

Organspende von Lebenden

Eine kritische Auseinandersetzung mit R. Egenters Auslegung des Totalitätsprinzips

Von Anton Georg Schuster

Die Bereitschaft zur postmortalen Organspende ist trotz des in den Jahren 1993 und 1994 zu verzeichnenden Einbruchs in den letzten zwei Jahrzehnten gestiegen¹. Dennoch warten derzeit in Deutschland ca. 11.000 Patienten auf eine Transplantation². Der bestehende Organmangel ist mit dem beständigen Fortschritt in der Transplantationsmedizin zu erklären, der einen größeren Bedarf an Spenderorganen zur Folge hat. Diesem Transplantatmangel versucht man seit einiger Zeit zumindest partiell mit der sogenannten Lebendspende zu begegnen, einer Spende nicht lebenswichtiger, paarig angeordneter Organe unter bislang eng verwandten Personen. Die Spendebereitschaft unter Verwandten liegt nach einer Umfrage bei 71,6 Prozent³.

Die Lebendspende ist seit den 50er Jahren Gegenstand der moraltheologischen Diskussion⁴. Aus der Verpflichtung der Kirche, jeder Bedrohung der Würde und des Lebens des Menschen entgegenzutreten⁵, sieht sich eine christliche Ethik dazu aufgerufen, im Dialog mit anderen Wissenschaften immer wieder auf das Humane zu verweisen. Sie tut dies auf der Grundlage einer christlichen Anthropologie und christlicher Wertvorstellungen. Insofern ist es legitim, wenn sich die theologische Ethik in der Frage der Lebendspende innerhalb eines interdisziplinären Dialogs als Gesprächspartner versteht, der einen Beitrag zur Findung eines verantwortlichen sittlichen Urteils leisten möchte.

Die sittliche Bewertung der Organspende von Lebenden erfuhr in der theologischen Ethik in den vergangenen 40 Jahren einen grundlegenden Wandel. Antonellus Elsässer und Johannes Gründel haben diese Entwicklung und die mit der Lebendspende verbun-

¹ Zu einem entsprechenden Ergebnis kommt eine repräsentative Umfrage in Nordrhein-Westfalen, wonach 1979 20,5 % der Befragten ihre Spendebereitschaft gegenüber 26,2 % im Jahr 1995 bekundeten. Vgl. *M. Hollenbeck*, Gesellschaftliche und organisatorische Aspekte des Organspendermangels, in: *Deutsches Ärzteblatt* 93 (1996) 875-877, 876.

² Vgl. *G. Gubernatis*, Organspende: Gesetzliche Grundlagen, Verfahren, Organisation, in: *Der Internist* 3 (1996) 217.

³ Vgl. *M. Hollenbeck*, Gesellschaftliche und organisatorische Aspekte des Organspendermangels (wie Anm. 1), 875.

⁴ Einen Überblick über die damals zu dieser Thematik verfaßte Literatur bringt *R. Egenter*, Die Organtransplantation im Lichte der biblischen Ethik, in: *F. Böckle/J.F. Groner*, (Hgg.), *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung* (FS für Werner Schöllgen), Düsseldorf 1964, 142-153, bes. 142 (Anm. 1).

⁵ Diese Verpflichtung wird von Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika »Evangelium vitae«, (VApS 120), Bonn 1995, Nr. 3, neu eingeschärft.

denen moraltheologischen Probleme in zwei Beiträgen ausführlich dargestellt⁶. Dieser Aufsatz möchte die aufgegriffene Problematik nochmals unter der Fragestellung erörtern, ob auf dem Hintergrund des christlichen Glaubens der Mensch über seinen Körper in der Weise verfügen darf, daß er ein gesundes Organ spendet.

1. Die traditionelle moraltheologische Bewertung der Organspende von Lebenden

Als 1954 in Italien eine Mutter ihrer kranken Tochter eine Niere spendete, äußerte sich der römische Moraltheologe L. Bender zur sittlichen Legitimität einer Lebendspende. Er kam zu dem Ergebnis, daß es sich bei einem derartigen operativen Eingriff um ein »in sich schlechtes Tun« handle. Bender begründete seine Position mit der traditionellen moraltheologischen Lehre vom Totalitätsprinzip. Seine stringente Vernunftargumentation erfolgte auf der Grundlage des sittlichen Naturgesetzes und verblieb damit auf der Ebene einer rein philosophischen Ethik⁷. Die herkömmliche Auffassung vom Totalitätsprinzip betrachtet den Menschen als homo integer. Es besagt, daß der einzelne Teil des Menschen um des Ganzen willen da ist. Das Wohl des Teiles bleibe dem des Ganzen untergeordnet⁸. In der Konsequenz daraus dürfte der Mensch nur dann über seine Körperteile verfügen, wenn es im Interesse der Gesunderhaltung des ganzen Leibes geschieht. Teiglieder oder Organe des Körpers könnten nach dieser Theorie nur aus kurativen Gründen entnommen oder zerstört werden. Eine Organspende setzt Bender der Selbstverstümmelung gleich. Er beruft sich dabei auf Pius XI., der in seiner Enzyklika »Casti connubii« zu bedenken gibt, daß die Menschen »keine andere Gewalt über die Glieder ihres Leibes haben als die, welche sich auf ihre natürlichen Zwecke erstreckt« (DS 3723). Jeder Gebrauch einzelner Organe, der über ihre natürliche Zweckbestimmung hinausgeht, nämlich Bestandteil der körperlichen Integrationseinheit zu sein, bleibt untersagt. Pius XI. verbietet es insbesondere, sie zu »zerstören«, zu »verstümmeln« bzw. »auf andere Weise zu ihren natürlichen Funktionen untauglich« zu machen, außer für den Fall, daß dies für das Gesamtwohl des Körpers unabdingbar ist. Bei einer Spende, so folgert Bender, diene die Organentnahme jedoch nicht zum Besten des Leib-Seele-Ganzen, sondern zu dessen Verschlechterung. Deshalb sei eine solche Handlung sittlich schlecht. Dieser Argumentationsstrang stützt sich auf die biologische Einsicht, daß die einzelnen, miteinander harmonisierenden Körperteile ein sinnvolles Ganzes bilden. Aus dieser naturalen Bezogenheit der einzelnen Organe auf den Gesamtorganismus, aus dieser »Naturordnung«, wird eine konkret sittliche Handlungsnorm hergeleitet. Sie fordert, die Körperteile und Organe nur dafür zu gebrauchen, wofür sie innerhalb der Funktionseinheit Körper von Natur aus bestimmt sind und verbietet jeden darüber hinausgehenden Gebrauch. Aus einer Seins-

⁶ Vgl. A. Elsässer, Ethische Probleme bei Lebendspende von Organen I. in: Zeitschrift für Transplantationsmedizin 5 (1993) 65–69; J. Gründel, Ethische Probleme bei Lebendspende von Organen II. in: ebd., 70–74.

⁷ Vgl. L. Bender, Organorum humanorum transplantatio, in: Ang. 31 (1954) 139–160.

