



ORIENTIERUNG

Nr. 12 70. Jahrgang Zürich, 30. Juni 2006

WÄHREND DER PRESSEKONFERENZ zum Abschluß des 96. Deutschen Katholikentages in Saarbrücken (24. bis 28. Mai 2006) gebrauchte der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) Prof. Hans Joachim Meyer das Wort «Zeitansage», um das diesjährige Treffen in die Tradition bisheriger Katholikentage einzureihen.¹ Er verband dabei diese Kennzeichnung zuerst allgemein mit dem Selbstverständnis einer solchen Veranstaltung, das politische und gesellschaftliche Engagement aus der Mitte des katholischen Glaubens heraus zu realisieren und für diesen Zweck im Angesicht einer demokratischen Öffentlichkeit zu debattieren, und er bezog es dann im besonderen auf das für den diesjährigen Katholikentag formulierte Leitwort «Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht».

Gerechtigkeit – lokal und universal

Des näheren will man mit dem Ausdruck «Zeitansage» ein Zweifaches zum Ausdruck bringen, nämlich erstens den Anspruch, die grundlegenden Tendenzen eines Moments in der Geschichte erkennen zu können oder erkannt zu haben, und zweitens den Willen, die sich dabei zeigenden Möglichkeiten zum Handeln zu ergreifen. Im Sinne des ersten Aspektes gebrauchte denn auch der Präsident des ZdK beim Abschluß des Katholikentages den Ausdruck «Zeitansage», denn nach seiner Einschätzung vermochte das Leitwort «Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht» den Erwartungen vieler Menschen wie der Orientierungsnot der Gesellschaft zu entsprechen. Er verdeutlichte dies, indem er darauf hinwies, daß für viele Bürger der Bundesrepublik Deutschland die Reformdebatten im Rahmen der Bundestagswahlen im Herbst 2005 und im Rahmen der Bildung der großen Koalition im Winter 2005/2006 nicht hinreichend dem Problem Rechnung getragen hatten, welche Perspektiven für eine auf Freiheit und Gerechtigkeit gegründete Gesellschaft hinter den politischen Auseinandersetzungen der letzten Monate gestanden haben. Gerade dieser Mangel habe das Bedürfnis nach einer vertieften Diskussion, was unter Gerechtigkeit zu verstehen sei, wachgerufen.

In diesem Sinne kann mit Recht über das diesjährige Leitwort gesagt werden, es sei zu einer «An-Sage» dessen geworden, was heute an der Zeit ist. Denn mit ihm erschloß sich ein Frage- und Problemhorizont, der von vielen Menschen in unterschiedlichsten Lebensbedingungen als einer Lösung dringend bedürftig empfunden wird. Im Rückgriff auf Überlegungen des Politologen Michael Walzer kann man einen solchen Gebrauch moralischer bzw. politischer Begriffe als «minimalistisch» bezeichnen.² Er meint damit den Sachverhalt, daß sich eine Vielzahl von Menschen in bestimmten, historisch gegebenen Situationen über den Gebrauch eines moralischen und politischen Grundbegriffes verständigen können oder sich unbesehen darüber einig sind. Aber gleichzeitig macht er darauf aufmerksam, daß unsere Intuition, wir würden beim Versuch, das mit Gerechtigkeit jeweils Gemeinte näher zu bestimmen, von einem «dünnen» zu einem «immer dichteren» Verständnis der strittigen Begriffe fortschreiten, eine Täuschung sei. Vielmehr ist der «Minimalismus» immer in partikuläre und lokale Situationen eingebettet, und er zeigt sich deshalb als in ein «maximales» Verständnis dessen eingebunden, was moralisch und politisch jeweils gefordert wird.

Unter diesen Gegebenheiten ist es denn auch natürlich, daß in einer Vielzahl von Veranstaltungen auf dem Katholikentag auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlichen Ergebnissen darüber debattiert und gestritten wurde, was Gerechtigkeit heute bedeuten könne. Gleichzeitig stellte sich aber immer wieder während der Tage in Saarbrücken die Frage, ob die von vielen Teilnehmern beschriebene «Unübersichtlichkeit» des Katholikentages ausschließlich an der großen Zahl von Themen und Veranstaltungen (über 1000 Veranstaltungen) gelegen habe. Denn die von den Veranstaltern angebotene Strukturierung des Leitwortes in vier Themenbereiche war für einen Teilnehmer trotz der schon in den (sorgfältigen) Titelformulierungen angedeuteten Verknüpfungen zwischen den einzelnen Themen im Verlaufe des Katholikentages kaum mehr wahrnehmbar, auch wenn sie in der Predigt von Kardinal Karl Lehmann (Mainz) während des

KATHOLIKENTAG

Gerechtigkeit – lokal und universal: Zum 96. Deutschen Katholikentag Saarbrücken (24. bis 28. Mai 2006) – Katholikentag als Zeitansage – Gerechtigkeit als Grundbegriff – Vor Gottes Angesicht – Theodizee in praktischer Absicht – Verminderung von Leid und Kampf gegen strukturelle Ungerechtigkeit – Nach dem Ende der Arbeitsgesellschaft – Demokratie und Gerechtigkeit – Eine Agenda für eine globale Sicht auf die Arbeitswelt – Europa und die Frauen – Gerechtigkeit und Versöhnung – Präsenz der Laien in Europa. *Nikolaus Klein*

ESSAY

Wer steht vor dem Spiegel? Arabische Präsenz in Brasilien – Suche nach einer komplexen Identität – Nationale Vorurteile und die Einwanderer aus arabischen Ländern – Das familiär geprägte Selbstbild – Traditionen und Mythologien – Eine ethnische Gruppe ohne Gesicht – Die Welt der Bücher – Die Präsenz arabischer Themen in der brasilianischen Literatur – Entdeckung der vorislamischen Literatur des Nahen Ostens – Bereicherung ästhetischer Sensibilität aus den Quellen. *Alberto Mussa, Rio de Janeiro*

LYRIK

«... Das Lenkrad ungleicher Erinnerung»: *Matthias Hermann*, ein jüdischer Lyriker im Deutschland unserer Zeit – Eine herausragende Tradition deutschsprachiger Literatur – Zur komplexen Debatte einer deutsch-jüdischen Symbiose – Zur Situation nach 1945 – Eine bemerkenswerte eigenständige Stimme – Polyphonie der Stimmungen und der Verfahrensweisen – Verdichtung von Erfahrungen und von Wirklichkeitsdeutungen – Unterschiedliche poetische Räume – Eine Motivreihe ererbter Erinnerung – Jüdische Traditionen in Europa – Die Shoa – Biblische Figuren und Motive – Verse zur Wahrnehmungsschulung.

Georg Langenhorst, Nürnberg

MEDIZIN/ETHIK

Die beste Medizin für alle – um jeden Preis? Die ethische Gesaltung des Gesundheitssystems angesichts begrenzter Mittel (*Zweiter Teil*) – Zur Zukunft der Krankenversicherung – Der Maßstab der Gerechtigkeit – Drei Dimensionen der Gerechtigkeit – Der Diskussionsanstoß von Otfried Höffe – Debatte um die Zuordnung von Leistungs- und Verteilungsgerechtigkeit – Plädoyer für eine Zweistufigung der Krankenversicherung – Die schwierige und umstrittene Abgrenzung zwischen Grund- und Wahlversorgung – Patientenorientierte Vorzugskriterien – Priorität für rein medizinische Kriterien – Lebensqualitätssteigerung und die Anzahl der Lebensjahre – Ein Modell in zwei Varianten – Die Dimension einer globalen Gerechtigkeit – Die Fruchtbarkeit des vorgeschlagenen Maßstabes. *Michael Rosenberger, Linz*

Schlußgottesdienstes anklagen. Er erinnerte daran, daß der Streit um Gerechtigkeit notwendig sei, sich aber gleichzeitig am Maßstab der konkreten Bedürftigkeit der betroffenen Menschen auszurichten habe: «Es geht um das Gelingen unserer Lebensbeziehungen überhaupt. Dabei müssen wir den wirklich Armen, Schwachen, Benachteiligten, Kranken, Alten und Behinderten mit ganz besonderer Einfühlsamkeit vertreten. Von Anfang an gehört diese Sorge zum Leben des Glaubens, sei es bei den Propheten des Alten Bundes oder in der Predigt Jesu.»

Hinter der in vier Themenbereiche gegliederten Abfolge der Veranstaltungen verbarg sich ein problembewußter Blick auf die gegenwärtige Lage, auch wenn er nur teilweise wahrgenommen werden konnte. Behandelte der erste Themenbereich Gerechtigkeit als einen aus der biblischen Tradition stammenden «Schlüsselbegriff», so stand im zweiten Themenbereich Gerechtigkeit als «Prüfstein» für Deutschland als einem Land im Umbruch im Zentrum der Diskussion, während im dritten Themenbereich Gerechtigkeit als «Maßstab» für das neue Europa zur Debatte stand und schließlich im vierten Themenbereich von der Gerechtigkeit als der «Hoffnung» für die Menschen weltweit gesprochen wurde. In diesen Zuschreibungen zeigte sich ein differenzierter Zugang zu den genannten Themen. Denn ein «Schlüsselbegriff» ist etwas anderes als ein «Prüfstein» und ein «Maßstab» im Leben eines Menschen hat eine andere Bedeutung als die «Hoffnung». Durch diese Unterscheidungen wurde bereits in der Titelgebung ein subtiles Zusammenspiel der Themenbereiche nahegelegt. Dieses wurde noch durch die Art und Weise verstärkt, wie in den Überschriften der vier Themenbereiche ein Wechsel von einem «dichten» zu einem «dünnen» Gebrauch des Begriffs der Gerechtigkeit vollzogen wurde, indem ihm jeweils ein unterschiedlicher Kreis von Adressaten (Gerechtigkeit in Deutschland, Gerechtigkeit in Europa, Gerechtigkeit im globalen Zusammenhang) zugeordnet wurde.

Dazu kam noch, daß die vier Themenbereiche unter dem Leitwort «Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht» standen. Das Motto selbst brachte damit zum Ausdruck, daß das Thema der Gerechtigkeit unlösbar mit dem Stehen und dem Handeln des Christen vor Gott verknüpft ist. Diese Verknüpfung zeigte sich in einem zweifachen Sinne: Einmal erweist sich das menschliche Handeln als auf Gottes Zuwendung angewiesen, und gleichzeitig steht es unter seinem Urteil. Dabei war es nicht belanglos, daß diese Beziehung in der Formulierung des Leitwortes durch die Präposition «vor», die einen Ort bezeichnet, näher bestimmt wurde. «Vor Gottes Angesicht» verweist den Menschen einmal in den Kontext seines alltäglichen Lebens und stellt diesen gleichzeitig unter die Kritik der Herausforderungen, die ihm dort entgegentreten. In diesem Sinne standen für die Themenformulierungen im ersten Bereich die «Orte» im Zentrum des Interesses. Für die thematische Durchführung war es deshalb nicht ohne Bedeutung, daß vielfach schon durch die Titelformulierungen auf die Stelle hingewiesen wurde, in der die Unterscheidung zwischen der erkannten Situation und dem, was in ihr an Herausforderungen sich ergibt, ihre Bedeutung erhielt: «Der leere Altarraum», «Dein Angesicht, Herr – wo soll ich suchen?», «Ein Haupt voll Blut und Wunden», «Gott den Prozess machen», «Fremde darfst Du nicht bedrücken» und «Macht – Geld – Kirche?». All dies sind Formulierungen, die das Gemeinte als Kontrasterfahrungen zum Ausdruck zu bringen vermögen.

¹ Vgl. Hajo Goertz, Brückenschläge. Wirken und Wirkung der Katholikentage. Mainz 2006. Die Dokumentation zum 95. Katholikentag in Ulm (16.-20. Juni 2004) liegt in zweifacher Form vor: einmal als gedruckte Dokumentation, dann als Kombination von Buch und CD-Rom (beides bei Butzon & Bercker, Kevelaer 2005). Zum Katholikentag von Saarbrücken vgl. Reinhard Marx, Hrsg., Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht. Worte, die weiterführen. Herder, Freiburg u.a. 2006; Herder Korrespondenz Spezial: Was die Kirche bewegt. Katholisches Deutschland heute. Freiburg u.a. 2006. – Der Katholikentag hatte rund 26 000 Dauergäste (davon waren 91 Prozent katholisch und 8 Prozent evangelisch. Rund 1000 Gäste stammten aus dem Ausland). Dazu kamen noch die Tagesgäste, sodaß die Gesamtzahl der Teilnehmer auf rund 40 000 geschätzt werden kann.

² Vgl. Michael Walzer, Lokale Kritik – globale Standards. Hamburg 1996, 13-36.

