

Unverkäufliche Leseprobe



Otfried Höffe
Lexikon der Ethik

2023. 406 S.
ISBN 978-3-406-78567-2

Weitere Informationen finden Sie hier:
<https://www.chbeck.de/33710802>

© Verlag C.H.Beck oHG, München
Diese Leseprobe ist urheberrechtlich geschützt.
Sie können gerne darauf verlinken.

C·H·Beck

PAPERBACK

Die philosophische Ethik findet sich dort, wo überkommene Lebensweisen und Institutionen ihre selbstverständliche Geltung verlieren. Das gilt genauso für ihre Anfänge im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. wie für die zeitgenössischen Gesellschaften. Angesichts einer solchen Situation kann die Philosophie nicht einfach einen verlorengegangenen Konsens über sittlich-politische Werte wiederherstellen. Sie kann jedoch auf methodischem Weg – und ohne eine letzte Berufung auf politische und religiöse Autoritäten als solche oder auf das von alters her Gewohnte und Bewährte – Aussagen über die menschliche Existenz versuchen, die an der leitenden Idee eines humanen Lebens, eines Zusichselbstkommens der Menschen, orientiert sind.

Otfried Höffe, Maximilian Forschner, Christoph Horn und Wilhelm Vossenkuhl sind (zum Teil emeritierte) Professoren für Philosophie. Weitere Informationen über die Autoren siehe S. 111.

Lexikon der Ethik

*Herausgegeben von Otfried Höffe
in Zusammenarbeit mit Maximilian Forschner,
Christoph Horn und Wilhelm Vossenkuhl*

Achte, überarbeitete und ergänzte Auflage

C.H.Beck

1. Auflage. 1977
2., neubearbeitete Auflage. 1980
3., neubearbeitete Auflage. 1986
4., neubearbeitete Auflage. 1992
5., neubearbeitete und erweiterte Auflage. 1997
6., neubearbeitete Auflage. 2002
7., neubearbeitete und erweiterte Auflage. 2008

Originalausgabe
Achte, überarbeitete und ergänzte Auflage. 2023
© Verlag C.H.Beck oHG, München 1977
www.chbeck.de
Umschlaggestaltung: malsyteufel, Willich
Satz: C.H.Beck.Media.Solutions, Nördlingen
Druck und Bindung: Druckerei C.H.Beck, Nördlingen
Printed in Germany
ISBN 978 3 406 78567 2



klimateutral produziert
www.chbeck.de/nachhaltig

Inhalt

Vorwort zur achten Auflage
(Seite 7)

Vorwort zur ersten Auflage
(Seite 9)

Die Autoren
(Seite 11)

Abkürzungen
(Seite 12)

Artikel und Verweise
von «Abschreckung» bis «Zynismus»
(Seite 13)

Quellen der Ethik
(Seite 389)

Nachschlagewerke
(Seite 403)

Sammelbände
(Seite 405)

Vorwort zur achten Auflage

Das Grundkonzept des Lexikons hat vielfache Zustimmung gefunden. Trotzdem gibt sich diese Neuauflage nicht mit der in den letzten Neuauflagen praktizierten Art der Überarbeitung zufrieden. Sowohl die ethischen als auch die rechts- und sozialwissenschaftlichen Debatten, nicht zuletzt die öffentlichen Diskussionen haben sich in den vergangenen Jahren teils erheblich erweitert, teils deutlich verändert. Dem versucht diese achte Auflage Rechnung zu tragen.

Schon in den letzten Auflagen wurden viele Artikel überarbeitet und kamen zahlreiche neue Stichworte hinzu. Dazu gehören etwa: Bioethik, Epikureische Ethik und Humanitäre Intervention, Bürgertugenden, Feministische Ethik, Gentechnik, Medienethik und Unternehmensethik, Intergenerationelle Gerechtigkeit, Interkultureller Diskurs, Selbsttötung, Solidarität, Tierschutz und Widerstandsrecht.

Für diese neueste Auflage sind so gut wie alle Artikel noch gründlicher als in den früheren Auflagen überarbeitet und die Literaturangaben auf den neuesten Stand gebracht worden. Ebenfalls wurden im noch größeren Umfang neue Stichwörter aufgenommen: Ehrenamt, Ethik der Steuern, Geltung, Grenzen der Ethik, Humankapital und Intersexualität, konservativ, künstliche Intelligenz, Liberalismus, Nachhaltigkeit und Öffentlichkeit, Persönlichkeitsprinzip, Politische Anthropologie, Populismus, Säkularisierung, Universalismus und Vertrauen.

Wegen dieser erheblichen Überarbeitung und Erweiterung ist das Lexikon zu einem beinahe neuen Nachschlagewerk geworden. Aus pragmatischen Gründen wurde die alte Rechtschreibung beibehalten. Ich danke meinen drei Mitautoren Maximilian Forschner, Christoph Horn und Wilhelm Vossenkuhl, daß sie die nötigen zeitaufwendigen Mühen auf sich genommen haben. Zu danken haben wir auch dem engagierten Lektor des Verlages, Dirk Setton, und seiner Kollegin Claire Zander.

München im Herbst 2022

Otfried Höffe

Vorwort zur ersten Auflage

Fragen der Ethik stoßen heute wieder auf ein größeres Interesse. Für die wiedererwachte Aufmerksamkeit gibt es mannigfache Indizien und Gründe: die Rehabilitierung der praktischen Philosophie und die Diskussion um die Sinn- und Orientierungskrise fortgeschrittener Industriegesellschaften; die öffentlichen Debatten um die Grundwerte in Staat und Gesellschaft, um die Strafrechtsreform, den Umweltschutz und den Begriff der Lebensqualität; die Einführung des Philosophieunterrichts in der reformierten Oberstufe und in einigen Bundesländern des Ethikunterrichts. Angesichts dieser Situation will das *Lexikon der Ethik* ein informierender und zugleich kritischer «Ratgeber» sein.

Das Aufgabenfeld der Ethik wird hier nicht auf den engeren Bereich des «Moralischen» beschränkt, dem es vor allem um die persönliche Seite rechten Handelns geht, während der soziale und politische Aspekt weitgehend ausgeklammert bleibt. Ethik geht als philosophische Disziplin auf Aristoteles zurück. Bei ihm und in diesem Lexikon hat Ethik die weite Bedeutung, nach der auch Fragen der Anthropologie und der Politik (der Rechts-, Sozial- und Staatsphilosophie), dann auch der Religionsphilosophie zu ihr gehören. Die normativen Probleme, die sich in den persönlichen und politischen Bereichen und Aspekten unseres Lebens stellen, werden aufgegriffen und unter der Leitidee eines humanen, eines guten und gerechten Lebens reflektiert.

Zu den aufgenommenen Stichwörtern gehören sowohl zentrale ethische Positionen und Richtungen (wie «christliche» und «stoische Ethik», «Pragmatismus» und «Utilitarismus») als auch die Grundbegriffe der sittlich-politischen Praxis («Friede», «Recht», «Sittlichkeit» usf.) und ihrer wissenschaftlichen Reflexion (etwa «Moralprinzip» und «kategorischer Imperativ»), schließlich auch solche für die politische Ethik oder durch die Humanwissenschaften bedeutsam gewordenen Begriffe wie «Angst», «Diskriminierung» und «Krankheit», die in die deutschsprachige Diskussion der philosophischen Ethik noch kaum Eingang gefunden haben.

Um das *Lexikon der Ethik* nicht in eine Überfülle von Kurzartikeln und Artikeln aufzusplittern, schien es geboten, eine Reihe von Stichwörtern unter einem einzigen Hauptstichwort abzuhandeln (z. B. «Legalität», «Moralität», «praktische Vernunft» unter «Sittlichkeit»). Personenartikel sind nicht aufgenommen, jedoch verzeichnet der Anhang die wichtigsten Autoren aus der Geschichte der Ethik mit ihren Hauptwerken und deren greifbare Ausgaben, so daß bei den Artikeln selbst die «Klassiker der Ethik» nur mit dem Titel ihrer Werke verzeichnet sind. Ferner informiert der Anhang über allgemeine Hilfsmittel, die ebenso wie die Literaturhinweise zu den einzelnen Artikeln dem Weiterstudium dienen.

Das *Lexikon der Ethik* will nicht einfach ein Fremdwörterbuch für Fach- und Kunstausdrücke aus dem Umkreis der Ethik und ihrer verschiedenen Schulen sein. Trotz der gebotenen Kürze wird der Versuch unternommen, über die begriffliche und/oder historische Erläuterung des Stichwortes hinaus die zugrundeliegende Sachproblematik aufzuzeigen sowie auf Schwierigkeiten und Lösungsvorschläge auf-

merksam zu machen. Überdies soll nicht bloß Information, sondern auch philosophische Analyse und Kritik vermittelt werden. Dabei werden weder fertige Rezepte oder dogmatische Lösungen angeboten noch wird eine enge Bindung an bestimmte Weltanschauungen eingegangen.

Die philosophische Ethik findet sich dort, wo überkommene Lebensweisen und Institutionen ihre selbstverständliche Geltung verlieren. Das gilt genauso für ihre Anfänge im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. wie für die zeitgenössischen Industriegesellschaften. Angesichts einer solchen Situation kann die Philosophie nicht einfach einen verlorengegangenen Konsens über sittlich-politische Werte wiederherstellen. Sie kann jedoch auf methodischem Weg – und ohne eine letzte Berufung auf politische und religiöse Autoritäten als solche oder auf das von alters her Gewohnte und Bewährte – Aussagen über die menschliche Existenz versuchen, die an der leitenden Idee eines humanen Lebens, eines Zusichselbstkommens der Menschen, orientiert sind.

Aufgrund ihrer Herkunft aus der Philosophie fühlen sich die Autoren – bei aller persönlichen Verschiedenheit – sowohl dem Reflexionsniveau der klassischen Ethik als auch dem Methodenbewußtsein der mannigfachen Strömungen der Gegenwart verpflichtet. Zugleich ist ihnen bewußt, daß eine gegenwartsnahe Ethik nicht ohne Bezug auf die zeitgenössischen Humanwissenschaften auskommt. Bei der Behandlung der entsprechenden Sachbegriffe werden deshalb einige der für die Ethik bedeutsamen einzelwissenschaftlichen Forschungsergebnisse (aus der Psychoanalyse, der Verhaltensforschung, der politischen Wissenschaft usw.) aufgegriffen und zur Problematik des Sittlichen in Beziehung gesetzt.

München, im November 1976

Otfried Höffe

Die Autoren

Otfried Höffe (O. H.), geboren 1943, arbeitet vor allem zur Ethik, politischen Philosophie sowie zu Kant und Aristoteles. Er lehrte unter anderem in Fribourg (Schweiz), Zürich, Sankt Gallen, Klagenfurt und St. Louis sowie in Tübingen, wo er die Forschungsstelle Politische Philosophie gründete und leitete. Bei C.H.Beck sind von ihm u. a. erschienen: Immanuel Kant (⁹2020), Die hohe Kunst des Alterns (⁴2019, als Paperback 2021), Aristoteles (⁴2014), Demokratie im Zeitalter der Globalisierung (²2022), Kants Kritik der reinen Vernunft (⁴2004, als Paperback ²2023), Kleine Geschichte der Philosophie (⁴2022), Die Macht der Moral im 21. Jahrhundert (2014), Kritik der Freiheit (²2021), Geschichte des politischen Denkens (2016). Höffe ist Träger des Bayerischen Literaturpreises (Karl-Vossler-Preis) für wissenschaftliche Werke von literarischem Rang.

Maximilian Forschner (M. F.), geboren 1943, ist ordentlicher Professor (i. R.) für Philosophie an der Universität Erlangen-Nürnberg. Wichtigste Veröffentlichungen: Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant (1974); J.-J. Rousseau (1977); Mensch und Gesellschaft. Grundbegriffe der Sozialphilosophie (1989); Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas v. Aquin, Kant (²1994); Die Stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System (²1995); Über das Handeln im Einklang mit der Natur. Grundlagen ethischer Verständigung (1998); Thomas von Aquin (2006); Euthyphron. Platon Werke. Übersetzung und Kommentar (2013); Die Philosophie der Stoa. Logik, Physik und Ethik (2018); Praktische Philosophie bei Kant. Metaphysik und moralisches Selbstverständnis (2022). Beiträge zur Philosophie der Antike, des Mittelalters und der europäischen Aufklärung in Fachzeitschriften und Sammelbänden.

Christoph Horn (C. H.), geboren 1964, ist Professor für Praktische Philosophie und Philosophie der Antike an der Universität Bonn. Veröffentlichungen: Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden (1995); Augustinus (³2015); Hrsg.: Augustinus, De civitate dei (Reihe Klassiker Auslegen, 1997); Antike Lebenskunst (³2014); Philosophie der Antike (²2020); Einführung in die politische Philosophie (³2012); Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie (2014); Einführung in die Moralphilosophie (2018). Aufsätze zur antiken und zur praktischen Philosophie.

Wilhelm Vossenkuhl (W. V.), geboren 1945, ist emeritierter ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität München. Veröffentlichungen: Anatomie des Sprachgebrauchs. Über die Regeln, Intentionen und Konventionen menschlicher Verständigung (1982); Wittgenstein (²2003); Die Möglichkeit des Guten (2006); Solipsismus und Sprachkritik. Beiträge zu Wittgenstein (2009); Grenzen der Ethik. Eine Einführung als Erzählung (2021); Was gilt. Über den Zusammenhang zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll (2021); Hrsg.: Von Wittgenstein lernen (1992);

Ludwig Wittgenstein. Tractatus logico-philosophicus (Reihe Klassiker Auslegen 2001); Mithrsg.: Bedingungen der Möglichkeit. Transcendental Arguments und Transzendentes Denken (1984); Reading Kant (1989); Die Gegenwart Ockhams (1990); Moralische Entscheidung und rationale Wahl (1992); Beiträge im Bereich von Sprachphilosophie, Handlungstheorie, Ethik und Sozialphilosophie in Fachzeitschriften und Sammelbänden.

Abkürzungen

Innerhalb der einzelnen Artikel wurde das jeweilige Stichwort abgekürzt. Außerdem: E = Ethik; e = ethisch; sittl. = sittlich.

A

Abschreckung Strafe.

Absicht ↑Freiheit, Gesinnung, Handlung.

Absolutes ↑Gott.

Absurd ↑Existentialistische E.

Abtreibung wird der Abbruch der Schwangerschaft u. der Entwicklung embryonalen ↑Lebens nach dem dreizehnten Tag der Empfängnis genannt, nach dem sich das befruchtete Ei in die Gebärmutter eingenistet hat (Nidation). Nach diesem Zeitpunkt gilt das ungeborene Leben als zu schützendes Rechtsgut. Die grundsätzliche Straffreiheit der A. innerhalb von 12 Wochen nach der Empfängnis durch einen Arzt mit der Einwilligung der Schwangeren nach vorheriger Beratung (Fristenmodell § 218a StGB) lehnte das Bundesverfassungsgericht trotz mehrheitlicher Befürwortung durch den Bundestag als verfassungswidrig ab. Nach dem Indikationenmodell (§ 218b StGB) kann die Schwangerschaft nach 12 Wochen zeitlich unbegrenzt bei unzumutbarer körperlicher u. seelischer Schädigung der Schwangeren (mütterliche Indikation), innerhalb von 22 Wochen bei einer Schädigung des Kindes (genetische Ind.) u. innerhalb von 12 Wochen nach der Empfängnis durch ein Sexualdelikt (e Ind.) mit Einwilligung der Frau durch einen Arzt abgebrochen werden. E problematisch sind die Spät-A. en. Sie werden nach der 23. Schwangerschaftswoche vorgenommen, wenn eine pränatale Diagnose eine Behinderung des Kindes vermuten lässt. Zulässig sind Spät-A.en bei konkreter Lebens- u. Suizidgefahr der Mutter, und wenn eine erhebliche gesundheitliche oder psychische Beeinträchtigung der Mutter zu befürchten

ist. Der Arzt handelt bei Einwilligung der Mutter nicht nur entschuldigt, sondern gerechtfertigt. Rechtspolitisch u. e ist diese Regelung erheblich umstritten. Die abgetriebenen Föten können zum Zeitpunkt der A. lebensfähig sein u. müssen dann nach der A. am Leben erhalten werden. Sollten ihre Mütter sie nach der ungewollten Geburt ablehnen, werden sie zur Adoption freigegeben.

Eine A. verhindern kann eine Präimplantationsdiagnostik (sog. PID) bei familiär bedingten schweren Erbkrankheiten. Ein entsprechendes Gesetz ist seit 2011 in Kraft. Es ergänzt das Embryonenschutzgesetz des Jahres 1991. E umstritten ist die Tötung von Föten bei Mehrlingsschwangerschaften, um damit das Überleben von wenigstens einem Fötus zu sichern, die sog. *selektive A.* Diese A. ist strafrechtlich nicht geregelt. Ärzte handeln, die Einwilligung der Schwangeren vorausgesetzt, entschuldigt in einer Art rechtsfreiem Raum. Daß die Ärzte entschuldigt handeln, trifft vor allem dann zu, wenn ohne den Eingriff das Leben der Schwangeren gefährdet wäre (mütterliche Ind.). Aus e Perspektive ist die selektive A. problematisch. Unklar ist, ob ein solcher Eingriff einer ↑Diskriminierung zwischen ungeborenen Individuen entspricht. Selbst wenn dies zutrifft, lässt sich daraus kein Verbot solcher Eingriffe ableiten. Es handelt sich dann um einen ↑Konflikt, für den es keine e Lösung gibt. – Für die Freigabe der A. wurden in der Vergangenheit die hohe Zahl illegaler A., die mit ihnen verbundene Gefahr für das Leben der Schwangeren, deren Konfliktsituation bei ungewollter Schwangerschaft durch die Strafandrohung des StGB, die weitgehende Wirkungslosigkeit der Strafandrohung u. als prinzipielles Argument das Selbstbestimmungsrecht der Frauen angeführt. Die Gegner der A. wenden sich mit sittl. Argumenten ge-

gen den generellen Vorrang des Selbstbestimmungsrechts der Frauen gegenüber dem Rechtsgut des embryonalen Lebens, verweisen auf die normbildende Kraft strafrechtlicher Sanktionen u. betonen den vollgültigen Schutzanspruch des werdenden Lebens. Diese Argumentation der A.-Gegner will der Einwand entkräften, die Identität des Kindes u. das Recht auf Leben seien erst Resultat eines sozialen Prozesses u. Embryonen u. Feten keine Rechtsgüter. Für die sittl. Argumente spricht die verfassungsrechtliche Absicherung des ↑Grundrechts auf Leben (Art. 2, 2 GG). Der Gesetzgeber kann daher Rechtfertigungsgründe für die A. nur als letztes Mittel, nicht aber prinzipiell anerkennen, um tatsächliche Gefahren für das Leben u. die körperliche u. seelische Gesundheit der Schwangeren u. des Kindes unter Berücksichtigung aller Lebensumstände abzuwenden. Dementsprechend hat der Gesetzgeber den § 218a des STGB 1995 modifiziert. Der Tatbestand des § 218 ist «nicht verwirklicht», d.h. die A. ist nicht rechtswidrig, «wenn der Abbruch der Schwangerschaft unter Berücksichtigung der gegenwärtigen und zukünftigen Lebensverhältnisse der Schwangeren nach ärztlicher Erkenntnis angezeigt ist, um eine Gefahr für das Leben oder die Gefahr einer schwerwiegenden Beeinträchtigung des körperlichen oder seelischen Gesundheitszustandes der Schwangeren abzuwenden, und die Gefahr nicht auf eine andere für sie zumutbare Weise abgewendet werden kann.» (Art. 8, Bundesgesetzblatt I (1995), 1055)

Lit.: J.J. Thomson, A Defence of Abortion, *Philosophy and Public Affairs*, 1 (1971), 47–66; G. Rüpke, *Persönlichkeitsrecht u. Schwangerschaftsunterbrechung* sowie R. Spaemann, Am Ende der Debatte um § 218 u. Haben Ungeborene ein Recht auf Leben? In: *Zeitschrift für Rechtspolitik* (1974); D. Marquis, Why

Abortion is Immoral, in: *Journal of Philosophy* 86 (1989), 183–202; P. Singer, *Rethinking Life and Death*, Oxford 1994, Kap. 5; J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, London ²1990, Kap. 9–11; R. Dworkin, *Die Grenze des Lebens*, Hamburg 1994; J.M. Johnston, Are Sex Selective Abortions Wrong?, in: *New Zealand-Bioethics Journal* (2001), 9–16; U. Steinvorth, Über den Anfang des menschlichen Individuums, in: *Jahrbuch für Wissenschaft u. E* 7 (2002), 165–178; L. Boltanski, *Soziologie der A.*, Frankfurt/M. 2007; D. Satz, *Feminist Perspectives on Reproduction, and the Family*, in: E.N. Zalta (Hrsg.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; W. Vossenkuhl, *Grenzen der E*, Hamburg 2021. W. V.