⁸ Vgl. Pius XII., Ansprache vom 13. September 1952, zitiert nach A.-F. Utz/J.-F. Groner (Hgg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Die soziale Summe Pius XII., Bd. 1, Fribourg 1954, Nr. 1138, 2281.

ordnung wird eine Sollensordnung deduziert. Dieser Argumentationsmodus findet in der herkömmlichen Moraltheologie und in verschiedenen lehramtlichen Äußerungen zu Fragen der Wahrhaftigkeit, der Sexualität und der Verfügung über Leib und Leben Anwendung⁹. Dem Verbot, Körperorgane über ihren natürlichen Zweck hinaus zu gebrauchen, wird absolute Geltung zugesprochen. Es findet sein theologisches Fundament in der Schöpfungsordnung. Nach dem Schöpfungsbericht hat Gott den Menschen geformt und ihm den Lebensatem eingeblasen (vgl. Gen 2,7). Er schuf den Menschen als sein Abbild (vgl. Gen 1,27). Jeder Gebrauch des menschlichen Körpers entgegen seiner natürlichen Zweckbestimmung wird deshalb als ein dem Willen Gottes widersprechender Akt interpretiert. Dieses schöpfungstheologische Argument gegen die Lebendspende ist nach Bänder Ausdruck des Herrschaftsrechtes Gottes über den Menschen. Einem solchen Verständnis liegt ein Gottesbild zugrunde, das bis heute Gültigkeit hat. Da Gott den Menschen als sein Ebenbild geschaffen hat, erklärt er sich »zum absoluten Herrn über das Leben«. Oder: »Das menschliche Leben weist somit einen heiligmäßigen und unverletzlichen Charakter auf, in dem sich die Unantastbarkeit des Schöpfers selber widerspiegelt«¹⁰. Ausschließlich Gott, den alleinigen Herrscher über Leben und Tod, stehe es zu, über den Menschen und seinen Körper zu verfügen. Dem Menschen selbst kommt nach dieser Sichtweise nur ein eingeschränktes Gebrauchsrecht über seine Organe im Rahmen ihrer physiologischen Bestimmung zu. Die Entnahme eines Körperteils zum Zwecke der Spende würde diesen Rahmen sprengen. Der Mensch würde sich dann anmaßen, in eine »reservatio Dei« einzugreifen.

Der Akt der Lebendspende ist demzufolge nach der traditionellen Moraltheologie eine in sich schlechte Tat, die ausnahmslos verboten ist. Das Motiv des Spenders und die tatsächlich gegebenen Umstände vermögen eine solche Handlung nicht zu rechtfertigen. Die klassische Lehre der Kirche vom sittlichen Handeln macht das Objekt der menschlichen Handlung zum entscheidenden Element für das moralische Urteil¹¹. Läßt sich dieses Objekt »nicht auf Gott hinordnen«, da es »in radikalem Widerspruch zum Gut der nach seinem Bild geschaffenen Person« steht, so wird diese Handlung unabhängig von den weiteren Absichten des Handelnden und den Umständen als »in sich schlecht«¹² bezeichnet. Zu diesen generell unerlaubten Handlungen zählt auch die Selbstverstümmelung¹³. Objektiv muß jede Organentnahme, die nicht aus therapeutischen Gründen erforderlich ist, als Selbstverstümmelung bewertet werden.

⁹ Vgl. J. Fuchs, Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Bd. 1: Normative Grundlegung (SThE 25). Fribourg 1988, 296.

¹⁰ Johannes Paul II., Enzyklika »Evangelium vitae« (wie Anm. 5), Nr. 53.

¹¹ Vgl. dazu Katechismus der Katholischen Kirche, Citta del Vaticano 1993, Nrn. 1749–1761.

¹² Vgl. zu den »in sich schlechten Handlungen« Papst Johannes Paul II., Enzyklika »Veritatis splendor« (VapS 111), Bonn 1993, Art. 79–80.

¹³ Die Enzyklika »Veritatis splendor« nennt Beispiele für »in sich schlechter Taten« und verweist dabei auf einen Katalog von verbotenen Handlungsweisen, die in der Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt (vgl. GS 27), im Zusammenhang mit der Achtung der menschlichen Person angeführt werden. Diese Aufzählung nennt unter anderem die Selbstverstümmelung.

2. Richard Egenters Auslegung des Totalitätsprinzips

Das absolute Verbot der Organspende von Lebenden wurde in der Moralthologie als unbillig empfunden. Elsässer hat in seinem Aufsatz verschiedene Versuche dargelegt, dieses Verbot zu umgehen¹⁴. Als einzig stichhaltig erscheint ihm Richard Egenters Weiterführung eines Ansatzes von Laurentius Simeone¹⁵. Da alle Menschen wegen ihrer gemeinsamen Natur innerlich miteinander verbunden sind und darüber hinaus durch Christus eine übernatürliche Verbindung erfahren, so Simeone, sei eine Organtransplantation zugunsten eines Mitmenschen erlaubt. Diesen Ansatz, der letztlich auf die Einheit des Menschengeschlechtes verweist und den einzelnen als Glied der Menschheit versteht, interpretiert Egenter etwas differenzierter. »Nicht weil der Mensch Glied eines umfassenden Menschheitsorganismus ist, sondern weil der gemeinsame Besitz der menschlichen Natur die Menschen so sehr innerlich verbindet, daß der Mitmensch zum alter ego wird, deshalb könnte man es als erlaubt betrachten, da wo die körperliche Gesamtexistenz des alter ego auf dem Spiele steht, ebenso ein Organ zu opfern wie wenn es um die leibliche Gesamtexistenz des eigenen Ichs ginge«¹⁶. Bis hierher argumentiert Egenter auf der Ebene einer rein philosophischen Ethik und unterwirft sich dabei dem klassischen Totalitätsprinzip. Er bleibt in der Tradition naturrechtlicher Argumentation¹⁷. In seinen weiteren Überlegungen ist er jedoch bemüht, seinem Begründungsversuch ein biblisches Fundament zu verleihen. Da die Erlaubtheit der Organspende Lebender im Neuen Testament nicht explizit gegeben ist, versucht Egenter eine entsprechende Vollmacht aus den neutestamentlichen Aussagen zu erschließen. Die von ihm bereits aufgezeigte naturgegebene Lebenssolidarität zwischen dem ego und dem alter ego bettet Egenter in die Perichorese von Christus, dem Ich und dem Nächsten ein. Die Nächstenliebe habe durch die Erlösungstat Christi, die soweit ging, daß er sogar sein Leben für die Menschen hingab (vgl. 1 Joh 3,16), eine neue Qualität bekommen. Die von Christus eingegangene Liebe bis zum äußersten soll der Maßstab für die christliche Bruderliebe werden. Für den Menschen bilde diese Dimension der Liebe ein Geheimnis, dessen Verständnis im Glauben gründet. Die Einheit des Lebens und die Solidarität des Liebens, die Christus mit den Menschen eingegangen ist, hat für Egenter zur Folge, daß wir im Nächsten zugleich auch immer Christus begegnen¹⁸. Im Mitvollzug der Liebe Christi gegenüber dem Nächsten, so folgert er, sei deshalb eine Lebendspende legitim. »Nicht nur ich lebe, der Nächste lebt 'quodammodo' in mir, ist durch Christi Liebe mein alter ego geworden. Wo dieses alter ego in Lebensgefahr ist, darf ich nach dem neuen übernatürlichen Seinsbestand des Ineinander von Christus, ego und alter ego, und nach dem neuen Gebot des Herrn dem Leben dieses alter ego ein Organ meines Leibes opfern«¹⁹. Egenter stellt sich im Zusammenhang mit der Organspende Lebender die Frage, ob es sich dabei auch um ein le-

¹⁴ Vgl. A. Elsässer, Ethische Probleme bei Lebendspende von Organen I (wie Anm. 6), 66–67.

