



Munich Business School

Gemeinsamkeiten und Unterschiede glückstheoretischer Konzepte in Europa und China und ihre Bedeutung für die Wirtschaft

Munich Business School Working Paper
2017-01

Felix Behringer
E-Mail: Felix.Behringer@munich-business-school.de

Prof. Dr. Christian Schmidkonz
E-Mail: Christian.Schmidkonz@munich-business-school.de

Munich Business School
Elsenheimerstraße 61
D-80687 München

Munich Business School Working Paper Series, ISSN 2367-3869

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis	3
Tabellenverzeichnis	3
1 Einleitung	4
2 Die westliche Vorstellung des Glücksbegriffs	5
2.1 Philosophischer Ursprung westlicher Glückstheorien	5
2.1.1 Das Glück als Eudämonie	5
2.1.2 Das Glück im Jetzt	8
2.1.3 Das Glück im Jenseits	9
2.1.4 Ökonomie und Glück	10
2.2 Die moderne Glücksforschung.....	13
3 Glück in China	17
3.1 Historische Konzepte von Glück in China.....	18
3.1.1 Das Orakelwesen.....	19
3.1.2 Die drei Lehren – Sān Jiào 三教	20
3.2 Erkenntnisse der Glücksforschung in China	30
4 Fazit	35
5 Literaturverzeichnis	37

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Lebenszufriedenheit in China in Abhängigkeit der Steigerung des Realeinkommens von 250 % (Kahneman/Krueger 2006, 16).....	30
--	----

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Chinesische Schriftzeichen und Zusammenhänge von Glück (eigene Darstellung)	18
Tabelle 2: Das fünffache Glück, in Anlehnung an Möller (2003, 124)	22

1 Einleitung

Das Streben nach Glück beschäftigt die Menschheit schon seit Jahrtausenden. Die Wissenschaftsdisziplinen Philosophie-, Psychologie-, Sozial- und Wirtschaftswissenschaften weisen jedoch unterschiedliche Konzeptualisierungen von Glück auf, so dass eine präzise Beschreibung kaum möglich ist.

Die Glücksforschung gewinnt jedoch auch für global agierende Unternehmen in China immer mehr an Bedeutung. Die vorrangige Frage ist hier, wie verschiedene Wertesysteme erfolgreich unter einem Dach integriert werden können, um den Erfolgsfaktor Glück zu einem Wettbewerbsfaktor ausbauen zu können. Bisherige Erkenntnisse der Glücksforschung bestätigen den positiven Zusammenhang von glücklichen Mitarbeiter und Unternehmenserfolg.

Das besondere Forschungsinteresse dieses Beitrags liegt darin, die spezifischen Glücksvorstellungen in China zu untersuchen, um ein grundlegendes Verständnis für die dort verankerten Werte zu erhalten. Dabei soll der Frage nachgegangen werden welche Unterschiede und Gemeinsamkeiten die westlichen und chinesischen Glücksvorstellungen aufweisen. Unter dieser Prämisse wurde untersucht auf welcher Grundlage die historisch gewachsenen kulturellen und philosophischen Glücksvorstellungen westlicher und chinesischer Prägung basieren, um anschließend die Unterschiede zu China besser einordnen zu können. Hierzu wurden philosophische Anschauungen und Glückskonzepte ausgewählt und untersucht, die für das Verständnis und den Ursprung von Glück für diese Arbeit relevant sind. Verbindungen und Gemeinsamkeiten zu Glücksvorstellungen aus China werden verdeutlicht und ermöglichen somit eine differenzierte Blickweise auf das chinesische Glücksverständnis.

In Kapitel 2 werden daher die Ursprünge der westlich geprägten Glückskonzepte näher betrachtet und sowohl historische als auch aktuelle Sichtweisen von Glück thematisiert. Die chinesischen Konzepte von Glück werden anschließend in Kapitel 3 analysiert um die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu den westlichen Glücksvorstellungen aufzuzeigen. Dabei wird auch auf den Zusammenhang der Wirtschaftsentwicklung Chinas und die gleichzeitige Entwicklung des Glücks eingegangen.

2 Die westliche Vorstellung des Glücksbegriffs

Obwohl die deutsche Sprache sehr präzise und eindeutig erscheint, ist der Begriff Glück mit einer Vielzahl von Deutungsmöglichkeiten verknüpft. Er kann ein:

- „momentanes und dauerhaftes,
- persönliches und materielles,
- subjektives und objektives Erlebnis und Reflexionsglück bezeichnen“ (Mayring/Rath 2013, 12).

Aufgrund dieser Begriffskomplexität ist es schwierig, den Glücksbegriff im deutschsprachigen Raum eindeutig zu konzeptualisieren.

Die unterschiedliche Auffassung der (historischen) Glücksthematik ist eine Art Reflektion der Geschehnisse der jeweiligen Zeit. Vor allem die Antike ist geprägt von Krisenzeiten. Beispiele sind die Polis-Krise in Zeiten von Platon und Aristoteles, die Diadochen (Warlords der Antike) zur Zeit Epikurs oder die Völkerwanderung zur Zeit Augustinus'. So ist festzustellen, dass die alten Philosophen der Antike gerade in Zeiten des Unglücks über das Glück philosophierten, wobei sie ihre Ideen oft im Verborgenen, verbreiten mussten (Mayring/Rath 2013, 28).

Zudem ist, neben dem Streben nach Glück, auch der Glaube an Glück im Sinne der Fortuna, dem glücklichen Zufall, fest in der westlichen Mentalität verankert (Schildhammer 2009, 13).

2.1 Philosophischer Ursprung westlicher Glückstheorien

Das Glück im Sinne eines glücklichen Zufalls wie zum Beispiel ein Lottogewinn ist für die Wissenschaft weniger von Relevanz und war schon in der Nikomachischen Ethik von Aristoteles nicht von Bedeutung. Vielmehr geht es bei Aristoteles um das allumfassende Konzept des Glücks, das selbst beeinflussbar ist (Möller 2003, 111).

2.1.1 Das Glück als Eudämonie

In der griechischen Antike waren Sokrates (469-399 v. Chr.) und Demokrit (459-380 v. Chr.) die ersten Philosophen, die das Glück mit dem eigenen Handeln verknüpften. Nach Sokrates war das wahre Glück nur durch vernunftmäßiges moralisches Handeln erreichbar. Er war ein Vorbild der Genügsamkeit (Schildhammer 2009, 35). Allein das Gerechte und Rechte zu denken und zu tun war für ihn schon Glück (Mayring/Rath 2013, 16). Demokrit, für den das Glück in der

Seele lag, folgte Sokrates in der Auffassung, dass die Menschen größtenteils durch ihr Handeln selbst für ihr Glück verantwortlich sind. Zurückhaltung und eine heitere Gelassenheit sind daher für ihn von zentraler Bedeutung (Mayring/Rath 2013, 14). Er erachtete bereits die Erziehung als maßgebend, um das Edle im Menschen zu fördern. Demokrit erkannte, dass nicht Konsum sondern Bescheidenheit und Genügsamkeit die Seele glücklich machen.

Der Gedanke der Tugendhaftigkeit und die Idee des „guten Handelns“ wurden von Platon (428/27-348/47 v. Chr.) und Aristoteles (384-322 v. Chr.) weiter ausgeführt. Beide prägten den Begriff der Eudämonie, der heute noch bei vielen glückstheoretischen Ansätzen verwendet wird (siehe Kapitel 2.2). Eudämonie bezeichnet einen dauerhaften Zustand des guten Lebens, bei dem der Mensch mit seinem Leben im Einklang ist. Es bedeutet ursprünglich, einen guten Dämon zu haben, der Glück und Glückseligkeit beschert (Schildhammer 2009, 28). Dabei wird, wie oben beschrieben, die Glückseligkeit um ihrer selbst willen angestrebt, wobei sie das Ziel aller Personen und allen menschlichen Handelns widerspiegelt. Eudämonie kann im Sinne der Stoiker auch als „Wohlfluss des Lebens“ aufgefasst werden (Hossenfelder 1998a, 179).

Platon war der Auffassung, dass der Tugendhafte aus seiner ethischen Orientierung heraus prinzipiell glücklich ist und das Glück im Sinne einer Einstimmigkeit mit sich selbst sucht. Eudämonie ist nur möglich, solange der Mensch im Einklang mit sich selbst ist. Gerechtigkeit war für Platon eine Voraussetzung für die Eudämonie (Hossenfelder 1998a, 176). Ein Ungerechter konnte, nach Platon, demnach nicht wahrhaft glücklich werden. Dabei war nicht die Tugend selbst das Ziel, sondern die Bedingung für Glück, die das Ziel allen Strebens repräsentiert (Römpp 2010, 57). Auch das intellektuelle Wissen war für Platon von besonderer Bedeutung (Mayring/Rath 2013, 15 f.). Nur durch Wissen, so Platon, konnte ein tugendhaftes Verhalten erlangt werden. Jedoch bezog Platon, wie auch Aristoteles später, seine Philosophie nicht auf die individuellen Ziele und Eigeninteressen des Einzelnen, sondern auf den Gesamtkontext einer übergreifenden Ordnung, deren Zweck es zu erfüllen galt (Römpp 2010, 51).

Obwohl Aristoteles das wahre Glück wie Platon in der Eudämonie sah, erkannte er an, dass äußere Güter zwar kein Glück hervorrufen, jedoch dabei helfen können, es zu empfinden, denn ein edles, tugendhaftes Verhalten ist nur schwer zu erlangen, wenn

der Mensch wenig oder keine Mittel zur Verfügung hat. Der glückliche Mensch „(...) lebe und verhalte sich gut“ (Aristoteles 1911, 68). Damit ging er einen Schritt weiter als Platon und verknüpfte das Glück nicht nur mit dem intellektuellen Wissen der Tugend, sondern auch mit dem daraus resultierenden Handeln der Menschen (Römpp 2010, 61). Aristoteles wies in diesem Zusammenhang als Erster auf die Bedeutung der Lebensbedingungen für die Entstehung eines tugendhaften Verhaltens hin. Das Glück lag demnach in der Seele des Menschen und wurde durch ein tugendhaftes Verhalten (gutes Verhalten) erreicht. Aristoteles (1911, 64) führte weiter aus: „Denn diese [Die Glückseligkeit] suchen wir stets wegen ihrer selbst und niemals wegen eines anderen (...). Die Glückseligkeit aber wählt keiner um jener Dinge willen und überhaupt nicht wegen anderen.“

Dabei betrachtete Aristoteles nicht das Glück des Einzelnen, sondern bezog es auf die Polis-Bürger und die Aufgabe des Staates (Mayring/Rath 2013, 20). Wieder stand die übergreifende Ordnung an oberster Stelle. Für Aristoteles war die Welt ein „(...) sinnvoll geordneter Kosmos, in dem jedem Ding und jedem Wesen sein bestimmter Platz zugewiesen werde“ (Bellebaum 2010, 42). Aristoteles war der Auffassung, dass das Glück von dem individuellen Verhalten abhängig sei und somit direkt vom Menschen beeinflusst werden könne. Eine gute Lebensführung war, seiner Meinung nach, Quelle und Voraussetzung der Eudämonie. Es kam darauf an, sein eigenes Streben und seine Gefühle in rechtem Maß einzusetzen und klar zwischen angemessener und unangemessener Lust zu differenzieren (Hettlage 2010, 179).

Die Vernunft, beziehungsweise das vernünftige Denken, stellten die eigentliche Rolle des Menschen und seinen Zweck zugleich dar. Eine gute Lebensführung bedeutete demnach, ganz nach seiner Vernunft zu leben und so die Eudämonie zu verwirklichen (Hossenfelder 1998a, 176). Die Handlungen der Menschen sollten dem Sachverhalt angemessen sein und durch Vernunft bestimmt werden. Die Kunst war es, die richtige Mitte zwischen Zügellosigkeit und Empfindungslosigkeit durch Besonnenheit zu finden (Römpp 2010, 65). Dabei steht die übergreifende Ordnung, die es einzuhalten galt, im Vordergrund und die zugleich auch mitverantwortlich war für das Glück wie Aristoteles es interpretierte.

Die strikte Hierarchie, die einen Wechsel innerhalb der verschiedenen Stände nicht zuließ, ist auch im Konfuzianismus wiederzufinden. Konfuzius war der Meinung, dass das wahre Glück nur von den Weisen verstanden wird. Aristoteles (1911, 58) zufolge

verstand der normale Mensch „(...) darunter etwas Selbstverständliches und Sichtbares, wie Lust, Reichtum oder Ehre, der eine dies, der andere jenes, oftmals auch einer und derselbe Verschiedenes: wenn er krank ist, meint er Gesundheit, wenn er arm ist, den Reichtum“. In Hinblick auf das heutige unerschütterliche Streben nach Wohlstand in den kapitalistisch geprägten Gesellschaften besitzt diese Aussage immer noch Relevanz und zeigt gleichzeitig auf, wie unterschiedlich das Glück von jedem Einzelnen aufgefasst werden kann.

Den Sinn für Ordnung und Mäßigung im Sinne Sokrates und Aristoteles greifen der Konfuzianismus und der Dáoismus explizit auf (siehe Kapitel 3.1.2.1 und 3.1.2.2). Die Erziehung im Sinne Demokrits und das Lernen im Sinne einer langfristigen Weiterentwicklung im Sinne Platons finden sich vor allem bei Konfuzius als zentralen Aspekt seiner Lehre wieder.