Abtreibung, selektive ↑Abtreibung.

Achtung bedeutet in der E nicht Aufmerksamkeit oder Warnung, sondern Wertschätzung u. respektvolle Anerkennung von Personen u. ihren Leistungen, nie von Sachen. Die nicht mehr überbietbare, moralische Wertschätzung heißt präzisierend *moralische A.* u. bezeichnet nach dem entscheidenden Denker *Kant* ein «durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl», die «unmittelbare Bestimmung des Willens durchs [moralische] Gesetz u. das Bewußtsein derselben» (*Grundlegung*). Gemeint ist die aus dem Inneren der Person erfolgende freie u. vorbehaltlose Zustimmung, die die nur im Inneren der Person mögliche Selbstverpflichtung auf die ↑Moral begleitet. Im Unterschied zum *moralischen* ↑*Gefühl* der GefühlsE hat die moralische A. weder eine kriteriologische Bedeutung noch hängt sie von der betreffenden Person ab. Sie ist die sinnlich erlebbare Empfindung der im tatsächlichen Leben praktizierten Anerkennung von Moral. Dabei ist nur ein moralischer Internalismus vertretbar (↑Gründe u. Motive): Wer von einer gewissen Handlung, Regel oder Maxime auf handlungsmächtige Weise überzeugt

ist, sie sei moralisch, der handelt eo ipso dieser Überzeugung gemäß. Wer es z. B. aus Willensschwäche nicht tut, dem fehlt es an der vollen Anerkennung, an moralischer A. Überschätzen darf man die Motivationskraft freilich nicht. Denn der sachliche Vorrang liegt bei der freien Anerkennung der moralischen Grundsätze. Die moralische A. ist lediglich ein Begleitgefühl, das die Anerkennung nicht hervorruft, den Einfluß des Moralgesetzes aber verstärkt. Sie hat phänomenologisch betrachtet zwei Seiten. Negativ gesehen unterwirft sie das natürliche Verlangen nach ↑Glück einer Demütigung; Neigung u. Selbstinteresse verlieren das Recht, die letzte Antriebskraft zu sein. Positiv erhebt sich das zum Handeln nach Gründen fähige Wesen zur reinen praktischen Vernunft. Wer sich gegen die Moral verfehlt, empfindet das Gegengefühl, ein nicht autoritär erzwungenes, sondern moralisch begründetes Schuldgefühl. Wo der Verstoß kraß ausfällt, steigert es sich zum konträren Gegensatz der SelbstA., zur Selbstverachtung. Wer aber die moralische A. lebt, sie sogar zu einer Haltung ausbildet, verfügt über die moralische Gesinnung: Die moralische Gesinnung ist das zur Lebenseinstellung gewordene A.sgefühl.

Als ein zur Moral fähiges Wesen verdient der Mensch auch dann A., wenn er nicht moralisch handelt (↑Menschenwürde).

Lit.: G. Pico della Mirandola, Oratio de hominis dignitate/Rede über die Würde des Menschen, Stuttgart 1990; I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1. Abschn., ders., Kritik der praktischen Vernunft, Von den Triebfedern; ders., Kritik der Urteilskraft, §§ 25 u. 27; ders., Metaphys. Anfangsgründe der Tugendlehre, §§ 23 u. 25 u. Schlußanmerkung; I. Goy, Immanuel Kant über das moralische Gefühl der A., in: Zeitschrift für philosophische Forschung 61 (2007) 337–360;

O. Höffe, Lebenskunst u. Moral, München 2007, Kap. 22.4; ders., E. Eine Einführung, Kap. VI, München 2018; S. Schadow, A. für das Gesetz. Moral u. Motivation bei Kant, Berlin u. a. 2013; G. Brudermüller (Hrsg.), Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte, Würzburg 2008; A. Margalit, Politik der Würde. Über Achtung u. Verachtung, Berlin 2012
O. H.

Ärgernis ↑Moral u. Sitte.

Affekt ↑Leidenschaft.

Agape ↑Liebe.

Aggression ↑Gewalt.

Allokation ist ein den Wirtschaftswissenschaften entnommener Begriff, der ursprünglich die Verteilung von knappen Gütern u. Ressourcen an Personen oder Institutionen bezeichnet. A. meint eine einmalige u. definitive Distribution; bereits verteilte Güter u. Ressourcen können von niemand sonst als den Verteilungsadressaten genutzt werden. Der A.begriff suggeriert keine vertikale Verteilung «von oben nach unten» – wie etwa eine Mutter Kuchenstücke beim Kindergeburtstag ausgibt. Marktförmige, horizontale Prozesse von Angebot u. Nachfrage fallen ebenfalls unter ihre Beschreibung. Bisweilen kann unter A. auch die möglichst günstige Nutzung von Ressourcen zur Herstellung eines Produkts verstanden werden.

Ein wichtiges A.-Kriterium ist die *Pareto-Optimalität*: In der starken Version ist eine A. dann pareto-optimal, wenn keine andere mögliche Verteilung von jemandem stark bevorzugt werden würde; in der schwachen Version gilt, daß pareto-optimal eine Verteilung ist, in Bezug auf die eine ReA. nicht von allen Betroffenen stark präferiert würde. A.-Probleme treten im ökonomischen Geschehen sowohl auf der Makroebene

als auch auf der Meso- oder Mikroebene auf. Verteilungsprobleme ergeben sich in welt- u. volkswirtschaftlichen Kontexten ebenso wie innerhalb von Regionen, Unternehmen, Kleingruppen, Familien oder in sonstigen Konstellationen. Eine wichtige Frage für die E ist, welche Güter in einem Gemeinwesen (bzw. weltweit) staatlich (bzw. zwischenstaatlich) verteilt werden sollten u. welche einem Marktgeschehen offen stehen sollten. Ein e bedeutendes Teilproblem der A. ist etwa die Verteilung öffentlicher Güter u. die Frage, wer sie bereitzustellen hat.

Moralisch relevant sind Prozesse der A. außerdem dann, wenn bei gegebener Güterknappheit jeder Adressat ein nachdrückliches Interesse an einer möglichst großen Güterzuteilung hat. Wenn in einem Katastrophengebiet jeder Betroffene möglichst viel an Lebensmitteln u. Medikamenten erhalten will, kann man bei der A. (a) egalitär verfahren oder (b) adressatenrelativ. Für (a) sollte man sich entscheiden, wenn keine besonderen Gründe vorliegen («Präsumption der Gleichheit»). Dagegen sollte (b) praktiziert werden, wenn einige Personen leicht, andere schwer verletzt sind oder sonstige Gründe für eine ungleiche A. sprechen. Fragen der A. werfen somit neben Effizienzaspekten immer zugleich Probleme der ↑Gerechtigkeit auf.

Eine erhebliche e Bedeutung des Stichworts A. ergibt sich aus Fragen der Gesundheitsökonomie (↑Gesundheit): Wie kann es zu einer gerechten A. begrenzter medizinischer Güter kommen, wenn wie in den westlichen Ländern das gesamte staatliche Sozialversicherungssystem wegen ungünstiger demographischer Entwicklungen in eine Schieflage geraten ist, während zugleich der zunehmende Einsatz innovativer Hochtechnologieverfahren in der Medizin spürbare Kostensteigerungen verursacht? Knappe Ressourcen werden die

Verantwortlichen in der Gesundheitspolitik in der Zukunft zu einer Beschränkung diagnostischer, therapeutischer u. medikamentöser Instrumente zwingen, besonders in kostenintensiven Bereichen. Es droht ein System der Priorisierung, das entweder nach Kriterien medizinischer Indikation oder marktförmig (jeder bezahlt das, was ihm ein Gesundheitsgut wert ist) oder aber in einem Mischmodell vorgenommen werden kann. In einem öffentlich finanzierten Gesundheitssystem müßte man Kriterien therapeutischer Notwendigkeit (z.B. Heilung geht vor Enhancement) oder medizinischer Dringlichkeit (die Behandlung lebensbedrohlicher Erkrankungen ist vorrangig) aufstellen. Wollte man Gesundheitsgüter allein dem Markt überlassen, wären unsoziale Konsequenzen zu befürchten; zudem würde dies die medizinische Forschung einseitig in lukrative Geschäftsbereiche locken. Ein Mischmodell könnte das medizinische Knappheitsproblem u.U. so lösen, daß man öffentliche u. private Krankenversicherungsaspekte in einem Zwei-Stufen-Modell (d.h. Grundsicherung plus Zusatzsicherung) miteinander verbindet.

Lit.: J. Weimann, Wirtschaftspolitik. A.u. kollektive Entscheidung, Berlin u.a. 42006; Th. Gutmann (Hrsg.), Rationierung u. A. im Gesundheitswesen, Weilerswist 2002; C. F. Gethmann u.a. (Hrsg.), Gesundheitsgüter nach Maß?, Berlin 2004. C. H.

Das **Alter** ist bei Lebewesen, so auch beim Menschen, eine natürliche Phase, Ausweis ihrer biologischen Endlichkeit: Der Mensch ist sterblich; er ist «Sein zum Tode» (*Heidegger*). Da das A. kein einheitliches Phänomen ist, gibt es keinen einheitlichen Begriff, sondern außer dem kalendarischen A. z.B. ein biologisches u. ein psychisch-intellektuelles A., zusammen genommen als bio-kogniti-

ves A., ferner als die kulturell übliche Abgrenzung ein soziales, schließlich ein administratives, durch Beschäftigungs- u. Rentenregeln festgelegtes A. Viele Kulturen kennen schematische Einteilungen der LebensA., die etwa mit der Kindheit u. Jugend beginnen u. über den reifen Erwachsenen schließlich mit dem A. enden. Die Wertschätzung fällt unterschiedlich aus, sogar in derselben Kultur wie dem antiken Griechenland u. Rom. Schon bei *Homer* findet sich die ambivalente Beurteilung mit *Priamos* als Muster von A.schwäche u. *Nestor* als dem weisen Ratgeber. In *Aristoteles'* wirkungsmächtigem Text schließt sich an die «unreife» Phase der Jugend u. die Blüte der mittleren Phase das A. als Abstieg an. Der für den europäischen A. diskurs kaum weniger wichtige *Cicero* schreibt dem A. noch alle drei Vorzüge des reifen Mannes zu: Würde, gewichtiger Ernst u. respekteinflößendes Ansehen. *J. Grimm* spricht vom ↑Glück des Altwerdens, das selbst bei körperlichen Behinderungen das Gute sieht.

Schon in der Antike wurden nicht wenige Menschen 80 oder mehr Jahre alt. Vor allem aus sozialen u. medizinischen Gründen ist in den letzten Jahrzehnten die Lebenserwartung erheblich gewachsen. Da überdies die Geburtenrate stark gesunken ist, hat sich insbesondere in den wohlhabenden Gesellschaften der A.aufbau der Bevölkerung erheblich verändert; der Prozentsatz der Jugendlichen ist enorm zurückgegangen, der der Hochbetagten stark gestiegen. Die Menschen werden aber nicht bloß älter, sondern bleiben auch länger körperlich u. geistig frisch. Man spricht daher etwas (zu) äußerlich vom «dritten» A. (etwa ab 60 Jahren) u. dem «vierten A.» (ab etwa 80 Jahren).

A.diskurse können Generationenbeziehungen regeln, als Projektionsflächen z.B. für politische Konflikte dienen, aber auch Lebenserfahrungen bündeln,

die sich in den zwei Gegensatzpaaren A.lob – A.schelte u. A.klage – A.trost zu bewegen pflegen. Medizinische (seit *Hippokrates* u. *Galen*) u. psychologische A.diskurse (seit *Aristoteles*) untersuchen weitgehend kulturunabhängig a.spezifische Krankheiten (einschließlich Gegenmitteln) u. Verhaltensweisen. Eine E des A. erörtert als Soziale u. politische E die Bedingungen einer dem A. freundlichen Gesellschaft u. Politik. Weniger von Mitleid als (Tausch-) ↑Gerechtigkeit bestimmt, sorgt sie für Möglichkeiten beruflicher u. ehrenamtlicher Tätigkeit, für medizinische u. soziale Dienste (ohne eine Mentalität des Entmündigens!), für Anreize u. Angebote zu körperlicher Aktivität, nicht zuletzt für eine auch a.gerechte Wohn- u. Stadtarchitektur. Im Rahmen einer personalen E befaßt sich eine deontologische A.E mit der Frage, wie ältere Menschen selber leben sollen u. wie sie von anderen behandelt werden sollen. Der eudaimonistischen A. E geht es dagegen um die schwierige Lebenskunst, auf menschenwürdige Art alt zu werden, etwa in einem vierstufigen Lernprozeß von Revolte, Resignation, abwägend-integrativem A.n u. jenem kreativen A.n, das die dem A. angemessene Güte u. ↑Gelassenheit entwickelt, der z.B. die Frage nach mehr oder weniger Erfolg gleichgültig geworden ist, die das Geben für erfüllender als das Nehmen hält, auch die Erlaubnis sieht, vom Leben erschöpft zu sein.

Lit.: Aristoteles, Rhetorik, II 14; Cicero, Cato der Ältere über das A.; J. Grimm, Rede über das A., 1860; M. Heidegger, Sein u. Zeit, §§ 46–53; E. Bloch, Was im A. zu wünschen übrig bleibt, in: Prinzip Hoffnung, I 37–44; G. Benn, Altern als Problem des Künstlers, Belin 1954; S. de Beauvoir, Das A., Reinbek 1972; Ph. Ariès, Studien zur Geschichte des Todes im Abendland, München 1976; H. Bender (Hrsg.), Das Insel Buch vom A., Frank-

furt/M. 1978; L. u. H. Rosenmayr, Der alte Mensch in der Gesellschaft, Reinbek 1978; H. Ebeling (Hrsg.), Der Tod in der Moderne, Königstein 1979; L. u. H. Rosenmayr (Hrsg.), Die menschlichen LebensA. Kontinuität u. Krisen, München 1978; U. Lehr, Psychologie des A.n.s, Heidelberg ¹¹2007; A. Auer, Ge-glücktes A.n, Freiburg ⁴1996; P. Baltes, K. U. Mayer (Hrsg.), Die Berliner A.sstudie BASE, Berlin 1996; J. Améry, Über das A.n. Revolte u. Resignation, Stuttgart ⁷2001; O.-A. Möller (Hrsg.), Die Kunst des A.n.s, Medi-zinische Diskurse, Frankfurt/M. 2001; T. Kirkwood, Times of our Lives. The Science of Human Aging, London 2001; Ph. Ariès, Geschichte des Todes, München 2005; Boëtius, Trost der Philosophie, Berlin 2014; O. Höffe, Die hohe Kunst des Alterns, Mün-chen ⁶2013. O. H.

Altruismus ↑Liebe, Wohlwollen.

Amoralismus ↑Nihilismus.

Analytische E ↑Metaethik, Methoden der E.

Anamnetische Gerechtigkeit tritt in ei-nem kritischen Weltgedächtnis zutage, das die großen Gewalttaten sowohl der Geschichte als auch der Gegenwart in Erinnerung behält u. bei der Erinnerung ↑Gerechtigkeit pflegt. Nur ein Weltge-dächtnis, das die Untaten nicht länger wie bislang in parteilicher Auswahl be-wahrt, das überdies an die mancherorts nachhaltige, andernorts aber fehlende Wiedergutmachung erinnert, nur ein ge-rechtes Weltgedächtnis hilft, künftigen Gewalttaten vorzubeugen.

Mindestens ebenso wichtig wie die-ser präventive Gesichtspunkt ist das G.argument selbst: Die Fairneß gegen die Opfer verlangt von der Weltgesell-schaft, sich nicht mit der Erinnerung an einige besonders gravierende Verbrechen zu begnügen u. selbst sie selektiv wahrzunehmen. Daß gewisse Genozide tief ins Weltgedächtnis eingegraben, an-

dere dagegen lieber kleingeredet oder verdrängt werden, ist ein elementares a. Unrecht an den Opfern.

Zur a.G. tragen die *Geisteswissen-schaften* bei, indem sie sich mit so gut wie allen Kulturen u. Epochen beschäf-tigen. Wo mächtige Gruppen u. Interes-sen die a.G. behindern, braucht es Zi-vilcourage.

Die a.G. erinnert allerdings nicht bloß an die Untaten, sondern auch an die vielen Leistungen, nicht selten sogar Glanzleistungen.