Dadurch berührten die Veranstaltungen aus dem ersten Themenbereich zwangsläufig zentrale theologische Fragen.³ Rabbiner Henry G. Brandt (Augsburg) erinnerte eindringlich an diesen Sachverhalt, als er in seiner Predigt während der christlich-jüdischen Gemeinschaftsfeier, die er zusammen mit Kardinal K. Lehmann leitete, das Leitwort des Katholikentags zitierte und vor der Gefahr warnte, es als Entlastung für das historische und moralische Versagen von Menschen zu gebrauchen. Wie ein Echo auf Rabbiner H.G. Brandts Warnung konnte man die Feststellung des Journalisten Heribert Prantl (München) verstehen, der davon sprach, daß Gott, wie er ihm in der Lektüre der Bibel begegne, ein «schwieriger Gott» sei: «Das Gottesbild der Bibel ist so schillernd wie die Realität des «Friedens auf Erden». Es verlangt von dem, der an Gott glaubt, entweder ungeheure Naivität oder ein ungeheures Ringen.» H. Prantl sprach diesen Satz auf dem Podium «Gott den Prozess machen». Auf dem gleichen Forum verwies der Theologe Hans-Gerd Janßen auf das Buch Hiob, dessen Hauptperson den von H. Prantl an zweiter Stelle genannten Weg gegangen sei. Dabei unterschied H.-G. Janßen zwischen «dem «Fall Hiob», seinem besonderen, nicht verrechenbaren Leiden und dem «Hiobproblem», d.h. der dem Glaubenden sich stellenden Frage nach dem Leiden. Da beide nicht gegeneinander ausgespielt werden dürften, würden beide, die Klage vor Gott wie die Anklage Gottes ihr Recht behalten. Gerade wenn an dieser Unterscheidung festgehalten werde, ergebe sich auch ein Weg, das scheinbar Unmögliche zu versuchen. H.-G. Janßen umschrieb diesen Weg mit folgenden Worten: «Das sind alle Weisen des Handelns, die Leiden aufheben, sie verringern oder mit den Leidenden eine Antwort suchen, aber auch geschehenes unschuldiges Leiden erinnern und ebenso wie Ijob die Rückfrage an Gott nicht sein lassen. In solchem Handeln ist das Erwartete präsent und wird Gott auf praktische Weise bekannt als der, der jene Antwort zu geben vermag, die die Tränen trocknet.»

Ende der Arbeitsgesellschaft?

Mit dem Leitwort «Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht» zielten die Veranstalter des Katholikentages nicht nur auf theologische Grundsatzfragen, sondern, wie schon H.-G. Janßen in seinem Vorschlag einer Theodizee in praktischer Absicht formulierte, auch auf eine Debatte über Wege und Methoden zur Verminderung struktureller und alltäglich erfahrener Ungerechtigkeit. War das bisherige Projekt des Sozialstaates, wie er sich in den einzelnen Ländern Europas unterschiedlich ausgebildet hatte, bislang mit der Utopie einer Gesellschaft, die allen einen Zugang zu ausreichender Erwerbsarbeit zu gewährleisten vermag, verbunden gewesen, so ist dieser Zusammenhang in den letzten Jahren durch die wirtschaftliche Entwicklung und die neuen technologischen Mittel immer fragwürdiger geworden. In vielen Veranstaltungen des Katholikentages ging es um die Frage, ob diese Entwicklung unvermeidbar gewesen sei, oder wie auf sie hätte Einfluß genommen werden können. So unterschiedlich wie die Antworten auf diese beiden Fragen waren, so unterschiedlich waren auch die vorgetragenen Lösungsvorschläge. So stellte in ihrem Referat die Bundesministerin für Bildung und Forschung, Annette Schavan (Berlin), fest, daß die vom Staat gewährleistete Umverteilung erwirtschafteten Reichtums an ihre Grenze gestoßen sei (einmal verlange der Staat immer höhere Abgaben und garantiere immer weniger Leistung und zweitens entstehe in einer Situation, in der der Staat alles regle, ein «Klima andauernder Bevormundung»). Das bisher gültige Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit müsse deshalb durch neue Formen sozialer Gerechtigkeit ersetzt werden. A. Schavan benannte von den von ihr geforderten «neuen Formen» ausdrücklich vier, nämlich Chancengleichheit in der Bildung, Generationengerechtigkeit, Stärkung des Friedens durch Entwicklung und Beteiligungsgerechtigkeit. Letztere würde allen

³ Die biblischen Impulse sahen folgende Perikopen vor: Tob 4,1-11 (Das Vermächtnis des Tobit für seinen Sohn Tobias); Jes 1,10-17 (Der falsche und der rechte Gottesdienst); Mt 5,3-12 (Die Seligpreisungen); Mt 20,1-16 (Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg).

Menschen die Chance geben, die Gesellschaft mitzugestalten. Im Unterschied zu A. Schavans Position stellte der Vizepräsident des Deutschen Bundestages, Wolfgang Thierse (Berlin), in seinem Referat «Demokratie braucht Gerechtigkeit» fest, eine Kritik am Sozialstaat im Sinne von Feststellungen wie, vom Bürger müsse «mehr Eigenverantwortung» verlangt werden, verkenne, daß die Beitragszahler mit ihren eingezahlten Lohnanteilen bereits die Verantwortung für die Lebensrisiken übernehmen, d.h., sie stellen sich damit nicht aus der Eigenverantwortung heraus. In seinen weiteren Ausführungen zeichnete W. Thierse die Geschichte nach, wie in Deutschland nach dem Jahre 1945 Demokratie und Gerechtigkeit in einem subtilen und erfolgreichen Zusammenspiel einander gegenseitig verstärkt haben, und er schloß seinen Überblick mit der Feststellung: «Wenn sich soziale Unterstützung nicht mehr am «gesellschaftlichen Bürgersein» orientieren sollte, sondern am Nachweis individueller Anstrengungen, dann würde die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft von erbrachten Leistungen abhängig gemacht, von der Erfüllung seiner Pflichten. Das ist mit dem Selbstverständnis moderner Verfassungsstaaten als einer freiwilligen Assoziation von Rechtsgenossen aber nicht zur Deckung zu bringen.» Wenn man dies anerkennt, gewinnt aber die Frage, wie in Zukunft der Zusammenhang von Demokratie und Gerechtigkeit zu gestalten ist, wenn die Verankerung des Gerechtigkeitsbegriffs in der Arbeitsgesellschaft nicht mehr gilt, weil keine Vollbeschäftigung mehr erreichbar ist, an Bedeutung. Als Antwort auf die Frage, wie unter diesen Bedingungen noch ein alle Bürger umfassender gesellschaftlicher Konsens erreicht werden könne, schlug W. Thierse das Leitbild eines «Demokratischen Sozialstaates» vor: Wie der Rechtsstaat eine notwendige Bedingung einer demokratisch verfaßten Gesellschaft sei, solle in Analogie dazu eine sozialstaatliche Ordnung es möglich machen, daß jeder Bürger einen gleichen Zugang zu den demokratischen Prozessen habe. W. Thierse ging es in seiner Analyse darum, dem Politischen wieder den Vorrang gegenüber dem Ökonomischen zu geben. Eine natürliche Folge dieser Option sei es dann, daß die Teilhabemöglichkeiten an öffentlichen Gütern wie Bildung, Kultur, Gesundheit, natürliche Ressourcen, innere und äußere Sicherheit von politischen Entscheidungsprozessen abhängig gemacht werden und nicht von den Regeln des Marktes bestimmt werden dürfen.

In seinem Referat kam W. Thierse mehrfach darauf zu sprechen, daß sein Vorschlag nicht ohne Folgen für die Gestaltung von zwischenstaatlichen Beziehungen sei. Diesen Fragen gingen eine Fülle von Veranstaltungen in den Themenbereichen «Gerechtigkeit – Maßstab für das neue Europa» und «Gerechtigkeit – Hoffnung der Menschen weltweit» ein. Dominique Peccoud SJ, Berater an der «Internationalen Arbeitsorganisation der UN (ILO) in Genf, skizzierte in seinen Darlegungen zum Thema «Arbeit und Kapital – Partner in der Globalisierung?», wie die ILO in den letzten Jahrzehnten eine international kohärente, am Beschäftigungsziel ausgerichtete Politik zu fördern sucht.⁴ Sei es bislang darum gegangen, international verbindliche «Kernarbeitsnormen» zu erreichen, die eine Beschäftigung «um jeden Preis» (Lohn-Dumping und Verschlechterung der Arbeits- und Sozialbedingungen) verhindern sollten, so ziele die «Decent Work Agenda» auf mehr und bessere Arbeitsplätze, die Stärkung der sozialen Sicherheit, einen verbesserten Dialog der Sozialpartner sowie die Durchsetzung von sozialen Mindeststandards. D. Peccoud hob in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Produktivität hervor, deren Früchte aber nur dann den Arbeitenden zukämen, wenn die Ertragszuwächse für den Arbeitsmarkt nutzbar gemacht würden. Dabei gehe das Programm der «Decent Work Agenda» über eine bloße Sicherung des Arbeitsplatzes hinaus, indem sie nach den in den einzelnen Regionen und Kontinenten unterschiedlichen kulturellen und religiösen Vorstellungen von Arbeit frage und diese bei ihren Vorschlägen gegenüber Regierungen, Gewerkschaften und Arbeitgeberorganisationen zur Geltung zu bringen versuche.

⁴Vgl. ILO, Hrsg., Philosophical and Spiritual Perspectives on Decent Work. ILO, Genf 2003; deutsch: Philosophische und spirituelle Perspektiven zur menschenwürdigen Arbeit. ILO Deutschland, Berlin 2006.



Römisch-Katholische Kirche im Aargau

Aufgrund eines personellen Wechsels in der katholischen Erwachsenenbildung im Aargau wird die neu definierte Stelle ausgeschrieben

Gesamtleitung Erwachsenenbildung

(Pensum 80 bis 100 Stellenprozente)

Zur Erwachsenenbildung gehören das Bildungszentrum Propstei Wislikofen und die Fachstelle Erwachsenenbildung. Die Fachstelle Erwachsenenbildung wird durch eine Stellenleitung geführt, im Bildungszentrum Propstei führt der Leiter Hotellerie die betrieblichen Belange.

Der Gesamtleitung Erwachsenenbildung sind folgende Hauptfunktionen zugeordnet:

- strategische Führung der gesamten Erwachsenenbildung
- Leitung Bildungszentrum Propstei Wislikofen und Gestaltung eines eigenen Bildungsschwerpunktes
- Vereinbarung und Überwachung von Leistungsaufträgen
- Vernetzung der Erwachsenenbildung im katholischen, ökumenischen und öffentlichen Raum

Wir erwarten:

- fundierte theologische Grundausbildung
- Ausbildung und Erfahrung in der Bildungsarbeit
- betriebswirtschaftliche Kenntnisse
- ausgewiesene Führungserfahrung
- gute Kenntnisse der kirchlichen Situation in der Schweiz
- lösungsorientierte konzeptionelle Fähigkeiten
- Kommunikationsstärke und Teamfähigkeit

Die Anstellung erfolgt in Absprache mit dem Bistumsvikariat St. Urs und dem Personalamt in Solothurn gemäss den Richtlinien der Röm.-Kath. Landeskirche des Kantons Aargau.

Der Stellenantritt erfolgt per 1. Dezember 2006 oder nach Vereinbarung.

Die Fachstelle Erwachsenenbildung der katholischen Kirche im Aargau umfasst ein Team von sieben Personen, welche regional und mit spezifischen Themen (Frau und Kirche, Solidarische Welt, Gemeindeaufbau) tätig sind. Die Propstei Wislikofen ist das Bildungshaus der katholischen Kirche im Aargau. Es bietet eigene Veranstaltungen an, insbesondere im Bereich Spiritualität und im Schwerpunkt Kompetenz für Freiwillige. Es dient auch Pfarreien, Organisationen und Unternehmen als Seminarhotel. Weitere Informationen zur Erwachsenenbildung sind zu finden unter: www.ag.kath.ch (Fachstellen).

Sie haben Interesse an dieser Stelle? Gerne erwarten wir Ihre Bewerbung bis zum 8. August 2006 an:

Röm.-Kath. Landeskirche des Kts. Aargau, Feerstrasse 8, 5001 Aarau.