¹⁵ Vgl. L.M. Simeone, De mutilatione quaedam, in: MF 55(1955), 59–87.

¹⁶ R. Egenter, Die Organtransplantation im Lichte der biblischen Ethik (wie Anm. 4), 145.

¹⁷ Vgl. B. Fraling, Vermittlung und Unmittelbarkeit. Beiträge zu einer existenzialen Ethik (SthE 59), Fribourg 1994, 165.

¹⁸ Vgl. R. Egenter, Die Organtransplantation im Lichte der biblischen Ethik (wie Anm. 4), 149.

¹⁹ Ebd., 150.

benswichtiges Organ handeln dürfe. Diese denkbare Konsequenz der von ihm aufgezeigten Reichweite des christlichen Liebesgebotes, das es nicht nur erlaubt, sondern gebietet, mit dem Nächsten in gleicher Weise zu verfahren wie mit sich selbst, schließt Egenter kategorisch aus. Er verweist dabei auf das alleinige Verfügungsrecht Gottes über unsere irdische Existenz. Dieses Recht verbiete es dem Menschen, sein Leben selbst direkt zu nehmen oder für den Nächsten direkt hinzugeben. Über die Todesstunde selbst verfügen zu können, sei im Neuen Testament ausdrücklich verboten²⁰.

3. Stärken und Schwächen der Argumentation Egenters

Egenter gelang in seinem Aufsatz ein christlich fundierter Begründungsversuch für die Organspende Lebender, der auf grundsätzliche Anerkennung stieß. Obwohl er an den Maßgaben des Totalitätsprinzips festhielt, überführte er dessen ehemals rein subjektbezogenes Verständnis in eine intersubjektive Auslegung. Diese Neuinterpretation vollzog er mit dem Verweis auf die christliche Nächstenliebe und die Seinskommunikation zwischen Christus, ego und alter ego. Hier kommt ein wesentlicher Aspekt von Egenters moraltheologischem Denken zum Ausdruck. Egenters Menschenbild übersteigt die rein philosophisch-naturrechtliche Ebene und integriert die theologisch-christliche Dimension. Ausgangspunkt für seine Moraltheologie ist eine »biblisch konzipierte, dynamisch verstandene Anthropologie«²¹. Obwohl Egenters Überlegungen zur Lebendspende eine maßgebliche Weiterführung hinsichtlich der Verfügung des Menschen über seinen Leib bedeuten, zeigt sein Neuansatz kleine Schwächen. So lassen Egenters Ausführungen zur Nächstenliebe gelegentlich den Versuch erkennen, das Lieben Christi einer kategorialen, innerweltlichen Vorstellungsweise zu unterziehen. Die Nächstenliebe finde ihre Begründung darin, daß Christus uns geliebt hat und sie solle in der Weise erfolgen, wie er uns geliebt hat. In Anlehnung an Rudolf Schnackenburg²² hebt Egenter hervor, daß diese »Liebe bis zum äußersten« für den menschlichen Verstand ein Geheimnis birgt und nur im Glauben erfaßt werden kann. Diese Liebe Gottes sei durch den Heiligen Geist in die Herzen der Menschen eingegossen und führe sie so zu einem neuen Seinsbestand. Damit bringt Egenter zum Ausdruck, daß es sich bei dieser Form der Liebe um eine gnadenhafte Teilhabe an der Liebe Christi handelt. Seine Liebe soll sich durch den Menschen hindurch zum Mitmenschen oder Nächsten verströmen²³. Soweit versteht Egenter die Liebe Christi in einer transzendenten, übernatürlich-seinshaften Weise. Sie wird zur Grundhaltung des Christen. Zu diesem an sich richtigen Verständnis göttlicher Wesensbeschreibungen stehen jene Aussagen Egenters in einem gewissen Widerspruch, in denen er die Liebe Christi unmittelbar auf den Menschen überträgt und so zu einer irdischen Größe werden läßt. Er tut dies in seiner Auslegung von 1 Joh 3,16 auf die Lebendspende. In der angeführten Bibelstelle erweist sich Christi Liebe darin, daß er sein Leben für uns einge-

²⁰ Vgl. ebd., 150–151.

²¹ Vgl. B. Fraling, Vermittlung und Unmittelbarkeit (wie Anm. 17), 165.

²² Vgl. R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes (HMT 4), München ²1962, 262.

²³ Vgl. R. Egenter, Die Organtransplantation im Lichte der biblischen Ethik (wie Anm. 4), 149–150.

setzt hat. Dieses Liebeshandeln Christi wird zum Maßstab für die christliche Bruderliebe erhoben²⁴. In einer sehr weltverhafteten Argumentation leitet Egenter aus dem Handeln Christi unbesehen eine Handlungsanweisung für den Menschen ab. Christus habe nicht direkt seinen Leib hingegeben, auf daß ihn seine Feinde töten sollten, vielmehr habe er den Tod auf sich genommen und erduldet. Folglich könne man aus diesem speziellen Liebesakt nicht a maiori ad minus darauf schließen, daß die direkte Entnahme eines Körperteils zum Zwecke der Lebenserhaltung eines anderen erlaubt sei²⁵. Eine ähnlich kategoriale Auffassung von der Liebe Christi zeigt sich in Egenters Auslegung der Goldenen Regel²⁶. »Uns scheint sich aus dem neuen Seinsbestand der christozentrisch zu verstehenden Gnadenordnung und aus der Eindringlichkeit der Liebesforderung des Herrn zu ergeben, daß nun das 'wie dich selbst' mit letzter Konsequenz wörtlich zu nehmen ist, daß also erlaubt (und geboten) wird, was immer hinsichtlich des eigenen Ich gilt«²⁷. Gerade das Gebotensein sollte hier sehr differenziert betrachtet werden. Es darf nicht der Eindruck entstehen, daß die in der Liebe Christi gründende Nächstenliebe zur Pflicht erhoben wird²⁸. Damit würde die unfaßbare Liebe Christi eine weltimmanente Verdinglichung erfahren, sie würde kategorialen Maßstäben unterworfen und erhielte den Charakter des konkret Normativen. Nächstenliebe kann aber niemals zur einklagbaren Pflicht werden. Sie erweist sich immer als freier Akt, der aus einer entsprechenden Grundeinstellung herrührt.

