

Theologie und Angewandte Ethik – historische Bezüge

Sigrid Müller

Der Blick auf die Geschichte der Angewandten Ethik zeigt das prinzipielle Interesse der Theologie an Fragen Angewandter Ethik von Anfang an.

Dem jeweiligen theologischen Selbstverständnis entsprechend wurden im Rahmen der systematischen Reflexion unterschiedliche Methoden im Umgang mit konkreten Problemfällen entwickelt. Zwei Argumentationslinien erhielten besondere Bedeutung.

Albertus Magnus und sein Schüler Thomas von Aquin zeigen mittels der Aristotelesrezeption den Weg, wie unter dem Paradigma des Naturgesetzes die Ergebnisse der Naturwissenschaft und Medizin die zentrale Grundlage für die rechte ethische Entscheidung, beispielsweise in Fragen der Sexualethik, darstellen können. Die Unterscheidung zwischen Sachinformation über die menschliche Natur und ethischem Urteil erlaubt das Zusammenspiel zwischen einer säkularen wissenschaftlichen Vernunft und einer vom Glauben getragenen ethischen Entscheidung in Feldern Angewandter Ethik.

John Mair greift auf eine theologische Konzeption zurück, welche den göttlichen Geboten den Status eines positiven Gesetzes zuspricht. Dieses wird jedoch sehr allgemein im Sinne von Prinzipien verstanden und dient neben den praktischen Prinzipien der Vernunft jedes Menschen als Kriterium für die allgemeine Beurteilung der Legitimität neuer ethischer Anwendungsbereiche. Spezielle Beurteilungskriterien werden durch Analogie zu ähnlichen ethischen Anwendungsfeldern gewonnen. Die Akzeptanz einer grundsätzlichen ethischen Pluralität bringt den bewussten Verzicht auf die Möglichkeit mit sich, über die grundsätzlichen Prinzipien hinaus auch zu universell gültigen ethischen Inhalten zu finden. In letzter Konsequenz dieses Ansatzes können aus einem christlichen Weltverständnis entsprungene Entwürfe nur einen partikularen Anspruch in der Ethikdiskussion erheben.

1. Angewandte Ethik – historische Situierung

1.1 Das Spezifische der Angewandten Ethik

»Angewandte Ethik«, wie sie uns heute in der Form von Bioethik, Medizinischer Ethik, Umweltethik oder Medienethik selbstverständlich erscheint, ist eine Form von Moralphilosophie und Moraltheologie, die so erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden ist. Ihre Entstehungsbedingung ist die radikale Ausdifferenzierung der Wissenschaften und die Verselbständigung der Wissenschaftszweige seit dem 18. Jahrhundert, die mit einem »Quantensprung« in der Naturwissenschaft an der Wende zum 20. Jahrhundert ihren Höhepunkt fand. Die Entdeckung der Molekularphysik stieß Entwicklungen an, die zu neuen Fächern im Wissenschaftskanon führten. Biochemie und Molekulare Medizin, Mikrobiologie und Gehirnforschung, Atomphysik und empirische Psychologie eröffneten völlig neue Wissensgebiete, die einer ethischen Reflexion bedurften.

Die Moraltheologie reagierte Mitte des 20. Jahrhunderts auf diese Entwicklung. Es war einerseits die Erkenntnis gewachsen, dass die im Sinne eines enzyklopädischen Beichtspiegels angelegten moraltheologischen Handbücher einer grundsätzlichen Reflexion im Sinne einer Fundamentalmoral bedurften, welche die impliziten Fragen nach Moral, Moralität, Gewissen, Vernunft und Glauben, Individuum und Gesellschaft explizit behandelte: der Wechsel von der herkömmlichen »Moraltheologie« zur »Theologischen Ethik« war angesagt (Hilpert: Moraltheologie 466). Andererseits wurde klar, dass die durch die naturwissenschaftlichen Forschungen angestoßenen neuen ethischen Sachverhalte nicht mehr durch eine weitere Ausdifferenzierung der in den Handbüchern angesprochenen Bereiche aufgefangen werden konnten. Um diese neuen ethischen Felder für die Moraltheologie fruchtbar zu machen, musste dem Dialog mit den modernen Wissenschaften eine zentrale Stellung eingeräumt werden.

Auch methodisch waren neue Wege gefordert, da die jeder ethischen Bewertung zu Grunde liegenden Sachurteile nicht aus der Tradition übernommen werden konnten. Die normativen Bedingungen der zuvor nicht da gewesenen ethischen Ge-

biete mussten erst erkundet werden. Es handelte sich also nicht um eine einfache Applikation überlieferter Normen auf neue Gebiete, wie die Bezeichnung »Angewandte Ethik« suggerieren könnte – wobei die Verwendung anderer Begriffe wie etwa »Bereichsethik«, »Spezielle Ethik« oder »Sachbereichsethik« diese begriffliche Fehlinterpretation vermeidet, was jedoch die methodische Reflexion nicht erspart. Dies belegen etwa die Artikel zur Bioethik oder zur Medizinischen Ethik in diesem Band.

In mancher Hinsicht, vor allem aber im Hinblick auf den Inhalt vieler Bereiche der Angewandten Ethik kann man also von etwas für die Ethik und Moraltheologie völlig Neuem sprechen, das es in dieser Weise zuvor nie gab. Und dennoch ist die Angewandte Ethik modernen Zuschnitts nicht ein aufgepfropfter Ast am Baum der Moraltheologie. Zum einen kann man auf Grund historischer Parallelen von der prinzipiellen Offenheit christlicher Theologie für neue Wissenschaftszweige und ihre Vorgehensweisen sprechen und zeigen, wie deren Rezeption die theologische Argumentation in Fragen Angewandter Ethik veränderte. Zum anderen gibt es historische Beispiele dafür, wie sich die theologisch-ethischen Reflexion für neue inhaltliche Felder öffnete, so dass man von einem prinzipiellen Interesse Theologischer Ethik an allen konkreten Lebensbereichen sprechen kann.

Dabei darf man freilich nicht vergessen, dass über den größten Teil der Geschichte diese Inhalte nicht oder nicht ausschließlich in einer Moraltheologie im heutigen Sinne einer selbstständigen universitären Disziplin ihren Sitz im Leben hatten, denn von einer solchen kann man frühestens ab dem späten 16. Jahrhundert sprechen. Vielmehr wird sie uns eingebettet in die systematisch-theologische Reflexion an der Universität, aber auch in Gutachten eher rechtlicher Prägung oder in Handbüchern für die spirituelle Praxis der Orden fassbar. Nur am Rande: Als Begriff taucht »Moraltheologie« im Mittelalter zwar verschiedentlich auf, bedeutet jedoch nicht eine eigene theologische Disziplin, sondern bezieht sich auf Theologie allgemein und auch außerhalb universitärer Institutionen, insofern sie praktische Fragen behandelte (Korff: Ethik 916). Der Begriff der Moraltheologie wird im Folgenden dennoch für alle theologisch-ethische Reflexion, also ahistorisch gebraucht.

