

Der homo oeconomicus und das Glück

|| Anmerkungen zu einem handlungstheoretischen Modell aus der Sicht der theologischen Anthropologie

Franz Noichl, Mannheim († 2002)¹

Von dem französischen Zeichner Sempé gibt es ein Bändchen mit Skizzen und Zeichnungen, die mit spitzer Feder das Leben der Reichen und Erfolgreichen im französischen Mittelmeerbadeort St-Tropez – teils ironisch, teils aber auch mitleidvoll – darstellen. Auf einem dieser Bilder sieht man auf der einen Hälfte eine prachtvolle Villa, umgeben von üppigen Gärten und Freizeitanlagen. Durch das Tor des Parks fährt gerade ein teures Cabriolet in das Anwesen hinein. Auf der anderen Hälfte ein kleines Häuschen, ein paar ungepflegte Blumenkästen und davor ein älteres Ehepaar, das mit verkniffenen Mienen dem Wagen nachschaut. Der Mann kann seinen Neid nicht mehr verbergen und bemerkt zu seiner Frau: „Es gibt nur eines, wir müssen sie mit unserem Glück fertigmachen...!“²

Das Glück in Bescheidenheit, so scheint es hier, ist eine aus Ressentiment stammende Kompensation für Wohlstand und Reichtum. Den wirtschaftlich Erfolgreichen, die sich die schönen Dinge der Welt leisten können, wird mehr oder weniger verbissen so etwas wie das 'wahre', das 'echte' Glück entgegengehalten. Nur so recht überzeugend ist das nicht: weder für jene, die sich der Annehmlichkeiten materiellen Besitzes erfreuen, noch vielleicht auch für jene, die das Glück als Inbegriff für gelingendes Leben deutlich von einer ausschließlichen Orientierung an ökonomischen Möglichkeiten abgesetzt wissen wollen. Das dürfte auch für spezifisch theologische Vorstellungen von Glück und Heil gelten. Jedenfalls werden überkommene Vorstellungen von Glück und gutem Leben angesichts der Attraktivität wirtschaftlichen Erfolgs und des darauf gründenden angenehmen Lebens eher belächelt – eben so, wie in Sempé's Karikatur von Philemon und Baucis.

So nimmt es nicht Wunder, dass derjenige, der in seinem Leben erfolgreich die Gesetze der ökonomischen Rationalität umzusetzen versteht, als der ei-

- 1 Die Publikation dieses Beitrags wurde im März 2002 vereinbart. Der Autor, PD Dr. Franz Noichl, ist am 21. August 2002 an den Folgen eines tragischen Verkehrsunfalls verstorben. Im Andenken an den Kollegen und Freund veröffentlichen wir mit Zustimmung seiner Familie diesen Beitrag und eine Liste seiner Publikationen.
- 2 Sempé's St-Tropez, Diogenes-Verlag, Zürich 1984, 46.

gentlich glückliche gesehen wird, als derjenige, der sein Leben sinnvoll und erfolgreich gestaltet und lebt, der sich selbst verwirklicht.

Damit rückt ein Begriff ins Blickfeld, der die ökonomischen Bedingungen eines solchermaßen verstandenen gelingenden Lebens thematisiert, der Begriff des homo oeconomicus als Leitbild menschlichen Handelns, der gelingendes Leben als erfolgreiches Leben abbildet. Der Schlüssel zum Glück, so scheint es, liegt in den Händen dieses Menschen.

In den folgenden Überlegungen ist zunächst zu klären, wer oder was eigentlich der homo oeconomicus ist. Daraus wird sich ergeben, dass die Frage nach dem Glück auch eine Frage des homo oeconomicus ist, so dass der Begriff des Glücks vor dem Hintergrund ökonomischer Rationalität zu thematisieren ist. Die jeweilige Vorstellung von Glück wird dabei als wesentliches Moment einer Anthropologie verstanden, weil in der Verständigung darüber, wer oder wie der Mensch sein will, zum Ausdruck kommt, wer er ist. In einem zweiten Schritt, auf der Ebene einer philosophischen, genauer gesagt der aristotelischen Bestimmung des Glücks soll ein erster Versuch der anthropologischen Beurteilung des homo oeconomicus-Modells unternommen werden. Nach diesem Anlauf wird es dann in einem dritten Teil möglich sein, sich an einigen Gesichtspunkten mit der Konzeption des homo oeconomicus aus der Sicht einer theologischen Anthropologie auseinanderzusetzen.

Die Absicht der Überlegungen besteht also darin, aus der Sicht der theologischen Anthropologie die Bedeutung der ökonomischen Rationalität für das Gelingen des Menschen, theologisch: für sein Heil, zu beurteilen.

I.

Was ist unter dem Begriff „homo oeconomicus“ eigentlich zu verstehen? Er taucht am Ende des 19. Jh. im Kontext der klassischen wissenschaftlichen Nationalökonomie auf, zunächst im angelsächsischen Sprachraum als *economic man*. Der erste Ökonom, der den lateinischen terminus systematisch einsetzte, war Vilfredo Pareto (1848-1923).³ Demnach versteht man unter dem *homo oeconomicus* ein idealtypisches Modell des Menschen, das für die Zwecke wirtschaftswissenschaftlicher Erkenntnis erstellt wird. D.h., es geht hier zunächst um ein Abstraktum, das für Zwecke der Ökonomie als Wissenschaft zugeschnitten und bestimmt wird, so dass sich bestimmte ökonomisch relevante Problemkonstellationen oder Entscheidungsprozesse rekonstruieren und erschließen lassen. Es handelt sich somit also ursprünglich um ein reduziertes

3 Manstetten, Reiner, *Das Menschenbild der Ökonomie. Der homo oeconomicus und die Anthropologie von Adam Smith*, Freiburg 2000, 48, Anm. 12.