Egenter setzt sich in seinen Einlassungen dem Verdacht aus, die Nächstenliebe zu sehr von der Liebe Christi her zu deuten und Christi heilsgeschichtliches Liebeshandeln gleichermaßen auf innerweltliche Werke der Liebe, die sich unter Menschen ereignen, zu übertragen. Ein derart metaphysisch und religiös überhöhtes Liebesverständnis kann zu einem grenzenlos altruistischen Ideal der Liebe führen, das von einer bedingungslosen und absoluten Selbsthingabe für den anderen gekennzeichnet ist und die Realität mit ihren bestehenden Defiziten außer acht läßt. Wird die göttliche Liebe, die in Christus aufscheint und die sich auf das Heilsethos bezieht, gleichbedeutend auf das Weltethos übertragen, so besteht die Gefahr, daß der im Alltag stehende Mensch mit diesem aufgestellten Ideal und dem daraus resultierenden Anspruch überfordert wird²⁹. Der Mensch kann nicht in gleicher Weise lieben wie Gott, er kann sich nur affirmativ diesem Ideal nähern. Es ist bedenklich, göttliche Attribute oder Zuschreibungen gleichermaßen auf irdische Verhältnisse zu übertragen, da sie dem menschlichen Dasein nicht gerecht werden und da der Mensch den göttlichen Seinsweisen nicht entsprechen kann. Entsprechend warnt Josef Fuchs davor, der Versuchung zu unterliegen, »direkt vom transzendenten Gott her die

²⁴ Egenter bezieht sich dabei auf R. Schmackenburg, *Die Johannesbriefe* (HThK.NT 13/3), Freiburg 1953, 71984, 177.

²⁵ Vgl. R. Egenter, *Die Organtransplantation im Lichte der biblischen Ethik* (wie Anm. 4), 148.

²⁶ Egenter bezieht sich dabei auf die Formulierung der Goldenen Regel, wie sie sich in Röm 13,9 findet: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.«

²⁷ R. Egenter, *Die Organtransplantation im Lichte der biblischen Ethik* (wie Anm. 4), 150.

²⁸ Eine solche Auslegung Egenters findet sich bei A. Elsässer, *Ethische Probleme bei Lebendspende von Organen I* (wie Anm. 6), 67, der von einer »Pflicht« spricht.

²⁹ Vgl. dazu H.-G. Gruber, *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung – Chancen – Perspektiven*, Freiburg 1995, 202–206. Gruber zeigt am Beispiel der Ehe die Gefahr der Idealisierung auf, die durch ein überhöhtes Verständnis ehelicher Liebe zustande kommt.

konkrete Weise der Weltgestaltung als Auftrag entgegennehmen zu wollen«³⁰. Obwohl Egenter der klassischen Auslegung des Totalitätsprinzips in ihren Grundzügen verhaftet bleibt, stellt er die daraus hergeleiteten Normen in Konkurrenz zum positiven göttlichen Gesetz, das über das Naturgesetz hinausgreift. Aus der Heiligen Schrift lasse sich zwar keine ausdrückliche Ermächtigung zur Organspende herleiten. Dennoch, so Egenter, könne aus der Liebestat Christi, durch die jeder Mitmensch zum alter ego wird, ein solcher Eingriff für den Fall gerechtfertigt werden, daß sich damit eine Lebensgefahr des alter ego überwinden läßt. Egenters Verdienst ist es, die restriktive Anwendung des Totalitätsprinzips überwunden zu haben. Ein aus dem natürlichen Sittengesetz hergeleitetes konkretes Verbot, dem absolute Gültigkeit zugeschrieben wurde und von dem es keine Ausnahmen gab, hat Egenter mit Rekurs auf das neutestamentliche Liebesgebot teilweise entkräftet. Es gilt dabei zu beachten, daß das Liebesgebot, wie bereits dargelegt, niemals vergesetzlicht werden kann. In Liebe zu handeln wird für den Christen vielmehr zu einer Grundoption, die engstens mit dem Glauben verbunden ist. Insofern gelingt es Egenter in seinen Ausführungen ansatzhaft, die traditionelle Lehre vom sittlichen Handeln, die das Handlungsobjekt als das bestimmende versittlichende Element betrachtet, zugunsten der Handlungsintention, Liebe zu praktizieren, aufzuweichen.

4. Vom Herrschaftsrecht Gottes zum begrenzten Verfügungsrecht des Menschen

Eine Projektion des bestehenden Gottesbildes in das innerweltliche Handeln findet sich bei Egenter auch an einer zweiten Stelle, indem er den Herrschaftsanspruch Gottes über menschlich-personales Leben irdischen Herrschaftsverhältnissen gleichsetzt. In diesem Zusammenhang ist Egenters konsequente Rezeption der herkömmlichen Auslegung des Totalitätsprinzips zu sehen. Er hält grundsätzlich daran fest, daß der Mensch über seine Glieder nur zum Wohl seines Leibes verfügen darf. Diese Aussage ist für ihn Bestandteil des sittlichen Naturgesetzes, das immer gültige Grundsätze aufstellt³¹.

Wie Pius XI. und L. Bender versteht R. Egenter in seinem Beitrag zur Organspende Lebender das sittliche Naturgesetz im Sinne natural vorgegebener Handlungsnormen. Seine Argumentation ähnelt in diesem Punkt der in der Neuscholastik vertretenen Naturrechtslehre. Als sittliches Naturgesetz wurde hier jene Sittenordnung ausgewiesen, die man aus den Strukturen der vorgegebenen Wirklichkeit deduzierte. Das natürliche Sittengesetz besteht aber gerade nicht in einer Naturordnung, aus der konkret sittliche Normen abgelesen werden können³². Der Versuch, aus der Naturhaftigkeit einer Sache ein sittliches Sollen erschließen zu wollen, führt zu einem naturalistischen Fehlschluß. Aus der Natur des menschlichen Körpers und dem Zusammenspiel seiner Organe läßt sich allenfalls sein Funktionieren verstehen. Die Gegebenheit der Natur, so Josef Fuchs, »läßt

³⁰ J. Fuchs, Gott – der Herr über Leben und Tod, in: StZ 214 (1996) 328–336, bes. 328.

³¹ Vgl. R. Egenter, Die Organtransplantation im Lichte der biblischen Ethik (wie Anm. 4), 147.

³² Vgl. F. Böckle, Was bedeutet »Natur« in der Moralthologie?, in: Ders. (Hg.), Der umstrittene Naturbegriff. Person – Natur – Sexualität in der kirchlichen Morallehre (SKAB 124), Düsseldorf 1987, 45–68, bes. 56–57.

also von sich aus nur ihr Sein verstehen, nicht ein sittliches Sollen«³³. Eine Frage ethischer Qualität sei es hingegen, wie der Mensch die naturhaften Gegebenheiten gebrauchen soll. Diese Frage sei mittels »der menschlichen Vernunft durch Interpretation und Wertung der Relevanz naturhafter Gegebenheiten im Gesamt menschlicher Wirklichkeit« zu lösen. Dieses grundsätzliche Verhaftetsein Egenters an das herkömmliche moraltheologische Denken zeigt sich insbesondere in seiner Einstellung zur etwaigen Spendung lebenswichtiger Organe. Egenters Überlegungen zur Lebendspende bezogen sich bis hierher ausschließlich auf die Entnahme nicht-lebenswichtiger Organe. Die Spendung eines lebenswichtigen Organs schließt er hingegen kategorisch aus³⁴. Elsässer hält diese Zäsur Egenters für inkonsequent und erklärt sie mit der damals innerhalb der Moraltheologie uneingeschränkt geltenden Gehorsamsmoral³⁵. Egenters Argumente gegen eine Ausweitung der Lebendspende auf lebenswichtige Organe beziehen sich darauf, daß Jesus sein Leben nicht direkt hingegeben hat, vielmehr habe er um des Messiaszeugnisses willen seinen Tod auf sich genommen³⁶. Außerdem stehe alleine Gott das Verfügungsrecht über unsere irdische Existenz zu. Dies zeige sich insbesondere am Gehorsam Christi gegenüber seinem Vater. Der Vater bestimmt die Stunde, in der Christus sein Blutzeugnis zu leisten hat. Die Erlaubnis, über die Stunde des Ablebens selbst zu verfügen, so Egenter, sei im Neuen Testament ausdrücklich ausgeschlossen³⁷. Diese Gehorsamsmoral wird von einem Gottesbild bestimmt, in dem Gott als souveräner, absolutistischer Herrscher auftritt. Er wirkt von außen in die kategoriale Sphäre der Welt hinein oder er macht in ihr seine Forderungen geltend, wodurch er sich partikuläre Rechte reserviert bzw. eigene göttliche Rechte an die Menschheit delegiert³⁸. Bruno Schüller und Josef Fuchs glauben hinter dieser Sichtweise eines Herrscher-Gottes ein anthropomorphes Gottesbild zu erkennen³⁹. Mit der Folgerung, daß allein Gott als der Herr über Leben und Tod über das