Weitere Auskünfte erteilen:

Kurt Adler, Bischofsvikariat St. Urs, Liestal, 061 921 73 63,
Mail: k.adler@bistum-basel.ch

Otto Wertli, Sekretär der Kirche im Aargau, Aarau,

Dominique Peccouds Vorschlag, wie globale Standards für eine Kritik konkreter Lebensbedingungen vor Ort wirksam werden können, gibt die oben im Anschluß an M. Walzers eingeführte Unterscheidung von einem «dünnen» und einem «dichten» Verständnis von Gerechtigkeit wieder. In der «Decent Work Agenda» geht es nicht nur um ökonomische und politische Aspekte der Arbeitswelt, sondern sie schließt philosophische und ethische Positionen mit ein. Deshalb ist es auch natürlich, daß viele der Forderungen, die in der «Decent Work Agenda» formuliert sind, in konkreten Situationen plausibel erscheinen können, während sie unter anderen Gegebenheiten nicht einzuleuchten vermögen. Gerade diese Differenzen setzen eine Debatte um Gerechtigkeit in Gang, die es nun möglich macht, die bislang unbesehen akzeptierten lokalen Standarts einer kritischen Beurteilung zu unterziehen. Die «Decent Work Agenda» kann dementsprechend nur im Rahmen eines bestimmten «dichten» Verständnisses von

Gerechtigkeit angewendet werden, ohne dieses dadurch zum global gültigen Kriterium machen zu müssen. Dieses Zusammenspiel gilt nicht nur in globalen Zusammenhängen, sondern auch, wenn auf europäischer und nationaler Ebene von Menschen mit unterschiedlichsten Interessen um ein gemeinsames Verständnis von Gerechtigkeit gerungen wird. Prof. Margit Echholt (Benediktbeuern) forderte deshalb im Rahmen des Podiums «Gerecht: Frauensache Europa» institutionalisierte Formen, in denen das Spannungsfeld zwischen der Forderung nach Gerechtigkeit und den verschiedenen Herausforderung konkreter Personen und Gruppen je neu verhandelt werden könne. Sie nannte im Blick auf die in den letzten Jahren neu gewonnenen Erkenntnisse über die Geschichte von Frauen in Europa die reichhaltigen Erfahrungen in der Versöhnungsarbeit als einen Faktor, der in Zukunft im Engagement für eine globale Gerechtigkeit breiter zur Geltung kommen sollte. *Nikolaus Klein*

WER STEHT VOR DEM SPIEGEL?

Als es mir in meiner frühesten Kindheit klar wurde, daß ich väterlicherseits von Arabern abstammte, versuchte ich zu verstehen, was das bedeuten mochte, was mich von meiner brasilianischen Seite unterschied, die mir meine Mutter hinterlassen hatte. Wohl war es leicht, das «Arabischsein» als etwas Besonderes zu begreifen, denn meine Umgebung erwartete etwas Besonderes von mir, sobald sie erfuhr, daß ich Enkel eines arabischen Einwanderers war.

Drei Spiegel hatte ich vor mir, wenn ich versuchte, meiner Identität auf die Spur zu kommen: das Bild der Brasilianer von den Arabern, das Selbstbild meiner Familie und das Bild aus den Büchern, die ich las.

Das Bild der Brasilianer von den «Arabern»

Im ersten dieser Spiegel, der landläufigen Meinung, waren «Araber» und «Moslem» Synonyme. Zudem waren alle Araber Geschäftsleute und Geizkragen, und in ihren Augen war ich kein «Araber», sondern ein «Türke». Denn meine Vorfahren waren mit osmanischen Pässen nach Brasilien eingereist. Man hatte sie nicht besonders willkommen geheißen, im Gegensatz zu den europäischen Einwanderern, deren Reisekosten von der Regierung übernommen wurden.

In meiner Familie waren wir alle Christen, wie in den meisten arabischen Familien, die ich kannte. Somit war ich nur ein halber Araber und ein halber Christ, denn wir waren Orthodoxe, eine Form des Christentums, die von den Katholiken weder verstanden, noch geschätzt wurde.

In den Köpfen der Brasilianer hat sich das Bild des arabischen Hausierers festgesetzt, der die Armen ausbeutet und ihnen bei Barzahlung Waren zu übersetzten Preisen verkauft oder ihnen überhöhte Zinsen abpreßt. All dies hatte nichts mit meiner Familiengeschichte zu tun.

Mein Großvater war ein Dichter, dessen Hauswände über und über mit Büchern tapeziert waren. Mein Vater parkierte sein Auto vor der Haustür, weil selbst die Garage mit Büchern vollgestopft war. Mein Urgroßvater, so erzählte man mir, hatte im Libanon eine Schule gegründet und die größte Privatbibliothek des Landes besessen.

Das Selbstbild meiner Familie

Also lenkte ich meinen Blick auf den zweiten Spiegel, das Selbstbild meiner Familie. Hier spielte mein Großvater die Hauptrolle. Er war sehr stolz darauf, Araber zu sein (eher als Libanese), dies aus zwei Gründen: erstens waren die Araber seiner Meinung nach ein Volk mit einer überragenden Bedeutung für die Geschichte der Menschheit, hatten in allen Wissensgebieten brilliert

und waren – zweitens – direkt verantwortlich für die Entwicklung Europas.

Ich (so sagte er mir) könne als Brasilianer die Spuren der arabischen Zivilisation in meiner eigenen Sprache nachvollziehen, denn die Araber hatten die Iberische Halbinsel acht Jahrhunderte lang beherrscht und in jene Gegend die Kultur, die Schönheit und die Wissenschaft gebracht. Wenn ich auf Portugiesisch *álgebra* (Algebra), *alquimia* (Alchemie), *açúcar* (Zucker), *azeite* (Öl), *arroz* (Reis) sage (dabei ist der Bohneneintopf *arroz com feijão* das Nationalgericht der Brasilianer) oder *azar* (Zufall), *almofada* (Kissen), *mascate* (Hausierer) oder *mameluco* (Mestize), so brauche ich in jedem Fall ein arabisches Wort, das für einen Begriff der iberischen Zivilisation steht, der auf die Araber zurückgeht. Die andere Quelle arabischen Stolzes war bei meinem Großvater die Sprache: Das Arabische war für ihn das schönste und reichste Idiom der Welt, denn jeder Begriff verwies auf eine Vielzahl von Synonymen und wurde mit der schönsten aller Kalligraphien der Welt geschrieben. Zudem verfüge das Arabische über eine einzigartige Lyrik, von der ich leider nichts verstand. Aber, statt mir das Arabische beizubringen, ermunterte er mich, das Portugiesische zu lieben, denn ich sei nur dann ein guter Brasilianer, wenn ich meine Landessprache in und auswendig kenne, wie er eben nur ein guter Araber war, weil er die Sprache seiner Vorfahren so gut kannte.

Wohl faszinierte mich der linguistische Enthusiasmus meines Großvaters, allein er blieb mir fremd. Erstens sprach ich kein Arabisch. Zweitens war jene brillante Zivilisation, der die iberischen Kulturen so viel verdankten, das Werk von Moslems. Und die Moslems – so hatte man mir beigebracht – verfolgten die Christen des Orients.

Da tischten mir mein Vater und mein Onkel eine Theorie auf, die ich bis heute gelegentlich zu hören bekomme: Die arabischen Christen und besonders die Christen des Libanon seien gar keine Araber, sondern stammten von Phöniziern ab, die man dazu gezwungen habe, die Sprache der islamischen Eroberer anzunehmen.

Für mich war die Vorstellung, Phönizier zu sein, etwas Unvorstellbares: Niemand sprach die phönizische Sprache, es gab auch keine phönizische Küche. Kein Mensch tanzte phönizische Tänze oder sang phönizische Lieder. Wenn die Phönizier so ruhmreich gewesen waren wie die Araber (schließlich hatten sie das Alphabet erfunden), dann war dieser Ruhm etwas völlig Unbegreifliches und Verschwommenes. Es war völlig uninteressant, ein Phönizier zu sein, denn die Phönizier hatten nichts, was sie besonders auszeichnete, und zudem waren sie vor Jahrhunderten von der Bildfläche verschwunden.

So wuchs ich im Bewußtsein auf, zu einer ethnischen Gruppe ohne Gesicht und Identität zu gehören, zu einer Geschichte, die mir

wenig zu sagen hatte und im übrigen weit entfernt war von meiner Wirklichkeit. Es blieb mir nur der brasilianische Teil meiner Identität. Und die Brasilianer erachteten die «Türken» nicht als wichtigen Bestandteil ihrer ethnischen Entstehungsgeschichte.

Der dritte Spiegel: die Bücher

Während dieser ganzen Phase meiner Adoleszenz suchte ich nach meinem Bild im dritten Spiegel, in den Büchern. Neben den Gedichten und Geschichten der europäischen Literatur, die sich mit dem Orient befassen, waren zwei Texte entscheidend für meinen Werdegang: die Erzählungen aus *Tausend und einer Nacht* und *Beremís der Zahlenkünstler*¹, ein Roman von Júlio César de Mello e Souza, einem Schriftsteller, der seine Bücher einem imaginären Araber mit Namen Malba Tahan zuschrieb.

Malba Tahan war ein brasilianischer Mathematiker, der nicht von Syrern oder Libanesen abstammte und ein umfangreiches Werk hinterließ, das zum größten Teil aus orientalischen Erzählungen und einigen Romanen bestand, darunter *Salim, o mágico* (1970, Salim, der Magier) und *Beremís der Zahlenkünstler*, seinem bekanntesten Buch.

Beremís der Zahlenkünstler erzählt die Geschichte eines persischen Rechners, der durch die ganze Welt reist und seltsame mathematische Probleme löst, die ihm vorgelegt werden, bis er sich in eine christliche Sklavin verliebt und zum Christentum konvertiert. Im Gegensatz zu *Tausend und einer Nacht* fehlen hier erotische und übernatürliche Elemente. Aber der Aufbau des Romans ist ähnlich wie bei den Erzählungen der Scheherazade: Unabhängige Erzählstränge werden verknüpft, es überwiegen ungewöhnliche, spektakuläre Episoden. Malba Tahan schrieb seine Werke für ein junges Publikum, basierend auf moralischen Werten, der Suche nach Erkenntnis und der Großzügigkeit der Personen. Seine Hauptfigur, Beremís Samir, der Rechner, ist intelligent, großzügig, vorsichtig, versöhnlich und hat einen guten Charakter. Beremís' Moralvorstellungen basieren auf dem, was man hier im Westen orientalische Weisheit nennt.

Seltsamerweise hatte Malba Tahan trotz seinem Riesenerfolg keine Nachahmer. In Brasilien beschränkt sich die orientalische Thematik im wesentlichen auf die Übersetzungen von *Tausend und einer Nacht* und Malba Tahans Romane. Wenn ich aus der Lektüre dieser Romane ein Bild ableiten konnte, das meinem Vater und meinem Großvater gerecht wurde – Malba Tahans Personen waren weise und gerechte Männer, die die Erkenntnis und die Wahrheit liebten –, so blieb doch immer die unangenehme Vorstellung, daß diese Welt nicht die meine war, denn sie war eine Welt von Moslems.

Als ich erwachsen wurde, waren Vater und Großvater bereits tot. Zu diesem Zeitpunkt verspürte ich nicht mehr ein solch dringendes Bedürfnis, mir eine arabische Identität zu suchen, denn ich fühlte mich schon ganz als Brasilianer, und dies nicht nur, weil meine Mutter Brasilianerin war: Ich sprach Portugiesisch, hörte Samba, nahm an Umbanda-Zeremonien teil, aß Bohnengerichte, tanzte Capoeira, ging ins Maracanã-Stadion und stürzte mich in den Trubel des Karnevals.

Nicht nur mir ging das so. Alle «Türken» und ihre Nachkommen waren bestens in die brasilianische Gesellschaft integriert. Wenn die wenigen Moslems sich durch ihre Religion noch von der Mehrheit unterschieden, so blieb den Christen als Unterscheidungsmerkmal nur der arabische Name, wie ein Etikett, und ein paar besondere Eßgewohnheiten (*quibe, tabule, chanliche*).

So wurde mir bewußt, daß diese arabischen Namen in allen Bereichen des öffentlichen Lebens in Brasilien präsent waren: Neben der populären Schauspielerin Zaquia Jorge und dem Samba-Komponisten Hélio Turco gab es Vertreter der oberen Mittelklasse wie den Journalisten Ibrahim Sued oder den Geschäftsmann Khalil Gebara und viele andere dazu: beim Fußball,

1961 in Rio de Janeiro geboren, schloß Alberto Mussa sein Studium der Sprach- und Literaturwissenschaften (Tupi, Yoruba und Arabisch) mit einer Studie über die Geschichte des mündlichen Portugiesisch der Sklaven ab. Neben seiner Tätigkeit als Lehrer, Lexikograph und Übersetzer von Kurzgeschichten afrikanischer und arabischer Autoren übertrug er die Sammlung *Mu'Allaqât* ins Portugiesische. Diese von Ibn Abi Laila Hammad ar-Rawiya (vermutlich 694 in Kufa geboren und dort vermutlich 772 gestorben) zusammengestellte Anthologie von sieben vor-islamischen, arabischen Dichtern aus dem sechsten Jahrhundert gilt als das früheste und berühmteste Zeugnis alt-arabischer Dichtung. Der Titel *Mu'allaqât* wurde bald nicht verstanden und als die «Aufgehängten Gedichte» gelesen. Diese Lesart wird schon im 10. Jahrhundert mit der Legende von sieben Gedichten, die wegen ihrer Einzigartigkeit an der Kaba in Mekka aufgehängt waren, begründet. Alberto Mussa veröffentlichte 1997 den Erzählband *Elegbara* (Revan, Rio de Janeiro), 1999 den Roman *O trono da rainha Jinga* (Nova Fronteira, Rio de Janeiro), für den er den «Premio Biblioteca Nacional» erhielt. In seinem zweiten Roman *O enigma de Qaf* (Record, Rio de Janeiro 2004) erzählt er anhand des nach dem arabischen Alphabet in 28 Kapitel gegliederten Lebensweges des fiktiven Dichters al-Gatash in romanhafter Form die Entstehung der arabischen Sprache und Zivilisation. Dieser Roman wurde von der «Vereinigung der Literaturkritiker von São Paulo» (APCA) als bester Roman des Jahres 2004 ausgezeichnet und erhielt 2005 den Preis «Casa de las Américas» in Havanna.