Menschenbild, das seinen Sinn in ganz bestimmten wissenschaftlichen Problemstellungen und Kontexten hat.

Wie lassen sich die Konturen dieses Menschenbildes genauer beschreiben? Drei Charakteristika sind wichtig:

1. Der homo oeconomicus handelt rational. Hierzu gehört, dass der homo oeconomicus alle Handlungsalternativen und alle Handlungsfolgen kennt, also über sämtliche Informationen verfügt.
2. Er verfügt über ein vollständiges und widerspruchsfreies Zielsystem.
3. Das Zielsystem ist als das handlungsbestimmende Eigeninteresse im Sinne des Strebens nach größtmöglichem Nutzen (im privaten Bereich) und größtmöglichem Gewinn (im unternehmerischen Bereich) charakterisiert.

Diese drei Eigenschaften zeichnen den homo oeconomicus aus. Das ist noch zu erläutern, aber vorher ist noch rasch einzufügen, dass er nur in einer ganz bestimmten Umgebung leben und gedeihen kann, nämlich in einer Umgebung knapper Ressourcen. Erst unter den Bedingungen von Knappheit kann der homo oeconomicus seine Charaktereigenschaften entfalten. Das ist selbstverständlich, weil auch die Wissenschaft der Wirtschaft, die Ökonomie, die Verteilung der Güter unter Knappheitsbedingungen thematisiert. Was unbegrenzt vorhanden ist, ist nicht Gegenstand wirtschaftlicher Verteilung und infolgedessen nicht dasjenige, was den homo oeconomicus interessieren und woran er seine Vorzüge entwickeln könnte.⁴

Nun zu den einzelnen Momenten. Zunächst die *Rationalität und vollständige Information*. Diese Auszeichnung bezieht sich *nicht* auf die faktische Entscheidungskompetenz von Menschen, die in wirtschaftlichen Kontexten handeln, also das, was in den Köpfen der Akteure vorgeht, sondern bezieht sich auf das beobachtbare Verhalten, das als jeweils rationale und nachvollziehbare Reaktion auf eine vorgegebene Knappheitssituation zu rekonstruieren ist. Rationalität und vollständige Information bezeichnet also nicht die faktische Vernunftgemäßheit und Transparenz der Handlungssituation im engeren Sinn, sondern die Nachvollziehbarkeit unter der jeweiligen Situation und dem vorgegebenen Zielsystem der eigeninteressierten Nutzen-, bzw. Gewinnmaximierung. Wenn der homo oeconomicus ein ihm gewinnbringendes Geschäft abschließen kann, dann wird er das anstreben und unter der Leitidee von Rationalität und vollständiger Information so handeln, dass dieses Geschäft für ihn vorteilhaft verläuft. Rationalität und vollständige Information bedeuten also hier Zielstrukturen des Handelns. Anders gesagt: der homo oeconomicus stellt keine faktische Superrationalität dar, sondern handelt unter dem Anspruch von Rationalität.

4 Suchanek, Andreas, homo oeconomicus, in: Lexikon der Wirtschaftsethik, G. Enderle u.a. (Hg.), Freiburg/Basel/Wien 1993, 426-432.

Das zweite Moment, das *vollständige und widerspruchsfreie Zielsystem*. Dieses Charakteristikum dürfte den homo oeconomicus als handlungstheoretisches Modell so attraktiv machen: Denn damit wird gleichsam eine monokausale Vorstellung von der Handlungsmotivation des wirtschaftenden Menschen angegeben, die auch – entgegen der ursprünglichen wissenschaftstheoretischen Intention seiner Einführung – über den Bereich der Wirtschaft hinaus Geltung beanspruchen kann. Die Ziele, die der Mensch sich setzt, lassen sich unter dem Begriff ‘Eigeninteresse’ zusammenfassen und alle Lebensäußerungen sind in dieses vollständige und widerspruchsfreie Zielsystem einzuordnen und von ihm aus zu erklären. Darin liegt die erstaunliche heuristische Funktion des Modells, aufgrund derer es verständlich ist, dass das für den Bereich des Wirtschaftens ange-setzte Handlungsmodell nun auch auf andere Lebensbereiche übertragen wurde. Man kann das versuchen: Wenn jemand bei allem, was er tut, das am eigenen Interesse orientierte Handeln als Erklärungsmuster ansetzt, dann kommt man mit der Erschließung von Handlungsmotivationen wohl ziemlich weit. D.h. nicht, dass dieses Modell dann auch richtig ist, aber es fasziniert zunächst mit der Geschlossenheit, Widerspruchslosigkeit und Vollständigkeit seiner Erklärungsangebote.