Vor diesem Hintergrund kann man auch die Reichweite und die Grenzen kirchlichen Sprechens in diesen Bereichen stecken: Insofern große Teile der theologisch-ethischen Reflexion für den praktischen Gebrauch der Priester im Rahmen des Beicht-hörens bestimmt waren, war das Ziel der Schriften die Sakramentenpraxis der Kirche und hatte dadurch zwar weitreichende Konsequenzen für das Leben der Gläubigen, blieb aber auf den innerkirchlichen Bereich beschränkt. Daneben gab es aber auch Versuche, über den binnenkirchlichen Raum hinaus Gültiges zu formulieren. Dies konnte mit unterschiedlichem Anspruch geschehen: sowohl, um im Namen einer schöpfungstheologisch begründeten, allgemein gültigen Vernunft Normen darzulegen, die für alle Menschen qua Vernunftwesen gelten können, aber auch, um mit Berufung auf die christliche Freiheit vom Gesetz als Anwalt spezifisch säkularer Vernunft aufzutreten und mit dieser in Analogie zu bestehenden ethischen oder rechtlichen Normen ähnlicher Bereiche neue säkulare Normen zu entwickeln.

1.2 Die prinzipielle Offenheit der Theologie für neue Wissenszweige

Die Ausdifferenzierung der Wissenschaften und die Verselbständigung der Einzeldisziplinen, welche die Entstehungsvoraussetzung unserer heutigen »Angewandten Ethik« war, sind zwar im Ausmaß und dem Inhalt nach, nicht aber in der Struktur etwas völlig Neues. Seit in der karolingischen Renaissance das antike Modell der Wissenschaften (die sieben Freien Künste, die *septem artes liberales*) zur Grundlage der Bildung und des Schulwesens wurde, kann man über das gesamte Mittelalter hinweg einen Prozess der Ausdifferenzierung und der gegenseitigen Zuordnung der Wissenschaften verfolgen. Der zentrale Unterschied gegenüber der Entwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts ist, dass es hier zunächst darum ging, die Eigenständigkeit der einzelnen Wissenschaften gegenüber dem umfassenden Anspruch der Theologie zu behaupten, während diese heute als selbstverständlich gilt.

Diese Auseinandersetzung spitzte sich mit der Rezeption der aristotelischen Schriften im Hochmittelalter zu. Zentrale Aspekte heutiger Naturwissenschaften, wie das Verständnis des Kosmos und der Natur, wie die Lehre von den biologischen Anla-

gen und den geistigen und seelischen Vorgängen im Menschen, gehörten damals in den Bereich des Philosophiestudiums, welches an der Universität Grundlage für das höhere Studium der Theologie, oft auch der Medizin oder des Rechts war, und wurden bei der Lektüre der Schriften des Aristoteles behandelt.

Die Aristotelesrezeption machte deutlich, dass es eine außerbiblische Konzeption der Welt und des Menschen gab. Entsprechend des historisch gegebenen und universitär und gesellschaftlich getragenen Vorranges der Theologie vor der Philosophie war die erste Reaktion, die Philosophie dort in ihre Grenzen zu verweisen, wo sie gegen biblische Aussagen stand – z.B. die Lehre von der Ewigkeit der Welt gegen die Lehre von Erschaffung der Welt durch Gott. Insofern hat sich die Begründungsnotwendigkeit umgedreht: Heute geht es um die Grenzen theologischen Sprechens in außerbiblischen Gebieten, wie z.B. im Fall einer theologisch-ethischen Beurteilung des Klonens.

Trotz dieser zentralen Unterschiede handelt es sich bei der mittelalterlichen Ausdifferenzierung der Wissenschaften dennoch um eine strukturelle Parallele zur modernen Ausweitung der natur-, human- und sozialwissenschaftlichen Zweige. Beide Male geht es um die Öffnung der theologisch-ethischen Reflexion für neue Wissensgebiete. Damals wie heute war die Theologie herausgefordert, sich in ein Verhältnis zu anderen, nicht theologisch argumentierenden Wissenschaften zu setzen. Zentrale Bedeutung kommt deshalb der Tatsache zu, dass sich nach einigem Ringen theologisch und kirchlich das Modell des Thomas von Aquin legitimieren konnte, der sich im Gefolge seines Lehrers Albertus Magnus für die philosophische Argumentation öffnete. Seine Hervorhebung der Vernunft als der alle Menschen als Menschen auszeichnenden Fähigkeit und ihre positive schöpfungstheologische Wertung erlaubten ihm, wissenschaftliche Rationalität hoch zu schätzen und weite Teile der aristotelischen Philosophie für die Theologie fruchtbar zu machen. Durch die Integration aristotelischer Kategorien in die theologische Konzeption des Menschen und der Welt wurde er zum Paradebeispiel für die prinzipielle Offenheit christlicher Reflexion für alle Bereiche vernünftiger Weltbetrachtung und für die Möglichkeit ihrer Einordnung in den Gesamthorizont des Glaubens.

2. Historische Modelle theologisch-ethischen Selbstverständnisses in Fragen Angewandter Ethik

In der Geschichte der Ethik unterscheidet man gewöhnlich drei prinzipielle Zugangsweisen Theologischer Ethik, die sich durch alle Epochen durchziehen: eine spirituelle, eine anwendungsorientierte und eine systematische Linie (Korff: Ethik).

Die spirituelle Linie hebt sich dadurch hervor, dass sie die individuelle Christusnachfolge zum Ziel hat. Sie war daher oft entscheidend prägend für das christliche Ethos einer Zeit und vor allem auch Ort für Erneuerungen im christlichen Menschenbild, z.B. der Gleichberechtigung aller Stände (Vgl. z.B. Mieth: Einheit). Die anwendungsorientierte Linie bezieht sich auf die Schriften, die zum Teil außerhalb der Universität entstanden und spezifische seelsorgerliche Zielsetzungen hatten, beispielsweise die Anleitung zum Beicht hören. Ihr Anliegen war also nicht primär und nicht explizit die Reflexion auf oder die normative Gestaltung von Strukturen, wie sie im Rahmen der dritten Linie, der systematischen Entfaltung im Rahmen der universitären Theologie erfolgen konnte.

Wenn daher die zwei folgenden mittelalterlichen Beispiele für Angewandte Ethik aus dieser dritten Linie, der systematischen Theologie, entnommen sind, bedeutet das nicht, dass es Formen Angewandter Ethik nicht auch in der breiten Literatur anderer theologischer Gattungen gäbe.

2.1 Albertus Magnus: Theologische Sexualethik mit Hilfe von Medizin und Naturphilosophie

Von den Anwendungsfeldern theologischer Ethik ist die sexual-ethische Reflexion der Sache sicher einer der ältesten Bereiche (Molinski: Sexualethik). Prägend für die mittelalterliche Eheauf-fassung war neben Augustin vor allem Hugo von Sankt Victor. Dieser unterschied die eigentliche Ehe, die für ihn in der spiritu-ellen Gemeinschaft bestand, welche auf dem Konsens beruhte (coniugium), und die untergeordnete Ehepflicht (officium), Kinder zu zeugen und zu erziehen, die er nicht im Ehekonsens enthalten sah. Sie war gegenüber der liebenden Zuneigung der Gatten etwas nur Zusätzliches (Brandl: Sexualethik 113–117). Auf dem Hintergrund dieser einseitig auf das Geistige abheben-

den Argumentation Hugos lässt sich gut sehen, welche Bedeutung der entschiedenen Integration naturphilosophischer und medizinischer Ergebnisse in die theologische Reflexion durch Albertus Magnus (um 1193/1200–1280) zukommt. Dies ist umso bemerkenswerter, als auch für Albert das Geistige, allerdings im Sinne der umfassenden Erkenntnis und Einsicht als Annäherung an Gott den zentralen Fluchtpunkt seiner Theologie darstellt. Doch gelingt es ihm bei dieser »Aufwärtsbewegung« zu Gott, enzyklopädisch alle philosophischen Erkenntnisse in die Gotteserkenntnis zu integrieren und so für die Theologie als etwas Positives fruchtbar zu machen.

