



# Aufopferung als Gabe ohne Maß?

Hilge Landweer

Angenommen: 11. März 2024 / Online publiziert: 12. April 2024  
© The Author(s) 2024

**Abstract** Der Text untersucht die Frage, ob Aufopferung moralisch gut ist und lotet das Verhältnis von Aufopferung und Supererogation aus. Ausgehend vom Kontext historisch dominierender Formen von Aufopferung wird die Pflege von Angehörigen paradigmatisch für die Aufopferung für jemanden (nicht für Sachen oder Ideen) in den Blick genommen. Die für Pflegebeziehungen typische Gefühlsdynamik macht deutlich, inwiefern diese Form der Aufopferung als eine Gabe ohne Maß betrachtet werden kann. Mit Rekurs auf die Theorie der Gabe werden Kriterien dafür entwickelt, unter welchen Bedingungen Aufopferung bewundernswürdig oder womöglich moralisch falsch ist. Bewundernswürdig ist die spezifische Gabe der Pflege von Angehörigen nur dann, so die entwickelte These, wenn sie seitens der sich aufopfernden Person mit einem ausgewogenen Gefühlshaushalt verbunden ist. Handelt es sich bei der Aufopferung dagegen um eine emotionale Dauerüberforderung, so ist diese Gabe zwar nicht mehr bewundernswürdig, aber auch nicht moralisch falsch.

**Keywords** Aufopferung · Dankbarkeit · Gabe und Gegengabe · Gefühlsdynamik · Maß · Pflege · Supererogation

---

Vorbemerkung: Dies ist der Vorabdruck eines Auszuges aus einem längeren Manuskript. Ich danke Martina Herrmann und meinem Kolloquium für wertvolle Hinweise und Kritik.

---

✉ Hilge Landweer

Freie Universität Berlin, Habelschwerdter Allee 30, 14195 Berlin, Deutschland  
E-Mail: [landweer@zedat.fu-berlin.de](mailto:landweer@zedat.fu-berlin.de)



## 1 Eine erste Annäherung

Was unterscheidet einen Nachbarn, der die Pflege für einen hilfsbedürftigen Witwer organisiert, moralisch von einem Ehemann, der jahrelang unter großen physischen, finanziellen und emotionalen Belastungen seine bettlägerige Frau pflegt? Beide handeln auf den ersten Blick moralisch gut, sogar supererogatorisch, aber der Ehemann opfert sich allem Anschein nach auf. Ausgehend vom Beispiel der häuslichen Pflege wird in diesem Essay gezeigt, dass Aufopferung als eine ‚Gabe ohne Maß‘ verstanden werden kann. Diese Gabe wird oft allzu selbstverständlich hingenommen, ohne durch eine Gegengabe gewürdigt zu werden. Die Anerkennung der Pflege als Gabe macht die Aufopferung allerdings noch nicht bewundernswürdig. Lassen sich dafür Kriterien finden? Und kann Aufopferung auch dann moralisch gut sein, wenn sie in hohem Maße selbstschädigend ist?

In der moralphilosophischen Debatte wird das Opfer als wesentlicher Bestandteil jeder supererogatorischen Handlung (Jacobs 1987, McGoldrick 1984) oder nur eines Teils dieser Handlungen angesehen (Archer 2016, Ferry 2013). Was in der Diskussion bisher kaum in den Blick kommt, ist die Frage, ob jede Form der Aufopferung moralisch gut und damit wirklich supererogatorisch ist; in Betracht genommen werden nur die definitorisch eindeutigen Fälle. Mich interessieren dabei nicht einzelne Handlungen, sondern Handlungsketten, längere Prozesse wie die Pflege eines Angehörigen, die sich aus einer Fülle von aktuellen Situationen zusammensetzen. Hier zeigt sich Heldenhaftigkeit anders als bei einzelnen Handlungen wie der Rettung von Personen unter Todesgefahr. In der Pflege zeigt sich aber auch die Gefährdung, die im Sich-Aufopfern insbesondere bei lang andauernden Prozessen liegen kann, nämlich eine moralische und emotionale Überforderung.

Damit gehe ich anders als die eher analytische Debatte um *moral (over)demandingness* (Benn 2016) und den Opfer-Begriff (van Ackeren & Archer 2018) phänomenologisch vor, insofern ich Erfahrungen in der Pflege von Angehörigen als Ausgangspunkt wähle; entsprechend beschränken sich meine Überlegungen auf diesen Bereich. Die für Pflegebeziehungen typische Gefühlsdynamik<sup>1</sup> macht deutlich, inwiefern diese Form der Aufopferung als Gabe ohne Maß betrachtet werden kann. Die Theorie der Gabe ermöglicht, Störungen in einer Beziehung der Aufopferung besser in den Blick zu nehmen: Die Gabe existiert nur, wenn sie angenommen und erwidert wird, unter modernen Bedingungen etwa beantwortet mit Dankbarkeit als Gegengabe. Der Gabentausch erfolgt freiwillig, ist aber auch verpflichtend, sobald die Gabe angenommen wurde. Gabe und Gegengabe sind ‚beseelt‘ und haben vor allem einen symbolischen Wert; um den materiellen Wert geht es nicht.

Mit Hilfe dieser Merkmale werde ich Kriterien dafür vorschlagen, unter welchen Bedingungen Aufopferung bewundernswürdig oder womöglich moralisch falsch ist. In der Aufopferung opfert man sich selbst, und das ist immer in einem gewissen Maße selbstschädigend. Bei der Pflege von Angehörigen besteht die Gefahr, sich wegen des Fehlens eines Maßes in unzumutbarem Grad selbst zu schädigen. Be-

<sup>1</sup> Sicherlich ist es sinnvoll, private Pflegebeziehungen unter dem Gesichtspunkt von Liebe (vor allem Eltern- und Kindesliebe, Partnerliebe) zu thematisieren. Dafür müsste Liebe als Gefühl, als Situation und als Gabe in den Blick genommen werden. Vgl. zu „loving sacrifices“ Carbonell 2018.

wunderungswürdig ist sie nur dann, wenn sie seitens der sich aufopfernden Person mit einem ausgewogenen Gefühlshaushalt verbunden ist. Handelt es sich bei der Aufopferung dagegen um eine emotionale Dauerüberforderung, so ist diese Gabe zwar nicht mehr bewunderungswürdig, aber auch nicht moralisch falsch.