Das dritte Moment, die inhaltliche Bestimmung des Zielsystems, ist die eigeninteressierte Orientierung des Handelns an der Optimierung bzw. Maximierung des Nutzens oder Gewinns. Die Bezeichnung ‘eigeninteressiert’ sollte dabei nicht vorschnell mit einer ethisch als Egoismus zu qualifizierenden – oder zu disqualifizierenden – Haltung in eins gesetzt werden. Es geht bei dem Modell des homo oeconomicus nicht um Haltungen, sondern um die modellhafte Rekonstruktion üblicher situationsabhängiger (das ist wichtig!) Handlungsschemata. Auch der Altruist handelt, wenn man so will, eigeninteressiert, und sei es letztlich um der Bewahrung der eigenen sittlichen Identität willen. Er verspricht sich einen Nutzen davon. Nutzen soll dabei im weitesten Sinn als etwas dem eigenen Wohlbefinden dienliches verstanden werden. Nutzen ist im allgemeinen Sinn eine für den Handelnden positive Bewältigung von Knappheitsbedingungen.

So lässt sich nun der homo oeconomicus zusammenfassend beschreiben als ein handlungstheoretisches Modell, wonach der Mensch „sich rational und eigeninteressiert an die [Knappheitsbedingungen der] Situationen, in denen er sich jeweils befindet, anpaßt.“⁵

Dieses Modell bedarf jedoch der Interpretation und der genauen Zuordnung, wenn es im Kontext einer anthropologischen Erörterung thematisiert werden soll. Die Ökonomie, die sich als Vater des homo oeconomicus versteht, betont stets die Begrenztheit des homo oeconomicus-Modells und wehrt sich entschieden dagegen, hier würde ein neues Menschenbild, das mit anderen Men-

schenbildern in Konkurrenz treten könnte, entwickelt. Vielmehr handle es sich wirklich nur um ein Modell, das zu ganz bestimmten Forschungszwecken erstellt wurde, nämlich zur Erforschung der Reaktion von Individuen auf Knappheitssituationen. Der homo oeconomicus stelle daher nicht ein aus empirischer Forschung abstrahiertes Menschenbild dar, sondern ein „präempirisches Schema zur gedanklichen Strukturierung bei der Erforschung von Empirie“⁶. Infolgedessen kann der homo oeconomicus auch kein alternatives Menschenbild neben anderen sein, sondern ist mit anderen Anthropologien kompatibel, sofern diese den Menschen als wirtschaftenden Menschen nicht ausblenden.

Das mag durchaus so sein, nur dürfte andererseits der homo oeconomicus als Kind der wissenschaftlichen Ökonomie erwachsen geworden sein und sich verselbstständigt haben, so dass mit Reiner Manstetten davon auszugehen ist, dass der Begriff auf zumindest drei Ebenen zu thematisieren ist: Auf der axiomatischen, auf der phänomenologischen und auf der ethisch-politischen Ebene.⁷

Die Verwendung des Begriffs auf der ersten, der axiomatischen Ebene, ermöglicht es den Wissenschaften von der Wirtschaft, sich selbst zu konstituieren, in dem sie ihren Gegenstand als gesetzmäßig organisiertes System verstehen lässt. Das Wirtschaften des Menschen geschieht nach bestimmten Gesetzmäßigkeiten, deren elementarste die am Eigeninteresse orientierte Nutzenmaximierung des Individuums darstellt.

Weil es der Ökonomie um die wissenschaftliche Erklärung und Erschließung von Wirklichkeit geht, muss ihre axiomatische Grundlage, der homo oeconomicus, einen gewissen Anhaltspunkt in der empirischen Realität haben. D.h., der Begriff des homo oeconomicus spielt auf der zweiten Ebene der Phänomenologie eine Rolle, indem er erlaubt, bestimmtes Verhalten zu generalisieren. Natürlich ist es höchst problematisch, die beiden Ebenen zu trennen, denn es ist ja gar nicht ausgemacht, ob die präempirische Strukturierung der Wirklichkeitserschließung mit dem homo oeconomicus-Begriff die Wahrnehmung der Wirklichkeit bestimmt oder umgekehrt die Wahrnehmung der Wirklichkeit erst zur Abstraktion des homo oeconomicus führt.

Auf einer dritten Ebene wird das Konzept des homo oeconomicus mit ethischen und politischen Fragestellungen konfrontiert, weil wirtschaftliches Handeln auch unter den Kriterien von Legitimität und Gerechtigkeit zu thematisieren ist. Vor allem über die prima-facie Frage nach der Gerechtigkeit wirtschaftlichen Handelns wird der homo oeconomicus nicht mehr der Frage nach dem guten Leben überhaupt ausweichen können und spezifisch ethische Anfragen zulassen müssen.

6 Homann, Karl/Blome-Drees, Franz, *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen 1992, 94.

7 R. Manstetten, *Menschenbild* 35ff.

Die Möglichkeit, den homo oeconomicus auf diesen drei Ebenen, der axiomatischen, der phänomenologischen und der ethisch-politischen Ebene zu thematisieren, dürfte es daher verbieten, den homo oeconomicus verharmlosend nur als Forschungshypothese, als forschungsleitenden und strukturierenden Begriff zu verstehen. Vielmehr wird damit auch eine phänomenologische und ethische, mit anderen Worten eine anthropologische Konzeption verbunden. Daher ist es durchaus richtig, wenn Manstetten schreibt:

„Der *homo oeconomicus* und die auf diesem Ansatz aufbauenden Theorien lassen sich als ein Bild verstehen, worin die Gesellschaft ihrer selbst inne zu werden versucht und von dem sie bei der Konzeption ihrer zukünftigen Möglichkeiten Gebrauch macht.“⁸

Und wenn sich eine Gesellschaft unter dem Leitbegriff des homo oeconomicus über sich selbst verständigt, dann wird sie Fragen nicht ausweichen können wie:

„Wollen [wir] so sein, ganz oder teilweise? Und wenn [wir] wirklich so [sind], was bedeutet das für die Fähigkeit [unserer] Gesellschaft, grundlegende soziale und ökologische Probleme zu lösen?“⁹

Und weiter: Erschöpfen sich im vollendeten homo oeconomicus schon alle unsere Vorstellungen von einem guten und gelingenden Leben? D.h., gerade weil der homo oeconomicus auch auf empirischer und ethischer Ebene einen so bedeutenden Stellenwert für das Selbstverständnis unserer Gesellschaft hat, ist es möglich und geboten, ihn mit der Frage nach dem Glück und dem Gelingen seines Lebens zu konfrontieren.