Albert, der als erster sämtliche Werke des Aristoteles im Lateinischen Westen kommentierte oder paraphrasierte, übernimmt von diesem auf grundsätzlicher Ebene das Einteilungsschema von Gattung (z.B. Lebewesen) und Art (z.B. vernunftbegabtes Lebewesen = Mensch). Dadurch entsteht im Gegensatz zu der Hugos eine Anthropologie »von unten«, da – wie später sein Schüler Thomas von Aquin noch stärker betont – das Grundlegendere das stärkere Gewicht hat. Gegenüber dem spezifisch Rationalen, das den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet, wird den natürlichen Antrieben des Menschen, darunter auch der Arterhaltung mit Hilfe der Sexualität, fundamentales Gewicht zugesprochen – in seiner früher datierten *Summa de sacramentis* war Albert noch einer rein theologischen Argumentation gefolgt (Brandl: Sexualethik 111.126f). Jetzt aber hält Albert fest: Der Mensch kann nicht ohne die biologisch-natürlichen Triebfedern seiner zentralen Handlungsziele verstanden werden. Diese Triebfedern wurden von Thomas von Aquin auf die bekannte Formel der »natürlichen Neigungen« (*inclinationes naturales*) gebracht: Selbsterhaltung (Nahrung etc.), Arterhaltung (Sexualität), Sozialität und Transzendenz (Thomas von Aquin: STh I–II q. 94 a. 2; Prima Secundae 170).

Wird so die biologische Ebene der Anthropologie ernst genommen, stellt sich freilich sogleich die Frage nach dem Maßstab, den dieser grundlegenden und dem Menschen mit den Tieren gemeinsamen Triebstruktur gegenüber die Vernunft einnimmt, welche ja das unterscheidend Menschliche ist. Deutlich wird dieser Unterschied beispielsweise bei der Frage Alberts, ob es für den Mann natürlich sei, mehrere Frauen zu haben. Er

antwortet, es komme darauf an, ob man von der Natur im Sinne der Gattung oder der Art spreche; im Sinne der Gattung (*genus*) ist es nicht widernatürlich, mehrere Gattinnen zu haben; die andere und eigentliche Natur des Menschen, die der Art (*species*) ist die Vernunftnatur. Und bei dieser gilt es zu unterscheiden zwischen der Vernunft des Menschen als Naturwesen, die sich auf das rein Natürliche richtet; in deren Sinne wäre es für den Mann nicht unvernünftig, mehrere Frauen zu haben; insofern aber der Mensch seine ihn auszeichnende abwägende Vernunft gebraucht, kommt er im Hinblick auf das Ehrenhafte, den sozialen Frieden und die Erhaltung der Gesellschaft zu der Ansicht, dass es an der Natur des Mannes vorbeigeht, mehrere Gattinnen zu haben (Albertus Magnus, IV S. d. 33 a. 2; Commentarii 292).

Auf die sich unmittelbar anschließende Frage, ob es gegen die Natur sei, dass eine Frau mehrere Männer habe, argumentiert Albert ähnlich, was die spezifische Natur angeht: wichtiger als die mangelnde Motivation der Männer, für Nachwuchs zu sorgen, von dem sie nicht sicher seien, dass er von ihnen selbst stamme, seien es wirtschaftliche und politische Gründe, die gegen die Polyandrie sprächen. Die größten Bedenken äußert Albert freilich bereits auf der Ebene der Gattung: aus verschiedenen biologischen Gründen sei zu häufiger Geschlechtsverkehr abträglich für die Fruchtbarkeit der Frau und führe im Falle von bereits erfolgter Empfängnis im ersten und letzten Drittel der Schwangerschaft leicht zu Fehl- bzw. Frühgeburten (Albertus Magnus, IV S. d. 33 a. 3; Commentarii 295).

Mit Argumenten aus der Biologie, Naturlehre und Medizin wird auch die Frage diskutiert, ob ein Mann mit einer Schwangeren Geschlechtsverkehr haben dürfe. Es wird vorausgesetzt, dass nach Ansicht der Naturphilosophen die Schwangerschaft eine Zeit sei, in der die Frauen öfters als gewöhnlich dies wünschten; außerdem wird hervorgehoben, dass dies medizinisch kein Problem darstelle und die Menschen auf Grund ihrer ausreichenden Ernährung sexuell aktiver seien als die Tiere und deshalb nicht an bestimmte Zeiten gebunden seien. Albert antwortet ebenso mit naturwissenschaftlichen Argumenten: zum einen müsse man die Gefahr einer Fehlgeburt bedenken; zum anderen sei es auch bei den Tieren so, dass die sexuelle Aktivi-

tät mit besserer Ernährung zunehme, und beim Menschen komme vielleicht noch eine generell größere Empfänglichkeit für solcherlei Bedürfnisse zu. Daher sei ja auch das Sakrament der Ehe eingerichtet, um diesem natürlichen Bedürfnis den rechten Ort der Befriedigung zu geben (Albertus Magnus, IV S. d. 31 a. 12; Commentarii 238). Überdies ist es ihm ein Anliegen, dass beide Ehepartner in gleichem Maße ihren eigenen Bedürfnissen Ausdruck geben und denen des Partners bzw. der Partnerin nachkommen (Albertus Magnus, IV S. d. 32 a. 1; Commentarii 269).

Auch wenn Albert dem Bedürfnis des Menschen nach der Ausübung seiner Sexualität in starkem Maße und aus den gezeigten Gründen Rechnung trägt, darf man nicht auf ein einseitig sexualbetontes Verständnis der Ehe schließen. Der Hinweis darauf, dass die Ehe für ihn ein Sakrament darstellt, ist ein erster Hinweis auf ein Eheverständnis, das Einblick in die Vielschichtigkeit der menschlichen Paarbeziehung gibt. Sein theologisches Verständnis von der leiblichen Paarbeziehung als einem Sakrament zeigt, dass Albert darum bemüht ist, im Hinblick auf die Ehelehre einen Dualismus zwischen Leib und Geist zu vermeiden und die leibliche Tätigkeit des Menschen als sakramentale Wirklichkeit zu deuten.

Auf der anderen Seite bewahrt ihn eben der Hinweis auf die sakramentale Wirklichkeit der Ehe davor, die biologische Ebene in einem naturalistischen Fehlschluss zur religiösen und ethischen Norm zu machen. Dies wird deutlich, wo Albert die Frage behandelt, ob jeder Geschlechtsverkehr ein Laster oder eine Sünde sei. Davon gehen viele Autoren seinerzeit aus, da sie in der Zeugung das einzige von der Natur vorgesehene Ziel des Geschlechtsverkehrs erkennen, dieses Ziel aber in den meisten Fällen nicht erreicht werde. Albert kann nun erwidern, dass es eben nicht nur ein Ziel für den menschlichen Geschlechtsakt gebe. Auch wenn er nicht der Fortpflanzung diene, so diene er doch noch der Befriedigung der natürlichen Begierde, der Erfüllung des Dekalogs (d.h. der Vermeidung von Ehebruch), und dem Sakrament selbst, insofern er einer Trennung der Partner entgegenwirke. Schließlich müsse man den Geschlechtsverkehr in stärkerem Maße in seiner menschlichen Bedeutung ermes- sen als allein in seiner naturalen (Albertus Magnus, IV S. d. 31 a. 27; Commentarii 266).

