehr kann es das höchste und vollkommenste Glück nur in der Schau des göttlichen Wesens geben.<sup>219</sup> Gemäß dem Kommentar zur Sth führt Thomas hierzu weiter aus, dass sich das vollkommene Glück in einer reinen Kontemplation einstellt, die ein Bereich des „*intellectus speculativus*“ ist, doch erst im künftigen Leben möglich ist.<sup>220</sup> Im diesseitigen Leben gibt es zwar auch das kontemplative Leben, jedoch immer in Verbindung mit einer Aktivität, mit Verweis auf Thomas zur NE X 7-8; so stehen die spekulativen Wissenschaften, auch theoretische Wissenschaften (*scientiae theoricae*) genannt, höher als die praktischen Wissenschaften und sind insofern unterschiedlich zu betrachten.<sup>221</sup> Thomas rekurriert in diesem Zusammenhang auf seine Unterscheidung zwischen vollkommenem und unvollkommenem Glück und stellt dazu fest, dass die Erkenntnis innerhalb der spekulativen Wissenschaften zwar zum unvollkommenen Glück beiträgt, nicht aber zum

---

<sup>216</sup> ScG III, K. 41.

<sup>217</sup> FORSCHNER 1994, S. 85.

<sup>218</sup> Sth I-II, q. 3, a. 6.

<sup>219</sup> Sth I-II, q. 3, a. 8.

<sup>220</sup> Sth I-II, Kommentar zu q. 3, a. 5, S. 223.

<sup>221</sup> Vgl. ebd. S. 224.

vollkommenen Glück; insofern stuft er die aristotelische Glücksversion ab zu einer „*beatitudo imperfecta*“.<sup>222</sup>

Mit dieser differenzierten Darstellung zur Betrachtung der spekulativen Wissenschaften wird deutlich, dass Thomas die Grundüberlegungen des Aristoteles respektiert und seine Vorstellungen bis zur zeitweisen Teilhabe der Kontemplation am Göttlichen akzeptiert. Er ist jedoch davon überzeugt, dass jene betrachtende Tätigkeit des geistigen Menschen in der Wissenschaft, die zur Gotteserkenntnis führen soll, nicht ausreicht, um die vollkommene Glückseligkeit des Menschen zu begründen. Es wird aber unsere Vernunft, wie Thomas in der *Sth* ausführt, durch die Betrachtung der theoretischen Wissenschaften auf gewisse Weise in den Akt überführt, jedoch nicht in den letzten und vollständigen.<sup>223</sup>

Wenngleich Thomas gegenüber Aristoteles in der *theoria* und der Kontemplation Gottes eine dezidiert unterschiedliche Einstellung einnimmt, so lässt er dennoch erkennen, dass die Wissenschaft den höchsten Stellenwert in der Betrachtung einnimmt. Insofern ist er ähnlich wie Aristoteles einer gesellschaftlich-geistigen Elite zugetan. Hierzu ist ein Blick in die mittelalterliche gesellschaftliche Geschichte notwendig, so auf die Elitenbildung und das Herrschaftsdenken dieser Zeit: In der Epoche des Feudalismus spiegelte sich eine Herrschaft des Adels unter Einbeziehung und Kontrolle der Geistlichkeit. Die Menschen hatten sich den Aristokraten als dienende Stände zu unterwerfen.<sup>224</sup> Thomas von Aquin war ein Verfechter der Ständegesellschaft und rechtfertigte die drei Stände. Die Ausgestaltung der feudalen Gesellschaft wurde zudem von der Kirche, die mit dem feudalen Staat eng verbunden war, nachhaltig unterstützt.<sup>225</sup> Charakteristisch für die feudale Ständegesellschaft waren die Geistlichkeit (Klerus), der Adel sowie der freie Bauer bzw. freie Bürger.<sup>226</sup>

Obwohl Thomas ein Anhänger des Privilegienstandes war, so setzte er sich dennoch für eine freie Geistigkeit und einen leiblichen Schutz des Sklaven ein. Es war ihm als Vertreter der Ständegesellschaft bewusst, dass die körperliche Arbeit als niedrig eingestuft wurde im Gegensatz zur geistigen Arbeit. Der Feudalismus der Kirche zerfiel schließlich und löste sich in

---

<sup>222</sup> Vgl. ebd. S. 225.

<sup>223</sup> *Sth* I-II, q. 3, a. 7: *Ad tertium dicendum quod per considerationem scientiarum speculativarum reducitur intellectus noster aliquo modo in actum, non autem in ultimum et completum.*

<sup>224</sup> STEGMANN 2006, Sp. 1260f.

<sup>225</sup> Vgl. ebd. Sp. 1261.

<sup>226</sup> Ebd.

eine total staatliche Zuständigkeit bei gleichzeitiger Säkularisierung im gesellschaftlichen Bereich auf. Dahinter stand auch ein permanenter Kampf um Selbstbestimmung, um Freiheit und Grundrechte.

Neben dem Freiheitsstreben aller Menschen galt zudem zu allen Zeiten das Streben nach Wissen, Anerkennung, nach Ehre, Ruhm und Reichtum, ungeachtet des Standes. Die großen Denker ihrer Zeit – Aristoteles und Thomas – waren dem Phänomen eines Elitedenkens insofern zugetan, als sie sich zumindest teilweise auf einen zweifelhaften Elitarismus eingelassen haben und ihm auch nicht entschieden entgegengetreten sind. So ist z.B. mit einer Auszeichnung einer Persönlichkeit auch eine elitäre Einstellung unverkennbar verbunden, was jedoch bedenkenswert und auch fragwürdig erscheint; zumindest ist mit einer solchen Einstellung ein gewisser Standesdünkel verbunden. Es ist zudem zu bedenken, dass ein solches Elitedenken zwischenmenschliche Distanzen hervorruft.

