

Glück – Vollkommenheit – Gott. Reflexionen zu einer Metaphysik menschlichen Verlangens

Jörg Disse

Alle Menschen wollen glücklich sein, das eigentliche Glück aber besteht darin, Gott zu haben, so lautet der Grundsatz von Augustinus' Anthropologie. Die Menschen suchen das Glück meistens im Erlangen irdischer Güter, eigentlich aber sehnt sich ein jeder Mensch zutiefst nach Gott, denn die irdischen Güter sind etwas, was ihm wieder genommen werden kann, und derjenige, dem, was er hat, wieder genommen werden kann, kann nicht glücklich genannt werden, denn er muss, während er es besitzt, stets fürchten, dass es ihm wieder genommen wird.¹ Vollkommen glücklich ist nur, wer das, was er begehrt, für immer besitzt. Gott aber ist ewig und von zeitloser Dauer, von daher gilt, so Augustinus: „Deum (...) qui habet, beatus est“, „wer also Gott hat, der ist glücklich“.² Gott haben, wird dabei mit Gott genießen gleichgesetzt.³ Gott aber ist das Gut, das höher nicht gedacht werden kann, Gott ist für den Menschen das höchste Gut, das *summum bonum*, die Vollkommenheit schlechthin. Gott in seiner Vollkommenheit genießen ist die *plena satietas animorum*, die „volle Sättigung der Seelen“.⁴ Nach dieser Vollkommenheit sehnt sich die Seele eines jeden Menschen, so dass Augustinus zu An-

¹ AUGUSTINUS: *De beata vita*, 11. – Klassiker werden fortan ohne Angabe der Textedition nach üblicher Zitierweise angeführt.

² Ebd.

³ Ebd., 34.

⁴ Ebd., 35.

fang seiner „Confessiones“ schreiben kann: „inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“, „ruhelos ist unser Herz, bis dass es ruht in Dir“.⁵

Diese Lehre vom Glück und von Gott als letztem Ziel menschlichen Verlangens wurde im Abendland zu einem Grundpfeiler der christlichen Anthropologie. Doch welchen Stellenwert können wir ihr heute noch beimessen? Ist das je eigene Glück, und zwar das vollkommene Glück, wirklich das höchste Ziel allen Verlangens und Wollens oder ist der Mensch vielleicht auf ein noch universaleres Ziel gerichtet? Und hat das höchste Ziel tatsächlich etwas mit Gott zu tun? Wenn ja, inwiefern? Die Frage, ob alle Menschen ein Verlangen nach Gott haben, ist angesichts des in unserer Gesellschaft z.Z. vorherrschenden Bildes vom Menschen als einem rein endlichen Wesen nicht gleichgültig. Das menschliche Verlangen erweise sich im Fall einer positiven Antwort als grundsätzlich auf eine dem Menschen übergeordnete Wirklichkeit ausgerichtet, für die es in der sinnlichen Wahrnehmung keine Entsprechung gibt, d. h. es erweise sich als von grundsätzlich metaphysischer Natur. Es könnte nicht erschöpfend dargestellt werden, ohne die Dimension ihres Ausgerichtetseins auf die meta-physische Wirklichkeit Gottes zu thematisieren.

Ich werde im Folgenden in zwei Schritten vorgehen. Bezüglich der Ausrichtung auf das Glück möchte ich zunächst aufweisen, dass das individuelle Glück tatsächlich nicht als des Menschen höchstes Ziel angesehen werden kann. Den Endpunkt allen menschlichen Verlangens bildet vielmehr die Idee der Vollkommenheit schlechthin. Das individuelle Glück ist zwar ein notwendiger Bestandteil einer solchen Vollkommenheit, dennoch liegt sie dem Verlangen nicht als das zuhöchst ersehnte Ziel zugrunde. Anschlie-

⁵ AUGUSTINUS: *Confessiones*, X, 1,1. Vgl. den Beitrag von Jörn Müller in diesem Band.

ßend soll die Frage nach dem Verhältnis von Glück bzw. Vollkommenheit und Gott gestellt werden. Es wird sich zeigen, dass, wenn man die Natur menschlichen Verlangens konsequent zu Ende denkt, die Existenz eines Schöpfer- und Erlösergottes, zu dem der Mensch in einer positiven Beziehung steht, die notwendige Voraussetzung für die vollkommene Befriedigung menschlichen Verlangens ist. Nur so könnte er das Letztziel, nach dem er sich im Grunde immer sehnt, verwirklichen. Damit ist „weltanschaulich“ gesehen allerdings noch nichts entschieden. Für den Einzelnen kommt es immer noch darauf an, ob er diese Ausrichtung auf Vollkommenheit schlechthin in sich ernst nehmen will oder nicht, ob er sie als eine merkwürdige Beschaffenheit der menschlichen Psyche ansieht, die grundsätzlich ins Leere läuft und höchstens ein der Lebens-tauglichkeit nicht weiter dienliches Nebenprodukt unserer kognitiven Evolution darstellt,⁶ oder ob sie etwa für ihn ein Hinweis darauf ist, dass ein Schöpfer die Ausrichtung auf sich selbst gewissermaßen in uns verankert hat. Um die Auseinandersetzung mit diesen Konsequenzen wird es hier jedoch nicht gehen. Gegenstand meiner Überlegungen ist lediglich eine Analytik menschlichen Verlangens mit Bezug auf die Begriffe „Glück“, „Vollkommenheit“ und „Gott“.⁷

⁶ Pascal BOYER: *Religion Explained : The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage, 2001, würde es so deuten.

⁷ In diesem Aufsatz werden erstmals Resultate eines größeren Forschungsprojektes zum Verhältnis von menschlichem Verlangen und Gottesfrage veröffentlicht. Bezüglich der Methodenfrage bleiben mit Bezug auf das Forschungsprojekt selbst jedoch noch viele offene Fragen. Der Aufsatz widerspiegelt dies, indem meine „Analytik“ eine für mich noch nicht genau bestimmbare Synthese aus phänomenologischer, transzendentalphilosophischer und die empirische Psychologie berücksichtigender Vorgehensweise darstellt. Vgl. die Ausführungen unter 1a und 1b in anderem Kontext auch in Jörg DISSE: *Religion und das Verlangen des Menschen nach Vollkommenheit*. In: *Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 52 (2010), S. 247–267, hier 249–255.

1. Verlangen nach Vollkommenheit

Alles Streben, so beginnt bekanntermaßen Aristoteles' „Nikomachische Ethik“, ist gerichtet auf ein Gut,⁸ und das höchste Gut, um dessen willen alle anderen Güter angestrebt werden, ist das Glück.⁹ Da alle anderen Güter um des Glücks willen angestrebt werden, wird beim Anstreben egal welchen Gutes immer das Glück mit angestrebt. Das Glück ist somit das Ziel, das allen Verrichtungen des Menschen als Letztziel zugrundeliegt, bzw. es ist das einzige Ziel, das wir um seiner selbst willen anstreben.¹⁰ Doch ist das eigene vollkommene Glück wirklich das höchste Ziel, nach dem alle Menschen sich letztlich ausstrecken? Ist es wirklich das Letztziel, das alle um seiner selbst willen anstreben und dem kein weiteres Ziel mehr übergeordnet ist? Um diese Frage zu beantworten, muss zunächst ein Grundverständnis von der Beschaffenheit menschlichen Verlangens gewonnen werden. Welcher Dynamik unterliegt das menschliche Verlangen und was ist tatsächlich sein Letztziel?

a. Verlangen nach dem Besten

Der Mensch hat eine Vielzahl von Bedürfnissen, die in ihm das Verlangen nach Gegenständen hervorrufen, die diese Bedürfnisse befriedigen. Genauer gesagt veranlassen sie ihn bzw. motivieren sie ihn dazu, sich bezogen auf Gegenstände, die sich ihm vermittelt durch äußere Anreize anbieten, Ziele zu setzen, die, wenn sie erreicht werden, diese Bedürfnisse befriedigen. Es gibt eine Vielzahl möglicher Kategorisierungen von Bedürfnissen. Der Psychologe Maslow unterscheidet anhand einer bekannt gewordenen Pyra-

⁸ ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik*, I, 1.

⁹ Ebd., I, 2.

¹⁰ Ebd., I, 5.

midе fünf Gruppen, geordnet nach ihrer relativen Dringlichkeit: Körperliche Bedürfnisse, Sicherheitsbedürfnisse, soziale Bedürfnisse, Wertschätzungsbedürfnisse und Selbstverwirklichungsbedürfnisse.¹¹ Körperliche Bedürfnisse sind Bedürfnisse nach Nahrung, Flüssigkeit, Atmung, Wärme, Schlaf oder Sexualität, unter Sicherheitsbedürfnisse fallen solche nach Schutz vor Gefahren oder nach Recht und Ordnung im menschlichen Miteinander, als soziale Bedürfnisse gelten Bedürfnisse nach Partnerschaft, Familie, Freunden, Kommunikation usw., Wertschätzungsbedürfnisse sind Bedürfnisse nach Respekt, Anerkennung, Wohlstand, Einfluss oder beruflichen Erfolg, als Selbstverwirklichungsbedürfnisse schließlich sind Bedürfnisse nach Entfaltung der individuellen Fähigkeiten oder Talententfaltung anzusehen. Der späte Maslow fügt noch eine weitere Kategorie hinzu: die Bedürfnisse, die sich auf Transzendenz beziehen, also auf etwas, was den Menschen übersteigt, wie Erfahrungen von Gott, von Erleuchtung, von Einklang mit der Natur usw.¹² Maslows Bedürfnistheorie mag in dieser hierarchischen Form den Forschungsergebnissen heutiger empirischer Motivationsforschung nicht standhalten und ein Zweistufenschema zwischen biologischen Bedürfnissen und anderen Bedürfnissen dem empirischen Befund gerechter werden,¹³ ungeachtet der Hierarchisierungsfrage nimmt er jedoch eine Kategorisierung vor, die einer philosophischen Untersuchung wie dieser sinnvoll als zumindest vorläufiger Leitfaden dienen kann.

Das menschliche Verlangen ist dabei so geartet, dass sich dem Menschen in seinem Lebensumfeld immer nur Gegenstände und Zustände als erstrebenswert anbieten, die seine

¹¹ Abraham MASLOW: A Theory of Human Motivation. In: *Psychological Review* 50 (1943), S. 370-96.

¹² Abraham MASLOW: *Farther Reaches of Human Nature*. New York: Viking Press, 1971.

¹³ Vgl. etwa Rex J. CLAY: *A Validation Study of Maslow's Hierarchy of Needs Theory*. Research Report 1977.