## 2 Aufopferung als Gabe

Wenn Aufopferung als Gabe ohne Maß angesehen werden soll, muss geklärt werden, wie das zu verstehen ist und welche Elemente der an genealogischen Gesellschaften<sup>2</sup> gewonnenen Theorie der Gabe auf heutige Verhältnisse übertragen werden können.

Die Debatte um Gabe und Gegengabe geht zurück auf den ca. 150-seitigen „Essai sur le don“ von Marcel Mauss (1989 [1925]). Dabei handelt es sich um eine Sekundäranalyse einer Fülle ethnologischen Materials über die Bedeutung von Gabe und Gegengabe in nicht-staatlichen, genealogischen („traditionalen“) Gesellschaften.<sup>3</sup> Hier konstituieren Gabe und Gegen-Gabe einen Prozess, in dem rechtliche, politische und moralische Dimensionen eine unauflösliche Einheit bilden. Die Gabe-Theorie hat in den letzten beiden Jahrzehnten in Deutschland eine sozialphilosophisch-soziologische Renaissance erfahren,<sup>4</sup> die durch die Rezeption des Ethnologen und Philosophen Marcel Hénaff signifikant beschleunigt wurde (Hénaff 2009; 2014).<sup>5</sup> Dabei wurde das Konzept der Gabe u. a. mit Anerkennungstheorien verbunden. Selbstverständlich lässt es sich nicht einfach einer komplexen, funktional differenzierten Gesellschaft (Luhmann 1980, 27 ff.) überstülpen.

Dennoch gibt es Gründe, die es attraktiv erscheinen lassen, moralphilosophische Fragen in diesem Licht zu behandeln. Der wichtigste Grund liegt darin, dass die Theorie der Gabe als positives Gegenmodell gegen die Gefahr einer Ökonomisierung aller Lebensbereiche eingesetzt werden kann; sie kann als eine andere Logik des Tausches gegen eine einseitige Kapitallogik, gegen Individualisierung und Atomisierung der Gesellschaft kritisch in Stellung gebracht werden.<sup>6</sup> Das wichtigste Argument gegen eine solche Übertragung der Theorie der Gabe auf moderne Gesellschaften besteht darin, dass in genealogischen Gesellschaften nicht Individuen Gaben tauschen, sondern Repräsentanten von Kollektiven. Dort geht es darum, die Beziehungen zwischen diesen Kollektiven durch Gabe und Gegengabe zu stabili-

<sup>2</sup> Als „genealogische Gesellschaften“ werden Gruppen bezeichnet, die sich über Abstammung, zumeist von einem Totemtier, definieren.

<sup>3</sup> Außerdem kommentiert Mauss historische Quellen aus alten Kulturen und unternimmt auch hier Sekundäranalysen der Forschungsliteratur, und zwar anhand des alten römischen Rechts, des Hindu- und des germanischen Rechts. In diesen Rechtssystemen lassen sich noch Spuren der alten Gabe-Praktiken finden.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. Adloff & Mau 2005; Moebius & Papilloud 2006; Därmann 2010; Quadflieg 2010.

<sup>5</sup> Dagegen war der Diskurs über die Gabe in Frankreich nie ganz abgebrochen (Quadflieg 2010, S. 64; Moebius 2010).

<sup>6</sup> So erheben beispielweise auch die allermeisten der an der Debatte Beteiligten einen politischen Anspruch, der sich „sowohl gegen das Primat rationalistischer Denkmodelle in der Theoriebildung als auch gegen die gesellschaftliche Vorherrschaft der Ökonomie und ihrer [vermeintlichen – H.L.] Sachzwänge richtet.“ (Quadflieg 2010; S. 64).



sieren. Das ist unter modernen Bedingungen kaum noch der Fall.<sup>7</sup> Die Theorie der Gabe kann keine moderne Sozialtheorie ersetzen, wohl aber ermöglicht sie, so meine These, bestimmte Aspekte von privaten individuellen Beziehungen in einem anderen Licht zu sehen als bisher.

Von den Merkmalen, welche die Gabe in genealogischen Gesellschaften nach Mauss auszeichnen, kann man, so denke ich, für die Analyse von Aufopferung vier Aspekte übernehmen, die verständlicher machen sollen, inwiefern Aufopferung als Gabe verstanden werden kann:

1. Die Gabe existiert nur in einem dreischrittigen Prozess<sup>8</sup> von geben – empfangen – erwidern.
2. Der Gabentausch erfolgt freiwillig und doch zugleich auch verpflichtend.
3. Die Gabe enthält einen Teil des Gebenden; sie ist beseelt.
4. Gaben haben vor allem einen symbolischen Wert. Sie können nicht in ihrem materiellen Wert gegenseitig ‚verrechnet‘ werden.

Für moderne Gesellschaften gilt noch eine Zusatzbedingung:

5. Dankbarkeit ist eine Gegengabe.

Die ersten vier Punkte benennen Aspekte, die sich beim Gabentausch in genealogischen Gesellschaften aufweisen lassen und von Mauss und neuerdings von Hénaff in ähnlicher Form als allgemeine Merkmale des Gabentausches herausgearbeitet wurden.<sup>9</sup> Meine These ist nun, dass sie Punkte treffen, mit denen sich moderne individuelle Beziehungen beschreiben lassen, und dass dadurch Aspekte sichtbar werden, die sich ohne den gabentheoretischen Zugang so nicht zeigen würden. – Der letzte (5.) Punkt folgt einer Anregung von Derrida, aber stellt sie in einen anderen Kontext. Ich werde alle fünf Punkte kurz erläutern.