2.1.2 Das Glück im Jetzt

Im Gegensatz zu Aristoteles und Platon begriff Epikur (341-270 v. Chr.) das Glück im erlebten Augenblick. Dies machte ihn zu einem der ersten Vertreter des Hedonismus der Antike. Epikur erachtete nicht mehr die Tugend als höchstes Gut, sondern bezog sich ganz auf den Einzelnen (Hossenfelder 1998a, 178). Er wollte den unbegründeten Ängsten der Menschen entgegenwirken, indem er das Genießen im Hier und Jetzt in den Vordergrund stellte (Schildhammer 2009, 40). Doch auch er war wie Aristoteles der Meinung, dass weder Reichtum noch Macht zu Glück führen können. Vielmehr sah Epikur die „(...) angstfreie Erkenntnis und Entfaltung des eigenen Lebens“ als Quelle des Glücks (Mayring/Rath 2013, 22). Ihm lag das private Glücksempfinden mehr am Herzen als das der Gemeinschaft. Die Lust- beziehungsweise Unlustvermeidung waren, nach Epikur, das Ziel allen Strebens des Menschen. Dabei verfolgte er eine teils kritische Theorie des Glücks, in der vor allem die Unlustvermeidung statt der direkte Lustgewinn im Vordergrund standen. Epikur war der Auffassung, dass die Seele alles möchte, mit einer Ausnahme: Die Seele möchte nicht traurig sein (Mayring/Rath 2013, 23). Er war der Überzeugung, dass Glück nicht durch die Vernunft erreicht werde, sondern alleine von der Sinnlichkeit des Menschen gefühlt werden könne (Hossenfelder 1998a, 180). Den Zustand, bei dem weder Schmerz noch Lust empfunden wird, interpretiert Epikur als wahre Glückseligkeit. Diese Ataraxie bezeichnete er als katastematische Lust, die es zu erreichen gilt. Dabei wird ein Zustand der inneren Gemütsruhe beziehungsweise des inneren Friedens angestrebt (Horn 2011, 129; Schildhammer 2009, 41). Somit griff Epikur den

Gedanken der angemessenen und besonnenen Lebensführung von Aristoteles auf (Hettlage 2010, 180) und hob den Kontext der Eudämonie auf eine hedonistische, ichbezogene Ebene. Hier können Parallelen zum Dáoismus gezogen werden, da das katastematische Glück dem Zustand im Dáoismus ähnelt, der sich durch völlige Gefühlslosigkeit und eine Art glückloses Glück auszeichnet (siehe Kapitel 3.1.2.2).

2.1.3 Das Glück im Jenseits

Der Einfluss der Kirche zeigt sich besonders in der Glückstheorie des überzeugten Christen Augustinus (354 v. Chr.-430 n. Chr.). Grundsätzlich erhebt die christliche Kirche Anspruch auf das Glück. Augustinus verschob die Glücksthematik in das außerweltliche Jenseits und verband es mit der religiösen Bedeutung des Paradieses. Damit lag die Erreichbarkeit des Glücks nicht länger im Diesseits und im Bereich des Menschen, sondern wurde von einer übergeordneten Instanz, Gott, verwaltet. Augustinus setzte Glückseligkeit mit Gott gleich und beschrieb die unsterbliche Seele im Himmel als ewiges Glück. Gott sei der „Urheber und Spender allen Glücks“ (Augustinus 1985, 216). Zugleich ging Augustinus von der Erbsünde aus, welche durch den Sündenfall Adams hervorgerufen worden war. Damit die menschliche Seele Erlösung im Jenseits findet, muss sie sich im irdischen Diesseits der Gnade durch Demut, Gottesliebe und Gehorsam erweisen. Die Idee der Unsterblichkeit bewirkte eine individuelle Freiheit der Menschen. So war jeder in Bezug auf die Glückseligkeit autark und sein eigener Herrscher, der über Tod und Leben entscheiden konnte. Es gab keine Möglichkeit diese Freiheit den Menschen zu nehmen (Niehues-Pröbsting 2004, 183). Somit konnte den Christen der Glaube an das ewige Glück im Jenseits keiner streitig machen. Dabei ist aber auch das Unglück von zentraler Bedeutung, welches als Weg in die Hölle aufgefasst wurde. Insgesamt prägten das Christentum Attribute wie Reue und Buße als Mittel, um am Ende in den Himmel zu kommen und dort das ewige Glück zu erfahren. Auch Augustinus erteilte dem Materialismus eine klare Absage. „Die materiellen Genüsse schwinden, sie haben keine Dauer“ (Mayring/Rath 2013, 25). Das Glück lag jedoch nur im Glauben und konnte in keiner Weise bewiesen werden. Auch für Augustinus blieb die Glückseligkeit weiterhin das Ziel der Menschen; die Erreichbarkeit jedoch hing alleine von Gottes Willen ab (Schildhammer 2009, 53).

Durch das Erlangen der Reichreligion 391 n. Chr. unter Kaiser Theodosios war diese Glücksauffassung lange Zeit die vorherrschende Meinung in Europa (Drobner 2004, 225). Erst im nachmittelalterlichen Europa wurden die antiken

Glücksphilosophien wieder aufgegriffen. Bis dahin beanspruchte die Kirche die endgültige Antwort auf die Frage, was Glück sei.

2.1.4 Ökonomie und Glück

Im 17. und 18. Jahrhundert verlor die Kirche langsam an Einfluss und die alten Glückstheorien der Antike wurden wieder aufgegriffen und hinterfragt. Dabei entstanden die ersten ökonomischen Überlegungen zum Glück. Angeregt von ökonomischem Gedankengut versuchten Philosophen wie Adam Smith (1723-1790) Jeremy Bentham (1748-1832) und John Stuart Mill (1806-1873) das Glück berechenbar zu machen. Adam Smith war einer der ersten ökonomischen Moralphilosophen, der schon im 18. Jahrhundert seine Theorie zu Glück und Wohlstand darlegte. In seinem berühmten Werk *The Wealth of Nations*¹ beschrieb er seine Auffassung vom freien Markt und legte damit den Grundstein für den heutigen Kapitalismus. Es wird oft vernachlässigt, dass Smith in seinem ersten Werk *The Theory of Moral Sentiments*² die Voraussetzung für das Funktionieren des freien Marktes bereits vermittelte. Smiths Theorie der freien Marktwirtschaft befürwortete keinesfalls den maßlosen Konsum und einen ausschweifenden Materialismus. Vielmehr stellte er auch moralische Überlegungen zur Menschlichkeit und Sympathie unter den Menschen an, die er als zentrales Element ansah (Den Uyl/Rasmussen 2010 29 ff.; Mayring/Rath 2013, 34). Für Smith war eine Gesellschaft, die von Marktwachstum geprägt war, eine „happy economy“. Das Streben nach Wohlstand, um glücklich zu sein, war für ihn eine notwendige Täuschung des Menschen, um die Gesellschaft weiterzuentwickeln und voranzubringen.³ Für ihn gab es nicht nur ein Glück, sondern er unterschied vielmehr zwischen dem ökonomischen Glück im Sinne einer glücklichen Volkswirtschaft und dem individuellen Glück in Bezug auf das menschliche Glücksempfinden

¹ Der Wohlstand der Nationen (Adam Smith, 1776).

² Die Theorie der ethischen Gefühle (Adam Smith, 1759).

³“And it is well that nature imposes upon us in this manner. It is this deception, which rouses and keeps in continual motion the industry of mankind. It is this which first prompted them to cultivate the ground, to build houses, to found cities and commonwealths, and to invent and improve all the sciences and arts, which ennoble, and embellish human life (...). The earth by these labors of mankind has been obliged to double her natural fertility, and to maintain greater multitude of inhabitants” (Smith 1976, 185 f.).

„Und es ist gut, dass die Natur uns in dieser Weise betrügt. Denn diese Täuschung ist es, was den Fleiß der Menschen erweckt und in beständiger Bewegung erhält. Sie ist es, was sie zuerst antreibt, den Boden zu bearbeiten, Häuser zu bauen, Städte und staatliche Gemeinwesen zu gründen, alle die Wissenschaften und Künste zu erfinden und auszubilden, die das menschliche Leben veredeln und verschönern (...). Durch diese Mühen und Arbeiten der Menschen ist die Erde gezwungen worden, ihre natürliche Fruchtbarkeit zu verdoppeln und eine größere Menge von Einwohnern zu erhalten.“ (Übersetzt nach Brandt und Eckstein (2010, 295 f.)).

(Den Uyl/Rasmussen 2010, 38). Auch bestritt er, dass der Mensch durch den Gewinn vieler Konsumgüter glücklich werde (Smith 1976, 181 f.). Smith war der Auffassung, dass der Mensch im hohen Alter oder bei Krankheit die Täuschung wahrnimmt und erkennt, wie er durch das Streben nach materiellem Wohlstand sein Leben vertan hat (Binswanger 2010, 290). Das wahre Glück des Menschen beschreibt Smith wie folgt:

„Happiness consists in tranquility and enjoyment. Without tranquility there can be no enjoyment; and where there is perfect tranquility there is scarce anything which is not capable of amusing“⁴ (Smith 1976, 149).

So erkannte der Mitbegründer der modernen Volkswirtschaftslehre schon im 18. Jahrhundert, was die moderne Glücksforschung erst später wissenschaftlich mit dem Easterlin-Paradox und der Set-Point-Theorie erklärte (siehe Kapitel 2.2): Der Konsum selbst macht uns nicht langfristig glücklich. Ruhe oder auch Seelenruhe als zentraler Ausgangspunkt des Glücks sah er als eine Art „set point“ an, auf den der Mensch auf natürliche Art und Weise immer wieder zurückfällt. So beschrieb Smith diesen Effekt, der sich später (wenn auch in einem anderen Kontext) zu einem zentralen und viel diskutierten Element der Glücksforschung entwickelte, folgendermaßen:

„(...) the mind of every man, in a longer or shorter time, returns to its natural and unusual state of tranquility. In prosperity, after a certain time it falls back to that state; in adversity, after a certain time it rises up to it“⁵ (Smith 1976, 149).

In Hinblick auf die heutige Hektik und Beschleunigung, insbesondere durch technologische Errungenschaften, ist durch diese Täuschung, nach Smith, gar keine Ruhe mehr möglich, was dem Menschen somit die Erreichung des eigentlichen Glücks verwehrt. Dennoch sieht er die Täuschung als notwendig an, um Wirtschaftswachstum, Fortschritt und Wohlstand zu erreichen.

Bentham und Mill betrachteten das Glück als Komponente einer mathematischen Gleichung und setzten es mit Nützlichkeit gleich (Schildhammer 2009, 48). Glück wurde somit durch seine Berechenbarkeit ein fester Bestandteil ihrer ökonomischen Theorie. Das Prinzip des größten Glücks ist daher mit einer realen Erreichbarkeit von Glück verknüpft. Jede Handlung des Menschen sollte Bentham zufolge, nicht nach der Anständigkeit seiner Intentionen, sondern nach der Nutzbarkeit seiner Konsequenzen,

⁴ „Die Glückseligkeit besteht in der Ruhe und im Genuss. Ohne Ruhe kann es keinen Genuss geben und wo völlige Seelenruhe ist, da gibt es kaum etwas, was nicht fähig wäre uns zu unterhalten“ (Übersetzt nach Brandt und Eckstein (2010, 234)).

⁵ „(...) Die Psyche eines jeden Menschen, kehrt früher oder später zu ihrem natürlichen und nicht gewohnten Zustand der Ruhe zurück. Nach einiger Zeit des Wohlstands fällt man an diesen Punkt zurück. Nach Widrigkeiten oder Unglück steigt man wieder zu ihm auf.“ (Ü. d. V.).

die sich aus der Handlung ergeben, beurteilt werden. Das Ziel war es, das größte Glück für die größte Anzahl von Menschen zu erreichen. Bentham definierte Glück als „(...) the sum of pleasures and pains“⁶ (Veenhoven 2012, 658). Ihm ging es auch darum, das Richtige im Sinn des Konsequenzen-Prinzips zu tun. Hierbei steht der einzelne Mensch im Mittelpunkt wobei sich aus der Summe vieler Einzelner die Gemeinschaft ergibt. Dabei ist nach dem utilitaristischen Prinzip stets die Handlung zu wählen, die vielleicht dem Handelnden ein geringeres Glück zukommen lässt, das Glück aller Betroffenen jedoch vermehrt (Römpf 2010, 105).

Die genaue Berechenbarkeit konnte jedoch nicht gelöst werden. Vielmehr ließ sich, nach Bentham, nur feststellen, ob das Glück eher zu-, oder abnimmt (Binswanger 2010, 276). Bei genauerer Betrachtung ist Benthams Gleichung jedoch nur schwer auf die individuelle Ebene eines Menschen übertragbar, da oft gar keine eindeutige Entscheidung über das größtmögliche Glück für ihn möglich ist. Das Prinzip des größten Glücks kann eher als eine allgemeine Regel aufgefasst werden, beispielsweise, dass Mütter sich um ihre kranken Kinder kümmern müssen. Ein Nichtbefolgen würde eindeutig das größtmögliche Glück verringern (Veenhoven 2012, 659).

Mill fügte der quantitativen Auffassung des Glücks von Bentham eine qualitative Komponente hinzu. Der Intellekt und das Wissen haben hier einen höheren Stellenwert als die „rein animalische“ Verwirklichung des Glücks (Schildhammer 2009, 49). Daraus ergibt sich eine Art Rangordnung. Den Intellekt bezeichnete Mill als das Glück der geistigen Lust, welches nicht direkt über die Sinne erfahrbar ist. Das „rein Animalische“ ist die bloße sinnliche Lust (Römpf 2010, 106). Der Utilitarismus nach Mill zielte auf das Glück (geistige Lust als höheres Glück, Zufriedenheit als niedrigeres Glück) der Menschen ab und wollte zugleich „möglichst große Leidfreiheit allen Lebens“ darstellen (Forschner 1998, 154). Die sexuelle Lust trug somit ohne Zweifel auch für Mill ebenfalls zum Glück der Menschen bei (Hossenfelder 1998b, 88).

Zwischenfazit

Die ethische Grundorientierung des Menschen, seine Tugendhaftigkeit als Handlungsorientierung, waren für die Philosophen der Antike wie Sokrates, Platon

6, „Die Summe aus Freude und Schmerzen“ (Ü. d. V.).

und Aristoteles selbstverständliche Eigenschaften, die für die Erlangung von Glück essenziell waren. Obwohl Epikur das einzelne Glück vor die Gemeinschaft stellte und auf das Erleben mit den Sinnen bezog, war er der Auffassung, dass Reichtum kein Glück hervorbringt. Auch Augustinus sah in einem materiellen Reichtum keinen Weg zum Glück. Für ihn lag das Glück allein in Gottes Händen und war im Jenseits erreichbar. Während bei Smith in der „happy economy“ noch moralische Überlegungen eine Rolle spielten, wurden bei Bentham Tugend und Anständigkeit für eine vermeintliche Berechenbarkeit von Glück aufgegeben.