Bedürfnisse vorläufig und/oder partiell befriedigen. Viele Bedürfnisse machen sich, nachdem sie befriedigt wurden, nach geraumer Zeit wieder bemerkbar, insbesondere die elementarsten unserer Bedürfnisse wie Hunger oder Durst, ohne deren Befriedigung wir uns nicht am Leben erhalten können. In diesem Sinn ist die Bedürfnisbefriedigung insgesamt gesehen stets vorläufig. Zudem sind viele Gegenstände für uns nur so lange erstrebenswert, wie sie unsere Bedürfnisse befriedigen. Ist das Bedürfnis befriedigt, haben sie für uns diesen Wert nicht mehr. Wenn ein Mensch eine gewisse Menge von Nahrung zu sich genommen hat, schließt der Rest nichts unmittelbar Gutes mehr für ihn ein. Auch die Werthhaftigkeit dessen, worauf unser Verlangen gerichtet ist, ist somit von vorläufiger Natur. Gegenstände oder Zustände sind weiter immer nur erstrebenswert, um eines oder mehrere unserer Bedürfnisse zu befriedigen, andere aber nicht. Ein Haufen Gold nützt in einer Situation, in der man auf die unmittelbare Befriedigung seines Hungers oder Durstes angewiesen ist, gar nichts. Es scheint auch keinen Gegenstand oder Zustand im erreichbaren Lebensumfeld zu geben, der allen Bedürfnissen, und damit aller Mangel-erfahrung zugleich endgültig ein Ende bereiten könnte.

Die Bedürfnisbefriedigung ist weiter oft nur von partieller Natur. Die Bedürfnisse und das, was die Umwelt dem Menschen als Bedürfnisbefriedigung bieten kann, sind nicht so aufeinander abgestimmt, dass für jedes Verlangen ein Gegenstand oder Zustand zur Verfügung steht, der den Zweck der Befriedigung vollkommen erfüllt – nicht einmal zeitweise. Die Umwelt stellt die Güter, derer der Mensch bedarf, nicht in stets vollkommener Form bereit, sondern in relativ zu seinem Verlangen sehr unterschiedlicher Qualität und aufgrund der Knappheit dieser Güter oft gar nicht. Ein kleiner geangelter Fisch stillt den Hunger weniger gut als ein großer, ein einzelner Fisch weniger gut als ein ganzes Netz voll, ein kranker oder schon längst toter Fisch verfehlt den Zweck, dem er dienen sollte, ganz ... Das Verlangen ist da-

bei so geartet, dass, wenn der Gegenstand oder Zustand, welcher der Bedürfnisbefriedigung dienen soll, dieses Bedürfnis nur partiell befriedigen kann, das Verlangen danach, soweit es nicht verdrängt wird, in der Regel so lange weiter besteht, wie es nicht ganz befriedigt worden ist. Zudem bieten sich immer wieder verschiedene Gegenstände an, die das Verlangen jeweils nur partiell befriedigen können. In diesem Fall ist immer derjenige Gegenstand oder Zustand das Ziel der Bedürfnisbefriedigung, der die relativ bessere Befriedigung verspricht. D. h., es gibt Grade der Bedürfnisbefriedigung, es gibt bessere und schlechtere Befriedigungen oder Erfüllungen. Aus diesem Grund aber strebt der Mensch von Natur aus nicht nur grundsätzlich nach dem Guten, sondern stets nach dem je Besseren bzw. nach dem Bestmöglichen oder Besten.¹⁴

b. Der Gegenstand des Verlangens

Ziel menschlichen Verlangens können Gegenstände der Wahrnehmung, der Imagination oder des konzeptuellen Denkens sein. Von Interesse sind hier vor allem die beiden letzteren Fähigkeiten, denn in seiner Ausrichtung auf das Beste bieten dem Menschen die Imagination und das begriffliche Denken grundsätzlich mehr bzw. in sich erstrebenswertere Ziele als die Wahrnehmung.

Ich beginne damit, die Imagination und das konzeptuelle Denken kurz zu charakterisieren. Der Mensch bildet Repräsentationen von Gegenständen und Sachverhalten zunächst auf der Grundlage von Wahrnehmungen, indem er über die Sinnesorgane erfasste Reize darstellt, nachdem sie durch einen Prozess der Enkodierung, d. h. durch Verarbeitungsmechanismen des Gehirns hindurchgegangen sind. Die Imagination bzw. Einbildungskraft unterscheidet sich dadurch

¹⁴ Wie insbesondere Ernst BLOCH: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1959, herausgearbeitet hat.

von der Wahrnehmung, dass sie – wie Kant es formuliert – das Vermögen ist, „einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen“,¹⁵ d. h. durch die Imagination wird etwas repräsentiert, ohne dass zum Zeitpunkt des Repräsentierens die entsprechenden Reize auf unsere Sinnesorgane einwirken. Im Fall von visueller Imagination etwa bilden wir innere Bilder, ohne dass dabei optische Signale von diesem Gegenstand auf unsere Netzhaut aufreffen.¹⁶ Wir rufen zwar Repräsentationen von Gegenständen oder Sachverhalten in uns ab, die letztlich auf Wahrnehmungen zurückgehen, wir erinnern uns aber lediglich an diese Wahrnehmungen, so dass der Gegenstand als solcher nicht gegenwärtig angeschaut wird.

Die menschliche Imagination kann jedoch mehr als nur eine aus der Wahrnehmung stammende Repräsentation durch ein innerliches Bild erneut repräsentieren. Sie hebt sich vom Wahrnehmungsvermögen weiter dadurch ab, dass sie uns den Bereich des Möglichen bzw. möglicher Gegenstände oder Sachverhalte erschließt. Die empirische Psychologie unterscheidet in diesem Sinn zwischen empirischer und hypothetischer Repräsentation.¹⁷ Die empirische Repräsentation steht für die Fähigkeit des bloßen Abbildens eines Wahrnehmungsvorganges, die hypothetische Repräsentation

¹⁵ Immanuel KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, B 151.

¹⁶ Die Rede von einer imaginativen Repräsentation als einem Bild ist natürlich insoweit schwierig, als es sich bei Vorstellungen nicht um Bilder handelt, die wir mit den Augen sehen können und die sich in einem realen Raum befinden. Dennoch konnte experimentalpsychologisch untermauert werden, dass bei allen Schwierigkeiten, ein solches inneres Sehen sinnvoll zu beschreiben, tatsächlich von der Gegebenheit innerer Bilder auszugehen ist. Vgl. insbesondere Stephen KOSSLYN: *Image and Mind*. Harvard: Harvard University Press 1980. Ich schließe mich hiermit dem sogenannten „piktoralistischen“ Verständnis von mentalen Bildern an.

¹⁷ Der Begriff der Repräsentation ist in diesem Fall in einem eingeschränkten Sinn zu verstehen. Er bezieht sich allein auf Imaginierendes.

tion hingegen für die Fähigkeit des freien Phantasierens.¹⁸ Hypothetische Repräsentationen beziehen sich auf den Bereich dessen, was möglich ist, aber nicht notwendig wirklich ist, war oder sein wird. Wir können uns Sachverhalte vorstellen, die es absolut nicht gibt, weil wir aufgrund der Imagination die Fähigkeit besitzen, verschiedene Vorstellungen von einmal real Gegebenem beliebig miteinander zu kombinieren. Ich kann mir mein Auto auch in jeder anderen Farbe, Form, Größe usw. vorstellen, ich kann mir vorstellen, was alles sein könnte, Pläne machen, ich kann träumen, in Form von Tag- oder Nachträumen, Geschichten erfinden, Märchen, Romane, Gedichte, Vorstellungen von einem anderen Leben usw. entwerfen. Ich kann mir aber auch einen feuerspeienden Drachen, gebratene Hühner, die durch die Luft flattern oder ein *perpetuum mobile* vorstellen. Mit imaginativen Repräsentationen kann ich schließlich auch Idealvorstellungen generieren: ein ideales Werk, ein ideales Zuhause, ein ideales Leben, wie es sie in der wahrnehmbaren Wirklichkeit nicht gibt.

Über das Wahrnehmen und das Imaginieren hinaus kann der Mensch auch Denkakte vollziehen, d.h. insbesondere Konzepte, Begriffe bilden, und vor allem Begriffe so miteinander verknüpfen, dass Gegenstände mit Begriffen benannt und durch andere Begriffe charakterisiert werden, dass also mit Begriffen Sachverhalte dargestellt, repräsentiert werden,¹⁹ Sachverhalte, die tatsächlich gegeben sind oder die imaginativ vorgestellt werden. Mit Begriffen machen wir stets etwas Allgemeines zum Gegenstand: Wir repräsentieren etwas *als* Blume, *als* Person bzw. wir machen eine Aussage über den Sachverhalt, dass diese Blume so und so geartet ist, dass jene Person dies

¹⁸ Vgl. Martin DORNES: *Die frühe Kindheit : Entwicklungspsychologie der ersten Lebensjahre*. Frankfurt a.M. : Fischer, 1997, S. 93–99.

¹⁹ Vgl. Johannes ENGELKAMP ; Hubert D. ZIMMER: *Lehrbuch der kognitiven Psychologie*. Göttingen : Hogrefe, 2006, S. 199.

oder jenes getan hat usw., während wir mit Akten des Wahrnehmens oder Vorstellens immer individuelle Gegenstände repräsentieren: diese visuell gegebene Blume, jene vorgestellte Person, an die man sich gerade erinnert usw.

Hilfreich ist in diesem Zusammenhang Husserls Verständnis der „ideierenden Abstraktion“²⁰ bzw. der „eidetischen Variation“,²¹ die das Entstehen von Allgemeinem als einen Prozess der Abstraktion darstellt. Damit ist keine kognitionspsychologische Erklärung der Genesis des Allgemeinen in der Entwicklung des Menschen gemeint,²² sondern ein Vorgang, der – sozusagen beim bereits voll entwickelten Menschen – vom Individuellen zum Allgemeinen führt. Ideierende Abstraktion bedeutet: Durch die Variierung einer individuellen Anschauung gelangt der Mensch zu etwas Allgemeinem, zu einem Begriff oder einer Idee. Man nimmt einen Gegenstand wahr, der verschiedene Eigenschaften hat. Diese Eigenschaften, etwa die Gestalt oder die Farbe, werden in der Vorstellung oder in der realen Wahrnehmung beliebig variiert, bis man von aller Individualität des imaginierten oder wahrgenommenen Gegenstandes absehend die Aufmerksamkeit auf eine allgemeine Idee lenkt, etwa den Begriff „Blume“ oder die Farbe „orange“ als das, was alle realen Wahrnehmungen oder frei phantasierten Vorstellungen, die bei der Variierung durchlaufen wurden, gemeinsam haben. Durch die individuellen Vorstellungen verschiedener Blumen hindurch gelangt man zur Abstrahierung des allgemeinen Begriffs von Blume, durch die individuellen Vorstellungen verschiede-

²⁰ Edmund HUSSERL: *Logische Untersuchungen*. Teil II. In: *Gesammelte Schriften* / Elisabeth STRÖKER (Hrsg.). Bd. 4. Hamburg: Meiner Verlag, 1992, S. 690.