**Zu 1.** Die Unterscheidung der Prozess-Elemente „geben – empfangen – erwidern“ ist notwendig, weil bei Aufopferung wie bei jeder anderen Gabe auch das Empfangen verweigert werden kann (vgl. den nächsten Punkt).

<sup>7</sup> Dennoch ist ein gewisser Gabentausch auch unter modernen Bedingungen zwischen den Repräsentant\*innen einer Nation üblich; man denke etwa an das wertvolle erste Paar Pandabären, das der chinesische Regierungschefs Hua Guofeng Bundeskanzler Helmut Schmidt als Staatsgeschenk machte. Der Bayerische Rundfunk kommentiert dies am 5. November 1980 mit den Worten: „[...] das Staatsgeschenk entfaltet seine magische Wirkung offenbar sofort: in den sieben Tagen wurden erfolgreich Abkommen über Wirtschaft, Kultur und Konsulate verabredet.“ <https://www.br.de/radio/bayern2/sendungen/kalenderblatt/pandabaeren-bao-bao-und-tjen-tjen-100.html>.

<sup>8</sup> Dabei ist klar, dass der Gabentausch in genealogischen Gesellschaften ein nie abgeschlossener Prozess ist, weil auf jedes Erwidern eine (weitere) Gegengabe erfolgt. Jeder Gabe-Akt in diesen Handlungsketten fördert den Zusammenhalt der Gesellschaft.

<sup>9</sup> Wobei für den Gabentausch in genealogischen Gesellschaften noch weitere Merkmale hinzukommen.



**Zu 2.** (Der Gabentausch erfolgt freiwillig und doch verpflichtend). Die Annahme einer Gabe bedeutet, die Verpflichtung einzugehen, eine Gegengabe zu erbringen. Diese Verpflichtung hat in genealogischen Gesellschaften einen ähnlich nötigenden Charakter wie in modernen Gesellschaften moralische Forderungen, bei denen man sich etwa in kantischer Perspektive aus freiem Willen zwingt, gegen die eigenen unmittelbaren Neigungen zu handeln. Aus einer anderen moralphilosophischen Sicht ließe sich die Verpflichtung zur Gegengabe auch als Nötigung durch die Gewissensgefühle verstehen, die eine größere Autorität für die von ihnen Betroffenen haben als andere Gefühle (Schmitz 1990, 343-351). So kann man eine starke Verpflichtung spüren, jemandem beim Umzug zu helfen, der einem gerade beim Renovieren geholfen hat, auch wenn man selbst gerade absolut keine Zeit dafür hat.

Freiwillig erfolgt der Gabentausch an zwei Stellen: Die erste Gabe, die den Prozess in Gang bringt, erfolgt freiwillig, aber diese erste Gabe lässt sich in einer gewachsenen Beziehung kaum rekonstruieren.<sup>10</sup> Zweitens erfolgt auch das Empfangen der Gabe in einem bestimmten Sinne freiwillig (s. oben 1.), hier allerdings mit einer Einschränkung. In genealogischen Gesellschaften stellt das Zurückweisen einer Gabe einen heftigen Affront dar und kann schlimmstenfalls einen Krieg zwischen den beiden Kollektiven auslösen. Hier besteht also eine starke Verpflichtung, die Gabe um des Friedens willen anzunehmen. Das ist unter modernen Bedingungen in individuellen Beziehungen deutlich abgemildert, aber geblieben ist von dieser Verpflichtung zur Annahme der Gabe immerhin ein klares Gefühl: Das Ablehnen eines Geschenks oder einer anderen Gabe ist jedenfalls verletzend.

Die empfangende Person *kann* die Gabe aber trotzdem ablehnen. Für die Ablehnung einer Gabe stehen unter modernen Bedingungen fein moderierte soziale Formen zur Verfügung. Zwar bleibt die Ablehnung einer Gabe für den Geben-Wollenden auch dann zumeist verletzend, aber für den Grad der Verletzung kommt es auf den Ton an: Es gibt mehr oder weniger akzeptable und das heißt: mehr oder weniger taktvolle Formen, eine Gabe abzulehnen. Jede am Austausch beteiligte Person hat die Freiheit und das Recht, den Austausch mit einer bestimmten anderen Person abzulehnen – das Geben selbst wie auch das Empfangen der Gabe erfolgt freiwillig. Wird die Gabe aber angenommen, so wird damit eine Verpflichtung zur Gegengabe eingegangen, die sich am Typus der Gabe orientiert: Kleinere Gastgeschenke beispielsweise brauchen nur bei Gegeneinladungen erwidert zu werden, da sie selbst bereits symbolische Gegengaben als Antwort auf die Einladung darstellen.

**Zu 3.** (Die Gabe ist beseelt.) Dieses Merkmal ist sicherlich nur mit großen Schwierigkeiten auf moderne Gesellschaften übertragbar. Aber vielleicht erscheint die Kluft zu genealogischen Gesellschaften dem modernen Geist der Aufklärung größer, als sie tatsächlich ist. Durch die Annahme, dass die Gabe einen Teil des Gebenden enthält, wird verständlich, warum in genealogischen Gesellschaften die Gabe erwidert und weitergegeben werden oder auf anderem Wege wieder an den Gebenden zurückgelangen muss: Es bringt Unglück, das Geschenk zu lange zu behalten und dauerhaft nicht zu seinem Geber zurückgelangen zu lassen, weil die „Seele“ der

<sup>10</sup> Derrida hat auf die inneren Widersprüche bei der Annahme einer ersten Gabe hingewiesen. Ich kann dem hier nicht nachgehen. Vgl. Derrida 1993.



