

CHRISTOF MANDRY

# Das Denken der „Gabe“ in der Ethik.

## Themen und Zugänge

Der Beitrag lotet anhand von zwei exemplarischen Fällen, dem Schenken und der Organspende, Leistungsfähigkeit wie Grenzen des Gabedenkens für die Ethik aus. Über die Frage, ob es eine Pflicht zu schenken oder eine Pflicht zur Organspende geben kann, kommt das Spannungsverhältnis von Gabe als einem (nützlichen) Objekt und als einer Ausdruckshandlung für zwischenmenschliche Beziehung oder Hingabe in den Blick. Hinsichtlich der Organspende beleuchtet Mandry außerdem kritisch die hier verwendete Gabe-Rhetorik und kommt zu dem Schluss, dass das Gabedenken in Gefahr steht, die institutionellen Kontexte auszublenden, und in ethischen Fragen mit Ideologiekritik verbunden werden muss. – Christof Mandry (geb. 1968) forschte nach seiner Promotion 2001 in Tübingen von 2004 bis 2009 als Post-Doc-Kollegiat am *Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt*. Nach der *Habilitation 2009 hat er seit 2010 den Lehrstuhl für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt inne*; Veröffentlichungen u. a.: *Europa als Wertegemeinschaft* (Baden-Baden 2009); *Christliche Lebensführung als Aufgabenstellung der theologischen Ethik*, in: Den österlichen Mehrwert im Blick. Theologische Beiträge zu einer Kirche im Umbruch. Hg. von B. Kranemann und M. Widl, Würzburg 2012, 151–159.

Angesichts der Tatsache, dass die „Gabe“ in Soziologie, Ethnologie, Philosophie und seit einiger Zeit auch in der Theologie relativ intensiv diskutiert wird und diese Diskussionen zu einer Anzahl profilierter Gabetheorien geführt haben, mag es erstaunen, dass die Gabethematik in der Ethik weitaus weniger Aufmerksamkeit gefunden hat. Im Folgenden soll daher überlegt werden, welche Bedeutung dem Gabedenken für ethische Überlegungen zukommen kann. Dem hier zur Verfügung stehenden Umfang angemessen, wird dies nicht in Form grundsätzlicher Erwägungen erfolgen, sondern anhand von ethischen Schlaglichtern, die mit Hilfe des Gabedenkens auf zwei Bereiche menschlicher Gabehandlungen – zwischenmenschliches Schenken im alltäglichen Sinne und die Praxis der Organspende – geworfen werden. Von diesen Betrachtungen aus, die nur skizzenhaft dargestellt werden können, sollte es möglich sein, einen Eindruck von der Relevanz und der Leistungsfähigkeit des Gabedenkens für die Ethik zu gewinnen, aber auch von ihren möglichen Begrenzungen. Dazu ist zunächst in aller Kürze zusammenzutragen, welche Motive des Gabediskurses für die Ethik wichtig scheinen, bevor die Überlegungen im Zusammenhang mit den beiden genannten Handlungskomplexen näher ins Detail gehen können.

## 1. Die Gabe gibt zu denken

Zu den zentralen Herausforderungen, denen sich die modernen Gabetheorien zu stellen versuchen, gehört die Beobachtung, dass es bei zwischenmenschlichen Praktiken des Schenkens und Gebens offenkundig nicht nur und auch nicht in erster Linie um den Transfer von Besitztümern geht. Die Gabe erschöpft sich nicht im Besitzwechsel eines Dings, sondern es scheint sich im Gegenteil etwas sozial Bedeutsames zu ereignen. Worin diese Bedeutsamkeit genau besteht, ob sie vor allem privat-interpersonell zu sehen ist oder ob sie eine weiter reichende soziale, gesamtgesellschaftliche Relevanz hat, und worin der genaue Unterschied zum marktförmigen Tausch besteht, bei dem ja auch Gegenstände den Besitzer wechseln, gehört zu den kontrovers diskutierten Fragenkomplexen rund um die „Gabe“.

In seinem wirkmächtigen Essay von 1918 über die zeremoniellen Gabe-Praktiken bei nordwestamerikanischen Stämmen hat der französische Ethnologe und Soziologe Marcel Mauss nicht nur die dreigliedrige Struktur des Schenkens aus Geben, Empfangen und Weitergeben analysiert, sondern auch auf die seltsame Verpflichtung hingewiesen, die von einer Gabe ausgeht.<sup>1</sup> Sie drängt dazu, die Gabe zu erwidern und so in einen Kreislauf oder einen Gabenverkehr einzutreten, scheint aber weder eine moralische Verpflichtung zu sein, noch sich aus der ökonomischen Logik eines Tauschhandels zu ergeben. Bereits Mauss hat in den Gabepraktiken eine Anerkennungspraxis von grundlegender Bedeutung für die beteiligten Völker erkannt und die Überlegung aufgeworfen, ob die Gabe auch in modernen Gesellschaften eine ähnlich fundamentale Stellung für den sozialen Zusammenhalt innehat. Zeugt sie von einem sozialen Zusammenhalt, der von der Integration moderner Gesellschaften über den Markt und seine Tauschlogik vorausgesetzt wird? Neben Gabetheorien, die diesen sozial- und kulturtheoretischen Fragen nachgehen, haben sich Gablediskurse entwickelt, die stärker phänomenologisch ausgerichtet sind und nach dem Gegebenheitsmodus der Dinge schlechthin fragen, das In-der-Welt-Sein des Menschen im Horizont der Gabe als grundsätzlicher Erscheinungsweise der Welt verstehen, oder im Gegenteil die unmögliche Gabe als Chiffre im Zusammenhang mit der menschlichen Zeiterfahrung und ihrer Ereignishaftigkeit einsetzen.<sup>2</sup>

Für die hier interessierende Fragestellung ist jener Gablediskurs unmittelbarer anschlussfähig, der sich mit menschlichen Beziehungen des Gebens befasst oder insgesamt die Praxis des Schenkens und Gebens untersucht. Er kann wiederum grob in zwei Richtungen unterteilt werden. Auf der einen Seite analysieren Ethnologen, Soziologen und Philosophen menschliche Praktiken des Gebens, die darin sich ereignende Gabe- und Beziehungsdynamik sowie die diesen Verhältnissen zugrundeliegenden Strukturen der Reziprozität oder Wechselseitigkeit. So hat etwa Maurice Godelier herausge-

<sup>1</sup> Mauss, M., *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt am Main, 2. Aufl. 1990.

<sup>2</sup> Für einen Überblick über wichtige (aber keineswegs alle wichtigen) Positionen des Gablediskurses vgl. Dürmann, I., *Theorien der Gabe zur Einführung*, Hamburg 2010.