N.K.

Hinweise: Alberto Mussa, *L'énigme de Qaf*, in: Europe No. 919-920 (November-Dezember 2005), 259-267; Sélim Abou, *Liban déraciné. Immigrés dans l'autre Amérique*. L'Harmattan, Paris 1998; Alexandra Parris, *Construction de l'identité arabe américaine. Entre invisibilité et mise en scène stratégique*. L'Harmattan, Paris 2005.

in der Medizin, im Film, in der Politik, beim Karneval und in der Industrie.

Etwas ist mir dabei aufgefallen: die starke Präsenz der «Turcos» unter den Philologen des Landes – Said Ali, Evanildo Bechara, Antonio Houaiss. Es schien mir, als ob sie alle dem Rat meines Großvaters gefolgt waren. Ihre besondere Liebe zur portugiesischen Sprache bedeutete für sie die definitive Integration in die Neue Welt Amerika.

In der Literatur ging es da weit weniger differenziert zu: Das Stereotyp des «Turco» beherrschte die Szene, ein skrupelloser Geizkragen, der nach Gewinn strebt und Geld scheffelt. Unter all den Stereotypen des arabischen Einwanderers, den die brasilianische Literatur zumeist in Nebenrollen hervorgebracht hat, sticht eine Person hervor – der Syrer Nacib aus dem Roman *Gabriela wie Zimt und Nelken*² von Jorge Amado.

Im Roman verkörpert Nacib den typischen Immigrant, der nach Brasilien kommt, um sich im Handel zu bereichern. Er eröffnet ein kleines Restaurant in Ilhéus, der Stadt, die um 1925 den Kautschukboom erlebt. Und er verliebt sich in eine typisch brasilianische Mulattin, Gabriela, die in seinem Restaurant als Köchin arbeitet.

Jorge Amado stellt zwei gegensätzliche naive Hauptpersonen einander gegenüber: Nacib glaubt an die Liebe der Mulattin und will sie gemäß dem Kanon der traditionellen Moral heiraten. Gabriela, die wie ein junges Mädchen barfuß geht, hat keinerlei Scham, zieht sich vor allen aus und gibt sich der Liebe zu den Männern hin, als lebe sie in einer paradiesischen Welt ohne Sünde.

Als Gabriela Nacibs Frau wird, überhäuft sie der Syrer mit Schmuck, schönen Kleidern und teuren Schuhen (die sie fast nicht anziehen kann). Er führt die Mulattin aus, um sie der feinen Gesellschaft von Ilhéus vorzuführen und ihr einen gewissen Status zu verleihen.

¹Malba Tahan (Júlio César de Mello e Souza), *Beremís der Zahlenkünstler*. Übers. Elfriede Kirchner. Walter, Olten 1990; Neuausgabe Düsseldorf 2003. Originaltitel: *O homem que calculava* (1938).

²Jorge Amado, *Gabriela wie Zimt und Nelken*. Übertragen von Gerhard Lazarus. Volk & Welt, Berlin 1964; Neuausgabe Gütersloh 1992.

Das geht gut, bis er Gabriela eines Nachts im Bett des Anwalts Tonico Bastos vorfindet, einem brasilianischen Don Juan. Nacib verstößt Gabriela, die – unschuldig und sinnlich, wie sie ist – kein Verständnis aufbringt für die Wut ihres Mannes. Aber Nacib kann Gabriela nicht vergessen oder zumindest nicht den erotischen Reiz, der von ihr ausgeht. Und so öffnet er ihr wieder sein Haus, nicht mehr als offizielle Ehefrau, sondern als Angestellte, wie zu Beginn des Romans. So wird er glücklich, weil er die Sexualität der Frau zu seiner Verfügung hat, ohne sich um eheliche Treue kümmern zu müssen. Zudem wird er immer reicher, weil Gabriela in seinem Restaurant so gut kocht.

Jorge Amados Roman symbolisiert das Dilemma des arabischen Immigranten: Die Neue Welt, verkörpert durch die Schönheit, der erotischen Anziehungskraft und der lockeren Moral Gabrielas, wird zum Ort der Ausbeutung (Nacib beutet die Sexualität und die Arbeitskraft der Mulattin aus), niemals jedoch zum Ort der Integration (Gabriela verrät Nacib).

Über das Stereotyp des «Türken» hinaus

Erst in den siebziger Jahren sollte die brasilianische Literatur große Werke hervorbringen, in denen die Araber mehr waren als das Stereotyp des «Türken»: sie fingen an, von sich selbst zu sprechen.

Im Roman *Das Brot des Patriarchen*³ von Raduan Nassar flieht André, Sohn arabischer Einwanderer aus dem Hinterland, vor der starren Autorität des Vaters aus dem elterlichen Haus. Schuldgefühle plagen ihn, weil er eine inzestuöse Beziehung zu seiner Schwester Ana unterhält.

Der ältere Bruder, Pedro, findet André und bringt den verlorenen Sohn nach Hause zurück. André zeigt sich zerknirscht und der Vater feiert ein Fest zu seinen Ehren. So nimmt die Tragödie ihren Lauf: Ana tanzt vor André, der Vater ahnt die inzestuöse Beziehung, tötet die Tochter und stirbt kurz darauf selbst.

Eigentlich ist Brasilien als Schauplatz der Geschichte völlig sekundär, denn das Drama spielt im Innern der Familie – eine Tragödie universellen Zuschnitts. Das große Verdienst dieses Romans liegt darin, daß *Das Brot des Patriarchen* zum ersten Mal arabische Einwanderer als Personen mit großer menschlicher Dichte zeigt, die unter einer starken psychischen Spannung stehen.

Etwas anderes ist ebenfalls bemerkenswert: Raduan Nassar, einem anerkannten Meister der portugiesischen Sprache, gelingt es, seiner Geschichte einen arabischen Ton zu vermitteln, indem er orientalische Metaphern und Fabeln einstreut, wie sie für die Literatur des Nahen Ostens charakteristisch sind, so die Geschichte des Hungernden, dem der mächtigste Mann der Erde leere Teller vorsetzen läßt, um seine Geduld auf die Probe zu stellen.

Milton Hatoum, ein weiterer Meister der portugiesischen Sprache, zerpfückt das Stereotyp des «Türken» in seinem Roman *Brief aus Manaus*.⁴ Ein Nachkomme libanesischer Einwanderer kehrt nach Manaus zurück und versucht, sich der Vergangenheit zu stellen. Das Buch hat keine einheitliche Handlung. Die Hauptfigur besucht die Orte der Kindheit, Freunde und Verwandte. Bei dieser Gelegenheit tritt das ganze Drama des arabischen Einwanderers zutage, der einerseits seine verlorene Identität bewahren und sich gleichzeitig in eine neue Welt integrieren will.

Die wichtigste Person im Roman ist meiner Meinung nach der Vater der Hauptfigur, ein mit einer Christin verheirateter Moslem, der hinter verschlossenen Türen im stillen Kämmerlein betet, als ob seine Beziehung zur eigenen Identität vor der Öffentlichkeit geheimgehalten werden müsse und keinen Platz fände im Kontext der brasilianischen Gesellschaft.

Dieser Vater verliebt sich nur vom Hörensagen in eine Frau, tröstet sich bei der Lektüre von *Tausend und einer Nacht* und spricht lapidare Sätze, wie sie für Araber so typisch sind: «Das Paradies

findet sich in dieser Welt auf dem Rücken eines Pferdes, in den Seiten eines Buches oder zwischen den Brüsten einer Frau.»

Die Familie der Hauptperson entspricht dem Stereotyp: Es sind Händler wie die Mehrzahl der arabischen Einwanderer. Der große Unterschied ist die menschliche Dimension: Es sind Menschen, die eine persönliche Tragödie erleben.

Mit diesem Roman verschwindet der «Türke». Andere Bücher folgen, so *Zwei Brüder*⁵, von Milton Hatoum (diese Geschichte ist ebenfalls mit Inzest verbunden, als ob dieses Tabu gleichbedeutend wäre mit der Suche nach familiärem Zusammenhalt bei den arabischen Einwanderern), *Nur na escuridão* (1999, Nur im Dunkeln) von Salim Miguel sowie Romane von Autoren, die keine Nachfahren von arabischen Einwanderern sind, wie Ana Miranda mit *Amrik* (1997) und *Desmundo* (1996) oder *Mil anos menos cinqüenta* (1995, Neunhundertfünfzig Jahre) von Ângela Dutra de Menezes, die alle das Thema des arabischen Einwanderers behandeln, ohne in Stereotypen zu verfallen.

Reise zu meinen arabischen Wurzeln

Als ich Mitte Dreißig war, wußte ich noch nicht, daß eine Gedichtsammlung mein Leben verändern sollte. Nachdem ich rund fünfzehn Jahre lang brasilianische Geschichte, Indianersprachen und afrikanische Kulturen studiert hatte, die zu meinen ersten Erzählungen führen sollten, fühlte ich mich wieder veranlaßt, nach meinen arabischen Wurzeln zu suchen.

So besuchte ich den Libanon, Syrien und Jordanien. In einer Buchhandlung in der *Rue Al-Hamra* in Beirut kaufte ich mir ein Buch mit dem Titel *Literary history of the Arabs*⁶ von Reynold Nicholson. Hier erfuhr ich zum ersten Mal etwas von den *Mu'allaqât*, den «Aufgehängten Gedichten». Ich war wie verwandelt. Es war das größte literarische Erlebnis meines Lebens. Die wenigen, in dieser Literaturgeschichte übersetzten Verse, zusammen mit den Legenden ihrer Schöpfer, eröffneten mir eine Welt, von der ich keine Ahnung gehabt hatte. Erotik, Großzügigkeit, Beredsamkeit, Adel, Unerschrockenheit, Stolz, Treue, Verzicht, Weisheit, Sinnlichkeit und Entbehrungen, alles verzaubert von einer poetischen Sprache unglaublicher Schönheit – diese Helden verkörperten für mich ein Modell, mit dem ich mich identifizieren konnte.

So beschloß ich, Arabisch zu lernen, um diese Gedichte im Original lesen zu können, besorgte mir gleichzeitig alle Übersetzungen, die ich auftreiben konnte – Englisch, Französisch, Spanisch – und alle Bücher, die die vorislamische Zeit, die *Jähiliyya*, zum Thema hatten. Dabei machte ich eine entscheidende Entdeckung: Vor der Geburt des Propheten waren mehrere Beduinenstämme, die die Gedichte der *Mu'allaqât* verfaßt hatten, zum Christentum übergetreten. Die älteste Inschrift in arabischer Sprache befindet sich in einer christlichen Kirche. Unter den Bischöfen, die in Byzanz theologische Streitfragen debattierten, gab es mehrere Araber, und zu den ersten Märtyrern zählten die Christen von Najran. Selbst nach der islamischen Eroberung rezitierte ein christlicher Beduine Gedichte vor dem Kalifen, wobei er ein Kreuzifix auf der Brust trug. Wichtige Vertreter der arabischen Kultur waren orthodoxe Christen wie die Dichter Abû Tammâm (804-845) und Ibn al-Rûmî (836-896). Selbst der letzte große Kirchenvater, Johannes Damaskenus, kam als Mansûr zur Welt und war ein Enkel des Beduinscheichs, der mit den Moslems die Übergabe von Damaskus verhandelt hatte.

Dies bedeutete für mich das Ende der phönizischen Theorie, die mir so viele Probleme bereitet hatte. Jetzt wußte ich, daß Beduinen aus Arabien orthodoxe Christen waren. Die gemeinsame Identität beruhte auf der arabischen Sprache und dem gemeinsamen Erbe der Beduinendichtung, wobei die religiösen Unterschiede ohne Bedeutung waren.

Entzückt von meinem neuen Ich, wagte ich etwas Neues: Ich fing

³Raduan Nassar, *Das Brot des Patriarchen*. Aus dem brasilianischen Portugiesisch übersetzt von Berthold Zilly. Suhrkamp, Frankfurt/M. 2004.

⁴Milton Hatoum, *Brief aus Manaus*. Aus dem brasilianischen Portugiesisch von Karin von Schweder-Schreiner. (Suhrkamp-Taschenbuch 3430), Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002.

⁵Milton Hatoum, *Zwei Brüder*. Aus dem brasilianischen Portugiesisch von Karin von Schweder-Schreiner. Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002.

⁶Reynold Nicholson, *Literary history of the Arabs*. Cambridge University Press, Cambridge 1969

an, die *Mu'allaqât* zu übersetzen. Gleichzeitig begann ich mein drittes Buch, *O enigma de Qaf*, (Das Qaf-Rätsel. [2004]), dessen Hauptperson ein Beduinendichter Arabiens ist.