²¹ Edmund HUSSERL: *Formale und transzendente Logik*. In: *Gesammelte Schriften* / Elisabeth STRÖKER (Hrsg.). Bd. 7. Hamburg: Meiner Verlag, 1992, S. 296.

²² Vgl. dazu Usha GOSWAMI: *Cognitive Development: The Learning Brain*. New York: Psychology Press, 2008, S. 14–15, S. 108–146.

ner Gegenstände mit dem Farbton „orange“ hindurch, gelangt man zum Farbbegriff „orange“. Mit anderen Worten: Die individuelle Vorstellung wird so lange variiert, bis es zu einem übergeordneten Akt kommt, bei dem allein das Allgemeine als solches zum Gegenstand wird.²³

Unser Denkvermögen generiert nicht nur Begriffe. Es gibt noch eine weitere Art konzeptueller Repräsentation in Form von Idealen oder Idealitäten. Anders gesagt: Die menschliche Vernunft verfügt über die Fähigkeit zur bloßen Verallgemeinerung hinaus über die Fähigkeit zur Idealisierung. Er kann verschiedene mögliche Gegenstände untereinander oder mit wirklichen vergleichen, und sich dabei diese Gegenstände als mehr oder weniger gelungene Exemplare ihrer Art vorstellen. Etwas kann mehr oder weniger eine Kugel sein, etwa dadurch, dass die Kugel Dellen hat, ihr Radius unregelmäßig ist usw. Ein Mensch kann mehr oder weniger gut sein, ein Apfel mehr oder weniger rot, eine in den Sand gezeichnete Gerade mehr oder weniger gerade, eine Leiste mehr oder weniger genau ein Meter lang usw. Wenn man nun aber – in Analogie zu Husserls eidetischer Variation – einen Gegenstand variiert, indem man ihn sich im Hinblick auf eine seiner Eigenschaften als immer besser bzw. vollkommener vorstellt, kann auch hier der Übergang zur Idee der vollkommenen Eigenschaft vollzogen werden, d. h. zum vollkommenen oder idealen Kugelsein, zu vollkommener oder idealer Güte, vollkommener oder idealer Röte, einer vollkommenen oder idealen Geraden oder einer Leiste, die ganz und gar exakt ein Meter lang ist. Wie beim Vorgang ideierender Abstraktion gilt auch hier: Die Vorstellung vom Gegenstand wird so lange variiert, bis es zu einem Denkakt kommt, bei dem das Ideal als solches

²³ Vgl. Edmund HUSSERL: *Logische Untersuchungen*. Teil II (wie Anm. 19), S. 690–693. Husserls Annahme, die Erschließung des Allgemeinen, des Begriffs, habe etwas mit einer Anschauung bzw. „Ideation“ des Allgemeinen zu tun (vgl. ebd., II 149), blende ich alldings aus.

zum Gegenstand wird – man könnte es idealisierende Abstraktion nennen.

Aufgrund der Imagination und der Denkfähigkeit aber ist das menschliche Verlangen oder Streben nach dem Besseren oder Besten nicht nur so zu verstehen, dass von zwei gegebenen Gegenständen oder Zuständen, die dem Menschen eine partielle Wunscherfüllung ermöglichen, er soweit möglich den wählt, der die größere Wunscherfüllung verspricht, sondern er malt sich auch Wunscherfüllungen aus, die völlig losgelöst sind von allem, was im gegebenen Lebensumfeld gerade realisierbar wäre. Nicht nur realitätsferne Einzelziele, für die es keine unmittelbare, im bekannten Lebensumfeld reale Entsprechung gibt, vermag der Mensch sich auszudenken, sondern er kann sein Verlangen auch auf eine Veränderung seines real existierenden Umfeldes insgesamt ausdehnen, in Richtung einer Veränderung, die es ihm künftig erleichtern würde, seine Bedürfnisse zu befriedigen, seine Wünsche zu erfüllen, seine Wollensziele zu erreichen. Darüberhinaus können die Wunschziele auch Ausmalungen idealer Wunscherfüllung sein, und zwar nicht nur bezüglich einzelner Wünsche, sondern er kann Zustände idealen Lebens, d.h. der Wunscherfüllung schlechthin konzipieren. Er malt sie sich aus in Form von Tagträumen und Utopien (Schlaraffenland, perfekter Inselstaat, klassenlose Gesellschaft) oder religiösen Vorstellungen (Nirvana, Paradies, Reich Gottes). Mit Hilfe seiner Fähigkeit zur konzeptuellen Repräsentation kann er weiter begriffliche Ideale im Sinn von unterschiedlichen Formen von Vollkommenheit denken, gemeint sind Ideale des Selbstseins (Schönheit, Güte, Weisheit), Gesellschaftsideale (Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Frieden) oder Ideale der Wirklichkeit schlechthin (ewiges Leben, Erlösung aus allem Leid, Sichauflösen ins vollkommen Eine). Schließlich kann er aus diesen verschiedenen Idealen noch ein höchstes Ideal abstrahieren: das Ideal der Vollkommenheit schlechthin, von dem alle

anderen Ideale nur auf besondere Vollkommenheitsaspekte beschränkte Abwandlungen sind.

Die Vollkommenheit schlechthin aber ist damit das Letztziel auf das formal gesehen alles menschliche Verlangen ausgerichtet ist. Das unüberbietbar Beste, wonach sich der Mensch in allem, wonach er verlangt, letztlich sehnt, ist die Vollkommenheit schlechthin, ist der Inbegriff aller nur denkbaren Vollkommenheit. Kein Mensch würde eine solche Vollkommenheit ablehnen, würde man sie ihm tatsächlich anbieten, kein Mensch könnte über eine solche Vollkommenheit hinaus noch nach etwas verlangen. Die Tatsache, dass alles menschliche Verlangen letztlich nach Vollkommenheit schlechthin strebt, bleibt dem Menschen in seinem konkreten Lebensvollzug allerdings meist verborgen. Das Letztziel ist vor allem ein implizites Ziel. In den konkreten, auf endliche Ziele gerichteten Verrichtungen des Menschen aber macht sich diese formale Ausrichtung bemerkbar als das bereits beschriebene Streben nach dem Bestmöglichen, nach den bestmöglichen Zielen und nach der bestmöglichen Verwirklichung der gesetzten Ziele. Mit anderen Worten: Die implizite Ausrichtung auf Vollkommenheit schlechthin äußert sich im konkreten Lebensvollzug als ein Verlangen nach Vollkommenheit im Allgemeinen.

c Glück und Vollkommenheit

In welchem Verhältnis zum Verlangen nach Vollkommenheit steht nun das Verlangen nach dem Glück? Welchen Stellenwert soll man der Behauptung zusprechen, alle Menschen wollten glücklich sein? Zunächst ist festzuhalten, dass in der Tat jeder Mensch ein grundsätzliches Verlangen nach Erfüllung im Sinn eines Zustandes hat, in dem für ihn alle Erfahrungen von uneingeschränkt positiver Natur sind. Einen solchen Zustand können wir einen Zustand uneingeschränkten Glücks nennen. Dabei ist das

Glücksstreben letzten Endes darauf zurückzuführen, dass der Mensch ein der Selbstempfindung fähiges Lebewesen ist, das sich aufgrund dieser Selbstempfindung darin erlebt, dass es lebt. Mit Selbstempfindung ist keine Selbstbeziehung im Sinn einer denkenden Rückwendung auf sich selbst gemeint, sondern ein unmittelbares Sich-selbst-Gegenwärtigsein. Wenn ich esse, wenn ich trinke, wenn ich arbeite, usw., empfinde ich mich essend, trinkend, arbeitend usw., ohne dass ich dabei unbedingt denke, dass ich es tue. Das Empfinden dieser Akte oder Lebensinhalte aber ist im Prinzip von positiver Natur im Sinn eines Sicherfreuens an den eigenen Lebensvollzügen. Menschliches Leben ist ein Sicherfreuen am eigenen Leben, ist Liebe zum Leben, und damit immer auch ein Stück weit Glückserfahrung. Das Leben ist mit anderen Worten so geartet, dass es dem, der lebt, immer schon Befriedigungen geschenkt hat. Sowohl Leiden, Schmerz als auch Verzweiflung setzen das Sicherfreuen am Leben voraus, und sei es nur das Sicherfreuen an der Luft, die man einatmet, das Sicherfreuen am Wahrnehmen oder an der Bewegung. Die ursprüngliche Beziehung des Menschen zum Leben ist, wie Levinas es formuliert, „nicht die Negativität, sondern Genuss und Annehmlichkeit des Lebens“.²⁴ Das gilt auch für das menschliche Verlangen. Gewiss ist der Zustand des Verlangens mit einer Mangelserfahrung verbunden, dennoch handelt es sich nicht um einen Zustand reiner Negativität bzw. grundsätzlichen Ermangelns; auch das Verlangen zeichnet sich durch ein gewisses Sicherfreuen am Verlangen aus.

Alle Lebensvollzüge (Atmen, Bewegung, Wahrnehmen, Sichernähren, Wohnen, Arbeiten usw.) sind dabei zugleich auf das Sicherfreuen am Leben als ihr Ziel gerichtet. Leben ist ein dynamischer Vorgang des Ausgestrecktseins nach

²⁴ Emmanuel LEVINAS: *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*. La Haye : Nijhoff, 1961, S. 123 (dt.: *Totalität und Unendlichkeit : Versuch über die Exteriorität*. Freiburg i.Br. : Alber, 1993, S. 214).

mehr Leben bzw. nach mehr Sicherfreuen am Leben. Auch wenn das Verlangen in sich schon ein Moment des Sicherfreuens enthält, trachtet der Mensch implizit, ganz gleich, ob er dies ausdrücklich will oder nicht, nach der Befriedigung bzw. Erfüllung seines Verlangens. Dabei ist er letztlich auf die Verwirklichung maximalen, durch nichts getrübbten Sicherfreuens am eigenen Leben im Sinn maximalen, vollkommenen Glücks ausgerichtet. Mit einem solchen Sicherfreuen ist kein rein innerlicher Gefühlszustand gemeint, sondern das Sicherfreuen bei Ausübung der Fähigkeiten, die dem Menschen aufgrund seiner körperlichen Beschaffenheit gegeben sind. In diesem Sinn wollen tatsächlich alle ihr eigenes Glück.

