

Dipl.-Theol. Sebastian Maly, M.A.
Universität Siegen
Fachbereich 1 / Philosophie
Adolf-Reichwein-Str. 2
57068 Siegen
E-Mail: maly@philosophie.uni-siegen.de

Religion und das gute Leben

Überlegungen zum Zusammenhang von Moral und Religion

Im Nachlass von Immanuel Kant, dem Kritiker der klassischen Gottesbeweise und Verfechter einer moralischen Autonomie des Menschen, finden wir auf einem losen Blatt in den *Reflexionen* folgenden Satz:

„Es ist unmöglich, daß ein Mensch ohne [Rel.] Religion seines Lebens froh werde.“¹

Dieser Satz ist umso erstaunlicher, als Kant zwar in philosophischer Hinsicht ein Theist, aber dabei alles andere als ein praktizierender religiöser Mensch war. Ganz im Gegenteil: Ein Großteil der religiösen Erscheinungsformen seiner Zeit waren ihm suspekt, und das nicht zuletzt, weil seiner Meinung nach der moralische und rationale Kern des Christentums von Riten und menschlichen Vorschriften überwuchert ist.²

Vielen Zeitgenossen in unseren Breitengraden mag es heute ähnlich wie Kant ergehen. Die Religionen sind als Vermittler von Lebenskunst, Hüter von Werten und Mitstreiter im Kampf um Menschenrechte und Gerechtigkeit im individuellen wie im zivilgesellschaftlichen Bereich gefragter denn je, auch wenn die konkreten Ausgestaltungen religiösen Lebens vielen säkularen Menschen fremd sind und bleiben. Die immer wieder beschworene Wiederkehr der Religionen ist sicherlich keine Wiederkehr der Volkskirche oder einer von gelebter Religiosität geprägten Zeit. Sie lässt sich aber sehr wohl als eine Wiedererinnerung an den engen Zusammenhang von Weltanschauung und Lebensform verstehen, den Religionen seit Jahrtausenden ihren Angehörigen bieten.

Der Zusammenhang von Moral und Religion hat religions- wie moralphilosophisch viele Facetten und wirft verschiedene Probleme auf. Ich möchte in meinem Vortrag den Zusammenhang von Moral und Religion an einer ganz bestimmten Stelle beleuchten: Es geht um die Frage, welche Verbindung sich zwischen dem Begriff des guten Lebens und dem Begriff der Religion herstellen lässt. Konkret soll es um die Frage gehen, ob und inwiefern sich Religion als ein Weg zu einem guten Leben verstehen lässt. Um auf diese Frage eine Antwort geben zu können, müssen zunächst einige Begriffe geklärt werden. Was bedeutet „Religion“? Was bedeutet

¹ Kant 1902ff, AA 19: 649,19-20.

² Vgl. dazu insbesondere Kants Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* und den ersten Abschnitt des *Streits der Fakultäten*.

„gutes Leben“? Und was bedeutet es, Religion womöglich als einen Weg zum guten Leben aufzufassen? Ich möchte mich in meinem Annäherungsversuch an eine Antwort v.a. auf die zweite und dritte Frage konzentrieren. Ich werde zunächst (I.) einige aus moralphilosophischer Perspektive zentrale Probleme des Begriffs des guten Lebens benennen, um anschließend (II.) zu fragen, was es ausgehend von diesen Problemen religionsphilosophisch bedeuten könnte, Religion als Weg zum guten Leben zu verstehen. Drei Thesen möchte ich dabei vertreten:

1. Der Begriff des guten Lebens umfasst sowohl den Begriff der Moral als auch den des Glücks.

2. Der Begriff des guten Lebens ist objektivistisch zu interpretieren: Was das Gute ist, ist unabhängig davon, ob es jemand als wünschenswert empfindet oder nicht.

