

Verständigung auf einen über die Schule einführbaren neuen Laizismus gibt, konstatiert R. das Fehlen wirklicher und das Bevorzugen repressiver Lösungen, wie es am Schleiervorbot (184 f.) deutlich wird.

Befragt zum Verhältnis der für ihn nebeneinander stehenden philosophischen und theologischen Reflexionen ordnet R. den Glauben den innersten Überzeugungen und die Philosophie der Kritik zu, ohne jedoch deren Unabhängigkeit auszusagen: »Wir bilden eine Kultur, die immer starke Glaubensüberzeugungen besessen hat, die sich in bestimmten kritischen Momenten überschneiden haben« (190). An diese Überlegung schließen sich vielfältige Präzisierungen zum Verhältnis von Religion und Philosophie an, zur Relation von Altem Testament und Neuem Testament und wesentlichen religiösen Themen wie Offenbarung und Auferstehung. »Die Auferstehung ist die Tatsache, dass das Leben stärker ist als der Tod, nämlich in diesem zweifachen Sinn, dass es sich horizontal im anderen, dem, der mich überlebt, verlängert und es sich vertikal im »Gedächtnis Gottes« transzendiert« (219).

Der letzte Gesprächsbereich widmet sich der ästhetischen Erfahrung, die in R.s Werk kaum eine Rolle spielt. Das Kunstwerk hat für ihn die einer Metapher vergleichbare Wirkung, »Aspekte der Sprache zu entdecken, die für gewöhnlich ihr herkömmlicher Gebrauch, ihre für die Kommunikation instrumentalisierte Funktion verhüllt« (235) und damit sonst unsichtbare und unentdeckte Eigenschaften freilegt.

Diese Hinweise zeigen den weiteren Reflexionsrahmen R.s auf, der gerade durch die Gesprächsform vermittelt wird. So ist ein außerordentlich anregendes Buch entstanden, das zur neuen und gezielten Lektüre R.s anregt und gleichzeitig seine interessante Einschätzung über die bedeutendsten Philosophen des 20. Jh.s mitteilt. Aus diesem Grund ist das Fehlen eines Namenregisters besonders bedauerlich.

Lüneburg

Wolfgang Erich Müller

Systematische Theologie: Ethik

Lintner, Martin M.: **Eine Ethik des Schenkens.** Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe. Berlin-Münster: LIT 2006. 496 S. gr.8° = Studien der Moralthologie, 35. Kart. EUR 39,90. ISBN 978-3-8258-9762-8.

Martin M. Lintner (OSM) geht bei diesem Buch von Derridas Thesen zur »Gabe« aus: Sie gehöre »stets der Ordnung des Glaubens an« und nicht der des Wissens (21). Daher sei sie nicht in der Ökonomie des Tauschs zu verstehen, sondern anökonomisch, so dass die Frage entsteht, mit der L. beginnt: »Kann man geben, ohne zurückzugeben?« (ebd.), also ohne sich »im ökonomischen Teufelskreis von Tausch, Verpflichtung und Schuld« zu drehen (ebd., mit Wetzlar/Rabaté). Unter dieser Voraussetzung sucht L. nach einem Verständnis von Gabe als »Annahme des Anderen« und »Hingabe« an ihn, nach Maßgabe des Lebens und Wirkens Christi.

Dazu geht er zunächst dem »Phänomen des Schenkens« nach (I: 33–112), das er etymologisch, semantisch sowie natur-, human- und sozialwissenschaftlich erörtert: von Balz- und Brutpflege über Mahl und Opfer, den Gabentausch, die Verausgabung, Almosen, das Schenken (in neuzeitlichen Formen wie Weihnachten) bis in die psychologischen Ambivalenzen von Lust, Schuld und Wiedergutmachung. Dieses immens weite Spektrum von sprachlichen, sozialen, religiösen und psychologischen Phänomenen ist so

erhellend – wie doch auch von einer Überfülle gezeichnet, die für sich genommen zu entfalten bereits mehr als genug wäre. In diesem weiten Horizont verdichtet sich der Aspekt L.s auf die symbolische Dimension der Gabe als Kommunikations- und Beziehungsgeschehen zwischen den Grenzwerten der »königliche[n] Haltung« des zweckfreien Schenkens aus Liebe (mit Chr. Mevcs) einerseits und gefühlloser Berechnung andererseits (112). Die (seit Mauß) vertraute Frage ist dann, ob das freie Schenken denn möglich ist angesichts der Verpflichtung zwischen Gabe und Gegengabe.

