

Zum Begriff der Gerechtigkeit am Beispiel der Ressourcenallokation im Gesundheitswesen

Alexander Dietz

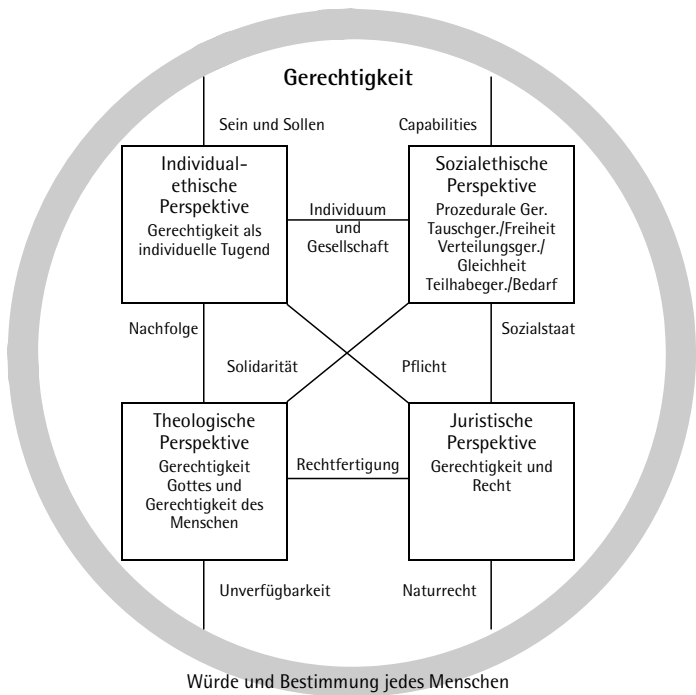


Abbildung 1: Aspekte der Gerechtigkeit

Gerechtigkeit ist ein Grundbegriff der Ethik, der Theologie und der Rechtswissenschaften. Innerhalb dieser Wissenschaften taucht der Begriff in sehr unterschiedlichen Reflexionszusammenhängen auf, die sich jedoch als auf komplexe Weise miteinander zusammenhängend denken lassen. In allen diesen Zusammenhängen ist Gerechtigkeit zugleich formal so positiv besetzt und inhaltlich so umstritten wie kaum ein anderer Begriff. Mitunter drängt sich der Eindruck auf, dass Gerechtigkeit bereits zu einem leeren Begriff geworden ist, der von Juristen im Zuge des wieder zunehmend beliebter werdenden Rechtspositivismus eher ausgeklammert wird, von Theologen eher distanziert betrachtet wird als lediglich für das historische Verstehen des „mittelalterlichen“ Lebensgefühls der Reformatoren bzw. der politisch einseitigen Sicht der Befreiungstheologen in den siebziger Jahren relevant, und von Ethikern vorzugsweise durch Begriffe wie Markt, Nutzen oder Teilhabe ersetzt wird. Werden in Zukunft nur noch Politiker und Interessengruppen den Gerechtigkeitsbegriff verwenden, weil er sich zur Instrumentalisierung eignet, da jeder ihn bejaht, während jeder sich darunter etwas anderes vorstellt?

Durch eine möglichst präzise Differenzierung und ausgewogene Auseinandersetzung mit den verschiedenen Perspektiven auf den Gerechtigkeitsbegriff sowie dessen verschiedenen formalen und inhaltlichen Verwendungsweisen sollte dieser Tendenz entgegengewirkt werden. Auf diese Weise kann im Blick auf aktuelle sozialetische Probleme, wie beispielsweise die Frage nach einer gerechten Ressourcenallokation im Gesundheitswesen, Verwirrung vermieden und Orientierung gewonnen werden. Dabei gehört es zum Wesen ethischer Reflexion, dass man nicht zu einem endgültigen Abschluss gelangt, sondern unter sich permanent verändernden Handlungsbedingungen immer wieder neu nach der Gerechtigkeit und ihren verschiedenen Aspekten fragt. Die Frage nach dem Verhältnis von Sein

und Sollen scheint in den verschiedenen Diskussionszusammenhängen um den Gerechtigkeitsbegriff im Moment besonders intensiv erörtert zu werden. Hier wird m. E. einmal mehr die aristotelisch-thomistische Einsicht bestätigt, dass man ohne irgendeine konkrete (bewusste oder unbewusste) Vorstellung von einer Bestimmung des Menschen nicht angemessen über menschliches Leben und Handeln sprechen kann. Daher werden die verschiedenen Perspektiven auf die Gerechtigkeit im Schaubild umschlossen von der „Würde und Bestimmung jedes Menschen“ und sind neben ihren Verbindungen untereinander auch jeweils an diese Dimension angebunden.

1. Gerechtigkeit aus juristischer Perspektive

Die Fragen nach dem Verhältnis von Gerechtigkeit und Recht, nach dem Inhalt des Gerechtigkeitsbegriffs und nach der Verantwortung des Staats für die Herstellung von Gerechtigkeit gehören zu den zentralen Themen der Rechtsphilosophie.