Aber hier will ich nicht von meinen Büchern sprechen. Die Erfahrung der Übersetzung war für mich entscheidend. Fünf Jahre lang lebte ich in der *Jähiliyya*, der vorislamischen Zeit, und übersetzte die Poesie der *Mu'allaqât*. Jeder Vers, jedes Bild waren eine neue Perle der Schönheit, die immer mehr glänzte, je besser ich das Original verstand. Als ich die Übersetzung beendet hatte, wurde mir klar, daß ich in diesem Moment zum Araber geworden war. Es war keine Frage der Religion oder der Abstammung.

Dabei erinnerte ich mich an ein altes Ritual der Tupi-Indianer (die ebenfalls zu meinen entfernten Vorfahren zählen). Jedes Mal, wenn sie einen Feind verschlungen hatten, nahmen sie einen

neuen Namen an, als ob sie durch die Vertilgung eines Fremden zu einem neuen Ich gefunden hätten.

Ich war zum Araber geworden, indem ich die arabische Sprache gelernt hatte und weil es mir gelungen war, den Weg der vorislamischen Beduinendichter durch die Wüste nachzuvollziehen. Dabei war es ohne Bedeutung, daß ich zufällig darauf kam, daß einer meiner Vorfahren Moslem gewesen war, eine Tatsache, die meine christliche Familie gern unter den Teppich gekehrt hätte.

All das hatte keine Bedeutung mehr für mich. Ich war zum Araber geworden, indem ich meine ästhetische Sensibilität mit dem Erbe der Beduinendichter bereichert hatte. Endlich verstand ich, was Identität bedeutet, und brauchte keine Spiegel mehr.

Alberto Mussa, Rio de Janeiro

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Albert von Brunn, Zürich

«... Das Lenkrad ungleicher Erinnerung»

Matthias Hermann, Ein jüdischer Lyriker im Deutschland unserer Zeit

Die deutsch-jüdische Dichtung gilt zu Recht nicht nur als eigenständige, sondern auch als herausragende Tradition deutschsprachiger Literaturgeschichte. Das gilt vor allem für die Lyrik: Mit *Elsa Lasker-Schüler*, *Gertrud Kolmar*, *Nelly Sachs*, *Paul Celan*, *Rose Ausländer* und der im Februar dieses Jahres verstorbenen *Hilde Domin* klingt eine Namenskette¹ an, die Höhepunkte poetischen Schaffens aufruft. Inzwischen sind zahllose Lexika, Sammelwerke und Gesamtüberblicke zu dieser Tradition erschienen.² Ungewollt können sie jenen Eindruck bestärken, den man vielfach unreflektiert als Faktum akzeptiert: daß es sich hierbei um eine abgeschlossene, historisch zurückliegende Tradition handle.

So sehr es richtig ist, daß durch das Vernichtungswerk der Nationalsozialisten die Vision einer harmonischen deutsch-jüdischen Symbiose unwiederbringlich zerstört wurde, so falsch ist die Annahme, daß es keine nennenswerte deutsch-jüdische Gegenwartsliteratur mehr gebe. Vor allem die Erzähler sind durchaus präsent: *Barbara Honigmann*, *Esther Dischereit*, *Maxim Biller* oder *Rafael Seligmann*, um nur einige bekannte Namen zu nennen. Aber im Bereich der Lyrik, die im kulturellen Bewußtsein der Gegenwart sowieso nur ein unbedeutende Randrolle spielt?

Peter-Klein-Literaturpreisträger 2005

Der wohl wichtigste deutsch-jüdische Lyriker der jüngeren Generation wurde im Herbst 2005 in Aachen mit dem Peter-Klein-Literaturpreis ausgezeichnet: *Matthias Hermann*. «Wohl die bemerkenswerteste deutsch-jüdische Stimme (...) auf dem Gebiet der Lyrik», klinge aus seinen Werken, so urteilt der Germanist *Jürgen Egyphtien* in einer soeben erschienenen «Einführung in die deutschsprachige Literatur seit 1945». Hier werde in herausragender Weise der «Versuch unternommen, das klare Bekenntnis zur jüdischen Religion mit den ästhetischen Verfahrensweisen der Moderne zu verbinden».³ Nur zu bedauern ist deshalb die noch viel zu geringe Bekanntheit dieses Werks.

Schon Matthias Hermanns Biographie liest sich wie ein Zeitdokument: 1958 in Bitterfeld als Kind einer jüdischen Mutter und eines religionslos-materialistischen Vaters geboren, wuchs er in der DDR auf. «Wegen politischer Straftaten» wurde er als Zwanzig-

jähriger zu Gefängnishaft verurteilt, nach einem Jahr jedoch im Rahmen jener seltsamen deutsch-deutsch-realpolitischen Händel auf Betreiben von *Herbert Wehner* vom Westen «freigekauft». Seitdem lebt er in der Nähe von Darmstadt, widmet sich nach einigen Jahren als Korrekturleser in erster Linie der Literatur. Diese biographischen Daten fehlen in keiner Besprechung der Werke Matthias Hermanns, bergen jedoch das mögliche Mißverständnis, bei der Konzentration auf seine Biographie sein literarisches Schaffen aus den Augen zu verlieren.

Wenn man sich dem dichterischen Werk Matthias Hermanns annähert, dann stößt man nicht auf das Werk eines skrupellos-geschwätigen Vielschreibers. Neben kleineren verstreuten Beiträgen liegen zwei Gedichtbände vor, der erste um die 80, der zweite um die 110 Seiten. Zwischen beiden Bänden, zwischen den «72 Buchstaben»⁴ und dem «Gebeugten Klang»⁵, liegen 13 Jahre. Das sind Texte, die dem Leben abgetrotzt sind, Beobachtungen, Reflexionen, meditative Deutung von Erlebtem und Erfahrenem. Das sind stille, nachdenkliche Texte, die als Verdichtung von Erfahrung und Wirklichkeitsdeutung keine große Aufregung produzieren, keine Literaturskandale auslösen, eher eine bescheidene Aufmerksamkeit bei einfühlsamen Leserinnen und Lesern finden. Um so bemerkenswerter, daß «Der gebeugte Klang» im Herbst 2002 zwei Monate lang auf der literarischen Bestenliste des SWR aufgeführt wurde.

Motivreihen «ererbter Erinnerung»

Bei näherem Lesen der Gedichte fällt auf, daß Hermann einerseits formal unterschiedlich arbeitet: Da findet sich Ballade, Moritaz, strophiges Reimgedicht; da findet sich aber auch Aphorismus, verknappter Sinnspruch, mit Aussparung und Brechung gestaltete Reflexion. Auch inhaltlich ergeben sich mehrere, durch kapitelartige Bündelung freilich klar strukturierte Schwerpunkte. Der Dichter nimmt Lesende oder Hörende mit in eine poetische Galerie, in der es gleichsam verschiedene Räume, verschiedene Schwerpunkte gibt, die jedoch in ihrer Gesamtkomposition ein ganz eigenes Gefüge ergeben. Ihre Einheit erhält die lyrische Welt des Matthias Hermann aus der Zusammenfügung dieser formal wie inhaltlich unterschiedlichen Einzelteile.

Aufgrund dieser ganz eigenen Zusammenfügung sind Vergleiche mit anderen Dichtern auch kaum sinnvoll, obwohl sie den Weg Matthias Hermanns pflastern. Als vor 16 Jahren der erste Gedichtband im renommierten Frankfurter Suhrkamp-Verlag erschien, wurde er überwiegend freundlich aufgenommen. Der Dichter *Karl Krolow* würdigte den Band etwa überaus positiv im «Darmstädter Echo», belegte Texte wie Dichter jedoch ungewollt

¹ Das Werk dieser Dichterinnen und Dichter ist inzwischen auch intensiv in speziell theologisch-literarischer Hinsicht untersucht worden. Vgl. dazu Georg Langenhorst, *Theologie und Literatur. Ein Handbuch*. Darmstadt 2005.

² Vgl. etwa Andreas B. Kilcher, Hrsg., *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Stuttgart-Weimar 2000; Daniel Hoffmann, Hrsg., *Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Paderborn u.a. 2002.

³ *Jürgen Egyphtien, Einführung in die deutschsprachige Literatur seit 1945*. Darmstadt 2006, 59.

⁴ Matthias Hermann, *72 Buchstaben. Gedichte*. Frankfurt/M. 1989.

⁵ Matthias Hermann, *Der gebeugte Klang. Gedichte*. Tübingen 2002.

mit einem Etikett, das wenig passend war und bleibt: «Ich dachte», schrieb Krolow, «nicht nur einen Augenblick lang an Paul Celan und wie er dichtete und sprach.»⁶ Der evangelische Pfarrer *Karl-Friedrich Wiggemann* griff diesen Vergleich auf, eröffnete seine überaus lobende Besprechung im «Deutschen Pfarrerbblatt» mit dem Satz «Solche Gedichte sind seit Paul Celan nicht mehr erschienen.»⁷ Wenig überraschend, daß der Tübinger Verlag Klöpfer & Meyer diese beiden Zitate werbewirksam in den Klappentext des zweiten Gedichtbandes aufnehmen sollte. Gut gemeint waren diese Vergleiche mit Paul Celan gewiß – sinnvoll und hilfreich kaum. Hier werden Erwartungen erweckt, die so gar nicht einzulösen sind. Hier wird aber zudem ein Deuteschema vorgegeben, dem die Texte untergeordnet werden. Dieses Schema führt zu unnötigen Mißverständnissen, etwa in der «Jüdischen Allgemeinen», in der die Texte als «meilenweit entfernt von Paul Celan»⁸ scharf zurückgewiesen werden. Vorsichtiger formuliert deshalb *Jürgen Egyptien*: Hermanns Dichtung stehe «ebenso in der Tradition der Psalmen wie in der von Nelly Sachs».⁹ Als Traditionslinie paßt die Zuschreibung.

Das Werk Matthias Hermanns läßt sich, im Anschluß an die Anordnung seiner Gedichtbände, in unterschiedliche poetische Räume unterteilen. Da ist zum Einen der Raum des Mannes: Hier gibt es Liebesgedichte, Erinnerungen an Erfahrungen mit anderen Menschen, Begegnungen mit Freunden und Vorbildern, Gedichte über Gemeinschaft und Trennung, Gedichte über das Vater-Sein. Daneben steht der Raum des Marginalisierten: des Außenseiters in der DDR im Konflikt mit dem Vater und dem Staat, des Juden in Westdeutschland. Ein weiterer Raum: der Raum des Judentums. Da werden Erfahrungen einer Israelreise benannt, «ererbte Erinnerungen» an die jüdische Tradition in Europa verdichtet, da finden sich Versuche, Bilder der Shoa aufzurufen. Und schließlich: ein biblischer Raum. In ihm werden biblische Figuren zum Leben erweckt, Verbindungen von biblischem Damals und zeitgeschichtlichem Heute gezogen.

Biblische Figuren und Motive

Damit sind längst nicht alle Räume dieser poetischen Galerie benannt. Außerdem sind die einzelnen Räume vielfach miteinander verknüpft, gleiten ineinander über. Das soll an einigen Beispielen gezeigt werden: «Trennung in Ost-Berlin»¹⁰ heißt ein Gedicht, in dem der in der Auseinandersetzung mit dem Vater verkörperte Konflikt mit dem DDR-Regime deutlich wird:

Trennung in Ost-Berlin

Für anständige Menschen
Gibt es im Leben
Nur eine Liebe,
Sprach mein Vater
Und verbot mir auf
Lebzeiten sein Haus.

Ich wandt mich
Ein letztes Mal
Ihm zu;
Er küßte traumverloren
Mit dem Zeige- und
Mittelfinger der
Rechten
Ein Parteiabzeichen.

⁶ Karl Krolow, Das taxierte Leben. Zu Matthias Hermanns erstem Gedichtband «72 Buchstaben», in: Darmstädter Echo, 25.3.1989.

⁷ Karl-Friedrich Wiggemann, Das besondere Buch: Matthias Hermann, 72 Buchstaben, in: Deutsches Pfarrerbblatt 3/1989.

⁸ Jonathan Scheiner, Poesiealbum. Ein Kessel Buntes. Matthias Hermanns missglückte Gedichte, in: Jüdische Allgemeine 30.01.2003.

⁹ Jürgen Egyptien (vgl. Anm. 3), 59.

¹⁰ Matthias Hermann, 72 Buchstaben (vgl. Anm. 4), 23.

Wenige hingetupfte Verse, ein Bild, eine Szene, in der sich die Tragödie einer ganzen Gesellschaft spiegelt. «Nur eine Liebe» könne es dem Vater zufolge geben, und die seine galt einem politischen System, symbolisiert in der halb bewußten Berührung des Parteiabzeichens, hier verklärt zum «Kuß». Gegen diese Liebe zum System verblaßt die Möglichkeit der Liebe zum politisch abtrünnigen Sohn. Dem bleibt ein letzter Blick zurück, die Trennung, dann der Weg geradeaus ...