Lit.: M. Brumlik, Nationalistische Identifika-tion oder anamnetische Solidarität?, in: J. Ass-mann, D. Harth (Hrsg.), Kultur und Konflikt, Frankfurt/M. 1990, 304–321; O. Höffe, Ge-rechtigkeit, München ³2007, Kap. XIII.4; ders., Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Welt-bürger, München 2004, Kap. 17; Th. Lau-bach, Warum sollen wir uns erinnern? Annä-herungen an eine a. E, Tübingen 2005. O. H.

Anarchie, Anarchismus ↑Autorität, Herrschaft.

Anerkennung bedeutet die Wertschät-zung, die man bei seinen Mitmenschen genießt: die Reputation. Deren Mini-mum besteht im guten Ruf, die Stei-gerung in der ↑Ehre, die aus einem Sich-Auszeichnen entspringt, u. der Su-perlativ im Ruhm, der am liebsten ewig dauere. A. ist ein wesentlich soziales Phänomen. Man kann nämlich auf A. hinarbeiten u. sie trotzdem durch Eigen-leistung allein nicht erreichen. Denn die Leistung muß von anderen als Leistung wahrgenommen, überdies geschätzt wer-den, womit man sich ungewollt in frem-de Abhängigkeit begibt. Obwohl die A. zu den Grundbedingungen menschli-chen ↑Glücks gehört, wird sie erst in der Neuzeit, ausdrücklich erst bei *Fichte* u. *Hegel*, zu einem Grundbegriff vor allem der Rechts- u. SozialE. Während die A. im schlichten Verständnis eine Belobi-

gung oder, etwas anspruchsvoller, die im Ansehen zutage tretende Achtung fremder Leistung bedeutet, bezeichnet sie als philosophischer Grundbegriff eine Wechselbeziehung, jenen gegenseitigen Respekt, der sich weder zwischen Individuen noch zwischen Gruppen, Rechtsgemeinschaften und selbst Kulturen von allein einstellt.

Hobbes' Gedankenexperiment des Naturzustandes zeigt Schwierigkeiten der wechselseitigen A. auf, die in grundlegender Weise erst ein Rechtsverhältnis mit öffentlicher Gewalt, also ein Staatswesen, löst. *Fichte* u. *Hegel* knüpfen daran an u. gehen zugleich darüber hinaus. *Kant* u. *Fichte* bestimmten das Recht als wechselseitige Einschränkung von ↑Freiheit, wobei nur *Fichte* den Begriff der A. verwendet. *Hegel* skizziert im Kapitel «Herrschaft und Knechtschaft» seiner *Phänomenologie des Geistes* den dafür notwendigen dynamischen Prozeß, dessen Kern in einer «Selbsterkenntnis im Anderen» besteht: Zunächst kommt man sich gegenseitig ins Gehege, was, von einem Exklusivanspruch getragen, in einen Kampf auf Leben und Tod übergeht. Erst nach schmerzlichen Erfahrungen gelangt man zur wechselseitigen A., die notwendig, aber nicht ausschließlich Rechtscharakter hat. Diese A. besitzt aber den unschätzbaren Vorteil, nicht unter Knappheit zu leiden. In einem demokratischen Rechtsstaat ist die wechselseitige A. als Rechtsperson u. als Staatsbürger kein knappes Gut nur für einige; sie kommt vielmehr allen Menschen zugute. Anders verhält es sich mit der konkreten A., dem persönlichen Ansehen. Die Aufmerksamkeit u. Wertschätzung der Mitmenschen ist ein knappes Gut, um das auch innerhalb eines Rechtsstaats teils offen, teils versteckt gekämpft wird. Nicht selten versucht man, die eigene Leistung hochzuspielen, aus Konkurrenzgründen die Leistung anderer her-

abzuwürdigen; einige machen vor ↑Manipulationen nicht halt. Manch einer läßt sich sogar für eine Leistung bewundern, die er nie vollbracht hat; er lebt mit einer veritablen Lebenslüge.

Die Alternative, seit der antiken E vertreten, sucht die Leistung als solche, schöpft aus ihr die Selbstachtung u. bemüht sich um die A. anderer nur nach Maßgabe von zwei Kriterien, der tatsächlich erbrachten Leistung u. deren Wertschätzung allein durch die Personen, die die Leistung unparteiisch zu würdigen vermögen. Hier wird die konkrete A. durch andere, die persönliche Fremdachtung, durch eine Selbstachtung teils ergänzt, teils sogar ersetzt.

Lit.: I. Kant, *Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre*, bes. § B; J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, § 4; G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Herrschaft u. Knechtschaft; L. Siep, *A. als Prinzip der Praktischen Philosophie*, Freiburg/München 1979; R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, Albany/NY 1992; ders., *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkely/CA u. a. 1997; A. Honneth, *Kampf um A.*, Frankfurt/M. 1992; W. Schild (Hrsg.), *A. Interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs*, Würzburg 2000; O. Höffe, *Lebenskunst und Moral*, München 2007, Kap. 8 u. 10. O. H.

Angeborenes Verhalten ↑Instinkt.

Die **angewandte Ethik** bewegt sich im Zwischenbereich von allgemeiner E (FundamentaleE) u. der Erörterung konkreter Fälle oder Falltypen. Sie untersucht wichtige Handlungsfelder u. Lebensbereiche unter den normativen Gesichtspunkten von ↑Moral u. ↑E. Mit zunehmender Differenzierung der menschlichen Praxis u. wachsender Spezialisierung der e Diskussion darüber bilden sich immer mehr Bereichs- oder SpezialEen heraus, z. B. die ↑BioE, die E von ↑Datenschutz u. ↑Gentechnik, die

↑Medizinische E, Politische E u. TechnikE, die E von Tier- u. Umweltschutz, die WirtschaftsE u. WissenschaftsE. Die Bezeichnung dieses Zwischenbereichs als a. E ist mißverständlich, da der Ausdruck «Anwenden» an eine logische Ableitung denken läßt. In Wahrheit braucht eine a. E, die ihrer Aufgabe gerecht werden will, drei Zuständigkeiten: Sie muß aus der allgemeinen E die Grundbegriffe u. Prinzipien u. deren ↑Begründung kennen; sie muß mit den Sachgesetzmäßigkeiten u. Schwierigkeiten des jeweiligen Gegenstandes vertraut sein u. schließlich über eine Urteilsfähigkeit verfügen, die den Gegenstandsbereich im Lichte der Begriffe, Prinzipien u. Argumentationsmuster der allgemeinen E einzuschätzen versteht.

Dabei ergeben sich selten relativ konkrete Verbindlichkeiten, in der Regel nur bestimmte Gesichtspunkte, für deren «Anwendung» in der jeweiligen Lage funktionale Tugenden der Urteils-kraft gefragt sind, etwa situative Geschmeidigkeit, Flexibilität u. Kreativität.

Lit.: O. Höffe, Sittl.-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen, Politische E, Biomedizinische E, Frankfurt/M. 1981; ders., Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik u. Umwelt, Frankfurt/M. 2000; ders., E. Eine Einführung, Kap. VII, München 2018; K. Bayertz, Praktische Philosophie. Grundorientierungen a. E, Reinbek 1991; P. Singer, Praktische E, Stuttgart 1994; J. Nida-Rümelin (Hrsg.), A. E. Die BereichsEen u. ihre theoretische Fundierung, Stuttgart 1996; A. Pieper, U. Turnherr (Hrsg.), A. E. Eine Einführung, München 1998; R. Chadwick (Hrsg.), Encyclopedia of Applied Ethics, San Diego u. a. 1998; H. LaFollette (Hrsg.), Ethics in Practice, Oxford 2006; D. Boonin, G. Oddie (Hrsg.), What's Wrong?. Applied Ethicists and Their Critics, Oxford 2004; A. Vieth, Einführung in die A. E, Darmstadt 2006.
O. H.

Angst bezeichnet ein Gefühl der Verunsicherung in einer Situation von Bedrohung u. Gefahr. In der Tradition Kierkegaards u. der Existenzphilosophie differenziert man häufig zwischen Furcht, die sich auf konkrete Gefahrenquellen bezieht, u. einer unbestimmten A. als Kennzeichen der menschlichen Lebenssituation überhaupt. Umgangssprachlich ist eine solche Furcht-A.-Unterscheidung unüblich, sachlich dagegen sicher triftig. In der Antike wurde der Charakter von Affekten wie A. oder Furcht unterschiedlich beurteilt. *Aristoteles* u. seine Schule verteidigen den kognitiven oder moralischen Wert einiger A. formen; so könne etwa Furcht zum situationsangemessenen Überlegen oder zu angemessenem Verhalten der Risikovermeidung veranlassen. *Aristoteles* meint, A. verschwinde bei einer intellektuell u. moralisch entwickelten Persönlichkeit keineswegs; im Gegenteil soll TodesA. für den Tugendhaften ein angemessener Affekt sein, weil gerade er durch den Tod viel zu verlieren habe. Eine mechanische A. freiheit sei das Merkmal einer plumpen, unsensiblen Person; dagegen stelle die Furcht vor einer Maus ein pathologisches Phänomen u. ein substantielles Glückshindernis dar. Die *Stoiker* hingegen vertreten die Auffassung, daß A. ebenso wie alle anderen Affekte einen krankhaften Seelenzustand anzeige; sie setzen ↑Glück mit Affektfreiheit gleich (stoische E). Für eine adäquate Einschätzung der Risiken bedarf es der A. nicht. Bei *Augustinus* findet sich die Vorstellung einer «heiligen A.» (*timor castus*), die sich nicht auf ein befürchtetes Übel, sondern auf das erstrebte höchste Gut richtet. *Kierkegaard* entwickelt seinen A.begriff vor dem Hintergrund des christlichen Sündenverständnisses: A. ist danach Ausdruck der Freiheit, selbständig mit unendlichen Lebensmöglichkeiten u. der Entscheidung zwischen Gut u. Böse zu-

rechtkommen zu müssen. Auch *Heidegger* spricht der A. einen kognitiven Wert zu: A. sei eine «Grundbefindlichkeit» des Menschen, die von seinem In-der-Welt-sein überhaupt ausgehe; A. mache dem Individuum seine Endlichkeit bewußt u. erschließe ihm seine eigentlichen Seinsmöglichkeiten.

A. ist nicht allein ein individuelles, sondern mitunter auch ein kollektives Phänomen, etwa in politisch-sozialen oder kulturellen Umbruchsituationen; so hat *E. R. Dodds* A. als Epochenmerkmal der Spätantike ausmachen wollen. Gegenwärtig ist die öffentliche Risikowahrnehmung (im Fall des Terrorismus oder der Gentechnologie) ein bedeutendes Thema des politischen Umgangs mit A.

A. als pathologisches Phänomen wird in der Medizin zweifach differenziert: Unter *Primärängsten* versteht man selbständige, nicht auf andere Krankheiten zurückgehende A.formen; Beispiele sind plötzliche Panikattacken (ohne eine konkrete Gefahrenlage), eine generalisierte A.störung (chronische Überbesorgtheit) sowie Objekt- u. Situationsphobien (z.B. Agoraphobie oder Klaustrophobie). Dagegen werden *Sekundärängste* durch andere Krankheiten verursacht, nämlich durch psychische (Depressionen, Schizophrenie) oder durch somatische Erkrankungen (etwa Störungen der Herz- oder der Schilddrüsentätigkeit, Diabetes oder Epilepsie). A.krankheiten können sowohl äußere Ursachen haben (Überforderungen der psychischen Anpassungsfähigkeit bei Extrembelastungen) als auch innere (Störungen der psychischen Anpassungsfähigkeit). In der Psychologie wird zwischen der schizoiden A. (vor menschlicher Nähe), der depressiven A. (vor Liebesverlust), der zwanghaften A. (vor Veränderung der Lebensumstände) u. der hysterischen A. (vor biographischer Stagnation) differenziert.

Lit.: Aristoteles, Rhetorik II; Nikomachische Ethik II–III; Augustinus, *De civitate dei* XIV 9; S.Kierkegaard, *Der Begriff A.*; M.Heidegger, *Sein u. Zeit*, § 40; E.R.Dodds, *Heiden u. Christen in einem Zeitalter der A.*, Frankfurt/M. 1985; F.Strian, *A. u. A.krankheiten*, München 1995; H.Faller (Hrsg.), *Das Phänomen A.*, Frankfurt/M. 1996; A.Gron, *A. bei S.Kierkegaard*, Stuttgart 1999; C.R.Sunstein, *Gesetze der A. Jenseits des Vorsorgeprinzips*, Frankfurt/M. 2007. C.H.

Anmut, moralische Schöne Seele.

Anomalie Norm.

Anomie ↑Gesellschaft.

Anpassung ↑Konformität.

Ansehen ↑Ehre.

Anstand ↑Moral u. Sitte.

Anthropologie ↑Mensch, Moralanthropologie, politische Anthropologie.

Anthropozentrisch (= a.) heißt ein Denken, das den ↑Menschen (gr. *anthropos*), **biozentrisch** (= b.) eines, das jedes ↑Leben (gr. *bios*) in den Mittelpunkt stellt. Die oft emotional geführte Debatte übersieht in der Regel, daß kein Entweder-Oder vorliegt, vielmehr sind gemäßigte Formen a. u. b. Denkens durchaus miteinander verträglich. Der Mensch kann, wie das b. Denken annimmt, in einem Kontinuum von Gemeinsamkeiten mit anderen Naturwesen stehen u. trotzdem, wie das a. Denken sagt, einen signifikanten Vorrang einnehmen, durchaus die «Krone der Schöpfung» sein u. eine absolute Würde, die ↑Menschenwürde, haben. Außerdem übersieht man den Unterschied, der zwischen einer bloß theoretischen Interpretation u. den praktischen Folgerungen besteht; dort geht es um einen bloßen

Vorrang, hier um *Vorrechte*; von sittl. Belang ist unmittelbar nur ein *praktischer*, nicht ein *theoretischer A.ismus*.

Nach Ansicht mancher Tierschutz- u. UmweltschutzE trägt das a. Denken – mit seinen jüdischen u. christlichen Wurzeln (die Rede ist sogar von deren «gnadenlosen Folgen»: *Améry*) u. der neuzeitlichen Verschärfung – die größte Verantwortung an der einschlägigen «Unterdrückung u. Ausbeutung» der Natur. Derartige Ansichten sind aber schon deshalb simplifizierend, weil einerseits für die heutigen Umweltprobleme weit mehr Faktoren zuständig sind, z.B. auch die frühneuzeitliche Umwertung sittl. illegitimer ↑Leidenschaften in sittl. neutrale, sogar positive Interessen; etwa wird aus Habgier jetzt Gewinnstreben. Außerdem gibt es hinsichtlich der Naturbeziehung sowohl im Christentum (*Franziskus* oder *A. Schweitzer*) wie in der Aufklärungsepoche (*Montaigne*) «Häretiker». Vor allem bestätigt eine nähere Interpretation der biblischen Texte (*Gen.*, Kap. 1–9, *Hiob*, Kap. 38–39 u. Psalm 72 u. 104) zwar deren a.es Denken (trotz *Prediger* 3, 19), sieht aber auch, daß sie gegen die Natur, immerhin Gottes Schöpfung, ein Verhältnis der Hege u. Pflege gebieten. U. das sog. *Dominium terrae* («machtet euch die Erde untertan») ist im Zusammenhang altoriental. Herrschaftsdenkens zu lesen; ihm zufolge obliegt dem Herrscher, als Statthalter Gottes, die Sorge für die Armen u. die Schwachen. Ähnlich zu modifizieren ist die Interpretation des fast schon berühmten *Descartes*-Wortes von den Menschen als «Herren u. Besitzern der Natur». Herr ist, wer sich in den Naturkräften – immer: zum Wohl des Menschen, also *humanitärer A.ismus* – auskennt (wobei es *Descartes* auf ↑Medizin u. Ingenieurkunst ankommt), Besitzer, wer sich die Natur zunutze machen darf. Dabei versteht es sich – in der Auf-

klärungsepoche generell –, daß nur eine schlichte Nutznießung u. kein *despotischer A.ismus* erlaubt ist.

Kritiker des a. Denkens halten es für einen *Art-bzw. Gattungsegoismus* (Speziesismus, von species: Art), der ebenso verwerflich wie Rassismus sei. Kritiker des b. Denkens sehen dagegen kulturelle Errungenschaften bedroht, namentlich der Personencharakter des Menschen. Zumindest in einer Hinsicht ist a. Denken unaufgebbar u. die Gegenposition, ein *radikaler B.ismus*, zu verwerfen: Ohne einen überlegenen Rang des Menschen kann man von ihm nicht fordern, was für eine Tierschutz- u. UmweltschutzE unverzichtbar, der Natur als Natur aber fremd ist, sich nämlich auch gegen Nichtartgenossen sittl. zu verhalten. Insofern wir nur ein einziges animal morale kennen, verdient der Prototyp des a. Denkens in der Moderne, *Kant*, Zustimmung: sittl. Subjekt ist allein der Mensch: ↑Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen, die nur Neigung, als Tiere aber auch ↑Liebe erwecken können (*Kritik der praktischen Vernunft*). Aus dieser Einsicht eines *fundamental-e* oder *gemäßigten A.ismus* folgt allerdings nicht ein *radikaler A.ismus*, demzufolge sittl. Ansprüche lediglich dem Menschen zugute kommen können oder sollen, weshalb es Pflichten nicht «gegen» Tiere, sondern nur «in Ansehung von» Tieren gebe (*Kant*). Schon um des Menschen willen (aus ästhet., aus pädagog., aus Ressourcen-Gründen usw.), aber nicht nur um seinetwillen verdient alles Leben Schutz (*gemäßigter B.ismus*); je nach ihrer Organisationshöhe verdienen Lebewesen aber einen größeren Schutz, Tiere z.B., die schmerz- u. leidensfähig sind, einen höheren Schutz als Tiere, die es nicht sind. Nach demselben Kriterium gebührt aber dem Menschen ein nochmals höherer Schutz (↑Menschenwürde). *Pathozentrisch* heißt dagegen ein Den-

ken, das die Schmerz- u. Leidensfähigkeit zum höchsten Kriterium erklärt, folglich zwischen Mensch u. Tier keinen wesentlichen Unterschied der Behandlung anerkennt.

Die in b. Denken beliebte Rede von der *Heiligkeit des Lebens* u. der *Ehrfurcht vor dem Leben* (A. Schweitzer) hat vielleicht dieselbe Intention, bleibt trotzdem eine Verlegenheit. Denn in der subhumanen Natur lebt Leben vom Leben; u. um des bloßen Überlebens willen kann der Mensch zwar auf tierische, aber nicht auf pflanzliche Nahrung verzichten. Im übrigen gebührt Heiligkeit – u. ebenso Ehrfurcht – lediglich ↑Gott. Nach Überwindung des Animismus durch den Monotheismus ist dem Menschen diese Einstellung gegenüber allem natürlichen Leben versperrt.