Zum Elitedenken gehört u.a. der Bereich einer fragwürdigen Ehrung. Im vierten Buch der NE, Abschnitt 7 – 10 widmet sich Aristoteles den Tugenden im Zusammenhang mit der Ehre. So weist er darauf hin, dass die Stolzen mit Ehre zu tun haben, weil sie die Ehre am meisten schätzen und zwar eine Ehre, die ihrem Wert entspricht; sie sei das größte unter den äußeren Gütern.<sup>227</sup> Dazu stellt Aristoteles fest, dass die Ehre der Preis der Tugend ist und den Guten zugeteilt wird, wobei der Stolz eine Art Schmuck (*kosmos*) der Tugenden sein soll, weil er sie angeblich größer macht und nicht ohne sie entsteht.<sup>228</sup> Doch gibt es keine Ehre, die der vollkommenen Tugend (*panteles arete*) angemessen ist; er wird sie aber dennoch annehmen, weil es nichts Größeres gibt, was man ihm verleihen kann.<sup>229</sup> Es sind auch Macht und Reichtum wegen der Ehre wählenswert, jedenfalls wollen die, die sie besitzen, aus diesem Grund geehrt werden, so Aristoteles.<sup>230</sup> Er führt weiter dazu aus, „in Wahrheit jedoch verdient allein der Gute Ehre;“ wer jedoch beides hat, der gilt als noch mehr der Ehre wert.<sup>231</sup> Mit dieser

---

<sup>227</sup> NE IV 7, 1123b 17-20. Zitat Aristoteles: „Als das größte dieser Güter werden wir wohl dasjenige bezeichnen, was wir den Göttern zuteilen, wonach die Angesehenen am meisten streben und was als Preis für die edelsten Taten verliehen wird. Derart aber ist die Ehre (*time*); sie ist ja das größte unter den äußeren Gütern.“

<sup>228</sup> NE IV 7, 1123b 35-37.

<sup>229</sup> NE IV 7, 1124a 7-9.

<sup>230</sup> NE IV 7, 1124a 17-19.

<sup>231</sup> NE IV 8, 1124a 25-27.

Aussage stellt sich Aristoteles hinter den Stolzen, der sowohl der Ehre wert ist für seinen Reichtum und ggfs. Macht sowie zusätzlich der Ehre des Guten.

Es gibt jedoch noch eine weitere bedeutende Stelle zur Ehre in der NE, die Aristoteles positiv hervorhebt, so in NE I 3: In der zweiten, vorherrschenden Lebensform des politischen (*politikos*) Lebens sagt er, dass die kultivierten und aktiven (*praktikoi*) Menschen die Ehre (*time*) wählen, weil darin das Ziel des politischen Lebens besteht, wobei allerdings die Ehre wohl oberflächlicher ist als das gesuchte Ziel, weil diese mehr von den Ehrenden ausgeht als vom Geehrten abhängt.<sup>232</sup> Dennoch hält Aristoteles die Ehre unter den äußeren Gütern für das größte, wie bereits ausgeführt. Zu den äußeren Gütern zählt Aristoteles gemäß der NE I 9, 1099a, gute Herkunft, Reichtum, Ehre, Freundschaft, weil es nicht leicht ist, werthafte Handlungen (*kalos*) ohne entsprechende Hilfsmittel zu erbringen. So lässt sich vieles nur mit Hilfe von Freunden, mit politischer Unterstützung oder auch Geld usw. bewerkstelligen.<sup>233</sup>

Den äußeren Gütern stehen jedoch auch wertvolle ‚innere Güter‘ entgegen. Zu den inneren Gütern des Körpers gehören Gesundheit, Stärke, Schönheit, körperliche Fähigkeiten; als innere Güter der Seele gelten die verschiedenen Tugenden. Die Bedeutung der äußeren Güter – darin enthalten ist die Ehre – kommt in der nachstehenden eher rhetorisch gestellten Frage des Aristoteles in der NE, Buch I verfasst, zum Ausdruck: Warum sollte nicht derjenige glücklich (*eudaimon*) sein, der sich im Sinne einer Tugend betätigt und mit äußeren Gütern ausgestattet ist über die Zeit des gesamten Lebens? Wenn dies so ist, dann werden diejenigen Menschen glücklich sein, die die erwähnten Dinge haben, glücklich allerdings so weit, wie Menschen glückselig sein können.<sup>234</sup> Es bleibt festzuhalten, dass es sich bei den genannten äußeren Gütern um intrinsische Güter handelt, die in sich wählenswert sind und dem höchsten Gut zugeordnet werden; wenn es jedoch um Ziele wie Geld, Ehre oder Vergnügen geht, gem. NE 1168b 25-29, sind diese nicht einer Tugend zuzuordnen.<sup>235</sup> So sagt Aristoteles in NE I 5, 1097b 2-5 ausdrücklich, dass Ehre, Lust, Einsicht und *Arete* intrinsische Güter sind, die zwar um ihrer selbst willen gewählt werden, aber auch dem Glück zuliebe, weil wir annehmen, dass wir durch sie glücklich werden, während wir Glück um seiner selbst willen wählen

---

<sup>232</sup> NE I 3, 1095b 20-25.

<sup>233</sup> NE I 9, 1099b 1.

<sup>234</sup> NE I 11, 1101a 14-22.

<sup>235</sup> HORN 1998, S. 208.

und niemals um anderer Dinge willen.<sup>236</sup> Es wird hierbei nochmals ausdrücklich bestätigt, dass zu den intrinsischen Gütern, die gemeinsam das Glück ausmachen, zumindest ein äußeres Gut gehört, da die Ehre ein äußeres Gut ist.<sup>237</sup>