arbeitet, dass es neben Dingen, die Objekte des Gebens und Weitergebens sind, auch Dinge gibt, die weder verschenkt noch verkauft, sondern behalten werden.<sup>3</sup> In ihnen erkennt er die Fixpunkte kollektiver und individueller Identitäten, die den gesellschaftlichen Tauschverkehr wie auch die Beziehungen des Schenkens im Nahbereich erst ermöglichen. In der Moderne sind es für ihn die Person selbst sowie der Verfassung der Gemeinschaft, die „unveräußerlich“ sind, weil sie als ermöglichende „Güter“ jeder zwischenmenschlichen Reziprozität vorausliegen. Marcel Hénaff arbeitet heraus, dass Gabe und ökonomischer Tausch weder Gegensätze noch Alternativen sind, sondern sich auf unterschiedlichen Ebenen bewegen.<sup>4</sup> Bei der Gabe geht es nicht um den Transfer von Gütern, sondern um ein Beziehungsgeschehen, das nach bestimmten kulturellen Regeln funktioniert und das gelingen, aber auch fehlgehen kann. Das Geben ist nämlich ein Akt der Anerkennung zwischen zwei Personen (oder Gruppen), bei der das geschenkte Objekt nur als Medium von Bedeutung ist, das Entscheidende aber in der vermittelten und riskierten Begegnung zwischen den Beteiligten besteht. Deshalb ist nicht nur das Schenken, sondern ebenso sehr das Empfangen von Bedeutung – wird das angebotene Geschenk nicht oder nicht in rechter Weise angenommen, kommt keine Gabe und damit auch keine Anerkennungsbeziehung zustande. Die Erwidern der Gabe ist dann die Bestätigung der stets fragilen Beziehung, dessen Verpflichtungscharakter analog zum Ziehen einer Spielfigur zu sehen ist: Man muss das Spiel nicht spielen, aber wenn man es spielt, dann zieht man mit seiner Figur, wenn man an der Reihe ist.<sup>5</sup> Paul Ricoeur greift Hénaffs Überlegungen im Kontext einer sozialphilosophischen Anerkennungstheorie auf und interpretiert die Gabe als ein eigenständiges Modell für Beziehungen der Wechselseitigkeit. Im gesellschaftlichen Kampf um Anerkennung repräsentiert die Gabe jenen Typus von Erfahrungen, die von einer nicht-agonalen Anerkennung zeugen und damit einen motivierenden und orientierenden Hintergrund für das Aushalten und das verantwortliche Bestehen der gesellschaftlichen Konfliktdynamik darstellen.<sup>6</sup> Die Gabe und die ihr innewohnende Beziehung(stiftung) wird also zum einen von ökonomischen Beziehungen des Tausches abgesetzt, in denen es nicht um die beteiligten Personen geht, sondern um einen Verkehr von Dingen, deren Wert als äquivalent bestimmt wird. Mit der Unterscheidung vom Tausch stellt sich gleichzeitig die Frage, wie fundamental (oder nicht doch

<sup>3</sup> Vgl. Godelier, M., Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte, übersetzt von Martin Pfeiffer, München 1999.

<sup>4</sup> Vgl. Hénaff, M., Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie, aus dem Franz. von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 2009.

<sup>5</sup> Vgl. auch Hénaff, M., Anthropologie der Gabe und Anerkennung. Ein Beitrag zur Genese des Politischen, in: Journal Phänomenologie (2009) 7-19, und ders., De la philosophie à l'anthropologie. Comment interpréter le don?, Entretien avec Marcel Hénaff, in: Esprit 26 (2002) 135-158.

<sup>6</sup> Vgl. Ricoeur, P., Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein, Frankfurt am Main 2006, 196-325, v.a. 271-306; dazu auch Mandry, C., Moralische Identität, Gabe und Anerkennung. Die Philosophie von Paul Ricoeur und ihre Bedeutung für die theologische Ethik, in: Schuster, J. (Hrsg.), Zur Bedeutung der Philosophie für die theologische Ethik, Freiburg, Schweiz / Freiburg i. Br. / Wien 2010, 281-294.

eher marginal) die Gabe in der modernen Gesellschaft ist, die anerkanntermaßen den anonymen Funktionsbeziehungen des Vertrags und des Gütertauschs zentrale Bedeutung beimisst. Die der Gabe in vormodernen Gesellschaften zukommende Anerkennungsfunktion, so etwa Hénaff, hat sie in modernen Gesellschaften an das Recht, das jeden als gleichen Bürger anerkennt, und an die Gesamtheit der politischen Institutionen abgetreten.<sup>7</sup> So scheint sie nur noch in privaten Nahbeziehungen bedeutungsvoll zu sein. Bei der Gegenüberstellung zur Ökonomie und der Frage der Reziprozität hakt auch die andere Richtung des Diskurses ein, bietet jedoch eine andere und radikalere Deutung an. Interpretiert der Soziologe Pierre Bourdieu die Gabe als eine verdeckte Tauschbeziehung, die den Zwang zur Reziprozität mittels eines zeitlichen Abstands zwischen Gabe und Gegengabe bloß verschleiert – und so die Allgegenwärtigkeit des Ökonomischen vergessen macht –, nimmt der Philosoph Jacques Derrida die Gabe gewissermaßen beim Wort, um ihre Unmöglichkeit zu zeigen. Denn die Gabe wäre dann „rein“, wenn ihr keinerlei Berechnung, keinerlei Erwartung auf eine Erwidern innewohnen würde. Eine solche „reine Gabe“ müsste aber völlig unerkannt von statten gehen, denn jedes Schenken ist doch mindestens mit der Erwartung auf Dankbarkeit verbunden und macht so den Geber zum Geber, den Empfänger zum Empfänger – *als Empfänger* steht er jedoch unter der Verpflichtung, die Gabe zu erwidern. Der Empfänger steht in der Schuld des Gebers, und wie könnte ein Geber dies nicht wissen und beim Geben vorsehen? Jede Gabe, so Derrida, die als Gabe erfahrbar ist, steht unter einer Reziprozitätserwartung, die berechenbar ist und die Gabe unausweichlich mit Berechnung infiziert. Eine reine Gabe müsste demnach ohne bewussten Geber, ohne offenkundige Gabe und ohne bewussten Empfänger funktionieren. Sie wäre reines Ereignis, aber kein Phänomen – ein schlechterdings *unmögliches* Phänomen.<sup>8</sup>

Ethische oder ethisch relevante Zusammenhänge können in diesen Strängen des Gabediskurses geradezu mit Händen gegriffen werden. Wie genau ist die Gabe von ökonomischer Äquivalenz und Reziprozität abzugrenzen? Wie sind die personalen Beziehungen, die in der Gabe zustande kommen, in ethischer Hinsicht zu bewerten und welche Bedeutung haben sie innerhalb heutiger Gesellschaften? Gibt es nicht-berechnendes Geben und welche ethische Relevanz ist ihm beizumessen? Ist die Gabe ethisch nebensächlich oder hat sie paradigmatische Bedeutung, hat sie den Charakter eines ethischen Modells oder einer über-moralischen Ausnahme?

<sup>7</sup> Vgl. Hénaff, M., *Anthropologie der Gabe*, 16f.

<sup>8</sup> Vgl. Derrida, J., *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993. Derrida geht es allerdings weniger um eine Theorie des zwischenmenschlichen Gebens als vielmehr um fundamentale phänomenologische Fragestellungen. Für eine religionsphilosophische Interpretation von Derridas Gabedenken vgl. Caputo, J. D., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington 1997, 160–229. Mit Derridas Frage, ob Gegebenheit überhaupt die Grunddimension der Phänomenalität ist, stimmt Jean-Luc Marion überein, wenn er auch eine entgegengesetzte Antwort gibt. Zu Marion vgl. Gabel, M. / Jous, H. (Hrsg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion* (Scientia & Religio 4), Freiburg im Breisgau 2007.