Bei Mill lassen sich Parallelen zu Epikur finden, wobei dieser keine Aufteilung in geistige und animalische Lust vornahm, dafür aber als Erster die individuelle Lust in das Zentrum seiner Überlegungen stellte. Wie für Epikur, so war auch für Mill die größte Leidfreiheit aller Menschen von großer Relevanz. Adam Smith hat mit seiner Theorie des vorgetäuschten Glücks eine gute Beschreibung gefunden, warum die Menschen oftmals nach Wohlstand, Reichtum und Anerkennung streben. Marktwachstum wurde von ihm mit der Vortäuschung individuellen Glücks verbunden. Er legte damit den Grundstein für eine Art Tretmühle, welche im folgenden Kapitel näher erläutert wird.

2.2 Die moderne Glücksforschung

Der Begriff Glück kann auch von der neuzeitlichen Glücksforschung nicht einheitlich definiert werden. Es ist jedoch festzustellen, dass viele der Glückskonzepte auf den historischen Ursprung der Antike von Aristoteles und Epikur zurückgehen (Stutzer 2003, 19). Es wird größtenteils zwischen den verschiedenen Eudämonie-Konzepten und den hedonistischen Konzepten von Glück unterschieden (Peterson/Park/Seligman 2005, 36 f.).

Easterlin ist einer der ersten Wirtschaftswissenschaftler der Moderne, der sich mit der Glücksthematik auseinandersetzte. Das berühmte Easterlin-Paradox, das auf seine Veröffentlichung von 1974 zurückgeht, ist immer noch von großer Bedeutung bei der zentralen Frage: Macht ein hohes Einkommen den Menschen glücklich? In seiner Ursprungsform bezieht sich Easterlin (Easterlin 1974, 111 f.) auf eine Ausführung von Karl Marx. Marx zufolge ist das eigene Haus immer groß genug, solange alle anderen Häuser in der Umgebung kleiner sind. Sobald das eigene Haus aber neben einem größeren steht, schrumpft es zu einer Hütte. Easterlin schließt daraus, dass die Erhöhung des eigenen Einkommens das Glück ansteigen lässt. Sollte jedoch das

Einkommen aller gleichzeitig ansteigen, so bleibt alles wie es war (Easterlin 1974, 112). Das Phänomen des Vergleichs zu seiner Umwelt wurde von vielen weiteren Studien detaillierter untersucht und weiterführend präzisiert (siehe Kapitel 3.2) Für Easterlin ist Glück nicht so sehr von seiner Definition abhängig, sondern von der Auffassung des Einzelnen. Er erörtert folgendes: „I take the terms well-being, utility, happiness, life satisfaction, and welfare to be interchangeable (...)”⁷ (Easterlin 2005, 31).

Das Easterlin-Paradox besitzt zwei Dimensionen.

- Zum einen geht es um den relativen Vergleich mit seiner individuellen Umgebung oder seinen sozialen Kontakten. Das heißt, es reicht auch ein kleines Haus, wenn das Haus der anderen entsprechend kleiner ist.
- Zum anderen beschreibt das Paradoxon das Phänomen des relativen Vergleichs mit der Vergangenheit und dem schnellen Anpassungseffekt des Menschen. So wird die Gehaltserhöhung mit dem vorherigen Gehalt verglichen und es stellt sich ein positiver Effekt der Zufriedenheit ein, der sich aber schnell durch die Anpassungs- und Gewöhnungsmechanismen auflöst. Ein höheres Gehalt führt so zu immer neuen Ansprüchen, die sich negativ auf das Wohlempfinden auswirken (Easterlin 2001, 481). Daraus ergibt sich die Grundlage für die hedonistische Tretmühle. Um fortlaufend wieder neue Glücksgefühle zu erreichen, ist in der Tretmühle ein beständiges Streben nach mehr (in diesem Fall Geld) notwendig. Die Anpassungseffekte setzen jedoch immer schneller ein, sodass beispielsweise ein verhältnismäßig höheres Gehalt notwendig ist, um ein geringes Glückgefühl hervorzurufen.

Vor allem die Psychologie prägte die Begriffe subjektives Wohlempfinden (SWB) und Lebenszufriedenheit. Martin Seligman betrachtet das Glück daher aus einer psychologischen Perspektive. Der Mitbegründer der positiven Psychologie, die sich im Gegensatz zur traditionellen Psychologie auf die Erforschung von positiven Gefühlen konzentriert, unterscheidet zwischen „enduring happiness“⁸ im Sinne der Eudämonie und „momentary happiness“⁹ als das hedonistische Gegenstück (Seligman 2013, 45). Er ist der Auffassung, dass es wichtig ist zwischen beiden zu

⁷ „Für mich sind die Begriffe Wohlbefinden, Nutzen, Glück, Lebenszufriedenheit und Wohlstand austauschbar (...)“ (Ü. d. V.).

⁸ „anhaltendes Glück“ (Ü. d. V.).

⁹ „momentanes Glück“ (Ü. d. V.).

unterscheiden, da durch „momentary happiness“, kurzzeitige Hochgefühle, nicht automatisch eine „enduring happiness“ erreicht werden kann. Vielmehr verweist er auf die hedonistische Tretmühle, die er als „(...) barrier to raising your level of happiness (...)“¹⁰ (Seligman 2013, 49) ansieht.

Richard Layard (2006, 12) definiert Glück wie folgt: „So by happiness I mean feeling good – enjoying life and wanting the feeling to be maintained. By unhappiness I mean feeling bad and wishing things were different.“¹¹ Bei seiner Definition steht das Gefühl im Vordergrund, dass der Mensch gerne für immer kultivieren möchte. Das Leben zu genießen bedeutet jedoch nicht, ein Leben im Konsumrausch zu führen. Tal Ben-Sharhar beschreibt diese Freude etwas genauer (2002, 18): Für ihn ist Glück: „(...) the overall experience of pleasure and meaning.“¹² Ben-Sharhar erweitert seine Definition im Gegensatz zu Layard mit der Sinnhaftigkeit des eigenen Handelns und Tuns. Ihm zufolge möchte der Mensch etwas bewirken und benötigt neben Glücksmomenten auch einen höher geordneten Sinn, um ein Glück ähnlich der Eudämonie zu erreichen.

Das weit verbreitete Flow-Konzept von Csikszentmihalyi beschreibt eine weitere Auffassung des Glücks im Jetzt. Flow ist ein Zustand, bei dem der Mensch völlig in seiner Tätigkeit aufgeht. Dabei muss genau der Flow-Kanal getroffen werden, der sich aus dem optimalen Verhältnis von Herausforderungen und Fähigkeiten zusammensetzt (Csikszentmihalyi 2007, 107). Die Flow-Theorie betrachtet dabei die Aktivität des einzelnen Menschen und zeichnet sich durch eine „Ordnung des Bewusstseins“ aus. Um diese zu erlangen, müssen die psychische Energie und die Aufmerksamkeit für realistische Ziele verwendet werden und die Handlungsmöglichkeiten den Fähigkeiten entsprechen (Csikszentmihalyi 2007, 19). Csikszentmihalyi vertritt zudem eine Glücksauffassung, die das Lernen und die Verantwortung des einzelnen Menschen für sein Glück in den Mittelpunkt stellt.

„Es [das Glück] hängt nicht von äußeren Ereignissen ab, sondern eher davon, wie wir diese deuten – Glück ist vielmehr ein Zustand, für den man bereit sein muss, den jeder einzelne kultivieren und für sich verteidigen muss. Glück finden wir, wenn wir vollständig eins sind mit jede Einzelheit unseres Lebens, gleich, ob gut oder schlecht, nicht indem wir direkt danach suchen“ (Csikszentmihalyi 2007, 14).

¹⁰ Vielmehr verweist er auf die hedonistische Tretmühle, die er als „(...) Barriere für den Anstieg des Glücks (...)“ (Ü. d. V.) ansieht.

¹¹ „Mit Glück meine ich sich gut fühlen – das Leben genießen und das Gefühl aufrechterhalten zu wollen. Mit Unglück meine ich das schlechte Gefühl und das Wünschen, dass die Dinge anders wären“ (Ü. d. V.).

¹² „(...) die allgemeine Erfahrung von Lebensfreude und Bedeutung“ (Ü. d. V.).

Hier kann ein Bezug zur eudämonischen Auffassung von Platon und Aristoteles hergestellt werden, die Glück als einen dauerhaften Zustand beschrieben, in dem der Mensch mit seinem Leben im Einklang steht (siehe Kapitel 2.2.1). Auch Epikur, der die Entfaltung des eigenen Lebens befürwortete, ist in Csikszentmihalyis Glücksauffassung wiederzuerkennen (siehe Kapitel. 2.1.2). Es lassen sich zusätzlich auch Bezüge zum Konfuzianismus, der den Lernaspekt als wichtigen Teil der Philosophie erachtet, und zum Dáoismus (siehe Kapitel. 3.1.2) feststellen, der Glück und Unglück gleich bewertet.

Sonja Lyubomirsky sieht das Glück als etwas an, dass wir selbst mitkreieren und konstruieren können (Lyubomirsky 2008, 15). Bei ihrer Forschung nimmt die sogenannte Set-Point-Theorie einen zentralen Stellenwert ein. Sonja Lyubomirsky und Kennon Sheldon (2005, 116) kamen zu dem Schluß, dass jeder Mensch ein individuelles genetisches Glückslevel besitzt. Ihnen zufolge wird das Glück zu 50 % von dem genetischen Glückslevel bestimmt, 40 % ergeben sich aus absichtsvollen Aktivitäten, die man selbst bestimmen kann und 10 % werden von den äußeren Umständen beeinflusst. Ihrer Ansicht nach fällt jeder Mensch nach extremem Glücks- oder Unglücksempfinden immer wieder mindestens auf sein chronisches Glückslevel zurück. Das heißt, nach kurzfristigen Glücksmomenten fällt der Mensch schnell wieder auf seinen Ausgangswert zurück. Ähnliche Überlegungen hatte auch schon Adam Smith 1759 aufgestellt. Für ihn fällt die Psyche immer wieder auf ihren natürlichen Zustand zurück (siehe Kapitel 2.1.4). Jedoch konnte nachgewiesen werden, dass durch Heirat das Glücklevel nachhaltig positiv und bei Arbeitslosigkeit nachhaltig negativ beeinflusst wird (Lucas/Clark/Georgellis/Diener 2004, 11 f.; Zimmermann/Easterlin 2006, 523)

Das Glück einfach in Prozentzahlen aufzuteilen repräsentiert jedoch keine Lösung, um das Glück zu konzeptualisieren, da besonders die genetischen Voraussetzungen eines Menschen sehr im Zusammenhang mit den individuellen Erfahrungen im Leben stehen und dementsprechend unterschiedlich relevant sind, das heißt sich unterschiedlich ausprägen können (Layard 2006, 58). Aus den Ergebnissen der Glücksforschung ist erkennbar, dass der Mensch durch sein Anpassungsvermögen schnell neue Güter oder ein hohes Gehalt als selbstverständlich auffasst und nur ein kleiner Teil seines Glücksempfindens dadurch beeinflusst wird (Set-Point-Theorie: 10 % äußere Umstände wie Einkommen). Hier setzt erneut die

Theorie der hedonistischen Tretmühle an, die von mehreren Wissenschaftlern nachgewiesen wurde (Easterlin 2007, 32; Kahneman 2003, 13; Layard 2006, 48 f.).

Mit dem nun erlangten Verständnis von wesentlichen westlichen Glückstheorien widmet sich das folgende Kapitel der philosophischen Betrachtungsweise von Glück in China und setzt sich mit dem entsprechend alten Gedankengut auseinander. Auch die Erkenntnisse aus der modernen Glücksforschung in China, helfen, sich ein differenziertes Bild über chinesische Glücksvorstellungen zu machen. Die ethische Grundorientierung des Menschen, die Tugendhaftigkeit, sowie die kosmische Ordnung spielen hierbei eine besondere Rolle.

3 Glück in China

Wie schon bei der westlichen philosophischen Betrachtungsweise von Glück ist die Konzeptualisierung stark von der Kultur und dem historischen Kontext abhängig. Auch Wolfgang Bauer ist der Auffassung, dass „(...) es in der Tat unmöglich ist, die Vorstellungen von Glück in einem Volk auch nur ungefähr zu erkennen ohne sich zugleich den Hintergrund von Raum und Zeit bewusst zu machen (...)“ (Bauer 1989, 15). Somit ergibt sich eine grundlegend andere Betrachtungsweise von Glück in China.

Eine Studie von Tsai (2007, 254) über die Kategorisierung von Smileys kam zu dem Ergebnis, dass die kulturellen Faktoren maßgeblich das Verhalten und die Stimmung beziehungsweise den Gefühlsausdruck von Menschen allgemein beeinflussen. Bei dieser Studie standen den Befragten ein erregter Smiley und ein ruhiger Smiley zur Auswahl. Bei der Frage, welcher Smiley sie gerne wären und welcher Smiley glücklicher von beiden ist, wählten amerikanische Vorschulkinder signifikant öfter den erregten Smiley im Gegensatz zu taiwanischen und chinesischen Vorschulkindern (Tsai 2007, 244). Diese unterschiedlichen Auffassungen führt Tsai (2007) auf den sogenannten „Idealeffekt“ zurück, der den kulturellen Einfluss durch Religion, Erziehung und Bildung auf das Verhalten beschreibt.

In der chinesischen Schrift hat sich eine Vielzahl von unterschiedlichen Schriftzeichen etabliert, die ganz spezifische Arten von Glück beschreiben. Historisch gesehen ist Glück mit der Musik eng verbunden. Die Musik nahm im traditionellen Konfuzianismus das Gegenstück zum Ritual ein. Das Ritual steht für eine stark ausgeprägte Hierarchie und der Assoziation mit Unglück, da vor allem die Totenrituale besonders wichtig waren (Bauer 1989, 33). Den Gegenpol bildete die Musik. Diese

vereinte die Menschen über alle Unterschiede hinweg und Begriffe wie Glück, Freude und Vereinigung wurden mit ihr assoziiert (Bauer 1989, 33). So existieren immer noch Parallelen bei dem Schriftzeichen „乐 – lè/ yuè“, welches sowohl Freude als auch Musik repräsentieren kann. Weiterhin ist die Aussprache von „悦 – yuè“ und „乐 – yuè“ identisch, die sowohl „sich freuen“ als auch „Musik“ heißen können (siehe Tabelle 1). In den Schriftzeichen „福 – fú“ und „富 – fù“ ist jeweils das Grundelement enthalten, das einen alten Weinkrug darstellt, während „喜 – xǐ“ auf einen Mund mit einer Pauke zurückzuführen ist (Bauer 1989, 32). Das doppelte „xǐ“ „喜喜“ steht ebenfalls für die Vereinigung des Glücks beider Partner und soll Freude für die Ehe bringen (Möller 2003, 119). So setzte sich die ursprüngliche Glücksvorstellung der Chinesen unter anderem aus einer Mischung von Musik, Tanz und Feierlichkeiten zusammen, die gemeinsame Fröhlichkeit hervorriefen.