Wie geht Thomas mit den äußeren Gütern um, insbesondere mit Ehre und Ruhm in Bezug auf ein Elitedenken bzw. in einer Feudalgesellschaft des MA? Der geschichtliche Hintergrund wurde bereits eingehend erörtert. In der zweiten Quaestio der Sth erörtert Thomas verschiedene äußere Glücksgüter, so die Ehre, den Ruhm, Reichtum und die Macht. Zunächst scheint es so zu sein, dass die Ehre zum Glück des Menschen beiträgt, weil der Lohn der Tugend offensichtlich in der Ehre besteht; doch dieser Annahme steht das Wort des Apostels in 1 Tim 1 gegenüber, dass „nur Gott allein sei Ehre und Ruhm“, woraus zu schließen ist, dass Ehre tatsächlich glücklich macht.<sup>238</sup> Die Antwort der Sth q. 2 steht dieser Aussage entgegen, da es hier heißt, dass es unmöglich ist, dass Ehre glücklich macht.<sup>239</sup> Ehre würde nur jemandem zuteil, wegen einer Vortrefflichkeit, die er besitzt, wodurch die Auszeichnung als eine Art Zeugnis jener Vortrefflichkeit, die im Geehrten vorhanden ist, angesehen werden kann; es wird aber gleichzeitig auch klargestellt, dass die Ehre zwar eine Folge des Glücks sein kann, doch könne sie nicht vom Ursprung her glücklich machen.<sup>240</sup> Man erweist einem Menschen deshalb Ehre und Ruhm, weil er ein außergewöhnlich tugendhafter und glücklicher Mensch ist; wem Ehre erwiesen werden soll, ist von anderen abhängig, weshalb es auch geschieht, dass nicht immer die Besten in den Genuss der Ehre und auch nicht an die Macht kommen, sondern auch die Schlechten.<sup>241</sup> Gleiches gilt auch für den Ruhm. Hierzu sei auf den französischen Schriftsteller Honore de Balzac (1799-1850) verwiesen, der zum ‚Ruhm‘ sagt: *„Ruhm ist ein Gift, das der Mensch nur in kleinen Dosen verträgt.“*

Nicht Ruhm noch Ehre noch Macht führen zum wahren Glück. Der wahre Lohn der Tugend ist das Glück selbst, um dessentwillen die Tugendhaften handeln; wenn man jedoch lediglich um der Ehre willen handelt, so ist dies nicht die Tugend, sondern es ist eher der Ehrgeiz.<sup>242</sup> Es ist ein natürliches Verlangen des Menschen nach Glück zu streben, dessen Folge allerdings

---

<sup>236</sup> NE I 5, 1097b 2-5.

<sup>237</sup> NE IV 7, 1123b 20f.

<sup>238</sup> Sth I-II, q. 2, a. 2.

<sup>239</sup> Sth I-II, q. 2, a. 2.

<sup>240</sup> Sth I-II, q. 2, a. 2.

<sup>241</sup> SPEER 2005, S. 156f.

<sup>242</sup> Sth I-II, q. 2, a. 3.

die Ehre ist; infolgedessen möchte er bevorzugt von den Weisen geehrt werden, um sich auf deren Urteil hin selbst für vortrefflich und damit glücklich zu halten.<sup>243</sup> Ähnlich verhält es sich mit dem Ruhm und dem guten Ruf. Beides kann nicht zum Glück führen, denn das Gut des Menschen hängt von der Erkenntnis Gottes als Ursache ab, gemäß Ps 91 (90), 15f.: „Ich werde ihn herausreißen und ihm Ruhm verschaffen“. So wie beim Ruhm verhält es sich auch beim äußeren Gut der Macht. Macht kann sowohl zum Guten wie zum Schlechten dienen; lediglich die gute Nutzung der Macht, die durch eine Tugend entsteht, kann ein gewisses Glück bewirken, jedoch nicht die Macht selbst.<sup>244</sup>

Zum Schluss bleibt festzuhalten, dass Aristoteles und Thomas herausragende, dynamische Denker ihrer Zeit waren, deren Lehren auch heute noch Gültigkeit haben und in die neuere Zeit hineinwirken. Sie geben der Wissenschaft und der Theologie auch in unserer Zeit noch wichtige Impulse. Thomas war Philosoph und Theologe der scholastischen Epoche, jedoch ist sein Wirken fest in der Wissenschaft und im christlichen Leben verankert und sein Denken ist zukunftsweisend. Er lehrte, dass nur die Theologie im Gegensatz zur Philosophie über eine vollständige und wegweisende Theorie des Glücks verfügt.

Trotz der aufgeführten Begrenztheiten und Schwächen, die sich in der Glücksproblematik des Aristoteles und Thomas zeigten, sind deren Leistungen bei kritischer Betrachtung dieser Punkte als wertvolle Diskussionsgrundlage weiterhin empfehlenswert. Dafür zeugt die umfangreiche Rezeption, die vielfach als solche gewürdigt und anerkannt ist und auch weiterhin Würdigung erfahren sollte.

Die Geschichte dieser Glückstheorie wird nicht nur aktuell bleiben im Zuspruch zu Aristoteles und Thomas von Aquin, sondern ebenso bei gegensätzlichen Meinungen.

---

<sup>243</sup> Sth I-II, q. 2, a. 3.

<sup>244</sup> Sth I-II, q. 2, a. 4.

#### IV. SCHLUSSBEMERKUNGEN UND AUSBLICK

Nach dem Herausarbeiten der Leistungen der Glückstheorien von Aristoteles und Thomas ist ein Ausblick zu diesem Thema auf unser gegenwärtiges 21. Jahrhundert angebracht.

Es bleibt festzuhalten, dass der Mensch nach einem höchsten Gut strebt, das erreichbar sein muss. Die Philosophie hat hierbei eine zentrale Aufgabe, indem sie dem Menschen den Sinn des Lebens und damit Wege aufzeigt, die seinem Streben nach dem Guten und damit nach dem Glück gerecht werden. Aristoteles hat zum Glücksverständnis in seiner Nikomachischen Ethik, Buch I und Buch X einige Thesen aufgestellt, die zeigen, welche Lebensbereiche auf ein Gut ausgerichtet sind.

In der Analyse zur NE und zum Glücksverständnis des Aristoteles sind folgende Aspekte herauszustellen: Aristoteles spricht in der NE I,1,1094a unterschiedliche Ziele an, die der Mensch anstrebt. Es gibt jedoch nur ein bestimmtes Ziel, das Gegenstand des Handelns ist; es muss ein Gut sein, das um seiner selbst willen gewollt wird und nie um eines anderen willen und das ist nach Aristoteles das höchste Ziel, die Glückseligkeit, *eudaimonia*<sup>1</sup>. Er stellt dieses Glück immer als etwas Abschließendes und „Vollendetes“ dar, das autark ist, „es ist das Ziel all dessen, was wir tun.“<sup>2</sup> Die *eudaimonia* selbst ist somit als ein durch menschliches Handeln erreichbares Gut zu verstehen.