Die skizzierten Richtungen des Gabediskurses mit ihren unterschiedlichen ethischen Implikationen lassen erkennen, dass es für die Frage nach der Relevanz und der Tragweite des Gabedenkens – um nicht von vornherein von einer Gabetheorie auszugehen – für ethisches Denken nicht weniger entscheidend ist, welches Verständnis von Ethik ins Spiel kommt. So kann Ethik als eine Fundamentaltheorie menschlicher Existenz und menschlichen Selbstseins aufgefasst werden, in der es gilt, den Authentizitätsanspruch des Selbst in der Entfaltung seiner Existenz vernünftig zur Entfaltung zu bringen, oder Ethik wird als eine vernünftige Reflexion auf das menschliche Handeln unter der Rücksicht seiner Güte und seiner Richtigkeit angelegt und ist somit vorrangig an den Fragen „Was soll ich tun?“ und „Was ist es wert, erstrebt zu werden?“ interessiert. Ich konzentriere mich hier vor allem auf die zweite Möglichkeit. Theologische Ethik ist für mich zudem vor allem auch eine Unterbrechung, eine retardierende Überlegung, die die Selbstverständlichkeiten und Gewohnheiten unseres Handelns und unserer Einstellungen unterbricht, um sie einer normativen Kritik und Überprüfung zu unterziehen. Ethik sucht zunächst und vor allem nach moralischen Problemen und versucht, sie zu verstehen, anstatt sie sogleich lösen und damit zum Verschwinden bringen zu wollen. Ethik hat nicht zuerst eine Orientierungsfunktion, sondern die Aufgabe zu desorientieren, um erst danach mit Gründen Richtungsmarkierungen zu identifizieren, an denen verantwortliches Entscheiden und Handeln sich ausrichtet. Theologische Ethik kann folglich auch keine Ableitung aus Glaubenssätzen oder aus Glaubensüberzeugungen sein, sondern ist als eine eigenständige und kritische Reflexion auf die denkerischen Konsequenzen anzulegen, die sich angesichts von Glaubensüberzeugungen für ethisch verantwortetes Handeln ergeben. Im weiteren Fortgang soll somit das Gabedenken in erster Linie als ethisches Analyseinstrument für die soziale Praxis des Schenkens und Spendens im weiteren Sinne dienen und sein kritisch-ethisches Potenzial in Augenschein genommen werden. Gehen wir also näher ein auf die bereits erwähnten beiden Handlungsbereiche der Gabe in zwischenmenschlichen Beziehungen: zunächst das Schenken und Empfangen von Geschenken und die damit verbundenen Beziehungen, anschließend die „Spende“ von Körperteilen von Verstorbenen oder Lebenden an Kranke. Geht es im ersten Bereich um ein persönliches Schenken von Angesicht zu Angesicht, handelt es sich im zweiten um ein zumeist vermitteltes Gabeverhältnis, das jedoch äußerst intime Gegenstände – nämlich Organe – überträgt und das wegen des todesbedrohenden Mangels auf Seiten des Empfängers zudem hochgradig moralisch imprägniert ist.

## **2. Selbstlose oder eigeninteressierte Gabe? Die zwischenmenschliche Praxis des Gebens**

Zweifellos hat die These einiges für sich, dass die Gabe in der modernen Gesellschaft keine öffentliche, sozialkonstitutive symbolische Bedeutung mehr hat. Soziale Zuwendungen, die nicht interpersonell, sondern auf Großgruppen bezogen sind, werden nun von Institutionen des Wohlfahrtsstaats oder

der Zivilgesellschaft vollzogen und haben überwiegend weder einen spontan-affektiven noch rituellen Charakter, sondern sind administrativ geregelt und professionell oder quasi-professionell organisiert.<sup>9</sup>

Hingegen wird die Gabe weiterhin gerne als Paradigma des interpersonalen Nahverhältnisses aufgefasst und auf das Schenken als eine signifikante menschlich-kulturelle Praxis bezogen. Diesseits des politisch-öffentlichen, zeremoniellen Schenkens oder der wohlfahrtstaatlichen Unterstützung gibt es ja privates Schenken. Im Privatbereich hat die Gabe sicherlich große Bedeutung behalten. Gleichzeitig ist mit dem Schenken offenbar stets die Erfahrung seines Fehlgehens verbunden. So verfügt kaum jemand nicht über die Erfahrung, dass Geschenke durchaus ambivalent sind, dass sie missglücken können und dass Schenken pervertiert werden kann.<sup>10</sup> Mit der Gabe ist die Travestie der Gabe zuinnerst verbunden. Die Gabe als zwischenmenschliche Praxis ist zweideutig: Die Gabe stellt eine Beziehung her oder bringt sie zum Ausdruck. Sie tut dies jedoch nicht unschuldig, sondern nimmt über das Geschenk, die Umstände des Schenkaktes und seinen Kontext eine bestimmte soziale Codierung vor.<sup>11</sup> Geschenke können zwischen dem sozialen Status der Beteiligten ein Gefälle zum Ausdruck bringen – etwa durch ein übergroßes Geschenk – und sie können beschämen – etwa durch zu niedrigen oder zu hohen Wert. Sie können Abhängigkeiten hervorrufen, da die Gabe zur Gegengabe seitens des Empfängers herausfordert, und das Geschenk kann ein Verschulden verursachen oder zur „ewigen“ Dankbarkeit verpflichten, vor allem, wenn es nicht adäquat erwidert werden kann. Dies lässt sich zum einen analytisch sinnvoll mit den von Mauss beschriebenen Kategorien bzw. Relationen in Beziehung setzen – an der Gabe sind die Momente des Gebens, des Empfangens und des Wiedergebens, der Erwidierung des Geschenks und schließlich das Weitergeben in einer Art Gabenkreislauf oder Gabenverkehr bedeutsam. Zum anderen scheint angesichts dieser Erfahrungen Derridas Verdacht erhärtet, es gäbe gar keine reine Gabe, da sie immer von einem Zweck durchzogen sei. Jede Gabe, die als Gabe erkennbar ist – als Gabe erscheint – ihrem Geber, ihrem Empfänger – und bei der es Gabe gibt, annihiliert sich gewissermaßen in der Erscheinung, weil darin stets der Drang zur Wiedergabe, zur Dankbarkeit präsent ist. Es kann gar keine Gabe geben, die nicht von einem Tauschgedanken verunreinigt ist – jede Gabe ist auf ihren Empfänger zurückbezogen, ist an Reziprozität interessiert. Derridas hyperbolische Überlegung treibt die Idee der Gabe auf

<sup>9</sup> Was nicht heißt, dass keinerlei Bezüge zum Gabedenken hergestellt werden können. Für die wohlfahrtsstaatliche Alterssicherung bzw. die kirchliche Diakonie vgl. die Studien von *Dabrock, P.*, Demographischer Wandel und die Gabe der Solidarität zwischen den Generationen, in: *Eurich, J. / Dabrock, P. / Maaser, W.* (Hrsg.), Intergenerationalität zwischen Solidarität und Gerechtigkeit. Festgabe für Christof Frey zum 70. Geburtstag, Heidelberg 2008, 23–71, bzw. *Albert, A. C.*, Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit. Perspektiven einer Theologie des Helfens im interdisziplinären Diskurs, Heidelberg 2010.

<sup>10</sup> Vgl. für kulturwissenschaftliche Einsichten *Starobinski, J.*, Gute Gaben, schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten, Frankfurt am Main / Wien 1995, und für die literarische Behandlung der Ambivalenz des Schenkens *Ecker, G.*, "Giftige Gaben". Über Tauschprozesse in der Literatur, München 2008.

<sup>11</sup> Vgl. *Davis, N. Z.*, Die schenkende Gesellschaft. Zur Kultur der französischen Renaissance, übers. von Wolfgang Kaiser, München 2002.

die Spitze, bis in der Radikalität der reinen Gabe nichts mehr vorstellbar ist, dem der Verdacht nicht unauslöschlich eingeschrieben ist, es handele sich doch um ein interessiertes Geben – um ein Selbstinteresse.

Interessant für ethische Überlegungen ist weniger Derridas Idee, es könne keine „reine Gabe“ geben und die Gabe sei „unmöglich“, als vielmehr die radikale Idee des Gebens, die als kritische Instanz fungieren kann. Die Überlegung, dass in wirklichen, nicht bloß gedachten menschlichen Verhältnissen eine „echte“, authentische Gabe zwar nicht „rein“, aber doch mehr oder weniger gut zu erreichen ist und dass eine nicht vom planen Selbstinteresse motivierte Gabe vorstellbar ist, steuert eine normative Leitidee des Gebens bei: Wenn schon Gaberelationen, dann solche, die nicht vom Eigeninteresse oder Eigennutz motiviert sind, sondern in denen die Gabe als Begegnung zwischen Menschen – als Beziehungsereignis – sich verwirklicht. Bevor man die Gabe-Idee zum schlechthinigen Modell für zwischenmenschliche Beziehungen generell ausruft, wozu theologische Ethik versucht sein könnte, ist es vielleicht einsichtsvoll, das Gabedenken auf das Geben von Geschenken, also jene soziale Praxis anzuwenden, die am unmittelbarsten als Gabe gedeutet werden kann. Es geht also darum, das Gabedenken als Analyseinstrument zu nehmen, um die normativen Kerngehalte der Gabe an Vorgängen des Schenkens auszumachen und sie so gleichzeitig einer Bewertung zuzuführen.