3. Das Christentum ist in zweierlei Hinsicht Weg zum guten Leben: Erstens bietet der christliche Theismus einen angemessenen ontologischen Rahmen, innerhalb dessen sich der Begriff des guten Lebens verstehen lässt. Zweitens bietet die christliche Tradition eine spirituelle Praxis an, die hilft, mit den Hindernissen der *conditio humana* auf dem Weg zum guten Leben zurecht zu kommen.

Mit dieser dritten These ist bereits die Frage nach der Bedeutung von „Religion“ indirekt beantwortet. Es ist nicht sinnvoll, unter „Religion“ etwas anderes zu verstehen als *konkrete* Religionen. Denn erstens gibt es keine allgemeine Religion, an die man die Frage stellen könnte, ob sie Weg zum guten Leben ist. Und selbst wenn man der Überzeugung wäre, es ließe sich auf philosophischem Wege ein Religionsbegriff finden, der auch nur auf die großen Weltreligionen zuträfe, müsste man zweitens in jedem Fall mit den konkreten Religionen beginnen, um zu diesem Begriff zu gelangen. Eine andere Herangehensweise an das Thema als über die Beschränkung auf eine religiöse Tradition halte ich für nicht sinnvoll. Ich werde hier v.a. über das Christentum sprechen. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass das meiste, was ich hier über Religion im Blick auf das Christentum sage, auch auf die anderen theistischen und eventuell auch auf nicht-theistische Religionen zutrifft.

I.

Was bedeutet „gutes Leben“? Lässt sich statt vom „guten Leben“ auch vom „glücklichen“, „gelingenden“ oder „erfüllten“ Leben sprechen? Ich konzentriere mich zunächst auf den Begriff des glücklichen Lebens. Der Begriff des Glücks hat in unserem alltäglichen Sprachgebrauch u.a. eine episodische und eine periodische Bedeutung.³ Peter ist frisch verliebt in Katja und seine Angebetete hat seine Einladung zu einem romantischen Abendessen angenommen. Er sagt von sich, dass er gerade total glücklich sei. Dieser Ausdruck lässt sich der episodischen Bedeutung

³ Vgl. Birnbacher 2006.

von „Glück“ zuordnen.⁴ Die periodische Bedeutung von „Glück“ liegt vor, wenn Peter, der vor einem Jahr beruflich aus einer anderen Stadt nach München umgezogen ist, sagt: Ich habe bisher eine glückliche Zeit in München gehabt. Peter beurteilt hier erstens in einem Rückblick von vor einem Jahr bis heute und zweitens resümierend eine bestimmte Zeitspanne seines Lebens, was bei seinem Glücksgefühl hinsichtlich Katja nicht der Fall ist. Gleichzeitig drängt sich die Frage auf, in welchem Licht er diese Zeitspanne beurteilt.

Es ist offenkundig, dass wir „Glück“ in diesem periodischen Sinne verwenden, wenn wir vom „glücklichen“ Leben sprechen. Der Begriff des glücklichen Lebens impliziert die Dimension eines rückblickenden, resümierenden Urteils, die in Peters Urteil, er habe bisher eine glückliche Zeit in München gehabt, enthalten ist. Das glückliche Leben besteht in mehr als einer vergänglichen Euphorie. Doch der Begriff wirft die Frage auf, warum oder in welchem Licht jemand sein Leben als glücklich beurteilt. Eine mögliche und m.E. überzeugende Antwort auf diese Frage lautet: Peter beurteilt sein Leben in München als glücklich, weil es ihm dort gelungen ist, eine selbstgewählte Lebensform oder einen selbstgewählten Lebensplan zu verwirklichen.⁵ Er könnte z.B. beruflichen Erfolg haben, seinen sozialen Idealen entsprechend sich ehrenamtlich engagieren und einen neuen Freundeskreis aufgebaut haben. Dazu kommt aktuell das Verliebtsein in Katja. Für eine Definition des Begriffs des glücklichen Lebens ließe sich also festhalten: Das glückliche Leben besteht in einem inneren präsentischen Zustand eines Menschen, der ein rückblickendes, resümierendes Urteil über eine bestimmte Zeitspanne seines Lebens fällt. Die Begründung des Urteils liegt dabei in einem weiteren Urteil, ob es dem Menschen gelungen ist, seine selbstgewählte Lebensform zu verwirklichen.