II.

Wir kommen zum zweiten Teil und damit zunächst zu einer Schwierigkeit: Mit *welchem* Begriff von Glück soll der homo oeconomicus eigentlich konfrontiert werden? Glücksvorstellungen gibt es ja viele, sowohl philosophische und theologische als auch individuelle, d.h. solche, die sich in ihrer Verstehbarkeit nur vor dem Hintergrund der Biographie des Menschen erschließen. Nun ist es aber genau diese Ausgangslage, die Pluralität von Glückskonzeptionen und Glücksvorstellungen, die die Frage nach dem Glück zunächst mit *Aristoteles* (384-322 v.Chr.) stellen lässt. Denn er hat vielleicht wie kein anderer die verschiedensten Vorstellungen von Glück und gelingendem Leben ernsthaft als Anfragen aufgenommen und in seine philosophische Bestimmung des Begriffs integriert. Hinzu kommt eine in unserem Zusammenhang bemerkenswerte Tatsache: Aristoteles kennt, wenn auch nicht dem Namen nach, so doch der Sache nach, den homo

8 Ebd. 29.

9 Ebd.

oeconomicus und konfrontiert diesen bereits mit der Frage nach dem gelingenden Leben.

Im ersten Buch der Politik stellt Aristoteles zwei verschiedene Arten des Erwerbs von Gütern vor: Die Tätigkeit des Hausverwalters und die zugeordnete Kunst der Ökonomik auf der einen Seite und die Tätigkeit des Kaufmanns, mit der zugeordneten Fertigkeit der Chrematistik auf der anderen Seite.¹⁰ Beiden geht es um die Anschaffung und den Erwerb von Gütern und solchermaßen auch um die Herstellung bzw. Sicherung von Wohlstand und Reichtum. Nun gibt es aber für Aristoteles eine sinnvolle und eine unsinnige Form der Erwerbskunst. Letztere nennt er die gewinnsüchtige Erwerbskunst, die er auf die Chrematistik (chrematikos, den Erwerb und das Geld betreffend) bezieht, die, so Aristoteles, für die Auffassung verantwortlich ist, Reichtum und Besitz seien keine Grenze gesetzt.¹¹ Idealtypisch verwirklicht sieht Aristoteles die gewinnsüchtige Erwerbskunst im Kaufmann, der auf der Grundlage des Geldes Warenausch betreibt – mit dem alleinigen Ziel, seine Geldmenge zu vergrößern. Hier geht das Gewinnstreben gewissermaßen in die Leere und ist unsinnig. Die Ware ist für den Kaufmann nur ein Mittel, das dem Zweck dient, Geld zu vermehren. Und diese Vermehrung kennt an sich keine Grenze. Für Aristoteles ist das eine falsche Vorstellung von Reichtum und Wohlstand. Mit den ihm offensichtlich vertrauten Gegebenheiten von Inflation und Entwertung macht er die Unsinnigkeit *dieser* Art der Erwerbskunst deutlich:

„Denn wenn diejenigen, die [das Geld] benutzen, ihre Währung ändern, ist es nichts wert und nicht für den Erwerb irgendeines der lebensnotwendigen Dinge brauchbar, und es geschieht häufig, daß einem, der viel Geld besitzt, doch die notwendige Nahrung fehlt. Es ist jedoch ungereimt, daß Reichtum, mit dem man gesegnet ist, die Auswirkung haben soll, daß man an Hunger zugrunde geht.“¹²

Diese unsinnige Form der Erwerbskunst bildet nun den Hintergrund für die Darstellung einer sinnvollen Erwerbskunst, also die Tätigkeit des Ökonomen. Dabei sind zwei Gedanken leitend: Erstens: Gewinn ist nicht um des Gewinns anzustreben, weil das in den Aporien der Geldanhäufung, die dann doch nicht Reichtum und Wohlstand bedeutet, endet. Vielmehr geht es darum, die für die Lebensführung dienlichen *Güter* anzuschaffen. Der Geldschein an sich dient dem nicht. Zweitens kann die Erwerbstätigkeit nicht ins Grenzenlose zielen, sondern hat eine Grenze dort, wo die angeschafften Güter über die Bedürfnisse der Lebensführung hinausgehen. Viele Nahrungsmittel z. B. auf Vorrat über die Grenze ihrer Haltbarkeit hinaus anzuschaffen, ist unsinnig. Und so kann Aristoteles formulieren:

10 Aristoteles, NE 1256b.

11 Ebd.

12 Ebd. 1257b.

„Denn ein reichlicher Vorrat an Gütern, die für das Leben unerlässlich und für die staatliche und häusliche Gemeinschaft nützlich sind, muß vorhanden sein – oder die Erwerbskunst muß diesen Vorrat bereitstellen, damit er vorhanden ist. In solchen Gütern scheint der wahre Reichtum zu bestehen. Denn der für ein vollkommenes Leben ausreichende Umfang eines solchen Besitzes geht nicht ins Grenzenlose ..., vielmehr ist dem Besitz, wie auch sonst fachmännischen Tätigkeiten, eine Grenze gesetzt. Denn in keiner Tätigkeit ist ein Werkzeug an Menge oder Größe unbegrenzt; Reichtum ist aber eine Vielzahl von Werkzeugen zur Führung eines Haushalts oder eines Staates. Daß demnach für die Leiter eines Hauses und eines Staates eine bestimmte Form der Erwerbstätigkeit naturgemäß ist und aus welchem Grunde das gilt, ist somit geklärt.“¹³

Die Nutzen- oder Gewinnmaximierung des homo oeconomicus hat also eine Grenze, jenseits derer sein Tun sinnlos erscheint. Wenn wir uns diese Beschreibung noch einmal genauer anschauen, dann sind drei Gesichtspunkte bemerkenswert:

1. Die sinnstiftende Grenze ökonomischen Handelns ist für Aristoteles offensichtlich dort erreicht, wo die Güter für ein vollkommenes Leben in ausreichendem Umfang erreicht wurden.
2. Die Erwerbskunst als Tätigkeit hat instrumentellen Charakter für das vollkommene Leben. Erwerbskunst ist kein Selbstzweck, sondern hat ihren Sinn im Rahmen einer Vorstellung vom vollkommenen Leben.
3. Wie jede Tätigkeit ist auch die Erwerbskunst nicht grenzenlos, sondern hat als Tätigkeit eine Grenze, anders gesagt: ein bestimmtes Maß.

Damit sind aber nun genau jene drei Stichworte – vollkommenes Leben, Tätigkeit, Maß – benannt, die für Aristoteles entscheidend sind für die Vorstellung eines guten und gelingenden Lebens, d.h. für die Vorstellung vom Glück des Menschen. Die bekannte Bestimmung des Glücks lautet für Aristoteles in der Nikomachischen Ethik:

„Was hindert uns demnach als glücklich [Rolfes; Dirlmeier: glücklich] zu bezeichnen denjenigen, der gemäß vollendeter Tugend tätig und dabei mit den äußeren Gütern wohl ausgestattet ist, und das nicht bloß eine kurze Zeit, sondern ein ganzes volles Leben lang. ... Steht dies fest, so werden wir als glückliche Menschen jene Lebenden bezeichnen dürfen, bei denen die genannten Elemente vorhanden sind und vorhanden sein werden – wir sagten 'glückliche Menschen': der Nachdruck liegt allerdings auf 'Menschen'.“¹⁴

Glück ist für Aristoteles also eine vielschichtige Angelegenheit, d.h. Glück ist, wie er sich ausdrückt, etwas Zusammengesetztes:

1. Die *Ausstattung mit äußeren Gütern*, also Gesundheit, Wohlstand, vor allem aber auch Freundschaft: Wo diese Güter fehlen, wird es sehr schwer, ein glückliches Leben zu führen, wenngleich es nicht vollständig ausgeschlossen ist (1100b-1101a).

13 Ebd. 1256b.

14 Ebd. 1101a.

2. Die *Tätigkeit gemäß der Tugend*, wobei Tugend ihrer formalen Seite nach als Haltung (*hexis*)¹⁵, und ihrer inhaltlichen Seite nach als Mitte oder rechtes Maß (*mesotes*)¹⁶, der Haltung und der ihr folgenden Handlungen ausgezeichnet ist: Da haben wir das dritte der vorher genannten Stichworte. Anders gesagt: Zum Glück des Menschen gehört wesentlich die sittliche Güte seiner Praxis hinzu. Ein Mensch, der sittlich falsch handelt, kann demnach kein glückliches Leben führen.

3. Die *Dauerhaftigkeit*: Glück ist nicht ein momentaner Zustand oder ein momentanes Gefühl, sondern wird als Aussage über das Ganze des Lebens verstanden.

Aristoteles kommt zu dieser Bestimmung des Glücks durch die Analyse dessen, was der Mensch unter Glück versteht. Dabei werden verschiedene Kandidaten des Glücks durchgesprochen – Macht, Reichtum, Lust –, die aber ihrerseits immer wieder auf ein Worumwillen verweisen, also letztlich nur – mehr oder weniger notwendige – Mittel zum Zweck sind. Und dieser letzte Zweck ist dann das Glück als nicht mehr hinterfragbares Worumwillen allen menschlichen Tuns, das, wonach alle streben. Die Frage, warum ich wohlhabend sein will, ist sinnvoll, diejenige, warum ich in meinem Leben glücklich sein will, nicht. Glück ist das letzte Worumwillen, das nicht mehr hinterfragt werden kann – Reichtum ist das nicht.

Die inhaltliche Füllung dessen, was Aristoteles unter Glück versteht, die Lebensform des Philosophen, muss an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden. In unserem Zusammenhang genügt die formale Beschreibung und es kommt darauf an, was sich daraus für die Konzeption des *homo oeconomicus* als Leitbegriff der Selbstverständigung des Menschen ergibt.