Mit der Idee der Gabe wird die Erfahrung artikuliert, dass gutes Geben zumindest analytisch durchaus von der Parodie und der Travestie der Gabe unterscheidbar ist. Das Ideal der Gabe wird von einem Vollzug bestimmt, nämlich gelingender Kommunikation im Sinne einer Gaberelation, die der inneren Grammatik, den inneren Standards – besser: den konstitutiven Regeln der Institution des Schenkens – voll entspricht. Von einer Gabe im vollen Sinne würden wir dort sprechen, wo jemand einem anderen etwas schenkt, ohne dass der andere dessen bedürfte – das Schenken und das Geschenk sind nicht existenziell notwendig für den Empfänger. Die Gabe hat zudem für gewöhnlich keinen Gebrauchswert oder er steht jedenfalls nicht im Vordergrund. Von der Gabe wird schließlich keine direkte Entsprechung ausgelöst, im Unterschied zum Tausch. Die Gabe ist *uneigennützig*, aber sie ist nicht *selbstlos*, sie ist nicht im strengen Sinne desinteressiert. Denn der Gebende ist *interessiert am anderen*, und die Gabe ist das Medium, die diese personale Relation artikuliert.

Hier lassen sich nun die präzisen und erhellenden Überlegungen von Hénaff und Ricœur anbringen, die die Gabeerwiderung – und sei es nur in der Weise des Empfangens – nicht als Vergeltung oder Restitution des Gegebenen in einem entsprechenden Ding, sondern als Fortsetzung der Beziehung, also Antwort auf das Angebot deuten, in eine Beziehung einzutreten oder in ihr zu bleiben. Die Erwiderung der Gabe ist dann nicht bloße Replik, sondern gewissermaßen eine „zweite erste Gabe“, da sie ebenso riskant wie diese ist: Das Subjekt setzt sich mit seinem Geben dem anderen aus, dessen Empfangen die Gabe erst zu einer solchen macht; und die Erwiderung der Gabe steht vor demselben Risiko, angenommen zu werden – d.h. Beziehung tat-

sächlich zu stiften – oder fehlzugehen.<sup>12</sup> Erst im erfolgreichen Geben, Empfangen und Wiedergeben ereignet sich personenbezogene, und eben nicht sachbezogen-funktionale Beziehung, bzw. – denn so trennscharf sind unsere zwischenmenschlichen Beziehungen für gewöhnlich nicht – bringt das Schenken unser In-Beziehung-sein-Wollen mit dem Anderen symbolisch codiert und verdichtet in einer spezifischen Ausdruckshandlung zur Artikulation.

Von diesem Idealtyp des Schenkens aus ließen sich nun jene Gabevorgänge – oder jene Aspekte an Gabevorgängen – analysieren und decouvrieren, die hinter diesem Beziehungsgeschehen zurückbleiben und es auf andere Zwecke – oder um genau zu sein: überhaupt auf einen abtrennbaren Zweck, der in etwas anderem besteht als dem In-Beziehung-Sein – hin ausrichten. Eine solche Analyse will/soll hier jedoch nicht ins Einzelne verfolgt werden. Vielmehr muss es nun darum gehen zu erörtern, inwiefern diese Fragestellung eine ethische Fragestellung ist. Denn eine Funktionsanalyse des Schenkens könnte als völlig ausreichend erscheinen: Das Geben dient einer bestimmten sozialen Funktion, nämlich der symbolischen Artikulation zwischenmenschlicher Beziehungen, die nicht-instrumentell sind, sondern Nähe und Vertrauen, Zuwendung und affektives Verbundensein durch das Überreichen und Annehmen von zweckfreien, nicht-notwendigen Gegenständen sichtbar machen und dadurch als eine soziale, zwischenmenschliche Realität erst herstellen oder sie als affektive Beziehung bestätigen und bekräftigen. Es mag weitere Praktiken geben, die in ähnlicher Weise zwischenmenschliche Beziehung pflegen oder ausdrücken, aber insoweit das Geben von Geschenken diesen sozialen Sinn vermittelt, erfüllt es eine Beziehungsrealität, die auf andere, gerade instrumentelle Beziehungen irreduzibel ist. Von dieser Bestimmung aus lässt sich auch eine Bewertung von Praktiken vornehmen, ob und inwieweit sie diese Funktion tatsächlich erfüllen oder sie bloß parodieren, indem sie sich den Beziehungscode der Gabe zu Nutze machen, um einen gezielten Schein zu erzeugen, hinter dem andere Interesse verborgen werden. Mit der skizzierten Funktionsbestimmung liegt eine Gabe-Norm vor, in Bezug auf welche Abweichungen bestimmbar sind, und es ist nicht unbedingt einsichtig, in welchem stärkeren Sinne dies eine genuin ethische Qualifikation wäre.

Tatsächlich besteht auf Geschenke kein moralischer Anspruch. Geschenke und Gaben gehören in den Bereich des Freiwilligen, Nicht-Geschuldeten. Ein Rechtsanspruch auf Geschenke kann schon gar nicht bestehen, allenfalls ein Anspruch auf Rückgabe der Geschenke, sofern jene Nahbeziehung gelöst wird, die zu ihnen motiviert hat, also etwa nach dem Auflösen einer Partnerschaft oder auch nach dem Versterben des Empfängers. Wenn die Beziehung endet, tritt auch der Charakter des gegebenen Dings als Wertobjekt in den Vordergrund, der bislang nur ein Nebenaspekt war.<sup>13</sup> Des Weiteren ist jemand, der keine Geschenke macht, vielleicht kein angenehmer Mensch, aber er ist kein schlechter Mensch, im Sinne eines unmoralischen Menschen wie

<sup>12</sup> Vgl. Ricoeur, P., *Wege der Anerkennung*, 301-305.



ein Lügner, Ehebrecher, Betrüger oder Dieb. Ein moralisches Thema scheint das Schenken also nicht zu sein; nicht zu schenken oder auch falsch zu schenken verletzt keine moralische Norm im Sinne eines generellen Anspruches eines moralischen Subjektes, der unbedingte Achtung erforderte.

Freilich drängt sich gegen diese Sichtweise ein Einspruch auf: Perverse Geschenke, mit denen bestochen, gedemütigt oder subtile Abhängigkeit bewirkt werden soll, sind sehr wohl unmoralisch, weil sie den moralischen Anspruch des anderen auf Achtung verletzen. In diesen Akten bzw. den ihnen innewohnenden Intentionen liegt ein instrumentalisierender Wille, der darin unmoralisch ist, weil er verdeckt ist, in sein Gegenteil gewandt daherkommt und daher die Freiheit des anderen bedroht, die sich gegenüber jeder anderen, offenen und gewaltlosen Instrumentalisierung verwahren könnte. Im Unterschied zum Tausch, in dem der andere auch instrumentalisiert wird, liegt kein Versuch einer Totalinstrumentalisierung vor, weil beim Tausch Zustimmung erforderlich ist, ein subtiles Geschenk aber diese Zustimmung gerade erschleichen oder erpressen will. Bei der Bestechung, der anderen Perversion der Gabe, liegt gewissermaßen eine Verabredung zur Schädigung Dritter vor. Mit dem Stichwort Verabredung ist nun jedoch bereits der Aspekt des Vertrags genannt: In der Bestechungsgabe wirken die beiden Momente der Beziehungsstiftung im Modus der Komplizenschaft und die vertragliche Vereinbarung von Leistung und adäquater Vergütung zusammen.<sup>14</sup>

Die Gabe ist also offenbar doch ein moralisches Thema, insofern mit ihr der unbedingte Anspruch auf Achtung, die jedem Menschen entgegengebracht werden muss, verletzt wird.<sup>15</sup> Das falsche Geben wäre also moralisch fragwürdig oder sogar moralisch schlecht. Wie steht es aber mit der guten Gabe? Ist sie moralisch gefordert? Muss ich beispielsweise Geburtstagsgeschenke machen? Ist diese soziale Norm auch eine moralische Norm in dem Sinne, dass es moralisch geboten ist zu schenken? Wäre das Geschenk noch ein Geschenk, wenn es moralisch gefordert wäre, ähnlich wie die Hilfeleistung gegenüber einem Ertrinkenden, also einem Bedürftigen, gefordert ist? Damit verlassen wir doch das Feld der Gabe und sind in dem der strengen Pflicht.