Könnte Peter von sich sagen, dass er nicht nur ein glückliches, sondern auch ein gutes Leben führt? *Prima facie* scheint dagegen nichts zu sprechen. Sind „glückliches Leben“ im definierten Sinne und „gutes Leben“ also Synonyme? Mit dieser Frage berühren wir einen wichtigen Punkt in der Diskussion um den Begriff des guten Lebens: den Zusammenhang von Moral und Glück. Was ist z.B. mit einem Menschen wie Paul Gauguin, der seine Familie verließ, um seinen künstlerischen Neigungen nachgehen zu können? Gauguin hat Werke von großem und bleibendem Wert gerade dadurch schaffen können, dass er seine Familie im Stich ließ, um seine selbstgewählte Lebensform als Künstler verwirklichen zu können. Wenn Gauguin von sich sagen würde, dass er ein gutes Leben hatte – würden wir ihm beipflichten?

Es geht selbstverständlich nicht darum, Gauguin durch eine mögliche Kritik an seiner hypothetischen Aussage zu verurteilen. Wir fragen uns lediglich, ob die Aussage, dass jemand ein

⁴ Peter bezieht sein Glück auf einen inneren präsentischen Zustand, der sich seit dem Moment, als er Katja kennenlernte, durch sein Leben zieht, und gerade mit der angenommenen Einladung einen vorläufigen Höhepunkt erreicht. „Glück“ bezieht sich hier auf eine Stimmung oder Empfindung, was allerdings nicht bedeutet, dass die Glücksempfindung keine kognitiven Anteile hat.

⁵ Vgl. zu diesem Begriff des Glücks als Verwirklichung einer selbstgewählten Lebensform Ricken 1998, 163-174.

glückliches Leben hat, hinreichend für die Aussage ist, dass jemand ein gutes Leben hat. Ich möchte die These vertreten, dass ein glückliches Leben, so wie ich es hier dargestellt habe, nicht hinreichend für ein gutes Leben ist. Wenn wir vom guten Leben sprechen, können wir nicht nur die Verwirklichung unserer selbstgewählten Lebensform in den Blick nehmen. Wir müssen auch die Beschaffenheit dieser Lebensform berücksichtigen und uns fragen, welche Konsequenzen die Verwirklichung der Lebensform auf die Erfüllung von Pflichten gegen sich selbst und gegenüber anderen hat. Es ist möglich und wünschenswert, dass ein glückliches Leben zugleich moralisch ist. Aber es lassen sich eben auch die Fälle des unglücklichen Moralisten bzw. des leidenden Gerechten einerseits und des glücklichen Amoralisten andererseits denken. Darüberhinaus ist es eine Tatsache, dass moralisches Handeln und die Verwirklichung einer selbstgewählten Lebensform oft auseinanderfallen.

Will man diese Fälle von den Fällen unterscheiden, in denen Menschen eine moralische Lebensform gewählt haben und diese verwirklichen können, sollte der Begriff des guten Lebens beide Aspekte umfassen, die Moral und das Glück. Das, was gut für mich ist, muss in einem Zusammenhang mit dem moralisch Guten stehen.