Die Diskussion um das Verhältnis von Gerechtigkeit und Recht wird geführt zwischen den Vertretern der verschiedenen naturrechtlichen und der verschiedenen rechtspositivistischen Positionen. Die Pluralität dieser Positionen ist zu betonen gegen die Tendenz (auf beiden Seiten), ein verzerrtes, einseitiges Bild der jeweils anderen Position zu zeichnen, und zwar vom Naturrecht als einem Standpunkt, der glaubt, naiv erkenntnistheoretisch-relativierende Grundeinsichten ignorieren und auf positives Recht und Rechtssicherheit verzichten zu können, und vom Rechtspositivismus als einem Standpunkt, dem ethische Fragen gleichgültig sind und der, insbesondere auch in totalitären Regimen, einen bedingungslosen Rechtsgehorsam fordert (wobei die Positionen in dieser Weise von kaum ei-

nem Wissenschaftler vertreten werden), um sich anschließend davon abzugrenzen.

Tatsächlich sind sich die meisten Naturrechtler und Rechtspositivisten darüber einig, dass ein positives, geltendes Recht notwendig ist (um der Rechtssicherheit willen und weil das Naturrecht recht unspezifisch ist¹), aber dennoch eine Verweigerung des Gesetzesgehorsams in Situationen extremer Ungerechtigkeit ethisch gefordert sein kann, und dass zwischen ethischen und rechtlichen Normen unterschieden werden muss, aber dennoch jedes Recht eine ethische Fundierung haben sollte und es überpositiv geltende ethische Normen gibt (z. B. die Menschenrechte). Der wesentliche Unterschied der beiden Positionen liegt in der unterschiedlichen Bewertung der Frage, ob der Gerechtigkeitsbegriff konstitutiv zum Rechtsbegriff gehört, d. h. ob Gesetze ihren Rechtscharakter und ihre Rechtsgeltung verlieren, wenn sie extrem ungerecht sind (anders formuliert: ob rechtliche und ethische Normen unterschiedliche Geltungskriterien besitzen oder nicht), und – damit zusammenhängend – ob zwischen der Rechtsgeltung und der ethischen Verbindlichkeit der Rechtsbefolgung unterschieden werden soll.² Der Naturrechtler nennt also extrem ungerechtes Recht nicht mehr Recht, aber müsste – wenn es noch Recht wäre – auf dessen Befolgung bestehen, während der Rechtspositivist das extrem ungerechte Recht noch Recht nennt, aber nicht auf dessen Befolgung bestehen muss.

Moderate Vertreter der naturrechtlichen und der rechtspositivistischen Position sind also nicht so weit voneinander entfernt, wie es oft den Anschein hat. Wo liegen hier dennoch interessante Unterschiede, die über praxisirrelevante, reine Definitionsfragen hinausgehen? Recht wird nach verbreitetem Verständnis als harter Kern des Ethos bzw. moralisches Minimum betrachtet, das im Unterschied zu nicht-verrechtlichten ethischen Normen unab-

hängig von der individuellen Zustimmung gilt, da der Staat seine Nichtbefolgung mit Sanktionen³ belegt. Naturrechtler legen den Fokus auf den ersten Teil, Rechtspositivisten auf den zweiten Teil dieser Definition und bestätigen von daher ihre unterschiedlichen Einschätzungen bezüglich der Abhängigkeit des Rechtsbegriffs von ethischen Normen sowie der Befolgungspflicht.

Die Aufgabe des Rechts besteht darin, zu einem gelingenden (bzw. theologisch ausgedrückt: bestimmungsgemäßen) Leben beizutragen, indem es Rahmenbedingungen dafür herstellt, dass sich Gerechtigkeit⁴, Freiheit und Würde entfalten können. Diese Aufgabe kann das Recht per definitionem nicht mehr erfüllen, wenn es extrem ungerecht ist; damit verliert es automatisch den ethischen Anspruch auf Befolgung und aus naturrechtlicher – nicht jedoch aus rechtspositivistischer – Sicht auch seinen Rechtscharakter. Damit das Recht seine Aufgabe erfüllen kann, muss sich die Gesetzesformulierung an Würde und Bestimmung des Menschen (also an dem, was Naturrechtler das Naturrecht nennen) bzw. an Ethos und Ethik orientieren.⁵ Der Rechtspositivist nimmt um der Idee einer möglichst großen Rechtssicherheit willen in Kauf, dass bei seinem Rechtsbegriff, nach dem Recht auch Recht bleibt, wenn es seine Aufgabe nicht erfüllt und ethisch fragwürdig ist, die ethische Aufgabe des Rechts aus dem Blick geraten und das ethische Bewusstsein insgesamt tendenziell marginalisiert werden könnte. Er nimmt außerdem die Gefahr in Kauf zu vergessen, sich über seine eigenen ethischen Denkgrundlagen Rechenschaft abzulegen, die notwendigerweise nicht nur bei seiner persönlichen Entscheidung, ab welchem Punkt er ein Gesetz nicht mehr befolgen würde, sondern auch bei der Formulierung jedes Gesetzes eine Rolle spielen.