Doch erschöpft sich unser Verlangen im Verlangen nach dem eigenen, vollkommenen Glück? Die Antwort liegt aufgrund der bereits erfolgten Ausführungen auf der Hand: Wenn wir die menschliche Vernunft bzw. das Denkvermögen hinzunehmen, ist dies ganz bestimmt nicht der Fall. Wegen der Beschaffenheit unserer kognitiven Fähigkeiten kann unser Verlangen nicht das individuelle Glück zum Letztziel haben. Es besteht beim Menschen ein gewisser Antagonismus zwischen Leben und Denken. Jedes Lebewesen ist als Lebewesen zunächst auf sich selbst zentriert, alles menschliche Verlangen zielt auf das Sicherfreuen an der eigenen Lebendigkeit. Aufgrund seiner kognitiven Fähigkeiten aber vermag der Mensch diese Zentriertheit zu überwinden. Einerseits ermöglichen sie ihm, sich dem eigenen Leben gegenüber exzentrisch zu verhalten, d. h. es gewissermaßen von „außen“ zu betrachten, einen gewissen „Abstand“ von sich selbst bzw. vom eigenen Lebensdrang zu halten,²⁵ andererseits kann er sich dadurch Ziele setzen,

²⁵ Vgl. Robert SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen : Versuch über Ethik*. Stuttgart : Klett-Cotta, 1989, S. 110–122 (Kap. „Vernunft und Leben“). Die Begriffe „außen“ und „Abstand“ setze ich in Klammern, weil es sich um räumliche Ausdrücke für etwas Nicht-räumliches handelt.

die sein Verlangen auf Allgemeines richten und so auf mehr als das partikulare eigene Glück fokussiert sind.

Wir bedienen uns unserer Denkfähigkeit bzw. unserer Fähigkeit zur konzeptuellen Repräsentation genauer besehen dadurch, dass wir Konzepte bilden, dass wir sie miteinander zu Urteilen verbinden, und auch diese Urteile noch zueinander in Beziehung zu setzen versuchen. In all dem ist der Mensch stets auf das Allgemeine gerichtet. Begriffe sind allgemein, und auch die Verbindung von Begriffen besteht darin, besondere Urteile unter allgemeine zu subsumieren, d.h. auch das menschliche Urteilsvermögen hat grundsätzlich die Richtung auf größtmögliche Allgemeinheit. Es besteht geradezu ein Interesse, ein Verlangen, vom weniger Allgemeinen zum immer Allgemeineren aufzusteigen.²⁶ Die Fähigkeit zur konzeptuellen Repräsentation aber begleitet das Wirken des Menschen in den meisten seiner Zustände und Verrichtungen. Er kann von dieser Fähigkeit nicht absehen, er kann sie nicht beliebig ein- und ausschalten, sondern sie ist fester Bestandteil, feste Mitgift seines Empfindens und Wirkens. Damit ist auch das Verlangen wesentlich vom Denkvermögen geprägt. Der Mensch hat nicht nur ein Bedürfnis nach Wissen und Erkenntnis mit Blick auf das Allgemeine, sondern auch in seinen Zielsetzungen im praktischen Leben ist er auf die Verwirklichung von Allgemeinem gerichtet. In seinem Verlangen ist er genauer besehen gerichtet auf das bestmögliche Allgemeine. Vollkommenheit schlechthin aber steht für nichts anderes als die Idee einer universalen, also uneingeschränkten Vollkommenheit als letztmögliches Ziel eines auf Allgemeinheit gerichteten menschlichen Verlangens.

Aufgrund dieser formalen Ausrichtung auf Vollkommenheit schlechthin verlangt der Mensch jedoch in letzter

²⁶ Im Sinn von Kants „Interesse der Vernunft“ (*Kritik der reinen Vernunft*, B 494) für alles Bedingtes nach immer grundlegenderen, allgemeineren Bedingungen zu suchen (ebd., B 345).

Instanz nach mehr als nach dem eigenen Glück, denn das Ideal absoluter Vollkommenheit erstreckt sich auf die Wirklichkeit insgesamt. Zwar enthält es notwendig die eigene Glückseligkeit, es ist aber zugleich mehr als die Vorstellung vom je eigenen Glück. Daran ändert sich auch nichts, wenn man den Begriff des Glücks durch den des gelingenden Lebens ersetzt, denn auch damit ist primär das Gelingen des je eigenen Lebens gemeint.²⁷ Gewiss wollen alle Menschen glücklich sein, wie Augustinus feststellt, was sie jedoch letztlich wollen, ist das universale Glück. Wenn überhaupt der Mensch nach dem Glück als Letztziel strebt, dann höchstens nach dem Glück aller. Der anthropologische Grundsatz müsste daher anders als bei Augustinus lauten: Alle Menschen wollen das Glück aller.

Entgegen Aristoteles kann man dann aber nicht daran festhalten, dass der Mensch das eigene Glück um seiner selbst willen anstrebt, denn es gibt mit der Vollkommenheit schlechthin ein diesem Glück übergeordnetes Ziel. Das je eigene Glück ist zwar ein Teil der Vollkommenheit schlechthin, aber alles, was als Teil zu einem Ganzen gehört, wird um des Ganzen willen angestrebt.²⁸ Allerdings geht die Diskrepanz zwischen Leben und Denken nicht so weit, dass der Mensch sich nicht auch von der Verwirklichung allgemeiner Ziele zumindest unterschwellig einen Zuwachs Lebensfreude verspricht. Auch in unseren Denkakten und in dem, was an freien Willensentscheidungen aus ihnen folgt, blei-

²⁷ Vgl. Robert SPAEMANN: Glück und Wohlwollen (wie Anm. 24), S. 15–31. Andererseits ist Spaemann sich bewusst, dass es beim Menschen einen „Überschuss an Vernunft“ gibt, der besteht „... in der Eröffnung einer Dimension der Unbedingtheit, das heißt eines Horizontes, der wesentlich nicht relativ ist auf die Interessen eines Lebewesens oder einer natürlichen Art, sondern als wesentlich unendlicher Horizont alle endlichen Interessen umgekehrt zu relativieren erlaubt“ (ebd., S. 112). Ein solches endliches Interesse aber ist eben auch das Interesse am eigenen Glück bzw. gelingenden Leben.

²⁸ Vgl. ebd., S. 39, bzw. etwa THOMAS VON AQUIN: *Summe gegen die Heiden*, III, 17.

ben wir mit dem Gefühl unserer eigenen Lebendigkeit immer so verbunden, dass sie dem Gesetz der Ausrichtung auf Lebensfreude unterliegen. Wer ein Problem löst, wer sich für die Verbesserung der Lebensbedingungen anderer einsetzt, wer in einer schwierigen Situation seinem Gewissen folgt, wissend, dass es ihn ein großes Maß an Lebensfreude kosten kann, der ist implizit immer noch davon angetrieben, dies zu tun, weil das Verlangen in ihm – zu Recht oder zu Unrecht – sich auch davon noch ein Sicherfreuen am Leben verspricht, und zwar, wenn er nicht gerade unüberlegt handelt, ein letztlich höherwertiges, als wenn er dies nicht täte.²⁹ D. h., auch wenn der Mensch konsequent der ihm von seinen kognitiven Fähigkeiten vorgegebenen Ausrichtung seines Verlangens folgt, bleibt das Sicherfreuen am eigenen Leben ein Bestandteil seiner Motivation.³⁰ Die Motivation leitet sich nicht allein aus dem Letztziel her. Was ihn zu einem bestimmten Verhalten motiviert, ist nie ein einziges, eindeutig definierbares Motiv. Ich gehe davon aus, dass unsere Handlungsmotivation grundsätzlich ein sich dem Bewusstsein teilweise entziehendes Motivationsbündel ist.³¹ Worauf es ankommt, ist die – durch Vernunft und Willen beeinflussbare – Hierarchie der verschiedenen Motivationen. Wenn verschiedene Motivationen zugleich wirksam

²⁹ Auch der Selbstmord wird, paradox formuliert, als „erfreulicher“ angesehen als das Weiterleben.

³⁰ Thomas von Aquin würde ich darin recht geben, das vollkommene Gut als solches, das er mit der *visio beatifica* identifiziert, der Freude an der *visio beatifica* strebenslogisch überzuordnen. Allerdings nicht so, dass wir dieses Gut, wie Thomas denkt, gar nicht um der Freude willen anstreben, sondern nur um dieses Gutes selbst willen, während die Freude nur das „Resultat“ der Ausrichtung auf das vollkommene Gut ist (vgl. THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologica*, I-II, 4, 2, besonders ad 1). Die implizite Erwartung von Freude ist Ursache für die Ausrichtung auf jedes nur denkbare Gut.

³¹ Motivation ist ein „summarisches Konstrukt“ (vgl. Heinz HECKHAUSEN: Motivation : Kognitionspsychologische Aufspaltung eines summarischen Konstrukts. In: *Psychologische Rundschau*, 28, S. 175–189, hier S. 175).

sind, wird sich eine davon als die den anderen übergeordnete durchsetzen, jedoch ohne dass die anderen dadurch notwendig ausgeschaltet würden. Vom Motivationsgrund des Sicherfreuens am eigenen Leben aber kann der Mensch zu keinem Zeitpunkt absehen.³² Ein Subjekt wird auch die „selbstloseste“ Handlung immer auf der Grundlage vollziehen, dass sie für die eigene Lebensqualität in irgendeiner Weise förderlich ist.³³

Das Verlangen nach Vollkommenheit schlechthin als Letztausrichtung mag bei vielen Menschen implizit bleiben, ja es mag sogar von vielen auf der Ebene bewussten

³² Dies ganz im Sinn von Bernd Goebels Anselminterpretation in diesem Band.