Lit.: M. de Montaigne, Über Tierschutz, in: De la cruauté, in: Essais, Bd. II, Nr. 11, s. Lesebuch zur Ethik, Nr. 110; Descartes, Abhandlung über die Methode, 6. Kap.; I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Von den Triebfedern; ders., Kritik der Urteilskraft, §§ 61–68 u. 83; ders., Metaphys. Anfangsgründe der Tugendlehre, § 17; A. Schweitzer, Kultur u. E, München 1960, bes. Kap. XXI–XXII; ders., Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben, Berlin 1963; J. Passmore, Man's Responsibility for Nature, London 2 1970; C. Améry, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Hamburg 1972; C. Westermann, Genesis, Neukirchen 1974; O. Steck, Welt u. Umwelt, Stuttgart u. a. 1978; H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt/M. 1979; D. Birnbacher (Hrsg.), Ökologie u. E, Stuttgart 1980; K. M. Meyer-Abich, Wege zum Frieden mit der Natur, München 1984; ders., Aufstand für die Natur, München 1990; F. Ricken, A.ismus oder B.ismus? in: Theologie u. Philosophie 62 (1987) 1–21; O. Höffe, Moral als Preis der Moderne, Frankfurt/M. 42000, bes. Kap. 12; A. Krebs (Hrsg.), NaturE, Frankfurt/M. 1996. O. H.

Antiautoritäre Erziehung ↑Autorität, Erziehung.

Antipathie ↑Liebe.

Antirealismus ↑MetaE.

Antisemitismus ↑Diskriminierung.

Antizipation ↑Utopie.

Apathie ↑Stoische E.

Arbeit, wiewohl im Alltag, in Mythos u. Dichtung der meisten Kultursprachen ein häufig gebrauchtes Wort mit wechselnder u. vielfältiger Bedeutung, wurde erst spät zu einem Terminus der philos. Reflexion (im Übergang von der auf agrarisch-handwerklicher Grundlage ruhenden Gesellschaft zur modernen industriellen Welt, v. a. durch J. Locke, J.-J. Rousseau, A. Smith, G. W. F. Hegel, K. Marx, F. Engels). Der vorphilos. Sprachgebrauch verweist auf drei grundlegende Bedeutungen: A. als Mühsal, Not, Schwermis, A. als gewollte u. bewußte Tätigkeit zur Sicherung des Lebensunterhaltes u. Verbesserung der Lebensbedingungen u. A. als Resultat dieser Anstrengung: als Leistung bzw. als Werk. A. im heutigen Sprachgebrauch, in dem die Widerfahrnisbedeutung von A. verlorengegangen ist, meint (häufig mit Mühe verbundene) Tätigkeit des Menschen in Abhängigkeit von Natur u. natürlicher Bedürftigkeit zum Zweck der Lebensunterhaltung u. -verbesserung. Durch planvolle u. geregelte Aneignung, Indienstnahme u. Aufbereitung der Natur, durch ‹Produktion› von Werkzeugen, von Gebrauchs- u. Verbrauchsgütern unterscheidet sich der Mensch vom Tier. Planvoll u. streng geregelt «arbeitet» der Mensch erst im Rahmen der Agrikultur. So gesehen wird die Genese des Wortes (lat. arum: Ackerland) ebenso wie die späte begriffliche Präzisierung u. Interpretation des Phänomens A. verständlich (Rousseau etwa spricht von A. erst im Zusammen-

hang der Agrikultur, 2. Disc., 2. Teil): Sie orientiert sich einseitig am Modell des Bearbeitens von Grund u. Boden u. von Naturdingen, nach dem Modell handwerklicher Tätigkeit, in der das arbeitende Subjekt einen Stoff behandelt u. formiert. Sowohl die antik-mittelalterliche Unterscheidung von knechtischer A. u. freier Tätigkeit, von mühsamer Aufbereitung widerständiger Natur (*opera servilia*) u. von freier Betätigung in Kunst, Wissenschaft, Kult u. Staatsdienst (*opera liberalia*) als auch der neuzeitliche Gedanke der Selbstgestaltung im Prozeß der Aneignung u. Unterwerfung von Natur, in dem der Mensch sich in seinen Produkten vergegenständlicht u. aus der Naturabhängigkeit zu sich selbst befreit u. herausbildet, haben hier ihre Wurzel. In der Tat deckt die Bearbeitung von Natur u. die Herstellung von Instrumenten, in denen sich die generalisierten Erfahrungen des Arbeitenden mit seinem Objekt niederschlagen, einen Großteil von A. ab, wenn auch A. sich nicht in Herstellen u. instrumentellem Handeln erschöpft (vgl. etwa Sammeln u. Jagen, Dienstleistungen etc.).

Bestimmt man A. indessen von ihrem Zweck her als jegliche planvolle Leistung zur Sicherung des Lebensunterhaltes u. Verbesserung der Lebensbedingungen, so muß sie nach wie vor als Grundbedingung menschlichen Lebens u. Fundament aller Kulturleistungen angesehen werden. Aber das Recht der tradierten Abgrenzung von A. u. Muße (*freie Zeit*), von A. u. \uparrow *Kommunikation*, von A. u. Spiel bleibt gewahrt. Während man immer auch arbeitet, um zu leben (das Moment möglicher Selbstgestaltung u. Selbstverwirklichung in der A. ist damit keineswegs geleugnet), haben Mußeaktivitäten, Spiel, z.T. auch kommunikative Praxis ihren Zweck in sich selbst. A. in Gestalt handwerklich-technischen Hervorbringens kann nicht zum Paradigma menschlichen Tätigseins

überhaupt gemacht werden (so etwa bei *F. Engels*), zwischen sprachlichem Handeln, kommunikativem Handeln u. A. ist zu unterscheiden, erst aus ihrem dialektischen Zusammenspiel u. nicht durch Reduzierung der Interaktion auf A. kann die Konstitutionsgeschichte des Menschen u. der Gesellschaft zureichend verstanden werden. Wie jener theologische Gedanke, der A. als Fortführung u. Vollendung göttlicher Schöpfungs- u. Erlösungstat (*F. Bacon*) u. *A.ethos*, *Berufsethos*, *Fleiß* als Signum sich bewährender Auserwählung interpretiert (\uparrow Berufsethik), so überanstrengt auch die Philosophie einen Begriff, wenn sie die «Erzeugung einer gegenständlichen Welt» im Prozeß der A., die produktive Tätigkeit zum entscheidenden «Gattungscharakter des Menschen» (*Marx*) macht. Eine Entmythologisierung des A.begriffs u. die Differenzierung des \uparrow Handlungsbegriffs ist umso dringender, als die A. in der technisch-industriellen Welt durch die Einführung von Teilfertigung, des mechanisch-normierten A.rhythmus u. der lückenlosen Kontrolle sowie das komplexen Systems der Dienstleistungen für den Einzelnen (\uparrow Individuum) eine immer geringere Möglichkeit der Selbstrealisierung u. Befriedigung bietet. Diese Entwicklung verstärkt sich durch die zunehmende Digitalisierung des Informationsgeschehens u. der A.welt.

Lit.: A. Smith, *Der Wohlstand der Nationen*; G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*; ders., *Phänomenologie des Geistes*, Abschnitt B: *Selbstbewußtsein*; ders., *Rechtsphilosophie*, III. Teil, 2. Abschn. A: *Das System der Bedürfnisse*; K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*; ders., *Das Kapital*, MEW Bd. 23–25; F. Engels, *Anteil der A. an der Menschwerdung des Affen*, MEW Bd. 20; M. Scheler, *A. u. E* (1899), in: *Frühe Schriften*, Bern 1971; F. Giese, *Philosophie der A.*, Halle 1932; H. Marcuse, *Die philosophischen Grundlagen*

des wirtschaftswissenschaftlichen A.begriffs (1932), Kultur u. Gesellschaft, Bd. II, Frankfurt/M. 1965; M. D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955; J. Huizinga, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg 1956; H. Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960; R. C. Kwant, *Philosophy of Labour*, Pittsburg 1960; J. Habermas, A. u. Interaktion, Technik u. Wissenschaft als ‚Ideologie‘, Frankfurt/M. 1968; M. Riedel, Art. A., *Handb. philos. Grundbegriffe*, Bd. I; W. Conze, Art. A., *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1; Th. Ebert, *Poiesis u. Praxis*, *Zeitschr. f. philos. Forsch.* Bd. 30, 1976; J. Moltmann (Hg.), *Recht auf A. – Sinn der A.*, München 1979; V. Höhle, *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, München 1992; S. Müller, *Phänomenologie u. philosophische Theorie der A.*, 2 Bde., Freiburg/München 1992, 1994; O. Höffe, *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger*, München 2004, Kap. 2; R. Muirhead, *Just Work*, New York 2004; W. Thierse, H. Ludwig (Hg.), *A. ist keine Ware. Über wirtschaftliche Krisen, normative Orientierung u. politische Praxis*, Freiburg i. Br. 2009; A. Schlittmaier, *Philosophie in der Sozialen A.*, Stuttgart 2018. M. F.

Arbeitsethos ↑Arbeit.

Argumentation ↑Begründung.

Die **Aristotelische Ethik** ist eine der wichtigsten klassischen Beiträge zur E, die neuerdings starke Beachtung findet, zumal als Gegensatz zur ↑Kantischen E. In dieser Wiederbelebung, der *neoaristotelischen E*, wird die A. E aber selten in ihrer vollen Bandbreite u. tatsächlichen, lediglich teilweise zu *Kant* alternativen Eigenart aufgegriffen. Charakteristisch für die A. E ist ihr Zusammenhang mit der Politik, der Gedanke einer der moralischen Praxis dienenden Philosophie (praktische Philosophie), das Streben als Grundmodell des Handelns samt dem ↑Glück (eudaimonia) als Erfüllung allen Strebens (↑Lebenskunst), die Be-

deutung von sittl. Grundhaltungen, der Tugenden, einschließlich der ↑Gerechtigkeit u. der ↑Billigkeit, einer Quasi-Tugend, der ↑Freundschaft, u. einer für Situationen u. Kontexte sensiblen sittl.-praktischen Urteilskraft, der ↑Klugheit (phronēsis). Hinzu kommen eine gewisse Rehabilitierung der Lust (↑Freude) u. der Vorrang der theoretischen ↑Lebensform (bios theorētikos) vor dem sittl.-politischen Leben (bios politikos). Einige Vertreter des ↑Kommunitarismus nehmen dagegen zu Unrecht an, die A. E sei nicht universalistisch, sondern partikularistisch (Partikularismus).

Ein Großteil der angeblich für die A. E eigentümlichen Elemente finden sich auch bei *Kant*, so die Bedeutung der Tugend u. der Urteilskraft, selbst der Gedanke des guten Lebens. Die Unterschiede sind hier subtiler. Grundlegend verschieden ist die A. E mit dem Strebens- statt Willensmodell des Handelns, mit dem dazugehörigen Glück statt ↑Freiheit u. dem Vorrang der theoretischen Vernunft.

Lit.: Aristoteles, *Nikomach. E*; J. Ritter, *Metaphysik u. Politik. Studien zu Aristoteles u. Hegel*, Frankfurt/M. 1969; Ph. Foot, *Virtues and Vices*, Oxford 2002; O. Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Berlin 2008; ders. (Hrsg.), *Aristoteles. Die Nikomachische E (= Klassiker auslegen, Bd. 2)*, Berlin 2019; ders., *Lebenskunst u. Moral*, München 2007, Teil II. O. H.

Armut bedeutet ursprünglich u. gemäß der gr. u. lat. Entsprechungen zweierlei: sowohl seelisches Elend u. Unglück (gr. eleginos, lat. miseria) als auch materielles Unbemitteltsein, Bedürftigkeit (gr. penia, endeia, lat. paupertas). Dort ist die *Barmherzigkeit* (lat. misericordia) gefragt, also die Haltung, Menschen in seelischer Not ↑Mitleid entgegenzubringen, ihnen Trost zu spenden u. wenn möglich weitere Hilfe zu leisten. Heute

herrscht in der E zwar die andere, bloß materielle Bedeutung vor, die A. als Mangel an Besitz. Man sollte aber weder das Phänomen der seelischen Not ausblenden, noch darf man übersehen, daß eine ↑Diskriminierung in Form von sozialem u. kulturellem Ausschließen («Exklusion») u. noch mehr die soziale u. politische Unterdrückung die menschliche Existenz stärker gefährden als wirtschaftliche A. – Unter wirtschaftlich «absoluter A.» leidet, wer sich den nötigsten Lebensbedarf nicht selber beschaffen kann, insbesondere wer *Hunger* leidet; unter einer «relativen A.», wer zwar genug zum Überleben hat, also das physische, jedoch nicht das soziale oder kulturelle Existenzminimum erreicht. Daneben gibt es eine dritte Art, jene A. als freie Askese u. Bedürfnislosigkeit u. als freiwilliger Verzicht auf Besitz, der sich als Lebensideal in vielen Religionen findet. Schon die absolute A. ist schwierig zu messen, da es nicht auf ein «objektives» Einkommensminimum, auch nicht auf finanzielle Kaufkraft ankommt, sondern auf die Verfügbarkeit von Grundnahrungsmitteln, weiteren lebenswichtigen Bedarfsgütern u. einer elementaren Gesundheitsfürsorge. Ebenfalls problematisch ist für die relative A. die Annahme eines bestimmten Prozentsatzes (weit verbreitet: 60%) vom Durchschnittseinkommen in der betreffenden Gesellschaft. Erstens sind die Kosten des Lebensunterhaltes oft so unterschiedlich, daß jemand in einer günstigen Region als arm gilt, obwohl er ein gutes Auskommen hat. Zweitens ist es unplausibel, selbst dort von A. zu sprechen, wo eine Gesellschaft das «soziale Existenzminimum» großzügig festsetzt. Trotzdem ist es unbestritten, daß in globaler Perspektive vielerorts absolute A. (↑Entwicklungshilfe) u. in den reichen Staaten mancherorts relative A. herrschen. Ob aber die A. zu- oder eher abnimmt (etwa weil

manche Hilfe in Sach- nicht Geldleistungen besteht), diese Frage ist schwierig zu beantworten.

Aus Sicht der Betroffenen besteht A. vor allem im Mangel an materiellen Dingen, hier insbesondere an Lebensmitteln, dann an Kleidung u. Wohnung, aber auch an Geld, mit der Folge, täglich existentielle Sorgen u. Angst vor der Zukunft zu haben. Mit A. verbindet sich häufig ein ungesundes, verschmutztes u. von Gewalt geprägtes Umfeld, ergänzt um ein Gefühl der Machtlosigkeit u. fehlenden Möglichkeit, die eigenen Interessen zu artikulieren.

Die Ursachen der A. sind vielfältig u. nicht überall dieselben; u. oft werden je nach politischer Einstellung einige Ursachen (über)betont, andere verdrängt. Individuelle Ursachen erklären die A. bestimmter Familien u. Personen innerhalb einer Gesellschaft: gestörte Familienverhältnisse (↑Familie), Behinderung, ↑Krankheit, Kinderreichtum, ↑Alter, auch ethnische Zugehörigkeit, ferner Alkoholismus (Sucht) u. Kriminalität. Strukturelle Ursachen erklären die A. in einer Region oder Gesellschaft: (1) Naturkatastrophen, (2) Kriege u. Bürgerkriege, (3) wirtschaftliche, soziale u. politische Umwälzungen, (4) die nur selektive Liberalisierung des Welthandels (z. B. Abschottung der Agrarmärkte der reichen gegen die der ärmeren Länder), (5) Bevölkerungswachstum, (6) mangelnde Rechtsstaatlichkeit, statt dessen Korruption u. Mißwirtschaft auch in bodenschatzreichen Ländern, (6) mangelnde Bildung u. Ausbildung, (7) falsche Wirtschaftspolitik, (8) geringe Einkommenssteuer.

Je nach den vorrangigen Ursachen ist eine andere Therapie gefragt. Den zwei ersten strukturellen Ursachen von A. bspw. tritt eine Wiederaufbauhilfe entgegen, gegen die anderen bedarf es größerer Strukturveränderungen (↑Entwicklungshilfe). Hinsichtlich der Priori-

täten richtet sich der Kampf gegen A. sinnvollerweise als erstes gegen Hunger u. mangelnde Kleidung u. Wohnung sowie gegen die von A. bedingte Sterblichkeit. Danach folgt die Hilfe zu einem einigermaßen angenehmen u. sicheren Leben in einem humanen Umfeld.

Lit.: A. Sen, *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford 1997; O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 2002, Kap. 15; ders., *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger*, München 2004, Kap. 15; Th. Kesselring, *E der Entwicklungspolitik*, München 2003; Th. Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge 2003; *Lebenslagen in Deutschland. Der 2. Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung*, Bonn 2005. O. H.

Artegoismus ↑Tierschutz

Askese ↑Verzicht.

Asozial ↑Sozialisation.

Ataraxie ↑Epikureische E, Gelassenheit, Seelenruhe, stoische E.

Atheismus ↑Gott.

Aufklärung ↑Moralkritik.

Aufrichtigkeit ↑Wahrheit

Ausbeutung ↑Entfremdung.

Ausnahmesituation ↑humanitäre Intervention, Notsituation.

Autarkie ↑Glück.

Autonomie ↑Freiheit.

Autorität (lat. *auctoritas*: Ansehen, Geltung) zeichnet Personen (z. B. ↑Eltern oder Fachleute) u. Instanzen (↑Gewis-

sen), auch Institutionen (Kirche, Gericht ...) u. Schriften (Bibel, klassische Texte ...) aus, die man aufgrund ihres Ansehens, ihres Einflusses, ihres Könnens oder ihrer Befugnisse als weisungsberechtigt oder vorbildlich anerkennt. Nur wenig zugespitzt ist die A. eine ↑*Macht* durch Ansehen u. ↑*Anerkennung*. Manche Kulturen sprechen sie auch ihren Vorfahren u. ihren Traditionen, insbesondere dem überlieferten Recht zu. Nach *Diderot* gibt es eine einzige natürliche, die väterliche (besser: elterliche) A. A. heißt jene soziale Vorrangstellung aufgrund von Überlegenheit, die zwischen der bloßen Zwangsgewalt u. dem Zwang des besseren Arguments steht. Manche A. ist angemäßt, andere wird verspielt oder mißbraucht. Legitim ist A., die sich letztlich aus Können u. Leistung speist u. bei Personen in der Verantwortung zutage tritt, die sie übernehmen. In Recht u. Staat besitzen jene Amtspersonen u. Instanzen A., die dazu autorisiert (ermächtigt) sind, folglich die Befugnis haben, zu einem bestimmten ↑*Handeln* zu verpflichten, einschließlich der Befugnis, rechtsverbindliche Urteile zu fällen u. Gesetze zu erlassen. Die entsprechende ↑*Herrschaft* ist legitim, wenn sie aus der formalen (↑*Demokratie*) u. inhaltlichen Zustimmung (Vorteil) der Betroffenen heraus erfolgt. Im persönlichen, gesellschaftlichen u. politischen, auch wissenschaftlichen, literarischen u. künstlerischen Leben verdient A., wer durch überlegenes Wissen oder Können oder eine vorbildliche Lebensführung herausragt. Eltern u. Erzieher sind in dem Maß als A. unverzichtbar, wie sie sich für die ↑*Bedürfnisse* u. Interessen der ihnen Anvertrauten einsetzen. Hier u. andernorts verkehrt sich A. ins *Autoritäre*, wo das eigene Interesse, etwa ein Machtstreben, sich anstelle von Können u. Lesitung in den Vordergrund drängt. Das plane Gegenteil, z. B. die *antiautoriti-*

täre Erziehung oder die politische *Anarchie* (wörtlich: Freiheit von Herrschaft), verfehlt die Aufgabe, die zum Heranwachsen u. die zum Zusammenleben erforderliche A. zu schaffen. Eine ↑Moral ist autoritär, die sich jeder ↑Begründung u. evtl. ↑Moralkritik versperrt.