Der Begriff des Naturrechts bringt die wesentliche Einsicht zum Ausdruck, dass Ethik und Recht zusammengehören (auch wenn sie unterschieden werden müssen)⁶, und ist

insofern bei aller Ambivalenz⁷ mehr als eine „leere Phrase“⁸. Der Begriff hat eine lange Geschichte und dementsprechend einige Veränderungen durchlaufen. Der antike Naturrechtsbegriff basierte auf dem Gedanken eines Anteils des Menschen am kosmischen Logos. Die Stoiker entwickelten im Blick auf die naturgegebenen Bedürfnisse des Menschen⁹ die grundlegenden Prinzipien: *neminem laedere, suum cuique, honeste vivere, deum colere* und *pacta sunt servanda*. Der christliche Naturrechtsbegriff basiert auf Gottes ewigem Gesetz, das aus der Schöpfungsordnung ablesbar ist (Augustin), auf der Bestimmung (bzw. dem Hingeordnetsein auf Zwecke) des Menschen (Thomas) oder auf der Vernunft, die zwar nicht das göttliche Naturrecht, aber das natürliche Gesetz ethischen Verhaltens im Sinne der Goldenen Regel erkennen kann (Luther).¹⁰ Der neuzeitliche Naturrechtsbegriff basiert auf der empirischen Beobachtung der menschlichen Natur (Hobbes) oder auf der apriorischen Erkenntnis durch die Vernunft (Kant).¹¹

Muss angesichts dieser Entwicklung und angesichts der faktischen inhaltlichen Uneindeutigkeit des Naturrechtsbegriffs¹² nicht der häufig geäußerten historistisch-relativistischen Kritik an ihm beigepflichtet werden? Demgegenüber kann geltend gemacht werden, dass es zwar eine kulturelle Vielfalt bezüglich des Naturrechts gibt, aber keine Beliebigkeit. Auf die Goldene Regel scheint jeder ansprechbar zu sein. Es dürfte sinnvoll sein, an die alte Tradition anzuknüpfen, die zwischen unbedingtem (weniger konkretem) und durch Umstände bedingtem (konkreterem) Naturrecht unterscheidet. Beim unbedingten Naturrecht handelt es sich nicht um willkürlich erfundene, sondern (ohne den unvermeidbaren hermeneutischen Zirkel zu leugnen) um entdeckte Normen.¹³ Auf der Grundlage der Entdeckung der Würde und Bestimmung jedes Menschen erfüllen bestimmte ethische Normen (die der Naturrechtler Naturrecht nennt und der Rechtspositivist anders nennen

mag) die notwendige Aufgabe der Orientierung bei der Formulierung des positiven Rechts, und sie ermöglichen es, zu prüfen, ob ein Gesetz extrem ungerecht und daher ethisch nicht befolgungspflichtig ist (der Naturrechtler kann hier noch ergänzen: und damit dieses Gesetz als Unrecht zu entlarven). Der Begriff des Naturrechts erinnert an die ethische Frage nach der Gerechtigkeit, die im Blick auf Recht stets zu stellen ist, und die ethischen Normen, die traditionellerweise Naturrecht genannt werden, machen Ungerechtigkeit benennbar, ohne den Anspruch zu erheben, das letzte Wort im Blick auf Gerechtigkeit zu sein.

Schließlich ist aus dem Naturrecht nur ein recht formaler Gerechtigkeitsbegriff aus juristischer Perspektive zu gewinnen (*suum cuique* bzw. *ius suum tribuere*). Dieser beinhaltet die von Thomas in Weiterentwicklung der aristotelischen Differenzierungen so genannte Rechtsgerechtigkeit (*iustitia legalis*), nach der Gerichte ohne Parteinahme, ohne Willkür und ohne Ansehen der Person zu urteilen haben. Außerdem gehört nach Aristoteles zur richterlichen Gerechtigkeit (als einer der beiden Formen der kommutativen bzw. ausgleichenden Gerechtigkeit) der Ausgleich der Folgen von Diebstahl und Vertrags-Betrug.¹⁴ Wie vor ihm schon viele andere Gerechtigkeitstheoretiker wies Kelsen auf die Grenzen formaler Gerechtigkeitsprinzipien hin, die inhaltlich verschieden gefüllt werden können und insofern stets relativ sind, sei es das Prinzip „Jedem das Seine“ oder das Prinzip „Gleiches gleich, Ungleiches ungleich“.¹⁵ Allerdings liefern die meisten durchdachten materialen Gerechtigkeitstheorien gute Argumente gegen eine Gleichsetzung von Relativität mit Beliebigkeit in diesem Zusammenhang.¹⁶

Welche Verantwortung kommt nun dem Staat im Blick auf die Herstellung von Gerechtigkeit zu? Gerechtigkeit im umfassenden Sinne kann kein Staat herstellen. Weder kann er das Reich Gottes auf Erden verwirklichen, noch

kann er alle Menschen tugendhaft machen, noch kann er alle natürlichen Ungleichheiten ausgleichen – und ein Staat, der versuchte, eines dieser Ziele ernsthaft zu verwirklichen, wäre mit Sicherheit ein totalitärer Unrechtsstaat. Der Staat kann (und soll) lediglich darum bemüht sein, möglichst gerechte Rahmenbedingungen zu schaffen, die allen Menschen ein würdevolles und bestimmungsgemäßes Leben prinzipiell ermöglichen.¹⁷ Es gibt verschiedene Vorstellungen davon, wie solche Rahmenbedingungen aussehen sollten. Die Bundesrepublik Deutschland hat sich für die Rahmenbedingungen eines demokratischen und sozialen Rechtsstaats entschieden (Art. 28,1 GG). Umstritten ist von diesen Aspekten wohl lediglich das Sozialstaatsprinzip.