³³ J. Fuchs, Für eine menschliche Moral (wie Anm. 9), 294.

³⁴ Vgl. R. Egenter, Die Organtransplantation im Lichte der biblischen Ethik (wie Anm. 4), 150–151. Wenn bei der Lebendspende von nicht-lebenswichtigen Organen gesprochen wird, so bezieht sich dies in erster Linie auf die Nieren, die paarig angelegt sind. Mit nur einer Niere ist man durchaus lebensfähig. Unter die Kategorie der nicht-lebenswichtigen Organe fallen aber auch solche, die sich regenerieren können. Dabei handelt es sich um Blut oder Knochenmark. Lebenswichtige Organe sind hingegen das Herz und die Lungen. Ihr Ausfall kann nicht substituiert werden.

³⁵ Vgl. A. Elsässer, Ethische Probleme bei Lebendspende von Organen I (wie Anm. 6), 67.

³⁶ Vgl. R. Egenter, Die Organtransplantation im Lichte der biblischen Ethik (wie Anm. 4), 148.

³⁷ Vgl. ebd., 151.

³⁸ Vgl. J. Fuchs, Für eine menschliche Moral (wie Anm. 9), 185; vgl. zum Herrschaftsrecht Gottes auch *ders.*, Gott – der Herr über Leben und Tod, 331–333.

³⁹ Vgl. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf 1987, 239–240; J. Fuchs, Für eine menschliche Moral, ebd., 172, 184–186. Ein derart anthropomorphes Gottesbild prägt insbesondere das Alte Testament, wo Gott fortwährend direkt in das Weltgeschehen eingreift. In der Neuscholastik wird diese Position wieder aufgegriffen. Aus menschlicher Einsicht stammende Normaussagen werden weitgehend unreflektiert als Gottes Gebote ausgegeben. Damit sieht sich der Mensch in seinen Lebensvollzügen permanent mit dem göttlichen Gesetz und dem göttlichen Wirken konfrontiert. Gott steht neben uns in der kategorialen Welt und fordert Gehorsam bzw. greift ein. Der Mensch wird damit zum Ausführer des göttlichen Gesetzes und zum bloßen Verwalter über die Schöpfung. Das steht im Widerspruch zur Gottebenbildlichkeit des Menschen. Nach ihr ist der Mensch zum dialogisierenden und kooperativen Partner Gottes und somit zum innerweltlichen Herrn bestellt. Vgl. J. Fuchs, Für eine menschliche Moral (wie Anm. 9), 191–193.

Leben des Menschen verfügen dürfe, dem Menschen dies aber versagt sei, wird von Gott im Sinne eines menschlichen Souveräns gesprochen, der in seinen Rechten zu denen seiner Untergebenen im Konkurrenzverhältnis steht. Aus den beanspruchten Rechten Gottes kann dann erschlossen werden, welche Rechte dem Menschen nicht zukommen. Bei einer solchen Rede von Gott wird nach Ansicht Schüllers von Gott und Mensch in univoker Weise gesprochen⁴⁰. Dies wird dem Umstand nicht gerecht, daß Gott nicht in kategorialer Weise Herr über das Leben des Menschen und der gesamten Weltwirklichkeit ist, sondern in einem transzendenten Verständnis⁴¹. Die Rede vom Herrschaftsrecht Gottes bringt nur die transzendente Überlegenheit des Schöpfergottes zum Ausdruck⁴². Wenn aber Gott der transzendente Herr über alle Schöpfung ist, kann über Mensch und Gott nicht in univoker Weise gesprochen werden, sondern nur in analoger. Gott als der Schöpfer ist folglich in anderer Weise Herr über Leben und Tod des Menschen als der Mensch. Konsequenterweise kann dem Menschen mit dem Verweis auf das Herrschaftsrecht Gottes nicht das Verbot auferlegt werden, seinem Leben ein Ende zu setzen⁴³. Er hat ein vom Schöpfer gegebenes tatsächliches Selbstverfügungsrecht, von dem er in sittlichen Entscheidungen Gebrauch machen muß⁴⁴. Daraus zieht Fuchs den Schluß: »Wenn man nämlich nicht auf ein spezifisches reserviertes ›Recht Gottes‹ und ein entsprechendes uns ›gegebenes‹ ›Gebot Gottes‹ rekurrieren kann, muß die *sittliche Erlaubtheit* oder *Unerlaubtheit* tatsächlichen Gebrauchs des menschlichen *Verfügenkönnens* über menschliches Leben von unserer wertenden Reflexion (christlich ›im Lichte des Evangeliums‹) über die Würde menschlichen Lebens und das innerweltliche Recht menschlicher Existenz her gefunden bzw. beurteilt werden, und zwar im Vergleich mit anderen konkurrierenden irdischen Werten und Gütern«⁴⁵. Die angeführte Position zeigt ein Umdenken in der Moraltheologie von einer Gehorsams- zu einer Entscheidungs- bzw. Verantwortungsethik. Im Unterschied zu Egenter hat Elsässer für die Beurteilung der Spende eines lebenswichtigen Organs einen verantwortungsethischen Ansatz gewählt. Er führt Egenters eingeschlagenen Weg konsequent fort und kommt zu dem Ergebnis, daß selbst die Hingabe des eigenen Lebens für einen vom Tod bedrohten Mitmenschen, auch wenn dies der seltene Ausnahmefall sein wird, als grundsätzliche Möglichkeit einer heroischen Tat christlicher Nächstenliebe nicht absolut ausgeschlossen scheint. Als verantwortungsethische Entscheidungskriterien nennt Elsässer die Güter- bzw. Übelabwägung⁴⁶. Damit schreibt Elsässer dem Menschen eine von Gott übertragene Selbstverfügbarmacht zu, die es ihm erlaubt, im Extremfall auch sein Leben zur Disposition zu stellen. Diese Selbstverfügbarmacht sei jedoch nicht grenzenlos. In ihrer Ausübung unterliege der Mensch dem

⁴⁰ Vgl. ebd., 240.

⁴¹ Vgl. J. Fuchs, Für eine menschliche Moral (wie Anm. 9), 172 und 185.

⁴² Vgl. ebd., 220–224.