Der erste wichtige Gesichtspunkt besteht darin, dass die ökonomische Rationalität des *homo oeconomicus* zu bejahen ist. Die eigeninteressierte Nutzenoptimierung zur Steigerung des Wohlbefindens verlässt an sich nicht das vernünftige Streben des Menschen nach Glück, nur, und das ist das zweite wichtige Moment: Es hat lediglich instrumentellen Charakter. Erwerbstätigkeit ist kein Selbstzweck, sondern ist dem Glück des Menschen – für Aristoteles als wesentlicher Teil – untergeordnet, dient ihm sozusagen. Das Glück umschließt dieses Streben und beinhaltet zudem wesentlich Dauerhaftigkeit und sittliche Güte, also Praxis gemäß der Tugend. Damit lässt sich aber sagen, dass die eigeninteressierte Nutzenoptimierung das Glücksstreben des Menschen nicht vollständig abbildet, sondern nur einen Teil davon. Mit anderen Worten: Sofern die *homo oeconomicus*-Konzeption anthropologische Relevanz hat – und davon muss in seiner auch ethisch relevanten Akzeptanz für das Selbstverständnis un-

15 Ebd. 1105b25.

16 Ebd. 1107a6f.

serer Gesellschaft ausgegangen werden – stellt sie eine unvollständige Anthropologie dar. Ein Drittes: Von einem vollständigen Glücksbegriff her lässt sich das eigeninteressierte Nutzenkalkül des homo oeconomicus sinnvoll abgrenzen. Es findet nämlich genau dort sein Ende, wo es die Bedingungen für sittlich gutes Handeln hergestellt hat. Der homo oeconomicus, der sich über das Glück als regulative Idee seines wirtschaftlichen Handelns und seiner Nutzenoptimierung verständigt, wird infolgedessen genau dort keinen Nutzen mehr sehen, wo sein Einsatz über die Absicherung der Bedingungen sittlicher Güte hinaus geht. Sein Tun hätte dann keinen Nutzen mehr für sein Glück. Um ein Beispiel zu nennen: Zur sittlichen Güte menschlicher Praxis gehört Gerechtigkeit, gerechtes Handeln ist infolgedessen Teil eines gelungenen und glückenden Lebens. Die Nutzenoptimierung des homo oeconomicus würde ihn demnach genau dort das Glück verfehlen lassen, wo er die gerechte Praxis verlässt.¹⁷

Damit wurde eine erste Ebene der Auseinandersetzung mit dem Konzept des homo oeconomicus beschrieben, auf der die Tragweite des Konzepts von Seiten einer philosophischen Anthropologie über die Vermittlung einer Konzeption von Glück als letztes Worumwillen menschlichen Tuns zunächst bejaht, dann aber auch begrenzt und limitiert wird.

III.

Daran anschließen müssen sich nun in einem dritten Teil Überlegungen der theologischen Anthropologie. Der Übergang von philosophischer zur theologischen Anthropologie lässt sich in diesem Zusammenhang am besten und plausibelsten bei jenem Theologen rekonstruieren, der die Nikomachische Ethik des Aristoteles am nachhaltigsten in die Tradition christlicher Ethik eingeführt hat, bei Thomas von Aquin.

Thomas sieht in der aristotelischen Fassung des Glücksbegriffs zwei Defizite: erstens stellte Aristoteles fest, Glück sei nicht ein Geschenk Gottes, es sei also durch eigenes Tun erreichbar und zweitens komme Aristoteles nicht mit dem Datum des Todes zurecht. Das macht aber nichts, weil für Thomas Aristoteles seine Konzeption nur für diese Welt erstellt habe. So interpretiert er zumindest jene Stelle, die wir schon kennen gelernt haben: Aristoteles gehe es eben um das Glück des Menschen als Menschen, d.h. um das Glück unter den Bedingungen seiner irdischen Existenz.¹⁸

17 Nebenbei gesagt liegt darin auch die Begründung für die Sozialpflichtigkeit des Eigentums.

18 Thomas v. A., *Sent Lib Ethik I*, 16, n. 16: „Doch weil dieses offensichtlich nicht an die oben festgelegten Bedingungen des Glücks heranreicht, fügt er hinzu, daß wir solche

Nun zum ersten Defizit: Nach Thomas hat Aristoteles nicht wirklich das Problem der Unverfügbarkeit von Zufällen oder Schicksalsschlägen in seine Bestimmung des Glücks integrieren können, weil er im Hinblick auf denjenigen, der zwar ein tugendhaftes Leben führt, aber unter äußeren Notlagen leidet, das Glück nicht eindeutig bestimmen kann. Dagegen ist für Thomas klar, dass der Mensch das vollständige Gelingen gar nicht selber leisten kann und es in der gebrochenen Welt auch gar nicht möglich ist.

Zum zweiten Defizit: Das Fehlen einer angemessenen Thematisierung des Todes. Aristoteles hatte das Problem gesehen und sprach es über ein Diktum des Solon an: Demnach wäre kein Mensch glücklich zu nennen solange er lebt, weil ihn immer noch Unglücksschläge treffen könnten, die sein Glück zerstören würden. Aristoteles entzog sich dieser Frage, in dem er rhetorisch auf die Unsinnigkeit hinwies, über das Glück oder Unglück von Toten zu rasonieren.¹⁹ Thomas jedoch hat den eigentlichen Fragepunkt schon erkannt, wonach nämlich die im Leben ausstehenden Unwägbarkeiten und schließlich das Geschick des Todes die Erfahrung des Glücks sehr wohl beeinträchtigen können.