Vertreter liberalistischer oder libertärer Positionen fordern einen Minimalstaat, der von Eingriffen in persönliche Lebensverhältnisse absieht, insbesondere von finanziellen Umverteilungen, da dies die individuellen Freiheits- und Eigentumsrechte (und damit die Würde der Betroffenen) unzulässig einschränken würde.¹⁸ Gegen diese Argumentation wird zu Recht eingewandt, dass neben den Abwehrrechten auch Anspruchsrechte zu den Menschenrechten gehören, dass Freiheitsrechte nur unter bestimmten sozioökonomischen Bedingungen in Anspruch genommen werden können und dass sie ein problematisches Menschenbild voraussetzt, das von der Tatsache abstrahiert, dass der Mensch ein Beziehungswesen ist. Vertreter kommunitaristischer Positionen verweisen demgegenüber auf die Bedeutung der Gesellschaft für den Einzelnen und denken von daher den Einzelnen weniger isoliert-individualistisch als vielmehr eingebunden in ein Ganzes. Menschen tun sich zusammen, weil sie nicht einzeln existieren können. Ihr Überleben und ihr Wohlergehen erfordern gemeinsame Anstrengungen.¹⁹ Für einander zu sorgen ist danach der Sinn politischer Gemeinschaften, und jede politische Gemein-

schaft ist im Prinzip ein Wohlfahrtsstaat.²⁰ Staaten bestimmen das Verhältnis von Solidarität und Eigenverantwortung sowie den angemessenen Umfang sozialer Rechte jedoch unterschiedlich und entscheiden sich entsprechend für unterschiedliche Modelle des Sozialstaats.²¹

Staatlich gewährleistete Gesundheitsversorgung für jeden Menschen ist ein wesentlicher Bestandteil des deutschen Sozialstaats (mit gesellschaftsstabilisierender Wirkung im Blick auf inneren Frieden, Demokratie und ökonomische Leistungsfähigkeit²²). Gesundheit gilt als Menschenrecht²³ einerseits im Sinne eines Abwehrrechts gegen Eingriffe in die körperliche Unversehrtheit, andererseits im Sinne eines Anspruchrechts auf Lebensschutz, auf die Ermöglichung einer Ausübung der persönlichen Freiheits- und Selbstbestimmungsrechte sowie auf Chancengleichheit. Nach SGB 1, § 4 hat jeder das Recht auf medizinisch notwendige Leistungen. In Fällen, in denen das aufgrund von Knappheit nicht möglich ist, sollen nach dem Transplantationsgesetz (§ 9,1) die Ressourcen nach Regeln verteilt werden, die dem Stand der medizinischen Wissenschaft entsprechen, insbesondere nach Erfolgsaussicht und Dringlichkeit. Diese Gesetzgebung ist sicherlich sachgemäß und menschengerecht, es ist jedoch umstritten, ob sie ausreichend ist.

Die einen verweisen darauf, dass sich Grenzsituationen grundsätzlich nicht per Gesetz regeln lassen, dass die vorhandenen Rechtsgrundsätze in der Lage seien, die Problematik der Ressourcenverteilung adäquat zu lösen und dass immer feinere Gesetze eher mehr neue Probleme schaffen als sie lösen.²⁴ Die anderen verweisen darauf, dass der Gesetzgeber laut Verfassungsgericht die Verantwortung habe, bei Verteilungsfragen in grundrechtsrelevanten Bereichen die wesentlichen Entscheidungen selbst zu treffen. Faktisch habe er in diesem Fall jedoch diese Entscheidungen an die Bundesärztekammer delegiert. Dabei habe er außer Acht gelassen, dass es sich um ethische Fragen handelt,

die nicht medizinisch beantwortet werden können. Die unklare Rechtslage führe dazu, dass sich Ärzte, die Verteilungsentscheidungen treffen müssen, stets am Rande der Kriminalität bewegen müssten. In komplexen medizinischen Allokationsprozessen gibt es mehrere Orte, an denen Gerechtigkeitsfragen gestellt und entschieden werden müssen. Hier sind alle Beteiligten, auch der Gesetzgeber, gefordert. Aber gesetzliche Regelungen können Einzelfallentscheidungen vor Ort niemals überflüssig machen.