1.	福 – fú	Wohlstand
2.	富 – fù	Reichtum
3.	悦 – yuè	erfreut
4.	乐 – yuè	Musik
5.	乐 – lè	glücklich, lachen, Freude, genießen
6.	快乐 – kuàilè	subjektiv empfundene, hedonistische Freude,
7.	幸运 – xìngyùn	Glück haben im Sinne der Fortuna, Zufallsglück
8.	喜 – xǐ	begeistern, lieben, froh

Tabelle 1: Chinesische Schriftzeichen und Zusammenhänge von Glück (eigene Darstellung)

3.1 Historische Konzepte von Glück in China

Die oben genannten Beispiele verdeutlichen wie unterschiedlich „glücklich sein“ interpretiert werden kann. Um diesen signifikanten Unterschied besser verstehen zu können, thematisiert das folgende Kapitel die historischen Glückstheorien Chinas. Die chinesische Sprache mit ihrer ideografischen Schrift besitzt ein tief verankertes Bewusstsein mit der Vergangenheit. Die Bilderwelt der Schriftzeichen ermöglicht es, jeden noch so neuen westlichen Begriff auf das eigene Kulturgut Chinas zu beziehen. Im Zuge der Übersetzung werden so zwangsläufig Verbindungen mit der Vergangenheit hergestellt (Bauer 1989, 18). Dadurch wird ein kulturelles Bewusstsein hervorgerufen, das durch das Schriftbild über Jahrtausende verinnerlicht wurde.

Deshalb ist es besonders wichtig, die historischen Glückstheorien zu verstehen, um ein Verständnis für das Glück im heutigen China entwickeln zu können.

3.1.1 Das Orakelwesen

Historisch gesehen findet man erste Überlieferungen und Vorstellungen vom Glück zur Zeit des Orakelwesens während der Shang-Dynastie (etwa 1500-1050 v. Chr.). Die Orakelpriester fungierten damals als sehr einflussreiche politische Berater. Die Priester benutzten Knochen und Schildkrötenschalen, auf denen Inschriften der Orakelfragen, Prognosen oder Ergebnisse eingeritzt wurden (Schmidt-Glintzer 2009, 69). Diese Knochen sind zugleich älteste historische Kulturgüter Chinas. Die Aufgabe der Priester war es, mit den Natur- und den Ahnengeistern zu kommunizieren und diese um Rat zu fragen (Bauer 2001, 38 f.). Somit gab es schon damals eine Art Instanz, die sich aus übernatürlichen Wesen zusammensetzte und einer strengen Ordnung unterlag. Dabei wurden die Geister nicht so sehr als das uns bekannte Jenseits aufgefasst, sondern als eine Sphäre, welche die Wirklichkeit durchdrang (Bauer 2001, 41). Als oberste Instanz setzte sich in den späten Orakeltexten der Himmel „tiān – 天“ durch, der im heutigen China sowohl den kultischen als auch den physikalischen Himmel bezeichnet.

Die einzelnen Ergebnisse der Orakelbefragungen wurden dann einer spezifischen Wertigkeit und einem Glücks- oder Unglückspotential zu geordnet (Möller 2003, 134). Es ist jedoch zu beachten, dass die Ergebnisse der Orakelbefragungen keinesfalls starr voneinander getrennt und isoliert waren, sondern in ständiger Bewegung begriffen wurden (Bauer 1989, 36). Das Glücksverständnis des chinesischen Orakelwesens fasste das gesamte Weltgeschehen als einen rhythmischen und harmonischen Wandel auf, der durch Glücks- und Unglückskonstellationen konzipiert wurde (Möller 2003, 135).

Dieses heute immer noch vorhandene Verständnis der Gegensätze, beziehungsweise des Dualismus, geht zurück auf das *Buch der Wandlungen Yijīng* (易经), welches die Grundlage für das Orakelwesen darstellt (Bauer 2001, 46 ff.) und die das Denken maßgeblich in Form von Yin und Yang geprägt hat. Die Grundlage für das Glücksverständnis der Shang-Dynastie geht von diesem Dualismus aus. Glück und Unglück können nicht getrennt voneinander betrachtet werden, sondern bilden zusammen eine Einheit. So wie Himmel und Erde, Schatten und Licht, Leben und Tod,

stehen sich Glück und Unglück nicht gegenüber, sondern sind zusammen für die Ordnung verantwortlich. Das Weltgeschehen ist daher ein dynamischer Wandlungsprozess, der von Glück und Unglück mitgestaltet wird. Das folgende Beispiel verdeutlicht, wie diese Phasen des Glücks und Unglücks ineinander verflochten sind.

„Auf einem Grenzort im Norden lebte einst ein alter Mann der dem Dáo [den Weg] vertraute. Eines Tages verlor er sein Pferd, das in das Gebiet des Hu-Stammes entlaufen war. Die Nachbarn beklagten sein Missgeschick, doch er sprach: „Woher wollt ihr Wissen, das es ein Unglück ist?“ Einige Monate vergingen, da kehrte das Pferd zusammen mit ein paar schönen Rössern aus der Zucht des Hu-Stammes wieder zurück und alle Leute beglückwünschten den alten nun. Der aber sprach: „Woher wollt ihr wissen, dass es mein Glück ist?“ Durch die vielen Pferde kam er dann zu Reichtum. Sein Sohn aber brach sich eines Tages beide Beine beim Reiten, worauf erneut alle zu dem Alten kamen, um ihn zu bedauern. Der aber sprach wieder: „Woher wollt ihr wissen, dass es ein Unglück ist?“ Plötzlich überfiel der Hu-Stamm das Grenzort. Alle jungen Männer kämpften mit Pfeil und Bogen, um es zu verteidigen, und neun Zehntel von ihnen verloren dabei das Leben. Da der Sohn ein Krüppel war, kamen er und sein Vater unversehrt davon.“ (Möller 2003, 137).

Im Gegensatz zur griechischen Antike wurde auf eine besondere Betrachtung und Hervorhebung des Glücks innerhalb des Orakelwesens verzichtet. Diese Auffassung durchzog auch die kulturprägenden Philosophien des Konfuzianismus, des Dáoismus und des Buddhismus. Glück alleine stand dabei nicht im Mittelpunkt sondern wurde wie auch das Unglück kategorisiert und verschmolz mit einer höheren Ordnung.

3.1.2 Die drei Lehren – Sān Jiào 三教

Generell ist festzuhalten, dass im alten China keine Lehre einen absoluten Geltungsanspruch besaß. Die drei Lehren „Sān Jiào“ (Konfuzianismus, Dáoismus, Buddhismus) sind eigenständig und doch aufeinander bezogen (Schmidt-Glintzer 2009, 29). Vor allem in der Zeit der Streitenden Reiche, die von vielen kriegerischen Auseinandersetzungen geprägt war, konnten sich verschiedene Strömungen entwickeln. Oft wurden Elemente übernommen oder abgeändert, sodass sich auch viele verschiedene Variationen ausprägen konnten. Die drei Lehren sind von einem gegenseitigen, dynamischen Entwicklungsprozess gekennzeichnet. Dieser stand für einen politisch-sozialen Großraum Chinas, der sich durch ein hohes Maß an Toleranz und Offenheit gegenüber fremden Lehren auszeichnete (Schmidt-Glintzer 2009, 12). Zeitlich gesehen bildete der Konfuzianismus den Ausgangspunkt, gefolgt vom Dáoismus und Buddhismus. Die im Folgenden erläuterten Glückskonzepte sind jeweils auf die traditionelle Lehre bezogen. Es existierte jedoch eine Vielzahl an diversen philosophisch-religiösen Strömungen, die teilweise auch verschiedene Elemente miteinander vermischten.

3.1.2.1 *Der Konfuzianismus*

Konfuzius (551-479 v. Chr.), mit seiner Lehre von einer idealen Weltordnung mit Ruhe und Gleichheit, prägte die Zhou Dynastie maßgeblich (circa 104-256 v. Chr.) (Bauer 1989, 48). Seine Vorstellung von Ordnung eignete sich sehr gut als Vorbild für die Staatsordnung der damaligen Herrscher. Konfuzius war der erste chinesische Philosoph, der den Menschen und die Tugend der Menschlichkeit in den Mittelpunkt seiner Lehre stellte. Obwohl es von ihm selbst keine direkten Aufzeichnungen gibt, wirkte er durch seine Schüler und beeinflusste die chinesische Philosophie in großem Ausmaß.

Der Konfuzianismus, mit seinen eher nüchternen Grundzügen, greift den Himmel (tiān – 天) als absolute Instanz auf und betrachtet ihn als höchstes Prinzip, welches die Welt zusammenhält. Der Mensch von unten und der Himmel von oben bilden zwei Pole, die sich durch Wechselwirkungen bestimmen (Meisig 2005b, 3 f.). Das Schicksal (mìng – 命) wird vom Himmel gesendet während der Mensch versucht durch das Dào (道), das als der Weg oder die Ethik aufgefasst werden kann, den Auftrag des Himmels zu erfüllen (Meisig 2005b, 4). Der Himmel wird, ähnlich dem Orakelwesen, nicht als übernatürlicher Ort des Jenseits betrachtet, sondern als unpersönliches Wesen in der Wirklichkeit. Meisig (2005b, 3) beschreibt den Himmel bei Konfuzius als „metaphysische Abstraktion“.

So sind Glück und Unglück im Konfuzianismus sowohl vom Himmel als auch von der eigenen Leistung der Menschen vom Dào, abhängig. Hauptsächlich geht es Konfuzius um das edle, tugendhafte Verhalten mit dem Dào, welches im Zentrum der Lehre steht. Dabei wird ein Zustand der Harmonie angestrebt, der durch die Einhaltung der Ordnung erreicht wird. Die Kardinaltugend ist hierbei die Menschlichkeit als Voraussetzung für edles Verhalten, Harmonie und Ordnung (Schmidt-Glitzner 2009, 36). Das Glück beziehungsweise Unglück des Einzelnen ist für Konfuzius mit der großen Masse der Menschen untrennbar verbunden (Bauer 2001, 61). So trägt vor allem der Herrscher eine große Verantwortung für sein Volk und soll durch die Kunst des Regierens glückliche Zeiten ermöglichen. Durch unedles Verhalten ist er aber genauso für unglückliche Perioden verantwortlich (Möller 2003, 117). Die Ehrfurcht und die soziale Hierarchie sind grundlegend prägend für die Ordnung im Konfuzianismus. Die Bedeutung der Familie geht, von

Ehrfurcht geprägt, über die Gegenwart hinaus und wird als Kontinuität des Generationswechsels angesehen (Wilhelm 1997, 12 f.).

Um die Ordnung nicht zu stören steht der Konfuzianismus übermäßigen emotionalen Gefühlen kritisch gegenüber. Die Lehre verfolgt einen ausgeglichenen Mittelweg, bei dem die Gefühle des Einzelnen stets der Situation angepasst sind. Der Gesamtkontext bestimmt das Ausmaß des individuellen Gefühls beziehungsweise der Emotion. Dies bedeutet nicht, dass individuelles Empfinden von Freude verboten war. In Zeiten von Freude, Musik und Tanz hatte der Mensch fröhlich und lustig zu sein, während in Zeiten von Trauer, Tod und Verlust Emotionen wie Ärger und Traurigkeit angemessen waren (Schmidt-Glintzer 2009, 120). Unvorhergesehene extreme Zustände eines hedonistischen Glücks wurden jedoch als Gefahr für Harmonie und Ordnung aufgefasst. Demnach sollte das Glück beziehungsweise Unglück so akzeptiert und respektiert werden, wie es einem zukommt. Der Gefühlshaushalt wird dementsprechend durch Regeln und Rituale so organisiert, dass die Harmonie der Gesamtheit erhalten bleibt. Ein individuelles Glück wie bei Epikur ist für Konfuzius unvorstellbar.

1.	长寿 – chángshòu	Langes Leben
2.	富贵 – fùguì	Wohlstand
3.	康宁 – kāngnìng	Gesundheit und Frieden
4.	好德 – hàodé	Sich der Tugend zu erfreuen
5.	善终 – shànzhōng	Ins hohe Alter hinein sein Schicksal zu vollenden

Tabelle 2: Das fünffache Glück, in Anlehnung an Möller (2003, 124)

In dem konfuzianischen *Buch der Urkunden* (Shūjīng; 书经), das zu den fünf Klassikern des Konfuzianismus (Wǔjīng; 五经) gehört, wird das fünffache Glück (Wǔfú; 五福) aus dem Kapitel *Großer Plan* (Hóngfàn; 洪範)¹³ an einem guten Herrscher beschrieben (siehe Tabelle 2). Durch diese Glücksgüter war es möglich, das Glück zu erlangen. Wichtig hierbei ist der Adressat (der Herrscher). Dies verweist wieder auf die große Verantwortung des Herrschers und beschreibt den starken Hierarchiedanken, der für die Ordnung der Gesellschaft erforderlich war.