⁴³ Vgl. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile (wie Anm. 39), 239. Schüller kommt in seinen Ausführungen zu dem Fazit: »Der Schluß vom exklusiven Herrscherrecht Gottes auf die Unerlaubtheit der Selbst- und Fremdtötung ist ein Fehlschluß«, so ebd., 251. Vgl. auch V. Eid, Freie Verfügung über das eigene Leben? Moraltheologische Überlegungen zur Euthanasiediskussion, in: Ders. (Hg.), Euthanasie oder Soll man auf Verlangen töten?, Mainz 21985, 71–94, bes. 82.

⁴⁴ Vgl. ebd., 83.

⁴⁵ J. Fuchs, Für eine menschliche Moral (wie Anm. 9), 186.

⁴⁶ Vgl. A. Elsässer, Ethische Probleme bei Lebendspende von Organen I (wie Anm. 6), 67–68.

Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes und stehe vor Gott in Verantwortung⁴⁷. Aus den schöpfungsgeschichtlichen Prämissen, wonach der Mensch Geschöpf Gottes und dessen Ebenbild ist, läßt sich sowohl eine theonome als auch eine autonome Sicht des Menschen herleiten. Der hervorragende Wert menschlich-personalen Lebens beruht »in jener letztendlichen Bezogenheit des Menschen auf die Transzendenz, auf das absolut verbindliche Gegenüber, welches nicht nur von Christen Gott genannt wird«⁴⁸. Diese transzendente Verankerung erfordert zwar Achtung und Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben, läßt aber nicht die zwingende Folgerung zu, dem Menschen prinzipiell jede Verfügungsmacht über sein Leben und seinen Körper zu entziehen. Entsprechend differenziert spricht Franz Böckle dem Menschen als Geschöpf zwar ein unbegrenztes Verfügungsrecht über sich selbst ab, räumt ihm aber durchaus ein Gebrauchsrecht ein⁴⁹. Gerade aus schöpfungstheologischer Sicht muß dem Menschen als Dialogpartner Gottes Eigenverantwortung für sich und sein Leben zugesprochen werden. Nur so kann er Adressat des Wortes Gottes sein und ihm Antwort geben⁵⁰. Der Mensch soll sich in seinen irdischen Lebensbereichen entfalten. Gott will nicht alles, »was er durch sein schöpferisches Wort an Möglichkeiten seiner Welt eingestiftet hat, nun auch allein und unmittelbar verwirklichen«, sondern »er will so viel als möglich durch seine Geschöpfe vollziehen«⁵¹. Menschsein ereignet sich in schöpferischer Freiheit. Als radikal offenes Wesen ist der Mensch in seinem gestalterischen und verantwortungsvollen Umgang mit der Schöpfung zu seinem eigentlichen Menschsein unterwegs⁵². Dies erfordert den Vollzug menschlicher Freiheit in der eigenen Entscheidung und im selbständigen Handeln⁵³. Die Weltgestaltung wird so dem Menschen eine als Gabe aufgetragene Aufgabe⁵⁴, die es ihm erlaubt, in die Schöpfung soweit einzugreifen, als es das Leben und Überleben fördert bzw. ihm neue Möglichkeiten eröffnet. Der Bereich menschlichen Lebens ist aus der eingeräumten Herrschaftsbefugnis nicht ausgegliedert. Dies stellt keine Erlaubnis dar, mit Leben willkürlich umzugehen. Vielmehr steht menschliches Leben immer unter dem Anspruch der Leben ermöglichenden Fürsorge. Es soll gefördert und geschützt werden. Josef Fuchs faßt dies in folgende Worte: »Wer in *irgendeinem* Wirklichkeitsbereich willkürlich handelt und so die dem Menschen anvertraute Schöpfung – entgegen ihrem Sinn und somit entgegen dem Wohl des Menschen – mißbraucht, handelt demnach gegen Gott und verletzt ›Rechte‹ des ›transzendenten‹ Herrn seiner Schöpfung«⁵⁵. Das eingeräumte

⁴⁷ Vgl. ebd., 68.

⁴⁸ V. Eid, Freie Verfügung über das eigene Leben? (wie Anm. 43), 84–85.

⁴⁹ Vgl. F. Böckle, Probleme um den Lebensbeginn. Medizinisch-ethische Aspekte, in: A. Hertz, (Hg.), HCE 2, Freiburg 1993, 36–59, bes. 54.

⁵⁰ Vgl. J. Gründel, Sittliches Handeln als Antwort auf Gottes Anruf, in: LebZeug 35/2 (1980), 59–70, bes. 59–62.

⁵¹ A. Auer, Die Bedeutung der christlichen Botschaft für das Verständnis und die Durchsetzung der Grundwerte, in: A. Paus (Hg.), Werte, Rechte, Normen. Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1978, Graz 1979, 29–85, bes. 55.

⁵² Vgl. J. Gründel, Die Erde – unserer Sorge anvertraut (MKIB 100), Meitingen 1984, 21.

⁵³ Vgl. J. Gründel, Normen im Wandel. Eine Orientierungshilfe für christliches Leben heute (Reihe Engagement), München 21984, 26.

⁵⁴ Vgl. J. Fuchs, Für eine menschliche Moral (wie Anm. 9), 172.

⁵⁵ Ebd., 185.

Verfügungsrecht ist also begrenzt. J. Gründel interpretiert es unter der Prämisse, daß nach christlichem Verständnis Gott ein Gott des Lebens und der Liebe ist: »Insofern besitzt der Mensch nur ein auf das Positive hin eingegrenztes Verfügungsrecht über Leben«⁵⁶.

Wird die dargelegte Auffassung vom Selbstverfügungsrecht des Menschen über seinen Leib und über sein Leben auf das Problem der Lebendspende übertragen, so steht einer Organentnahme dann nichts entgegen, wenn sie aus sittlich lauterer Motiven und in verantworteter Weise geschieht. Dies gilt besonders für die Spende eines nicht-lebenswichtigen Organs. Schwieriger ist die Transplantation eines lebenswichtigen Organs zu beurteilen, die zwangsläufig den Tod des Spenders herbeiführen würde. A. Elsässer will sie als grundsätzliche Möglichkeit praktizierter christlicher Nächstenliebe nicht generell ausschließen. Diese Bezugnahme Elsässers auf das Handlungsmotiv, nämlich christliche Nächstenliebe in letzter Konsequenz zu praktizieren, mag die Spende eines lebenswichtigen Organs grundsätzlich in Betracht kommen lassen. Der Verweis auf die Motivation wäre aber für sich isoliert eine eindimensionale Argumentation. Elsässer bezieht deshalb in seine Beurteilung die verantwortungsethischen Entscheidungskriterien der Güter- und Übelabwägung ein. Darüber hinaus müssen die Folgen einer Lebendspende beachtet werden. Bei der Entnahme eines lebenswichtigen Organs zu Transplantationszwecken steht Leben gegen Leben. Ein Leben müßte hingegeben werden, um das andere retten zu können. Zwischen zwei Leben kann jedoch keine Abwägung in dem Sinne vorgenommen werden, daß ein Leben als mehr oder weniger vorzugswürdig eingestuft wird. Eine derartige Betrachtung widerspräche der Personenwürde. Der Wert jedes menschlich-personalen Lebens ist ungeachtet seiner physischen, psychischen oder sozialen Funktionsfähigkeit als gleich hoch zu betrachten. Die gegenseitige Abwägung zweier Leben schießt sich aus. Auf dieser Basis läßt sich keine Vorzugsregelung treffen. Durch die Organentnahme und den damit einhergehenden Lebensverlust des Spenders würde das gleiche Übel verursacht, das durch die Organübertragung verhindert werden soll. Da der Eingriff den Tod des Spenders zur Folge hätte, müßte zudem der Explanteur die direkte Tötung eines Menschen vornehmen. Dies ist weder mit seinem Berufsethos vereinbar, noch sind ihm eventuell daraus entstehende Belastungen zumutbar. Gleiches gilt für den Organempfänger, der mit dem Bewußtsein leben müßte, daß ein anderer für ihn sein Leben opferte. Die Legalisierung der Spende eines lebenswichtigen Organs hätte weiterhin zur Folge, daß der Wert des Lebens mehr und mehr disponibel würde. Dies könnte in anderen, weniger ehrhaften Motivationsbereichen zu fatalen Folgen führen. Einer verantwortungsethischen Beurteilung kann somit die Spende eines lebenswichtigen Organs nur schwer standhalten.