Das führt in den zweiten Teil »Philosophische und anthropologische Aspekte« (113–208). Von der Tugend der Freigebigkeit bei Aristoteles und Thomas aus erscheint die Neuzeit vor allem als *Misstrauen gegenüber dem Schenken*, wie es Nietzsche repräsentiert (127 ff.). Dagegen stellt L. eine kurze Darstellung der Gabetheorien von M. Buber und vor allem E. Levinas und J. Derrida (140 ff.). Auffällig ist, dass andere relevante Positionen wie Ricœur oder Waldenfels nicht eigens analysiert werden. Erhellend über das in den diversen Gabediskursen der letzten 20 Jahre Bekannte hinaus ist vor allem, wie Levinas dargestellt wird: Im Geben verdichtete sich seine These vom Primat der Ethik vor der Ontologie. Als Geben gilt das »Werk« als »Aufbruch ohne Wiederkehr«, die Transzendenz als »ursprüngliches Geben« und das »Sein-für-den-Anderen« (165). Bestimmt ist die Gabe damit immer schon durch eine vorgängige Schuld in der Verantwortung für den Anderen (wie »vor dem Gesetz«). Dieses Verhältnis zum Anderen ist nicht als zu erfüllende Forderung konzipiert, sondern als »Aufbruch in die Rückkehrlosigkeit« (169 ff.), also nicht als Tausch, sondern »unökonomisch« (oder anökonomisch, wie es bei Derrida heißen wird).

Verkörpert wird diese Differenz metaphorisch durch Odysseus versus Abraham. Im Grunde wird das metaethische Verhältnis zum Anderen sogar als Gnaden- und Stellvertretungsverhältnis gefasst (und nicht einfach »gesetzlich«, wie manche Kritiker meinen). Gabe nach Levinas ist zwar möglich, aber nicht aus eigener »Kapazität«, sondern erst aufgrund des Anderen. Sie erscheint als Einbruch der Transzendenz in die Immanenz. Ihre Phänomenalität zeigt sich paradigmatisch in Prophetie und Zeugnis (172 ff.). Im Anschluss und in symptomatischer Abweichung fokussiert Derrida die »unmögliche Möglichkeit« der Gabe (178 ff.). Damit wird treffend das Vorurteil korrigiert, Derrida erkläre die Gabe für unmöglich, weil sie als »reines nie erscheinen könne. Es geht vielmehr darum, sie in Differenz zur Logik von Tausch und Ökonomie zu denken – und das führt Derrida in seine Weiterführung eines Denkens »vom Ereignis« (184 ff.). Mit Lacans These, Liebe heiße zu geben, was man nicht hat, ist Gabe – wenn sie denn ist – nicht Funktion des Vermögens eines Subjekts, so dass gerade ein Stück Falschgeld versichtlich als Gabe wirken kann. Damit ist sie ebenso wenig zu beherrschen wie »anzueignen«, sondern bleibt entzogen wie ein amphibolisches Phänomen. Ein Paradigma des Gabedenkens von Derrida ist, wie zu erwarten, »der Text«, der in der Dynamik der Dissemination mehr gibt, als er hat oder ist. Lektüre wird so zur Subjektwerdung des Lesers, nicht ohne Verantwortung. Die wird thematisch in Derridas »Den Tod geben« (191 ff.): Der Tod wird zu derjenigen »Gabe«, die das Subjekt in äußerster Verantwortung konstituiert. Das gipfelt indes nicht im heroischen Suizid, sondern im »Sterben für den Anderen« (194 f.), womit sich Interferenzen zur Christologie abzeichnen. Wie bei Levinas gilt auch bei Derrida Abraham (in der »Opferung Isaaks«) als Paradigma der anökonomischen Gabe. Hier formuliert L. im Anschluss an Derrida seine These: »Die Gabe bleibt ein Geheimnis, das sich nie einer Ordnung des Wissens, sondern nur des Glaubens darbietet« (207). Ob allerdings mit *dieser* Differenz, zumal in der Gestalt eines Gegensatzes (?), genug zu verstehen gegeben wird?