2. Gerechtigkeit aus theologischer Perspektive

Die Grundlage für alles theologische Reden, auch für ein theologisches Reden von Gerechtigkeit, ist die Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus, von der die Bibel zeugt. Evangelische Theologie wird, wenn sie von Gerechtigkeit spricht, naheliegenderweise an der reformatorischen Entdeckung Martin Luthers ansetzen, die in einer philologischen Einsicht darin bestand, was der Ausdruck „Gottes Gerechtigkeit“ in Röm 1,17 bedeutet. Während unser alltäglicher Sprachgebrauch – geprägt von der griechischen und römischen Philosophie – Gerechtigkeit als „aktive Gerechtigkeit“ versteht, also Gerechtigkeit Gottes als Gottes richtendes bzw. strafendes Handeln und Gerechtigkeit des Menschen als normgemäßes Handeln, versteht die neutestamentliche Rechtfertigungslehre²⁵ Gerechtigkeit als „passive Gerechtigkeit“, also Gerechtigkeit Gottes als Gottes Barmherzigkeit, durch die er den Menschen gerecht macht, und Gerechtigkeit des Menschen als von Gott geschenktes Vertrauen in ihn. Von dieser „Rechtfertigung vor Gott“ unterscheidet Luther scharf die „Rechtfertigung vor den Menschen“ im Sinne einer bürgerlichen, politischen Gerechtigkeit, die zwar im Blick auf das Funktionieren der Gesellschaft, aber nicht für das Seelenheil relevant ist. Au-

ßerdem spricht Luther noch von der *iustitia actualis*, als einer Gerechtigkeit der guten Werke²⁶, die aus dem Glauben wachsen wie die Früchte aus einem Baum (aber eben die Folge von und nicht die Voraussetzung für Glauben bzw. Heil darstellen).

Der Begriff, der die Inhalte der Gerechtigkeit Gottes und der Gerechtigkeit des Menschen auf einen Nenner bringt, ist „Gemeinschaftstreue“.²⁷ Dieser Begriff ist bereits als angemessene Umschreibung auch des Gerechtigkeitsbegriffs im Alten Testament entdeckt worden.²⁸ So wird in alttestamentlichen Texten ein Mensch als gerecht bezeichnet, der die Gemeinschaftstreue in den verschiedenen Bindungen, in denen er lebt (Familie, Volk, Gott) bewahrt. Dies wird ihm ermöglicht durch Gottes vorangegangene Gemeinschaftstreue (die in den Heilstaten an seinem Volk sichtbar wird). Besonders betont wird das Wirken des Königs für die Integrität der Gemeinschaft, insbesondere als soziales Engagement für Arme und Schwache.²⁹ Verlassen Volk und König diesen Weg der sozialen Gerechtigkeit, werden sie von Propheten in sozialkritischen Appellen eindrücklich daran erinnert.

Gottes Option für die Armen und Schwachen ist ein Gedanke, der sich durch die gesamte Bibel zieht, sei es in der Exodustradition, der Königstheologie (z. B. Natan-Parabel), den Gleichnissen Jesu oder der Kreuzestheologie. Daran knüpfte die südamerikanische Befreiungstheologie an.³⁰ Die Befreiungstheologie gab der westlichen Theologie wiederum Impulse, so dass vielfach das Kriterium der Option für die Armen als entscheidender Beitrag der Theologie zur sozialethischen Gerechtigkeitsdiskussion angesehen wird.³¹ Begründet werden kann dieses Kriterium sowohl ethisch mit dem Nächstenliebegebot³² als auch bundes- und kreuzestheologisch mit Gottes Nähe zu den Armen und Schwachen, aber vor allem schöpfungstheologisch und soteriologisch mit der gottgegebenen Würde und Bestimmung gleichermaßen jedes Menschen.³³

Diese Würde und ebenso das Erreichen der Bestimmung eines Menschen sind aus theologischer Sicht unverfügbar und nicht von Menschen herstellbar. Hier wird der Kern der oben behandelten neutestamentlichen Rechtfertigungslehre wieder wichtig, der in heutigen Denkkategorien mit dem Gedanken ausgedrückt werden kann, dass Würde und Bestimmungserreichung nicht von einer menschlichen Leistung abhängen.³⁴ Insofern ist die individuelle ethische Dimension von der Dimension der Rechtfertigung klar zu unterscheiden, auch wenn sie im oben ausgeführten Sinne nicht vollkommen von ihr abgetrennt werden darf. Das Rechtfertigungshandeln Gottes besteht darin, dass einem Menschen Glauben an Gott, also mit anderen Worten Vertrauen auf die Liebe, zuteil wird. Ein Mensch, der auf die Liebe vertraut, wird (wenn auch solange er in dieser Welt lebt nicht ausschließlich) auch Werke der Liebe tun und damit zum Nachfolger Jesu.³⁵ In dieser Welt kann es jedoch aus theologischer Sicht (noch) keine absolute Gerechtigkeit geben, weder im Blick auf das Verhältnis von Gott und Mensch noch im Blick auf die menschliche Gesellschaft.