Diese These beinhaltet bereits eine bestimmte Entscheidung hinsichtlich der metaethischen Frage, warum das gute Leben gut ist bzw. warum etwas gut für mich ist. Peter Schaber unterscheidet zwei Antworten auf diese metaethische Frage, zu welcher der Begriff des guten Lebens unweigerlich führt.⁶ Die subjektivistischen Theorien definieren das Gute über Wunscherfüllung. Die objektivistischen Theorien definieren das Gute nicht über Wunscherfüllung. Subjektivistische Theorien erklären z.B. den Wert von Gesundheit für ein gutes Leben darüber, dass wir uns Gesundheit auf informierte Weise wünschen. Objektivistische Theorien hingegen argumentieren, dass wir uns Gesundheit wünschen, weil sie gut ist. Ihr Status, dass sie gut ist, ist unabhängig davon, ob wir sie als wünschenswert empfinden oder nicht.⁷

Ich möchte einen objektivistischen Begriff des guten Lebens vertreten. Was gut für mich ist oder was mich zu dem Urteil veranlasst, dass ich ein gutes Leben führe, ist unabhängig von meinen Wünschen, auf diese oder jene Weise zu leben.

II.

Inwiefern kann nun Religion Weg zum guten Leben sein? Zunächst wird man im Fall des Christentums feststellen, dass man wohl eher sagen könnte: Das Christentum ist Weg zum ewigen Leben oder vielleicht zu einem heiligen Leben. Ein Beispiel aus dem Neuen Testament sei kurz angeführt:

⁶ Vgl. Schaber 1998.

⁷ Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass es zu Konflikten zwischen verschiedenen Gütern kommen kann bzw. dass die Güter des objektiv guten Lebens selbst noch einmal in eine bestimmte Ordnung gebracht werden müssen.

„Von da an gingen viele seiner Jünger zurück und gingen nicht mehr mit ihm. Da sprach Jesus zu den Zwölfen: Wollt ihr etwa auch weggehen? Simon Petrus antwortete ihm: Herr, zu wem sollten wir gehen? Du hast Worte ewigen Lebens; und wir haben geglaubt und erkannt, dass du der Heilige Gottes bist.“⁸

Der Ausdruck „gutes Leben“ spielt meines Wissens nach weder in der liturgischen oder spirituellen noch in der theologischen oder moralischen Sprache des Christentums eine besondere Rolle. Das schließt nicht aus, dass es der Sache nach eindeutig Anknüpfungspunkte für den Begriff des guten Lebens in der christlichen Tradition gibt. Allerdings sollte man gerade auch aus philosophischer Perspektive vorsichtig sein, zu schnell den Begriff des guten Lebens und den Religionsbegriff miteinander zu vermitteln.

Wie kann das Christentum als Weg zum guten Leben verstanden werden? Mein Vorschlag einer religionsphilosophischen Antwort auf die Frage setzt zunächst bei dem zuletzt genannten objektivistisch interpretierten Begriff des guten Lebens an, um dann zu einer anthropologisch bedeutsamen inhaltlichen Bestimmung des Begriffs des guten Lebens fortzuschreiten. In beiden Vorschlägen möchte ich dabei auf Gedanken von John Cottingham Bezug nehmen.⁹

Die christliche Tradition hat keine Schwierigkeiten mit einem objektivistisch verstandenen Begriff des guten Lebens. Für einen Theisten ist diese Theorie eine überaus plausible, und ich würde sagen: die plausibelste metaethische Position, weil Gott das Gute oder das *summum bonum*, das höchste Gut, ist. Wie ist im Ausgang davon, dass in der christlichen Tradition der objektivistisch verstandene Begriff des guten Lebens in Gott als dem höchsten Gut begründet werden kann, das Verhältnis von gutem Leben und Theismus religionsphilosophisch zu denken? John Leslie Mackie hat die in seinem Fall ironisch gemeinte These vertreten, dass wenn der Objektivismus wahr wäre, auch der Theismus wahr sei. Denn dann könne man verstehen, wie die Eigenschaft, dass etwas gut ist, zu den natürlich-empirischen Eigenschaften hinzutrete. Ein Gott könnte für diese merkwürdige Relation der Supervenienz verantwortlich sein.¹⁰ John Cottingham hat dagegen eingewendet, dass auch vom Standpunkt des Theismus nicht klar sei, wie ein Gott diese Relation der Supervenienz von evaluativen aus natürlichen Eigenschaften herstellen sollte. Vielmehr könne man im Blick auf den Schöpfungsbericht aus dem Buch Genesis die These vertreten, dass Gott sieht, dass das, was er geschaffen hat, bereits gut *ist*. Gott beschließe nicht, nachdem er sich seine Schöpfung noch einmal angeschaut hat, dass Gutsein oder Schönheit hervorgehen solle aus dem, was er geschaffen hat.¹¹ Das Gutsein der Schöpfung gründet somit in natürlichen Eigenschaften von Entitäten.