<sup>13</sup> Das Zivilrecht sieht unter bestimmten, engen Umständen vor, dass Geschenke zurückgefordert werden können, etwa beim Lösen einer Verlobung (§ 1301 BGB), bei Verarmen des Schenkers (§ 528 BGB) oder bei „grobem Undank“ des Beschenkten (§ 530 BGB).

<sup>14</sup> Dass dies in interkulturellen Beziehungen des Gebens, in denen wie etwa im Falle der Entwicklungshilfe oder der humanitären Hilfe („Weltsozialpolitik“) sowohl institutionell-administrative als auch soziale Anerkennungslogiken aufeinandertreffen, differenzierter zu sehen ist, betont Ahrens, T., Vom Charme der Gabe, in: ZThK 103 (2006) 568–594, bes. 573–577 und 586–593.

<sup>15</sup> Vgl. Kant, I., Die Metaphysik der Sitten, 2. Teil. Metaphysische Anfänge der Tugendlehre, § 37: „Achtung, die ich für andere trage, oder die ein Anderer von mir fordern kann [...], ist also die Anerkennung einer Würde [...] an anderen Menschen, d.i. eines Werths, der keinen Preis hat, kein Äquivalent, wogegen das Object der Werthschätzung [...] ausgetauscht werden könnte.“ und §38: „Ein jeder Mensch hat rechtmäßigen Anspruch auf Achtung von seinen Mitmenschen, und wechselseitig ist er dazu auch gegen jeden Anderen verbunden.“ (AA VI, 462; Hervorhebungen im Original). Das Wohlwollen gegenüber anderen wird von Kant als Interesse an deren Glückseligkeit verstanden und als Tugendpflicht konzipiert (vgl. ebd., §§ 23ff). Tugendpflichten sind unvollkommene Pflichten, da sich nicht genau angeben lässt, wann sie erfüllt sind.

Gabe oder Geschenke können aber keine Pflicht sein, weil dann eine berechnete *Forderung* auf sie bestünde. Das ist aber ein Widerspruch zur Gabe – jedenfalls im Privatbereich moderner Gesellschaften.

Nun ist Gabe aber vielleicht keine Rechtspflicht, lässt sich aber von der Tugendpflicht zur Achtung her beleuchten. Bedeutet etwa, seiner Frau bewusst und willentlich kein Geburtstagsgeschenk zu machen (es also nicht bloß zu vergessen), nicht – weil die sozial codierte Erwartung besteht, dies gehöre zur Expressionsform von Liebe und vertrauender Beziehung hinzu –, ihr die zur Beziehung gehörende Achtung zu verweigern und sie dadurch zu verletzen? Also ist das verweigerte Geschenk eine Zurückweisung der Person. Das stimmt ja mit der Gabeanalyse überein: Gabe bedeutet sich dem anderen zu geben, d. h. eine Beziehung zu ihm aufbauen und am Leben erhalten zu wollen. Eine berechnete Erwartung auf Zuwendung – und in diesem abgeleiteten Sinne auf eine Gabe – besteht dann, wenn die Beziehung eine Vertrauensbeziehung ist und der andere erwarten darf, dass ein Vertrauen nicht enttäuscht, sondern bekräftigt wird (dass es hier zur Berechnung nur ein kleiner Schritt ist, sei hier nur erwähnt; dies gehört zur Ambivalenz menschlicher Beziehungen). Natürlich besteht keine Rechtspflicht und vermutlich auch keine Tugendpflicht, eine oder gar jede Beziehung aufrechtzuerhalten. Vielleicht nicht ganz fachsprachlich formuliert, darf man aber wohl sagen, dass man sich in Beziehungen anständig zu verhalten habe, und dass für Nah- und Intimbeziehungen besonders hohe Standards gelten, weil die Verletzbarkeit erhöht ist, und dass in diesem Zusammenhang auch – und insbesondere – symbolische Ausdruckshandlungen wie Gaben ethisch beachtlich sind. Ich könnte hier nun fortfahren und überlegen, ob des Weiteren in asymmetrischen Beziehungen nicht besondere Anforderungen ans Geben zu stellen sind, etwa in der Beziehung von Eltern zu ihren Kindern. Auch hier ist dies wieder von sozialen Standards abhängig – wo Geschenke nicht üblich sind, wird auch niemand beschädigt, der keine erhält. In unserem und vielen anderen Kulturkreisen sind Geschenke üblich, und im Zuge der Individualisierung und der Aufwertung der individuellen Person sind insbesondere Geburtstagsgeschenke üblich. Sie bringen die Wertschätzung und Liebe zum Kind zum Ausdruck. Besteht daher also ein moralisches Recht auf Geschenke? Sind Eltern, die nicht schenken, vielleicht sogar in einem stärkeren Sinne als bei den vorigen Beispielen angenommen, *schlechte* Eltern? Wäre dies zutreffend, würden asymmetrische moralische Pflichten (der Eltern gegenüber dem Kind) vorliegen. Nur kurz: Dies ist nur in einem schwachen Sinne der Fall, insofern mit der Elternrolle bestimmte spezifische Pflichten verbunden sind, und zu diesen nicht nur besondere Fürsorge und materielle Pflichten gehören, sondern auch ein Minimum an affektiver Zuwendung. Eltern, die ihr Kind perfekt versorgen und umhegen, dies aber in emotionaler Kälte oder Indifferenz tun, würden wir nicht als gute Eltern bezeichnen.<sup>16</sup> In diesem Zusammenhang der affektiven Zuwendung, die hier nicht allein als Tugendpflicht erscheint, wäre dann erneut auch der Umgang mit Geschenken bedeutsam.

Ich ende hier mit diesem Strang der Überlegung. Er gehört zu einer Ethik der verantwortlichen Lebensführung, die ein gelingendes Leben unter dem Anspruch der ethischen und moralischen Vernünftigkeit bedenkt. Es stellt sich nun die Frage, ob das Gabedenken auch eine Bedeutung hat für Gabeverhältnisse, die über den normalen zwischenmenschlichen Bereich hinausgehen und in einem stärkeren Sinne soziale, institutionell vermittelte Praktiken betreffen. Ich gehe nun noch ebenso kurz und schlaglichtartig auf einen relativ prominenten Bereich ein, in dem der Gabetopos eine Rolle spielt, nämlich die Organspende.

### 3. Die „Gabe des Lebens“: Organspende

Die Organspende scheint tatsächlich *die* altruistische Gabe par excellence zu sein. Ein Mensch gibt sein Leben für einen anderen hin, der dadurch weiterleben oder mindestens erheblich besser und länger weiterleben kann. Bei der postmortalen Spende verfügt ein Lebender, dass Teile seines Körpers anderen zum Leben verhelfen sollen, bei der Lebendspende gibt ein Mensch direkt einen vital bedeutsamen Teil seiner selbst her. Der Spender hat davon selbst keinen Vorteil, jedenfalls dann nicht, wenn die Spende nicht entlohnt oder in anderer Weise vergütet wird. Gabe, Hochherzigkeit und Geschenk, diese Topoi spielen in den Diskursen über Organspende und Transplantationsmedizin eine immense Rolle. Dies gilt besonders für die Kirchen, die – nachdem zumindest die katholische Kirche die Organspende zunächst mit naturrechtlichen Argumenten abgelehnt hat<sup>17</sup> – nun zu den großen Werbernden für den Spendeausweis und die Spendebereitschaft auftreten und sie zum Ausweis der Nächstenliebe und zu einem Exempel an Hingabe für den anderen erklären.<sup>18</sup> Freilich – und hier setzt die ethische Überlegung ein – ist mit der Qualifizierung einer Organspende oder Organfreigabe durch die Hinterbliebenen eines Hirntoten als hochherzige Tat der Nächstenliebe, die mitunter in die Nähe einer moralischen Verpflichtung gerückt wird,<sup>19</sup> viel-

<sup>16</sup> Vgl. dazu die Erörterung von O'Neill, O., The 'good enough' parent in the age of the new reproductive technologies, in: Haker, H. / Beyleveld, D. (Hrsg.), The ethics of genetics in human procreation, Aldershot 2000, 33–48, v.a. 35–38.