Aus theologischer Sicht liegt die Begründung der Würde jedes Menschen in seiner gottgegebenen Bestimmung zu einem Leben in Gemeinschaft und Beziehung zu sich selbst, seiner Umwelt und seinem Ursprung.³⁶ Diese Vorstellung von Würde und Bestimmung führt in der theologischen sozialemischen Diskussion zum Leitbild der Teilhabegerechtigkeit, wobei zur Ermöglichung der gesellschaftlichen Teilhabe aller Menschen Solidarität notwendig ist. Die Forderung nach Solidarität (ohne die ein menschliches Leben nicht bestimmungsgemäß sein kann) und nach Ermöglichung von Teilhabe entspricht inhaltlich wiederum der Option für die Armen.³⁷

Der Solidaritätsbegriff wird mitunter problematisiert, weil er aufgrund seiner komplexen historischen Entwick-

lungsgeschichte inhaltlich uneindeutig sei. So bezeichnete er im römischen Schulden-Recht eine Familienhaftung, im 18. Jh. eine moralische Verpflichtung zwischen Individuum und Gesellschaft, im 19. Jh. in der Soziologie das, was eine Gesellschaft zusammenhält, und in der Politik ein Synonym für Brüderlichkeit, im 20. Jh. schließlich trat er in eine Nähe zu Begriffen wie Menschenliebe und Gemeinsinn.³⁸ Trotz aller Abstufungen wird jedoch der gemeinsame Kern deutlich, nämlich die reziproke ethische Verpflichtung zur Hilfeleistung. Auf gesellschaftlicher Ebene ist Solidarität in modernen Wohlfahrtsstaaten institutionalisiert. Während dies – insbesondere im angloamerikanischen Bereich – einige mit den Argumenten kritisieren, dass niemand zu Solidarität gezwungen werden dürfe und dass dadurch individuelle Solidarität verhindert werde, bewerten die meisten Europäer dies positiv. In der Institutionalisierung wird dem aus menschenrechtlicher und theologischer Sicht wichtigen Aspekt Rechnung getragen, dass Menschen im Blick auf grundlegende Bedürfnisse einen Anspruch auf Hilfeleistung haben und nicht nur auf Barmherzigkeit infolge emotionaler Verbundenheit angewiesen sein sollten. Als weitere Argumente für die Solidaritätsforderung werden genannt, dass eine Gesellschaft ohne Solidarität keinen Bestand haben könnte und dass in einer Gesellschaft letztlich jeder sowohl von jedem anderen Menschen als auch von den gemeinsamen natürlichen Ressourcen abhängig sei.³⁹ Gleichwohl ernst zu nehmen ist der Hinweis von Kritikern, dass die Solidaritätsforderung auch ideologische Züge annehmen kann, wenn sie zur Durchsetzung politischer Interessen oder als rhetorisches „Totschlag-Argument“ missbraucht wird.⁴⁰

In theologischen Stellungnahmen, die sich mit dem Thema Ressourcenallokation im Gesundheitswesen auseinandersetzen, wird in der Regel betont, dass Solidarität nicht gegen Eigenverantwortung ausgespielt werden darf, sondern dass diese Aspekte zusammengehören, weil Soli-

darität in der Bestimmung des Menschen zu einem eigenverantwortlichen Leben gründet⁴¹, weil ein Solidarsystem auf der Bereitschaft zu Eigen- und Mitverantwortung basiert⁴², weil Eigenverantwortung bzw. Selbstbestimmung häufig auf Fürsorge angewiesen ist⁴³, aber vor allem weil die Befähigung zu einer eigenständigen Lebensführung, zur Teilnahme am gesellschaftlichen Leben und letztlich zur Eigenverantwortung den Sinn solidarischen Handelns darstellt.⁴⁴ Im Blick auf diese Zielsetzung der Teilhabe-gerechtigkeit ist zu fordern, im Gesundheitswesen mehr Wert als bisher auf Information, Prävention und Rehabilitation zu legen. Im Blick auf die Würde wird daneben häufig auch eine Stärkung der Pflege und der Palliativmedizin gefordert. Der Verweis auf Eigenverantwortung darf nicht als Rechtfertigung für Entsolidarisierungstendenzen im Gesundheitswesen missbraucht werden. Solidarität muss vielmehr erneuert werden. Solange es einen großen gesellschaftlichen Reichtum und zudem Rationalisierungspotentiale im Gesundheitswesen gibt, darf es aus Sicht der EKD keine Rationierung medizinisch notwendiger Leistungen geben (damit ist kein Anspruch auf Maximalversorgung gemeint).⁴⁵

3. Gerechtigkeit aus individualethischer Perspektive

Die Individualethik beschäftigt sich mit dem Ethos (System von Normen, Wertungen, Motiven und Zielvorstellungen), das individuellen Handlungen zugrunde liegt bzw. liegen soll, die Sozialethik beschäftigt sich mit dem Ethos, das der Gestaltung gesellschaftlicher Rahmenordnungen bzw. Handlungsbedingungen zugrunde liegt bzw. liegen soll. Seit der Antike wird die Frage nach der Gerechtigkeit sowohl aus individualethischer als auch aus sozialethischer Perspektive thematisiert. Während der Fokus seit

dem 18. Jh. ansatzweise⁴⁶ und seit dem 20. Jh. überwiegend⁴⁷ auf der sozialetischen Perspektive liegt, lag er früher meist auf der individualetischen. Beide Perspektiven sind wichtig und ergänzen sich. Aus individualetischer Perspektive kommt Gerechtigkeit als individuelle Tugend in den Blick, wobei dieser Tugendbegriff verschieden gefüllt werden kann.