Interessant ist auch, wie Albert die Ehe als naturrechtlicher Gegebenheit gegenüber der Relativierung durch sich ändernde Sitten und Gebräuche verteidigt. Es geht um die Frage, ob es zu biblischen Zeiten den Männern erlaubt war, mehrere Gattinnen zu haben, ob also die zu seinerzeit übliche Form der Ehe zu zweit kulturbedingt und daher änderbar sei. Albert unterscheidet hier zwischen der »wahren Sitte« (*verus mos*) und der Sitte, die sich auf Grund von Notwendigkeit einspielt (*mos quem facit necessitas*). Die wahre Sitte entspreche dem Naturrecht: dieses aber hatte er in Anlehnung an Aspasius (um 135 n. Chr.) bereits folgendermaßen beschrieben: Auf Grund der doppelten Natur des Menschen nach Gattung und Art erfolge das der Gattung eigene Streben nach sexueller Vermehrung im artgemäßen Rahmen. Dies bedeute, dass die Menschen nicht nur zum Zwecke der Zeugung zusammen kämen. Vielmehr wollten sie auch in menschlicher Weise zusammenleben und nicht nur Kinder zeugen, sondern sie auch erziehen. Dies wiederum bedeute, nicht nur für deren leibliches, sondern auch für ihr geistiges Wohl zu sorgen und ihnen rechtes Verhalten und Wissen beizubringen. Dies alles aber erfordere die vorausgehende Zustimmung beider Partner zu einer menschlichen und erzieherischen Einheit, welche die Ehe darstelle (Albertus Magnus, IV S. d. 33 a. 1; Commentarii 290). Diese naturrechtliche Ehe sei die Grundlage aller Philosophen bei ihren Entwürfen für Städte und Politik. Von der wahren Sitte also, die diesem Naturrecht entspreche, müsse man nun die aus der Notwendigkeit geborene Sitte unterscheiden, wie sie im Alten Testament zu finden sei. Philo erkläre nämlich, dass Abraham angesichts der zahlenmäßig überlegenen anderen Religionen um der Vermehrung der Gläubigen willen die Polygamie erlaubt habe. Notlagen könnten also, wenn sie lange genug dauerten, den Charakter einer Sitte annehmen, ohne dass diese wirklich auch die »guten Sitten« darstellten (Albertus Magnus, IV S. d. 33 a. 7; Commentarii 299).

Sicher finden sich viele Beispiele bei Albertus Magnus, vor allem bei der Konkretion für die Bewertung einzelner Handlungen in der Beichtpastoral, bei den Aussagen über die Unterordnung der Frau unter den Mann, was die Belange des Hauses angeht, oder die Beurteilung der Lust als Begleiterscheinung des

Geschlechtsverkehrs, die heute aus biologischen, kulturellen und theologischen Gründen kritisiert werden können. Trotzdem erscheint Alberts grundsätzlicher Zugang zur Angewandten Ethik noch heute von Interesse: Durch die theologische Sicht der Ehe als Sakrament vermeidet Albert eine einseitige Normierung der menschlichen Vollzüge durch die rein naturale, »tierische« Ebene. Seine Akzeptanz der naturphilosophischen und medizinischen Ergebnisse bewahrt ihn vor einer vergeistigten Sicht des Menschen im Sinne des damaligen Ideals einer Ehe unter den Bedingungen des Paradieses.

Voraussetzung dafür, dass sein Modell trägt, ist freilich, dass die Ergebnisse der angrenzenden Wissenschaften verstanden werden und so integriert werden können – eine Grenze, an welche die heutige Angewandte Ethik auf Grund der zunehmenden Spezialisierung stößt, die es keinem Menschen mehr erlaubt, ein enzyklopädisches Wissen zu haben, wie es Albertus noch vor Augen stand. In ähnlicher Weise wie Albert sachkundig zu argumentieren, verlangt heute den Erwerb von Mehrfachkompetenzen. Wichtig bei diesem Modell Angewandter Ethik ist also die Möglichkeit, mit der technischen Entwicklung Schritt zu halten, um auch die Ethik auf dem aktuellen Stand betreiben zu können. Kann ein wirklicher Dialog entstehen, ist erst die Rückwirkung der Sachrationalität auf die religiöse Beurteilung einer Handlung möglich, gerade im Bereich von Medizin und Biologie. Der Dialog mit den Wissenschaften beugt so einer binnenmoralischen Engführung durch anthropologisch sachgerechtes Urteil vor (Schockenhoff: Sexualität 519).

Zugleich wird bei Albert deutlich, dass es keiner Einbahnstraße gleicht, wenn sich die Theologie für die wissenschaftliche Diskussion engagiert. Denn der Glaube, der seine Argumentation in der Natur gründet, die vom Schöpfer so gewollt wurde, verweist seinerseits immer wieder auf das den Menschen als Menschen auszeichnende: seine vernünftige Erkenntnis und Einsicht und seine Anlage, sich geistiger Auseinandersetzung zu stellen (so Albert) und sich vom Schöpfer her zu betrachten (Thomas von Aquin).

2.2 John Mair: Theologische Wirtschaftsethik mit dem Kriterium des Nutzens

Wirtschaftsethik im Sinne von Einzelfragen hat die Geschichte des Christentums seit den Anfängen begleitet, insofern der Umgang mit Geld und Reichtum, z.B. die Abgabe des Zehnten, das Zinsnehmen oder die Verwaltung von Gütern im Orden Gegenstand theologischer Ratgeber und kirchlicher Gesetze waren. Die Anfänge universitärer, theologisch-ethischer Reflexion auf wirtschaftliche Vorgänge lassen sich zurückverfolgen in die Zeit, als die Wirtschaftsstrukturen sich wandelten und die feudale Form von der des Handels und der Städte abgelöst wurde. Die sich im Rahmen der neuauftretenden Handelsgeschäfte ergebenden ethischen Fragen wurden im Rahmen des Rechts oder in theologischen Traktaten, Gutachten oder im Rahmen der Entfaltung der systematischen Theologie in den Kommentaren zu den Sentenzen des Lombarden besprochen. Dabei handelt es sich um Einzellösungen auf die im Zuge der Veränderungen und neuen wirtschaftlichen Praktiken aktuell entstandenen ethischen Fragen. Es wird demnach nicht formal, d.h. in abstrakter Form, beispielsweise von der Nutzung von Ressourcen gesprochen, sondern die speziellen Fragen werden inhaltlich behandelt. Wirtschaft als formales System zu sehen war das Neue der Wirtschaftswissenschaften, wie sie seit der Entdeckung der Nationalökonomie durch Adam Smith (1723–1790) entwickelt wurden.

Ein prominentes Beispiel aus den Anfängen theologischer Wirtschaftsethik ist der aus Schottland stammende John Mair alias Johannes Scotus Major (1469–1550), der 1493 als Student der Artistenfakultät nach Paris kam, 1496 Magister Artium wurde und 1515 Doktor der Theologie. Er unterrichtete in Paris bis 1531, war dort einer der beliebtesten Professoren und hatte direkt oder über seine Schüler Einfluss auf Studenten wie Johannes Calvin und Ignatius von Loyola (Torrance: Philosophie 531; Durkan: John Major 133).