Lit.: D. Diderot, Art. Autorität, in: ders. Enzyklopädie, München 1969, 198–208; C. J. Friedrich (Hrsg.), Authority, Cambridge, Mass. 1958; H. G. Gadamer, Wahrheit u. Methode, Tübingen ²1965, 261f.; H. Arendt, Was ist A.? in: Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart, Frankfurt/M. o. J. (1957); Th. Eschenburg, Über A., Frankfurt/M. 1965; Th. W. Adorno, Der autoritäre Charakter, Amsterdam 1968; H. Marcuse, Studien über A. u. Familie, in: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1969; M. Horkheimer, A. u. Familie, Ges. Schr. Bd. 3, 326–417; J. Löschke, Authority in Relationships. International Journal of Philosophical Studies 23(2), 187–204. O. H.

B

Barmherzigkeit ↑Armut, Christliche E, Wohlwollen.

Bedürfnis bezeichnet gemäß einem objektiven Sprachgebrauch das Verlangen nach einem unentbehrlichen, zentralen u. grundlegenden Gut für ein Individuum; in der (häufiger verwendeten) subjektiven Redeweise steht der B.begriff für das individuelle Verlangen, Begehren u. Streben nach einem beliebigen Gut. Güter im Sinn des objektiven Wortgebrauchs sind das Überleben, die persönliche Freiheit, familiäre u. freundschaftliche Bindungen, soziale Anerkennung, beruflicher Erfolg u. ä., also alles unverzichtbar Erforderliche, u. zwar je nach Interpretation unverzichtbar (a) für das bloße Überleben einer Person («natürliche B.se») oder (b) für ihre ge-

lingende Lebensführung («existentielle B.se») oder aber für ihre spezielle Identität («persönliche B.se»). In einem sekundären Sinn richten sich B.se zudem auf solche Güter, die für die genannten konstitutiv sind, d. h. auf alles Überlebensnotwendige, Freiheitsfördernde, Gesundheitserhaltende usw. Insofern kann man sagen, Güter wie Nahrung, Kleidung, Unterkunft, medizinische Versorgung, Chancengleichheit, Meinungsfreiheit, Arbeit etc. seien B.se oder der Gegenstand von B. sen. Für die Moralphilosophie ist nun folgender Punkt zentral: B.se begründen Interessen in einem fundamentalen Sinn, nämlich solche, die man einander nicht streitig machen kann. Der B.begriff geht damit erheblich über den instrumentellen Begriff des «Bedarfs» hinaus: Ein «Bedarf an X» besteht, sooft ein Mangel an dem für das Ziel Y notwendigen Mittel X herrscht; dagegen kann von einem «B. nach X» nur die Rede sein, wenn Personen ohne X in ihrer Identität bedroht wären. Institutionen wie die UNO oder die OECD, aber auch verschiedene Nichtregierungsorganisationen haben einschlägige Güterkataloge erstellt (*basic needs*-Listen).

Im Anschluß an *Platon* unterscheidet die antike B.theorie, besonders *Epikur*, zwischen «notwendigen», «natürlichen» u. «leeren» Begierden, um damit bloß subjektive Wünsche (etwa nach Luxus, erlesenen Speisen u. Getränken), von natürlichen, aber nicht notwendigen Handlungszielen (wie Sexualität) u. diese von den «wirklichen B.sen» des Menschen, nämlich den «natürlichen u. notwendigen Begierden», absetzen zu können. Als echte B.se gelten dann einerseits die überlebensnotwendigen u. andererseits die glücksnotwendigen Tendenzen. Besonders *Hegel* sieht eine anthropologische Besonderheit gegenüber dem Tier in der «Vervielfältigung», «Zerlegung» u. «Unterscheidung» der konkreten menschlichen B.se, aus denen

immer partikularisiertere bzw. abstraktere B.se hervorgehen.

B.se bilden zentrale Orientierungspunkte für ein prudentiell u. moralisch angemessenes Handeln. Sie weisen die Besonderheit auf, auch dann für mich selbst u. für andere handlungsrelevant zu sein, wenn ich ein B. weder registriere noch anerkenne noch artikuliere. Es könnte etwa sein, daß ich meine «wirklichen B.se» ignoriere u. daher meine «tatsächlichen Interessen» verkenne. Daher spielt der B.begriff eine erhebliche Rolle für die Idee einer politisch-sozialen Verteilungsgerechtigkeit, u. zwar historisch bereits seit den Anfängen des Christentums (vgl. Apostelgeschichte 2, 45; ↑Gerechtigkeit). In der aktuellen Debatte ist es kontrovers, ob man über eine umfassende, material gehaltvolle Hintergrundtheorie menschlicher Grundfähigkeiten u. -funktionen verfügen muß, um ein zuverlässiges Bild der authentischen B.se von Individuen zu erhalten oder ob rein subjektive B.se von Individuen u. Kulturen geltend gemacht werden können (Präferenzautonomie). Es kommt zu folgendem Dilemma: Definiert man B.se objektivdistanziert, so besteht die Gefahr von Paternalismus bzw. Kulturimperialismus; denn B.se scheinen irreduzibel individuell u. kulturrelativ zu sein. Umgekehrt droht bei jeder empirischen Ermittlung subjektiver oder kulturabhängiger B.se die Gefahr, daß Personen arbiträre, idiosynkratische, vorge-täuschte oder zu wenige B.se deklarieren. So gesehen führt der B.begriff in eine Aporie: Einerseits scheint es mißlich, etwa als Politiker oder Angehöriger einer karitativen Hilfsorganisation bestimmten Personen vorschreiben zu müssen, was für sie ein zentrales Gut ist, andererseits scheint man nicht umhin zu können, die jeweilige B.artikulation objektivierend infrage zu stellen. Als Ausweg schlägt *D. Braybrooke* ein inhalt-

lich neutrales u. zugleich methodisch objektivierendes Verfahren vor: Die Erstellung einer B.liste, die sich einerseits aus bestimmten universellen «Minimalstandards von Versorgung» zusammensetzt u. andererseits ein kultur- u. epochenspezifisches «Präzedenzprinzip» zuläßt, das eine gewisse Präferenzautonomie von Individuen u. Gruppen sicherstellt. In einem objektiven Sinn gibt es adressatenspezifische B.e jedenfalls bei Kindern, Kranken, Behinderten, älteren Menschen usw.

Lit.: Platon, *Politeia*, VIII 558 f.; Epikur, Brief an Menoikeus, 127; G.W.F.Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 121; A.H.Maslow, *Motivation and personality*, New York 1954; D.Braybrooke, *Meeting Needs*, Princeton 1987; G.Thomson, *Needs*, London/New York 1987; L.Doyal/I.Gough, *A Theory of Human Need*, Basingstoke 1991; R.Ohlsion, *Morals Based on Needs*, Lanham 1995; C.Brock (Hrsg.), *Necessary Goods*, Lanham 1998; J.Disse, *Desiderium. Eine Philosophie des Verlangens*, Stuttgart 2016.
C. H.

Befindlichkeit ↑Existentialistische E.

Befreiung ↑Philosophie der Befreiung.

Begegnung ↑Kommunikation.

Begierde ↑Leidenschaft.

Begründung. Welches ↑Handeln sittl. geboten, verboten oder erlaubt ist – dessen sind sich die Menschen nicht immer sicher, u. noch weniger sind sie sich untereinander darüber einig. In drei Stufen zunehmender Radikalität beziehen sich Unsicherheit u. Uneinigkeit entweder auf die Anwendung einer Handlungsregel (↑Maxime, Norm) in einer konkreten Situation oder auf die Sittlichkeit der Regel oder das Kriterium u. Prinzip der Sittlichkeit, dabei auch auf die

Grundfrage, warum man sich überhaupt auf den Standpunkt der Sittlichkeit stellen u. nicht auf dem des Selbstinteresses verbleiben soll. Diese Fragen zu beantworten ist das Ziel der (*Normen-*)B. Sie ist nur dort belanglos, wo man glaubt, sittl. Urteile aufstellen zu können, ohne sie selbst oder ihre Kriterien zu überprüfen. Im Gegensatz zu einem solchen *Dogmatismus* u. autoritärem Verhalten (↑Autorität) sucht die ↑E seit der griechischen Aufklärung (*Sophisten, Sokrates*) auch im Bereich von ↑Moral u. Sitte nach rationaler *Argumentation*, nach B. oder *Rechtfertigung*. Zwar findet man häufig sowohl Gründe für als auch wider die Richtigkeit gewisser Regeln. Aber daraus folgt nicht, daß der Bereich des Praktischen einem objektiven *Erkennen* nicht zugänglich sei (*e Skeptizismus*).

Eine philosophisch zufriedenstellende B. ist ein zweiteiliger, methodisch mehrfach differenzierter Prozeß (↑Methoden der E). Der erste Teil ist reduktiv: Nach der Vorfrage, warum es überhaupt normative, des näheren sittl. Anforderungen braucht, sucht man in einer Selbstreflexion des sittl. Bewußtseins dieses auf seinen Begriff, sein Prinzip u. Kriterium zurückzuführen. Dazu muß man bei einem konkreten sittl. Urteil (der Synthesis einer sittl. Maxime mit den wechselnden Situationsbedingungen) vom nicht-sittl. Element (den Situationsbedingungen, auch den geschichtlich-gesellschaftlichen Vorgaben, auch Sachgesetzlichkeiten) abstrahieren, ebenso von den verschiedenen Inhalten der Maximen, so daß nur eine formale Gleichheit, die Qualität des Sittl. selbst, übrigbleibt. Das ist der Begriff einer unüberbietbar höchsten Verpflichtung, die schlechthin oder unbedingt gültig ist, d.h. unabhängig von den zufälligen Gegebenheiten individueller, geschichtlich-gesellschaftlicher, selbst gattungsmäßiger Natur. Sittl. Ge-

bote oder Verbote sind insofern nicht subjektabhängig, sondern objektiv, notwendig u. allgemein (für jedes Vernunftwesen) gültig. Versteht man das Handeln als Zulaufen auf ein Ziel, als ein Streben, so liegt das Prinzip in der höchsten u. vollkommenen Erfüllung allen Strebens, im ↑Glück als Eudaimonie. Blickt man dagegen auf den Anfang des Handelns, den Willen, so liegt das Prinzip im allerersten Anfang, in der Selbstbestimmung des Willens (↑Freiheit im Sinne von Autonomie). Letztlich ist man nicht deshalb sittl., weil es dem langfristigen eigenen oder gemeinsamen Wohlergehen (Utilitarismus) dient, sondern weil man nur beim sittl. Handeln selbstgesetzten Geboten folgt, also im strengen Sinn frei ist. Das Kriterium für die Autonomie eines Handelns ist die Verallgemeinerbarkeit der Maxime, der das Handeln folgt (kategorischer Imperativ). In Annäherung kann man sagen, daß eine Maxime sittl. ist, die ein idealer (unparteiischer u. rationaler) Beobachter wählen bzw. die aus einer idealen Beratungssituation (*Rawls*, konstruktive E, kritische Theorie) hervorgehen würde.

Der zweite Teil der B. ist deduktiv: Mit Hilfe der genannten Kriterien kann man Handlungsmaximen, somit auch unsere moralischen Alltagsurteile auf die Sittlichkeit hin prüfen u. sie bestätigen oder revidieren. Im Gegensatz zur Vorstellung einer mechanischen Subsumptionsmöglichkeit schreiben die entsprechend begründeten Maximen in der Regel aber kein konkretes Handeln vor. Sie haben vielmehr die methodische Bedeutung von normativen Leitprinzipien, die (wie: Versprechen zu halten, anderen in Not zu helfen, aber auch wie das Prinzip des Utilitarismus oder die ↑Goldene Regel) einen weiteren methodischen Schritt erfordern. Aufgrund von oft umfangreichen empirischen Situations- u. Sachkenntnissen u. teilweise

recht komplizierten Beurteilungsprozessen sind die Leitprinzipien situationsgemäß anzuwenden (↑Klugheit). Es gilt, z. B., die fremde Not zu erkennen, sie genau zu diagnostizieren u. die rechten Mittel der Hilfe zu finden. Der sittl. Handelnde muß zusätzlich u. vorab die Situation als für sich sittl. relevant wahrnehmen u. anerkennen.

Durch die B. wird weder der sittl. Standpunkt noch ein konkretes sittl. Urteil aus dem Nichts hervorgebracht. Eine gelebte Moral u. ein schon vorhandenes sittl. Bewußtsein werden vielmehr über sich selbst aufgeklärt, evtl. auch kritisiert (↑Moralkritik). Durch die Erkenntnis des Prinzips sieht man, daß sittl. Gebote nicht eine Sache willkürlicher Dezsion oder persönlichen Gefühls, nicht eine Frage der Herkunft, des Taktes oder der eingespielten Konvention u. letztlich auch nicht bloß Gebote einer religiösen Instanz sind. Der Mensch wird sich vielmehr seiner Autonomie bewußt. Zugleich gewinnt er das Kriterium, nach dem sich die Autonomie seines Handelns prüfen läßt. – ↑MetaE.

Lit.: I. Kant, Grundleg. z. Metaphysik der Sitten; ders., Kritik der praktischen Vernunft; J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1975, bes. Kap. 3 u. 8; ders. Politischer Liberalismus, Frankfurt/M. 1998, bes. 3. u. 4. Vorlesung; R. M. Hare, Freiheit u. Vernunft, Düsseldorf 1973; O. Höffe, E u. Politik, Frankfurt/M. ³1987, Kap. 2, 3 u. 8; ders., Kategorische Rechtsprinzipien, Frankfurt/M. 1990; F. Kambartel (Hrsg.), Praktische Philosophie u. konstruktive Wissenschaftstheorie, Frankfurt/M. 1974; W. Oelmüller (Hrsg.), Materialien zur Normendiskussion, 3. Bde., Paderborn 1978–79; A. Pieper, Pragmat. u. e Normenb., Freiburg/München 1979; J. Habermas, Moralbewußtsein u. kommunikatives Handeln, Frankfurt/M. ²1985; A. Gibbard, Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgement, Oxford/New York 1990; O. Höffe, Lebenskunst u. Moral, München 2007.

O. H.

Behaviorismus ↑Belohnen u. Bestrafen.

Unter **Belohnen u. Bestrafen** versteht man im prägnanten Sinn den Sachverhalt, daß ein Mensch einem Menschen dafür, daß dieser (verantwortlich) etwas Gutes bzw. Schlechtes getan hat, (gewollt) etwas Gutes (Belohnen) bzw. etwas Schlechtes (Bestrafen) zufügt. Die Praxis von B. u. B. ist von eminenter (sozialer) Bedeutung für die Regulierung menschlichen Verhaltens, für die Bildung u. Verstärkung erwünschter bzw. für die Reduzierung unerwünschter Verhaltensweisen.

Sie untersteht e nach Gesichtspunkten der Erziehung u. Kontrolle nicht nur den Normen des persönlichen Wohls u. des ↑Gemeinwohls, sondern auch jenen der ↑Gerechtigkeit: Man soll belohnt bzw. bestraft werden nicht nur in dem Maß u. auf die Art, wie es (dem Betroffenen bzw.) der Gesellschaft dienlich ist, sondern auch in dem Maß u. der Art, wie es der Betroffene durch seine Tat verdient. Dabei sind die Nutzen- u. Vergeltungsgesichtspunkte zueinander in ein angemessenes Verhältnis zu setzen.

Kant will unter Strafe ein hoheitlich geregeltes Tun, nicht aber eine auf persönlicher Willkür beruhende reaktive Handlungsweise verstanden wissen. Strafe gibt es nach ihm so gesehen nur im Rahmen eines rechtlichen Zustandes.

Von B. u. B. in einem uneigentlichen Sinn ist im Rahmen der Lerntheorie u. der Konditionierungspraxis des *Behaviorismus* die Rede. Nach dieser naturwissenschaftlich orientierten psychologischen Theorie wird ein Verhalten lernfähiger Lebewesen durch die Zufügung positiver Reizanktionen in Richtung des Aufbaus einer festen Disposition zu diesem Verhalten «verstärkt» u. die Wahrscheinlichkeit einer Wiederholung dieses Verhaltens durch die Zufügung negativer Sanktionen vermindert (Konditionierung). Dabei spielen Regu-

larität u. Irregularität der Sanktionierung eine wichtige Rolle.

In der E gilt das Lohn- u. Strafmotiv als Leitmotiv moralischen Handelns seit *Platon* als dem Wert u. Wesen der sittl. Tugend u. Moralität äußerlich u. unangemessen. Nach dem Moralverständnis *Kants* handelt ein Mensch dann u. nur dann in subjektiver u. objektiver Hinsicht moralisch gut, wenn er das Richtige deshalb tut, weil es vernünftig ist, aus ↑Achtung vor dem Gesetz der praktischen Vernunft. Handelt jemand richtig aufgrund der Hoffnung auf Belohnung oder aus Furcht vor Bestrafung, so hat diese Handlung (für den handelnden) keinen moralischen Wert. *Kants* Moralitätsverständnis steht hier auf säkularisierte Weise in der christlichen Tradition des theologischen Gedankens reiner, desinteressierter, völlig selbstloser Gottesliebe (*amour pur*), wie ihn *Fénelon* im 17. Jh. beispielhaft formuliert u. vertreten hat.

Lit.: I. Kant, *Metaphysik der Sitten: Anfangsgründe der Rechtslehre* 2. Teil 1. Abschnitt E: Vom Straf- und Begnadigungsrecht; ders. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1. Teil, I. Buch, 3. Hauptstück; ders., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 3. Stück, 1. Abteilung, Kap. VII; 4. Stück, 1. Teil, 1. Abschnitt; B. F. Skinner, *Science and Human Behavior*, New York 1963; D. B. Gauthier (Hg.), *Morality and Rational Self-interest*, New Jersey 1970; R. Spaemann, *Reflexion u. Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart 21990, 34–57 u. 88–106; M. Forschner, *Praktische Philosophie bei Kant. Metaphysik und moralisches Selbstverständnis*, Darmstadt 2022, Kap. XIV. M. F.