Gabe, ihr „hau“, sonst dunkle magische Kräfte entfalten könnte.<sup>11</sup> Es ist leicht, diese Vorstellung als Aberglaube zurückzuweisen. In modernen Gesellschaften wird ein Geschenk zwar nicht als „beseelt“ betrachtet, aber es wird auch heute nicht behandelt wie ein beliebiger Gegenstand: Es muss ‚gewürdigt‘ werden, indem man es beispielsweise lange aufbewahrt, obwohl es einem nicht gefällt; Weiterverschenken gilt als Brüskierung des Gebers. Diese Praktiken weisen darauf hin, dass es sich bei einem Geschenk nicht um ein normales Ding des Gebrauchs handelt: Warum diese Würdigung? Weil auch unter modernen Bedingungen ein Geschenk, wie manchmal gesagt wird, das Herzblut des Gebenden enthält; er hat ‚sich‘ darin ‚investiert‘, wie es in der Logik des Marktes ausgedrückt werden kann. Nimmt man diese metaphorischen Beschreibungen beim Wort, so lässt sich sagen, dass auch unter modernen entzauberten Bedingungen einem individuellen Geschenk in einem gewissen Sinne noch zugeschrieben wird, einen Teil des Gebenden zu enthalten.<sup>12</sup> Deshalb ist die Ablehnung einer Gabe (s. 2.) verletzend.

Bei Aufopferung ist das offenkundig. Betrachtet man Aufopferung in diesem Sinne als eine ‚beseelte‘ Gabe, so wird verständlich, warum sie eine Quelle der Kraft sein kann: Zu geben bedeutet, aus dem Vollen zu schöpfen und bei anderen Personen Resonanzen im Gefühl zu erzeugen, ohne dass diese Resonanzen von der gebenden Person erwartet würden und ohne dass erwartbare Resonanzen die Gabe motivieren würden. Man schenkt oder gibt nicht, um großzügig zu erscheinen, sondern man ist großzügig, indem man schenkt, und spürt diese Großzügigkeit als Kraftquelle. Aufopferung kann mit einem tiefen Gefühl der Befriedigung verbunden und mit dem Eigeninteresse durchaus verträglich sein (Archer 2016, 344f.). Nicht jedes Opfer muss also von der gebenden Person als selbstschädigend oder als „Kosten“ verursachend angesehen werden. Es kann auch als etwas Freudiges betrachtet werden oder als etwas, das man sich selbst schuldig ist.<sup>13</sup>

**Zu 4.** (Symbolischer Wert und Verrechnung) Auch wenn Gabe und Gegengabe nicht in ihrem materiellen Wert verrechnet werden können, so haben sie nichtsdestotrotz einen symbolischen Wert. Ihn zu bestimmen ist eine heikle Aufgabe, die dann gelöst werden muss, wenn es Unsicherheiten in der Beziehung gibt. Eine erste Gabe ebenso wie eine Gegengabe kann „zu groß“ oder „zu klein“ für die jeweilige Beziehung sein, auch wenn es nicht um den materiellen Wert geht.

<sup>11</sup> Mauss (1989 [1925]), S. 24.

<sup>12</sup> Das gilt mit gewissen Einschränkungen sogar für gänzlich konventionelle Gastgeschenke (die selbst Gegengaben in Erwidierung der angenommenen Einladung darstellen). Eine zu einem Abendessen mitgebrachte Weinflasche wird man nicht vor den Augen des Gastes wegstippen, weil man keinen oder jedenfalls nicht diesen Wein trinkt. Einen Blumenstrauß, den man abscheulich findet, nicht gleich in eine Vase zu stellen und nachlässig oder gar absichtlich vertrocknen zu lassen, würde dem Gast ebenfalls ein eigenartiges Gefühl vermitteln, nämlich das, selbst ein wenig abgelehnt zu werden. Hier scheinen noch Reste des alten „hau“ herumzugeistern.

<sup>13</sup> Archer (2016) weist auf die Untersuchung von Samuel und Pearl Oliner über diejenigen hin, die Juden und Jüdinnen vor den Nazis retteten und ihr Handeln oft damit begründeten, sie hätten sich selbst nie verzeihen können, wenn sie es nicht getan hätten (Archer 2016, 344; Oliner & Oliner 1988, 168; ähnlich Monroe 1991, S. 404). Hier ist das Opfer eindeutig im Eigeninteresse.

Mit einer „zu großen“ Gabe oder Gegengabe setzt man die Beschenkten unter Druck, eine ebenso große Gabe zurückzugeben, und das kann für die Beziehung aufgrund der Verpflichtung zur Gegengabe kompliziert sein. Das gilt insbesondere dann, wenn die Beschenkten über deutlich geringere Mittel verfügen als die Schenkenden. Stellen wir uns vor, jemand organisiert einen ganzen Umzug für eine entfernte Bekannte. Diese Bekannte wird verunsichert sein, was ein angemessener Ausdruck ihrer Dankbarkeit sein könnte: Die sonst übliche Einladung zum Essen ist symbolisch irgendwie zu gering, weil sie die angemessene Gegengabe für eine ‚normale‘ Hilfe beim Umzug darstellt. Die gesamte Organisation des Umzugs ist aber alles andere als üblich und verlangt nach einer anderen symbolischen Gegengabe, die mehr vom Gebenden enthält als eine Essenseinladung. Hier handelt es sich nicht um ein Bilanzieren oder Verrechnen, sondern um Vorstellungen von Angemessenheit und Ausgleich in Beziehungen. Ein objektivierter Maßstab dafür kann nicht angegeben werden.

**Zu 5.** Dankbarkeit lässt sich als emotionale Gegengabe und als eine notwendige emotionale ‚Beigabe‘ verstehen, die jede Gegengabe begleitet. Eine Gegengabe ohne Dankbarkeit ist unter modernen Bedingungen ‚seelenlos‘ und tendiert dazu, den Gabentausch entweder zu einem gänzlich konventionellen Akt zu machen oder, schlimmer noch, zu einem ‚seelenlosen‘ Warentausch. Dankbarkeit ist zunächst ein Gefühl, aber eines, das zu Handlungen aus Dankbarkeit und zu einer besonders freundlichen, wertschätzenden Tönung der Beziehung führt. Damit stellt Dankbarkeit die spezifisch moderne ‚Beseelung‘ einer Gabe oder selbst eine ‚beseelte‘ Gegengabe dar, die bei Aufopferung von großer Bedeutung ist.<sup>14</sup>