³³ Die Ausrichtung auf das eigene Glück und die Ausrichtung auf das Glück aller bzw. auf Vollkommenheit schlechthin können natürlich in Konflikt miteinander geraten. Auf die normative, die Moralphilosophie bzw. -theologie betreffende Seite dieser Thematik gehe ich hier bewusst nicht ein. Nur so viel: Wie der Mensch sich in diesem Konflikt verhält, hängt von seinen Überzeugungen ab, denn wenn er im konkreten Handeln sein eigenes Glück dem aller unterordnet, muss er einen Grund dafür haben, das Glück aller fördern zu wollen. Die christliche Ethik aber könnte man als Aufruf verstehen, die Zielgerichtetheit auf das eigene Glück durch die auf das Glück aller zu ersetzen gemäß: „Wer sein Leben retten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen und um des Evangeliums willen verliert, wird es retten“ (Mk 8,35), ja Jesu gesamtes Leben ließe sich als unbedingte Treue zur formalen Ausrichtung des Menschen auf Vollkommenheit schlechthin auslegen. Ganz im Sinn des reformatorischen Impetus bedeutet dies eine Abwendung von der Zentriertheit menschlichen Handelns auf die eigene Heilsperspektive als Letztziel (vgl. den Beitrag von Rochus Leonhardt in diesem Band). Dennoch ist eine implizite Ausrichtung auf das eigene Heil bzw. das vollkommene Glück bleibender Bestandteil aller menschlichen Verhaltensmotivation. Im Widerspruch zur Beschaffenheit menschlichen Verlangens steht die eigene Heilsperspektive nur dann, wenn man sie zum strategischen Letztziel allen Handelns macht. D.h., wer der Beschaffenheit – oder sagen wir der Natur – menschlichen Verlangens entsprechend handeln will, kann sein Leben nicht ausdrücklich mit Blick auf die Erwirkung des eigenen Heils als Letztziel führen. Gerade davon befreit christlich gesehen das Vertrauen in Gottes Heilszuspruch.

Denkens und Handelns ausdrücklich verneint werden, dennoch erweist sich die Vollkommenheit schlechthin aufgrund der beschriebenen Beschaffenheit unserer kognitiven Fähigkeiten zwangsläufig als das letzte, nicht weiter überbietbare Ziel menschlichen Verlangens, das allein um seiner selbst willen angestrebt wird.

2. Verlangen nach Gott

Doch was hat ein solches Verlangen nach Vollkommenheit schlechthin mit Gott zu tun? Um zu klären, wie das Verhältnis von Gott und dem Glück bzw. der Vollkommenheit zu verstehen ist, muss nun nach den Bedingungen der Möglichkeit, nach den Voraussetzungen der Verwirklichung von vollkommenem Glück bzw. von Vollkommenheit schlechthin gefragt werden. Den zuvor dargestellten Zusammenhang möchte ich zunächst dahingehend spezifizieren, dass der Gedanke der Vollkommenheit schlechthin konsequent zu Ende gedacht notwendig die Idee der Bewahrung der Individualität und Identität des je Einzelnen sowie seiner menschlichen Natur nach sich zieht. Auf der Grundlage dieser Annahme komme ich dann auf drei solcher Bedingungen oder Voraussetzungen zu sprechen: 1) Vollkommenheit schlechthin setzt die Vorstellung eines die Welt erschaffenden und ihr Sinn verleihenden personalen Gottes voraus; 2) die Verwirklichung von Vollkommenheit schlechthin ist angewiesen auf die Existenz eines Erlösergottes; 3) Vollkommenheit schlechthin ist nicht denkbar ohne eine positive Beziehung zum in den ersten beiden Voraussetzungen angesprochenen höchsten Wesen. Die Verwirklichung der vom Menschen ersehnten Vollkommenheit setzt mit anderen Worten die Existenz eines personalen Schöpfer- und Erlösergottes voraus, der sich den Menschen liebend zuwendet. So gesehen ist ein Verlangen nach Gott integraler Bestandteil menschlichen Verlan-

gens nach Verwirklichung von Vollkommenheit schlechthin.³⁴

a. Vollkommenes Menschsein

Es wurde im ersten Teil betont, dass das je eigene Glück nicht das Letztziel menschlichen Verlangens sein kann. Jetzt gilt es, andersherum aufzuzeigen, wie sehr das je eigene Glück zugleich ein unverzichtbarer Bestandteil von Vollkommenheit schlechthin ist. Die Vollkommenheit schlechthin, auf die alles menschliche Verlangen letztlich ausgerichtet ist, muss, um wirklich vollkommen zu sein, notwendig vollkommen auch für denjenigen sein, der nach ihr verlangt, d. h. es muss sich um einen Zustand der Vollkommenheit für das menschliche Subjekt selbst handeln, das sich danach ausstreckt; es kann kein Verlangen nach einem *ens perfectissimum* sein, welches mit der Vollkommenheit des verlangenden Subjekts selbst in keinerlei Zusammenhang steht.

Unter welchen Bedingungen ist die Idee der Vollkommenheit schlechthin wirklich ein *summum bonum* für das nach ihm strebende Subjekt? Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist die Annahme, dass jeder Mensch sich selbst sowohl in seiner Individualität und Identität als auch in seiner menschlichen Natur unmittelbar als wertvoll empfindet. Das hängt mit dem bereits erwähnten Aspekt des Sicherefreuens am eigenen Leben zusammen. Der Mensch empfindet wie gesehen schon in seinen unmittelbarsten, körper-

³⁴ Wenn das menschliche Verlangen nach Glück nicht als ein Verlangen nach bzw. als Ausdruck eines Verlangens nach Vollkommenheit gedacht wird, bleibt philosophisch gesehen als Relation zwischen Glücksverlangen und Gottesvorstellung nur die Integration der Gottesvorstellung in den eigenen, auf Glück gerichteten Lebensentwurf als eine Möglichkeit von Glücksverwirklichung unter anderen (vgl. den Beitrag von Anja Solbach zu Paul Ricœur), es sei denn, man bemüht Gott als Bedingung der Möglichkeit eines ersehnten diesseitig-unvollkommenen Glücks.

bedingten Lebensvollzügen wie das Atmen, sich seiner Sinne bedienen, sich fortbewegen usw. Freude. D. h., er empfindet das bloße Sicherhalten in den seinem Leben ursprünglich mitgegebenen Fähigkeiten und damit das bloße Sicherhalten in seiner körperlichen, von anderem abgegrenzten Existenz als einen Wert. Man kann es auch so formulieren: Er empfindet seine eigene formale Individualität, sein bloßes Dasein als Individuum als einen Wert. Als ein Wert wird jedoch nicht nur die Selbstbehauptung der formalen Individualität wahrgenommen, sondern auch die Bewahrung der eigenen Identität, des eigenen Selbst. Auch ein zukünftiger Zustand, in dem der Mensch sich nicht als derjenige wiedererkennt und wiederfindet, der er vorher war, wird ihm als weniger erstrebenswert erscheinen als einer, wo das der Fall ist. Ist das Verlangen nach Vollkommenheit schlechthin das Verlangen eines sich in seinem Selbstsein behauptenden Subjekts, dann beinhaltet es das Verlangen nach Bewahrung dessen, was ihn als dieses bestimmte Individuum positiv auszeichnet: diese individuelle körperliche Verfasstheit und diese Fähigkeiten, die aus ihr resultieren, individuelle Vorlieben, Interessen usw. Schließlich möchte er aber auch seine menschliche Natur, die er grundsätzlich als positiv erfährt, bewahren: seine körperliche Verfasstheit, seine Fähigkeit zu sinnlicher Wahrnehmung, seine Fähigkeit zur Fortbewegung, zur konzeptuellen Repräsentation usw., all das, was ihm in seinen konkreten Lebensvollzügen ein Sicherfreuen am Leben ermöglicht.

In den Mystiken vieler Religionen werden Erfahrungen der Vereinigung des Menschen mit einem Absoluten als Erfahrungen des Einswerdens mit ihm beschrieben. Der einzelne Mensch gibt sein eigenes, von anderem abgegrenztes Subjektsein auf oder verliert es, um zu einem nicht mehr unterschiedenen Bestandteil dieses einen Absoluten zu werden. Jeder Gegensatz von Subjekt und Objekt bzw. menschlichem Subjekt und göttlichem oder absolutem Subjekt ist aufgehoben. Plotin, als „Vater“ der abendländischen Mystik, be-

schreibt die Vereinigung der menschlichen Seele mit dem vollkommen Einen als völligen Verlust der Abgrenzung des menschlichen Subjekts von diesem Einen. In der mystischen Schau des Einen sind, so Plotin, Sehender und Gesehenes unmittelbar eins,³⁵ es findet eine regelrechte Verschmelzung mit dem Einen statt, eine Henosis.³⁶ Bei Meister Eckhart steht die Idee der Entwerdung als ein Prozess der Distanzierung vom eigenen Ich im Zentrum: „Wo der Mensch in Gehorsam aus seinem Ich herausgeht und sich des Seinen entschlägt, ebenda muss Gott notgedrungen hinwiederum eingehen.“³⁷ Nur wer sein eigenes Ich-Bewusstsein, also das Bewusstsein, ein individuelles, von anderem abgegrenztes Subjekt zu sein, aufgegeben hat, kann sich mit Gott vereinigen; wer sein Ich-Bewusstsein behält, kann Gott nur als sein Gegenüber (Subjekt-Objekt-Gegensatz) und damit Gott außer sich haben.³⁸ Wer sein Ich-Bewusstsein aufgibt, wird mit Gottes Sein selbst eins, und zwar in dem Sinn mit ihm eins, wie er einst mit ihm war, noch bevor Gott die Welt erschuf,³⁹ also wie er – dem mittelalterlichem Exemplarismus gemäß – als Idee Teil Gottes war. Die mystische Liebe zu Gott wird auch bei vielen anderen Mystikern immer wieder als radikale Selbstverzehrung beschrieben. Vom Sufi Hallāğ aus der islamischen Mystik stammt das Gleichnis vom Falter, der sich in die Flamme stürzt, um mit ihr eins zu werden.⁴⁰

³⁵ PLOTIN: *Enneaden*, VI, 9.

³⁶ Ebd., VI, 9. 10–11.

³⁷ MEISTER ECKHART: *Deutsche Predigten und Traktate*. München: Hanser, 1963, S. 53. Vgl. ebd., 226: „Du sollst aus ihm sein und sollst für ihn [sc. Gott] sein und sollst nicht aus dir sein und sollst nicht für dich sein“. Zu Meister Eckhart vgl. auch den Beitrag von Markus Enders in diesem Band.

³⁸ Er hat nicht Gott sondern „Gott“, wie es etwa in der Armutspredigt heißt. Vgl. MEISTER ECKHART: *Deutsche Predigten* (wie Anm. 34), S. 303–309.

³⁹ Ebd., S. 309: „Da bin ich, was ich war“.