⁸ Joh 6,60-71.

⁹ Ich beziehe mich dabei v.a. auf seine beiden jüngsten Monographien Cottingham 2003 und Cottingham 2005. Einschlägig zu diesem Thema ist allerdings auch sein Buch Cottingham 1998.

¹⁰ Vgl. Mackie 2002, 182-185.

¹¹ Vgl. Cottingham 2005, 49-53. Cottingham weist auf einige analoge Fälle hin. Ein gesundes Wesen zu erschaffen würde nicht bedeuten, zunächst einen biologischen Organismus zu schaffen und dann zu beschließen, dass aus den natürlichen Eigenschaften Gesundheit entsteht. Vielmehr bedeutet es, einen Organismus zu schaffen, in dem alle Organe gut miteinander funktionieren und so Wachstum, Reproduktion etc. zu ermöglichen.

Welchen Unterschied macht dann der Theismus zu anderen objektivistischen Theorien des guten Lebens aus, wenn die evaluativen Eigenschaften von Entitäten in deren natürlichen Eigenschaften gründen? Mit Cottingham möchte ich hier behaupten: Der Unterschied zu anderen objektivistischen Theorien des guten Lebens besteht darin, dass der Theismus von einer moralischen Teleologie der Welt als Schöpfung ausgeht, wodurch menschliches Handeln Sinn bekommt. Der Theismus bringt uns nicht unbedingt zu anderen Urteilen darüber, wie wir in einer bestimmten Situation handeln sollten, sondern stellt unsere jeweiligen Entscheidungen vielmehr in einen bestimmten Rahmen, innerhalb dessen sie eine Bedeutung haben:

„The theist believes, sustained by faith, that the careful use of reason, and the sensitive and reflective response to our deepest inclinations, points us towards a life which is the life that a being of the greatest benevolence, goodness, mercy, and love has desired for us, and has destined us to achieve. This will not mean that the theist has access to some magic formula or short cut in ethics, any more than in physical science; metaphysics is never a substitute for science; faith is never a substitute for hard work.“¹²

Cottingham misst dem Vorhandensein einer solchen theistischen moralischen Teleologie allerdings auch eine begründende Funktion für die Rede von einer Objektivität von Werten zu:

„If there are eternal and objective ethical truths such as that cruelty is wrong, they cannot be undermined by the ‚radical contingency‘ in the shifting historical development of human ethical attitudes. Yet, and here is the crucial point, one which I take to be a *reductio* of an atheist metaphysics of value, such objective ethical truths *would be* undermined in the absence of the cosmic moral teleology that theism provides.“¹³

Dabei meint Cottingham mit einer „atheist metaphysics of value“ an dieser Stelle eine Position, wonach unsere moralischen Überzeugungen Ergebnis unserer genetischen Ausstattung und kontingenten kulturellen Traditionen seien. Er schließt also nicht unbedingt aus, dass es alternative Positionen zum Theismus gibt, die eine Objektivität moralischer Werte begründen können.

Die christliche Tradition und der in ihr inhärente Theismus leisten auf die gerade erörterte Weise eine Begründung eines objektivistisch verstandenen Begriffs des guten Lebens, indem sie die Bemühungen des Menschen um das gute Leben in den interpretativen Rahmen einer moralischen Teleologie stellen.