Interessant für den Bereich Angewandter Ethik ist das vierte Buch seines Kommentars zu den Sentenzen des Petrus Lombardus. Dieses vierte Sentenzenbuch, in dem traditionellerweise die Sakramentenlehre zur Darstellung kam, hatte in den Kommentaren im Laufe des 15. Jahrhunderts auf Grund eines enor-

men Bedürfnisses nach Klärung praktischer Fragen bereits eine Ausweitung erfahren. John Mairs Kommentar dazu – erstmals 1509 gedruckt – behandelte neben grundsätzlichen Fragen zum Sündenverständnis auch konkrete ethische Probleme im Hinblick auf Mord, Duelle, Fasten, Haftung für Schäden durch Nutztiere etc. und auch wirtschaftsethische Fragen.

Für das Zeitgefühl, in das hinein John Mair seine Antworten formuliert, ist die doppelte Frage kennzeichnend, die er im Prolog stellt. Erstens fragt er, ob man fremde Wissenschaften in die Theologie einfügen dürfe (John Mair: IV S. prol.; Quartus Sententiarum fol. 1 r). Die Formulierung bereits lässt erkennen, dass die im Anschluss an Albertus Magnus und Thomas von Aquin gewonnene Offenheit für andere Wissenschaften nicht als selbstverständlich galt. Das integrative Modell des Thomas und die Hervorhebung wissenschaftlicher Rationalität stieß nicht nur zu dessen Lebzeiten, sondern immer wieder auf Widerstände. Dieser Widerstand hatte an der Wende zum 15. Jahrhundert zu einer klaren methodischen Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Rede geführt.

Der Ruf nach der Besinnung auf das Eigentliche der Theologie, den Glauben, relativierte die Bedeutung wissenschaftlicher Rationalität sehr. Dieser Gegenpol brachte als Konsequenz eine Hinwendung der Theologie zu glaubenspraktischen Themen, ein verstärktes Interesse an Exegese und Sakramentenlehre. Der Dialog der Theologie mit der außertheologischen Wissenschaft und der Versuch, diese auf der Basis einer gemeinsamen Vernunft in den theologischen Diskurs zu integrieren, ist also auch theologiegeschichtlich keine Selbstverständlichkeit.

Die zweite Frage John Mairs im Prolog war, was man angesichts gegensätzlicher Meinungen vor allem, was die Sitten betrifft, machen solle. Sie lässt erkennen, dass man der Ansicht war, mittels der Vernunft keine ethische Eindeutigkeit erreichen zu können, zumindest was konkrete Lösungen anging: John Mair schildert die gängige Situation als die eines ethischen Pluralismus. Dieser ethische Pluralismus betrifft auch die innerkirchliche Beurteilung dessen, was Sünde ist, ganz im Sinne des Volksmundes, nach dem man eh' sündige, egal, welche von zwei entgegengesetzten Möglichkeiten man ergreife. Was in den Augen der einen als sündhaft gelte, sei es nicht in den Au-

gen anderer. Oft genug sei es nicht einfach zu entscheiden, welche Seite nun Recht habe. Letztlich müsse man sich damit begnügen, die Vernünftigkeit einer Entscheidung plausibel aufzuweisen (John Mair: IV S. prol.; Quartus Sententiarum fol. 1 v).

John Mairs Blick auf die Ethik lässt eine Entwicklung in der Ethik erkennen, die, in groben Zügen gesprochen, mit der Kritik am Modell des Thomas in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts eingesetzt hatte. Es ging um die Frage, ob eine ›objektive‹ Erkenntnis möglich sei bzw. welchen Status diese habe. Thomas hatte die Ansicht vertreten, dass das Allgemeine und damit das ›Objektive‹ nicht nur im Geiste seine Grundlage habe, sondern immer zugleich in der Sache selbst. Die wissenschaftliche Erkenntnis der Welt und auch die Erkenntnis Gottes als des Schöpfers der Welt erfolgt daher durch die rechte Wahrnehmung des Allgemeinen in den äußeren Dingen. Für die Ethik bedeutet das, dass das Gute als das definiert wird, was von allen erstrebt wird, d.h. das, was materiell als Gutes gefunden, bestimmt und allen Menschen einsichtig gemacht werden kann, solange sie ihre Vernunft gebrauchen.

Die erkenntnistheoretische Sicht, die unter dem Stichwort Universalienrealismus für die Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters bedeutsam wurde, fand ihre Kritiker vor allem im Franziskanerorden. Die Existenz des Allgemeinen in den äußeren Dingen wurde von Wilhelm von Ockham (ca. 1285–1348) aus logischen Gründen abgelehnt und das Allgemeine als das bestimmt, was aus der Erkenntnis einzelner Gegenstände im Geist abstrahiert wird. Diese Kritik erfolgte in dem von Duns Scotus (ca. 1266–1308) skizzierten theologischen Kontext, der die Welt nicht von der Rationalität des Schöpfers her bestimmt sah, sondern von dessen Liebe und dessen Willen. Gegen den philosophischen Gedanken einer ewigen Welt wurde die spontane Schöpferkraft Gottes hervorgehoben, die nicht aus der Natur, sondern aus der Offenbarung bekannt war.

Für die Ethik hatte dies die Konsequenz, dass das Gute nicht mehr materiell aus der Betrachtung der Natur erhoben werden konnte, da diese unter dem Vorbehalt des Kontingenten stand, d.h. sie hätte auch anders geschaffen werden können. Das Gute wurde daher nur formal definiert als das, was dem göttlichen Willen entspricht. Nicht mehr der sittliche Gegenstand, sondern

das Ziel einer Handlung – den göttlichen Willen zu erfüllen – und die Intention, mit der dieses Ziel verfolgt wurde, rückten in das Zentrum der Aufmerksamkeit. Auf Grund der formalen Definition des Guten aber stellte sich das erkenntnistheoretische Problem, wie Gottes Willen in konkreten Fragen erkannt werden konnte.

Dieses hatte – in aller Kürze gesagt – zwei zentrale Auswirkungen: Zum einen wurden die in der Offenbarung auffindbaren göttlichen Gesetze und ihre Entfaltung im Kirchenrecht als Ausdruck des göttlichen Willens im Sinne eines positiven Rechtes bedeutsam für die inhaltliche Füllung des formal bestimmten Guten. Zum anderen konnte sich gerade aus diesem Rückgriff auf das positive göttliche Recht mangels Zuständigkeit für neue, nicht darin reflektierte sittliche Probleme im Hinblick auf das individuelle Handeln ein ethischer Freiraum und im Hinblick auf die objektive Normengebung ein Säkularisierungsschub ergeben (Leppin: Freiheit; Müller: Handeln 206–210); die Regel kam zur Anwendung, dass alles, was nicht in der Bibel als positives göttliches Gesetz festgelegt war oder diesem offenkundig widersprach, in verantwortlicher Freiheit mithilfe der Vernunft durch positives menschliches Gesetz geregelt werden konnte (Zur Interpretation Ockhams eher im Sinne einer Verrechtlichung der Ethik siehe Korff: Ethik 921). Für diese säkulare normative Tätigkeit waren unterschiedliche praktische Zielsetzungen möglich, z.B. konnte der Nutzen für das Gemeinwesen zur obersten Norm werden; ein zentrales Element der Argumentation wurde die Expertise in Spezialgebieten bzw. die Erfahrung.