Gegen diese beiden Defizite setzt nun Thomas klar einen Begriff, der diese Unsicherheiten in einer allerdings dann theologisch gedachten Vollendung des Menschen aufhebt: Das Glück muss, soll es konsistent gedacht werden, beständig und sicher sein, was jedoch im gegenwärtigen Leben nicht erreichbar ist: „... de ratione perfectae felicitatis est continuitas et perpetuitas, quam tamen praesens vita non patitur.“²⁰

Weil aber somit das Glück als regulative Idee menschlichen Strebens anerkannt ist und andererseits in diesem Leben nicht realisierbar ist, kommt Thomas zu einem zweistufigen Begriff des Glücks: Er setzt terminologisch im Kommentar zur Nikomachischen Ethik die felicitas, also das Glück wie Aristoteles es für Menschen erreichbar vorgestellt hat, ab von der beatitudo, der Glückseligkeit des erlösten Menschen bei Gott. Später, in der Summa theologica, verwendet er bemerkenswerterweise eine andere Terminologie: unter dem Begriff der beatitudo fasst er die irdischen Glücksmöglichkeiten als beatitudo imperfecta und diejenigen, die durch das Heil Gottes zukommen, als beatitudo perfecta zusammen. Durch diese begriffliche Klammer stehen sich die Dimensionen des Glücks nicht unverbunden gegenüber, sondern verweisen aufeinander. Im Ethikkommentar kann Thomas sogar von einer Zusammenarbeit sprechen: „... etiam si [beatitudo] sit a Deo principaliter, tamen adhuc homo aliquid cooperatur.“²¹

glücklich nennen als Menschen, die in diesem der Veränderlichkeit unterworfenen Leben vollkommenes Glück nicht haben können.“ (Vgl. Sth I,II, q3. a4, ad4)

19 Aristoteles, NE, 1100a11.

20 Thomas v. A., Sent. Libr. Ethic I, 10, 12.

21 Ebd. 14, 5.

Der Mensch nicht als autarker Schmied seines Glücks, sondern als Mitarbeiter Gottes – ein schönes Bild! So ist Glück – verstanden als Inbegriff der menschlichen Möglichkeiten, das Leben gelingen zu lassen – verwiesen auf das Heil – als Inbegriff der von Gott geschenkten Vollendung des Menschen – und umgekehrt. Das in der Lebenspraxis erfahrbare unvollkommene Glück wird als anfängliche Vorwegnahme des Heils bei Gott erfahrbar und umgekehrt das Heil als Vollendung irdischer Glückserfahrung Gegenstand der eschatologischen Hoffnung.

Wenn wir nun dieses Verständnis von Glück und Heil als wesentlichen Gehalt einer theologischen Anthropologie zugrunde legen, dann ergeben sich für unseren homo oeconomicus dort, wo wir ihn bei Aristoteles zurückgelassen haben, einige weiterführende Perspektiven. Hierzu möchte ich auf jene zwei Gesichtspunkte eingehen, die Thomas zu der beschriebenen Erweiterung der ihm vorliegenden Glückstheorie geführt haben: Das Problem der Unverfügbarkeit von Gütern und das Problem des Todes.

Zunächst das Problem des Todes und der Begrenztheit irdischer Existenz. Dieses Problem war bei Aristoteles nicht befriedigend gelöst worden. Fragen wir, wie es sich für den homo oeconomicus darstellt. Adam Smith war sich dieser Frage noch bewusst und stellte das Verhältnis zum Tod *neben* den Bereich menschlichen Wirtschaftens: „Die Menschen sind an dem, was den Unterhalt in diesem Leben betrifft, ebenso sehr interessiert wie an ihrem Glück in einem Leben danach.“²² Die Neoklassik ist hier rigoroser und kommt in strenger Konsequenz zu verblüffenden Thesen, sofern sie den Tod überhaupt thematisiert. Garry S. Becker hat den Sachverhalt folgendermaßen formuliert:

„Entsprechend dem ökonomischen Ansatz sind die *meisten* (wenn nicht alle!) Todesfälle bis zu einem gewissen Grade 'Selbstmorde' in dem Sinne, daß man sie hätte hinausschieben können, wenn man mehr Ressourcen in die Lebensführung investiert hätte.“²³

Nun ist eine solche Vorstellung zweifellos konsequent, wenn der homo oeconomicus über den Tod reflektiert. Der Zeitpunkt meines Todes hängt in der Tat davon ab, in welche und in wie viele Ressourcen ich für meinen Nutzen investiere: Kaufe ich für meinen Genuss zwei Kilo Äpfel oder eine Schachtel Zigaretten. Aber eben nur zum Teil, weil der Tod an sich unverfügbar ist. Unter der ständig drohenden und bewussten Möglichkeit eines plötzlichen Unfalltodes ist die Wahl zwischen Äpfel und Zigaretten für einen leidenschaftlichen Raucher nicht rational entscheidbar, und der homo oeconomicus steht vor einer für ihn – wenigstens im Prinzip – nicht auflösbaren Entscheidungssituation. Es bleibt ihm

22 Smith, Adam, *Wealth of Nations*, London 1812, 561.

23 Becker, Gary Stanley, *Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens*, Tübingen 1982, 9.

- hält er an seiner Selbstdeutung konsequent fest - nur, den Tod zu verdrängen und aus der mittel- und langfristigen Nutzenkalkulation auszublenden. Mit dem Tod wird jedoch auch die Zielvorstellung eines sich zum Gelingen vollendenden ganzen Lebens verabschiedet, das als Mitarbeiten an Gottes Heil, wie es Thomas ausgedrückt hat, verstanden wird. Als Illustration hierzu mag das Gleichnis vom reichen Mann, der sich die Scheune baut, dienen (Lk 12,16-21).