In seiner „*Politeia*“ hat sich Platon als einer der ersten differenziert mit dem Gerechtigkeitsbegriff auseinandergesetzt. Nach Platon ist die Gerechtigkeit die höchste Tugend, die bei einem Menschen dann vorliegt, wenn dessen Seelenteile harmonieren (d. h. jeder Seelenteil erfüllt die ihm zukommende Aufgabe gemäß den jeweils relevanten Tugenden), und die bei einem Staat dann vorliegt, wenn dessen gesellschaftliche Stände harmonieren (d. h. jeder gesellschaftliche Stand erfüllt die ihm zukommende Aufgabe gemäß den jeweils relevanten Tugenden). Gerechtigkeit ist nach Platon also die Tugend der Fähigkeit und Bereitschaft, das Seine zu tun.⁴⁸ Auch Aristoteles hatte neben der Gerechtigkeit im Sinne eines angemessenen Zuteilens durch den Staat (partikulare Gerechtigkeit) noch die Gerechtigkeit als höchste Tugend (universale Gerechtigkeit) im Blick. Diese universale Gerechtigkeit als nicht näher bestimmte gute (bezogen auf den Mitbürger) und gesetzestreue Grundhaltung (die durch wiederholte gerechte Handlungen zustande kommt) impliziert im idealen Staat (dessen Gesetze als höchstes Ziel das Gemeinwohl haben) alle Tugendhaftigkeit.⁴⁹ In ähnlicher Weise verstand später Augustin Gerechtigkeit als die Kardinaltugend, die alle sozialen Pflichten umfasst und die übrigen Tugenden ordnet. Nach Augustin lässt sich die Gerechtigkeit als Tugend im Doppelgebot der Liebe zusammenfassen.⁵⁰ Diese Definition ist in der theologischen Ethik wohl nicht zu überbieten.

Wer heute von Tugenden spricht, sieht sich in der Regel schnell dem Vorwurf ausgesetzt, gegen Humes Gesetz zu

verstoßen oder einem naturalistischen Fehlschluss zu unterliegen. Humes Gesetz verbietet es aus logischen Gründen, von Seinsprämissen auf Sollenskonklusionen zu schließen, weil es eine kategoriale Differenz zwischen Sein und Sollen gebe.⁵¹ Daraus, dass gesellschaftliche Harmonie entsteht, wenn jeder das Seine tut, darf nach Hume also nicht gefolgert werden, dass jeder das Seine tun sollte. Hume zufolge sind ethische Aussagen (also auch Aussagen über Tugenden) weder logisch noch empirisch zu gewinnen und darum nicht wissenschaftlich möglich. Dies führt zu Skeptizismus oder Nonkognitivismus. Ähnlich, aber mit einem anderen argumentativen Akzent, begründet Moore sein Verbot eines von ihm sogenannten naturalistischen Fehlschlusses. Danach muss die semantische Eigenständigkeit des ethischen Bereichs betont werden, und Sollensaussagen gelten als ausschließlich intuitiver Erkenntnis zugänglich. Alle – nicht nur die naturalistischen – ethischen Ansätze (auch alle klassischen tugendethischen Ansätze), die anders als emotivistisch vorgehen, unterliegen nach Moore dem naturalistischen Fehlschluss.⁵²

Heute wird dieses „Dogma“ zunehmend infrage gestellt.⁵³ Es ist keine Ethik denkbar, die nicht an das Sein anknüpft, denn etwas, das nicht seinsgerecht ist, kann nicht gut sein. Aber Anknüpfen ist – hier liegt der berechtigte Aspekt in Humes und Moores Argumentation – nicht dasselbe wie ein zwingender, Widerspruch ausschließender logischer Schluss. Wer jedoch ausschließen möchte, mit Sollensaussagen an Seinsaussagen anzuknüpfen, unterliegt – aus den gleichen logischen Gründen – einem konternaturalistischen Fehlschluss. Eine Entkoppelung von Sein und Sollen muss in die Irre führen, man erhielte zwei getrennte Wirklichkeitsebenen ohne einen Gesamtzusammenhang. Tatsächlich setzen einerseits Sollens-Aussagen immer Seins-Aussagen voraus (z. B. in Form von Könnens- oder Wollens-Aussagen⁵⁴), und andererseits implizieren Seins-

Aussagen immer auch schon Werturteile, also Sollens-Aussagen. MacIntyre verweist darauf, dass sich vollkommen angemessen Sollens-Aussagen in Anknüpfung an Seins-Aussagen gewinnen lassen, wenn vorausgesetzt wird, dass Menschen eine bestimmte Natur bzw. eine Bestimmung haben, wie es die klassische philosophische Ethik sowie die theologische Ethik tun.⁵⁵ Die Bestimmung⁵⁶ des Menschen zu einem Leben in Gemeinschaft und Beziehung führt zur Forderung nach der Ausbildung von individuellen gemeinschaftsermöglichenden und gemeinschaftserhaltenden Tugenden, deren Inbegriff traditionell die Tugend der Gerechtigkeit darstellt.