John Mair gilt als letzter großer Vertreter dieser zweiten systematischen Argumentationslinie, des »Nominalismus«, an der Universität Paris (zur differenzierten Betrachtung siehe Torrance: Philosophie). Typisch dafür ist die tendenziell stärkere Betonung der Eigenständigkeit der Theologie gegenüber den profanen Wissenschaften auf Grund der unterschiedlichen Erkenntnisquellen und Zielsetzungen, wie sie auch bei John Mairs zweiter Frage im Prolog zum vierten Sentenzenbuch, ob man Philosophie in die Theologie mischen dürfe, deutlich wird. Die Eigenständigkeit und Vorrangigkeit der Theologie bedeutet für John Mair aber nicht, dass diese sich von den anderen Wissen-

schaften ganz isolieren muss. Im Gegenteil braucht sie diese in vielen Bereichen, um ihre eigenen Probleme, z.B. das Verständnis der Eucharistie, überhaupt klären zu können. Auch Sprüche 9,1 – »Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, ihre sieben Säulen behauen« – wird von ihm in diesem Sinne gedeutet: die Theologie stützt sich auf die Ergebnisse der Sieben Freien Künste, d.h. auf die Philosophie in ihrem gesamten Umfang. Die Theologie darf auch grundsätzlich heidnische Philosophen und Dichter zitieren, wenn diese zum Ausdruck bringen, was ihr vernünftig erscheint. John Mair bemerkt, es sei egal, auf welchem Acker man seinen Rhabarber pflücke, solange er den Patienten nur gut von der Cholera reinige. Nichts, was nützlich sei, solle deshalb verschmäht werden, weil es von außerhalb der Theologie komme (John Mair: IV S. prol.; Quartus Sententiarum fol. 1 r.).

Es zeigt sich als zentrales Kriterium für die Integration fremder wissenschaftlicher Erkenntnisse in die Theologie der Nutzen, sei es für das Selbstverständnis der Theologie selbst oder für ihre Vermittelbarkeit. Dieser Nutzen kann angezweifelt werden und muss daher argumentativ begründet werden. Denn, so Mair, es sei ja die Vernunft, die den Menschen von den Tieren unterscheide (John Mair: IV S. prol.; Quartus Sententiarum fol. 1 v.). John Mair wehrt sich deshalb auch gegen die Theologen, die meinen, mit Beispielen aus der Bibel allein auszukommen (John Mair: IV S. prol.; Quartus Sententiarum fol. 2 v.).

Diese theologische Haltung hat auch Auswirkungen auf die Betrachtung der Ethik. Ebenso, wie in der Theologie verschiedene vernünftige Ansichten gleichberechtigt nebeneinander stehen können, dürfen nach Ansicht John Mairs auch in der Ethik verschiedene Ansichten vertreten werden, solange sie nur vernünftig sind. Man solle sich hüten, von Vertretern anderer Ansichten zu sagen, dass sie sündigten. Schließlich sei es durchaus legitim, wenn die Franziskaner Franziskus und die Dominikaner Dominik zum Vorbild nähmen (John Mair: IV S. prol.; Quartus Sententiarum fol. 1 v.). Müsse man sich für eine von zwei vernünftigen Ansichten entscheiden, dann werde man in der Regel für die Ansicht optieren, für die sich mehr Experten einsetzen. Alles Unvernünftige aber, meint John Mair, gehöre ausgerottet.

Mit dem Hinweis auf die je größere Nähe zur Vernunft können auch Autoritäten der Vergangenheit gegenüber vernünfti-

geren Argumenten hintangestellt werden, obwohl sie auf Grund ihrer Autorität Sicherheit versprechen und gewöhnlich vorzuziehen sind. Auf dieselbe abwägende Weise kann man mit sich widersprechenden theologischen Autoritäten umgehen (John Mair: IV S. prol.; Quartus Sententiarum fol. 1 v und 4 r.). Deshalb sei der letzte Maßstab für die eigene Entscheidung das, was jedem selbst vernünftiger erscheine, denn jeder müsse selbst seine Entscheidung vor seinem Gewissen um seines Seelenheiles willen verantworten (John Mair: IV S. prol.; Quartus Sententiarum fol. 3 r.).

Nicht nur für die Verwendung philosophischer Erkenntnisse in der Theologie, sondern auch in ethischen Fragen ist der Nutzen das zentrale Begründungselement. Ein Beispiel dafür ist die Argumentation von John Mair im Hinblick auf die Frage, ob Handel (*mercatura*) erlaubt sei. Er erwidert, dieser sei erlaubt, denn es sei ja etwas Gutes, wenn für jedes Land Güter besorgt würden, über die es selbst nicht oder in zu geringem Maße verfüge. Wenn dieses Ziel de facto verfolgt werde, sei dies ausreichend für die moralische Qualität des Handels, selbst wenn die eigentliche Triebkraft der Händler in der Versorgung der eigenen Familie und nicht in gesamtwirtschaftlichen Erwägungen bestehe. Es ist also nicht der individuelle, sondern der gesellschaftsbezogene Nutzen das eigentliche ethische Kriterium. John Mair denkt, dass sich der Handel überdies als eine Entsprechung gegenüber dem göttlichen Willen deuten lasse. Dass Gott dem einen Land reiches Meer und dem anderen reiches Land gegeben habe, lasse darauf schließen, dass seine Absicht gewesen sei, keines in Übermut verfallen zu lassen; jedes Land solle sich auf das andere angewiesen sehen, und die Menschen sollten zur tätigen Arbeit angeregt werden (John Mair: IV S. prol.; Quartus Sententiarum fol. 106 r/v). Auf dem Hintergrund der Bibel ordnet John Mair demnach die als vernünftig erkannte Praxis theologisch ein.

Ähnlich ist das auch bei der Behandlung der Frage, ob die Spekulation von Getreidepreisen unter die Sünde des Zinsnehmens, was gleichbedeutend mit Wucher war, falle und damit gegen den göttlichen Willen verstoße (für einen ersten Überblick zum Thema vgl. Wiemeyer: Zins). In diesem Kontext kann John Mair mit dem Hinweis auf biblische Beispiele die Praxis

der Kalkulation des Getreidepreises als grundsätzlich üblich und gerechtfertigt aufweisen. Konkret aber müssen dann die Einzelfälle betrachtet und so die Grenzen der tatsächlichen Praxis nach dem Kriterium der Billigkeit und Gerechtigkeit festgesteckt werden (John Mair: IV S. d. 15 q. 24; Quartus Sententiarum fol. 103v–104v).

Es wird deutlich, dass es John Mair nicht darum geht, möglichst viele Handlungen den Dekaloggeboten zuzuordnen. Vielmehr führen bei ihm vernünftige Begründung und die Erwägung allgemeinen Nutzens zu innovativen Zügen. Dies ist für ihn, der im Zeitalter der Entdeckung neuer Kontinente lebt, unerlässlich, denn es ist offensichtlich, dass es immer neue Entwicklungen geben wird und dass deshalb auch theologische Wahrheiten trotz ihres gleichbleibenden Kerns immer wieder neu und besser ausgesagt werden müssen.