In der Definition zum Glücklichsein sind sich wohl alle einig, dass man gut leben (*eu zen*) und gut handeln (*eu prattein*) möchte.<sup>3</sup> Nach Aristoteles hat die Philosophie als theoretische Erkenntnis der Praxis zu dienen. Richtiges Handeln hat auch etwas damit zu tun, dass eine gute philosophische bzw. theoretische Erkenntnis und Einstellung vorhanden ist. Daraus ist abzuleiten, dass der beste Teil des Menschen der Geist ist, mit seinem ganzen Denkvermögen. Daraus ergibt sich, dass der Mensch umso vollkommener werden kann, je mehr er mit seinem Geist erkennt und tätig wird. Aristoteles führt dazu aus, dass ein tätiges Leben derjenige Bestandteil der Seele (*psyche*) ist, der Vernunft (*logos*) besitzt. Vernunft spielt bei Aristoteles wie bei Thomas in der Glücksproblematik eine entscheidende Rolle.

---

<sup>1</sup> NE I 5, 1097a 25 + 1097b, 1-5

<sup>2</sup> NE I 5, 1097b 20.

<sup>3</sup> NE I 2, 1095a 17-19.

Auf der Basis der Vernunft entwickelten die Philosophen der Antike, insbesondere Aristoteles Lebensformen, Zielvorstellungen und Maßstäbe zu einem anzustrebenden Lebensglück. Mit dem hierfür geschaffenen Begriff der *eudaimonia* wurde zum Ausdruck gebracht, dass es sich um ein gelingendes und erfülltes Leben handelt, um Selbstgenügsamkeit (Autarkie) und Wohlbefinden.

So wird der Mensch nach Aristoteles glücklich, indem er in seinem Handeln gut ist. Dabei geht es ihm in seiner Glücksaussage um die irdische Existenz des Menschen. Hierbei stehen nicht vorrangig äußere Güter im Vordergrund, die für ihn zwar lebensnotwendig sind, jedoch nicht unbedingt glücksbedeutend; vielmehr schreibt er den Gütern der Seele eine bedeutendere Rolle zu, weil diese zusammen mit den Tugenden besonders glücksrelevant sind.

Thomas hat die Philosophie und Theologie des Aristoteles schließlich mit seiner eigenen Glückstheorie in Übereinstimmung gebracht. Nach Thomas liegt der Sinn des Glücks in einem Leben gemäß der Natur des Menschen. Unter Natur versteht er das Streben nach dem Guten, die Sehnsucht nach der Liebe, die den Weg zum Glück weist. Thomas unterscheidet im Gegensatz zu Aristoteles zwischen irdischem und jenseitigem Glück. Mit irdischem Glück meint er ein unvollkommenes, defizientes Glück, während das ewige Glück nach Joh 10,10 „ein Leben in Fülle“ ist. So müsste zumindest uns als Christen der Glaube an die Auferstehung und Erlösung durch Christus hoffnungsvoll und glücklich machen. Freuen sollten wir uns auch am Glück der Mitmenschen, so wie es der Philosoph G.W. Leibnitz formulierte: „*delectatio in felicitate alterius*“ (freue dich am Glück des Anderen).

Einen bedeutenden Hinweis zum Glück findet sich in der zeitgenössischen Schrift, der Enzyklika *caritas in veritate* von Papst Benedikt XVI: „Jeder findet sein Glück, indem er in den Plan einwilligt, den Gott für ihn hat, um ihn vollkommen zu verwirklichen.“<sup>4</sup>

Während die Antike von einem objektiven Wohlbefinden ausgeht und dem ‚Allgemeinen‘ Priorität gegenüber dem Individuum einräumt, geht es dem Christentum vorrangig um den einzelnen Menschen. Der Mensch ist von Gott als Einzelner gewollt, „*propter se et in specie et in individuo*“, denn jeder Mensch trägt, von Gott geschaffen, seinen Sinn in sich selbst.<sup>5</sup> Thomas versteht den Menschen *theozentrisch*, weshalb er auch im Tod nicht vernichtet wird und worauf auch die personale Vollendung des Menschen gründet.<sup>6</sup> Im Gegensatz zu Augustinus, der

---

<sup>4</sup> ENZYKLIKA 2009.

<sup>5</sup> HEINZMANN 1994, S. 66-68.

<sup>6</sup> Vgl. ebd. S. 67.

sich im Leib-Seele-Dualismus von der Materialität und damit von der Welt distanzierte, bezieht Thomas das Materiale bewusst mit ein; der Mensch bestehe als Subjekt aus Geist und Materie und der Weg zur Erkenntnis und zu sich selbst führe nur über die Welt, mit Bezug auf die *reditio completa in se ipsum*.<sup>7</sup>

Ausblick in die „neuere Zeit“

Es wurde in den Ausführungen aufgezeigt, dass sich in der Forschung des 20. Jahrhunderts Veränderungen gegenüber der griechischen Philosophiegeschichte ergeben haben, insbesondere was die Glücksvorstellung der Lebensformen von Lust, Genuss, Gemeinschaft und Theorie angeht. Steht `Glück´ auch in der heutigen Zeit noch für einen gelingenden Lebensvollzug des Einzelnen in einer anerkannten Gemeinschaft im Mittelpunkt? Wie lässt sich heute geschichts- und kulturübergreifend über Glück sprechen und können wir von den geschichtlichen Erkenntnissen auch in der heutigen technisierten Zeit noch Impulse erwarten?

Heute beschäftigen sich Institute für Glücksforschung mit interdisziplinären Themen wie Psychiatrie, Soziologie, Neurologie, Medizin, usw. Es gibt z.B. Städte, die über eine App die Lebenszufriedenheit ihrer Bürger abfragen. Aus den gewonnenen Rückschlüssen lässt sich dann das Glück der Bürgerinnen und Bürger ableiten. So werden neue Wege der Lebens-Orientierung beschritten. Man ist sich offensichtlich bewusst, dass ökonomisches Wachstum alleine keine Fortschritte in der Glücksfindung ergeben.