Beratung ↑Dialogphilosophie, Konstruktive E.

Beruf ↑Arbeit.

Berufsethik bezeichnet den Teilbereich moralphilosophischer Theorien, der sich

mit jenen Pflichten befasst, die sich aus den spezifischen Aufgaben der verschiedenen Berufe einer arbeitsteiligen ↑Gesellschaft ergeben. In einem umfassenden Sinn wird von B. dann gesprochen, wenn eine Theorie des guten ↑Lebens die berufliche Tätigkeit als für die Sittlichkeit u. Selbstentfaltung der Person konstitutiv erachtet. In Ansätzen wurde B. von der Hippokratischen Medizin (Eid des Hippokrates), von der antiken Sophistik und von der stoischen E entwickelt. Der klassischen griechischen Philosophie ist der Gedanke einer B. weitgehend fremd, wohl durch mangelnde positive Arbeitsgesinnung der Oberschicht u. durch den rechtlich wie politisch unfreien Status der arbeitenden Bevölkerung bedingt. Die teleologische Orientierung der E u. die Bestimmung des Ziels als geglückten Lebens von Freien u. Gleichen in politischer Handlungsgemeinschaft ließen ↑Arbeit als unfreie Tätigkeit nicht ins Blickfeld treten. Ebenso traten im Urchristentum irdischer Berufseifer u. Berufsethos hinter der Erwartung des nahen Endes zurück. Das frühe Mittelalter konzentrierte sich auf den privilegierten Weg geistlicher Berufung. Durch *Luther* wurde der weltliche Beruf zur Berufung durch ↑Gott u. der Dienst am gottgewiesenen Platz zum Gottesdienst. Der reformierte Protestantismus *Calvins* schließlich wertete den Beruf zum Feld äußerer Bewährung u. Bekundung innerer Erwählung durch Gott, Berufseifer u. -erfolg zum zeitlichen Signum ewigen Heils auf. Der deutsche Idealismus säkularisierte dieses reformiert-theologisch begründete Berufsethos u. verstand Berufsarbeit als Möglichkeit der Selbstentfaltung der Person. Industrielle Revolution u. technische Entwicklung führten zu weitgehender Entmythologisierung dieser Auffassung. Beruf wird zunehmend verstanden als Ergebnis gesellschaftlich notwendiger Arbeitsteilung

u. fachlicher Spezialisierung u. als Mittel zum Erwerb des Lebensunterhalts. Ein spezifisches Berufsethos wird allenfalls von jenen Berufen erwartet bzw. beansprucht, deren Aufgabe das funktionale Spielregelsystem der Tausch- u. Marktgesellschaft transzendiert (Arzt, Wissenschaftler, Politiker, Künstler, etc.: ↑Medizin u. E, Standes-E; WissenschaftsE).

Lit.: Cicero, *De officiis*, Buch I; Ambrosius, *De officiis ministrorum*; E. Durkheim, *Physik der Sitten u. des Rechts*, frz. 1950, dt. Frankfurt/M. 1991, 1.–3. V.; A. Auer, *Zum christlichen Verständnis der Berufsarbeit nach Thomas v. Aquin u. Luther*, 1953; Max Weber, *Die protestantische E*, I, Hamburg 3 1973; ders., *Der Beruf zur Politik; Vom inneren Beruf zur Wissenschaft*, in: M. Weber, *Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik*, Stuttgart 5 1973; H. Gatzert, *Beruf bei M. Luther u. in der industriellen Gesellschaft*, Diss. Münster 1964; A. Müller, B. Schnyder (Hg.), *Berufsethische Fragen*, Freiburg i. Ue. 1969; W. Thierse, H. Ludwig (Hg.), *Arbeit ist keine Ware. Über wirtschaftliche Krisen, normative Orientierung u. politische Praxis*, Freiburg i. Br. 2009. M. F.

Besitz ↑Eigentum.

Besonnenheit (gr. *sophrosynē*, lat. *temperantia*) hat seit den Anfängen der E ihren Ort unter den vier Kardinaltugenden, die als Grundtugenden die elementaren Dispositionen sittl. Exzellenz darstellen (Tapferkeit, ↑Klugheit, ↑Gerechtigkeit). Historisch gründet sie sich auf die Zurückweisung des Hochmuts (*Hybris*) in der populären griechischen E. Während die umgangssprachliche Verwendung des Wortes B. die Tugend vernünftig abwägenden Verhaltens im Gegensatz zu distanzlos unmittelbarer Affektivität u. zu maßloser Begierde überhaupt benennt, ist der Bedeutungshorizont von B. in der philosophischen Terminologie (der *platonisch-aristoteli-*

schen Tradition) enger gefasst: B. als Tugend des rechten Maßes bezüglich *leiblicher* Begierde u. Lustempfindung. Das griechische Wort *sophrosynē* meint zunächst ganz allgemein den ‚gesunden Sinn‘, der sich durch die Bestimmung des Sich-selbst-Kennens, durch die Fähigkeit, sich mit den Augen der Anderen zu sehen, im objektivierenden Bewußtsein eigener Möglichkeiten u. Grenzen, im vernünftigen Verhalten gegen Götter u. Menschen sowie in der ordnenden (Selbst-)Beherrschung der ‚blinden‘ Begierden u. Gefühle äußert. *Platon* betont vor allem den politischen Aspekt dieser Tugend. B. als «Mäßigung der Begierden» (*Politeia* 430e) bringt sowohl in der Seele als auch in der Polis das Bessere über das Schlechtere zu ordnender Herrschaft. In engem Anschluss an *Platons* Seelenmodell, doch nun ausschließlich auf die Person des Handelnden u. seine Leiblichkeit bezogen, definiert *Aristoteles* B. als die Tugend jenes nichtrationalen Seelenteils des Menschen, der die mit den Tieren gemeinsamen Kräfte, Begierden u. entsprechenden Formen des Genießens zum Zweck der Erhaltung des Lebens enthält. B. ist die Tugend der Mäßigkeit im Essen, Trinken u. Sexualgenuss, die gehörige Mitte hinsichtlich leiblicher Begierde u. Lustempfindung, die Tugend vernunftgeleiteter Ordnung natürlichen Begehrens u. Genießens. Darin unterscheidet sie sich von der Tugend der *Selbstbeherrschung* (*enkrateia*), die nicht natürliche Begierden ordnet, sondern gegen unvernünftiges Begehren ankämpft. Diese spezifische Bedeutung von B. erhält sich über *Thomas v. Aquin* bis in die deutsche Schulphilosophie hinein. In der Neuzeit wird der Begriff zum Teil aus dem Rahmen der Tugendlehre gelöst u. zur Grundkategorie der Anthropologie erhoben: B. als Fähigkeit zur Reflexion u. damit als Voraussetzung der Sprache (*Herder*), B. als Fähigkeit,

zum Augenblick Distanz zu gewinnen, u. damit als Voraussetzung jeder Kulturleistung (*Schopenhauer*).

Lit.: Platon, Charmides; Aristoteles, Nikomach. E, Buch III, 13–15; Thomas v. Aquin, S. theol. II–II, qu. 141; ders., Quaestio disp. de virtutibus cardinalibus; D. S. Hutchinson, The Virtues of Aristotle, London 1986; A. Gehlen, Der Mensch, Bonn ⁶1958, 88 f.; O. F. Bollnow, Wesen u. Wandel der Tugenden, Frankfurt 1958; J. Pieper, Zucht u. Maß, München ⁸1960; N. North, Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature, Cornell Studies in Class. Phil. Bd. 35, 1966; N. Van der Ben, The Charmides of Plato, Amsterdam 1985; O. Höffe, Moral als Preis der Moderne, Frankfurt/M. ⁴2000, Kap. 10–12; ders., Medizin ohne E?, Frankfurt/M. ²2003, Kap. 4 u. 10; ders., Lebenskunst u. Moral, München 2007, Kap. 10. M. F.

Bestrafen ↑Belohnen u. Bestrafen, Strafe.

Bildung ↑Erziehung.

Billigkeit ↑Gerechtigkeit.

Die **Bioethik** (gr. bios, Leben) versteht sich als eine interdisziplinär angelegte Lebenswissenschaft, die zwischen den Geistes- u. den Naturwissenschaften Brücken schlagen will, bei der aber vor allem die (philosophische) E u. die Urteilskraft eine große Rolle spielen. Gerichtet gegen eine bloß instrumentelle Beziehung zur Natur, befaßt sie sich mit den wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen, auch kulturellen Voraussetzungen der menschlichen Naturbeziehung u. beurteilt sie unter normativen, insbesondere sittl. Gesichtspunkten. Erweitert zu einer *biomedizinischen Ethik*, erörtert sie sittl. Fragen von Geburt, ↑Leben u. Tod, insbesondere im Hinblick auf neuere Entwicklungen u. Möglichkeiten der biologisch-medizinischen Forschung u. Therapie. Sie untersucht

u. a. die sittl. Problematik von ↑Abtreibung, Sterilisation u. Geburtenregelung, von ↑(Gen-) Manipulation, Sterbehilfe/ Euthanasie u. Humanexperimenten (medizinische E), auch den Tierschutz.

Lit.: T. A. Shannon (Hrsg.), Bioethics, Mahwah N. J. ³1987; L. Walters, Bibliography of Bioethics, Detroit 1977 ff; W. T. Reich (Hrsg.), Encyclopedia of Bioethics, 5 Bde., New York ²1995; T. L. Beauchamp, J. F. Childress, Principles of Biomedical Ethics, New York/Oxford ³1989; W. Korff/L. Beck/ P. Mikat (Hrsg.), Lexikon der B., 3 Bde., Freiburg/Br. 1989; O. Höffe, Sittl.-polit. Diskurse, Frankfurt/M. 1981, 3. T.; P. Singer, Praktische E, Stuttgart ²2002; H. T. Engelhardt, The Foundations of Bioethics, Oxford/New York 1986; M.-H. Parizeau (Hrsg.), Les fondements de la bioéthique, Brüssel 1992; J. Harris, Wonderwoman and Superman: The Ethics of Biotechnology, Oxford 1992; J. Ach, A. Gaidt (Hrsg.), Herausforderung der B., Stuttgart-Bad Cannstatt 1993; R. M. Hare, Essays on Bioethics, Oxford 1993; J. Harris, Der Wert des Lebens, Berlin 1995; K. Bayertz, Moralischer Konsens. Technische Eingriffe in die menschliche Fortpflanzung als Modellfall, Frankfurt/M. 1996; H. Kuhse, P. Singer (Hrsg.) Bioethics. An Anthology, Oxford ²2006; Lexikon der B., 3 Bde., Gütersloh 1998; O. Höffe, Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik u. Umwelt, Frankfurt/M. ⁴2000; ders., Medizin ohne Ethik?, Frankfurt/M. ²2003; ders., Die hohe Kunst des Alterns, München 2018; E. Schockenhoff, E des Lebens. Ein theologischer Entwurf, Mainz 2000; Chr. Geyer (Hrsg.), Biopolitik. Die Positionen, Frankfurt/M. 2001; G. Hottois, J.-N. Nissa (Hrsg.), Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique, Brüssel 2001; D. Mieth, Die Diktatur der Gene. Biotechnik zwischen Machbarkeit u. Menschenwürde, Freiburg 2001; G. Khushf (Hrsg.), Handbook of Bioethics, Berlin 2004; D. Birnbacher, B. zwischen Natur u. Interesse, Frankfurt 2005; C. Rehmann-Sutter, M. Duwell, D. Mieth (Hrsg.), Bioethics in Cultural Contexts, Berlin 2006; Th. Eich, Th. Hoffmann (Hrsg.), Kulturübergreifende B., Freiburg 2006; B. Steinbock (Hrsg.), The Oxford

Handbook of Bioethics, Oxford 2007; D. Sturma/B. Heinrichs (Hrsg.), Handbuch B., Stuttgart 2015; E. Schockenhoff, E des Lebens. Ein theologischer Entwurf, Mainz 2000. O. H.

Biologismus (gr. bios: Leben) ist eine ↑Ideologie, die die natürlichen u. organischen Bedingungen des ↑Lebens, seiner Entwicklung (evolutionistische E, Soziobiologie) u. Erhaltung als Basis der gesamten physischen u. geistigen Wirklichkeit des ↑Menschen u. der ↑Gesellschaft betrachtet. Der B. leitet von den biologischen Lebensbedingungen u. ↑Bedürfnissen des Menschen, seinen Erbanlagen u. Umweltbedingungen sowohl die Normen des Handelns wie die Prinzipien des Erkennens ab. Als Weltanschauung diene der B. dem Nationalsozialismus als pseudowissenschaftliche Absicherung des Rassismus (↑Diskriminierung).

Lit.: L. v. Bertalanffy, Das biologische Weltbild, Bern 1949; G. Ewald, Der biologisch-anthropologische Aufbau der Persönlichkeit, Stuttgart 1959; I. Fetscher, Der neue B., in: M. Kirfel, O. Walter (Hrsg.), Die Rückkehr der Führer, Wien/Zürich 1989, 221–224; E. O. Wilson, Biologie als Schicksal, Berlin 1980; P. Singer, The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology, Oxford 1981; E. Voland, Grundriß der Soziobiologie, Stuttgart 1993. W. V.

Biopatente ↑PatentE.

biozentrisch ↑anthropozentrisch.

Das Böse ist als Gegensatz zum ↑Guten das schlechthin Verwerfliche, das Übel u. das Schlechte. Wenn alles, was ist, gut ist (*Augustinus*), gibt es das B. nur als moralisches Übel (*malum morale*), das in der menschlichen ↑Freiheit begründet ist, aber keine Eigenwirklichkeit hat. Wenn das B. aber nicht nur der aus menschlicher Schwäche entstehende

Mangel des Guten, sondern dessen Gegensatz ist (*malum metaphysicum*, Leibniz), gehört es zur Endlichkeit des Menschen und ist unabhängig vom Willen des Menschen auch Teil seiner Natur (*malum physicum*). Der dualistischen steht die monistische Auffassung des B. (*Spinoza*) gegenüber, nach der es weder das Gute noch das B. jeweils in Reinform gibt. Das B. ist dann eine Folge des menschlichen Strebens u. eine Wirkung der gemischten Affekte (Freude, Trauer etc.).

Als moralischer Begriff wird das B. an einem bestimmten, von religiösen Wertsetzungen u. sittl. Normen abhängigen Gut gemessen u. der Schwäche des menschlichen Willens im Handeln angelastet. Das moralische B. bedarf wie das metaphysische B. eines bösen Willens, der sich bejaht u. den Maximen der Selbstliebe folgt (das radikale B., *Kant*). Beide Begriffe des B. bezeichnen daher einen Konflikt eines einzelnen, sich selbst absolut setzenden Willens mit einem bestimmten Guten. – Es ist das Grundproblem der *Theodizee* (gr. theos: Gott; dike: Recht), wie es das B. geben könne, wenn es ↑Gott gibt. Die «Rechtfertigung Gottes» durch menschliche Vernunft (*Leibniz*) geht von der apriorischen Unvereinbarkeit des B. mit dem allmächtigen, allwissenden Gott aus u. sucht nach Erklärungsgründen in der Schuld der Menschen u. der ↑Freiheit des endlichen Menschen. Unabhängig davon kann Gott durch das B. das Gute schaffen (*Luther*), oder das B. hebt sich aufgrund seiner inneren Widersprüchlichkeit selbst auf (*Kant*), oder es *verschwindet* als Übergangsphänomen des subjektiven (Moralität) im objektiven Geist (Sittlichkeit: *Hegel*).

Die Möglichkeit des B. ist als grundsätzliche Fehlbarkeit für das Wesen des ↑Menschen kennzeichnend: Er verfehlt seiner endlichen Natur nach in seinem Handeln die Synthese von Endlichkeit

u. Unendlichkeit. Diese «Disproportion» u. Urschwäche (*P. Ricoeur*) macht ihn zum B. fähig. Hinter diese Fähigkeit läßt sich das B. nicht zurückverfolgen; es ist seinem Ursprung nach unaufklärbar. Das Faktum des B. kann aus der Schwäche des Menschen nur hervorgehen, wenn es im Handeln von ihm gesetzt wird. Die Fähigkeit u. das Faktum des B. werden von der E, die eine sittl. ↑Erziehung des Menschen fordert, vorausgesetzt. Im Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit des B., zur willentlichen Verfehlung, liegt der Grund menschlicher Schuld. Die christliche E versteht daher die *Sünde* nicht als unumgängliches Faktum, sondern als freigeählte u. zu verantwortende willentliche Ablehnung des Guten. Auch als Verzweiflung u. Angst vor dem B. (*Kierkegaard*) ist die Sünde eine gegen Gott gerichtete willentliche Verneinung.

Im Unterschied zum sittl. B. ist das *Übel* (*malum physicum*) nicht vom Willen oder sittl. Entscheidungen abhängig, sondern von Empfindungen der Unlust, des Schmerzes u. Mangels verursacht. Übel können als Folgen von Handlungen aus Unwissenheit oder unter äußerem Zwang durch Überlegung u. das Wissen um die Umstände u. den Zweck des Handelns gemildert oder vermieden werden (*Aristoteles*). – Als reparable Entartungserscheinung in der Naturgeschichte der menschlichen Aggression (↑Gewalt) betrachtet die Verhaltensforschung (*K. Lorenz*) das B. Sie reduziert damit das B. auf ein biologisches u. psychisches Phänomen. Dabei bleibt unklar, in welchem Sinn der Mensch für das B., das er tut, moralisch verantwortlich ist, wenn er es aufgrund seiner Natur nicht vermeiden kann.

Lit.: Aristoteles, Nikom. E, Buch III; B. de Spinoza, Die E, Teil I; G. W. Leibniz, Die Theodizee, Hamburg ²1968; Spinoza, E in geometrischer Ordnung dargestellt, hrsg.

v. W. Bartuschat, Hamburg ⁴2015; I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 101–126; ders., Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1.–3. Stück; G. W. F. Hegel, Rechtsphilosophie, Das Gute u. das Gewissen; S. Kierkegaard, Der Begriff Angst, Kap. 4; J. S. Mill, Three Essays on Religion, London 1875, 186 ff; B. Welte, Über das B., Freiburg 1959; K. Lorenz, Das sogenannte B., Wien 1963, Abschn. 3; J. Hick, Evil and the God of Love, London ²1970, Teil I; P. Ricoeur, Symbolik des B., Freiburg/München 1971, Teil I, Kap. 2, 3; A. Plantinga, God, Freedom and Evil, London 1975; A. Görres, K. Rahner, Das B., Freiburg 1982; Ch. Schulte, Radikal B., München 1988; Die Philosophie vor der Herausforderung des B., Studia philosophica, Bd. 52, Basel 1993; C. Colpe, W. Schmidt-Biggemann (Hrsg.), Das B., Frankfurt/M. 1993; O. Höffe, A. Pieper (Hrsg.), F. W. J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin 1995, Kap. 1 u. 4–7; H.-J. Ehni, Das moralisch B., Freiburg/München 2005; O. Höffe, Lebenskunst u. Moral, München 2007, Kap. 23.; J. Noller, Theorien des B., Hamburg 2017; ders., Gründe des B. Ein Essay im Anschluss an Kant, de Sade u. Arendt, Basel 2019. W. V.