Diese fünf Bedingungen bedürften einer weiteren Diskussion, insbesondere die Frage, inwiefern der Gabentausch freiwillig und dennoch verpflichtend sein kann. Für meine Zwecke hier mag es genügen, die Annahme der Gabe, wie gesagt, als (in gewissen Grenzen, s. oben) freiwillig zu interpretieren und die Gegengabe als verpflichtend, wenn die Gabe einmal angenommen wurde.<sup>15</sup> Ich denke, dass unter modernen Bedingungen Freundschaften und andere Typen von nahen Beziehungen als Gabentausch interpretiert werden können.<sup>16</sup> Intuitiv beschreiben wir solche Beziehungen oft unter dem Gesichtspunkt, ob sie „ausgeglichen“ sind. Damit ist nicht gemeint, dass die Beteiligten exakt das Gleiche zur Beziehung beitragen oder der materielle Wert der getauschten Gaben verrechnet werden könnte, sondern lediglich eine gestalthaft erfahrbare Stimmigkeit der qualitativ unterschiedlichen Beiträge.

<sup>14</sup> Was nicht heißen soll, genealogische Gesellschaften kannten keine Dankbarkeit. Aber der rituelle Gabentausch findet dort unter den Repräsentanten von Kollektiven statt und ist in eine andere Art des Denkens, Fühlens und Handelns eingebunden; individuelle Dankbarkeit ist für den Gabentausch nicht von Belang.

<sup>15</sup> Das trifft allerdings, wie skizziert, das besondere Verhältnis von Freiwilligkeit und Verpflichtung beim Gabentausch in genealogischen Gesellschaften nicht. Dort kann es, wie gesagt, gravierende Folgen bis hin zum Krieg haben, wenn eine Gabe abgelehnt wird.

<sup>16</sup> Auch wenn Aristoteles bei seiner Analyse der Freundschaftsbeziehungen in der *Nikomachischen Ethik* nicht wörtlich von Gabe und Gegengabe spricht, so lassen sich seine Überlegungen, wie in einer Beziehung von Ungleichen ein Ausgleich hergestellt werden kann, durchaus gabe-theoretisch verstehen. Vgl. Landweer 2006.



Das gilt auch für die Pflege naher Angehöriger. In diesem Sinne, als symbolischen Wert, interpretiere ich Aufopferung in nahen Beziehungen als Gabe ohne Maß. Ohne Maß ist die Gabe der Pflege aber noch in einem anderen Sinn. Sie ist als Prozess in mehreren Hinsichten nicht überschaubar: Weder lässt sich eindeutig sagen, welche Pflegeleistungen später noch hinzukommen können, noch, wie lange die Pflege erforderlich sein wird. Pflege ist damit ohne Maß in Extension und zeitlicher Erstreckung.

Die sich aufopfernde Person erwartet keine Gegenleistung, auch nicht Dankbarkeit. Würde sie Dankbarkeit erwarten oder fordern,<sup>17</sup> so handelte es sich um einen berechnenden Austausch und nicht um eine freiwillige Gabe, schon gar nicht um eine Gabe ohne Maß. Dennoch ist Dankbarkeit die angemessene Reaktion auf moralisch gute Aufopferung. Ich habe oben darauf hingewiesen, dass der Gabentausch nur zustande kommt, wenn die Gabe angenommen wird. Ist dies der Fall, so bedeutet das, dass sie in irgendeiner Form erwidert werden sollte, z. B. durch Dankbarkeit. Sie hat jetzt verpflichtenden Charakter.

Eine aufgezwungene Gabe dagegen ist keine gute Gabe, sondern eine toxische, weil sie gegen den erklärten Willen der empfangenden Person erfolgt. Aufgezwungene Gaben führen zu Schuldverpflichtungen, weil eine Gabe, wenn sie einmal angenommen wurde, nach einer gewissen Zeit zu einer Gegengabe verpflichtet. Toxische Gaben setzen die empfangende Person deshalb tendenziell ins Unrecht; sie führen leicht zu Erpressung und Manipulation.<sup>18</sup> Dies kann auch für Aufopferung gelten.

Was aber geschieht, wenn die Gabe der Aufopferung zwar angenommen, aber nicht als Gabe, sondern als Selbstverständlichkeit angesehen wird? Sie wird dann quasi ‚mitgenommen‘ und nicht als Gabe ‚gewürdigt‘. Wie ist es zu bewerten, wenn beispielsweise der klassische traditionelle Ehemann Aufopferung erwartet, also die

<sup>17</sup> Emundts 2017 argumentiert (ohne Inanspruchnahme der Gabe-Theorie) dafür, dass prinzipiell keine moralische Pflicht zu Dankbarkeit besteht.

<sup>18</sup> Dies kann als die Problematik des „Potlatsch“ angesehen werden, bei dem sich die Ambivalenz der Gabe besonders deutlich zeigt: Beim Potlatsch, einer Praxis, die in vielen genealogischen Gemeinschaften Nordamerikas ausgeübt wurde (Mauss 1989 [1925], S. 59–70), geht es darum, möglichst viele Gaben zu vernichten und sich dadurch gegenseitig zu übertrumpfen. Derjenige, der am meisten Gaben vernichten kann, ist der Sieger; andere, die nicht mithalten vermögen, können in Schuld knechtschaft geraten. Hier ist die Gabe also ein Mittel für das Austragen von Rivalitäten; sie dient der Stabilisierung hierarchischer Gesellschaften – nicht der Herstellung von positiven Allianzen. Die Praktiken des Potlatsch‘ können als Ausnahmeerscheinung und Hybris des Gabentausches angesehen werden, nicht als die Regel. Die Praxis, andere durch die Größe einer Gabe zu beschämen und ins Unrecht zu setzen, wobei die Gabe aus welchen Gründen auch immer nicht abgelehnt werden kann, ist aber durchaus auch heute noch in manchen nahen Beziehungen verbreitet. Vgl. dazu auch die Beiträge des Special Issue „The Shadow Side of Gratitude“, herausgegeben von Liz Gulliford und Blaire Morgen, in ZEMO 4 (2021) 1. – Der Potlatsch verdeutlicht den engen Zusammenhang von Schuld und Gabe: wenn man die Gabe nicht erwidern kann, steht man in der Schuld des Gebenden, ganz in dem Sinne, wie man auch von „Dankesschuld“ spricht. Beim Gabentausch in kapitalistischen Gesellschaften zwischen Individuen besteht eine große Kunst darin, Geschenke in der richtigen Größenordnung zu machen: Wenn das Geschenk zu groß ist, steht der Beschenkte in der „Schuld“ des Schenkenden, was die Beziehung belasten und zu einer Distanzierung führen kann. Wenn es dagegen zu klein ist, gilt der Schenkende als knauserig und als nicht genügend interessiert. Auch in diesem Fall wird die Beziehung durch die Gabe nicht in der Weise gefestigt, wie es bei einem Geschenk der angemessenen Größe der Fall wäre. Nicht jede Gabe also hat immer schon eine festigende Funktion für die Beziehung der Beteiligten.