Bei Cottingham findet sich weiterhin eine bemerkenswerte anthropologische Differenzierung, die ausdrücklich den Begriff des guten Lebens betrifft. Im Kapitel 7 von „The Spiritual Dimension“ findet sich folgendes Argument:¹⁴

1. Die Willensschwäche ist ein ernstzunehmendes Hindernis auf dem Weg zum guten Leben bzw. zur Selbstwerdung (*self-discovery*).

¹² Cottingham 2005, 52. Vgl. dazu auch Cottingham 2003, 71-72.

¹³ Cottingham 2005, 56.

¹⁴ Das Kapitel trägt die Überschrift „Religion and the good life: the epistemic and moral resources of spirituality“. Ich beziehe mich im Folgenden auf Cottingham 2005, 140-149.

2. Die Willensschwäche hat ihren Grund in der relativen Ohnmacht der Vernunft gegenüber den individuell in der Kindheit und im weiteren Leben erlittenen Verletzungen des Individuums bzw. in der generellen Verletzbarkeit (*vulnerability*), Abhängigkeit und Zerbrechlichkeit des Menschen als Menschen.
3. Wenn eine Tradition dem Menschen durch eine bestimmte spirituelle Praxis hilft, mit seiner Verletzbarkeit hinsichtlich des Ziels der Selbstwerdung zurechtzukommen, dann ist sie zumindest für die Angehörigen dieser Tradition eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung zum guten Leben.
4. Die christliche spirituelle Praxis hilft dem Menschen auf diesem Weg der Selbstwerdung.
5. Also ist sie für die Angehörigen dieser Tradition eine notwendige, nicht hinreichende Bedingung zum guten Leben.
6. Es gibt keine logisch notwendige Verbindung von spiritueller Praxis und gutem Leben.
7. Es ist also logisch möglich, auch ohne eine spirituelle Praxis zum guten Leben zu gelangen.
8. Aber für die meisten Menschen gilt das Argument (3.) bis (5.).

Dabei betont Cottingham, dass seine Aussagen über die christliche spirituelle Praxis prinzipiell auch auf das Judentum und den Islam zuträfen.

Interessant im Blick auf den Begriff des guten Lebens ist zunächst die anthropologische These, dass es ein Hindernis auf dem Weg zum guten Leben gibt: die Willensschwäche, die in einer relativen Ohnmacht der Vernunft gründet. Cottingham formuliert dieses Hindernis in der Sprache der Psychoanalyse und als Verletzbarkeit. In der Sprache der christlichen Tradition müsste man genauer von der sog. „Ersünde“ oder besser: „Ursprungssünde“ und der damit verbundenen Angewiesenheit des Menschen auf die Gnade Gottes sprechen. Der Mensch hat sein moralisches und sonstiges Vorkommen nicht allein in der Hand. Die individuellen Begabungen und Schwächen, charakterlichen Eigenarten und jeweiligen Biographien prägen zutiefst das jeweilige Bemühen um ein gutes Leben. Moralische Appelle allein helfen nicht, einen Menschen bei seiner Umkehr zu unterstützen, weil die Probleme tiefer als auf der rein kognitiven Ebene liegen. Der Mensch ist in der Perspektive der christlichen Tradition grundsätzlich auf Gott als sein Gegenüber angewiesen. Das muss der moralischen Autonomie des Menschen nichts nehmen, weil dieses Angewiesensein weniger in der Frage nach der Rechtfertigung moralischer Überzeugungen als vielmehr, wie geschildert, dort zum Ausdruck kommt, wo der einzelne Mensch sich als verletzlich, endlich und schwach erfährt.