<sup>17</sup> Vgl. Rörmelt, J., Freiheit, die mehr ist als Willkür. Christliche Ethik in zwischenmenschlicher Beziehung, Lebensgestaltung, Krankheit, und Tod (Handbuch der Moraltheologie 2), Regensburg 1997, 246.

<sup>18</sup> Vgl. das Dossier zur Organspende „Ein klares Ja zum Leben“ auf der von der Deutschen Bischofskonferenz verantworteten Website [www.katholisch.de/34988.html](http://www.katholisch.de/34988.html) (abgerufen am 19.12.2011). Die knappen Aussagen im Katholischen Erwachsenen-Katechismus (Band 2, 1965) und im Katechismus der Katholischen Kirche (1997) sind hingegen als nüchterne Risiko-Nutzen-Erwägungen gehalten. In die Neuübersetzung des letzteren von 2003 ist die Aussage eingefügt worden, die postmortale Organspende sei „eine edle und verdienstvolle Tat“ und solle „als Ausdruck großzügiger Solidarität gefördert werden“ (Nr. 2296).

<sup>19</sup> Martin Lintner spricht von einer „Liebespflicht zur Organspende aus Solidaritätsgründen“, die allerdings weder als erzwingbare Rechtspflicht noch als „verbindliche norm-ethische Pflicht“ zu charakterisieren, aber dennoch mit Verbindlichkeit ausgestattet sei (Lintner, M. M., Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe, Wien 2006, 453). Auch die jüngeren Äußerungen des Lehramtes wiesen in diese Richtung (vgl. ebd., 451), mit Hinweis auf Johannes Paul II., Enz. *Evangelium vitae* (1995), in der die Organspende als „heroische Tat“ und „totale Selbsthingabe“ gewürdigt wird (Nr. 86).

leicht noch nicht alles gesagt, was hier aus ethischer Sicht zu besprechen wäre. Das Gabedenken fördert vielleicht auch hier noch weitere bedenkenswerte Aspekte zutage, vielleicht, auch das muss überlegt werden, führt es hier aber auch in die Irre. Denn eine Organspende ist nicht ein Spezialfall der oben behandelten alltäglichen Geschenke, sondern stellt eine ganz eigene Problematik dar. Es muss betont werden, dass es hier nicht das Ziel ist, eine ethische Bewertung des Organspendens aus Sicht der Gabetheorie vorzunehmen. Vielmehr geht es umgekehrt darum zu prüfen, ob und wenn ja, wieweit das Gabedenken zu einer ethischen Reflexion von Organspende und Transplantation etwas Weiterführendes beizutragen hat. Dieser Fragestellung kommt die Tatsache entgegen, dass die Gabesemantik in den öffentlichen moralischen Diskursen über Organspende bereits gegenwärtig ist und nicht erst an sie herangeführt werden muss.

Tatsächlich fällt auf, dass die Gabe im öffentlichen Diskurs über die Organtransplantationen und Organspenden als ein rhetorischer Topos begegnet. Mit dem Gabe-Topos sind zwei unterschiedliche und unter Umständen gegenläufige Diskursziele verbunden: Zum einen soll die Qualifizierung der Organspende als Gabe ein rhetorisches Bollwerk errichten gegen jede Form der Kommerzialisierung. Eine monetäre oder andere Vergütung würde einen Organhandel etablieren und damit den Geschenkcharakter der Spende reduzieren oder aufheben, es käme eine Gewinnlogik hinein, die zu weiteren gravierenden Problemen wie Organmärkten mit finanziellen Anreizen und schließlich zur ökonomischen Ausbeutung Bedürftiger und der Privilegierung finanzkräftiger Spenderorganempfänger etc. führen könnte. Das andere Diskursziel, das der Gabetopos bedient, ist die Motivation potenzieller Spender von Organen. Die Spendebereitschaft soll angesichts des festgestellten gravierenden Organmangels erhöht werden, wozu das Unterstreichen der Organspende als hochherzige Gabe motivieren soll. Denn die gesamte Transplantationsmedizin leidet unter einem eklatanten und bereits lange anhaltenden Mangel an transplantierbaren Organen, schlimmer noch, schwerkranke Menschen sind dringend auf die Spende ihrer Mitmenschen angewiesen, um ihr Leiden zu mildern oder gar ihr Leben zu retten. Wer wollte oder dürfte diese Gabe verweigern?<sup>20</sup>

Das Motiv der Gabe ist folglich in einem außerordentlich dramatischen Setting situiert, das vom notorischen Organmangel und dem dringenden, existenziellen Angewiesensein von kranken und leidenden Menschen auf Spender beherrscht ist. Hinzu kommt, dass zwar im Diskurs die Freiwilligkeitsnorm unbestritten ist, derzufolge Organentnahmen grundsätzlich nur mit der Zustimmung derjenigen zulässig ist, denen sie entnommen werden sollen, und dass diese Zustimmung aus freien Stücken und ohne psychischen, moralischen oder sonstigen Druck erfolgen muss. Gleichzeitig wird der Transplantationsdiskurs aber permanent von Überlegungen durchsetzt, wie das Organaufkommen zu steigern ist. Dazu gibt es im Grunde jedoch

<sup>20</sup> Für eine sehr kritische, umfassende Analyse des Gabediskurses im Kontext der Organspende vgl. *Motakef, M., Körper Gabe. Ambivalente Ökonomien der Organspende*, Bielefeld 2011.

nur zwei Optionen. Man kann zum einen versuchen, das Organaufkommen durch zusätzliche, wie auch immer geartete finanzielle oder sonstige Anreize zu erhöhen. Damit würde also die Freiwilligkeit vom Eigeninteresse her gedacht und eine Tauschlogik ins Spiel gebracht. Zum anderen kann man die Regelungen der Freiwilligkeit modifizieren und beispielsweise erweiterte Zustimmungsregelungen oder sogar eine Widerspruchsregelung einführen, die die verbreiteten Erklärungsmängel, ob einer postmortalen Organentnahme zugestimmt wird oder nicht, im Sinne einer Zustimmung interpretieren oder die Widerspruchsmöglichkeiten der Angehörigen verringern. Sie sind moralisch letztlich nur gedeckt, wenn eine starke moralische Pflicht zur Organspende überzeugend begründet werden kann, wogegen allerdings gute Gründe sprechen.<sup>21</sup> Eine Rechtspflicht zur Organspende würde schließlich de facto auf eine Vergemeinschaftung menschlicher Organe hinauslaufen.<sup>22</sup>

Die Organspende ist damit ein gesellschaftliches Konfliktfeld, das zwischen Gabevorstellungen und Tauschvorstellungen oszilliert. Kann das theoretisch reflektierte Gabedenken hier ethisch weiterhelfen und zu einem ethisch reflektierten Urteil über vorzugswürdige Sichtweisen und schließlich Regelungen dieses medizinischen Handlungszusammenhangs beitragen? Gehen wir dem kurz nach.

Unterschieden werden muss zwischen einer postmortalen Organspende und der sogenannten Lebendspende. Der Lebendspender spendet ein eigenes, paarig vorhandenes Organ (Niere) oder einen Teil eines regenerationsfähigen Organs (Leber) für eine nahestehende Person. Diese Spende ist uneigennützig, weil und insofern sie nicht monetär oder durch andere geldwerte Vorteile vergütet wird; sie ist aber nicht ohne „Gegenwert“, aus dessen Erwartung sich die Spende motiviert: Dem geliebten Anderen geht es (hoffentlich) besser, die Transplantation rettet ihm das Leben, verbessert sein Leben und verringert damit auch die Sorge und Trauer beim liebenden Spender, dem an einem guten Leben mit dem anderen gelegen ist. Diese Aussichten, zu denen evtl. eine Art Verpflichtungsgefühl gegenüber dem bedürftigen geliebten Anderen hinzutritt, rechtfertigen subjektiv das Risiko der Explantation und den „Verlust“ der körperlichen Integrität für den Spender. Mit seinem „Fleisch“ gibt er im wörtlichen Sinne etwas von sich selbst. Eine intimere, nähere Gabe kann es kaum geben.