Gabe annimmt, sie aber anders ‚deklariert‘, etwa als Selbstverständlichkeit, und die Gabe nicht mit Dankbarkeit oder in anderer Weise erwidert? In solchen Fällen handelt es sich um eine Form von emotionaler Ausbeutung. Die Gabe wird dadurch entwertet und negiert; ein Gabentausch kommt von vornherein nicht zustande.

### 3 Wann ist die Maßlosigkeit der Gabe moralisch gut?

Zweifellos gibt es sich aufopfernde Handlungen von Männern und Frauen gegenüber pflegebedürftigen Angehörigen. Anders als in früheren bäuerlichen Kulturen wird es unter modernen Bedingungen nicht als Pflicht angesehen, Angehörige zu Hause zu pflegen, aber es wird als moralisch gut betrachtet. Doch ist es das wirklich immer? Auch in Fällen, in denen die pflegenden Angehörigen Burnouts erleiden oder sich ‚nur‘ den Rücken ruinieren beim Umbetten von Bettlägerigen? Hier handelt es sich eindeutig um Aufopferung. Offenbar haben wir moralische Intuitionen darüber, dass bestimmte sich-aufopfernde Handlungen genau dann aufhören, wirklich gute Handlungen zu sein, wenn sie die Pflegenden selbst körperlich oder psychisch ruinieren in dem Sinne, dass sie nicht mehr zu heilenden Schaden für die Pflegenden selbst verursachen. Und das nicht nur, weil dann die Pflege infrage gestellt ist und die Pflegenden selbst hilfsbedürftig werden, sondern auch, weil der moralische Charakter von Handlungen, die in solch hohem Maße selbstschädigend sind, fraglich ist. Mit Kant könnte man hier von einer Verletzung der Pflichten gegenüber sich selbst sprechen.

Selbstverständlich könnte man sagen, eine Handlung bleibt auch dann moralisch gut, wenn sie für den oder die Handelnde negative Folgen hat. Die Folgen einer Handlung müssen anders bewertet werden als die Handlung selbst, zumindest in Kantischer Perspektive. Aber genau darin liegt ein Problem: Systematische Unterscheidungen dieser Art reißen Handlungszusammenhänge auseinander, die zum Teil gut und zum Teil kritikwürdig sind. Nach meinem Verständnis sollte eine aufopfernde Handlungsfolge nicht in einem unzumutbaren Maße selbstschädigend sein, wenn sie bewunderungswürdig sein soll. Von „unzumutbar“ spreche ich, um anzudeuten, dass aufopfernde Handlungen zwar begrifflich, wie eingangs skizziert, gewisse selbstschädigende Folgen einschließen: Genau deshalb halten wir sie für aufopfernd und bewundern sie. Aber die Selbstschädigung sollte nicht wesentlich über dem liegen, was längerfristig wieder hergestellt oder geheilt werden kann. Wenn die Selbstschädigung unzumutbar ist, weil die Person sich irreparable gesundheitliche Schäden zuzieht und die Pflege sie womöglich emotional dauerhaft überfordert (und nicht nur in einzelnen Situationen), dann wird die Aufopferung moralisch zweifelhaft.

Damit plädiere ich für ein bestimmtes Maß bei der pflegenden Aufopferung, nämlich das langfristige Wohlergehen der Pflegenden. Die Gabe bedarf einer Begrenzung, damit sie nicht in moralische Überforderung umkippt und damit „toxisch“ wird, etwa zu Aggressionen führt. Ohne Maß bleibt die Gabe aber auch bei der von mir vorgeschlagenen Einschränkung in dem Sinne, dass ihre symbolische Bedeutung nicht verrechnet werden kann. Die Pflege als ein unter Umständen lang anhaltender Prozess stellt hohe Anforderungen an die Selbstbeobachtung der pflegenden Person.



Diese sollte ein klares Gewahrsein von ihren eigenen Gefühlen haben, um eine affektive Überforderung rechtzeitig spüren und sich in Übereinstimmung mit ihrem Selbst dazu verhalten zu können.

Das ist ein hoher Anspruch, der nur durch eine Ausbildung emotionaler Fähigkeiten zustande kommen kann (vgl. DZPhil 2022). Gerade wenn die Pflege selbst bereits als Gegengabe für frühere Gaben angesehen wird, wie im Generationenverhältnis oder in der Ehe, wird eine Verpflichtung zur Pflege als Gegengabe gespürt, die es schwer macht zu erkennen, wann die Aufopferung nicht mehr moralisch gut ist. Spätere negative Handlungsfolgen für sich selbst werden oft nicht antizipiert, d. h. dass die sich aufopfernde Person sich nicht absichtlich, sondern unwissentlich selbst gefährdet. Sie gibt sich auf, ohne es zu merken. Sie überschreitet ihre eigenen Grenzen in selbstdestruktiver Weise, wenn sie ihre körperliche und/oder emotionale Überforderung nicht zur Kenntnis nimmt, in anderen Worten: wenn sie nicht hinreichend auf sich achtet.