Neue Entwicklungen können daher John Mair auch zur Revision von Gesetzesinterpretationen führen. In Flandern ansässige spanische Händler hatten John Mair von der Etablierung einer Transportversicherung für Schiffsladungen erzählt und später auch eine offizielle Anfrage bezüglich ihrer Erlaubtheit an die Universität Paris gerichtet. John Mair und andere Professoren bestätigten die Erlaubtheit der Praxis und wendeten sich damit gegen die abschlägige Beurteilung in einem päpstlichen Dekret aus dem Jahre 1237 (Siehe dazu Vereecke: *L'Assurance* 356–364.349). Darin war das Erteilen eines Darlehens in Verbindung mit einer Gewinnbeteiligung für die Übernahme des Transportrisikos als Wucher kategorisiert und abgelehnt worden. John Mair unterscheidet nun zwischen der Verbotenheit des Zinsnehmens für das Darlehen und der generellen Erlaubtheit der Versicherung einer Schiffsladung gegen Gefahr für Geld. Letztere sei grundsätzlich zu vergleichen mit einem Lohn für besondere Sicherheitsvorkehrungen, z.B. durch eine Eskorte oder einen besonders erfahrenen Steuermann. Er stellt die grundsätzliche Erlaubtheit der neuen Versicherungspraxis also durch ihren Vergleich mit anderen, üblichen und approbierten Tätigkeiten fest.

Zweifel ergeben sich für John Mair hinsichtlich der genauen Ausführung des Vertrags. Wenn der Versicherungsgeber nicht persönlich für die Sicherheit der Ladung sorgt, sondern es dem

Zufall überlässt, ob die Ladung heil ankommt, dann könnte, so der Einwand, jemand ohne körperliche Arbeit besser verdienen als jemand, der im Schweiß seines Angesichts sein Brot verdiente. Die Vorstellung von reinen Finanzgeschäften löst bei John Mair noch Unbehagen aus. Vermutlich steht im Hintergrund die Idee vom Müßiggang als Sünde. Jedoch führt John Mair auch eine mögliche Gegenargumentation an. Der Gewinn beim Versicherungsgeschäft sei keinesfalls garantiert, und außerdem werde durch den Abschluss des Vertrags einem Mitbruder geholfen, der um den Erfolg der Schiffsreise bange. John Mair kommt zu der abschließenden Beurteilung, dass man trotz aller Gegenargumente gegen einen solchen Vertrag zumindest festhalten müsse, dass es sich nicht um Wucher handle und dass deshalb auch die Rückgabe des Gewinnes nicht gefordert werden könne. Dies werde nämlich, so führt John Mair als Argument an, weder vom Naturrecht, noch vom göttlichen oder menschlichen Recht gefordert (John Mair: IV S. d. 15 q. 27; *Quartus Sententiarum* fol. 105v–106r).

Es zeigt sich hier, dass die Erlaubtheit der Versicherungspraxis nach einer Art Ausschlussverfahren bestimmt wird. Dieses Verfahren kann mit einem Rückblick auf John Mairs Einteilung des Gesetzes in göttliches, menschliches und Naturgesetz aus dem dritten Buch seines Sentenzenkommentars erläutert und in seiner Logik verdeutlicht werden. John Mairs Naturrechtsbegriff ist nicht mehr material gefüllt wie bei Albertus Magnus, sondern bleibt formal: Naturrecht (*lex naturae*) ist nichts anderes als ein praktisches Prinzip, das auf Grund seiner Begriffe evident ist, oder eine daraus gezogene Schlussfolgerung. Dieses fundamentale, der Vernunft jedes Menschen eingeschriebene Recht ist unveränderlich und ist jedermann zueigen, der alt genug ist, um urteilen zu können. Das fundamentale Kriterium für die Beurteilung der Transportversicherung ist also zunächst, dass sie nicht den Grundsätzen der praktischen Vernunft widerspricht und nicht in sich widersprüchlich ist. Ist wie im vorliegenden Fall dieses Kriterium erfüllt, muss als nächstes gesehen werden, ob sie dem göttlichen positiven Gesetz widerspricht; kann man aber aufzeigen, dass die Versicherungspraxis unter keines der offenbarten Gebote fällt und auch nicht unter das kirchliche Verbot des Wuchers, so besteht auch aus diesem

Blickwinkel kein Einwand gegen sie. Schließlich bleibt als Ausschlusskriterium nur das dem göttlichen immer untergeordnete menschliche Gesetz übrig, welches aus Gewohnheit entstanden ist und sich nur auf begrenzte, vernünftige Gründe berufen kann. Da dies auch nicht der Fall ist, weil es sich um eine neue Praxis handelt und bislang kein gesellschaftlicher Regelungsbedarf vorhanden war, und da sie außerdem von sich aus nicht zu Ungerechtigkeiten führt, kann sie als grundsätzlich erlaubt bewertet werden (John Mair: III S. d. 37 q. 3; In Tertium Sententiarum fol. 99v–100r).

Die Situation, die aus den Argumenten John Mairs heraus zu erkennen ist, entspricht in vielem stark den heutigen Rahmenbedingungen der Angewandten Ethik. Der Pluralismus der Weltanschauungen und ethischen Meinungen ist anerkannt und Ausgangspunkt für die Lösung der Probleme, die sich stellen: Welches Recht gilt? Kann man vom geltenden Recht auf die neue Situation schließen? Welche Anhaltspunkte für ihre Bewertung gibt die neue Situation? Kann der neue Handlungsspielraum mit dem Nutzen für die Gesellschaft begründet werden, ohne dass Ungerechtigkeit dabei entsteht? Sind die neu entstehenden Handlungen mit dem Geist der Menschenrechte oder des Grundgesetzes vereinbar? Stoßen im Rahmen Europas unterschiedliche ethische Vorstellungen zusammen?

Nicht nur die Situation, auch die Probleme heutiger Angewandter Ethik finden sich ähnlich, wenn auch noch nicht in derselben Schärfe, bereits bei John Mair wieder. Erstens zeigt sich, dass der Verzicht auf ein materiales Naturrecht das Problem mit sich bringt, wie ethische Kriterien gefunden werden können. Dieses Problem kommt in der Vermischung von ethischer und rechtlicher Fragestellung zum Ausdruck: An die Stelle der Frage nach der Güte einer Handlung tritt die der Erlaubtheit. Auch heute werden auf Grund des mangelnden ethischen Konsenses viele spezielle Probleme durch Rechtsprozesse gelöst. Ein Extrem ist vielleicht in der heutigen Wirtschaftsethik dort erreicht, wo die Möglichkeit einer inhaltlichen Konsensfindung völlig ausgeschlossen wird und sich die ethische Frage sich völlig von der Sach- auf die Verfahrensfrage verlagert, so dass der Verfahrenskonsens als ethisches Maximum erscheint (Kerber: Wirtschaftsethik 1041).

Bei John Mair ist eine inhaltliche Lösung sittlicher Probleme noch als möglich erachtet. Seine Kriterien für die Angewandte Ethik ergeben sich, wie bereits gesagt, aus der Analogie zu bereits bestehenden ethischen Feldern: Wenn der konkrete Schutz einer Schiffsladung durch Polizisten erlaubt ist, warum nicht der abstrakte Schutz durch eine Versicherung? Durch diese Argumentationsweise nimmt die Angewandte Ethik stark pragmatische Züge an: Wenn eine Praxis erlaubt und nützlich ist, braucht nicht nach einer darüber hinausgehenden Güte gesucht werden.

Das Mairsche Modell mit seiner konkreten Beurteilung einer Handlung in ihrem Für und Wider erfordert von den Teilnehmern des ethischen Diskurses Erfahrung und nötigt ihnen Geduld ab. Man muss bereit sein, mit der ständigen Notwendigkeit des Dialogs und der Diskussion zu leben. Diese wird aber in der aktuellen Diskussion neuer ethischer Problemfelder durchaus als eine Grundbedingung für die Lösung von Probleme Angewandter Ethik gesehen: »Ethische Wahrheitsfindung ... ist in vielem ein mühsamer Prozess, der erst im Diskurs zu einem Ziel kommt.« (Mikat u.a.: Vorwort 5).