Allerdings liegt das Gabegeschehen nicht vollständig in der Hand der Beteiligten, weil die Gabe selbst hier „mitspielen“ muss. Weder Geber noch Empfänger können willentlich oder durch affektives Gestimmtsein zur Annahme der Gabe beitragen. Der Empfängerkörper kann das Spenderorgan absto-

<sup>21</sup> Vgl. Fischer, J., Ist die Organspende *post mortem* moralische Pflicht?, in: *Bioethica Forum* (2006) 11–14.

<sup>22</sup> Für eine Diskussion der verschiedenen Regelungsmöglichkeiten vgl. Beckmann, J. P. / Kirste, G. / Schreiber, H.-L., *Organtransplantation. Medizinische, rechtliche und ethische Aspekte*, Freiburg i. Br. / München 2008.; Münk, H. J. (Hrsg.), *Organtransplantation. Der Stand der ethischen Diskussion im interdisziplinären Kontext*, Freiburg, Schweiz 2002; *Nationaler Ethikrat, Die Zahl der Organspenden erhöhen. Zu einem drängenden Problem der Transplantationsmedizin in Deutschland. Stellungnahme*, Berlin 2007.

ßen. Genauer gesagt wird er es in jedem Fall abzustoßen versuchen; die Immunabwehr muss lebenslang durch permanente, mit Nebenwirkungen verbundene Immunsuppressiva unterdrückt werden. Der Gabe wohnt somit eine unausrottbare Ambivalenz inne, die in der leiblichen Abwehr wie in einer unwillkürlichen Undankbarkeit des Empfängerleibes sich äußert und beim Organempfänger zu einer Erfahrung innerer Andersheit führt. Im Falle der tatsächlichen Abstoßung und dem Untergang des Spenderorgans wird die Gabe nicht durch Empfangen vollendet, gabetheoretisch kommt keine Gabe zustande. Bedeutet das Scheitern der Gabe die Zurückweisung des anderen? Die mit der Organspende sowohl im Erfolgsfall wie auch im Misslingensfall verbundenen massiven Identitäts- und Beziehungsprobleme sind in der Medizin und der Medizinethik weitgehend anerkannt. Auf sie muss hier nicht weiter eingegangen werden, da die Praxis der Organspende durch sie nicht per se moralisch fragwürdig, sondern in erster Linie enorm komplex wird. Das Gabedenken kann zur Problematik der misslungenen Transplantation vielleicht die Überlegung beisteuern, dass es sich selbst beim abgestoßenen Organ dennoch um eine Gabehandlung handelt, denn die in der Spende sich ereignende Zuwendung zum anderen und dessen Entgegenkommen sind ja so etwas wie eine Gabe seiner selbst an den anderen, in denen eine nicht-instrumentelle Beziehung sich ereignet, auch wenn sie von der leiblichen Abstoßung überschattet wird. Trotz Abstoßung ereignet sich *auch* Gelingendes, d.h. selbst die unvollendete Gabe hat eine ethische Signifikanz.

Dennoch soll die von Derrida ausgehende Kritik nicht ausgeblendet werden. Ist die Organspende zwischen Lebenden nicht doch der Paradefall der unreinen Gabe, die dem Tausch näher steht als sie vorgibt? Weil sie ohne Dankbarkeit, ohne Nutzen auf beiden Seiten nicht gedacht werden kann? Weil das Organ eben kein symbolisches Geschenk ohne Nutzwert ist, sondern im Gegenteil einen enormen Nutzwert für den Bedürftigen hat, etwa so wie der Schluck Wasser für den Verdurstenden und der Rettungsring für den Ertrinkenden? Muss der Empfänger nicht mit der Spende *kalkulieren*, will er sich nicht aufgeben? Richtet sich seine Lebenshoffnung nicht auf ein fremdes Gut?<sup>23</sup> Diese Einwürfe treffen übrigens auch auf die postmortale Spende zu, in der in noch weitaus größerem Maße das Organ ein vom Spender abgetrenntes Gut, ein Ding und vielleicht auch eine Ware wird. Hier sei nur auf eine mögliche Konsequenz eingegangen, die diskutiert wird: Müsste eine Organspende, die wirklich Gabe wäre, nicht anonym erfolgen? In diesem Fall wüsste der Empfänger nicht vom Spender und der Spender nichts vom Empfänger, nicht, ob seine Gabe Erfolg hat und angenommen wird. Der Spender würde sozusagen blind geben, ungerichtet auf einen bestimmten Menschen, den er liebt, von dem er vielleicht seelisch abhängig ist, dessen Leiden ihn unter Handlungsdruck setzt. Der anonyme Spender hätte nur die

<sup>23</sup> Vgl. dazu Wellendorf, E., Der Zweck heiligt die Mittel? Erfahrungen aus der Arbeit mit Organempfängern. In: Hoff, J. / in der Schmitten, J. (Hrsg.), Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und "Hirntod"-Kriterium, Reinbek bei Hamburg 1994, 385–396.

generelle, aber je und je konkrete Bedürftigkeit ihm unbekannter Menschen im Blick. Seine Spende wäre zugleich eine Ausdruckshandlung, die von eigener Verletzlichkeit und Angewiesenheit Zeugnis ablegte und ein Zeichen gegen die Kommerzialisierung der Lebenswelt setzte.<sup>24</sup> Die anonyme Spende würde die Gabe unsichtbar machen, jegliche Reziprozität würde unterbunden. Mir kommt dies jedoch wie eine Scheinlösung vor. Einmal völlig abgesehen davon, wie viele Menschen realistisch zu einer anonymen Lebendorganspende bereit wären, so würde der Spender sich doch einen Empfänger *imaginieren* müssen, um überhaupt seiner für ihn nicht risikolosen Tat einen Sinn abzugewinnen. Niemand lässt sich ja ohne die Aussicht darauf, dass ein anderer das Organ dringend benötigt und dass es ihm nützt und zu mehr Lebensqualität verhilft, ein Organ entnehmen. Auf Empfängerseite ist bekannt, wie wichtig es den Transplantationsempfängern ist zu wissen, von wem das empfangene Organ ist. Die stets nach der Transplantation erfahrene Fremdheit des neuen Organs wird durch Anonymität nicht reduziert, sondern erhöht. Außerdem macht die anonyme Spende durch das systematische Ausblenden des Spenders das Organ in noch größerem Maße zu einem in sich abgeschlossenen Ding, das vom Transplantationssystem irgendwie hervorgebracht und als lebensspendende Gabe *zugeteilt* wird – die Vorstellung der Güterverteilung wird unterstrichen, nun von einem anonymen System wie von einem blinden Gott ins Werk gesetzt. Durch die anonyme Spende würde letztlich der Warencharakter der Organe unvermeidlich.

Diese Überlegungen sind für die ethische Reflexion deshalb wichtig, weil sie einen vom Gabediskurs in diesem medizinischen Zusammenhang wenig beleuchteten Aspekt ansprechen, nämlich die institutionelle Vermittlung. Die Konzentration auf die reine oder unreine Gabe und das Verhältnis zwischen Geber und Empfänger drohen auszublenden, dass der ganze Vorgang ohne ein hochausdifferenziertes wissenschaftlich-medizinisch-ökonomisches System von Institutionen gar nicht möglich ist. Die Organ-Gabe ist institutionell vermittelte Gabe. Ohne die institutionelle Dimension und ohne die Frage nach der ethischen Qualität der Institutionen kann die Praxis der Transplantation ethisch nicht sinnvoll diskutiert werden. Als Beispiel mag ein Argument aus der Diskussion dienen, ob eine streng konditionalisierte, begrenzte und kontrollierte Kommerzialisierung nicht moralisch zulässig wäre, wenn sie das Organaufkommen erhöht und bestimmte Bedingungen erfüllt.<sup>25</sup> Dies kann jedenfalls dann diskutiert werden, wenn die Kommerzialisierung nicht per se abzulehnen ist, sondern abhängig vom Kontext und den Intentionen auch moralisch zulässig oder gar vorzugswürdig sein kann. Eine solche Sicht kann unter der Voraussetzung einleuchten, dass die Lebendorganspende als eine Ausdruckshandlung der Hingabe eine hochherzige Gesinnung artikuliert, die auch in der Kommerzialisierung bestehen

<sup>24</sup> So *Lintner, M. M.*, Ethik des Schenkens, 450.