⁴⁰ Annemarie SCHIMMEL: *Der Islam: Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam, 1990, S. 98.

Die Idee einer Bewahrung des Individuums in seiner Individualität, Identität und Natur ist nicht Bestandteil eines solchen Vollkommenheitsideals. Doch können wir uns eine Vollkommenheit, die insbesondere jedes Fürsichsein bzw. jede Individualität ausschließt, wirklich als zuhöchst wünschenswert vorstellen? Eine völlige Negierung jeden Fürsichseins ziehen zwar auch die Verschmelzungstheorien eines Plotin, Meister Eckhart oder Halläğ nicht nach sich. Das menschliche Subjekt, das mit der Wirklichkeit des Einen bzw. Gottes verschmilzt, verschmilzt mit Gottes Freude an dessen eigener Vollkommenheit. In Gott ist nur noch Gott, der sich seiner selbst erfreut, und die individuelle Seele löst sich auf in diese Freude Gottes an sich selbst, die Gottes vollkommene Glückseligkeit ausmacht. Doch wie steht es mit dem Grundbedürfnis des Menschen, sich in seiner Individualität zu behaupten? Kann nicht vollkommene Glückseligkeit letztlich nur die Glückseligkeit eines sich in seiner Individualität und damit in seiner Abgrenzung von anderem erhaltenden Subjekts sein?

Im Gegensatz zu einem solchen Vollkommenheitsideal steht insbesondere der christliche Auferstehungsgedanke. Durch den Körper grenzt der einzelne Mensch sich von seiner Umwelt ab und bezieht sich auf sie. Die angestrebte absolute Vollkommenheit mit dem Gedanken einer Auferstehung des Leibes in Verbindung bringen, bedeutet daher grundsätzlich, den einzelnen Menschen auch im Zustand der Glückseligkeit als ein von anderen und anderem getrenntes, mit einer gewissen Identität ausgestattetes Einzelsubjekt verstehen. Der Auferstehungsgedanke impliziert jedoch nicht nur die Vorstellung einer Bewahrung der Individualität und der individuellen Identität, sondern auch der menschlichen Natur im Allgemeinen. Der Auferstehungsleib kann nicht sinnvoll als ein die körperlichen Funktionen neutralisierender Leib gedacht werden, der sich darauf beschränkt, der Einigung der Seele mit Gott oder einer rein geistigen *visio beatifica* nicht mehr im

Wege zu stehen. Des Menschen Lebensfreude ist wie gesehen eine Freude insbesondere mit Bezug auf die körperlichen Fähigkeiten, über die er verfügt. Es bereitet ihm Freude, zu atmen, wahrzunehmen, sich zu bewegen, zu arbeiten usw. Vor allem kann ihm trotz aller damit verbundenen Mangelanfahrung auch das Verlangen als solches Freude bereiten. Es kann durchaus Freude bereiten, sich nach etwas Schönerem zu sehnen, Tagträumen nachzugehen usw. Insofern verlangt der Mensch grundsätzlich – den Aspekt der damit verbundenen Mangelanfahrung ausgenommen – nach Bewahrung auch seines Verlangens. Vollkommenheit schlechthin kann, wenn man die Auferstehungsmetapher ernst nimmt, nicht als ein Zustand konzipiert werden, in dem die körperlichen und geistigen Bedürfnisse des Menschen einfach nicht mehr bestehen. Verlangen, das aus körperlichen Bedürfnissen, Selbstverwirklichungsbedürfnissen oder sozialen Bedürfnisse entsteht, aber auch das Verlangen nach Gott ist Bestandteil einer positiven Vorstellung von Vollkommenheit schlechthin.⁴¹ Um es in biblischen Kategorien auszudrücken: Die Vorstellung vom Auferstehungsleib ist nicht loslösbar von dem einer neuen Schöpfung im Sinn eines pluralen Miteinanders von Geschöpfen.

Dass die Vorstellung einer Vollkommenheit, wie sie im Auferstehungsgedanken zum Ausdruck kommt, höher zu bewerten ist als die einer glückseligen Selbstauflösung des Individuums ins Absolute, bzw. dass die Vorstellung einer solchen Selbstauflösung nicht der Idee der Vollkommenheit schlechthin entspricht, lässt sich an der einfachen Frage festmachen, welche Vollkommenheitsvorstellung der je Einzelne denn vorziehen würde, wenn er frei wählen

⁴¹ Das Weiterbestehen eines Verlangens nach Gott auch in der *visio beatifica* wurde insbesondere von Gregor von Nyssa vertreten. Vgl. hierzu Hans Urs von BALTHASAR: *Présence et pensée : Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris : Beauchesne, 1988, besonders S. 67–80.

könnte: eine die Individualität auflösende Einigung mit Gott bzw. mit irgendeinem Absoluten oder eine Auferstehung, bei der die Individualität, bis zu einem gewissen Grad auch die Identität des je Einzelnen sowie die menschliche Natur gewahrt bleibt? Das Verlangen nach Vollkommenheit schlechthin ist in letzter Konsequenz immer ein Verlangen nach der Vollkommenheit eines sich sowohl in seiner Individualität als auch in seiner Identität und in seiner menschlichen Natur behauptenden Subjekts. Man kann dieses Ziel als unerreichbar deklarieren, man kann aber nicht leugnen, dass die Sehnsucht des Menschen, gleich ob dieses Ziel erreichbar ist oder nicht, letztlich darauf ausgerichtet ist. Könnte es erreicht werden, würde jeder es einer individualitätsaufhebenden Verschmelzung mit dem Absoluten vorziehen. Alle Menschen wünschen sich ein Leben ähnlich jenem, das sie bereits haben, nur unter besseren bzw. vollkommenen Bedingungen.

b. Verlangen nach Sinn

Kommen wir jetzt auf die drei Voraussetzungen eines so verstandenen Vollkommenheitsideals zu sprechen. Ein sich in seiner Individualität, Identität und Natur bewahren wollendes Subjekt verlangt zunächst einmal nach einer Vollkommenheit, in der auch die Frage nach dem Sinn der individuellen Existenz Beantwortung findet. Jeder Mensch hat im Rahmen seiner Selbstverwirklichungsbedürfnisse auch ein Sinnbedürfnis.⁴² Unsere Denk- und Erkenntnisfähigkeit richtet sich über das Verstehen des Wie der Dinge hinaus auch auf die Beantwortung der Frage nach dem Warum und Wozu, und damit auf die Frage nach dem Sinn von etwas. Wenn etwas sinnvoll ist, ist es für die mensch-

⁴² Wie auch Klaus Düsing in Auseinandersetzung mit Kants empirischem Glücksverständnis in seinem Beitrag zu diesem Band herausgestrichen hat.

liche Vernunft befriedigender, als wenn dies nicht der Fall ist. Die kognitiven Fähigkeiten des Menschen sind jedoch nicht nur auf das Verstehen, Erklären und die Sinnfindung von Einzelnem sondern auch des Wirklichkeitsganzen gerichtet. So wie der Mensch über jede einzelne Erklärung hinaus nach allgemeineren Erklärungen sucht, die eine möglichst umfassende Vielheit von Dingen unter sich subsumiert, so stellt sich dem menschlichen Denkvermögen auch bei jeder partikularen Sinngebung die Frage nach dem übergeordneten Sinn bis hin zur Frage nach dem Sinn der Wirklichkeit insgesamt. Ein Individuum, das seinem eigenen Leben im Rahmen der ihm gegebenen Möglichkeiten einen partikularen Sinn zu geben vermag, kann die Sinnfrage weniger befriedigend beantworten als eins, das eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Menschen im Rahmen des Wirklichkeitsganzen überhaupt hat. Kann sich ein mit kognitiven Fähigkeiten ausgestattetes Wesen als schlechthin vollkommen wännen, wenn er sich in einem Glückszustand befindet, in dem dieses Sinnbedürfnis nicht befriedigt ist? Das vollkommene Glück eines sich in seiner Individualität, Identität und Natur behaupten wollenden Individuums kann nur ein Glück sein, das auch die wesentlichen Fragen, die sich dem menschlichen Denkvermögen stellen, nicht unbeantwortet lässt.

Was jedoch ist mit dem Begriff „Sinn“ genauer gemeint? Der Sinnbegriff hat den Begriff des Zieles zur Voraussetzung. Sinn gibt es nur, wo es ein Ziel gibt, worauf hin etwas ist. Es bedarf anders gesagt eines Umwillens dessen, was einen Sinn haben soll. Wir arbeiten, um leben zu können, d. h. das Ziel des Arbeitens ist das Sich-am-Leben-erhalten. Wir ernähren uns mit dem Ziel, unseren Hunger zu stillen. Das jeweilige Ziel einer Handlung ist dabei der Sinn für das jeweils handelnde Subjekt. Wie steht es jedoch mit Bezug auf die Wirklichkeit im Ganzen? Hat die Welt, in der wir leben, überhaupt ein Ziel und damit einen Sinn oder ist sie einfach etwas unerklärbar Gegebenes? Einen

Sinn kann etwas nur mit Bezug auf ein zielsetzendes Subjekt haben. Wenn die Wirklichkeit als Ganze ein Ziel haben soll, muss es also ein subjekthaftes Wesen geben, das ihr dieses Ziel gibt. Zwar ist auch der Mensch ein Subjekt und kann der Welt, in der er sich vorfindet, ein Ziel und damit einen Sinn geben. Allerdings würde es sich in diesem Fall um eine Sinnggebung handeln, die nicht Ausdruck einer objektiven Beschaffenheit der Welt als solcher wäre. Eine objektive, vom Menschen unabhängige Zielgerichtetheit kann das Wirklichkeitsganze nur haben, wenn es ein Subjekt gibt, das die Welt mit Absicht nach einem Plan hervor gebracht hat, der ihr unabhängig von aller Sinnggebung durch den Menschen ein ihr inhärentes Ziel verleiht. Das subjekthafte Wesen aber, welches der Welt mit Absicht und Plan ein solches Ziel verleihen kann, ist die Vorstellung von einem als Schöpfer gedachten höchsten, personalen Wesen, wie er insbesondere dem jüdischen, christlichen und islamischen Gottesverständnis zugrunde liegt.