Unabhängig von diesen neuen Analysen und Orientierungen sind dennoch die Erkenntnisse und Lehren Aristoteles´ auch heute noch relevant und bleiben Bestandteil der neueren Glücksforschung. Es wird konzediert, dass Lebensbedingungen, Wohlstand, Status in der Gesellschaft, Ehre, Intelligenz, Alter usw. für das Glück nicht entscheidend sind. Dagegen sei jedoch maßgebend, wie gut wir uns veränderten Lebensbedingungen anpassen; indem wir uns dem Glückserleben offener und erwartungsvoller gegenüber verhalten und negative Einstellungen vermeiden.

Ein wichtiges Element hierbei ist die Bindung und Beziehung zu Menschen in Form einer emotionalen Verbindung. Ein bedeutender Faktor für ein gelingendes Leben ist die Tatsache, wie Menschen mit Schicksalsschlägen umgehen, daraus lernen und Rückschlüsse ziehen; wichtig

---

<sup>7</sup> Vgl. ebd. S. 68: Bei der *reditio completa in seipsum* geht es um die vollkommene Rückwendung zu sich selbst.

ist dabei, dass man Probleme verarbeitet und sie nicht verinnerlicht. Das Wohlbefinden hängt entsprechend verschiedener Studien von Lebensbereichen ab wie: Partnerschaft, Lebensziele, soziale Kontakte, Religion, gutes Verhältnis von Arbeit und Freizeit usw. Besonders wichtig hierbei sind gute Partnerschaften, soziales Engagement und Freundschaften. Der Mensch sollte konstatieren: ich bin einzigartig, ich habe mein eigenes, genetisch angeborenes Potential, das ich nutzen muss; darauf aufbauend sind wir auf natürliche Weise glücklich, besonders dann, wenn wir uns auf die positiven Dinge unseres Lebens konzentrieren.<sup>8</sup> Im Vordergrund steht demnach ein ‚positives Denken‘, das nicht nur unsere Belastbarkeit und unsere Innovationsfähigkeit stärkt, sondern sich auch positiv auf unsere Gesundheit und Heilung auswirkt.<sup>9</sup> Unser Denken und Handeln sind geprägt von unseren Sinneserfahrungen, wodurch wir unsere individuelle Innenwelt beeinflussen.<sup>10</sup> Die geschilderten positiven Aspekte sind Bestandteile der Lebenskunst, die in der Psychologie Anwendung finden. Die Lebenskunst wird als ‚Komplement‘ der Ethik betrachtet und hat nach Dieter Thomä in der heutigen Zeit ihre Bedeutung in einer individuellen Beratung.<sup>11</sup> Das Glück, das die Lebenskunst gewährt, liegt darin, dem Leben Sinn abzugewinnen und auf diese Weise die Menschen vor Verzweiflung zu bewahren.<sup>12</sup> Ein weiteres positives Kernelement liefert uns Thomas: Es ist die Liebe zu sich selbst wie zu dem Nächsten. Thomas sagt hierzu: „Die Liebe ist das Ur-Geschenk; alles, was uns sonst noch unverdient gegeben werden mag, wird erst durch sie zum Geschenk“. Augustinus nennt die Liebe „Urakt des Willens“.

Die Sehnsucht und die Suche nach dem Glück haben auch im 21. Jahrhundert nicht an Bedeutung und Aktualität verloren. Die Fragen zum Glück sind einem stetigen kulturellen, geschichtlichen und theologischen Wandel unterworfen, so dass sich diese Fragen nach dem heutigen Verständnis anders stellen als in der Antike. Die Fragen nach verschiedenen Begriffen eines Guts bzw. einem Gutsein, einem guten Handeln und einem Ziel sind nach wie vor geblieben und werden zum Teil sehr unterschiedlich interpretiert. Geblieben ist die Aufgabe der Philosophie, Menschen dahingehend zu belehren, dass sie das Gute und damit das Glück als Ziel ihres Lebens erkennen, um es zu erstreben, danach zu leben und zu handeln.

---

<sup>8</sup> VON EBERSBERG 2009, S. 4.

<sup>9</sup> Vgl. ebd.

<sup>10</sup> Vgl. ebd. S. 5

<sup>11</sup> THOMÄ/HENNING/MITSCHERLICH-SCHÖNHERR 2011, S. 306.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. S. 307.

Wie wird man glücklich, so stellt sich die Frage in der neueren Zeit, in einer Welt, die von Unruhen, Kriegen, Epidemien und religiöser Unsicherheit belastet ist. Wir leben in einer Zeit, in der viele Menschen auf der Suche nach einer Neuorientierung in Gesellschaft, in Staat, Religion und familiären Gemeinschaften sind. Die Frage nach dem Glück ist eine komplexe Frage: In der Antike sah sich der Mensch nicht als Geschöpf Gottes, so wie er dies allgemein in der christlichen Philosophie und Theologie tut. Dennoch sind viele Grundsätze und Lehren aus der griechisch-antiken Epoche auch heute noch von großer Relevanz und Aktualität. Von der Antike bis in die Gegenwart ist stets die Erkenntnis geblieben: Alle Menschen streben nach Glück als Perspektive ihres Lebens. Die Frage allerdings, worin das Glück (*beatitudo*) besteht, ist eine Frage nach der gewählten Lebensform; viele streben nach Lust und Genuss (*hedone*), manche nach einem Leben mit dem Ziel der Ehre und der Tugenden, einige allerdings möchten nach einer theoretischen, betrachtenden Lebensform leben, die nach Aristoteles als die höchste gilt, mit dem Ziel der Erkenntnis auf dem Weg zur *Eudaimonia*. Die von Aristoteles aufgezeigten Lebensformen sind im Wesentlichen auch heute noch präsent, wenn auch unter anderen Bedingungen.

