

LINTNER, Martin, Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe und ihrer Aporien. – Wien: LIT-Verlag 2006, 496 S. kart. □ 41,10 ISBN 3-7000534-2

Die in Wien angefertigte Dissertation gliedert sich in 4 Teile: 1. Zugänge zum Phänomen des Schenkens, 2. Philosophische und anthropologische Aspekte, 3. Bibeltheologische und christologische Annäherung, 4. Versuch einer theologisch-ethischen Verortung. Im 1. Teil findet man viel historisch und phänomenologisch interessantes Material zum Thema Gabe und Geschenk von etymologischen und semantischen Aspekten über natur-, human- und sozialwissenschaftliche Aspekte. Auch die beiden Exkurse zur Weihnachtsbescherung und zum Schenken in Sprichwörtern bieten aufschlussreiche Informationen. Der 2. Teil referiert philosophische Positionen zu Gabe und Geschenk von Aristoteles und Thomas über R.W. Emerson, F. Nietzsche zu M. Buber, E. Lévinas und J. Derrida, wobei die drei letztgenannten am ausführlichsten zur Sprache kommen. L.s Darlegungen kann man somit auch als Einführung in diese Autoren lesen. Bei aller unumgänglichen Notwendigkeit der Begrenzung des Stoffes wäre m.E. für die Antike auch Senecas Schrift *de beneficiis* der Beachtung wert gewesen, einmal, weil sie für das Thema einschlägig ist, zum Zweiten, weil manche Aussagen dieser Schrift eine auffällige Ähnlichkeit zu Formulierungen der Bergpredigt aufweisen. Leider finden unter Moralthologen Autoren wie Seneca und Cicero generell wenig Beachtung. Der 3. Teil enthält den „Versuch eines christologischen Konzeptes von Gabe ... das sich der ... aufgezeigten Aporien der Gabe sowie der zum Ausdruck gebrachten kritischen Fragen – und Anfragen an das Christentum – bewusst ist“ (208). Die „bibeltheologische Annäherung“ geschieht zunächst durch die Auslegung einiger Passagen aus der Bergpredigt, dreier Gleichnisse (Arbeiter im Weinberg, unbarmherziger Schuldner, Talente) und zweier Erzählungen (Salbung durch die Sünderin, Zachäus), schließlich durch Reflexionen zum Tod Jesu und zur Eucharistie. Im 4. Teil sucht der Autor „nach Traditionssträngen, die sich – wenn auch nicht bruchlos – als dialogfähig mit einem dekonstruktiven Ansatz erweisen“ (357) und sucht das Problem der „Aporie der Gabe und des Schenkens“ (wie bei Derrida formuliert) in der Reflexion über „Glaube und Zeugnis in der Nachfolge Christi“ weiterzudenken. Hier gibt die Arbeit hilfreiche Anregungen zu einem Thema, das in der Moralthologie als solches wenig bearbeitet ist.

Bisweilen wünschte man sich eine etwas kritischere und distanziertere Reflexion auf die Sprache und auf Aussagen der behandelten Autoren. So liest man etwa im Kapitel über Lévinas (166): „Die Schuld vergrößert sich in dem Maß, in dem sie abgetragen wird.“ Hier wüsste man gern, wie ‚Schuld‘ hier auf Französisch heißt. Anders als im Deutschen gibt es im Lateinischen, in romanischen Sprachen und auch im Englischen nicht nur ein Wort für Schuld, sondern zwei (debitum – culpa, debt – guilt). Schuld (im Sinne von culpa) ist an sich et-

was, was radikal gegen den Menschen spricht. Ein Autor eines Buches ebenfalls über Gabe und Schenken kennt dagegen auch „positive Schuld“ (Peter Verhezen, *Gifts, Corruption, Philanthropy*, Bern 2009, 56): „In the case of a positive debt, I am obliged – I owe – but I am not necessarily a debtor in *sensu stricto*. In my gratitude towards the other, I feel that I am entrusted and have ‚accepted a deposit‘ from the other. ‚Je dois mais je ne suis pas en dette‘.“ Wie die Aussage von Lévinas hier einzuordnen wäre, wäre interessant zu wissen. Solche Reflexion auf die Ambivalenz der Rede von der Schuld ist gerade für den Theologen wichtig angesichts der Tatsache, dass einige Gleichnisse Jesu für das Schuldigwerden in der Tat Bilder aus dem Schuldrecht verwenden; für die Erläuterung von sittlicher Schuld ist aber diese Bildhälfte ausdrücklich zu problematisieren. Wenn das Geben als „Erleiden bis hin zur Selbstaufopferung für den anderen“ (161) erläutert wird, wäre darauf hinzuweisen, dass solche Aussagen in anderem Kontext durchaus problematisch sind, etwa in der Mahnung des 1 Petr an die Sklaven (2,20): „Wenn ich aber recht handle und trotzdem Leiden erduldet, das ist eine Gnade in den Augen Gottes.“.

Auch manche von ExegetInnen übernommene Aussagen im 3. Teil wären zu überdenken. Die These, dass das in Mt 5,46f angesprochene Verhalten dem „ganz normalen“ (nicht von vornherein sündigen) Verhalten der Menschen entspricht im Sinne eines (egoistisch verstandenen) *do ut des* (214) halte ich für falsch, auch wenn man sie bei NeutestamentlerInnen häufig lesen kann. Immerhin ist in der Parallelstelle Lk 6,32.34 solches Verhalten ausdrücklich als typisch für die *Sünder* bezeichnet. Bei Matthäus haben die Wörter ‚Zöllner‘ und ‚Heiden‘ eine negative normative Bedeutung. Die ‚Heiden‘ sind hier nicht (gerechte) Nicht-Christen oder Nicht-Juden, sondern typische Sünder. (Zu meiner Deutung der 5. und 6. Antithese verweise ich auf W. Wolbert, *Was sollen wir tun*, Freiburg i.Ue/Freiburg i.Br. 2005, Kap. 4 und 5.)

Im letzten Teil verdeutlicht L. in einem Exkurs die „Dimension der Gabe“ am Beispiel Organspende. L. erscheint es mit Franz Böckle (453) „als sittliche und moralische, wenn auch nicht rechtlich einklagbare Pflicht, sich mit der eigenen Bereitschaft für eine Organspende im Falle des Todes auseinanderzusetzen, und zwar als Ausdruck der Nächstenliebe sowie als Konfrontation mit dem eigenen Sterben.“ Dem ist zuzustimmen. Aber ist auch die Spende selbst eine moralische Pflicht? Hier scheint L. zu zögern, wohl mit Recht. Andererseits ist eine eindeutige Einordnung als übergebühlich nur bei der Lebendspende angebracht. Wenn die Organspende nach dem Tod nämlich Pflicht wäre, wäre auch die Möglichkeit des Widerspruchs selbst (und L. favorisiert die Widerspruchslösung; vgl. 454) in Frage zu stellen. Oder ist dieser Widerspruch nur eine rechtliche, aber keine moralische Option?