¹³ Das Kapitel Großer Plan (Hóngfàn) ist ein Text aus der Zhou-Dynastie (1045 – 256 v. Chr.) und beschreibt den Weg eines wahren Herrschers der vom Himmel (tiān – 天) den großen Plan bekommt um Glück Ruhe und Harmonie durch das Regieren zu erreichen. Das fünffache Glück ist der neunte von neun Punkten des großen Plans (Legge 1879, 138 ff.),

- Im altchinesischen Denken war ein langes Leben, das heißt sein Schicksal vollenden zu können, von großer Relevanz. Das Durchlaufen von verschiedenen sozialen Positionen mit den jeweiligen Pflichten und Verantwortungen bezog sich vor allem auch auf die Pflicht der Familie und gegenüber dem Staat. So ist derjenige glücklich, der alle Positionen von der Geburt bis zum Ahnen meistert und seinen Weg im Sinne der Tugend erfolgreich beschreitet. Ein früher Tod ohne Kinder wurde als eine Art Störung des natürlichen Verlaufs angesehen und daher als Unglück bezeichnet (Möller 2003, 125). So steht ein langes Leben gleich an erster Stelle und beinhaltet in diesem Kontext mehr als das physikalische lange Leben, denn es umfasst auch die restlichen vier Glücksgüter und ist das oberste Ziel. Bis ins hohe Alter sein Schicksal zu vollenden steht an letzter Stelle und bildet zusammen mit dem ersten Glücksgut eine Einheit, die die anderen Glücksgüter umschließt.
- Wohlstand im Sinne des zweiten Glücks bezeichnet nicht den materiellen Luxus, sondern bezieht sich auf das im Stande sein, ein materiell sorgloses Familienleben führen zu können (Möller 2003, 124). Wie auch bei Aristoteles (siehe Kapitel 2.1.1) geht auch Konfuzius davon aus, dass ein gewisser Lebensstandard notwendig ist, um die eigene Existenz sichern zu können.
- Gesundheit und Frieden sind Attribute, die eine Art Gemeingültigkeit besitzen, in anderen Kulturkreisen von Relevanz sind und von den Menschen angestrebt werden.
- Sich der Tugend zu erfreuen ist eines der zentralen Elemente bei Konfuzius. Wie oben erwähnt, ist die Haupttugend die Menschlichkeit, die über den Weg, das Dào (道), beschritten wird. Die Tugend (Dé; 德) wird von Meising (2005b, 5) auch als eine Form von Charisma beschrieben, die vom Himmel verliehen wird. Der edle Herrscher kann mit seinem Dé (德) das Gute und das Glück über sein Volk bringen. Dabei meistert der edle Mensch (jūnzǐ; 君子) die folgenden fünf Gemütslagen: Kriterien der Mitte, Richtigkeit, Menschlichkeit, Rechtschaffenheit und Ruhe. So ist er fähig, das Heil und somit das Glück zu kultivieren (Schmidt-Glitzner 2009, 187).

Der Konfuzianismus vereint im Kontext der Pflicht, beziehungsweise des Dienstes am Nächsten, auch die eigene Opferbereitschaft (Schmidt-Glitzner 2009, 36). So hat der Vater in der Familie die Pflicht, seine eigenen Interessen zum Wohl der Familie

zurückzustellen, genauso wie der Herrscher, der sich nicht einfach dem Vergnügen hingeben darf, sondern die Pflicht des Regierens zu erfüllen hat. Eine Selbstopferung im Sinne eines Märtyrers, wie es im Christentum bekannt ist, gibt es nicht. Jeder soll der Pflicht nachkommen, die gerade für seine soziale Position angebracht ist. Ähnlich wie bei Aristoteles (siehe Kapitel 2.1.1) bezieht sich Konfuzius stets auf die Gemeinschaft und betrachtet den einzelnen Menschen nur als Teil eines großen Ganzen. Eine Glückseligkeit wie bei Aristoteles ist jedoch im Konfuzianismus ausgeschlossen. Auch das Glück, wie Epikur es beschreibt (siehe Kapitel 2.1.2), mit bewusst erlebten Momenten, ist bei Konfuzius nicht von Relevanz. Gefühle werden von der Situation bestimmt, bei dem das Prinzip der Mitte stets die Ordnung vorgibt.

Ein weiterer wichtiger Aspekt im Konfuzianismus stellte das Lernen dar. Durch ständiges Üben und Perfektionieren spezifischer Rituale und Texte sollte eine ganzheitliche Harmonie hergestellt werden. Daraus entwickelte sich ein ausgeprägtes Prüfungswesen in der Han-Dynastie (Wang 2008, 88). Das erfolgreiche Bestehen der Prüfungen war der einzige Weg für die Unterschicht, sozial aufzusteigen und nahm so einen wichtigen Stellenwert in der Gesellschaft ein (Diekmann 2015, 36). Dieser Gedanke, dass durch fleißiges Lernen Erfolg zu erreichen ist, prägt noch immer das heutige Konkurrenzbewusstsein vieler Chinesen und ist Teil einer dualistischen Lebensphilosophie.

Die Ahnenverehrung durch Opfertgaben bildet im Konfuzianismus eines der wenigen, religiösen Elemente (Schmidt-Glitzner 2009, 43). Das Verbrennen von Papiergeld für die Ahnen ist ein Brauch, der sich auch noch im 21. Jahrhundert großer Beliebtheit erfreut. Der Respekt vor den Ahnen ist für die Chinesen immer noch sehr wichtig (Diekmann 2015, 118). Durch das Verbrennen des Geldes soll den Ahnen ein glückliches Leben beschert und so das eigene Schicksal begünstigt werden. Der Ahnenkult wurde seit 2008 offiziell wieder von der Regierung anerkannt und das Qingming-Fest (Ahnenfest) am 4. April zum Nationalfeiertag erklärt (Schmidt-Glitzner 2009, 150). So ist heute ein tief verankertes Element des Konfuzianismus wieder offiziell Teil der chinesischen Kultur des 21. Jahrhunderts.

3.1.2.2 *Der Dáoismus*

Der Dáoismus ist die zweitbedeutendste philosophisch-religiöse Lehre des vorchristlichen Jahrhunderts in China. Der Beginn des Dáoismus ist nur schwer bestimmbar. Es kann eher von einer allmählichen Entwicklung gesprochen werden

(Bauer 2001, 83). Dabei bildete sich die Dáoistische Schule (Dáojiā; 道家) aus verschiedenen philosophischen Strömungen, die es als Aufgabe der Menschen sah, die Ordnung wiederherzustellen (Schmidt-Glntzer 2005, 53). Der Dualismus in Form von Yin und Yang wurde aus dem Konfuzianismus aufgegriffen und weiter verwendet. Die wohl prägendsten Figuren des Dáoismus waren Zhuāngzi (莊子) auch bekannt als Meister Zhuang, um 365-290 v. Chr. und Lǎozǐ (老子) circa 400 v. Chr. (Schmidt-Glntzer 2005, 54) jeweils mit ihren schriftlichen Werken. Es ist jedoch zu beachten, dass die Texte des Zhuāngzi und des Dàodéjīng heute eher als Textsammlungen verschiedener Autoren und Überlieferungen aufgefasst werden und nicht vollständig Zhuāngzi oder Lǎozǐ zugeordnet werden können. Für diese Arbeit werden die vermeintlichen beiden Hauptautoren weiter als Repräsentanten der beiden Texte verwendet. Zusätzlich ist zu beachten, dass der Begriff Dáoismus von den Autoren nie selbst verwendet wurde und es auch damals keine Schule des Dáoismus gegeben hat. Der Begriff wurde erst rückwirkend von Gelehrten mit dem Zweck erfunden, die kaiserliche Bibliothek der Han Dynastie (206 v. Chr.-220 n. Chr.) zu ordnen (Slingerland 2014, 284).

Lǎozǐ richtete sich in seinem Text des Dàodéjīng - 道德经 (Das heilige Buch vom Weg und von der Tugend) direkt an den Herrscher. Bei ihm stand das Dáo als der Weg des Regierens im Vordergrund. Die Aufgabe des Herrschers war es, die Ordnung im Gleichgewicht zu halten und als ruhender Pol für die Gesellschaft zu agieren (Schmidt-Glntzer 2009, 205). Dies sollte durch Nichthandeln (Wúwéi; 无为) erreicht werden. Die natürliche Ordnung stand bei Lǎozǐ im Mittelpunkt und jeglicher unnatürlicher Eingriff führte vom Weg des Dáos ab und verhinderte somit auch das Glück. Möller (2001, 33) beschreibt das Dáo bei Lǎozǐ wie folgt: „Das Dáo ist einem Rad vergleichbar, in Bewegung und doch fixiert. Es ist Funktionalität und Prozess, einfaches Geschehen.“ Im Gegensatz zum Konfuzianismus betrachtete Lǎozǐ die menschliche Natur als grundsätzlich gut, die jedoch von der Gesellschaft verdorben wird (Slingerland 2014, 114) und die es durch die natürliche Ordnung wiederzuerlangen galt. Bildung und Schulung waren bei Lǎozǐ in Bezug auf die Tugend eher hinderlich. Konfuzius hingegen betrachtete die Kultur und das langfristige Lernen als grundlegende Maßnahme, um den naturgroben Menschen zu formen und die Ordnung herzustellen. Die gesellschaftliche Kritik, die durchaus auch

noch heute in unserer Gesellschaft von Relevanz ist, formulierte Lǎozǐ unter anderem wie folgt:

„Der Palast ist voller Schätze, auf den Feldern wuchert das Unkraut, und die Kornspeicher sind leer, aber die Herrschaften tragen prächtig Kleider und behängen sich mit Schmuck und blitzenden Schwertern; sie prassen beim Essen und Trinken und besitzen mehr Güter als nötig; das sind Raubritter und Räuberbarone. Dort ist ganz sicher nicht der Weg“ (Lǎozǐ/Wolf/Knospe/Brändli 1985, 53).

Zhuāngzi gab dem Dáoismus zusätzlich eine individualistische Betrachtungsweise. Für ihn war das Dáo als praktische Lebensführung, mit der es im Einklang zu sein galt, gut (Schmidt-Glitzner 2009, 206). Das Ziel war es, den natürlichen Urzustand zu erreichen. Zhuāngzi war einer der ersten alten chinesischen Philosophen, der eine Art hedonistische Sichtweise innerhalb des „leeren Herzens“ zuließ: „(...) womit man glücklich ist, das sind körperliche Bequemlichkeit, Gaumenfreuden, schöne Kleidung, Augenfreuden und Musik“ (Schmidt-Glitzner 2009, 31; zitiert nach Unger, 2002, 12). Der Dáoismus, wie auch der Konfuzianismus, steht nicht nur der Gefühlswelt kritisch gegenüber, sondern sieht Gefühle als direkte Gefahr für die Ordnung an (Möller 2003, 122). Aus diesem Grund ist es nicht mehr das Ziel, den Weg der Mitte zu finden und die Gefühle an die Situation angemessen anzupassen, sondern die Gefühle vollständig zur Ruhe zu bringen. Diese Ansicht ist vergleichbar mit der katastematischen Lust bei Epikur (siehe Kapitel 2.1.2). Die höchste Fröhlichkeit ist, nach dem Dáoismus, nicht fröhlich zu sein, aber eben auch nicht traurig. Erst durch das komplette Entleeren kann der Mensch wieder offen sein für jegliches Geschehen. Daraus folgt eine Art glückloses Glück. Dadurch, dass das Herz weder Glück noch Unglück empfindet, lässt es Raum für alle Gefühle, die dann im Menschen kreisen und zu einer perfekten Zirkulation aller Kräfte in einer natürlichen Ordnung führen (Möller 2003, 122 f.). So soll es möglich sein zu weinen und zu lachen, ohne dass das eigene Herz aus der Ruhe gebracht wird. Der Mensch, der diesen Zustand erreicht, wird als Heiliger bezeichnet.

Somit ist eine Perfektion sowohl der Emotionen als auch des Glücks beziehungsweise Unglücks zwar vorhanden, jedoch wird dies nicht existenziell erlebt, sondern es ereignet sich einfach. Das Glück ist für die Dáoisten, ähnlich wie bei den Konfuzianern, von ganzheitlicher Natur und ereignet sich oder eben nicht. Der Heilige stellt eine heile Welt sicher, in der Glück und Unglück ihren rechten Platz haben und keinen Schaden anrichten. So wird das Glück auch hier nur als natürlicher Teil der Ordnung gesehen. Der Dáoismus geht sogar so weit, dass Glück und Unglück zusammen glücklicher

machen, sie machen heilig (Möller 2003, 128). Die Voraussetzung dafür ist Ordnung und Harmonie, was durch die Annullierung der eigenen Gefühle und somit der Offenheit aller Gefühle erreicht wird. Glück und Unglück werden dem Dáoismus nach nicht empfunden, sondern sind stellenweise Bewusstseinsphasen, an denen der Mensch zwar teilnimmt, von denen er aber in keiner Weise am Herzen berührt wird (Möller 2003, 133). Die natürliche Ordnung setzt auch voraus, dass die Dinge an ihrem natürlichen Platz bleiben. Wie auch bei Konfuzius ist bei Platon und Aristoteles eine klare Hierarchie vorgesehen, bei der der eigene Stand nicht verlassen werden soll und in der jeder seinen Pflichten nachkommen muss.

Eine Vorstellung vom stetigen Begehren in Form der oben erläuterten Tretmühle gab schon Lǎozǐ im Dàodéjīng in Kapitel 9:

„(...) [Einen] Mit Gold und Edelsteinen gefüllten Saal kann niemand beschützen. Reich und vornehm und dazu hochmütig sein: das zieht von selbst das Unglück herbei. Ist das Werk vollbracht, dann sich zurückziehen: das ist des Himmels Sinn“ (Lǎozǐ/Wilhelm 2007, Kapitel 9).

So erteilte er dem Streben nach Wohlstand und Konsum schon damals eine eindeutige Absage.

Konfuzianismus und Dáoismus sind nicht als sich widersprechende Philosophien anzusehen, sondern ergänzen sich gegenseitig durch eine eher menscheits- und gesellschaftszugewandte Philosophie, aus der vor allem die dualistische Weltanschauung hervorging und mitgetragen wurde (Bauer 2001, 95).

3.1.2.3 *Der Buddhismus*

Der Buddhismus, der seinen Ursprung in Indien hat, brachte eine grundlegende Veränderung in die chinesische Philosophie. Während Konfuzianismus und Dáoismus sich lange Zeit isoliert entwickeln konnten, musste sich China nun mit einem völlig andersartigen System auseinandersetzen (Bauer 2001, 160). Die Lehre des historischen Buddhas als Wanderprediger in Indien wird circa zwischen 500 und 350 v. Chr. eingeordnet (Meisig 2005a, 111). Der Buddhismus hat circa im dritten bis vierten nachchristlichen Jahrhundert Einzug in China gehalten und das Land maßgeblich geprägt und mitgestaltet (Bauer, 2001, 157; Meisig 2005a, 112; Schmidt-Glintzer 2009, 29). Durch mühsame Arbeit wurden die Texte aus Indien nach und nach in die chinesische Schrift übersetzt. Erste Hinweise auf die Wurzeln des Buddhismus in China gehen jedoch bis auf die Han Dynastie im zweiten vorchristlichen Jahrhundert zurück (Bauer 2001, 162).