⁵⁶ J. Gründel, *Leben im Griff? Theologisch-ethische Aspekte zu Methoden der Fortpflanzungstechnik*, in: E. Dietrich-Reichart (Hg.), *Insemination, In-vitro-Fertilisation. Indikation, Technik, Genetik, Psychosomatische, Theologisch-Ethische Aspekte, Rechtliche Interpretation*, Percha 1987, 201–247, bes. 208.

5. Vom Totalitätsprinzip zum Personprinzip

Die hier dargestellte sittliche Beurteilung der Lebendspende unterscheidet sich von Egenters Argumentationsweise in einem wesentlichen Punkt. Obwohl Egenter die herkömmliche Auffassung vom Totalitätsprinzip durch seine Ausweitung auf das alter ego, die er mit der übernatürlichen Seinskommunikation zwischen Christus, Ich und dem Nächsten begründet, aus seiner Enge herausführt, hält er dennoch an einem statischen Naturrechtsbegriff und an einer damit verbundenen Gesetzesmoral fest. Das Totalitätsprinzip versteht er als absolute Größe, die keine Ausnahmen zuläßt. Um so erstaunlicher wirken Aussagen Egenters, die sich nur ein Jahr nach dem Beitrag zur Lebendspende in seinem Artikel *Die Verfügung des Menschen über seinen Leib im Licht des Totalitätsprinzips*⁵⁷ finden. Egenters Auseinandersetzung mit dem Totalitätsprinzip geschieht nicht zufällig. Auf dem Hintergrund des Problems der Geburtenregelung und der freiwilligen Sterilisation möchte er die damit zusammenhängende Frage nach dem Totalitätsprinzip nochmals grundsätzlich aufreißen. Erklärend sei hierzu gesagt, daß Paul VI. im Jahr 1964 die unter seinem Vorgänger geschaffene Päpstliche Kommission für das Studium des Bevölkerungswachstums, der Familie und der Geburtenhäufigkeit offiziell konstituierte. Diese Kommission hatte sich unter anderem mit der Frage nach den sittlich erlaubten Wegen der Geburtenregelung auseinanderzusetzen, die angesichts des steten Bevölkerungswachstums in der Dritten Welt und der zunehmenden technischen Möglichkeiten einer künstlichen Empfängnisverhütung von besonderer Aktualität war. Die Arbeit der Päpstlichen Kommission zentrierte sich zusehends auf die Frage nach den erlaubten Wegen der Geburtenregelung. Sie bezeichnet den Beginn der Entwicklungsgeschichte der 1968 von Paul VI. promulgierten Enzyklika »*Humanae vitae*«⁵⁸.

Egenter anerkennt in seinem Beitrag abermals die zweifellos gültigen Prinzipien des sittlichen Naturgesetzes, fordert aber dazu auf, zu prüfen, wie weit sich ihr Verständnis und ihre Anwendung durch die Einsichten der Profanwissenschaften fördern lassen⁵⁹. Diese methodische Vorgabe überträgt er auf das Totalitätsprinzip und spricht sich für dessen Erweiterung in dem Sinne aus, »daß nicht das totum corpus, sondern der totus homo maßgebend für die Zulässigkeit eines Eingriffs in ein Körperorgan«⁶⁰ sei. Als totus homo versteht Egenter den Mensch als Person, der dazu fähig ist, Entscheidungen zu treffen. Er räumt ein, daß diese Entscheidungsbefugnis nicht zur völlig autonomen oder willkürlichen Selbstverfügung berechtigt, sondern daß der Mensch dabei an die Seinsgegebenheit seiner menschlichen Natur gebunden ist. Diese Seinsgegebenheit schließe die personale Selbstverfügung ein und erfordere sie. Egenter spricht sich damit gegen jeden Physizismus aus und grenzt sich von der neuscholastischen Position ab, die das Naturgesetz als das auffaßt, was sich aus den Strukturen der vorgegebenen Wirklichkeit ablesen

⁵⁷ Vgl. R. Egenter, *Die Verfügung des Menschen über seinen Leib im Licht des Totalitätsprinzips*, in: MThZ 16 (1965) 167–178.

⁵⁸ Zur Vorgeschichte der Enzyklika »*Humanae vitae*« vgl. H.-G. Gruber, *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft* (wie Anm. 29), 152–161.

⁵⁹ Vgl. R. Egenter, *Die Verfügung des Menschen über seinen Leib im Licht des Totalitätsprinzips* (wie Anm. 57), 167.

⁶⁰ Ebd., 169.

läßt⁶¹. Nach Egenters Auslegung des Totalitätsprinzips ist das einzelne Organ oder Körperglied immer auf das seinshaft und personal existierende Gesamtwohl des Menschen zu beziehen. Eine rein physiologische Zuordnung der einzelnen Körperteile zum Gesamtkörper wäre demnach eine verkürzte Sicht.

Egenters Begründungsversuch stützt sich auf die Offenbarung und auf das sittliche Naturgesetz. Sein Ausgangspunkt ist Gen 1,28, in der dem Menschen ein Herrschaftsrecht über die Naturgegebenheiten zugestanden wird. Von dieser eingeräumten Herrschaftsbefugnis klammert Egenter ein Verfügungsrecht des Menschen über seinen Leib und dessen Organe nicht aus. Dabei vertritt er eine ganzheitlich-personale Sicht des Menschen. Der Mensch habe nicht in dualistischer Weise Leib und Seele, sondern er sei Leib und Seele. Weil aber der Mensch Geist in Leib ist, könne er nicht in der Weise über seinen Körper verfügen, wie er dies bei einem untergeistigen Geschöpf tun kann. Es gehe im Eigentlichen nicht um die Frage der Verfügung oder Nicht-Verfügung, sondern um die Grenze, die der Verfügung über den Leib durch die personale Einheit und Würde des Menschen gezogen sei. Diese Grenze, so Egenter, sei durch das Totalitätsprinzip gegeben. Da der Körper mit seinen Gliedern untrennbar zum Menschen gehöre, verbiete die gottgeschenkte und gottgeschuldete personale Würde jeden willkürlichen Eingriff. Für den Fall, daß aber die leib-seelische Einheit einen Eingriff erfordere, komme den Menschen eine Herrschaftsbefugnis zu⁶². »Da diese Herrschaftsfunktion in der Gottebenbildlichkeit der Person wurzelt, die ›Geist in Leib‹ ist, darum kann der Bezugspunkt für die Entscheidung für die Zulässigkeit eines körperlichen Eingriffs nicht das *totum corpus* sein, sondern nur der Mensch, dessen seelisch-leibliche Gesamtnatur seiner personalen Entscheidung normierend vorgegeben ist«⁶³.