Der Buddhismus, für den es keinen Schöpfergott gibt, kann und will der Welt auch keinen Sinn zusprechen. Die Welt als solche ist sinnlos, ist sinnloses Leiden, und es kann dieser Lehre nach einzig darum gehen, sie hinter sich zu lassen, um sich dem Nirvana als einem völlig weltlosen absoluten Gut zuzuwenden. Dieses Nirvana ist zumindest im Theravāda-Buddhismus keine Macht, die auf die Welt Einfluss nehmen könnte. Es ist nur Ziel, nicht aber Ursache der Welt. Es hat keine „kosmologische Funktion“.⁴³ Das Warum und damit den Sinn der Welt vermag es daher nicht zu erklären. Das buddhistische Denken ist vielmehr in der Hinsicht ganz auf den Gedanken der Überwindung dieser leiderfüllten Welt fokussiert, dass alles Denken und Erklären der Ausrichtung des Individuums auf das Nirvana dienen soll. D. h., der Wert eines Gedankens wird durch des-

⁴³ Edward CONZE: *Der Buddhismus*. Stuttgart : Kohlhammer, ¹⁰1995, S. 36.

sen Brauchbarkeit für die Erreichung dieses Zieles bestimmt. Von daher liegt dem Buddhismus jede theoretische Betrachtung um ihrer selbst willen fern. Fern liegt ihm insbesondere jegliches theoretische Interesse für die Beschaffenheit und den Sinn dieser Welt als den Bereich des Nicht-erlösten.⁴⁴ Statt sich selbst in seiner Individualität, Identität und Natur bewahren zu wollen, soll der Mensch lernen, sich selbst nicht ernst zu nehmen, denn mit dem Erreichen des Nirvana ist er auch von seiner Individualität befreit.

Auch wenn man von der Vorstellung eines höchsten Prinzips ausginge, aus dem alles mit Notwendigkeit hervorgeht, wie etwa bei Plotin, gäbe es keine letzte Erklärung für das Warum und damit für den Sinn der Welt. Sie wäre einfach da, notwendig aus Gott ausgeflossen, und damit ohne ausdrückliche Zielsetzung vorhanden. Selbst wenn sie nach ihrem Ursprung zurückstrebt, ist die Frage nach dem Sinn dieses Prozesses von *egressus* und *regressus* mit der Annahme eines solchen höchsten Prinzips als dessen Ursache nicht beantwortet. Sinn gibt es nur da, wo hinter der Wirklichkeit, um deren Sinn es geht, eine Absicht und ein Plan steht, ein Plan, der anschließend frei verwirklicht wird. Das aber setzt ein personales Wesen voraus, das dazu fähig ist. Wohl nicht zuletzt deshalb war die christliche Tradition immer darauf bedacht, an der Annahme festzuhalten, dass Gott die Welt auch hätte nicht erschaffen können, dass die Erschaffung der Welt Gottes freier Wahl entspringt. Ein Gott jedenfalls, der dem Wirklichkeitsganzen einen Sinn verleihen soll, kann nicht anders gedacht werden denn als Person im Sinn des klassisch neuzeitlichen Verständnisses von Person, d. h. als ein mit Selbstbewusstsein und freiem Willen ausgestattetes Wesen. Mit anderen Worten: Gott kann als Sinn garantierende Instanz kein Neutrum, kein Es, keine Leere, kein absolutes Nichts oder ein apersonales Absolutes sein wie bei Plotin oder oft in den asiatischen Religionen.

⁴⁴ Ebd., S. 13-15, S. 35-36.

Zum menschlichen Verlangen gehört also auch das Verlangen nach einer Antwort auf die Sinnfrage. Die Frage nach dem Sinn der eigenen Existenz im Rahmen des Wirklichkeitsganzen kann aber nicht beantwortet werden, es sei denn man setzt die Existenz eines höchsten personalen Wesens voraus, das dieser Wirklichkeit einen von der menschlichen Sinnggebung unabhängigen Sinn geben kann. Weil das menschliche Verlangen ein Verlangen nach Sinn beinhaltet, ist es also notwendig ein Verlangen nach Gott als der Bedingung der Möglichkeit eines sinnvollen Universums und damit auch eines objektiven Sinns der menschlichen Existenz.

c. Verlangen nach Erlösung

Mit einem sinnverleihenden Schöpfergott ist allerdings erst gewährleistet, dass die Welt und damit auch die menschliche Existenz überhaupt irgendeinen Sinn hat. Der von Gott der Welt verliehene objektive Sinn könnte jedoch einer sein, der das Verlangen des Menschen nach Vollkommenheit unberücksichtigt lässt, der zwar den Menschen mit einem Verlangen nach Vollkommenheit ausgestattet hat, doch ohne dass dieses Verlangen jemals zur Erfüllung gelangt. Der je einzelne Mensch könnte dazu bestimmt sein, am Gesamtplan, den Gott bezüglich seiner Schöpfung hat, mitzuwirken, um danach ins Nichts zu versinken. Nach einem solchen Sinn sehnt der Mensch sich jedoch nicht. Die Vollkommenheit schlechthin kann nur als ein Zustand gedacht werden, in dem die Sinnfrage zur maximalen Zufriedenheit des je Einzelnen beantwortet ist, in dem also der objektive Sinn der Wirklichkeit im Ganzen mit dem Ziel menschlichen Verlangens übereinstimmt. D.h., der Sinn der menschlichen Existenz kann vom Standpunkt des Verlangens nach Vollkommenheit schlechthin nur in der Erlangung einer solchen Vollkommenheit bestehen.

Von daher muss der personale Schöpfer zugleich als ein Gott gedacht werden, der es dem Menschen ermöglicht, die absolute Vollkommenheit, nach der er sich sehnt, auch tatsächlich zu erlangen. Denn Vollkommenheit schlechthin ist nur in negativer Abgrenzung von der uns gegebenen Lebenswelt denkbar. Es handelt sich zwangsläufig um die Idee einer Wirklichkeit, die sich von der unseren radikal unterscheidet. In unserer Lebenswelt besteht, wie gesehen, eine grundsätzliche Diskrepanz zwischen den menschlichen Bedürfnissen und dem, was das Lebensumfeld dem Menschen an Bedürfniserfüllung zu bieten hat. Die Ausrichtung auf absolute Vollkommenheit kann von daher sinnvoll nur als Sehnsucht nach Erlösung aus der uns gegebenen Wirklichkeit konzipiert werden, eine Erlösung, die weder diese Wirklichkeit selbst noch der Mensch bewirken kann. Absolute Vollkommenheit kann weder das Resultat einer Selbsttransformation unseres Universums aus sich heraus noch der transformierenden Einwirkung des Menschen auf es sein. Mit anderen Worten: Wir können die Verwirklichung einer solchen Vollkommenheit nur als von einem gegenüber dieser Welt erhabenen Schöpfer verursacht denken, der sie von ihrer Unvollkommenheit befreit.⁴⁵

Im Verlangen nach absoluter Vollkommenheit enthalten liegt also nicht nur ein Verlangen nach der Existenz eines sinnverleihenden Schöpfergottes, sondern auch nach einem Gott, der dem Menschen die Sinnperspektive zuspricht, nach der er sich tatsächlich sehnt, d.h. es muss ein Gott sein, der ihn aus dem Mangelzustand, in dem er in dieser Welt lebt, befreit, es muss ein Gott sein, der dem Menschen die ersehnte Vollkommenheit gewährt, die er aus eigener Kraft nicht zu erlangen vermag. Der Schöpfergott muss zu-

⁴⁵ Was nicht besagt, dass es nicht eine Annäherung unserer Lebenswelt an diese Vollkommenheit gibt und geben soll, und die hier angesprochene Transzendenz die Ausrichtung des Menschen auf eine Transformation seiner Lebenswirklichkeit ausschließt oder einschränkt.

gleich der Erlösergott sein. Nur ein solcher Gott – und auch das ist wieder der Gott jüdischen, christlichen und wohl auch islamischen Bekenntnisses – erfüllt das Sinnverlangen des Menschen.

d. Vollkommenheit und Gottesbeziehung

Die Vorstellung menschlicher Vollkommenheit schlechthin setzt schließlich die Vorstellung einer positiven Beziehung zwischen Mensch und Gott voraus. Da eine Individualitätsaufhebende Verschmelzung mit dem Absoluten dem menschlichen Verlangen nach Vollkommenheit nur bedingt entspricht, ist das Verhältnis Mensch-Gott notwendig als ein relationales Gegenüber zu denken. Dies schließt, wie sich zeigen wird, die Idee einer Teilhabe des Menschen an der Wirklichkeit Gottes, wie wir sie etwa bei Augustinus vorfinden, nicht aus, eine solche Teilhabe kann jedoch nur als in den Rahmen eines relationalen Gegenübers integriert gedacht werden.

Drei Aspekte der Beziehung von Gott und Mensch möchte ich hervorheben. Als Erstes kann es menschliche Vollkommenheit nur im Rahmen eines Bewusstseins der Abhängigkeit des Menschen von einem personalen höchsten Wesen geben. Weil Gott als Schöpfer der Wirklichkeit Sinn verleiht und sie als Erlöser der vom Menschen ersehnten Vollkommenheit zuführt, weiß der Mensch, dass er seine Vollkommenheit der ihm übergeordneten Wirklichkeit Gottes verdankt, und er weiß damit auch, dass dieses Sich-Gottverdanken integraler Bestandteil seiner eigenen Vollkommenheit als Kreatur ist. Menschliche Vollkommenheit beinhaltet notwendig eine Haltung der Dankbarkeit gegenüber der dem Menschen übergeordneten Wirklichkeit, ohne die die Verwirklichung einer solchen Vollkommenheit nicht denkbar wäre. Ein Verhältnis der Abhängigkeit widerspricht somit kreatürlicher Vollkommenheit nicht, sondern ist konstitutiv für sie. Ein vollkommener Mensch in einer

vollkommenen Wirklichkeit, in der es keinen Gott gäbe, wäre schon allein dadurch ein Widerspruch in sich, dass Vollkommenheit für den mit Denkvermögen ausgestatteten Menschen ein Sicheingebundenwissen in ein sinnvolles Ganzes voraussetzt.