<sup>25</sup> Für ein vorsichtiges Modell vgl. etwa *Buyx, A. M.*, Anreize in der postmortalen Organspende. Belohnte Spendebereitschaft, in: Ethik in der Medizin 21 (2009) 7–20.

bleibt. Lintner referiert als eine solche Argumentation den Fall eines „jungen türkischen Vaters, der den Verkauf seiner Niere arrangiert hat, um eine dringend notwendige medizinische Behandlung seiner schwerkranken Tochter bezahlen zu können“. Müsste diese Entscheidung nicht „als Ausdrucks-handlung der Hingabe an seine Tochter gedeutet werden“, deren altruistische Motivation sie nicht als Akt ökonomischer Selbstentfremdung erscheinen, sondern sie vielmehr in „der Dynamik von Selbstwerdung in verantwortungsvoller Selbsthingabe“ verstehen ließe?<sup>26</sup> Sicherlich ist diese Tat als ein Akt der Hingabe für den anderen zu sehen. Ethisch unzureichend wäre es jedoch, ihren Charakter als Verzweiflungstat zu übersehen und sie ohne Beurteilung der Umstände, die zur Tat motivieren, als altruistisch zu qualifizieren. Denn die bloße Qualifizierung als altruistische Ausdrucks-handlung nach dem Modell der „Gabe“ darf nicht vergessen lassen, dass derartige Taten ein bestimmtes System medizinischer Versorgung voraussetzen, welches zu ihnen herausfordert, sie unterstützt, sie medizinisch und pflegerisch durchführt und von ihnen profitiert, dass es von der Einkommensverteilung abhängt, ob sich jemand medizinische Behandlungen leisten kann, und dass im Beispiel arme Menschen als Rohstofflager akzeptiert werden. Die theologische Ethik darf nicht unreflektiert lassen, dass auch altruistische Motivationen moralisch falsch sein können, wenn sie das Resultat subjektiver Einstellungen sind, in denen sich verinnerlichte, moralisch fragwürdige gesellschaftliche Wertvorstellungen widerspiegeln. Die Frage nach der Gerechtigkeit der Umstände, unter denen subjektiv hochherzige Organspenden erfolgen, die sie begünstigen oder gar erzwingen, muss gestellt werden und sollte nicht von einer Gabesemantik, die in der Organspende eine – unter Umständen zudem religiös aufgeladene – Selbsthingabe erkennt, überstrahlt werden. Der Gabediskurs wird dann ideologisch, wenn er auf ungerechte Umstände und Institutionen nicht eingeht, sondern diese ethischen Fragen zum Verschwinden bringt.

Im gesellschaftlichen und gerade auch im kirchlichen und theologischen Diskurs besteht teilweise ein Hang, ein religiöses Verständnis der eigenen Existenz als Gabe Gottes, als umsonst empfangenes Geschenk in den medizinethischen Diskurs hinein zu verlängern. Im Kontext der postmortalen Organspende steuert die Gabesemantik scheinbar konsequent auf das Ziel zu, für mehr Spendebereitschaft zu werben.<sup>27</sup> Weil menschliche Existenz zutiefst verdankte Existenz und weil sie zur Freiheit des Weitergebens befreit ist, seien ihr neue Möglichkeiten proexistenten Seins für den anderen eröffnet. Besteht in diesem Licht nicht geradezu die (Liebes-)Pflicht zur Organspende – „Gib, weil du überreich empfangen hast“? Wer könnte angesichts der Not schwerkranker und sterbensbedrohter Menschen noch auf seinem Eigenen beharren, anstatt altruistisch sein eigenes Verdanktsein durch Weitergabe seiner selbst in der postmortalen Organspende zu ratifizieren?

<sup>26</sup> Lintner, M. M., *Ethik des Schenkens*, 448.

<sup>27</sup> Vgl. Motakef, M., *Körper Gabe*, 134–84.



Nun kann es hier nicht darum gehen, ethisch gegen Organspenden zu argumentieren. Es geht vielmehr darum, die ethischen Problemstellen in einem ethischen Diskurs zu kritisieren, der aus einem Gabe-Verständnis menschlicher Existenz heraus ohne weitere ethische Vermittlung unmittelbar ethische Aussagen ableiten zu können meint. Das Selbstverständnis des Lebens als Gabe ist jedoch kein ethisches Prinzip, sondern eine religiöse Glaubensaussage. Sie gibt der Ethik zu denken, aber ersetzt sie nicht. Für ethisch problematisch halte ich nicht die Befürwortung der Organspende, sondern die Kritiklosigkeit und den Duktus der totalen moralischen Mobilmachung, mit der Menschen mittels der Gabesemantik moralisch unter Druck gesetzt werden, sich vermeintlich eindeutig angesichts des großen Organmangels zu verhalten und die Organspenden signifikant zu erhöhen. Hier fällt unkritisch eine zentrale theologische und theologisch-ethische Aufgabe vollständig aus. Theologie hat nämlich nicht nur von des Menschen Hoffnung auf Gott und angesichts Gottes Heilshandelns an Jesus Christus zu sprechen, sondern auch theologische Hoffnungskritik zu üben. Diese Hoffnungskritik ist in erster Linie nicht an den Einzelnen mit seinen Ängsten und seinem Leiden zu adressieren, sondern an das Versprechen moderner Medizin, eine wirksame Antwort auf das Drama menschlicher Endlichkeit liefern zu können. Die Transplantationsmedizin hat sicherlich Hoffnungen auf Lebensverlängerung nach Organschädigung nicht nur geweckt, sondern auch befriedigt. Ethische Hoffnungskritik muss aber auf das Dilemma des medizinischen Fortschritts aufmerksam machen, der dazu führt, dass der - aus den Transplantationsmöglichkeiten sich ergebende - „Organmangel“ strukturell nicht zu überwinden ist.<sup>28</sup>

#### 4. Zusammenfassung

Das Gabedenken scheint dort ethisch weiterführend zu sein, wo es mit Ideologiekritik gekoppelt wird. Die dem Gabediskurs innewohnende Spannung zwischen solchen Gabetheorien, die interpersonale Beziehungen analysieren, und jenen, die auf der Unmöglichkeit reinen Gebens insistieren, kann daher als eine ethisch produktive Spannung gewertet werden, die zum Weiterdenken motiviert. Im Kontext von beziehungsethischen Fragestellungen, die im zweiten Abschnitt angesprochen wurden, ist das Gabedenken fruchtbar, weil es analytisch erhellend ist und zusätzlich mit psychologischen Erkenntnissen erweitert werden kann. Der Konzentration des Gabedenkens auf intersubjektive Verhältnisse droht jedoch die Gefahr des ethischen Reduktionismus, wenn institutionenethische Aspekte unterschätzt werden, wie im dritten Abschnitt erläutert wurde.

<sup>28</sup> Der medizinische Fortschritt führt nämlich nicht nur dazu, dass immer mehr Patienten potenziell transplantiert werden können, sondern auch dass immer mehr potenzielle „Organspender“ – etwa Unfallopfer – behandelt werden können. Zudem mehren sich Zweifel an der Triftigkeit der Hirntodkonzeption und an der Genauigkeit der Hirntoddiagnostik, vgl. Müller, S., *Revival der Hirntod-Debatte. Funktionelle Bildgebung für die Hirntod-Diagnostik*, in: *Ethik in der Medizin* 22 (2010) 5–17.