Der Buddhismus lehrte eine ganz andere Vorstellung von Glück, die sich wesentlich von dem dualistisch geprägten Konfuzianismus und Dáoismus unterscheidet. Innerhalb der irdischen Existenz lässt der Buddhismus kein andauerndes Glück oder Glückseligkeit zu (Bauer 1989, 221). Ausgangspunkt ist das Leid, welches von vornherein alles Leben auf der Erde vergiftet hat. Nur die Erlösung durch das Nirwana bietet die Möglichkeit, sich von dem Leid zu befreien und gilt als höchstes zu erreichendes Ziel.

Empfindungen der Freude und des Glücks wurden im Buddhismus nicht gelehrt, sind aber stets nur temporär und von kurzer Dauer (Bauer 1989, 221) und können deshalb auch nicht zum wahren Glück führen. Die Liebe, das Streben nach Macht, das sexuelle Interesse und Besitz werden vom Buddhismus als besonders leidträchtige Begehren aufgefasst (Paul 1998, 50).

Der Heilsweg, den der buddhistische Mönch auf seinem Pfad der Erlösung beschreitet, verdeutlicht, in welchem Kontext das wahre Glück im Buddhismus konzeptualisiert wird:

- Durch die buddhistische Meditation (禪; chán) erreicht der Mönch auf der ersten Stufe einen Bewusstseinszustand der Loslösung, bei dem er imstande ist, Freude und Glück zu empfinden und seinen Körper damit vollständig zu füllen (Meisig 2005a, 118).
- Auf der zweiten Stufe vergleicht Meisig (2005a, 119) das Glücksgefühl mit einer Quelle, die rein und ohne Zuflüsse auf einem Berggipfel liegt. Der Mönch befreit sich vom diskursiven Denken und durchtränkt seinen Körper mit dieser Freude und dem Glück.
- Auf der dritten Stufe bleibt nur noch das Glück übrig und die Freude wird durch Achtsamkeit ersetzt. Dieses Glück außerhalb der Freude vergleicht Meisig (2005a, 119) mit einer Lotusblüte, die vollständig vom Wasser umspült wird.
- Bei der letzten Stufe der Chán-Meditation vor der Erlösung ist nur noch die Reinheit von Körper und Geist übrig. Der Mönch empfindet weder Freude noch Glück. Der Geist nimmt einen unbeweglichen Zustand an, so still wie eine Flamme, in einem völlig abgedichteten Raum, in den kein Wind eindringen kann (Meisig 2005a, 119).

Durch eine Reihe von Wiedergeburten ist es am Ende das Ziel das Nirwana zu erreichen. Damit konzentriert der Buddhismus seine Philosophie auf das Jenseits und

betrachtet das irdische Leben als leidvollen Weg zum wahren Glück. Hier sind Ähnlichkeiten zum Christentum und der Auffassung von Glück bei Augustinus erkennbar bei denen das Glück ausschließlich im Jenseits durch Gott erreicht werden kann (siehe Kapitel 2.1.3).

Nach den oben genannten Stufen ist der Mönch nun bereit für die Erlösung und kann sich vom Leid befreien. Das höchste Ziel ist es demnach, nicht glücklich zu werden, sondern durch übernatürliche Bewusstseinszustände die Erlösung zu erlangen (Meisig 2005a, 119).

Das Karma ist hierbei von großer Bedeutung. Es ist ein durch Ursache und Wirkung bedingtes, schicksalsmäßiges Erbe, das sich aus vorangegangenen Inkarnationen (Bauer 2001, 172) sowie dem eigenem Handeln und Denken zusammensetzt. Dabei ist es auch möglich, sich schon während des irdischen Lebens in einem Zustand zu befinden, der dem Nirwana ähnelt. So ist es möglich, das wahre Glück zu empfinden mit der Gewissheit, dass „(...) dieser Zustand bis zum Tod erhalten bleibt und jede Wiedergeburt ausschließt“ (Paul 1998, 52). Das Leiden nicht mehr als Leiden zu empfinden, einen Gleichmut gegenüber jedem Gefühl zu entwickeln, mit dem eigenen Tod jedes Leid zu beenden und am Ende zu sterben und in das Nirwana überzutreten ist das höchste Glück des traditionellen Buddhismus (Paul 1998, 52).

Daraus ergibt sich eine eher negativ orientierte Glückskonzeption, die durch das Leid im Leben geprägt ist. Der regelrechte Kampf gegen das Leid ist nur durch das Bezwingen des unruhigen Strebens, dem Durchsetzungswillen und dem nutzlosen Grübeln zu gewinnen.

So wurde das Glück im irdischen Kontext eher als Gefahr angesehen, das den Pfad der Erlösung behinderte. Zu jedem Glück gehörte auch Leid, sodass der Pfad verschleiert wird und selbst für den Menschen, der das Glück aus gutem Karma erhielt, bedeutete es einen Niedergang (Bauer 1989, 221). Unglückliche Lebenssituationen wurden ebenfalls mit Karma erklärt. Dies galt es zu akzeptieren mit dem Ziel, es im nächsten Leben zu verbessern. Leid und Mitleid sind zentrale Elemente, des Buddhismus. Das Karma als Abbild seiner Taten und Gedanken beeinflusste die chinesische Philosophie über den Buddhismus hinaus und ist selbst heute in westlichen Ländern bekannt.

3.2 Erkenntnisse der Glücksforschung in China

1978 begann die chinesische Regierung ein massives Reformprogramm einzuführen, um die Wirtschaft zu liberalisieren und die Armut zu bekämpfen (Brockmann/Delhey/Welzel/Yuan 2009, 387). Mit dem Beitritt zur Welthandelsorganisation im Dezember 2001 und dem Öffnen der Märkte setzte ein überdurchschnittlich hohes Wirtschaftswachstum ein. In den letzten zehn Jahren (2006-2015) lag das durchschnittliche BIP Wachstum bei circa 9,54 % (IMF 2016).

Eine Gallup-Studie stellte 2005 Erstaunliches fest. Es wurden 15.000 Chinesen über einen Zeitraum von 1994 bis 2005, in dem das Realeinkommen der Personen durchschnittlich um das 2,5-fache anstieg, zum Thema Zufriedenheit befragt. Diese Phase des Wachstums war gekennzeichnet von stetigem Wachstum des materiellen Wohlstands. So stiegen der Besitz von TV-Geräten in den Haushalten von 40 % auf 82 % und der Telefonbesitz von 10 % auf 63 %. Das bemerkenswerte Ergebnis dieser Studie ist dabei, dass die Anzahl der Personen, die mit ihrem Leben zufrieden waren, sank und die Anzahl, die angab unzufrieden zu sein, anstieg (Kahneman/Krueger 2006, 15) (siehe Abbildung 1). Der erhebliche Rückgang der selbst eingeschätzten Lebenszufriedenheit und des Glückslevels stehen in großem

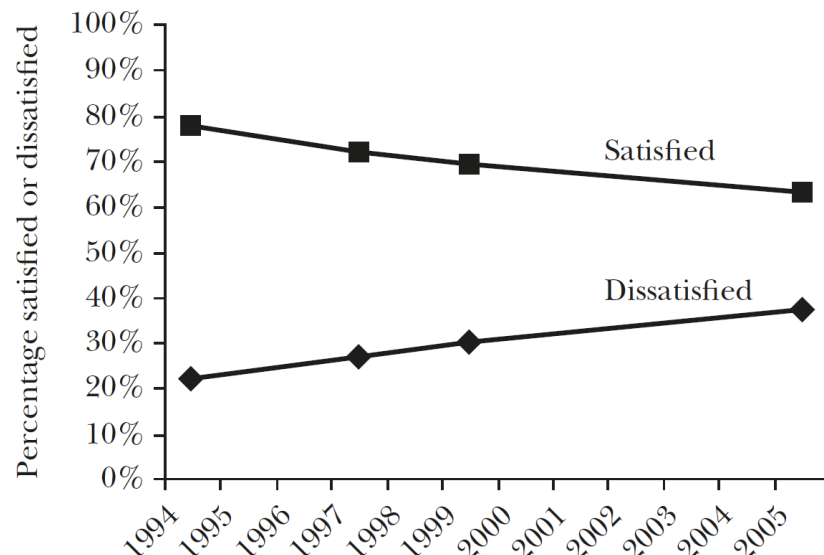


Abbildung 1: Lebenszufriedenheit in China in Abhängigkeit der Steigerung des Realeinkommens von 250 % (Kahneman/Krueger 2006, 16)

Kontrast zu dem rapiden Wachstum und dem verbesserten Lebensstandard in China (Brockmann et al. 2009, 388). Zu einem ähnlichen Ergebnis kamen Wong, Wong, und Mok (2006). Deren Studie ergab, dass trotz des ansteigenden Wohlstands kein signifikanter Einfluss auf die Lebenszufriedenheit der Chinesen nachweisbar war (Wong et al. 2006, 423). Auch Li und Raine (2014, 409) kamen bei ihrer Studie zu

einen ähnlichen Ergebnis, nämlich dass das BIP negativ mit dem Faktor Glück korreliert. Diese Beobachtungen stehen im Gegensatz zu der Auffassung von Diener und Diener (1995, 284 f.) und Jorm und Ryan (2014, 330), dass die Verbesserung eines schlechten Lebensstandards, vor allem in Nationen mit einem niedrigen Pro-Kopf-Einkommen, zu einem höheren Glückslevel führt. Brockmann et al. (2009, 403) führen diesen Widerspruch auf eine besondere Situation in China zurück und sprechen von dem Phänomen der „frustrated achievers“. ¹⁴ Die Menschen haben zwar durchschnittlich ein höheres absolutes Einkommen erreicht, sind aber sehr unzufrieden mit ihrem relativen Gehalt im Vergleich zu den „Gewinnern“ der Gesellschaft, die mittlerweile zahlreiche Superreiche hervorgebracht hat (Brockmann et al. 2009, 403; Machwürth 2014, 2). Das heißt, wenige Reiche stehen einer kleinen Mittelschicht und vielen Armen gegenüber. Es entstand eine Lücke, die bis jetzt noch nicht gefüllt werden konnte. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, warum die Chinesen im 21. Jahrhundert extrem nach größerem Wohlstand und einem hohen Einkommen streben. Ziel ist es, aus der Kategorie der „frustrated achievers“ herauszukommen, um vermeintlich glücklich zu werden.

Auch Easterlin, Morgan, Switek, und Wang (2012, 9778 f.) kommen zu ähnlichen Ergebnissen, die vor allem den relativen Einkommensvergleich für den negativen Trend der Lebenszufriedenheit verantwortlich machen. Zusätzlich sehen sie Arbeits- und Einkommenssicherheit sowie soziale Sicherheit als wesentliche Einflussfaktoren für das Wohlempfinden. Die rapide Urbanisierung und die große Zahl von Wanderarbeitern in China könnten eine der möglichen Ursachen für den negativen Trend des Wohlbefindens in China sein. Zudem erhöhen sich mit wachsendem Wohlstand die Ansprüche. Durch die Digitalisierung sind die Informationsgewinnung und der direkte Vergleich zu den Möglichkeiten anderer Menschen im Land erheblich leichter geworden. Der relative Besitz rückt in den Vordergrund und das Phänomen der „frustrated achievers“ wird so begünstigt (Graham/ Zhou/Zhang 2015, 4).

Der Gini-Koeffizient stieg in China von 29,3 im Jahr 1978, auf 46,2 im Jahr 2015 (Kanbur/Zhang 2005, 93; National Bureau of Statistics of China 2016). Dieser extreme Anstieg ist eine parallele Entwicklung zu dem stetigen Wirtschaftswachstum. Es ist jedoch momentan eine langsam abnehmende Tendenz des Gini-Koeffizienten zu

¹⁴ „frustrierte Gewinner“ (Ü. d. V.).

verzeichnen. Dieser lag 2008 noch auf dem Höchstwert von 49,1.¹⁵ Wie das oben genannte Beispiel verdeutlicht, ist die große Ungleichheit bei der Einkommensverteilung dennoch ein großes Problem, welches sich auch auf das Glück der chinesischen Bevölkerung auswirkt. Durch den Umbruch von einer reinen Planwirtschaft zu einer Art „sozialistischen Marktwirtschaft chinesischer Prägung“ (Schmidkonz 2016) hat in China, vor allem durch die punktuellen Sonderhandelszonen wie Honkong, Macau oder Shanghai, zunächst nur ein geringer Bevölkerungsanteil am Wachstum teilhaben können, während der größte Teil des Landes kaum davon profitieren konnte. Dies ist unter anderem ein wichtiger Grund für die extreme Ungleichheit beim Pro-Kopf-Einkommen. Mit dem Wandel fand auch eine Art „monetarization of happiness“¹⁶ in China statt, die typisch für Länder auf dem Weg zur Marktwirtschaft ist (Brockmann et al. 2009, 389). So wird Glück immer mehr mit finanzieller Zufriedenheit gleichgesetzt. In einer kapitalistischen Entwicklung, in der Bereiche wie Gesundheit oder Bildung immer mehr kommerzialisiert werden, wird Geld zunächst als Schlüssel für Sicherheit, sozialen Status und Glück aufgefasst. Dies widerspricht der traditionellen Sichtweise im Konfuzianismus, bei der besonders die Familie im Zentrum des Lebens stand und kein permanentes Streben nach Wohlstand gelehrt wurde.