Diese Gedanke wird wohl klarer, wenn wir ihn in Richtung hin auf das zweite der genannten Probleme des homo oeconomicus, das ihm Unverfügbare, ausziehen. Wir hatten gesehen, dass der homo oeconomicus für sich genommen keine Grenze in der eigeninteressierten Nutzenoptimierung kennt. Aus dieser ins Unendliche prolongierten Nutzenoptimierung als Handlungsmotiv ergibt sich zweierlei. Erstens: das Glück als Zielbegriff menschlichen Nutzens kann sinnvollerweise nicht mehr angestrebt werden, weil es in unendliche Ferne rückt. Zweitens: Die in dieser Weise daher nur missverständlich als Streben nach Glück aufgefasste Nutzenoptimierung ist Leistung allein des homo oeconomicus selbst, weil seine Rationalität sich nicht auf das Unverfügbare beziehen kann, sondern es nur versteht, das Verfügbare zum eigenen Vorteil zu nutzen. Damit bleiben letztlich nichtverfügbare Güter, wie Freundschaft oder in bestimmter Hinsicht Gesundheit außerhalb dessen, was mit ökonomischer Rationalität realisiert werden kann; sie können lediglich als glückliche Zufälle, Glücksfälle, begrüßt werden, um dann umgehend zur Ressource für den eigeninteressierten Nutzen zu werden. Dabei geht die Eigenart und der Wert des unverfügbaren Gutes verloren: Wem das Geschenk der Freundschaft zuteil wird und wer es dann nur für den eigenen Nutzen ausbeutet, wird es möglicherweise einige Zeit für das eigene Wohlbefinden 'nutzen' können, aber die Freundschaft als das, was sie dem Wesen nach ist, unverfügbares Geschenk, dürfte dann früher oder später dahin sein. Ausgerechnet der homo oeconomicus kann Freundschaft nicht 'optimal nutzen', könnte man in paradoxer Weise sagen. Mit den Gütern, die ihm geschenkt werden und die ihrem Wesen nach nur Geschenk sein können, kann der homo oeconomicus wenig, jedenfalls nichts Sinnvolles anfangen.

Eine theologische Anthropologie vermag an dieser Stelle jene wichtige Korrektur, bzw. Ergänzung einzutragen, nämlich dass wir Glück nur im Miteinander, in der Kooperation mit Gott und anderen erreichen können, indem wir selbst - auch als homines oeconomici - daran arbeiten und es zugleich als Geschenk anzunehmen bereit sind. Das dürfte auch eine mögliche Richtung der Auslegung der Anrede Jesu an seine Jünger bei Johannes sein: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte; ... Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe.“ (Joh 15,15)

Diese Anmerkungen zum handlungstheoretischen Modell des homo oeconomicus aus der Sicht einer theologischen Anthropologie sind höchst ergänzungsbedürftig. Sie wären noch zu illustrieren und zu präzisieren z.B. mit einer

Reihe von biblischen Bildern, etwa mit dem Gleichnis von den klugen Jungfrauen (Mt 25), oder demjenigen vom sinnlosen Speicherbau (Lk 12), auch mit der merkwürdigen Geschichte vom untreuen Verwalter (Lk 16). Sie wären des Weiteren auszuführen mit inhaltlichen Schwerpunkten. Etwa: Was bedeutet diese Anthropologie für das Miteinander der Menschen, für Gemeinschaft? – Zumindes soviel, dass es schief gehen muss, sie kaufen zu wollen, oder dass es unmöglich ist, den Menschen nach seiner wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit zu bewerten.

Was bedeutet es für die Freiheit des Menschen, wenn er ökonomische, so genannte Sachzwänge auch zu relativieren weiß, weil in ihnen nicht das vollständige Glück liegen kann? – Zumindes soviel, dass darin Freiheit auch eine Chance bekommt und realisiert werden kann.

Was bedeutet es für eine globale Gestaltung der Wirtschaft, wenn alle Menschen als Mitarbeiter Gottes angenommen werden? – Zumindes soviel, dass Solidarität keine regionale Begrenzung zulässt.

Ein wichtiger Gesichtspunkt zuletzt: die *Entlastung* von ausschließlicher ökonomischer Rationalität. Es ist nicht zu bezweifeln, dass in der Wirtschafts- und Arbeitswelt ein ungeheurer Druck lastet, der die meisten Kräfte in Anspruch zu nehmen scheint. Eine Anthropologie, die den Menschen im Hinblick auf das Gelingen seines Lebens als Mitarbeiter sieht, entzieht sich keineswegs fatalistisch dem Druck ökonomischen Handelns, aber nimmt ihm doch jene Bedeutung, die alle anderen Lebensbereiche zu überdecken droht. Sich als Mitarbeiter zu wissen bei einem Werk, das gelingen wird, ist auch eine Quelle von Freude – und unsere beiden Alten, von denen wir eingangs gesprochen haben, könnten eher lächeln – nicht über, sondern möglicherweise mit den anderen, jedenfalls über sich selbst.