Selbstverständlich ist es nicht leicht, negative Handlungsfolgen rechtzeitig zu erkennen, also das, was „unzumutbare“ Konsequenzen des aufopfernden Handelns sind oder sein könnten, oder auch die Anzeichen zu bemerken, die für eine gelungene oder misslingende Gabe-Beziehung sprechen. Es gibt aber einige emotionale Indizien für beides, auf die geachtet werden kann.

Dankbarkeit bei der Person, um derentwillen die Aufopferung geschieht, kann ein solches Indiz sein, das anzeigt, dass es sich um eine bewunderungswürdige Handlung handelt. Wird dagegen die Gabe der Aufopferung ohne Dankbarkeit angenommen, so könnte das ein Zeichen dafür sein, dass die empfangende Person nicht in Abhängigkeit geraten und die Annahme der Gabe deshalb lieber als unangemessen verweigern möchte. Da es sich bei Gabe und Gegengabe nicht um einen Äquivalententausch handelt, sondern um einen gefühlten Wert, kann er von der empfangenden Person als überwältigend groß und deshalb als Last erfahren werden, die durch bloße Dankbarkeit nie adäquat erwidert werden kann. Für eine derart belastende Gabe kann nicht Dankbarkeit gespürt werden, sondern nur Schuldgefühl.

Eine vorwiegend negativ erlebte Schuldverpflichtung vergiftet die gesamte Gabe-Beziehung.<sup>19</sup> Die empfangende Person hat dann das Gefühl, durch die Annahme dieser Gabe ohne Maß in die Schuld der gebenden zu geraten. Schuldgefühle können den bekannten Mechanismus der Schuldabwehr auslösen und sich dadurch in Aggressionen verwandeln, wenn sie nicht in irgendeiner Weise kompensiert oder ausgeglichen werden können; schlimmstenfalls führen die Aggressionen zu physischer Gewalt. Der Übergang von einer zunächst moralisch guten zu einer dann moralisch problematischen Aufopferung ist fließend. Wenn Dankbarkeit von einer Seite erwartet, von der adressierten Person aber nicht gefühlt wird, weist dies auf eine Störung in der Beziehung hin: Geben und Nehmen sind nicht ausbalanciert. – Dies alles setzt volles Bewusstsein der gepflegten Person bzw. nur gelegentliche Eintrübungen ihres Bewusstseins voraus; andere Fälle bedürfen weiterer Analysen.

<sup>19</sup> Das gibt es nicht nur in der Pflege. Schuldgefühle werden gezielt herbeigeführt, wenn emotional überfordernde Aufopferung funktionalisiert wird und Manipulation und Erpressung zur Folge hat („Ich habe Deiner Karriere mein ganzes Leben geopfert, und nun bist Du so undankbar!“). – Vgl. auch die vorige Anm. über die Problematik des *Potlatsch*’.

Bei Aufopferung in Pflegebeziehungen kann also gerade das Maßlose der Gabe (im Sinne des Umfangs der Aufgaben und ihrer Dauer) zum Problem für die Beziehung werden. Nicht nur der Ausgleich in einer Beziehung muss stimmen, das heißt, dass die Gabe angenommen und mit einer Gegengabe, etwa mit Dankbarkeit, beantwortet wird. Außerdem muss der Gefühlshaushalt der gebenden auch aus Sicht der empfangenden Person ausgeglichen sein in dem Sinne, dass es keine emotionale Dauer-Überforderung gibt. Sonst verliert die Gabe ihre Kraftquelle für beide; es wird nicht mehr aus dem Gefühl der Fülle heraus gegeben, und der Charakter einer freiwilligen Gabe geht verloren. Ausgeglichen ist das Selbstverhältnis nur dann, wenn die positiven Gefühle gegenüber der zu pflegenden Person deutlich die negativen überwiegen und wenn die Pflege etwas ist, was man gern tut, wenn auch sicherlich nicht in allen ihren Aspekten und ununterbrochen. Als bewundernswürdig ließe sich Aufopferung mit der Metapher beschreiben, dass die Person ‚über sich hinauswächst‘, und dies ist – wie das Geben überhaupt, wie oben skizziert – ein positives Gefühl. Wachsen in diesem Sinne ist aber unverträglich damit, die eigene Person ganz zu vernachlässigen.

Halten wir fest: Manche Formen von Aufopferung sind moralisch gut. *Nicht* moralisch gut ist Aufopferung, wenn diejenigen, für die sich jemand opfert, dieses Opfer nicht annehmen wollen und es ihnen aufgezwungen wird. Bewundernswürdig ist Pflege dann, wenn die pflegende Person selbst sich ihrer eigenen Grenzen bewusst ist und ihr Gefühlshaushalt ausbalanciert ist. Sie muss das Gefühl haben, dass ihre Gabe von der gepflegten Person oder deren Angehörigen gewollt ist und angenommen wird. Zudem sollte sie Aufmerksamkeit für die möglichen körperlichen und emotionalen Folgen für sich selbst haben.

Die bewundernswürdige Qualität der Aufopferung zeigt sich darin, dass sie gern getan wird und die sich aufopfernde Person sich durch ihr Handeln eher gestärkt als überfordert oder gar dauerhaft ausgelaugt fühlt (und nicht nur gelegentlich). Deshalb ist es verdächtig, wenn sie sich selbst als jemanden sieht, der sich aufopfert: Entweder fühlt sie sich wirklich in unzumutbarer Weise überfordert, und dann wäre die Aufopferung moralisch problematisch. Oder aber sie fühlt sich zwar nicht überfordert, aber ihr Motiv ist nicht moralisch gut, etwa wenn es darin besteht, die Anerkennung von Dritten zu erreichen, sie also als moralische Heldin dastehen möchte. Aus der 1. Person-Perspektive, also subjektiv als Handelnde, sollte die eigene Handlung deshalb nicht als aufopfernd oder heldenhaft erscheinen, sondern als etwas, das man tun muss, im Sinne eines dazu nötigen Gewissens. Die Fragen, ob wir es gern tun und ob wir es überhaupt können, stellen sich dann zunächst nicht. Bei Dauerpflege ist es auf lange Sicht allerdings erforderlich, sich diese Frage immer wieder zu stellen, weil eine häusliche und deshalb nur schwer distanzierbare Pflegesituation über mehrere Jahre hochgradig erschöpfend ist.