Der permanente Vergleich wurde erst durch die Marktöffnung ermöglicht. Während der Planwirtschaft hatte Geld keine so große Relevanz. Durch den Einzug der sozialistischen Marktwirtschaft chinesischer Prägung ist ein Gleichgewicht auseinandergeraten, das nun das individuelle Streben nach Glück mit mehr Wohlstand im Sinne von Adam Smith förderte (siehe Kapitel 2.1.4). Die Täuschung der Menschen, die Smith für das Wachstum zugrunde legt, könnte nun auch in China angekommen sein. Interessanterweise können Warnungen der chinesischen Urväter in den Schriftzeichen gefunden werden, die zu Ausgeglichenheit mahnen. So setzt sich beispielsweise das Schriftzeichen für beschäftigt/fleißig „忙“ (máng) aus den Zeichen für Herz „心“ (xīn) [als Radikal: 忄] und sterben/verlieren „亡“ (wáng) zusammen (Yansong 2012, 22). Sein Herz durch Fleiß und Arbeit zu verlieren und dabei zum

¹⁵ Es sei angemerkt, dass die Angaben der chinesischen Regierung mit Vorsicht zu interpretieren sind. So kamen Chen et al. (2015) zu anderen Ergebnissen bei der Berechnung des Gini-Koeffizienten für China und berücksichtigten explizit urbane und ländliche Unterschiede. Klein und Özmucur (2002/2003) halten fest, dass es keinen allgemeingültigen Wert für das BIP geben kann, da dieser stark von der Art der Berechnung abhängig ist.

¹⁶ „Monetisierung des Glücks“ (Ü. d. V).

Beispiel die Familie zu vernachlässigen wurde schon im frühen China als Bedrohung erachtet.

Easterlins Theorie, dass durch ökonomisches Wachstum die materiellen Ansprüche steigen, scheint auch auf China zuzutreffen. Dies führt auch zu einem Anstieg des sozialen Vergleichs und zu hedonistischen Anpassungsprozessen, die wiederum die Ansprüche steigen lassen (Easterlin 2007, 31). Die bekannte hedonistische Treitmühle reicher Gesellschaften ist dabei in China gerade erst in Schwung gekommen (Schmidkonz 2014, 43).

Die Studie von Wang, Pan, und Luo (2015) untersuchte explizit den Zusammenhang von Einkommensungleichheit und Glück separat in ländlichen und urbanen Gebieten von China. Die Autoren konnten mit ihrer Studie eine umgekehrte U-Kurve nachweisen und bestätigten damit die Korrelation zwischen dem Gini-Koeffizienten und Glück. Die individuelle Beurteilung des eigenen Glücks nahm zu, solange der Gini-Koeffizient unter 40,05 lag und nahm entsprechend ab, sobald der Koeffizient einen höheren Wert erreichte. Der Wendepunkt der Kurve liegt dabei für städtische Gebiete bei 32,30 und für ländliche bei 45,90 (Wang et al. 2015, 432). Circa 59 % der Provinzen in China weisen einen Gini-Koeffizient über 40,05 auf.

Hinzu kommt, dass ein höherer Level von Ungleichheit zu einem niedrigeren Level des Vertrauens in der Gesellschaft führt und sich eine Art Teufelskreis bildet. Das soziale Vertrauen bleibt niedrig, weil die soziale Ungleichheit überwiegt. Die Politik, die das Problem lösen könnte, kann sich jedoch nicht durchsetzen, weil wiederum das Vertrauen in sie fehlt (Rothstein/Uslaner 2005, 70 f.). Die Reichen profitieren von einem hohen Maß an Korruption¹⁷, während die Armen hauptsächlich den Erfolg einer Volkswirtschaft als Beweis für Unehrlichkeit interpretieren und glauben, dass die Bessergestellten schon genug vom Staat bekommen haben (Rothstein/Uslaner 2005, 71).

Auch Rothstein und Uslaner (2005) bezogen die Einkommensungleichheit auf das generelle soziale Vertrauen (zu anderen Menschen und zur Regierung) innerhalb einer Gesellschaft. Sie fanden heraus, dass Gesellschaften im Wandel und zu Zeiten des Umbruchs, einen geringen Wert an generellem Vertrauen aufweisen

¹⁷ China steht aktuell auf Platz 83 von 176 Ländern mit dem Indexwert 37 von 100 (keine Korruption) Transparency International (2016, 6).

(Rothstein/Uslaner 2005, 69). Die elementare Relevanz von Vertrauen bestätigt auch das Ergebnis der Studie von Helliwell und Huang (2011). Die Wissenschaftler untersuchten den Faktor Vertrauen in Zusammenhang mit dem Arbeitsplatz und kamen zu der Erkenntnis, dass das Vertrauen bei der Arbeit ein zentrales Element für die Lebenszufriedenheit der Mitarbeiter darstellt, welches eine besondere Sensibilität der Manager und Arbeiter erfordert (Helliwell/Huang 2011, 763 f.). Zu einer ähnlichen Erkenntnis kamen auch Helliwell, Barrington-Leigh, Harris, und Huang (2009, 15), die vor allem die Relevanz von sozialen Faktoren, wie Vertrauen, für das Wohlempfinden nachweisen konnten. Rao, Mei, und Zhu (2016) fanden heraus, dass glücklichere, chinesische Haushalte ein hohes Maß an Vertrauen aufweisen. Demnach korrelieren Glück und Vertrauen signifikant positiv miteinander. (Rao et al. 2016, 290 f.).

Es lässt sich schlussfolgern, dass sowohl Einkommensungleichheit, politische Instabilität und vor allem Vertrauensverlust negative Auswirkungen auf die Beurteilung des Glücks der Chinesen haben. Zusätzlich kann eine besonders ungleiche Einkommensverteilung laut Aghion, Caroli, und García-Peñalosa (1999, 1655 f.), auch das Wirtschaftswachstum beeinträchtigen. In Bezug auf die ländlichen Gebiete von China kamen Benjamin, Brandt, und Giles (2006, 28) zu dem Ergebnis, dass die Ungleichverteilung der Haushaltseinkommen das Wachstum signifikant beeinträchtigt – „inequality hurts growth“.¹⁸ Zudem konnten Wan, Lu, und Chen (2006, 664) einen negativen Zusammenhang in China zwischen Einkommensungleichheit und Wachstum bestätigen, der vor allem auf den zusätzlichen negativen Effekt von Investitionen zurückgeht. Interessanterweise fanden Knight und Gunatilaka (2010, 506) heraus, dass das subjektive Wohlempfinden auf dem Land signifikant höher ist als in der Stadt. Des Weiteren neigen Einwohner in der Stadt eher zu Depressionen, was wiederum die Lebenszufriedenheit beeinträchtigt (Graham et al. 2015, 18).

Veenhoven und Hagerty (2006, 434). halten fest, dass die Menschen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem in ärmeren Ländern glücklicher geworden sind. Ökonomisches Wachstum hat sowohl positiven als auch negativen Einfluss auf das Glück und ist vor allem dort als kritisch zu betrachten, wo sich tiefgreifende kulturelle Veränderungen vollziehen. Dieser Sachverhalt trifft auch auf China zu. Das Land

¹⁸ „Ungleichheit schadet dem Wachstum“ (Ü. d. V.).

befindet sich momentan in einem rapiden gesellschaftlichen Umbruch, der Veenhoven und Hagerty zufolge, auch negative Auswirkungen auf das Glückslevel der Bevölkerung hat. Es ist zudem von einem Generationswechsel der Bedürfnisse auszugehen, der sich von einem traditionell geprägten Kontext bei den älteren Generationen hin zu einem Wettstreit um westliche Werte bei den Jüngeren entwickelt. Da es kaum Möglichkeiten gibt, sich politisch auszudrücken, fungiert der Konsum als eine Art Kanal frei zu wählen, um sich selbst verwirklichen zu können (Mattheis, 2012).

4 Fazit

Durch die sich historisch entwickelten unterschiedlichen Ausprägungen der Glücksbegriffe mit ihren zum Teil gegensätzlichen Auffassungen innerhalb und zwischen den Kulturkreisen ist es notwendig, differenzierte Vergleiche vorzunehmen. Trotzdem gibt es zwischen westlichem und chinesischem Glücksverständnis auch übergreifende Gemeinsamkeiten.

Beide historische Glücksvorstellungen sehen Reichtum und Konsum nicht als Weg zum Glück an. Vor allem die moderne Glücksforschung bestätigt, dass Geld alleine nicht glücklich macht. Während die griechischen Philosophen sich vor allem zentral dem Thema Glück isoliert widmeten, wurde in China schon zur Zeit der Orakel ein ganzheitliches Glückskonzept verfolgt, das auch immer das Unglück beinhaltet. Das Glück wird hier als natürlicher Teil der Ordnung gesehen. Den Weg des Dáo zu befolgen heißt letztlich Harmonie und Gleichgewicht als allerhöchstes Prinzip und ewiges Ziel anzusehen. Diese Auffassung steht im starken Gegensatz zur christlichen Auffassung von Augustinus, der das Glück im Jenseits und allein von Gott abhängig sieht.

Das Glück als Eudämonie für den Einzelnen, so wie bei Aristoteles, ist für die chinesischen Philosophen nicht denkbar. Extreme Zustände eines hedonistischen Glücks werden als Gefahr für die Harmonie und Ordnung angesehen. Dennoch stimmen beide Philosophien beim Thema Ordnung und Lernen überein und verfolgen eine Theorie, welche die Tugend in den Mittelpunkt stellt. Das eigene Handeln ist sowohl in Europa als auch in China wichtig für das Glücksverständnis. Die Vorstellungen des Konfuzianismus, des Dáoismus als auch die Vorstellungen aller westlich geprägten Philosophien unterscheiden sich vom Buddhismus, der das Leben

als Leid sieht, das nur im Jenseits aufgehoben werden kann und das durch das Karma bestimmt ist.

Während sich in Europa vor allem neben den christlichen Werten rational geprägte Glückstheorien durchsetzen konnten, ist die chinesische Spiritualität seit dem Orakelwesen heute noch immer relevant für das chinesische Glücksverständnis. Adam Smith und die Vertreter des Utilitarismus betrachteten Glück vor allem im Kontext von Wohlstand und Nützlichkeit. In China hingegen war die Ökonomie beim Glücksverständnis nicht von Relevanz und wurde nicht berücksichtigt. Jedoch nehmen heute westliche Werte, wie das Streben nach Konsum einen immer größeren Stellenwert in China ein. Die weitere Entwicklung in China ist somit von besonderem Forschungsinteresse, um veränderte Wertvorstellungen der chinesische Glücksauffassung verfolgen und analysieren zu können. Fraglich ist, ob der Trend nach hohem Einkommen und Wohlstand langfristig anhalten wird oder ob Konzepte der traditionellen Philosophien wieder mehr Einzug in die moderne Gesellschaft Chinas erhalten.

Ausgehend von dem Glücksverständnis beider Kulturkreise ist es vor allem für multinationale Unternehmen von Interesse, weitere Implikationen für die Unternehmensführung abzuleiten um den Erfolgsfaktor Glück integrieren zu können. Es ist von großer Bedeutung auf die historisch kulturell bedingten Bedürfnisse der Menschen einzugehen und dabei auch die neuen Bestrebungen, wie den Wunsch nach Reichtum und sozialem Status, zu berücksichtigen. Hervorzuheben ist die dualistische Denkweise in China. Für das rational geprägte Europa ist die Vereinigung der Gegensätze schwierig nachvollziehbar. Deshalb ist ein Verständnis für die unterschiedlichen Glückskonzepte erforderlich, um den Erfolgsfaktor Glück für Unternehmen in China auszubauen und auf das Glücksempfinden der Mitarbeiter gezielt eingehen zu können.

5 Literaturverzeichnis

- Aghion, P.; Caroli, E.; García-Peñalosa, C. (1999): Inequality and Economic Growth: The Perspective of the New Growth Theories. In: *Journal of Economic Literature* 37 (4), S. 1615–1660. Online abgerufen von <http://www.jstor.org.7490.emedia1.bsb-muenchen.de/stable/2565487>, (05.04.2016)
- Aristoteles (1911): *Nikomachische Ethik*. In: Eugen Rolfes (Hrsg.): *Nikomachische Ethik*
- Augustinus, A. (1985): *Vom Gottesstaat. De civitate dei*. 2. Auflage, München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- Bauer, W. (1989): *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas*. 2. Auflage, München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- Bauer, W. (2001): *Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*. In: van Ess, H. (Hrsg.): *Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*. München: Beck
- Bellebaum, A. (2010): Glück Erscheinungsvielfalt und Bedeutungsreichtum. In: Bellebaum, A.; Hettlage, R. (Hrsg.): *Glück hat viele Gesichter. Annäherungen an eine gekonnte Lebensführung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 31–56
- Benjamin, D.; Brandt, L.; Giles, J. (2006): Inequality and Growth in Rural China: Does Higher Inequality Impede Growth? In: *IZA Discussion Paper (2344)*. Online abgerufen von <http://ftp.iza.org/dp2344.pdf>, (05.04.2016)
- Ben-Shahar, T. (2002): *The Question of Happiness. On Finding Meaning, Pleasure, And The Ultimate Currency*. Lincoln: iUniverse
- Binswanger, M. (2010): Ein glückliches Leben statt immer mehr materiellem Wohlstand. Konsequenzen der Glücksforschung für die Ökonomie. In: Bellebaum, A.; Hettlage, R. (Hrsg.): *Glück hat viele Gesichter. Annäherungen an eine gekonnte Lebensführung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 275–292
- Brandt, H. D.; Eckstein, W. (Hrsg.) (2010): *Theorie der ethischen Gefühle*. Hamburg: Felix Meiner (Philosophische Bibliothek, 605)
- Brockmann, H.; Delhey, J.; Welzel, C.; Yuan, H. (2009): The China Puzzle. Falling Happiness in a Rising Economy. In: *J Happiness Stud* 10 (4), S. 387–405. DOI: 10.1007/s10902-008-9095-4
- Chen, J.; Fang, F.; Hou, W.; Li, F.; Pu, M.; Song, M. (2015): Chinese Gini Coefficient from 2005 to 2012, Based on 20 Grouped Income Data Sets of Urban and Rural Residents. In: *Journal of Applied Mathematics* 2015 (1), S. 1–16. DOI: 10.1155/2015/939020
- Csikszentmihalyi, M. (2007): *Flow. Das Geheimnis des Glücks*. 13. Auflage, Stuttgart: Klett-Cotta