Heute unterscheidet sich nach M. Forschner „Glücklichsein“ bzw. ein Glücksgefühl von der aristotelischen Vorstellung darin, dass das aristotelische Glück eine „objektive Gestalt und Qualität“ zum Inhalt hat und weniger eine subjektive Stimmungslage.<sup>13</sup> Für Aristoteles ist ein besseres Leben dadurch gekennzeichnet, dass es seinen Charakter zeigt und sittliche Handlungen vollbringt. Zur Frage allerdings, worin genau die *Eudaimonia* – als das gelingende und erfüllte Leben – besteht, gibt es immer wieder Anlass zu Auseinandersetzungen, in der Antike wie in der Gegenwart. Für Aristoteles galt die *theoria*, das theoretische Leben (*bios theoretikos*) als angemessenes Leben, insbesondere für Philosophen und für solche Menschen, die einem solchen Lebensvollzug, der auf die Seinsweise des Göttlichen ausgerichtet ist, positiv, intellektuell und aufgeschlossen gegenüberstehen. Wenn man nach den heutigen Charaktereigenschaften fragt, fallen die Eigenschaften: Anständigkeit, Tüchtigkeit, erfolgreich sein, ein im Ganzen erfülltes Leben haben usw., demnach gibt es keine großen Abweichungen von den Vorstellungen und Werten der Antike. Was sagt uns die Kirche zu den antiken und den heutigen allgemeinen Glücksvorstellungen?

---

<sup>13</sup> FORSCHNER 1994, S. 5.

Wesentlich hierbei ist die Frage nach der Glaubwürdigkeit und Vorbildfunktion der Kirche z.B. im 20. und 21. Jahrhundert. Hierzu wird Bezug genommen auf das zweite Vatikanische Konzil (1965) und speziell auf die pastorale Konstitution „*Gaudium et spes*“. Wesentliche Punkte dieses Konzils sind die Fragen nach der Glaubwürdigkeit der Kirche in Verbindung mit der Verkündigung des Evangeliums.<sup>14</sup> Das Konzil stellte fest, dass wir uns alle wandeln und erneuern müssen in unserer Gesinnung. Dies trifft auch auf die notwendige ekklesiologische Erneuerung der christlichen Gemeinschaft und damit der Kirche zu. Diese Gemeinschaft fühlt sich auf engste mit der ganzen Menschheitsfamilie verbunden, weshalb sich das Konzil an alle Menschen wendet in dem Bestreben, das Wirken der Kirche in der Welt von heute verständlich zu reflektieren.<sup>15</sup> Gleichzeitig obliegt der Kirche die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und diese mit Blick auf das Evangelium zu interpretieren.<sup>16</sup> Dazu hat sie die Aufgabe, den Menschen Mut zu machen, neue Wege zu den Menschen zu suchen, ihnen von der „frohen Botschaft“ zu verkünden und Wege zur Glückseligkeit aufzuzeigen. Wenn weiter gefragt wird: „*Quid est beata vita*“ – Was ist ein glückliches Leben? – muss sie den Menschen sagen können, dass dies mit Vernunft und Willen, mit Seelenfrieden und positiver Lebenseinstellung zu tun hat. Dazu hat die Kirche auch die Werte vorzuleben.

Menschen haben ein tiefes Verlangen nach einem *erfüllten und freien Leben*; dennoch wächst angesichts dieser unbestimmten Entwicklung, der Pandemien und Kriege die Zahl der skeptischen und verunsicherten Menschen, die sich fragen: „Was ist der Mensch“ (*quid est ergo homo*)? Was ist der Sinn des Bösen und des Todes, warum immer wieder diese teuer erkauften Siege und was kommt nach diesem Leben?<sup>17</sup> Die Kirche beruft sich in ihren Antworten zu diesen Fragestellungen und zum Wesentlichen des Lebens auf die Offenbarung Gottes, wozu die hl. Schrift lehrt, dass der Mensch nach dem „Bild Gottes“ geschaffen und befähigt ist, seinen Schöpfer zu erkennen und sich ihm in Vertrauen und Liebe zuzuwenden.<sup>18</sup> Zum Bild Gottes gehört auch die Freiheit; so ist dem Menschen aufgetragen, seinen Schöpfer aus eigenem, freien Entschluss zu suchen, um mit ihm eine Vollendung in Einheit einzugehen.<sup>19</sup> Die so erlangte Vollendung in Freiheit führt den Menschen zu Gott als dem Sinnbild und der Quelle für Glückseligkeit. Von einer solchen Vollendung und einem höchsten Ziel spricht auch Thomas in

---

<sup>14</sup> RAHNER/VORGRIMLER 1966, S. 424.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. S. 449f.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. S. 451.

<sup>17</sup> Vgl. ebd. S. 457.

<sup>18</sup> Vgl. ebd. S. 459.

<sup>19</sup> Vgl. ebd. S. 463.

seiner *Summa theologiae* und der *Summa contra gentiles*. Es zeigt sich, dass die Kirche auch heute noch auf die Ideen und Lehren des Thomas aufbaut. Damit ist auch belegt, dass wir im Mittelalter des Thomas keine überkommene oder gar abgeschlossene Epoche sehen, vielmehr führen viele seiner Ideen als Stränge wegweisend in unsere Zeit hinein, mit denen wir uns auseinandersetzen müssen. Dies ist Aufgabe der Lehre und der christlichen Gemeinschaften.

Wir fragen uns auch, was uns das Glück der Antike in der heutigen Zeit sagt. Wir erleben heute eher eine Hinwendung zur Subjektivierung und Individualisierung, was bedeutet, dass sich Glück eher an einer subjektiven Gemütsverfassung orientiert. Ehemals hat der Staat starke Impulse für das Zusammenleben der Menschen gegeben. Heute ist dem einzelnen Menschen zur Selbstverwirklichung sehr viel individuelle Freiheit gegeben, um eigene Wertvorstellungen zu verwirklichen und das Leben selbst gestalten und verwalten zu können. Häufig wird vergessen, dass diese Freiheit eine Verpflichtung in sich trägt, Verantwortung für die Mitmenschen zu übernehmen. Diese individuelle Freiheit steht auch im Gegensatz zu der ursprünglich antiken Einstellung und Aufgabe, Glück als objektiv und allgemeingültig zu vermitteln und zu praktizieren. Einig ist man sich allerdings nach wie vor darin, dass die *Eudaimonia* als höchstes Gut anerkannt ist und das auch von Menschen nach wie vor als Endziel ihrer Tätigkeit angestrebt wird. Das von Aristoteles und Thomas postulierte hohe Gut des tugendhaften Verhaltens als Weg zum Glück wird heute nicht mehr in dem Maße als wesentlicher Glücksentwurf praktiziert. Kant sah das Glück sogar ohne moralische Bedeutung, vielmehr war er der Ansicht, dass es in erster Linie zur Befriedigung diverser Bedürfnisse dient.