Der dritte Teil entwirft eine »Bibeltheologische und christologische Annäherung« (209–355) und bildet den theologischen Hauptteil der Arbeit. Angesichts der mit Levinas und Derrida skizzierten Aporien der Gabe wagt L. die Skizze eines christologischen Konzeptes von Gabe jenseits von Generosität und Freigebigkeit, Lohn oder Gegenseitigkeit, um die »Lebenshingabe Christi als Gabe bzw. Opfer zu deuten« (208). Damit wird zweierlei Kritik aufgenommen: die am Lohndenken wie die Nietzsches an den Verschuldungsverhältnis-

sen. Durch die Logik der Vergeltung werde sonst »selbstloses Geben« verunmöglicht (209). Zunächst sammelt und interpretiert L. extensiv synoptische Szenen der Gabe in Lehre und Wirken Jesu (209 ff.: Mt 5,43–48; 6,1–18; 20,1–16; 18,23–35; 25,14–30; Lk 7,36–50; 19,1–10). Die Bergpredigt, die bessere Gerechtigkeit, die Gleichnisse von den Arbeitern im Weinberg, dem unbarmherzigen Schuldner und den anvertrauten Talenten, die Begegnung mit der Sünderin und die mit Zachäus versammelt L. unter dem Begriff der »Gratuität« der Gabe (274 ff.). Damit wird die Barmherzigkeit Gottes biblisch-theologisch als bedingungslose Liebe so traditionell wie treffend dargestellt, beinahe rechtfertigungstheologisch; wenn es denn nicht hieße, dass die Gabe der Barmherzigkeit Gottes »der freien Annahme seitens des Menschen bedarf« (276). Das überrascht angesichts der Rolle Derridas im Bisherigen, es überrascht vielleicht weniger angesichts der konfessionellen Tradition L.s. Eindeutig aber wird der Lohngedanke hier theologisch destruiert.

Entsprechendes widerfährt im Folgenden dem Verschuldungsmodell. »Die Lebenshingabe Jesu Christi als Gabe und Opfer« (283–355) entwirft eine kurze Christologie im Zeichen der Gabe. Jesu Leben als Proexistenz führt zu einer Kreuzestheologie als Versöhnungslehre (300–324). Die Gabe darin ist dann nicht Entschuldung, sondern Versöhnung, die L. mit Balthasar entfaltet (317 ff.). Bedauerlicherweise wird Luthers Interpretation des *admirabile commercium* nur sehr verkürzt nachgezeichnet (327). Stattdessen mündet die Ausführung in eine kurze Eucharistielehre (328–345).

Der vierte Teil ist der »Versuch einer theologisch-ethischen Vertorung« (356–455). Hier reflektiert L. fundamentalethisch das Verhältnis von Dekonstruktion und Ethik, das er vor allem mit J. L. Marion und Levinas bearbeitet. Als ethische Urimpression des »Transzendenz-Einbruchs« gilt die »Grundentscheidung« (385–387) – wobei Entscheidung im Horizont einer »heteronomen Autonomie« verstanden wird: Autonomie entsteht erst angesichts des Anspruchs des Anderen. Für das christliche Leben leitend (als »Nachfolge Christi«, 396) wird die Metapher des Zeugnisses, und das Verständnis des Lebens als Nachfolge (mit Bonhoeffer, 422 ff.). Das wird exemplarisch konkretisiert an der Debatte um Kommerzialisierung von Organspenden (439–455).

Abschließend fragt L. nochmals: »Geschenkt – umsonst gegeben?« und antwortet »Von wegen« (456). Denn das Schenken sei bei aller Aporetik »Glaubensbekenntnis und Vertrauenserweis«, dass trotz aller »ökonomischen Kontamination« ohne Zweck, Verschuldung und Vergeltung gegeben werde (460). Damit endet die Arbeit so hoffnungsvoll wie nur möglich. Als Darstellung ausgewählter Aspekte der diversen Gabediskurse ist sie ebenso lesenswert wie als Versuch einer christlich-theologischen Antwort darauf. Dass darin die eigene konfessionelle Tradition zur Sprache kommt, ist plausibel. Protestantische Perspektiven könnten indes noch anders und anderes sehen. Gleichwohl ist die Arbeit ein eindrucksvolles Zeugnis der Durcharbeitung eines ungeheuer weiten Feldes mit gewichtigen christologischen und ethischen Weiterführungen.

Rostock

Philipp Stoellger

Römel, Josef: *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft.*

Bd. 1: Grundlagen. Freiburg-Basel-Wien: Herder 2008. 248 S. 8° = Grundlagen Theologie. Kart. EUR 14,95. ISBN 978-3-451-29895-0.
Bd. 2: Lebensbereiche. Freiburg-Basel-Wien: Herder 2009. 445 S. 8° = Grundlagen Theologie. Kart. EUR 22,00. ISBN 978-3-451-29995-7.