Wie aber läßt sich eine solche alles überdeckende Liebe zum System erklären? Wie begreift man Menschen, die sich ganz und gar einem Regime egal welcher Couleur verschreiben? Matthias Hermann stellt in Lesungen selbst den Kontext her zu einem ganz anderen Gedicht, das vordergründig ein biblisches Szenario heraufbeschwört: «König Dawid»¹¹.

König Dawid

Aus dem Exil kam er,
Für und für gezeichnet
Von Verrat und drohendem Mord,
Auf Israels Thron
Und regierte
Sein Volk mit
Verrat und Mord.

Das in knappen Strichen gezeichnete Porträt des biblischen David – der von Verrat und drohendem Mord gezeichnete Vertriebene, der dann selbst zum mit Verrat und Mord regierenden Herrscher wird – es wird unvermutet zumindest auch ein überzeitliches Sinnbild. David und der Vater, Herrscher damals wie Herrschende heute gleiten ineinander über ...

In diesem Text wird deutlich, was Matthias Hermann gerade an den biblischen Figuren und Motiven reizt. Sie verkörpern Urgeschichten des menschlichen Miteinanders, die sich parabelhaft auf andere Zeiten und Kontexte übertragen lassen, ohne sich in einer Bedeutungsebene zu erschöpfen. Auch wenn mangels Bibelkenntnissen immer weniger Lesende solche Anspielungen verstehen: Gerade in den biblischen Motiven verbinden sich Zeiträume, öffnen sich Anknüpfungen, realisiert sich die «ererbte Erinnerung», auf die Matthias Hermann sich beruft.

Dazu ein zweites Beispiel: Die biblische Rut ist insofern eine Besonderheit, als daß sie explizit als Nichtjüdin einem alttestamentlichen Buch den Titel gibt. Um zu Überleben folgt sie ihrer jüdischen Schwiegermutter in das Land Israel, heiratet dort mit Boas einen Verwandten ihres verstorbenen jüdischen Ehemannes, wird schließlich über ihre Kinder Urmutter des davidischen Königsgeschlechtes. In Rut zeigt sich die Offenheit des Judentums für Menschen anderer Herkunft. Bis in den Stammbaum Jesu wird sie so als Beispiel für die unkalkulierbaren Wege Gottes genannt. Und der an die Schwiegermutter Naomi gerichtete Vertrauensspruch «Wohin du gehst, dahin gehe auch ich, und wo du bleibst, da bleibe auch ich» (Rut 1,16) wird oft genug in christlichem Kontext als Trauspruch von Heiratenden zweckentfremdet. Rut – eine schillernde Frauengestalt der Bibel. Was also macht ein Dichter, macht Matthias Hermann aus ihr?¹²

Rut

Israel, vergib mir!
Nicht mein Herz,
Der Hunger trieb
Mich in dein Honigreich.

Boas, vergib mir!
Nicht dein Traubenzweig,
Das Ährenfeld labte mich.

¹¹ Ebd., 45.

¹² Ebd., 43.

Saul, vergib mir!
Meinem Schoß entsprossen
Herzlose Honighungrige.
Israel, vergib mir diese Könige.

Gegen alle Verharmlosung und Romantisierung der Rut-Novelle betont Hermann in poetisch-fiktiver Figurenrede: Nicht Heimat oder Partnerliebe, sondern Hunger und Überlebenswille betrieb den Anschluß Ruts an das Volk Israels; nicht Stolz, sondern Bedauern prägt die Gegenperspektive im Blick auf diese Königs-ahnfrau. Derartige Neudeutungen, derartiges Bürsten gegen den Strich, derartige Aktualisierungen gehören zu den prägenden Merkmalen der Texte Matthias Hermanns.

Verse zur Wahrnehmungsschulung

Ein anderer poetischer Raum, andere Facetten: Matthias Hermann, der genaue Beobachter. Seine Verse laden ein zur Wahrnehmungsschulung, zum genauen Hinschauen, Hinhören. Wieder nur ein kleines unpräzises Beispielgedicht aus dem «gebeugten Klang»¹³:

Barfüßiger Mönch im Herbst

Vor dem Kirchenportal
Kratzt er mit einem Rechen
Alles Blattgold
Vom Schatten des
Turmkreuzes.

Ein Bild, eine winzige Szene wird zum Text, um uns Lesenden oder Hörenden ein inneres Bild zu ermöglichen. Äußeres Bild

– Text – inneres Bild, in diesen Dreischritt werden wir aufgenommen. Inhaltlich unaufgeregt: Ein Blätter auffegender Mönch, ein Kirchenportal, ein Turmschatten. Doch dann die verdichtende Idee: Die goldgelben Blätter im Rechen spiegeln das Blattgold des doch nur im Schatten nachgezeichneten Turmkreuzes. Und schon kippt unser Blick aus der Wahrnehmung von Realität in die unbegrenzte Möglichkeit der Phantasie ...

Ein Dichter, der den Namen noch verdient, dieser Matthias Hermann. Nicht anpasserisch zeitgemäß und darin reizvoll. Nicht abzustempeln und darin herausfordernd. In seinen religiösen, biblischen, jüdischen Sprachbildern wohlthuend gegen alle säkularisierend-gleichmacherischen Trends der Postmoderne gerichtet. Einer, der den Zauber von Sprache kennt, gegen alle Härten der Realität, in allen Ecken und Kanten von Biographie und Zeitgeschichte. Das wird noch einmal nachdrücklich deutlich in einem Gedicht¹⁴, das Matthias Hermann oft an das Ende seiner – beeindruckenden – Lesungen stellt. Es wirkt wie eine poetologische Selbstbesinnung, ein demütiges Eingeständnis des Wissens um die Grenze des Sagbaren:

Gebot

In der Glaslade der Sprache
Wohnt das Eine, das
Einzige Gedicht
Und verbietet uns
Bildhaftigkeit.

Georg Langenhorst, Nürnberg

¹³ Matthias Hermann, Der gebeugte Klang (vgl. Anm. 5), 54.

¹⁴ Matthias Hermann, 72 Buchstaben (vgl. Anm. 4), 65.

Die beste Medizin für alle – um jeden Preis?

Die ethische Gestaltung des Gesundheitssystems angesichts begrenzter Mittel (*Zweiter Teil*)*

Wie soll in Zukunft die Krankenversicherung aufgebaut werden? Welche der vorgeschlagenen Modelle erfüllen die ethischen Kriterien? Unter Sozialethikern unumstritten ist, daß sich alle Modelle am Maßstab der Gerechtigkeit messen lassen müssen. Klassisch wird strukturelle Gerechtigkeit definiert als jener Zustand, der garantiert, daß jeder das Seine zum Gemeinwohl beiträgt und jedem das Seine gegeben wird – im Rahmen der Möglichkeiten. Sinn der Gerechtigkeit ist die Absicherung für den Fall, daß jemand gegen seinen Willen extreme Nachteile in Kauf nehmen muß. Ziel ist freilich, dem einzelnen durch die Unterstützung der Gemeinschaft ein Maximum an Eigenständigkeit zu ermöglichen.

Nun unterscheidet bereits Aristoteles in der Nikomachischen Ethik drei Dimensionen der Gerechtigkeit, die jeweils andere Maßstäbe der Gleichbehandlung erfordern. Während die Legalgerechtigkeit schlicht die Gleichheit aller Personen vor dem Gesetz impliziert, funktioniert die Verteilungsgerechtigkeit nach dem Prinzip geometrischer Gleichheit (wer viel Hilfe braucht, bekommt viel Unterstützung, wer wenig braucht, entsprechend weniger) und die Leistungsgerechtigkeit nach dem Prinzip arithmetischer Gleichheit (Leistung und Gegenleistung haben bei Tauschgeschäften den gleichen Wert).

Hier hat Otfried Höffe einen intensiven Diskurs angestoßen, in dessen Mittelpunkt er die Frage stellte, welches Prinzip denn nun den Vorrang habe, die Leistungs- oder die Verteilungsgerechtigkeit. Anders ausgedrückt: Steht Eigenverantwortung oder Solidarität an erster Stelle? Höffe selber postuliert den Primat des Prinzips Eigenverantwortung, weil die Verteilungsgerechtigkeit bereits Tauschvollzüge und Leistungen voraussetze, die das im Solidarsystem zu Verteilende erwirtschaften. Außerdem sei die solidarische Pflichtversicherung nur korrektiv, um die in der Neuzeit entfallenen Sozialstrukturen des Mittelalters wie Zunft oder

Familie auszugleichen, die untereinander tauschen (zwischen Generationen oder Kollegen). Allerdings sagen die beiden Argumente genau besehen nur etwas über die Genese, nicht über die systematische Priorität der Leistungsgerechtigkeit. Die Mehrheit der Sozialethiker, unter ihnen z.B. Günther Pöltner, Peter Dabrock, Ulrich Körtner oder Michael Schramm, betont deshalb gegen Höffe, die Verteilungsgerechtigkeit dürfe nicht nur als nachträgliche Reparatur eines zuvor funktionierenden Systems exklusiver Leistungsgerechtigkeit gesehen werden. Vielmehr sei der Schutz der Schwächsten durch die Gemeinschaft deren originäre Aufgabe. Michael Schramm sieht die Solidarsysteme politisch als Bedingung dafür, daß Menschen dem System einer Marktwirtschaft überhaupt zustimmen, und ökonomisch als Bedingung dafür, daß sie daran effizient teilnehmen können und bereit sind, wirtschaftliche Risiken einzugehen (so wie das Sicherheitsnetz die Möglichkeitsbedingung für Hochseilakte ist¹²).

Welche Funktion hat der Streit über die ursprünglichere Form der Gerechtigkeit? Was trägt er für die konkrete Debatte um das Gesundheitssystem aus? Im Grunde plädieren – so weit ich sehe – alle am Diskurs beteiligten EthikerInnen für eine Zweistufung der Krankenversicherung:

▷ Die *erste Stufe* gewährleistet die *Grundversorgung*, sie wird getragen durch die Solidargemeinschaft und organisiert sich gemäß dem Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit: Jeder bekommt, was er braucht – im Rahmen der Möglichkeiten. Es besteht eine beiderseitige Versicherungspflicht, d.h. die beteiligten Kassen müssen jede Person versichern, jeder ist aber auch verpflichtet, sich in

* Erster Teil in: Orientierung 70 (15. Juni 2006), 125-128.

¹² Michael Schramm, Umbau des staatlichen Gesundheitssystems, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 43 (1997), 233-244.

einer derartigen Versicherung versichern zu lassen und damit am Solidarpakt teilzunehmen.

▷ Die *zweite Stufe* ermöglicht die *Wahlversorgung*, sie wird getragen durch ein Zweckbündnis von Eigenverantwortlichen und organisiert sich nach dem Prinzip der Leistungsgerechtigkeit: Jeder bekommt das, wofür er sich durch zusätzliche Beiträge versichert. Hier besteht auf beiden Seiten keinerlei Zwang: Versicherte haben das Recht, Risikogruppen höher zu belasten oder ganz auszuschließen. Und Versicherte besitzen die freie Wahl, ob und was sie zusätzlich versichern lassen wollen.

Es ist evident, daß die eigentliche Streitfrage darin besteht, Grund- und Wahlversorgung vernünftig gegeneinander abzugrenzen. Und genau hier tendiert O. Höffe zu einer sehr engen Begrenzung der Grundversorgung, aus der in seinen Vorschlägen vieles herausfiel, was vermutlich die Bevölkerungsmehrheit für selbstverständlich erachtet. Ohne die verschiedenen Vorschläge der Debatte im Einzelnen zu kommentieren, möchte ich hier einfach meinen eigenen präsentieren, der – wie man leicht sieht – eher für eine weite Bemessung der Grundversorgung plädiert, dann aber ein zusätzliches Instrument zur Rationierung auf der Ebene der Mikroallokation vorschlägt.

▷ Eindeutig der *Wahlversorgung* zuordnen würde ich erstens eindeutige Komfortsteigerungen wie Ein-Bett-Zimmer im Krankenhaus, Schönheitschirurgie und Wellness-Leistungen, künstliche Befruchtung, Mittel der Empfängnisverhütung und Abtreibung (soweit nicht im engeren Sinne medizinisch indiziert) und Sterbegeld. Darunter fielen zweitens nicht-evidenzbasierte Therapien wie die meisten Angebote der Alternativmedizin und drittens durch gesundheitsförderndes Verhalten eindeutig (!) vermeidbare Therapien wie Zahnersatz oder die Heilung nach einem Unfall, der beim Ausüben eines Risikosports passiert ist. Für diesen dritten Bereich ist es eminent wichtig, daß sich die medizinischen Kosten wirklich zweifelsfrei dem ungesunden Verhalten zurechnen lassen. Für das Rauchen wird ja bekanntlich gestritten, ob Kettenraucher nicht sogar billiger sind als Nichtraucher, weil sie am Ende schneller sterben. Und für Psychotherapien, Kuren und Massagen dürfte sich, sofern sie nur zielgenau verschrieben werden, auf lange Sicht ein Entlastungseffekt der Krankenkassen errechnen lassen, denn als prophylaktische Maßnahmen sind sie allemal billiger als aufwändige Intensivtherapien, wenn jemand deswegen schwer erkrankt, weil er sich keine Kur leisten konnte.