Dennoch gilt auch heute noch das von Aristoteles aufgestellte und von Thomas weiterentwickelte Glückskonzept mit Bezug auf sittliches und tugendhaftes Verhalten und auf tätiges Handeln im Sinne eines *Homo faber* innerhalb einer funktionierenden Gemeinschaft. Dieser zeigt die Probleme und Wandlungen auf, die der moderne Mensch insbesondere mit Bezug auf die Arbeitswelt durchlebt. Der Mensch braucht in seinem Leben Orientierung und Vorbilder, und er braucht eine verlässliche *polis*, damit er sein eigenes Leben entsprechend gestalten und vollziehen kann. Infolge der Orientierungslosigkeit bei vielen Menschen wird oftmals nach dem Sinn des Lebens gefragt, weil auch viele Werte im Religiösen, in sozialen Beziehungen und im Mitmenschlichen verloren gegangen sind. Zur Erreichung des Glücks und der Orientierung nach einem Glückskonzept gehört zweifellos die Einbeziehung der göttlichen Orientierung. So erleben wir in der hl. Schrift und in den Werken des Thomas, dass wahres Glück nicht

sein kann ohne ein heilbringendes, göttliches Glück. Dieses Glück hat nur Bestand in einer innigen Gemeinschaft mit Gott, die uns als Geschenk erteilt wird.

Aristoteles hat das Glück ausschließlich anthropologisch bestimmt, nämlich als eine Tätigkeit des Menschen, wobei das Endziel um seiner selbst willen gewollt sein muss. Wenn man nach dem Glück fragt, dann interessieren uns das Wohlbefinden, der tägliche Erfolg unserer Bemühungen, ein geordnetes Leben, ein gutes Familienleben, der Charakter des Menschen, die Lebensqualität insgesamt, usw. Zum Glück gehört der subjektive Zustand des Menschen in seiner Psyche und das objektive Allgemeinbefinden zur gesundheitlichen Verfasstheit des Menschen und zum Wohlstand. Hierbei sind weniger die kurzen Momente, Episoden, Ereignisse gemeint, als vielmehr ein auf Dauer des Lebens angelegter Zustand. Aristoteles dachte als Naturphilosoph teleologisch, was bedeutet, dass Gott und Natur nie im Gegensatz zueinander stehen dürfen. Demzufolge muss menschliches Handeln der Natur entsprechend und gottbezogen sein und die Tätigkeit des Menschen muss mit der Tätigkeit Gottes im Einklang stehen. Für Aristoteles gehört die Seele ebenso zur Natur, weshalb auch die Psychologie entsprechend der aristotelischen Bedingungen zur Naturphilosophie gehört.<sup>20</sup> Er ging davon aus, dass der Geist des Menschen etwas Göttliches und Unsterbliches sei, weshalb der Mensch „durch den Geist als tätiges Prinzip des Denkens Anteil am Göttlichen“ und an dessen Glückseligkeit erlangen kann.<sup>21</sup>

So wie Aristoteles ein Leben der betrachtenden Tätigkeit in Autarkie – bezogen auf die Einbindung des Menschen als Sozialwesen in die *polis* – meint, so spricht er in diesem Zusammenhang von der Erreichung eines vollkommenen Glücks. So sehr Thomas auch in dieser Frage die Glücksdefinition des Aristoteles schätzt, so kann er ihm dennoch nicht in der Frage der Vollkommenheit im theologischen Sinne folgen, allenfalls in philosophischer Hinsicht. Nach Thomas liegt diese Tätigkeit ausschließlich in der Betrachtung, der Kontemplation des Göttlichen und hat allein sich selbst zum Ziel. Für Thomas ist dieses Glücksverständnis weder mit der Autarkie noch als Vollendung im Sinne des Letztziels in Übereinstimmung zu bringen. Eine solche Glücksbetrachtung ist auf das Denken und den Geist des Menschen bezogen und strebt eine Verbindung mit dem Göttlichen an. Ein solcher Zustand der Betrachtung kann allerdings nur als ein kurzzeitiges, keinesfalls als ein dauerhaftes Erlebnis erreicht werden.

---

<sup>20</sup> RÖD 1994, S. 168.

<sup>21</sup> Vgl. ebd. S. 170.

Im Gegensatz zur anthropologischen, philosophischen Betrachtung vermittelt die Theologie eine umfassende Theorie des Glücks. Thomas hat mit der Theologie insbesondere das Glück des jenseitigen Lebens im Blick. Danach ist für uns Glück reserviert und wird uns von Gott geschenkt, gleich dem Geschenk der Götter. Die Offenbarung vermittelt uns, dass Gott letztes Ziel und gleichzeitig letzte Erfüllung des menschlichen Handelns ist. Der menschliche Geist stammt von Gott und ist als Abbild Gottes ausgezeichnet. Die von Thomas bezeichnete Theorie des unvollkommenen Glücks des Aristoteles kann in gewisser Weise als Hinwendung und Weg für das endgültige und vollkommene Glück bei Gott angesehen werden, so wie ein tugendhaftes und tätiges Leben als Weg zum ewigen Glück gilt.