Für John Mair ist das menschliche Gesetz immer Ausdruck der kontingenten, d.h. immer den Kriterien der Bedingtheit unterworfenen menschlichen Lebensumstände, die immer eine partikulare Vernünftigkeit haben und sich an den allgemeinen Prinzipien messen lassen müssen. Unter dieser Bedingung wird in Mairs Argumentation der gesetzformenden Gewohnheit der Menschen eine ihr eigene Vernünftigkeit zugesprochen und auch die kulturell verschiedene Ausprägung von Gesetzen ethisch ernst genommen. Zugleich verliert dadurch die Beurteilung konkreter Gesetze oder Praktiken ihre Verbissenheit, da sie stets unter dem Vorbehalt der Änderbarkeit stehen.

Das theologische Element der göttlichen Gebote wird dabei einerseits als zentraler Maßstab erklärt, andererseits aber auf einer sehr allgemeinen und prinzipiellen Ebene gefasst. Das von W. Kerber im Hinblick auf eine aktuelle theologische Wirtschaftsethik formulierte systematische Problem, »wie die alten Wertvorstellungen der Bibel hermeneutisch auf die neuen Gerechtigkeitsfragen unserer Zeit angewandt werden sollen« (Kerber: Wirtschaftsethik 1039), wird von John Mair dadurch

auf die allgemeine Frage reduziert, ob z.B. eine bestimmte Wirtschaftsordnung grundsätzlich mit dem göttlichen Gesetz vereinbar ist. Ist diese Grundsatzfrage einmal geklärt, wäre nach John Mair für die konkreten Spezialfälle eine nüchterne Zweck-Nutzen-Debatte um das gesellschaftlich Nützliche auch aus theologischer Sicht völlig legitim. Entsprechend verschiebt sich bei John Mair auch das zweite von Kerber genannte Problem, der fehlende allgemeine Verbindlichkeitsanspruch einer in religiösem Offenbarungsglauben begründeten modernen Wirtschaftsethik. Erkennbar ist bei ihm allein der biblische Auftrag Gottes an den Menschen, sich im Schweiß seines Angesichts sein Brot zu verdienen. Wird aber diese Notwendigkeit zu arbeiten auch von säkularer Seite anerkannt, steht einer gemeinsamen Konsensfindung, wie dieses Erwerbsleben zu regeln sei, nichts mehr im Wege. Die Maßstäbe der Vernunft und der Gerechtigkeit können auch ohne weitere theologische Begründung in einem säkularen Diskurs verwendet werden.

Diesem Säkularisierungsschub bei der Bestimmung gesellschaftlicher Normen wird in der Regel keine unmittelbare Breitenwirkung zugesprochen. Dennoch war dieses Paradigma des Umgangs mit konkreten Problemen Angewandter Ethik historisch gesehen nicht ohne Konsequenzen. Obwohl nämlich mit der Renaissance der Thomasrezeption im 16. Jahrhundert gewöhnlich das Ende des Nominalismus angesetzt wird, ist es gerade die daraus entstandene Argumentationsform, welche sich über Ignatius von Loyola und die jesuitischen Lehrstühle für Gewissensfälle eine Rezeption bis ins 20. Jahrhundert sicherte (Kennan: Casuistry). Hier dient sie freilich der Beurteilung individueller Handlungen im Hinblick auf ihre Sündhaftigkeit unter dem Titel der Kasuistik, während die allgemeine Ebene, die mit der Entwicklung des Völkerrechtes einherging, sich stärker an das Naturrechtsparadigma in seiner Neuinterpretation durch die Spätscholastik hielt; doch selbst auf Vertreter der Spätscholastik war John Mair nicht ohne Einfluss (Durkan: Johan Major 136), möglicherweise auch auf die Reformation, auch wenn er sich persönlich sehr gegen Luther gewandt hatte.

Angesichts der heutigen Vielfalt religiöser und säkularer Weltanschauungen, welche immer auch mit einer Pluralisierung der Vorstellungen vom gesellschaftlich Nützlichen und

Guten einhergeht, kann sich in der Adaption des Modells von John Mair auf die gegenwärtigen Verhältnisse eine christlich geprägte Weltsicht nur als partikularer Diskussionsbeitrag neben anderen verstehen, freilich mit dem großen Vorzug, über die eigenen leitenden Vorstellungen für die Bestimmung dessen, was nützlich und gerecht ist, Auskunft geben zu können.

Literatur

Primärliteratur

Albertus Magnus: *Commentarii in IV Sententiarum* (dist. XXIII–L), Paris 1894 (*Opera omnia*, cura ac labore Steph. Caes. Aug. Borgnet, annuente feventeque Pont. Max. Leone XIII., 30).

John Mair: *Quartus Sententiarum*, Paris 1509.

John Mair: *In tertium Sententiarum disputationes Theologicae denuo recognitae et repurgatae*, Paris 1528.

Thomas von Aquin: *Prima Secundae Summae Theologiae*, Rom 1892 (*Opera omnia*, cura et studio fratrum O.P. iussu impensaue Leonis XIII P.M., 7).

Weiterführende Literatur

Brandl, L.: *Die Sexualethik des Heiligen Albertus Magnus* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 2), Regensburg 1955.

Durkan, J.: John Major: After 400 Years, in: *The Innes Review* 1 (1950) 131–157.

Fuchs, J.: *Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin*, Köln 1949.

Hilpert, K.: *Moraltheologie 4. Geschichte*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7, Freiburg u.a. ³1998, 465–466.

Keenan, J.F.: *The Casuistry of John Major, Nominalist Professor of Paris (1506–1531)*, in: *The Annual of the Society of Christian Ethics* 13 (1993) 205–221.

Kerber, W.: *Art. Wirtschaftsethik*, in: *Staatslexikon. Recht-Wirtschaft-Gesellschaft*, hg. von der Görres-Gesellschaft, Sonderausgabe, Freiburg u.a. ⁷1989 und ⁷1995, 1038–1042.

Korff, W.: *Ethik C. Theologisch II. Geschichte*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 3, Freiburg u.a. ³1995, 911–923.

Leppin, V.: *Mit der Freiheit des Evangeliums gegen den Papst. Wilhelm von Ockham als streitbarer Theologe*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 42 (1995) 397–405.

Mieth, Dietmar: *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Regensburg 1969 (*Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie* 15).

- Mikat, P. u.a.: Vorwort, in: Lexikon der Bioethik 1, Gütersloh 1998, 5–6.
- Molinski, W.: Art. Sexualethik, in: Lexikon der Bioethik 3, Gütersloh 1998, 310–325.
- Müller, S.: Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der rechten Vernunft (*recta ratio*) bei Wilhelm von Ockham (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 18), Tübingen-Basel 2000.
- Schockenhoff, E.: Art. Sexualität IV. Theologisch-ethisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche 9, Freiburg u.a. ³2000, 518–524.
- Torrance, T.F.: La philosophie et la théologie de Jean Mair ou Major, de Haddington (1469–1550), in: Archives de philosophie 32 (1969) 531–547.
- Vereecke, L.: L'Assurance maritime chez les théologiens des XV^e et XVI^e siècles, in: Studia Moralia 8 (1970) 347–385.
- Wiemeyer, J.: Art. Zins, in: Lexikon für Theologie und Kirche 10, Freiburg u.a. ³2001, 1459–1461.