Die Beziehung zu Gott beschränkt sich jedoch nicht auf ein Sich-Gott-verdanken. Zur Vollkommenheit gehört auch der Aspekt einer positiven Zuwendung Gottes zum Menschen. Eine wichtige Kategorie von Bedürfnissen bilden bei Maslow die sogenannten Wertschätzungsbedürfnisse. Das grundlegendste aller Wertschätzungsbedürfnisse aber ist das Bedürfnis des in seinem eigenen Subjektsein Anerkanntseins durch andere Subjekte. Subjekte zeichnen sich u. a. dadurch aus, dass sie ihre Lebenswelt im Hinblick darauf werten, ob das in ihr Gegebene für sie von positiver oder negativer Natur ist. Aufgrund des Wertgefühls aber, das jedes Subjekt für sich selbst hat, verlangt es nach positiver Wertschätzung durch andere Subjekte. In einer Wirklichkeit, die auch in einem Zustand der Vollkommenheit schlechthin aus einer Pluralität von Subjekten besteht, muss daher auch das Bedürfnis der Anerkennung befriedigt sein. Das gilt insbesondere für die intersubjektive Beziehung des Menschen zu Gott. Die Bedeutung der eigenen Existenz im Rahmen des Sinnganzen der Wirklichkeit kann mit Blick auf eine absolute Vollkommenheit nicht darin bestehen, dass der Mensch für diesen Gott gleichgültig ist. Das höchste personale Wesen muss als in einer Beziehung der wertschätzenden Zuwendung zum je einzelnen Menschen stehend gedacht werden.

Gott kann sich jedoch, das ist der dritte Aspekt, dem Menschen nicht liebend zuwenden, ohne sich ihm als der, welcher er ist, auch zu erkennen zu geben. Der Mensch hat ein natürliches Verlangen nach Erkenntnis überhaupt. Gott aber ist der höchste Gegenstand, auf den sich das menschliche Erkenntnisverlangen richten kann. Thomas von Aquin bringt die eschatologische Vollkommenheit -

im Sinn der biblischen Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht – von daher zu Recht mit der Erkenntnis Gottes in Verbindung.⁴⁶ Dabei ist das Verlangen nach Gotteserkenntnis ein Verlangen nach der Schau Gottes als einer von allem Bezug auf Sinnliches losgelösten, rein auf Gott gerichteten Erkenntnistätigkeit. Jeder Mensch bzw. jedes Vernunftwesen verlangt nach der Schau der göttlichen Substanz: „... omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem“.⁴⁷

Von welcher Beschaffenheit aber ist der Gott, nach dessen Erkenntnis der Mensch sich sehnt? Es liegt nahe, auch Gott Vollkommenheit zuzusprechen, denn wie sollte ein unvollkommener Gott eine vollkommene Schöpfung verwirklichen? Zwar kann heute an dem scholastischen Prinzip, wonach die Ursache nicht von geringerer Wirklichkeit oder Vollkommenheit sein kann als die Wirkung, die sie hervorbringt,⁴⁸ in dieser Allgemeinheit nicht mehr festgehalten werden. Gemäß dem evolutiven Kosmosverständnis, wie es sich im 20. Jahrhundert sowohl in der Biologie als auch in der Astrophysik durchgesetzt hat, ist vielmehr davon auszugehen, dass zumindest in dem Sinn weniger Vollkommenes Vollkommeneres hervorbringt, dass der Evolutionsprozess zur Entwicklung von Einheiten immer größerer Komplexität und Organisiertheit führt. Wie allerdings aus einem Prozess der Entwicklung von graduell immer Vollkommenerem ohne Eingriff von außen eine Vollkommenheit schlechthin hervorgehen soll, ist vom Evolutionsgedanken her nicht einsehbar. Wesen von größerer Komplexität und Organisiertheit sind immer noch den grundsätzlichen Bedingungen unseres Kosmos' ausgesetzt. Darunter fällt vor allem die Gefahr der Destruktion durch anderes Seiendes aufgrund der physikalischen Gesetze, die

⁴⁶ THOMAS VON AQUIN: *Summe gegen die Heiden*, III, 25.

⁴⁷ Ebd., III, 57.

⁴⁸ Ebd., II, 28.

in ihm herrschen. Es gibt in dem uns bekannten Universum nicht den geringsten Anlass für die Annahme, dass diese grundsätzlichen Bedingungen durch einen Transformationsprozess der Wirklichkeit selbst überwunden werden könnten. Aus weniger Vollkommenem kann Vollkommeneres entstehen, nicht jedoch Vollkommenes schlechthin. Um Vollkommenheit schlechthin zu verwirklichen, müssten die in unserer Wirklichkeit herrschenden Naturgesetze eine radikale Transformation durchgehen. Für eine solche Transformation aber bedürfte es des Eingriffs einer externen Ursache, die sich selbst durch Vollkommenheit auszeichnet, d. h. die als vollkommene Ursache kreatürliche Vollkommenheit hervorbringen könnte.

Höchstmöglicher Gegenstand menschlicher Erkenntnis ist somit Gott als *ens perfectissimum*, wobei sich die Vollkommenheit des Schöpfers dadurch von der geschöpflichen Vollkommenheit unterscheidet, dass sie keine Beziehung der Abhängigkeit zu einem Anderen beinhaltet, dem sie sich verdankt. Damit aber sehnt sich der Mensch nach Gott nicht allein als Bedingung der Möglichkeit für die Verwirklichung seiner eigenen Vollkommenheit, integraler Bestandteil menschlichen Verlangens ist vielmehr zugleich die Sehnsucht nach der Erkenntnis der Vollkommenheit Gottes selbst. Aufgrund der Begrenztheit seines Erkenntnisvermögens kann der Mensch eine solche Vollkommenheit aus eigenem Vermögen und eigener Kraft jedoch genauso wenig erkennen, wie er seine eigene Vollkommenheit hervorzubringen vermag. Gotteserkenntnis ist, wie etwa Thomas von Aquin klassisch dargelegt hat, nur möglich, wenn Gott selbst sich dem Menschen zu erkennen gibt, wenn der sich erkennende Gott selbst es ist, der Gott durch den Menschen hindurch erkennt bzw. schaut: „Wenn daher Gottes Wesen geschaut werden soll, so muss der Verstand es durch eben dieses göttliche Wesen schauen“⁴⁹ bzw.: „Gottes Substanz

⁴⁹ Ebd., III, 51.

aber zu schauen ist nur möglich, wenn das göttliche Wesen selbst die Form des Verstandes ist, durch die er erkennt“.⁵⁰ Die Erkenntnis Gottes kann mit anderen Worten nur gedacht werden als eine von Gott gewirkte Teilhabe an Gottes Wirklichkeit selbst bzw. an Gottes eigener Selbsterkenntnis. In diesem Sinn sehnt der Mensch sich mit Augustinus' Worten danach, Gott zu haben.⁵¹ Damit ist allerdings nicht gemeint, dass die menschliche Vernunft mit dem sich selbst erkennenden Gott identisch wird. Gott tritt anders als bei den Mystikern auch in der Gotteserkenntnis nicht an die Stelle der menschlichen Vernunft: „Der geschaffene Verstand (...) schaut die göttliche Substanz durch Gottes Wesen als ein von ihm Verschiedenes“.⁵² D.h., Gott und Mensch bleiben in der Erkenntnis Gottes insoweit unterschieden, als es immer noch die menschliche Vernunft ist, die durch die göttliche hindurch Gott schaut.⁵³

Die Erkenntnis Gottes kann allerdings entgegen Thomas von Aquin nur als einer von mehreren Aspekten dessen angesehen werden, was vollkommenes Leben ausmacht. Einerseits ist die Beziehung zu Gott wesentlich eine personale Beziehung, von der die Erkenntnis Gottes nur ein diese Beziehung ermöglichendes Moment darstellt, andererseits beschränkt sich die Vollkommenheit schlechthin für den Menschen nicht auf die Gottesbeziehung. Wenn Vollkommenheit schlechthin als ein plurales Miteinander in einer neuen Schöpfung gedacht werden muss, dann kann eine solche Vollkommenheit nur eine Schöpfungswirklichkeit sein, in der auch die gegenseitige Zuwendung der Geschöpfe einen positiven und unverzichtbaren Bestandteil des ge-

⁵⁰ Ebd., III, 52; vgl. THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologica* I, 12, 5; suppl. 92, 1.

⁵¹ Vgl. bezüglich Augustinus den Beitrag von Jörn Müller in diesem Band, S. 34–44.

⁵² THOMAS VON AQUIN: *Summe gegen die Heiden*, III, 52.

⁵³ THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologica*, suppl. 92, 1, ad 2.

schöpflischen *summum bonum* darstellt. Thomas von Aquin hält bezeichnenderweise eine Gemeinschaft von Freunden im vollendeten Glück für überflüssig.⁵⁴ Er ist zwar der Auffassung, die *visio beatifica* könne durch eine gemeinschaftliche Freude der Seligen ergänzt werden, aber nur in dem Sinn, dass die Gemeinschaft von Freunden dem vollkommenen Glück der *visio beatifica* nichts hinzufügen kann.⁵⁵ Das aber würde die Idee des Auferstehungsleibes bzw. das Ideal von Vollkommenheit schlechthin als plurales Mit-einander quasi überflüssig machen.

3. Schluss

Ich habe in meiner Analytik aufgewiesen, dass das menschliche Verlangen über das Ziel des eigenen Glücks hinaus als ein Verlangen nach Vollkommenheit schlechthin zu verstehen ist, und dass ein solches Verlangen – wenn die Bewahrung der eigenen Individualität, Identität und Natur positiv bewertet wird – in einem doppelten Sinn ein Verlangen nach Gott zumindest implizit voraussetzt, nämlich das Verlangen nach Gott als Bedingung der Möglichkeit der eigenen Vollkommenheit und das Verlangen nach einer positiven Gottesbeziehung. Diese Ausrichtung auf Vollkommenheit schlechthin – und darin enthalten auf Gott – belegt den grundsätzlich metaphysischen Charakter menschlichen Verlangens. Dabei sehnt sich der Mensch, so muss entgegen Augustinus festgehalten werden, nicht allein nach dem eigenen Glück, sondern nach dem Glück *aller*, und seine Seele ruht nicht schon, wenn sie selbst in Gott ruht, sondern erst wenn *alle* Seelen in Gott ruhen.

Die Frage nach den weltanschaulichen Konsequenzen, die aus meinen Ausführungen gezogen werden können –

⁵⁴ Ebd. I-II, 4, 8.

⁵⁵ Ebd.

ob man, wie ich es tue, davon ausgeht, dass es einen solchen Gott bzw. ein Glück aller und eine Vollkommenheit im hier beschriebenen Sinn tatsächlich gibt, oder ob man das Ziel, auf das alles menschliche Verlangen ausgerichtet ist, für eine Illusion oder eventuell für ein Kuriosum der biologischen Evolution des Menschen hält –, ist mit meiner Analytik, wie bereits zu Beginn angesprochen, in keinerlei Weise beantwortet. Beantwortet ist auch nicht die Frage, ob die Existenz eines solchen Gottes, wenn man denn von ihr ausgeht, rein subjektive Glaubenssache oder rational legitimierbar ist. Diese philosophische Diskursebene wurde hier nicht angesprochen.