Das letzte und vollkommene Glück (*beatitudo*) kann nach der Sth, q. 3 nur in der Schau Gottes bestehen. Um das vollkommene Glück zu erreichen ist es notwendig, dass die Vernunft das Wesen Gottes erreicht und zu einer Vereinigung mit Gott gelangt.<sup>22</sup> Thomas versteht die Anthropologie in der *Summa theologiae* und in der *Summa contra Gentiles* anders als es Aristoteles in der *NE* tut. Er sieht den Menschen als *imago dei*, als Abbild Gottes, das in der Vernunftbegabung des Menschen begründet ist. So ist es grundsätzlich Ziel des Menschen, Abbild Gottes zu sein, da er ähnlich wie Gott Herr und auch Schöpfer seiner Handlungen ist, was ihm ausdrücklich von Gott gegeben wurde. Es sind ausschließlich die Vernunft und sein Handeln, wodurch der Mensch Ebenbild Gottes ist und mit ihm in enger Verbindung steht. Ebenso ist der Mensch als Vernunftwesen auf ein höchstes Ziel hin geschaffen, das er am Ende der Bewegung erreichen soll, mit Verweis auf Sth, prima pars, Einführung zur quaestio 2.<sup>23</sup> Das Letztziel des Menschen ist uns als Glückseligkeit in Gott verheißen. Somit ist verständlich, dass ein Letztziel mit dem höchsten Glück untrennbar verbunden ist. Infolgedessen sind auch alle Handlungen des *imago dei* zielgerichtet, sofern sie aus der Vernunft und dem festen Willen des Menschen stammen.

Sehen wir die Theorie des Glücks in der heutigen Zeit mit anderen Augen und wurden dazu in den Forschungen und im philosophischen Denken neue Erkenntnisse gewonnen?

Auffällig ist – und darauf wurde bereits eingangs hingewiesen – dass es in der Auseinandersetzung zwischen der antiken und der heutigen Philosophie stets um eine Konfrontation zwischen subjektivistischer und objektivistischer Auslegung des Glücks geht. Offenbar gibt es

---

<sup>22</sup> Sth I-II, q. 3, a. 8.

<sup>23</sup> Sth I, q. 2, Einführung.

hierzu keine eindeutige, klare Lösung. Es wurde auch auf Bestrebungen hingewiesen, menschliches Glück nicht mehr zentral der Philosophie zu überlassen, sondern anderen Disziplinen mit stärkerem Forschungspotential, z.B. den empirischen Wissenschaften zu übertragen. Hierbei soll das spekulative und begriffliche Denken nicht mehr im Vordergrund stehen, vielmehr will man mit anderen, fachspezifischen Instrumenten Forschungsarbeit leisten.<sup>24</sup> Beispielhaft wurde die Psychologie genannt, die sich in den vergangenen Jahren zu einer „Positiven Psychologie“ mit Bezug auf das menschliche Glück positioniert hat. Ein weiterer Schwerpunkt der Untersuchung des Glücks ist bei den Sozialwissenschaften festzustellen, die sich schwerpunktmäßig mit kollektiven Lebensverhältnissen in Gemeinschaften und Nationen auseinandersetzen.<sup>25</sup>

Die Glücksforschung hat darüber hinaus eine Bedeutung für die Ökonomie, weil die Verfügbarkeit von Lebensmitteln, medizinischen und weiteren naturwissenschaftlichen Mitteln Auswirkungen auf das Wohlbefinden und die Lebensqualität der Menschen hat. In der Biologie konzentriert sich die Glücksforschung auf die Genetik, auf die Zusammenhänge der Gehirnprozesse und deren Auswirkungen auf die Entwicklung des Individuums.<sup>26</sup> Die Vielfalt dieser neueren Ansätze lässt für die Zukunft im Gegensatz zum rein philosophischen Denken eine neue Theorie und neue Erkenntnisse in der Glücksproblematik erwarten. Eine aufschlussreiche Entwicklung darf jedoch nicht dazu führen, die genuin anerkannten Leistungen der Philosophie aus der Vergangenheit zu verdrängen, vielmehr sollte sie die gewonnenen und bewährten Erkenntnisse für eine produktive Zusammenarbeit in Lehre und Forschung nutzen. Schließlich wollen wir nach wie vor wissen, was Glück ist und wie man es erreichen kann. Dazu wollen wir erfahren, wie wir unsere Lebensqualität positiv beeinflussen können, wenn wir uns auf das Glück des diesseitigen Lebens konzentrieren. Dies mag sowohl auf eine subjektive wie auch auf eine objektive Konstitution, z.B. der Gesundheit oder des Wohlstands des Lebens zutreffen.

Die Frage stellt sich auch, von welchem Glücksverständnis wir heute im Vergleich zu einer rein philosophischen Erkenntnis bzw. einer Naturphilosophie der Vergangenheit ausgehen. Sofern uns die Naturwissenschaften in ihren empirischen Forschungen für die Zukunft belegbare Ergebnisse im Vergleich zu den bisher philosophisch begründeten Annahmen der Vergangenheit

---

<sup>24</sup> BAYERTZ 2012, S. 3.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. S. 4.

<sup>26</sup> Vgl. ebd.

vorlegen können, kann dies sowohl positive wie auch negative Auswirkungen auf unser Glücksverständnis für die Dauer unseres Lebens haben. Im Ergebnis der bisherigen Glücksbetrachtung ist festzustellen, dass die Lehren eines Aristoteles und eines Thomas auch heute noch von großer überzeugender Relevanz sind.

Man kann gespannt sein auf die neueren Glücksforschungen. Einig ist man sich in den unterschiedlichsten Disziplinen darin, dass Glück in enger Verbindung steht mit einem gelingenden, guten und selbstbestimmten Leben, wobei die Vernunft eine entscheidende Rolle einnimmt. Der Schlüssel zu einem erfüllten Leben und damit zur Erschließung des Glücks liegt letztendlich in jedem Menschen selbst.

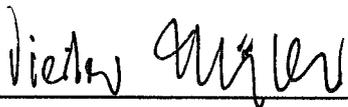
## Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich diese Dissertationsarbeit im Fach Philosophie ohne fremde Hilfe verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel verwendet habe.

Zitate und Stellen der Arbeit, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken entnommen wurden, sind unter Angabe der Quellen kenntlich gemacht und im Text vermerkt.

Die Arbeit wurde nicht veröffentlicht oder in anderer Form als Prüfungsleistung vorgelegt.

Neuerburg, den 30. September 2022

  
\_\_\_\_\_

Dieter J. Müller M.A.