- Den Uyl, D.; Rasmussen, D. (2010): Adam Smith on Economic Happiness. In: Reason Papers: A Journal of Interdisciplinary Normative Studies (32), S. 29–40. Online abgerufen von http://reasonpapers.com/pdf/32/rp_32_2.pdf, (08.06.2016)
- Diekmann, E. (2015): China Knigge. Business und interkulturelle Kommunikation. 2. Auflage, München: dtv
- Diener, E. D.; Diener, C. (1995): The Wealth of Nations Revisited. Income and Quality of Life. In: Social Indicators Research 36 (3), S. 275–286. DOI: 10.1007/BF01078817
- Drobner, H. R. (2004): Lehrbuch der Patrologie. Frankfurt am Main: Peter Lang
- Easterlin, R. A.; Morgan, R.; Switek, M.; Wang, F. (2012): China's Life Satisfaction, 1990-2010. In: Proceedings of the National Academy of Sciences 109 (25), S. 9775–9780. DOI: 10.1073/pnas.1205672109
- Easterlin, R. A. (1974): Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence. In: Nations and Households in Economic Growth 89, S. 89–125. Online abgerufen von graphics8.nytimes.com/images/2008/04/16/business/Easterlin1974.pdf, (11.06.2016)
- Easterlin, R. A. (2001): Income and Happiness. Towards a Unified Theory. In: Economic Journal 111 (473), S. 465–484. DOI: 10.1111/1468-0297.00646
- Easterlin, R. A. (2005): Building a Better Theory of Well-Being. In: Luigino Bruni und Pier Luigi Porta (Hrsg.): Economics and Happiness: Oxford University Press, S. 29–64
- Easterlin, R. A. (2007): The Escalation of Material Goals. Fingering the Wrong Culprit. In: Psychological Inquiry 18 (1), S. 31–33. DOI: 10.1080/10478400701389094
- Forschner, M. (1998): Über das Vergnügen naturgemäßen Tuns. John Stuart Mills Konzept eines Lebens in Lust und Würde. In: Joachim Schummer (Hrsg.): Glück und Ethik. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 147–167

- Graham, C.; Zhou, S.; Zhang, J. (2015): Happiness and Health in China: The Paradox of Progress. In: Working Paper. Global Economy and Development at Brookings (89), S. 1–22. Online abgerufen von <http://www.brookings.edu/~media/Research/Files/Papers/2015/06/happiness-health-china-paradox-progress/happiness-health-progress-china.pdf?la=en>, (23.02.2016)
- Helliwell, J.; Barrington-Leigh, C.; Harris, A.; Huang, Haifang (2009): International Evidence on the Social Context of Well-Being. Cambridge: National Bureau of Economic Research
- Helliwell, J. F.; Huang, H. (2011): Well-Being and Trust in the Workplace. In: Journal of Happiness Studies 12 (5), S. 747–767. DOI: 10.1007/s10902-010-9225-7
- Hettlage, R. (2010): Selbstdisziplin: Begründungen, Normen und Praktiken asketischer Lebensweisen. In: Bellebaum, A.; Hettlage, R. (Hrsg.): Glück hat viele Gesichter. Annäherungen an eine gekonnte Lebensführung. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 173–202
- Horn, C. (2011): Glück im Hellenismus. Zwischen Tugend und Lust. In: Thomä, D.; Henning, C; Mitscherlich-Schönherr, O. (Hrsg.): Glück. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart: Metzler, S. 125–132
- Hossenfelder, M. (1998a): Die Rolle des Glücksbegriffs in der Moralphilosophie. Das Vorbild der Antike. In: Schummer, J. (Hrsg.): Glück und Ethik. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 169–187
- Hossenfelder, M. (1998b): Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben. Atiker und neuzeitlicher Glücksbegriff. In: Schummer, J. (Hrsg.): Glück und Ethik. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 75–92
- IMF (2016): China: Wachstum des realen Bruttoinlandsprodukts (BIP) von 2006 bis 2016. In Statista - Das Statistik-Portal. Online abgerufen von <http://de.statista.com/statistik/daten/studie/14560/umfrage/wachstum-des-bruttoinlandsprodukts-in-china/>, (19.06.2016)
- Jorm, A. F.; Ryan, S. M. (2014): Cross-National and Historical Differences in Subjective Well-Being. In: International Journal of Epidemiology 43 (2), S. 330–340. DOI: 10.1093/ije/dyt188
- Kahneman, D. (2003): Objective Happiness. In: Daniel Kahneman, Diener, E; Schwarz, N. (Hrsg.): Well-being. The Foundations of Hedonic Psychology. New York: Russell Sage Foundation, S. 3–25
- Kahneman, D.; Krueger, Alan B. (2006): Developments in the Measurement of Subjective Well-Being. In: Journal of Economic Perspectives 20 (1), S. 3–24. DOI: 10.1257/089533006776526030
- Kanbur, R.; Zhang, Xiaobo (2005): Fifty Years of Regional Inequality in China: a Journey Through Central Planning, Reform, and Openness. In: Review of Development Economics 9 (1), S. 87–106. DOI: 10.1111/j.1467-9361.2005.00265.x

- Klein, L. R.; Özmucur, S. (2002/2003): The Estimation of China's Economic Growth Rate. In: *Journal of Economic & Social Measurement* 28 (4). Online abgerufen von <http://web.a.ebscohost.com/17527-0.emedia1.bsb-muenchen.de/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=2&sid=a63169a8-697f-4b67-b6b2-63aca3c25846%40sessionmgr4001&hid=4104>, (06.04.2016)
- Knight, J.; Gunatilaka, R. (2010): The Rural–Urban Divide in China. Income but Not Happiness? In: *Journal of Development Studies* 46 (3), S. 506–534. DOI: 10.1080/00220380903012763
- Lǎozǐ; Wilhelm, R. (2007): *Tao te king. Das Buch vom Sinn und Leben*. Kreuzlingen: Hugendubel
- Lǎozǐ; Wolf, K.; Knospe, H.; Brändli, O. (1985): *Tao-te-king*. Zürich: Diogenes-Verlag
- Layard, P. R. G. (2006): *Happiness. Lessons from a New Science*. London: Penguin
- Legge, J. (1879): Part V: Book IV-The Great Plan. In: *Sacred Books of the East, Volume III* S. 138–149. Online abgerufen von <http://www.sacred-texts.com/cfu/sbe03/index.htm> (09.03.2017)
- Li, J.; Raine, J. W. (2014): The Time Trend of Life Satisfaction in China. In: *Social Indicators Research* 116 (2), S. 409–427. DOI: 10.1007/s11205-013-0300-4
- Lucas, R. E.; Clark, Andrew E.; Georgellis, Y.; Diener, E. (2004): Unemployment Alters the Set Point for Life Satisfaction. In: *Psychological Science* 15 (1), S. 8–13. DOI: 10.1111/j.0963-7214.2004.01501002.x
- Lyubomirsky, S. (2008): *The how of happiness. A scientific approach to getting the life you want*. New York: Penguin Press.
- Lyubomirsky, S.; Sheldon, K. M.; Schkade, D. (2005): Pursuing happiness. The Architecture of Sustainable Change. In: *Review of General Psychology* 9 (2), S. 111–131. DOI: 10.1037/1089-2680.9.2.111
- Machwüth, S. (2014): Chinesische Mitarbeiter binden. In: *Business-Wissen Magazin*, 14.01.2014. Online abgerufen von <http://www.business-wissen.de/artikel/personalentwicklung-chinesische-mitarbeiter-binden/druck.html>, (09.07.2016)
- Mattheis, P. (2012): Chinas Mittelschicht entdeckt den Konsum. In: *Wirtschafts Woche*, 22.07.2012. Online abgerufen von http://www.wiwo.de/politik/ausland/wohlstand-chinas-mittelschicht-entdeckt-den-konsum/v_detail_tab_print/6895698.html, (08.07.2016)

- Mayring, P.; Rath, N. (2013): Glück. Aber worin liegt es? ; Zu einer kritischen Theorie des Wohlbefindens. 1. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht
- Meisig, K. (2005a): Der frühe Buddhismus in chinesischen Quellen. In: Konrad Meisig (Hrsg.): Chinesische Religion und Philosophie. Konfuzianismus - Mohismus - Daoismus - Buddhismus ; Grundlagen und Einblicke. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 111–122
- Meisig, K. (2005b): Die Ethik des Konfuzius. In: Konrad Meisig (Hrsg.): Chinesische Religion und Philosophie. Konfuzianismus - Mohismus - Daoismus - Buddhismus ; Grundlagen und Einblicke. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 1–33
- Möller, H. G. (2003): Wen macht Glück allein glücklich? Glück in China und in Europa. In: Elm, R.; Takayama, M. (Hrsg.): Zukünftiges Menschsein. Ethik zwischen Ost und West. 1. Auflage, Baden-Baden: Nomos-Verlag, S. 111–137
- Möller, H. G. (2001): In der Mitte des Kreises. Daoistisches Denken. Frankfurt am Main: Insel-Verlag
- National Bureau of Statistics of China (19.01.2016): China's Economy Realized a Moderate but Stable and Sound Growth in 2015. Online abgerufen von http://www.stats.gov.cn/english/PressRelease/201601/t20160119_1306072.html, (18.06.2016)
- Niehues-Pröbsting, H. (2004): Die antike Philosophie. Schrift, Schule, Lebensform. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag
- Paul, G. (1998): Buddhistische Glücksvorstellungen. Eine historisch-systematische Skizze. In: Schummer, J. (Hrsg.): Glück und Ethik. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 47–68
- Peterson, C.; Park, N.; Seligman, M. E. P. (2005): Orientations to Happiness and Life Satisfaction. The full life Versus the Empty Life. In: Journal of Happiness Studies 6 (1), S. 25–41. DOI: 10.1007/s10902-004-1278-z
- Rao, Y.; Mei, L.; Zhu, R. (2016): Happiness and Stock-Market Participation. Empirical Evidence from China. In: Journal of Happiness Studies 17 (1), S. 271–293. DOI: 10.1007/s10902-014-9594-4
- Römpp, G. (2010): Der Geist des Westens. Eine Geschichte vom Guten und Bösen. Darmstadt: WBG
- Rothstein, B.; Uslander, E. M. (2005): All for All. Equality, Corruption, and Social Trust. In: World Politics 58 (01), S. 41–72. DOI: 10.1353/wp.2006.0022
- Schildhammer, G. (2009): Glück. Wien: Facultas Wuv
- Schmidkonz, C. (2014): Glücksmomente. Glück und Lebensfreude in China und Deutschland. In: ChinaContact (09/2014), S. 42–44. Online abgerufen von <http://www.schmidkonz.com/downloads/2014->

- 09_Schmidkonz_ChinaContact_China%20Deutschland%20Happiness.pdf,
(20.06.2016)
- Schmidkonz, C. (2016): Warum es in China keine Fünfjahrespläne mehr gibt. Munich Business School Insights. Online abgerufen von <http://www.munich-business-school.de/insights/2016/05/fuenfjahresplaene-china/>, (08.07.2016)
- Schmidt-Glintzer, H. (2005): Zhuangzi und sein taoistischer Relativismus. In: Konrad Meisig (Hrsg.): Chinesische Religion und Philosophie. Konfuzianismus - Mohismus - Daoismus - Buddhismus ; Grundlagen und Einblicke. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 53–67
- Schmidt-Glintzer, H. (2009): Wohlstand, Glück und langes Leben. Chinas Götter und die Ordnung im Reich der Mitte. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen
- Seligman, M. E. P. (2013): Authentic happiness. Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment. New York: Atria
- Slingerland, E. (2014): Wie wir mehr erreichen, wenn wir weniger wollen. Das Wu-Wei-Prinzip. Berlin: Berlin-Verlag
- Smith, A. (1976): The Theory of Moral Sentiments. In: Daiches, R. D.; Lyon, M. A. (Hrsg.): The theory of moral sentiments. Oxford: Clarendon Press
- Stutzer, A. (2003): Eine ökonomische Analyse menschlichen Wohlbefindens. Aachen: Shaker
- Transparency International (2016): Corruption Perceptions Index 2015. Online abgerufen von http://files.transparency.org/content/download/1952/12820/file/2015_CPI_ReportInfographicsZIP.zip, (26.06.2016)
- Tsai, J. L. (2007): Ideal Affect: Cultural Causes and Behavioral Consequences. In: Perspectives on Psychological Science : a journal of the Association for Psychological Science 2 (3), S. 242–259. DOI: 10.1111/j.1745-6916.2007.00043.x
- Unger, U. (2002): Ulrich Unger: Das Glück der alten Chinesen. In: Minima Sinica. Zeitschrift zum chinesischen Geist 14 (1), S. 1–26
- Veenhoven, R. (2012): Happiness as a Public policy Aim: The Greatest Happiness Principle. In: Linley, P. A.; Joseph S. (Hrsg.): Positive psychology in practice. Hoboken: Wiley, S. 658–678
- Veenhoven, R.; Hagerty, M. (2006): Rising Happiness in Nations 1946–2004. A Reply to Easterlin. In: Soc Indic Res 79 (3), S. 421–436. DOI: 10.1007/s11205-005-5074-x
- Wan, G.; Lu, M.; Chen, Z. (2006): The Inequality–Growth Nexus in the Short and Long Run. Empirical Evidence from China. In: Journal of Comparative Economics 34 (4), S. 654–667. DOI: 10.1016/j.jce.2006.08.004

- Wang, P.; Pan, J.; Luo, Z. (2015): The Impact of Income Inequality on Individual Happiness. Evidence from China. In: *Social Indicators Research* 121 (2), S. 413–435. DOI: 10.1007/s11205-014-0651-5
- Wang, Y. (2008): *Interkulturelle Kompetenz als Erfolgsfaktor für Management in China*. Hamburg: Verlag Dr. Kováč
- Wilhelm, R. (Hrsg.) (1997): *Li Gi. Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche*. 3. Auflage, München: Diederichs
- Wong, C. Kie; Wong, K. Y.; Mok, B. H. (2006): Subjective Well-Being, Societal Condition and Social Policy – The Case Study of a Rich Chinese Society. In: *Social Indicators Research* 78 (3), S. 405–428. DOI: 10.1007/s11205-005-1604-9
- Yansong, B. (2012): *Sind wir nun glücklich? China auf der Suche nach sich selbst*. 1. Auflage, München: Riemann Verlag
- Zimmermann, A. C.; Easterlin, R. A. (2006): Happily Ever After? Cohabitation, Marriage, Divorce, and Happiness in Germany. In: *Population & Development Review* 32 (3), S. 511–528. DOI: 10.1111/j.1728-4457.2006.00135.x