Meine abschließende These ist wenig überraschend: In religionsphilosophischer Perspektive kann das Christentum ein Weg zum guten Leben sein unter der Voraussetzung, dass dieser Begriff in der dargestellten Weise ontologisch (objektivistisch) und anthropologisch interpretiert wird. Wenn die *conditio humana* so beschaffen ist wie gerade erläutert, dann sollte die philosophische Auseinandersetzung mit dem Begriff des guten Lebens diese *conditio humana* zu integrieren versuchen. In der christlichen Tradition finden sich eine Lehre und eine spirituelle Praxis, in der diese Integration erfolgt. Deswegen ist es für die Religionsphilosophie sehr lohnenswert, an dieser Stelle des Zusammenhangs von Moral und Religion auf die hermeneutische Kraft zu verweisen, die religiöse Traditionen wie das Christentum entfalten, wenn man sie mit den entsprechenden moralphilosophischen und anthropologischen Problemen in Verbindung bringt.

Insgesamt würde ich mich der in obigem Argument enthaltenen These von Cottingham anschließen, dass es möglich ist, dass Menschen ohne spirituelle Praxis zu einem guten Leben gelangen, dass aber für viele Menschen gilt, dass eine spirituelle Praxis notwendige Bedingung ihres guten Lebens ist. Diese These erhebt einen relativ schwachen Anspruch und klingt vielleicht sogar banal. Warum sollte man nicht – gerade angesichts des neuen Atheismus von Dawkins, Hitchens und anderen - stärkere Annahmen hinsichtlich des Zusammenhangs von Moral und Religion machen? Es lag außerhalb des Ziels dieses Vortrags, Grenzen und Möglichkeiten einer theistischen Begründung der Moral allgemein zu diskutieren. Es gibt Religionsphilosophen, die stärkere Positionen hinsichtlich des Verhältnisses von Moral und Religion beziehen.¹⁵ Allerdings müssen solche Positionen noch gehaltvollere metaphysische Voraussetzungen machen, als Cottingham oder ich hier gewagt haben. Eine Religionsphilosophie, die - wie hier geschehen - auf die hermeneutische Kraft einer religiösen Tradition hinweist, ist kein Produkt einer schwachen Vernunft, sondern erkennt die Eigenart der praktischen Vernunft und die Kontinuität ihrer Fragen und Probleme mit religiösen Lebensformen an.¹⁶ Für manche Zeitgenossen ist bereits ein solches Unterfangen eine Zumutung.

¹⁵ Vgl. den Überblick zum gegenwärtigen Stand der sog. Divine Command Theory in Murphy 2008.

¹⁶ Vgl. dazu Ricken 2007, 95-109.

Literaturverzeichnis

Birnbacher, Dieter (2006): Philosophie des Glücks. In: e-Journal Philosophie der Psychologie, Nr. 1. Online verfügbar unter <http://www.jp.philo.at/index1.htm>.

Cottingham, John (1998): Philosophy and the good life. Reason and the passions in Greek, Cartesian and psychoanalytic ethics. Cambridge: Cambridge University Press.

Cottingham, John (2003): On the meaning of life. London u. a.: Routledge (Thinking in action).

Cottingham, John (2005.): The spiritual dimension. Religion, philosophy, and human value. Cambridge UK ;New York: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1902ff): Gesammelte Schriften. 29 Bände. Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Bd 1-22); der Deutschen Akademie der Wissenschaften Berlin (Bd 23); ab Bd 24 von der Akademie der Wissenschaften Göttingen. Berlin: De Gruyter.

Mackie, John Leslie (1982): Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes. Stuttgart: Reclam, 2002 (Universal-Bibliothek, Nr. 8075).

Murphy, Mark (2008): Theological voluntarism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2008 Edition). Herausgegeben von Edward N. Zalta. Online verfügbar unter <http://plato.stanford.edu/archives/spr2008/entries/voluntarism-theological/>.

Ricken, Friedo (1998): Allgemeine Ethik. 3. erw. u. überarb. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer (Urban-Taschenbücher, 348).

Ricken, Friedo (2007): Glauben weil es vernünftig ist. Stuttgart: Kohlhammer.

Schaber, Peter (1998): Gründe für eine objektive Theorie des menschlichen Wohls. In: Steinfath, Holmer (Hg.): Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (stw, 1323), 149–166.