Brauch ↑Moral u. Sitte.

Brüderlichkeit ↑Wohllollen.

Buddhistische Ethik. Der Buddhismus (Buddha, Sanskrit: der Erwachte, der Erleuchtete; Ehrentitel des Stifters *Siddharta*, genannt Gotama) ist eine radikal-reformator. Abspaltung des ↑Hinduismus. Er lehnt die Autorität der Veden, den Vorrang der Brahmanen, der obersten Kaste der Priester, Dichter, Gelehrten u. Politiker, u. überhaupt das «heilige Kastenwesen» als göttliche Institution ab. Die b. Mönchsorden kennen deshalb keine Kastenunterschiede. Gleichwohl zielt die b. E nicht auf Gesellschaftsreform, sondern nur auf die persönliche Vollkommenheit, die Erleuchtung, ab.

Wie in der hinduistischen E so spielen auch in der b. E die Begriffe des *Dharma*, des Gesetzes vom rechten Leben, u. des *Karma*, der Vergeltung der Taten, eine große Rolle. In der b.E ist das Dharma seinerseits deren Werden u. Vergehen unterworfen. Die Kombination auf fünf Faktoren: Körper, Empfindung, Unterscheidungsvermögen, Begehren u. Bewußtsein, ergeben die verschiedenen Menschen, die deshalb keine Selbständigkeit beanspruchen, kein genuines Selbst. Die b.E. verwirft aber den Gedanken der Unsterblichkeit u. hält statt dessen alles Leben für vergänglich u. zugleich leidvoll.

Die im Buddhismus enthaltene ↑E stellt weder eine systematische Moralphilosophie noch eine göttliche Offenbarung, vielmehr den Weg zur Erleuchtung dar (als der endgültigen u. vollständigen ↑Freiheit von allen Fesseln u. ↑Leiden des weltlichen, weil individuellen Lebens), gelehrt von dem, der diesen Weg gegangen ist. Ausgangspunkt der b. E ist der Grundsatz vom Leiden, zusammengefaßt in den «Vier heiligen Wahrheiten»: (1) Alles ↑Leben ist unablässigem Leiden unterworfen, das die ↑Freuden so weit überwiegt, daß es besser wäre, niemals geboren zu sein. (2) Ursprung des Leidens sind die ↑Leidenschaften u. die Begierde nach Lust: der Wille zum ↑Leben. (3) Die Befreiung von den Leidenschaften hebt alles Leiden auf. (4) Der Weg zur Aufhebung des Leidens ist der «heilige, achtfache Pfad». Er zeigt, wie man sich durch sittl. Selbst-↑Erziehung nach u. nach von allen Trieben u. Illusionen freimacht: rechte Einsichten (gemäß den Lehren Buddhas), rechte Gesinnung, rechtes Reden, rechtes ↑Handeln, rechtes Leben, rechtes Streben (als beständige geistige Wachsamkeit), rechtes Denken u. rechtes Sichversenken. Der heilige Pfad enthält sittl. Grundhaltungen (Tugenden), keine detaillierten Vorschriften u.

ist so für die individuell u. soziokulturell wechselnden Umstände des Lebens offen. Er gilt seit Buddha als der «Mittlere Weg» zwischen den beiden Extremen: der Hingabe an die weltlichen, sinnlichen Leidenschaften u. Freuden einerseits u. der an die Selbstabtötung, die asketischen Freuden andererseits. Besondere Bedeutung kommt der Geistesvertiefung, der *Meditation* (Spiritualität) zu, über deren verschiedene «Techniken» u. Stufen detaillierte Anweisungen u. Beschreibungen vorliegen. Für den *Zen*-Buddhismus (japan.: Selbstversenkung), eine Aufnahme des chinesischen Chan-Buddhismus (dhya-na, indisch: Selbstversenkung), besteht sie z.B. in der Übung der in einer bestimmten Sitzhaltung vorgenommenen, unter der Anleitung von Meistern geübten Kontemplation. Sie zielt auf ein (mystische) Versenkung u. intuitive Erleuchtung des Geistes (japanisch: satori).

Letztes Ziel des heiligen Pfades ist das *Nirwana* (Sanskrit: das Verwehen): die Erleuchtung u. Erlösung als vollständiges Aufhören aller Leidenschaften, jedes Lebenstriebes. Es ist ein Zustand, den der Heilige durch stufenweise Vernichtung der Kardinallaster Haß, Gier u. Wahn u. damit verbunden der Komponenten von Individualität erlangt, so daß keine Wiedergeburt in einer individuellen Existenz mehr möglich (u. notwendig) ist. Vom Standpunkt des weltlichen Menschen ist das Nirwana ein Nichts. Wer es aber erreicht hat, empfindet es als eine unsagbare, überweltliche Wonne: als die schlechthin vollendete Stufe von ↑Glück u. ↑Frieden. Für die eine Richtung des Buddhismus, den *Hinayana* («kleines Fahrzeug» für den Weg zur Erleuchtung), liegt das Nirwana in der Abkehr von der Welt. Der *Mahayana* («großes Fahrzeug») hält dagegen mindestens gelegentlich ein Nirwana, das «dem Verlö-

schen einer Lampe gleicht», nur für eine niedrigere Form. Die wahre höchste Form ist keine negative Haltung der Weltentsagung, sondern die dynamische u. aktive der Weltüberlegenheit, in der ein Heiliger – für alle Zeit von Nichtwissen, Leidenschaft u. Leid frei – unter Aufopferung u. Selbstverleugnung beständig für das Wohl aller Lebewesen arbeitet: Grundprinzip u. Ideal der b. E ist die Entwicklung einer Haltung des Mitleids oder Wohlwollens, der (Nächsten-) ↑Liebe u. ↑Freundschaft zu allem Lebendigen, die keinen verletzt, beleidigt, verachtet usw. Diese Haltung wird verstanden als Erweiterung der Grenzen seines Selbst durch Niederreißen der Grenzen zwischen sich u. anderen. Man gewinnt sie vor allem durch Meditation. Aufgrund der meditativen Auflösung der individuellen Existenz in die sie konstituierenden Komponenten wird man vom Begriff des Ego frei u. schrittweise zur schließlich grenzenlosen, alle Menschen, selbst alle Lebewesen umfassenden Ausdehnung des Selbst geführt.

Während sich der heilige Pfad vor allem an den Mönch wendet, fordert die b. E vom «Laien» die Beachtung von fünf Verboten: nicht zu töten, nicht zu stehlen, nicht zu lügen, keinen unerlaubten Geschlechtsverkehr auszuüben u. keine berauschenden Getränke zu genießen. Als Grundkriterium des sittl. richtigen Verhaltens kennt die b. E auch die ↑Goldene Regel.

Lit.: H. V. Glasenapp, Entwicklungsstufen des indischen Denkens. Untersuchungen über die Philosophie der Brahmanen u. Buddhisten, Halle 1940; C. Regamey, B. Philosophie, München 1950; K. E. Neumann, Die Reden Gotamo Buddhas, 3 Bde., Zürich-Wien 1956–1957; E. Conze (Hrsg.), Im Zeichen Buddhas (b. Texte), Frankfurt/M./Hamburg 1957; E. Conze, Der Buddhismus, Stuttgart u. a. ¹⁰1995; Buddha. Reden, Aus dem Pâlikanon, Stuttgart ²1971; H. Dumoulin (Hrsg.), Buddhismus der Gegenwart, Freiburg 1970;

ders., Begegnung mit dem Buddhismus. Freiburg 1978; D. T. Suzuki, Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus, Darmstadt ⁷1976; H. Dumoulin u. a. (Hrsg.), Buddhism in the Modern World, New York/London 1976; H. Dumoulin, Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus, Frankfurt/M. 1976; G. Szczesny, Die eine Botschaft u. die vielen Wege, Reinbek 1978; Pfad zur Erleuchtung, b. Grundtexte, Düsseldorf/Köln 1978; H. Saddhatissa, Buddhist Ethics, London 1987; R. Aitken, Ethik des Zen, München 1989; R. A. Mall, Buddhismus – Religion der Postmoderne?, Hildesheim 1990; H. Cheng, Exploring Zen, New York 1991; D. Keown, The Nature of Buddhist Ethics, London 1991; E. Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus, Berlin ⁴1994; U. Luz, A. Michaels, Jesus oder Buddha. Leben u. Lehre im Vergleich, München 2002; M. v. Brück, Zen. Geschichte u. Praxis, München 2004; ders., Einführung in den Buddhismus, Frankfurt/M. 2007; H. Schmidt-Glintzer, Der Buddhismus, München 2005; M. Hahn (Hrsg.), Vom rechten Leben. B. Lehren aus Indien u. Tibet, Frankfurt/M. 2007; A. Michaels, Buddha, München 2011. O. H.

Bürgergesellschaft ↑Bürgertugend, Gesellschaft.

Bürgerliche Gesellschaft ↑Gesellschaft.

Bürgersinn ↑Bürgertugend.

Bürgertugenden heißen die Grundhaltungen, die den für sein Gemeinwesen engagierten, guten, vielleicht sogar vortrefflichen B. auszeichnen. Man kann sie im Fall der ↑Demokratie auch demokratische T.en u. bei der Erweiterung der Demokratie um eine reich entwickelte B.gesellschaft republikanische T.en, bescheidener aber *B.sinn* nennen. Im weiteren Verständnis gehören zu den B. T.en auch Zivilcourage (Tapferkeit) u. Urteilskraft (↑Klugheit). Im engeren Sinn zählen drei T.en dazu. Das Minimum besteht im *Rechtssinn*: Weil ein Staat

kollabieren würde, dessen B. zu viele «Fouls» begehen, muß diese erste B. T. bei der überwiegenden Zahl der B. vorhanden sein. Sie ist aber bescheiden, denn als Rechtstreue fordert sie lediglich, sich nichts zuschulden kommen zu lassen. Eine Steigerung der B. T. besteht in der personalen ↑Gerechtigkeit bzw. dem *Gerechtigkeitssinn*. Er tritt in drei Stufen auf. In seiner systematisch primären, konstitutionellen Gestalt sorgt er für eine Staatsgewalt, die sich zunächst auf einzelstaatlicher, später auf großregionaler, etwa europäischer u. schließlich auf globaler Ebene für eine im großen u. ganzen gerechte Verfassung einsetzt, daher für den Abbau von Privilegien u. Diskriminierungen sorgt. Ein zweiter, legislatorischer Gerechtigkeitssinn sorgt für gerechte Gesetze. Schließlich bewahrt ein dritter, applikativer Gerechtigkeitssinn die Anwendung von Recht u. Gerechtigkeit vor jener krassen Vorteilsnahme, die hemmungslos alle Schlupflöcher ausnützt. Gefragt ist der Gerechtigkeitssinn auch bei der Erinnerung an vergangenes Unrecht (anamnetische Gerechtigkeit). Das relative Maximum besteht im *Gemeinsinn*. Er setzt sich für gemeinnützige Aufgaben ein. Bei einer weiteren Art, dem Gemeinsinn als *Staatsbürgersinn*, sorgt ein erster formal- u. minimaldemokratischer Staatsbürgersinn für die Teilnahme der B. an Wahlen u. Abstimmungen. Eine zweite Stufe, der partizipatorische Gemeinsinn, tritt jener faktischen Entwicklung der Demokratie entgegen, die mit der Professionalisierung der Politik einen wachsenden Einfluß der Parteien u. eine Überbürokratisierung der Staatsverwaltung verbindet. Schließlich trägt ein auch nach außen orientierter Staatsbürgersinn, ein aufgeklärter Patriotismus, zu jener Wertschätzung des eigenen Gemeinwesens bei, die sich exemplarisch im Selbstbild des Gemeinwesens u. dessen Fremdbildern zeigt.

Ein nationalistischer Staatsbürgersinn verbindet in doppelter Parteilichkeit ein unangemessenes Selbstlob mit der Abwertung, sogar aggressiven Bekämpfung der anderen. Die aufgeklärte Form besteht nicht in Umkehrung, der Verbindung hoher Fremdschätzung mit geringem Selbstwertgefühl. Er mißt vielmehr beide Seiten, das eigene Gemeinwesen u. die anderen, mit der gleichen Elle. Dort, wo B. T.en blühen, können sich die zwangsbefugten Institutionen des Staates mit ihrem berechtigten Zwang zurückhalten, die Demokratie wird zu einer im emphatischen Sinn freien Selbstorganisation der B. Diese bringen ihre Erwartungen an das Gemeinwesen mit dem zur Übereinstimmung, was sie selber dazu beitragen. Wer B. T.en pflegt, kann zwar in der Regel nicht auf einen Karrieregewinn rechnen, aber mit etwas größerem Ansehen, nicht zuletzt mit einer höheren Selbstachtung.

Lit.: Aristoteles, Politik, Buch III 1–4; H. Münkler (Hrsg.), B. religion u. B. T. Debatten über die vopolitischen Grundlagen politischer Ordnung, Baden-Baden 1996; T. W. Boxx, G. M. Quinlivan (Hrsg.), Public Morality, Civic Virtue, and the Problem of Modern Liberalism, Grand Rapids/MI 2000; G. Lohmann (Hrsg.), Demokratische Zivilgesellschaft und B. T.en in Ost und West, Frankfurt/M. u. a. 2002; G. Meyer, Lebendige Demokratie. Zivilcourage u. Mut im Alter, Baden-Baden 2004; O. Höffe, WirtschaftsB., StaatsB., WeltB., München 2004, Kap. 6; ders., E. Eine Einführung, Kap. V, München 2018; ders., Für ein Europa der Bürger!, Baden-Baden 2023; ders., Was hält die Gesellschaft noch zusammen? Stuttgart 2021, Kap. 17. O. H.

Bürgerlicher Ungehorsam ↑Widerstandsrecht.

Bürgermut ↑Tapferkeit.

C

Chancengleichheit ↑Erziehung, Gleichheit.

Charakter ↑Tugend.

Chiliasmus ↑Utopie.

Chinesische Ethik faßt – unter dem generellen Vorbehalt der noch ausstehenden Klärung ostasiatischen Denkens – jene e Richtungen zusammen, die in China schon vor dem Einfluß der buddhistischen E existierten. Es handelt sich vor allem um drei, durchaus gegensätzliche u. auch in sich nicht etwa homogene, teils (kultisch-)religiös, teils philosophisch, teils lebenspraktisch bestimmte Schulen: (1) Der Konfuzianismus (*rujia*) beruft sich auf *Konfuzius* (Kong zi, 551–479 v. Chr.) u. hat als weitere Hauptvertreter *Meng zi* (ca. 372–289 v. Chr.) u. *Xun zi* (ca. 325–238 v. Chr.). (2) Der *Daoismus*, vorher Taoismus, (*daoja*) wird auf den legendären *Lao zi* (traditionell: 6. Jh. v. Chr.) u. den ihm zugeschriebenen Text *Daodejing* zurückgeführt u. von *Zhuang zi* (ca. 369–286 v. Chr.) fortgeführt. (3) Der *Legismus* oder auch Legalismus (*fajia*) hat als Hauptvertreter *Shang Yang* (ca. 390–338 v. Chr.) u. *Han Fei* (ca. 280–233 v. Chr.).

(1) *Konfuzianisches Denken* erstrebt eine Veränderung der Welt zum Guten durch sittl. Prinzipien u. einen edlen Herrscher. Es wendet sich nicht wie der Daoismus gegen kulturelle Errungenschaften u. fordert weder dessen Nicht-Handeln noch ein wirklichkeitsfremdes einfaches Leben, sondern – vor allem für den Herrscher – den edlen, «vollkommenen Menschen», der den sozialen Schichten adäquat, d. h. menschlich u. gerecht handelt. Güte, ↑Menschlichkeit (*ren*), Pflichterfüllung (*yi*) u. Loyalität (*zhong*) sollen auf dem Weg der sittl.

Ordnung als der einzigen Möglichkeit der Selbstentfaltung geübt werden. *Konfuzius* wünscht eine ↑Gesellschaft, die von tugendhaften Menschen regiert wird. Er glaubt aber nicht an die vollkommene Beseitigung des ↑Bösen, wohl aber an dessen Kontrollierbarkeit, an die Macht sittl. Überzeugung u. Überredung, aber nicht durch *fa*, Gesetz (Recht) u. Strafe, sondern durch Sitte (*li*) u. vorgelebtes Beispiel. Der Konfuzianismus, vor allem seine standes-e Festigung der Familienstruktur u. der absoluten Monarchie, wurde seit Beginn des 20. Jahrhunderts u. verstärkt durch den chinesischen Kommunismus für die politische, wissenschaftliche u. soziale Rückständigkeit Chinas verantwortlich gemacht. Grundelemente konfuzianischen Denkens behaupten sich nicht nur in China u. Taiwan, sondern auch in Japan, Korea u. südostasiatischen Staaten.