▷ Somit bleiben für die *Grundversorgung* alle prophylaktischen und therapeutischen Maßnahmen gegen Krankheiten, die die normalen altersentsprechenden Lebensvollzüge eines Menschen signifikant einschränken und damit so genannte DALYs (*disability adjusted life years*) produzieren – Lebensjahre, die mit spürbaren Einschränkungen verbunden sind, im Extremfall mit der Totaleinschränkung, daß sie gar nicht mehr gelebt werden. Freilich steht genau diese Grundversorgung unter der oben definierten Grenze, daß sie nur einen bestimmten Anteil des BIP verbrauchen darf. Und diese Grenze wird schon heute, aber erst recht in einigen Jahrzehnten, zur schmerzlichen und fühlbaren Einschränkung der Leistungen führen: Nicht jede Therapie einer Krankheit, die DALYs produziert, wird finanzierbar sein. Wenn aber, wie es mein Plädoyer ist, nicht von vorneherein ganze Leistungsbereiche aus der Solidarversicherung herausgekippt werden, muß eine andere Methode transparenter und rationaler Rationierung gefunden werden. Sie findet dann nicht mehr auf der Makroebene des Versicherungssystems, sondern auf der Mikroebene der Behandlung einzelner PatientInnen statt. Genannt wird sie Priorisierung. Denn sie entwickelt Indikatoren, die die Priorität einzelner Behandlungen anzeigen. Was also soll vorrangig von den Kassen bezahlt und auf welche Maßnahmen soll im Falle knapper Kassen am ehesten verzichtet werden?

Mikroebene: patientInnenorientierte Vorzugskriterien

Zwar wenden sich einzelne KollegInnen generell gegen das Prinzip der Priorisierung, so etwa Günther Pöltner.¹³ Hier würde die Menschenwürde quantitativ nach «Würdigkeiten» bemessen und

damit relativiert. Allerdings war Kant nicht dagegen, den Träger der Würde auch (!) unter Nutzenaspekten zu betrachten. Einzig die ausschließliche Sicht von den «Würdigkeiten» her lehnte er ab. Insofern gehe ich wie die Mehrheit der EthikerInnen davon aus, daß grundsätzlich eine Priorisierung verantwortbar ist. Entscheidend ist freilich, nach welchen Kriterien sie geschieht. Und hier werden in der Tat die unterschiedlichsten Vorschläge gemacht. In einem ersten Schritt möchte ich die zur Diskussion stehenden nichtmedizinischen Kriterien kurz darlegen, um zu zeigen, daß sie allesamt bestenfalls als nachgeordnete Kriterien in Frage kommen, wenn alle medizinischen Parameter zu keiner klaren Vorzugsfrage führen.

Außermedizinische Kriterien

Erstens: Ein erstes denkbare Kriterium wäre die *gesellschaftliche Funktion* der PatientInnen: Vorzugsweise werden von der Solidarversicherung Therapien von gesellschaftlich wichtigen Personen finanziert. Doch der Versuch von Beat Sitter-Liver, dies zumindest für Mütter kleiner Kinder zu begründen, weil diese als Personen «unersetzlich» seien¹⁴, zeigt, daß eine solche Herangehensweise notwendig scheitern muß. Wer ist schon wirklich unersetzlich? Auch eine Mutter kann – Gott sei Dank – ersetzt werden, z.B. wenn sie stirbt.

Zweitens: In weit größerer Zahl wird der zweite Vorschlag vertreten, das *Alter* eines Menschen zum Kriterium zu erheben. So argumentiert Norman Daniels bereits 1985 vertragstheoretisch: Wenn man die Menschen unter dem Schleier des Nichtwissens einen Solidarvertrag über das Gesundheitswesen schließen ließe, würden sie dafür votieren, ab einem bestimmten Lebensalter nur noch Maßnahmen zu setzen, die der Schmerzlinderung dienen, auf lebensverlängernde Therapien jedoch zu verzichten.¹⁵ Sie hätten schließlich zu diesem Zeitpunkt ihr Leben gelebt, und so wären sie kaum bereit, für eine weitere Lebensverlängerung noch sehr viel Geld einzusetzen (das ihnen dann in der Zeit vorher letztlich fehlen würde!). In Deutschland hat dies zuletzt Joachim Wiemeyer als die einzig sinnvolle Generalperspektive bezeichnet. Anders als N. Daniels argumentiert er aber mit dem Prinzip der Leistungsgerechtigkeit: Jeder solle in etwa so viel aus der Krankenversicherung herausbekommen, wie er eingezahlt habe. Wenn also die meisten nicht übermäßig viel einbezahlen wollten, sei es nur gerecht, teure Versicherungsleistungen jenseits der Schmerztherapie auf ein bestimmtes Alter zu begrenzen. Das bedeute auch keine Altersdiskriminierung, denn: «Im Alter gelten für alle die gleichen Regeln.»¹⁶ Die scharfe Kritik, die dieser Vorschlag in der Öffentlichkeit erfuhr, könnte womöglich ein Indikator dafür sein, daß es mit der behaupteten Gerechtigkeit dieses Kriteriums so weit nicht her ist. Denn ist es gerecht, daß ein Sterbender im Alter von 79 Jahren einen Anspruch auf maximale Therapie hat, während ein insgesamt kerngesunder 81jähriger kein neues Hüftgelenk mehr bekommt, obwohl er vielleicht 90 oder 100 Jahre alt wird? Nein, in einem Solidarmodell ist eine fixe Altersgrenze ungerecht. Und am gesellschaftlichen Gesamtnutzen gemessen auch ineffizient.

Drittens: Ein drittes vorgeschlagenes Kriterium ist das der *ausgleichenden Gerechtigkeit*: Wer im Laufe seines Lebens schon viele Krankheiten erlitten hat, soll im Zweifel den Vorzug erhalten. Doch Dieter Birnbacher, der diesen Vorschlag vertritt, schränkt ihn selbst ein und will das Kriterium nur als den medizinischen Kriterien nachgeordnetes zulassen.¹⁷

¹³ Günther Pöltner, Verteilung von Ressourcen im Gesundheitswesen, in: ders., Grundkurs Medizin-Ethik. Wien 2002, 287-312, 301 unter Berufung auf Gerhard Luf.

¹⁴ Beat Sitter-Liver, Rationierung und Gerechtigkeit im Gesundheitswesen, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 50 (2003), 438-463, 456f.

¹⁵ Norman Daniels, Just Health Care. Cambridge University Press, Cambridge 1985, 111.

¹⁶ Joachim Wiemeyer, An Haupt und Gliedern. Eckpunkte für eine umfassende Gesundheitsreform, in: Herder Korrespondenz 56 (2002), 605-610, 609.

Viertens: Schließlich schlägt der Gesundheitsökonom Jens Hohmeier vor, das Behandlungsoptimum bei allen PatientInnen um den selben Prozentsatz der Kosten zu kürzen.¹⁸ Bei einer solchen *proportionalen Kürzung für alle* würde allerdings mancher Patient extrem teuer noch ein paar Tage länger am Leben gehalten, während der andere sofort sterben müßte, etwa weil ihm eine achtzigprozentige Herztransplantation nichts nützt. Würden das die Menschen im Rawlsschen Urzustand vereinbaren, wie J. Hohmeier behauptet?

Priorisierung rein medizinischer Kriterien

Die bisherigen Versuche, eine Priorisierung von Gesundheitsleistungen auf nichtmedizinischen Kriterien zu basieren, müssen daher als gescheitert gelten. Sie erinnern an analoge Überlegungen im Bereich der Zuteilung von Spenderorganen. Dort hat sich als einziges nicht streng medizinisches Kriterium für die Organallokation die Wartezeit etabliert, die mit je nach Organ unterschiedlichem Gewicht in die Vorzugsentscheidung einfließt. Sie ähnelt dem Kriterium ausgleichender Gerechtigkeit, das D. Birnbacher vorschlägt. Allerdings ist sie zugleich auch ein medizinischer Indikator: Abgesehen von dringlichen Fällen, die bei der Organzuteilung eine Vorzugsbehandlung erfahren, sagt die Wartezeit ja auch etwas über den Progressionsgrad der Erkrankung. Erst recht folgt die Entscheidung der NotfallärztInnen, wem sie im Fall eines Massenunfalls zuerst eine Behandlung geben, ausschließlich medizinischen Kriterien. Alles andere wäre in der Kürze der Zeit ohnehin völlig unangemessen. Könnte es also sein, daß die Beschränkung auf medizinische Kriterien im Fall der Zuteilung von Gesundheitsleistungen der gerechteste Weg ist – nicht nur pragmatisch, sondern aus systematischen, sachimmanenten Gründen? In der Praxis folgten bisher jedenfalls alle Versuche der Priorisierung dieser Strategie. So präsentierte der weltweit erste Versuch, der *Oregon's Rationing Plan* mit dem Titel «Prioritization of Health Services», der seit 1994 in Kraft ist, eine Liste von siebzehn Kategorien, in die alle Krankheiten einzuordnen sind. Dann entscheiden die Verantwortlichen des allgemeinen Gesundheitssystems alljährlich je nach Budgetlage, bis zu welcher der siebzehn Stufen Krankheiten aus dem allgemeinen Geldtopf finanziert werden können und ab wo die Kranken selbst bezahlen müssen. Unter dem Motto «allen etwas, aber nicht allen alles geben» zielt der Plan auf eine Rationierung der Leistungen, nicht der EmpfängerInnen – an sich eine sehr gerechte Maxime. Allerdings ist eine solche Liste sehr bürokratisch, die siebzehn Kategorien folgen keiner erkennbaren inneren Logik und können daher einen gewissen Eindruck von Willkür nicht völlig von der Hand weisen. Eine in dieser Hinsicht klarere Strategie verfolgen Versuche, die die Priorisierung am Kosten-Nutzen-Verhältnis ausrichten, genauerhin an den Kosten für ein durch die Therapie gewonnenes gutes Lebensjahr. Es wird also in einem *ersten* Schritt die durch eine medizinische Maßnahme erzielte Lebensqualitätssteigerung mit der Zeitdauer multipliziert, in der sie prognostiziert wird. Kann also durch eine Maßnahme die Lebensqualität eines Kranken für die Dauer eines Jahres von der Hälfte des Durchschnittswerts gesunder Menschen auf diesen Durchschnittswert gesteigert werden, so wird dies ebenso gewichtet wie die Lebensverlängerung um ein halbes Jahr mit normaler Lebensqualität. Im *zweiten* Schritt errechnet man dann die Kosten für jede Maßnahme und streicht jene Maßnahmen aus dem Finanzierungskatalog, die den schlechtesten Kosten-Nutzen-Faktor aufweisen. Pointiert gesagt legt die Gesellschaft auf diese Weise fest, wie viel sie sich ein Lebensjahr mit guter Lebensqualität kosten lassen kann und will.

Das Modell wird in zwei Varianten vertreten: Die eine bemißt den medizinischen Nutzen einer Maßnahme durch sogenannte

QUALYs («quality adjusted life years» = «qualitätsbereinigte Lebensjahre»), wobei der Akzent für die Lebensqualität stark auf dem subjektiven Wohlbefinden liegt. Diese Methode schlägt z.B. das Manifest einer unabhängigen, interdisziplinären Arbeitsgruppe in der Schweiz «Gerechte Ressourcenverteilung im Gesundheitswesen» von 1999 vor.¹⁹ Die andere Methode mißt den medizinischen Nutzen durch sog. DALYs («disability adjusted life years» = «unfähigkeitsbereinigte Lebensjahre»). Hier liegt der Akzent auf den für das jeweilige Alter eines Menschen normalen Fähigkeiten, sein Leben zu gestalten und Grundvollzüge eigenständig zu realisieren. Diesen Weg praktiziert die Weltgesundheitsorganisation der UNO, die WHO, seit dem «World Development Report» von 1993. Er legt objektivere, klarer überprüfbare Kriterien zugrunde als das Modell der QUALYs und ist aus diesem Grund m.E. vorzuziehen.

Auf den ersten Blick haben beide Varianten der Priorisierung von Gesundheitsleistungen gemäß ihres Kosten-Nutzen-Verhältnisses einen gravierenden Nachteil: Sie sind «utilitaristisch», denn sie streben nach dem größtmöglichen Gesamtnutzen, der sich mit einem begrenzten Gesundheitsbudget erzielen läßt. Und da kann es in der Tat vorkommen, daß einzelne Menschen «geopfert» werden und vom Kuchen nichts abbekommen, damit andere um so gesünder und besser leben können. Das aber ist für die kontinentaleuropäischen Gesellschaften noch immer ein unverzeihlicher Makel. Insofern scheint es fast ein wenig hilflos, wie sich das erwähnte Manifest aus der Schweiz gegen den Ruch des Utilitarismus wehrt und bei J. Rawls Zuflucht sucht.