Der Erfurter Moralthologe und Ethiker Römel hat eine zweibändige Ethik vorgelegt, deren erster Band in sechs Kapiteln Grundla-

gen legt, während der zweite, weitaus umfangreichere Band unter der Gesamtüberschrift »Lebensbereiche« in sieben Kapiteln unterschiedliche Aspekte christlich-moralischer Überzeugungen als »Ressourcen« für die heutige Gesellschaft vorstellen will. Die Bände werden abgeschlossen mit je einem Anhang, in dem zunächst die Lehre der allgemeinen und speziellen Moralthologie »in den modularisierten Studiengängen« dargestellt wird, worauf dann noch ein Literaturverzeichnis und ein (sehr dünnes) Register folgen. Insbesondere durch diese Anhänge will R. sein Werk offenbar als Arbeitsbuch auf das römisch-katholische Lehramts- und Pfarramtsstudium ausrichten.

Der erste Band dieser Ethik stellt den Versuch dar, unter Bezugnahme auf die Bibel, die Gewissens- und Normthematik sowie den Umgang mit der Erfahrung von Schuld eine theologische Grundlage für eine christliche Ethik zu legen, die in der heutigen pluralistischen Gesellschaft als Ressource brauchbar ist. Dabei setzt R. bewusst beim moralthologischen »Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils« ein, den er vor allem in den Konzepten einer »autonomen Moral« (A. Auer, F. Böckle) erkennt und dessen hauptsächlichliche Kennzeichen (negativ) die Abkehr vom naturrechtlichen Denken und (positiv) die Öffnung zur modernen Gesellschaft hin sind (so Bd. 1, 15–18.140–145). Mit der durchgehenden Absage an eine naturrechtlich fundierte Ethik nimmt R. die Überzeugungen auf, die er bereits in früheren Werken zur Diskussion gestellt hat. Dabei wird in der zweibändigen Ethik ebenso wie in diesen früheren Werken nicht deutlich, ob R. lediglich eine bestimmte Version des naturrechtlichen Denkens (als »Missverständnis« oder »Missbrauch«, so seine gelegentlichen Formulierungen) ablehnt oder ob er die Fundierung des Rechts in vorpositiven sittlichen Normen ganz grundsätzlich infrage stellt.

Die Doppelformel »Menschenwürde und Freiheit« (s. o.) beschreibt auch in der jetzt vorliegenden Ethik die normative Basis, an die die einzelnen ethischen Reflexionen und Entscheidungen R.s zurückgebunden werden. Dabei entsteht, obwohl keine klare Verhältnisbestimmung geboten wird, der Eindruck, dass R. diese beiden Begriffe wie zwei Pole einer Ellipse versteht, von denen der eine (die Menschenwürde) eher das genuin christliche Menschenbild repräsentiert, während der andere (die Freiheit) eher für die aufgeklärte, pluralistische Gesellschaft steht. Zwischen diesen beiden Polen pendelt die Argumentation bei R. in der Regel hin und her, bevor sie schließlich im Sinne einer ethischen Entscheidung von ihm zwar nicht genau bei einem der beiden Pole, wohl aber eher in der Nähe des Pols »Menschenwürde« zum »Stehen« gebracht wird.

Dem polaren Denken entspricht es, dass R. sich nach seiner eigenen theologischen Standortbestimmung (Bd. 1, 15–25) alsbald »Ansätzen der nichtchristlichen Ethik« (Bd. 1, 26–48) zuwendet, wobei er hierunter ohne erkennbare systematische Ordnung die technische Beherrschung der Natur, die Globalisierung, Diskursethik und Pluralismus, »ökologisch-ethische Entschlossenheit«, Systemtheorie und naturalistische Verabschiedung der Person zusammenfasst. Das von ihm daraus gezogene Fazit lautet: Die moderne Gesellschaft, die aus ethischer Perspektive grundsätzlich zu bejahen ist, gerät an Grenzen und in aporetische Situationen, in denen sie als »Hoffnung für die gegenwärtige Welt« eine »Ethik der Verantwortung« (Bd. 1, 43) braucht, die ihr der christliche Glaube bieten kann.

Dieses Potential entnimmt R. vor allem der Bibel Alten und Neuen Testaments sowie der »Würde des Gewissens« (Bd. 1, 50–112). Dabei verdient es Erwähnung, dass die biblische Orientierung sich nur marginal an normativen Texten (wie z. B. dem Dekalog) orientiert, hauptsächlich jedoch nach dem Gottes- und Menschenbild fragt, von dem her das biblische Ethos zu einem »Ethos des Vertrauens in das Leben« (Bd. 1, 62) wurde und zu ihm auch anleiten kann.