Neben dieser Begründung aus der biblischen Anthropologie führt Egenter ein philosophisch-anthropologisches Argument für die Ausweitung des Totalitätsprinzips an. Dazu reflektiert er den Gesundheitsbegriff, den er auf das Wohlbefinden des Leibes wie auch auf das seelische Leben bezieht. »Gesundheit besagt also das Wohlbefinden unserer leiblichen und seelischen Lebenskräfte«⁶⁴. Die seelische Gesundheit bezieht Egenter ausschließlich auf die Psyche. Auf die sittlich-religiöse Verfassung des Menschen will er den Gesundheitsbegriff hingegen allenfalls analog anwenden. Anders als die leib-seelische Gesundheit, die die Seinsebene für sittlich-personale Stellungnahmen bilde, sei die »sittliche Gesundheit« das Ergebnis freier menschlicher Wertantwort. Egenter lehnt es aus diesem Grund ab, das Totalitätsprinzip auf die sittliche Integrität des Menschen zu beziehen. »Sittliche Gesundheit als solche kann nie durch einen Eingriff in den seelisch-leiblichen Seinsbestand erreicht werden«⁶⁵. Dieser Reduktion menschlichen Wohlbefindens auf Körper und Psyche, wie Egenter sie vertritt, kann so nicht beigepflichtet werden. Ein ganzheitliches Menschenbild erfordert neben dem leib-seelischen Wohlbefinden

⁶¹ Vgl. ebd. Egenter macht in seinen Ausführungen deutlich, daß er das sittliche Naturgesetz insbesondere in die menschliche Vernunftnatur hineingelegt versteht. Damit übernimmt er die Naturrechtslehre des Thomas von Aquin.

⁶² Vgl. ebd., 170.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd., 171.

⁶⁵ Ebd., 172.

auch die sittlich-religiöse Integrität des Menschen. Kommt es in dieser sittlich-religiösen Dimension zur Desintegration, so entfremdet sich der Mensch von sich selbst und von Gott. Dies wird besonders am Beispiel des Handelns gegen das Gewissen deutlich. Ein Mensch, der gegen sein Gewissen handelt oder sich dazu gezwungen sieht, wird regelmäßig als sittliche Person zerbrechen. Gerade die Bereitschaft zur Lebendorganspende ist gewöhnlich das Ergebnis einer existentiellen Gewissensentscheidung. Würde jemand – aus welchen Gründen auch immer – einem solchen Gewissensspruch nicht Folge leisten, so hätte dies gravierende Auswirkungen auf sein Wohlbefinden als ganzheitlicher Mensch.

Dies ist jedoch nicht die eigentliche Kritik an Egenters Konzeption. Kritikwürdig ist vielmehr sein Versuch, am Totalitätsprinzip als einer absoluten Größe festzuhalten, obwohl er dessen Engführung und Unzulänglichkeiten erkennt. Egenters Bemühen richtet sich vorrangig an eine Umdeutung der Inhalte des Totalitätsprinzips, indem er es auf das alter ego bzw. auf den totus homo ausweitet, er stellt es aber nicht grundsätzlich in seiner Anwendung in Frage. Das Totalitätsprinzip steckt für ihn weiterhin den – wenn auch umfassenderen – Rahmen ab, innerhalb dem der Mensch über sich und seinen Körper verfügen darf. Dabei sollte nicht übersehen werden, daß Egenter durchaus Ansätze aufzeigt, die eine grundsätzliche Neuorientierung in der sittlichen Urteilsfindung zulassen würden. Er akzentuiert den Menschen als Person, deren Seinsgegebenheit die personale Selbstverfügung einschließt, die ihre Grenzen im Verbot der Willkür findet. Er anerkennt den mit-schöpferischen Herrschaftsauftrag des Menschen, der aus seiner Gottebenbildlichkeit herrührt. Er betrachtet den Menschen als ganzheitliches, integratives Wesen, das mittels seiner Vernunft das sittliche Naturgesetz erst zur Verwirklichung bringt. In all diesen Gedanken lassen sich Grundstrukturen einer Verantwortungsethik erkennen, die von einer starren, kasuistisch geprägten Moral abrückt. Egenter hat diese Überlegungen jedoch nicht konsequent fortgeführt, sondern sich letztlich von der traditionellen moraltheologischen Lehre einholen lassen. Hätte Egenter seine Gedanken zum gottgegebenen Recht des Menschen auf geistig-personale Selbstverfügung zu Ende gedacht, wäre es ihm gelungen, das gesetzesethische Korsett des herkömmlich ausgelegten Totalitätsprinzips zugunsten einer Entscheidungs- oder Verantwortungsethik zu sprengen. Im Rahmen einer verantwortungsethischen Urteilsfindung bei der Lebendspende bedarf es keiner fragwürdigen inhaltlichen Erweiterung oder Umdeutung des Totalitätsprinzips. Dieses Prinzip bleibt in seiner Grundbedeutung erhalten. Dem grundsätzlichen Verbot, über seinen Leib oder sein Leben zu verfügen, wird aber kein Absolutheitscharakter zugeschrieben, so daß in begründeten und verantworteten Fällen Ausnahmen möglich sind. Das sittliche Urteil erschöpft sich also nicht darin, daß das Handeln mit einer absoluten Vorgabe des Totalitätsprinzips (das übrigens mit der Erlaubnis, ein Organ entnehmen zu dürfen, wenn es für das Wohl des Gesamtkörpers unabdingbar ist, bereits selbst eine Ausnahme aufstellt) im Einklang steht, sondern es wird unter Berücksichtigung aller handlungsrelevanten Kriterien gebildet.

Egenters Ausführungen zur Organspende Lebender und zum Totalitätsprinzip geben Zeugnis von einem Umbruch in der Moraltheologie. Das integrative, stark neuscholastisch geprägte herkömmliche Moralsystem, dem Egenter noch verhaftet ist, erfährt eine Gegenströmung, die die gottgegebene Eigenverantwortung und Vernünftigkeit des Men-

schen ins Zentrum rückt. Diese Neuorientierung in der Moral führt – insbesondere als Reaktion auf die Enzyklika *Humanae vitae* und der ihr zugrunde gelegten moraltheologischen Argumentation – zu heftigen Kontroversen zwischen Theologen. Daraus erwächst der Neuentwurf der sogenannten autonomen Moral. Die besprochenen Aufsätze Egenters zeigen, daß der Münchener Moraltheologe innerhalb dieses Umbruchs der Morallehre verschiedene Elemente einer Verantwortungsethik aufgegriffen und verarbeitet hat. Er setzte damit Impulse für eine menschenfreundliche und wirklichkeitsgerechte Moral, auch wenn er sie selbst noch nicht in letzter Konsequenz umgesetzt hat.