Zwei Dinge aber werden im Utilitarismusvorwurf völlig übersehen, die eine grundlegende Differenz ausmachen: Erstens wird in allen Modellen der DALYs und QUALYs selbstverständlich vorausgesetzt, daß jedes Mitglied der Gesellschaft am Gesundheitssystem teilhat. Die Frage, ob um der größeren Nutzensumme willen einzelne Personen aus der Gesundheitsversorgung gänzlich ausgeschlossen werden sollten, stellt sich für sie überhaupt nicht. Genau genommen werden also im Ernstfall knapper Kassen nicht Menschen geopfert, sondern konkrete Möglichkeiten von Menschen. Nicht mehr und nicht weniger. Zweitens ist es ebenso entscheidend, daß hier allein Therapien im engen Sinn gegeneinander abgewogen werden (vgl. Regel 2 des Schweizer Manifests). Die Abwägung konfligierender Güter betrifft hier nur jene Maßnahmen, die Krankheiten heilen. Schönheitsoperationen und Wellnessangebote, so sehr sie auch zur Lebensqualität von Menschen beitragen können, wurden bereits oben als nicht in die solidarische Pflichtversicherung gehörend dargelegt. Das Opfer, das jemand also ggf. durch den Verzicht auf eine hilfreiche Therapie erbringen muß, wird zugunsten anderer hilfreicher Therapien für andere kranke Menschen vollzogen – nicht um des noch größeren Spaßes von Gesunden! Insofern hat Wolfgang Kersting recht mit der Behauptung, Nützlichkeitsabwägungen dürften im Rahmen von Gerechtigkeitserwägungen sehr wohl eine Rolle spielen, wenn sie nur in den Kontext eines egalitären Verteilungssystems implementiert seien.²⁰

Welche Priorisierung ermöglicht mit begrenzten Mitteln die aufs Ganze gesehen optimale Wirkung? Diese Frage leitet mit Erfolg seit Jahrzehnten die Überlegungen der Notfallmedizin im Einsatz bei Massenunfällen und die Allokationssysteme der Organtransplantation. Sie empfiehlt sich analog auch für die Priorisierung der Leistungen einer zukunftsfähigen Grundversicherung im Gesundheitswesen. Sie ist transparent, rational und – ich hoffe es gezeigt zu haben – gerecht. Darüber hinaus kommt aber ein zusätzlicher Vorteil hinzu, den die WHO sich seit gut zehn Jahren zunutze macht: Die Berechnung von medizinischen Kosten-Nutzen-Verhältnissen ermöglicht es auch, die Gesundheitspolitik

¹⁷Dieter Birnbacher, Ethische Probleme der Rationierung im Gesundheitswesen, in: Gerd Bruder Müller, Hrsg., Angewandte Ethik und Medizin. Würzburg 1999, 49-64, 61.

¹⁸Vgl. Jens Hohmeier, Gerechtigkeit bei der Verteilung und Rationierung von Gesundheitsleistungen – eine wirtschaftsethische Analyse der gesetzlichen Krankenversicherung. Herdecke 2000, 305-314.

¹⁹Vgl. Manifest für eine faire Mittelverteilung im Gesundheitswesen, in: Schweizerische Ärztezeitung 80 (1999), Beilage 45, 1-9.

²⁰Wolfgang Kersting, Gerechtigkeit und Medizin, in: ders., Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Frankfurt/M. 1997, 170-212, 188. Daß unter dieser Bedingung die Orientierung am größtmöglichen Gesamtnutzen absolut gerecht ist, zeigt Kersting mit einem anschaulichen Beispiel (ebd. 183f.).

insgesamt auf solide Füße zu stellen. Sind z.B. die Kosten für einen DALY niedriger als das BIP pro Kopf in einem bestimmten Land, dann ist es volkswirtschaftlich gesehen ein Muß, diese Kosten aufzubringen. Denn der dadurch therapierte Mensch wird durch die Verbesserung seiner Gesundheit mehr Geld erarbeiten können als in seine Therapie gesteckt wurde. Weiter lassen sich globale Strategien entwickeln, welche Krankheiten (ggf. auch mit internationaler Hilfe) zuerst bekämpft werden müssen – jene nämlich, die die geringsten Kosten pro DALY aufweisen. So kostet z.B. eine Tetanusimpfung in den Entwicklungsländern nur ca. 3,5 Dollar, Hygieneaufklärung 20 Dollar und Malariaprophylaxe 50 Dollar pro DALY. In den Industrieländern hingegen schlagen die flächendeckende Mammographie ab dem 40. Lebensjahr mit 150 000 Dollar, die Installation von Rauchmeldern in öffentlichen Gebäuden mit 240 000 Dollar und der Betrieb eines Radioaktivitätskontrollsystems mit 834 000 Dollar pro DALY zu Buche.²¹

Was hier globale Gerechtigkeit hieße, liegt auf der Hand. Und so sucht die WHO mittlerweile vor allem die Bekämpfung jener Krankheiten zu propagieren, die Industrie- und Entwicklungsländern gleichermaßen großen Nutzen brächten. Auf dieser Hitliste stehen an den vorderen Plätzen Krankheiten, von denen man es nicht unbedingt vermuten würde. Die ersten drei lauten: *erstens* Infektionen auf Grund antibakterieller Resistenzen, *zweitens* pandemische Influenza und *drittens* Herz-Kreislaufkrankungen (im Sinne ihrer Prävention). Erst danach folgen Diabetes, Krebs und Schlaganfall. Das Priorisierungsmodell der DALYs hat also vor allem einen unabwiesbaren Vorteil: Von der Makro- bis zur Mikroebene, von den Entscheidungen globaler Gesundheitspolitik bis zu den Vorzugsentscheidungen auf der Intensivstation eines Krankenhauses, und sogar über den Gesundheitsbereich hinaus in der Wirtschafts- und Sozialpolitik ist es auf alle Bereiche einfach und transparent anwendbar. Und es ist gerecht, wenn nur die entsprechenden Rahmenbedingungen vorausgesetzt werden. Die beste Medizin für alle – um jeden Preis! So tönen noch immer die Parolen vieler PolitikerInnen. Die wirksamste Medizin für alle – um einen begrenzten, aber gerechten Preis! Wäre das nicht sinnvoller?

Michael Rosenberger, Linz

²¹Vgl. DIE ZEIT Nr. 42 (9. Oktober 2003), 41.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion:

Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle,

Paul Oberholzer, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter:

Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE),

Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2006:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 50.– / Studierende Euro 38.–

Übrige Länder: Fr. 61.–, Euro 33.– zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr. 100.–, Euro 60.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842), Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Weitere Hinweise: Andreas P. Alkofer, «Zieh den Regelkreis nicht zu eng ...!» Theoretische Gerechtigkeit im globalen Gesundheitswesen?, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 31 (2002), 540-555.

Detlef Auferheide, Martin Dabrowski, Hrsg., *Gesundheit – Ethik – Ökonomik. Wirtschaftsethische und moralökonomische Perspektiven des Gesundheitswesens*. Berlin 2002.

Dieter Birnbacher, *Ethische Probleme der Rationierung im Gesundheitswesen*, in: Gerd Brudermüller, Hrsg., *Angewandte Ethik und Medizin*. Würzburg 1999, 49-64.

Angela Brand, Dietrich von Engelhardt, Alfred Simon, Karl-Heinz Wehkamp, Hrsg., *Individuelle Gesundheit versus Public Health? Jahrestagung 2001 der Akademie für Ethik in der Medizin e.V.*, Hamburg 2002.

Peter Dabrock, *Tauschgerechtigkeit im Gesundheitssystem?* in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 43 (1999), 2-22.

Ders., Karl Gabriel, *Einladung zum Missbrauch? Eine Kritik aktueller gesundheitspolitischer Stellungnahmen der Kirchen*, in: *Herder Korrespondenz* 57 (2003), 403-406.

Jürgen Donges u.a. (Kronberger Kreis), *Mehr Eigenverantwortung und Wettbewerb im Gesundheitswesen*. Berlin 2002.

Gerd Glaeske, Karl Lauterbach, Bert Rürup, Jürgen Wasem, *Weichenstellungen für die Zukunft. Elemente einer neuen Gesundheitspolitik*, in: *Der Internist* 2/2002, 26-37.

Otfried Höffe, *Besonnenheit und Gerechtigkeit*, in: Wolfgang Schlicht, Hans Herrmann Dickhuth, Hrsg., *Gesundheit für alle. Fiktion oder Realität?* Schorndorf 1999, 155-184.

Ders., *Besonnenheit, Gerechtigkeit und Zivilcourage. Über Ressourcenknappheit im Gesundheitswesen. Eine Replik*, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 44 (2000), 89-102.

Jens Hohmeier, *Gerechtigkeit bei der Verteilung und Rationierung von Gesundheitsleistungen – eine wirtschaftsethische Analyse der gesetzlichen Krankenversicherung*. Herdecke 2000.

Traugott Jähnichen, *Die soziale Konstruktion von «Knappheit». Über die Unausweichlichkeit von Verteilungskonflikten im Sozialsystem*, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 43 (1999), 22-25.

Wolfgang Kersting, *Gerechtigkeit und Medizin*, in: ders., *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend*. Frankfurt/M. 1997, 170-212.

Herbert A. Neumann, Andreas Hellwig, *Ethische und praktische Überlegungen zur Einführung der Diagnosis Related Groups für die Finanzierung der Krankenhäuser*. Bochum 2003.

Franz Noichl, *Medizin und die begrenzten Ressourcen. Ethische Überlegungen zu der Rationierung im Gesundheitswesen*, in: *Salzburger theologische Zeitschrift* 5 (2001), 167-180.

Peter Oberender, Ansgar Hebborn, *Allokation 2. Gesundheitsökonomisch*, in: *Lexikon der Bioethik*, Band 1. Gütersloh 1998, 116f.

Konrad Obermann, *Rawlssche Gerechtigkeitstheorie und die Rationierung medizinischer Leistungen – kann ein theoretisches Konzept in der Praxis angewandt werden?*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 86 (2000), 412-422.

Günther Pöltner, *Verteilung von Ressourcen im Gesundheitswesen*, in: ders., *Grundkurs Medizin-Ethik*. Wien 2002, 287-312.

Heiner Raspe, *Müssen, können und dürfen wir in unserer medizinischen Versorgung Prioritäten setzen?*, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 6 (2001), 327-342.

Johannes Reiter, *In der Rationierungsfalle. Medizinische Versorgung und ihre Finanzierung nach der Jahrtausendwende*, in: *Herder Korrespondenz* 53 (1999), 553-557.

Josef Römel, *Auf dem Weg zu einem neuen Arztbild? Knappheit ökonomischer Mittel und verantwortbare Verteilung der Ressourcen*, in: *Stimmen der Zeit* 213 (1995), 261-269.

Wolfgang Schlicht, Hans Herrmann Dickhuth, Hrsg., *Gesundheit für alle. Fiktion oder Realität?* Schorndorf 1999.

Michael Schramm, *Umbau des sozialstaatlichen Gesundheitssystems*, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 43 (1997), 233-244.

Beit Sitter-Liver, *Rationierung und Gerechtigkeit im Gesundheitswesen*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 50 (2003), 438-463.

Jochen Taupitz, Manuela Brewe, Hrsg., *Biomedizin im Zeitalter der Globalisierung und Medizinische Versorgung in Zeiten knapper Kassen. Herausforderungen für Recht und Ethik*. Berlin u.a. 2001.

Joachim Wiemeyer, *An Haupt und Gliedern. Eckpunkte für eine umfassende Gesundheitsreform*, in: *Herder Korrespondenz* 56 (2002), 605-610.

Kirchliche Dokumente: Deutsche Bischofskonferenz, Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen und Kommission für caritative Fragen, Solidarität braucht Eigenverantwortung. Orientierungen für ein zukunftsfähiges Gesundheitssystem. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003; Evangelische Kirche in Deutschland, Kammer für soziale Ordnung, Solidarität und Wettbewerb. Für mehr Verantwortung, Selbstbestimmung und Wirtschaftlichkeit im Gesundheitswesen. EKD, Hannover 2002.

Ärztliche und politische Stellungnahmen: Unabhängige, interdisziplinäre Arbeitsgruppe, «Gerechte Ressourcenverteilung im Gesundheitswesen». Manifest für eine faire Mittelverteilung im Gesundheitswesen, in: *Schweizerische Ärztezeitung* 80 (1999), Beilage 45, 1-9; *Zentrale Ethikkommission bei der Bundesärztekammer, Prioritäten in der medizinischen Versorgung im System der Gesetzlichen Krankenversicherung: Müssen und können wir uns entscheiden?* 2000; *World Health Organization, Priority Medicines for Europe and the World*. Genf 2004.

Linkseiten: <http://www.bag.admin.ch/kv/links/d/massnahmen.htm>