Fehlt das Gefühl, die Handlung tatsächlich durchführen zu können, von vornherein, so ist Selbstmisstrauen angebracht: Nötigt mich wirklich mein Gewissen, oder sind es nur die tatsächlichen oder vermeintlichen Erwartungen anderer, die Druck auf mich ausüben? Ideal wäre es, wenn wir so in Übereinstimmung mit uns selbst leben würden, dass wir nur solche aufopfernden Handlungen ausführen würden, zu denen wir einen eindeutigen inneren Drang fühlen und zu denen wir uns nicht aus



gesellschaftlicher Konvention verpflichtet fühlen (mit denen das Handeln durchaus übereinstimmen kann, aber nicht muss).

Lässt sich aus meinen Überlegungen schließen, dass Aufopferung moralisch falsch ist, wenn die Person nicht ausreichend auf ihr emotionales Gleichgewicht achtet, die Aufopferung die Person also dauerhaft emotional überfordert? Das würde zu weit gehen; es ist *per se* nichts Unmoralisches daran, sich massiv selbst zu schädigen. Aber ethisch ratsam im Sinne eines guten Lebens ist es jedenfalls nicht, zumal die Qualität der Pflege bei dauerhafter emotionaler Überforderung leidet.

Die Aufopferungssemantik sitzt tief. Aufopferung kann moralisch falsch sein, wenn sie der gebenden oder der empfangenden Person aufgezwungen oder die Entscheidung für Aufopferung durch einen hohen Erwartungsdruck manipuliert wird. Aufopferung ist vor allem aus der bewundernden Außenperspektive vorstellbar, während aus der Binnenperspektive gerade kein solches Verständnis des eigenen Handelns herrschen sollte.

**Funding** Open Access funding enabled and organized by Projekt DEAL.

**Open Access** Dieser Artikel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Artikel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

Weitere Details zur Lizenz entnehmen Sie bitte der Lizenzinformation auf <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>.

## Literatur

- van Akeren, Marcel & Archer, Alfred. Hrsg. 2018. *Self-Sacrifice and Moral Philosophy*. *International Journal of Philosophical Studies* 26 (3).
- Adloff, Frank & Mau, Steffen (Hrsg.). 2005. *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*. Frankfurt & New York: Campus Verlag.
- Archer, Alfred. 2016. Supererogation, Sacrifice, and the Limits of Duty. *The Southern Journal of Philosophy* 54 (3), 333-354.
- Benn, Claire. 2016. Over-Demandingness Objections and Supererogation. *The Limits of Moral Obligation*. Ed. Marcel van Akeren & Michael Kühler. New York/London: Routledge.
- Carbonell, Vanessa. 2018. Sacrifice and Relational Well-Being. *Self-Sacrifice and Moral Philosophy*, 335-353. Ed. Marcel van Akeren & Alfred Archer. *International Journal of Philosophical Studies* 26 (3).
- Därmann, Iris. 2010. *Theorien der Gabe*, Hamburg: Junius.
- Derrida, Jacques. 1993. *Falschgeld: Zeit geben I*. München: Fink.
- DZPhil. 2022. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 70.6: Schwerpunkt „Emotionale Fähigkeiten und die Fühlbarkeit des Sozialen“.
- Emundts, Dina. 2017. Zur Rolle von Dankbarkeit in Moral und Recht. *Recht und Emotion II. Sphären der Verletzlichkeit*, 99–141. Hrsg. Hilge Landweer, Fabian Bernhardt. Freiburg: Alber.
- Ferry, Michael. 2013. Does Morality Demand Our Very Best? Moral Prescriptions and the Line of Duty. *Philosophical Studies* 165 (2), 573-589.



- Hénaff, Marcel. 2009 [2002]. *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hénaff, Marcel. 2014 [2012]. *Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken*, Bielefeld: transcript.
- Jacobs, Russell A. 1987. Obligation, Supererogation and Self-Sacrifice. *Philosophy*, Vol. 62 (239), pp. 96-101
- Landweer, Hilge. 2006. Philosophie der Freundschaft im Anschluß an Aristoteles. *Bildungsgeschichten. Geschlecht, Religion und Pädagogik in der Moderne*, 235 – 254. Hrsg. Meike Sophie Baader, Helga Kelle, Elke Kleinau. Köln: Böhlau Verlag.
- Luhmann, Niklas. 1980. *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mauss, Marcel. 1989 [1925]. *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. In: *Soziologie und Anthropologie 2*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- McGoldrick, Patricia M. 1984. Saints and Heroes: A Plea for the Supererogatory. *Philosophy* 59 (230), 523 - 528.
- Moebius, Stephan. 2010. Von Mauss zu Hénaff. Eine kleine Wirkungsgeschichte des *Essai sur le don*. *Westend* 1, 68-80.
- Moebius, Stephan & Papilloud, Christian (Hrsg.). 2006. *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Monroe, Kirsten Renwick 1991. John Donne's people: Explaining differences between rational actors and altruists through cognitive frameworks. *Journal of Politics* 53, 394–433.
- Oliner, Samuel P. & Oliner, Pearl M. 1988. *The altruistic personality: Rescuers of Jews in Nazi Germany*. New York: Free Press.
- Quadflieg, Dirk. 2010. Stichwort: Marcel Hénaff – Gabe und soziale Integration. *Westend* 1, 63–67.
- Schmitz, Hermann. 1990. *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn: Bouvier.
- ZEMO. 2021. *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie / Journal for Ethics and Moral Philosophy* 4.1: Special Issue „The Shadow Side of Gratitude“.

## Internet-Quellen

<https://www.br.de/radio/bayern2/sendungen/kalenderblatt/pandabaeren-bao-bao-und-tjen-tjen-100.html>  
(zuletzt abgerufen am 21.02.2023).

**Hinweis des Verlags** Der Verlag bleibt in Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutsadressen neutral.