(2) Im *daoistischen Denken* heißt *dao* nicht nur der Weg, der ein Eintreten in eine umfassende Ordnung ermöglicht, sondern auch das eine unveränderliche, «metaphysische» Prinzip der Erschaffung u. ständigen Formung der Welt u. des Kosmos. Für den Daoismus gilt der Grundsatz, daß es in der Natur nichts gibt, was nicht schon vollkommen wäre, wenngleich es sich auch in Wandlung befindet. Auf dieser Basis gerät der ↑Mensch aber häufig mit seinen Zielen u. selbstsüchtigem Handeln in Gegensatz zu dieser Ordnung. Für westliches Denken sieht die sich daraus ergebende Konsequenz – als die höchste sittl. Maxime – wie ein Verzicht auf die der natürlichen Ordnung zuwiderlaufende Individualität, eigenes Wünschen u. Handeln aus. Das einschlägige *wu wei* («Nicht-Handeln») wird von *Zhuang zi* durch ein Beispiel erläutert: Ein Metzger zerteilt ein Tier derart genau an den richtigen Stellen, daß es wie von selbst zerfällt. Es ist also nicht Pas-

sivität gemeint, sondern der Einsatz einer Persönlichkeit, die ohne unnötige Kraftanstrengung u. durch ein Eintreten in die bestehende Ordnung ans Ziel kommt: Wo man die richtigen Voraussetzungen oder Kontexte schafft, tritt der Handelnde zugunsten der Handlung in den Hintergrund. Wer das entsprechende Ideal erreicht hat, kann die sittl. Tugenden erfüllen: frei von Ruhm, Selbstsucht u. ↑Gewalt «richtig» zu handeln. Hinsichtlich der staatlichen ↑Herrschaft gibt es im Daoismus zwei Momente: einerseits den anarchistischen Gedanken einer Ablehnung jeglicher ↑Herrschaft u. andererseits das Laissez-faire-Prinzip der Herrschaft, das die Gesellschaft gerne in einem unzivilisierten Urzustand sähe, mit einem «Heiligen» als Herrscher, der (ähnlich dem konfuzianischen Denken) durch Weisheit u. Vollkommenheit die Gesellschaft ordnet, aber selbst möglichst wenig eingreift. Der Daoismus verbindet damit eine SozialE, die Luxus auf seiten der Mächtigen bei gleichzeitiger Armut des Volkes verurteilt u. darüber hinaus viele zivilisatorische u. kulturelle Errungenschaften als Entfremdungsphänomene kritisiert.

Nach dem religiösen Daoismus (*dao-jiao*) gewinnt Unsterblichkeit, wer über die spirituellen hinaus auch bestimmte körperliche Übungen, Diätvorschriften oder auch alchemistische Rezeption gewissenhaft beachtet. ↑Glück ist aber primär durch Einklang mit der inneren u. kosmischen äußeren Ordnung, einer interesselosen Lebendigkeit, erreichbar. Interessanterweise zählt das Daodejing traditionell auch zu den militärstrategischen Schriften; Kampfsportarten bzw. Formen der Selbstverteidigung wie *Judo* (chin.: roudao), *Gongfu* u. *Taijiquan* haben daoistischen Hintergrund. Letztlich lassen sich philosophischer u. religiöser Daoismus nicht scharf voneinander trennen; sie bilden vielfältigste Misch-

formen aus. – Wie alles traditionelle Denken (mit Ausnahme des Legismus) u. alle Formen der Religionsausübung wurde auch der Daoismus während der chinesischen Kulturrevolution (1966–1976) unterdrückt, wobei insbesondere das Moment der Opposition gegen die etablierte Regierung u. die Verankerung des Daoismus in breiten Volksschichten eine Rolle gespielt haben wird.

(3) Das Denken der *fajia*, des *Legismus*, ist eine unmittelbar aus der Regierungspraxis entspringende politische Lehre. Ihr Zentralbegriff ist *fa*, positives Recht, das als Strafrecht verstanden wird. Sie sucht mittels drakonischer Strafen selbst für kleine Vergehen jederart Regelverstoß zu verhindern u. durch vielfältige Standards eine Gesellschaft zu konditionieren, die, kontrolliert vom Herrscher als einem uneingeschränkten Machtzentrum, fast automatisch funktionieren soll (legistisches Handeln ist im Sinne des daoistischen *wu wei* gedacht). Der Legismus knüpft an konfuzianisches u. daoistisches Denken an, indem er *fa* als Gegenkonzept zu *li* (Ritus, Sitte) bildet u. *dao* (Weg) vorrangig als Weise des Herrschens interpretiert.

Lit.: W. Bauer, China u. die Hoffnung auf Glück, München 1973; ders., Geschichte der ch. Philosophie, München 2001; R. Wilhelm (Hrsg.), Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, Köln 1979; ders. (Hrsg.), Li Gi. Das Buch der Riten, Sitten u. Gebräuche, Köln 1981; ders. (Hrsg.), Mong Dsi. Die Lehrgespräche des Meister Meng K'o, Köln 1982; Konfuzius, Gespräche (Lunyu), Stuttgart 1982; E. Schwarz (Hrsg.), Konfuzius. Gespräche des Meisters Kung (Lun Yü), München 1985; J. Knoblock (Übers.), Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works, Vol. 1–3, Stanford 1988–94; W. Mögling, Die Kunst der Staatsführung. Die Schriften des Meisters Han Fei, Leipzig 1994; H. G. Möller (Hrsg.), Laotse, Tao te king. Nach den Seidentexten von Mawangdui, Frankfurt/M. 1995; H. Maspero, Taoism

and Chinese Religion, Amherst 1981; K. Schipper, *Le Corps taoiste*, Paris 1982; Jean Levi, *Dangers du discours*, Aix-en-Provence 1985; B. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge 1985; A. C. Graham, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Singapore 1986; D. Hall, R. Ames, *Thinking through Confucius*, Albany 1987; A. C. Graham, *Disputers of the Tao*, Open Court, La Salle 1989; R. Moritz, *Die Philosophie im alten China*, Berlin 1990; R. L. Taylor, *The Religious Dimensions of Confucianism*, New York 1990; S. Krieger, R. Trauzettel (Hrsg.), *Konfuzianismus u. die Modernisierung Chinas*, Mainz 1990; H. Roetz, *Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt/M. 1992; ders., *Kon-fuzius*, München 1995; I. Robinet, *Geschichte des Taoismus*, München 2006; M. Kaltenmark, *Lao-Tzi u. der Taoismus*, Frankfurt/M. 1996; P. Ivanhoe, X. Liu (Hrsg.), *Essays on the Moral Philosophy of Mengzi*, Indianapolis/IN 2002; O. Döring, *Chinas Bioethik verstehen*, Hamburg 2004; ders., *Chinesische E*, in: R. Stöcker, C. Neuhäuser, M.-L. Raters (Hrsg.), *Handbuch Angewandte E*, Stuttgart 2011, 82–86; H. van Ess, *Der Konfuzianismus*, München 2003; ders., *Der Daoismus. Von Laozi bis heute*, München 2011; ders., *Chinesische Philosophie. Von Konfuzius bis zur Gegenwart*, München 2021. O. H./W. V.

Christliche Ethik stellt (als eine Gestalt philosophischer E verstanden) insofern eine etwas problematische Begriffsverbindung dar, als einerseits in der Geschichte des Christentums auftretende rationale Analysen, Argumentationen u. Theorien bezüglich des sittl. u. gegläuckten Lebens weder methodisch noch inhaltlich etwas genuin Christliches enthalten, als zum anderen spezifisch christl. Momente in den Auffassungen über Bedingungen, Mittel u. Ziele des guten Lebens wie der Methodik ihrer Erkenntnis sich dem philosophischen Anspruch auf rein rationale ↑Begründung entziehen. Wenn christliches Offenbarungsgut für die Begründung e Ziele u. Normen herangezogen

wird, spricht man wohl besser, weil unmissverständlicher, von Moraltheologie bzw. theologischer E.

(a) Die Sittlichkeit des Alten wie des Neuen Testaments versteht sich als gläubig-praktische Antwort des Menschen auf den verpflichtenden göttlichen Anspruch. Legitimationsgrund der Normen u. Verhaltensregeln ist die Heiligkeit u. Allmacht des Gottes, das Ziel des sittl. Lebens die beglückende Partizipation des Menschen am Heil, das ↑Gott selbst ist u. er allein zu verleihen vermag. Das biblische Ethos preist nicht den trefflichen Menschen u. den Weg selbstmächtiger Tugend (dies wäre Hochmut); es rühmt die Heiligkeit, Macht, ↑Gerechtigkeit, ↑Liebe, Treue u. das Erbarmen des Herrn, der seine Herrlichkeit im Tun des gehorsamen Volkes bzw. von gläubigen Einzelnen offenbart. Christl. Moral ist wesentlich theonom u. theozentrisch (theologische E) u. durch Offenbarung u. Gnade vermittelt. Im Glauben an die historische Person Jesus als den gottgesandten Christus gewinnt sie das Paradigma eines gottgefälligen Lebens, das zur Nachfolge verpflichtet (Vorbild-E). Seine sittl. Botschaft findet sich im Neuen Testament in Weisungen u. Parabeln, in Tugend- u. Lasterkatalogen u. Haustafeln ausgedrückt. Sieht man von deren Verschränkung mit der endzeitlichen Naherwartung ab, der zufolge viele radikale Forderungen Jesu wie der urchristlichen Gemeinden als zeitbedingte Mahnungen angesichts des drohenden Gerichts u. als Einlassbedingungen für die nahe Gottesherrschaft verstanden werden müssen, so enthält sie wenig für das Christentum Spezielles u. findet sich z. T. auch im hellenistischen Judentum u. in der hellenistischen Popularphilosophie. Verallgemeinernd kann gesagt werden, daß Jesus vor allem in den in der sog. Bergpredigt gesammelten Weisungen (Matthäus 5 ff.; Lukas 6) einer-

seits die alttestamentlichen Gebote des Dekalogs (Exodus 20, jüdische E) als Zusammenfassung des Gotteswillens anerkennt (Markus 10, 17–19), andererseits jedoch universalisiert, radikalisiert u. verinnerlicht. Entscheidend wird das Doppelgebot der Gottes- u. Nächstenliebe (Markus 12, 28 ff.; Matthäus 21, 37 ff.), das sowohl seiner (teilweisen) partikular-völkischen Begrenzung im Alten Testament (Leviticus 19, 18; Deuteronomium 15, 2 ff.; 23, 20; Psalm 137) entledigt wird als auch die paganen Tugenden der Achtung, Billigkeit, Gerechtigkeit u. ↑Freundschaft (v.a. im Gebot der Feindesliebe Matthäus 5, 44 ff.) überbietet. Diese ↑Liebe, die sich in die Teiltugenden der Geduld, der Sanftmut, der Barmherzigkeit, der Friedfertigkeit, der Gelassenheit im Unrechtleiden u. des sich verschwendenden Einsatzes für Andere gliedert (Matthäus 5), schafft befreiende Gemeinschaft mit dem zum Sünder gewordenen Mitmenschen u. lässt sich nicht mit Mitteln der ‹Weisheit dieser Welt›, sondern nur in der gnadenhaft gläubigen Teilhabe am endzeitlichen Heilswerk Christi verstehen u. realisieren.

(b) Das Ausbleiben der Parusie machte den Schritt der urchristl. Gemeinden der Heiligen in die profane Gesellschaft u. Geschichte notwendig. In der allmählichen Übernahme von Theorien mittelplatonischer u. stoischer (etwa durch *Clemens v. Alexandria*), neuplatonischer (v.a. durch *Augustinus*) u. aristotelischer (v.a. durch *Albertus Magnus*, *Thomas v. Aquin*) E dokumentiert sich das Ringen des Christentums um eine Synthese von natürlichem Moralgesetz u. Evangelium. Die Grundprobleme dieser c. E konzentrieren sich auf die Bestimmung des Verhältnisses von Natur u. Übernatur, von Sünde u. Erlösung, von ↑Freiheit u. Gnade. Im Gegensatz zur klassischen griechischen Auffassung, die sittl. Verfehlung als Irr-

tum bzw. Schwäche der (rechten) Vernunft gegenüber der nichtrationalen Sinnlichkeit u. irrationalen ↑Leidenschaft bestimmt, versteht das Christentum im Anschluss an alttestamentliche Gedanken die Sünde als freies Wollen des ↑Bösen, als bewußte Auflehnung gegen Gott u. seine Schöpfungsordnung, deren Folge die schuldhafte Verderbnis des Menschen unter der Herrschaft dämonischer Mächte ist. Ist konkrete Sünde so Resultat freier persönlicher Wahl, so sieht c. E sie zudem als Aktualisierung eines vorgegebenen sündhaften Habitus (*Ursünde* bzw. *Erbsünde*), der durch die Verfehlung Adams kollektiv auf alle Nachkommen übergeht u. nur durch den (gnadenhaften) Glauben an die Erlösung durch Christus aufgehoben werden kann (vgl. Paulus, Röm 5, 12 ff.).

In der Interpretation dieser Sündhaftigkeit des nichterlösten Menschen unterscheiden sich die christlichen Kirchen. Während der Protestantismus dieses vorgängige Sein in der Sünde (auch) als freie Urtat des je eigenen Willens ansieht, der gleichwohl nicht das Bleiben in Gottes Willen u. das Zurückkehren in ihn als eigene Wahlmöglichkeit besitzt, betrifft im katholischen Verständnis die Ur- bzw. Erbsünde substantiell nur die übernatürliche, nicht aber die natürliche sittliche Konstitution des Menschen. Für die protestantischen Kirchen stellt somit die Konfrontation, in der sich die eschatologisch erfasste Person des Christgläubigen u. der in der profanen Welt lebende mündige Mensch befindet, ein schwer lösbares Problem dar. Die reformatorische Absicht, sich nicht von einem gesetzlichen Denken, sondern allein von der Heilsbotschaft in Christus leiten zu lassen (*sola fide, sola scriptura*), versteht das jeweilige Wort u. Handeln Gottes als das Gebot, das je neu zu hören sei u. sich nicht auf anthropologische u. geschöpfliche Vorbedingungen stützt. Gleichwohl gilt es, das

in Christus bereits angebrochene Reich Gottes, das in seiner erwarteten Wiederkunft seiner Vollendung entgegensieht, in sittl. Weltverhalten tätig mitzugestalten. So hat die Reformation keine einheitliche systematische E, aber immer wieder Spielarten eines sozial u. politisch eminent wirksamen Ethos entwickelt: z. B. im *Calvinismus* englischer Prägung (*Puritanismus*) mit seiner eigenartigen Verschränkung von Bewährung des Glaubens in einem asketischen Leben u. energischer Weltgestaltung, oder im *Pietismus* deutscher Prägung, der die betonte Pflege gläubiger Innerlichkeit mit einem tätigen Christentum verbindet.

Auf der Basis der Unterscheidung von Natur u. Übernatur u. ihrer teleologischen Beziehung in der Gnadenlehre (‹die Gnade setzt die Natur voraus u. vollendet sie›) kann die katholische ↑Moraltheologie eine von den heilsgeschichtlichen Dogmen relativ unabhängige allgemeine E entwickeln (bestehend v. a. aus stoisch-ciceronianischem Naturrecht, neuplatonischer Spiritualität u. aristotelischer Tugendlehre), die durch die theologischen Theoreme der Heilstaten Gottes in Christus u. seiner Kirche nicht außer Geltung gesetzt, sondern positiv überhöht wird. In diesem Sinn wird selbst dem ›Heiden‹, der sich nicht bewußt u. willentlich der Gnade des Glaubens verschließt, die wenn auch erschwerte Möglichkeit eines guten Lebens u. eine (denkbare) ›natürliche‹ Glückseligkeit im Jenseits zugestanden. Im Ausgang von einer rationalen, natürlichen E. beinhaltet dann die Moraltheologie die Lehre von den religiös-sittl. Verpflichtungen des durch die Taufe zum übernatürlichen Sein erhobenen Menschen. Die Aufgabe der Bewahrung u. Vermehrung der empfangenen Rechtfertigung erfüllt sich in der Pflege des Glaubens (u. der Erfüllung kultureller Obligationen), der ↑Hoffnung u. der tätigen christl. Liebe (*caritas*). Ne-

ben der E von den notwendigen Anforderungen christl. Existenz tritt schließlich noch jene eines vollkommenen Status, für den die evangelischen Räte der Armut, des Gehorsams u. der Keuschheit konstitutiv sind (Matthäus 19, 12; 19, 21; *Thomas v. Aquin*, Summa theol. I–II, q. 100 a 2; q 108 a 4; Summa c. gent. III, 30), u. in dem die Radikalität der eschatologischen Jesus-E aufbewahrt bleibt.

Seit der industriellen Revolution u. der Emanzipation des vierten Standes, die die Kirchen in einem verhängnisvollen Bündnis mit bestehenden Staats- u. Gesellschaftsformen vorfanden, besinnt sich der Katholizismus schließlich wieder im Anschluss an *Thomas v. Aquin* auf Probleme einer christl. SozialE. In entsprechenden Enzykliken der Päpste (v. a. Leo XIII: *Rerum novarum* u. Pius XI: *Quadragesimo anno*) werden jene Normen entfaltet, die in allen Gesellschaftsformen verpflichtende Gültigkeit besitzen: Der Einzelne ist für das ↑Gemeinwohl u. die Gemeinschaft für das Wohl des Einzelnen verantwortlich (das *Solidaritätsprinzip*); was das ↑Individuum oder die untergeordnete Gruppe zu leisten vermag, soll von der übergeordneten Gemeinschaft unterstützt, aber nicht selbst erledigt werden (*Subsidiaritätsprinzip*). Kern dieser SozialE ist die Vermittlung kollektivistischer u. individualistischer Antithesen der Moderne. – Vgl. anthropozentrisches u. biozentrisches Denken.

Lit.: J. Mausbach, G. Ermecke, Katholische Moraltheologie, Münster Bd. I–II ⁹1959, Bd. III ¹⁰1961; Max Weber, Die protestantische E, 2 Bde., Hamburg ³1973; D. Bonhoeffer, E, München ³1956; H. van Oyen, Evangelische E, 2 Bde., Basel 1952–1957; B. Häring, Das Gesetz Christi, Freiburg ⁶1961; R. Schnackenburg, Die sittl. Botschaft des Neuen Testaments, München ²1962; E. Neuhausler, Anspruch u. Antwort Gottes, Düsseldorf 1962; I. T. Ramsey (Hg.), Chri-

stian Ethics and Contemporary Philosophy, London 1966; A. Auer, Autonome Moral u. christl. Glaube, Düsseldorf 1971; F. Böckle, Fundamentalmoral, München 1977; W. Kluxen, Philosophische E bei Thomas v. Aquin, Hamburg ²1980; G. E. M. Anscombe, Ethics, Religion and Politics, Coll. Phil. Pap. III, Oxford 1981; E. Schockenhoff, Bonum hominis. Die anthropol. u. theolog. Grundlagen der TugendE des Thomas v. Aquin, Mainz 1987; J. Rohls, Geschichte der E, Tübingen 1991; J.-P. Wils, D. Mieth (Hg.), Grundbegriffe der c. E., Paderborn 1992; O. Höffe, Moral als Preis der Moderne, Frankfurt/M. ³1995, Kap. 12. 2; ders. Vernunft u. Recht, Frankfurt/M. ²1998, Kap. 4: Christentum u. Menschenrechte; W. Huber, T. Meireis, H.-R. Reuter (Hg.), Handbuch der Evangelischen E, München 2015; W. Korff, M. Vogt (Hg.), Gliederungssysteme angewandter E., Freiburg i.Br. u.a. 2016, Teil 1: Der Dekalog, Teil 2: Tugendsysteme, Teil 3: Pflichtenkreise, O. Höffe, Ist Gott demokratisch? Zum Verhältnis von Demokratie und Religion, Stuttgart 2022. M. F.

Christliche Tugenden ↑ Christliche E, Tugend.

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de