Bei der Frage nach dem Umgang mit Ressourcen im Gesundheitswesen spielt Gerechtigkeit als individuelle Tugend eine Rolle im Blick auf das Verhalten des Arztes (ärztliches Ethos), des Patienten (Bescheidenheit, Eigenverantwortung) und des Gesunden (Gesundheitspflege, Nächstenliebe, Solidarbeitrag). Vom Arzt wird nach verbreitetem Konsens ein Handeln nach insbesondere vier ethischen Prinzipien gefordert, nämlich Respekt vor der Patientenautonomie, Nichtschaden, Wohltun und Gerechtigkeit (meist gedacht im Sinne von Gleichbehandlung).⁵⁷ In einem vielbeachteten Diskussionsbeitrag zur Reform des Gesundheitssystems machte Höffe die Patienten und ihre (vermutete) Unersättlichkeit (Pleonexie) für den Kostenanstieg verantwortlich und forderte als Lösung des Knappheitsproblems mehr individuelle Bescheidenheit, Besonnenheit und Sparsamkeit.⁵⁸ Gegen diese Argumentation wurde allerdings zu Recht eingewandt, dass sie eine fehlerhafte Situationsanalyse zugrundelege, welche die tatsächlichen Kostentreiber ausklammere und insofern an die Falschen appelliere, und dass es im Blick auf den besonderen Charakter des Guts Gesundheit zynisch sei, Bescheidenheit zu fordern.⁵⁹ Auch die Forderung nach mehr Eigenverantwortung des Patienten (um Anreize zur Kostenreduktion zu setzen) ist dann problematisch, wenn

sie nichts zum Problem sagt, dass vielen die monetäre Basis dazu fehlt. So fordert beispielsweise Dworkin das Prinzip der vernünftigen Versicherung, bei welcher der Umfang des Versicherungsschutzes davon abhängen soll, wie viel die Bürger bereit wären, dafür selbst zu bezahlen.⁶⁰

Es gab in der Vergangenheit immer wieder Initiativen, die als Äquivalent zum Recht auf Gesundheit eine Pflicht zur Gesundheit forderten. Danach hat der einzelne gegenüber der Solidargemeinschaft die Pflicht zu einem gesundheitsbewussten Leben, zur Inanspruchnahme von Vorsorgeuntersuchungen u.ä. Gegen solche Vorschläge lässt sich jedoch einwenden, dass eine solche Pflicht tief in das Recht auf Selbstbestimmung und die Privatsphäre der Menschen eingreifen würde.⁶¹ Nach Rendtorff impliziert die Bedürftigkeit eines kranken Menschen für den Gesunden die Pflicht zur Zurückstellung eigener Lebensinteressen und zur Stellvertretung für fehlende oder mangelnde Selbständigkeit des Kranken. Darin konkretisiert sich das Nächstenliebegebot.⁶² Außerdem ist derjenige, der einen finanziellen Beitrag zum Solidarsystem leisten kann, dazu verpflichtet, diesen Beitrag zu leisten (im Rahmen der Zumutbarkeit, wie Steinvoth betont).⁶³

4. Prozedurale Gerechtigkeit

Gerechtigkeitsdiskurse werden heute in erster Linie in der sozialetischen Perspektive geführt. Bei diesen Diskursen sind einige Verhältnisbestimmungen meist unklar, insbesondere diejenigen von normativer und empirischer Gerechtigkeitsforschung, von verschiedenen ethischen Ansätzen zueinander sowie von Gerechtigkeitsprinzipien und Verfahren zu deren Gewinnung. Die empirische Sozialwissenschaft hat im Anschluss an Rawls' „A Theory of Justice“ von 1971 ebenso wie die Philosophie und die

Theologie das Thema Gerechtigkeit für sich wiederentdeckt. Allerdings findet kaum ein interdisziplinärer Austausch statt zwischen denen, die auf der einen Seite erforschen, was Menschen für gerecht halten, wie sie zu ihrer Meinung kommen und welche Auswirkungen ihre Meinung auf ihr Handeln hat, und denen, die auf der anderen Seite erforschen, wie eine gerechte Gesellschaft aussehen sollte und wie entsprechende Regeln begründet werden können. Die Gründe dafür liegen in unterschiedlichen Erkenntnisinteressen, einem unterschiedlich engen Gerechtigkeitsbegriff und darin, dass für die Entwicklung normativer Prinzipien eine Einengung durch empirische Daten häufig als unsachgemäß empfunden wird.⁶⁴ Die Gefahr dieses Denkens besteht darin, dass viele Gerechtigkeitstheorien kaum etwas mit der Realität zu tun haben.⁶⁵ Andererseits ist aber auch ein Konventionalismus, nach dem diejenigen Prinzipien als gerechtfertigt gelten, denen die Mehrheit der Bevölkerung zustimmt, nicht akzeptabel.

Die normative Gerechtigkeitsdebatte fand in den letzten Jahrzehnten insbesondere zwischen Vertretern kommunitaristischer, liberaler, utilitaristischer (bzw. konsequentialistischer) und libertärer Positionen statt. Gegen Einseitigkeiten erscheint die Kombination verschiedener ethischer Ansätze attraktiv. Dies wirft jedoch die Frage nach der Vereinbarkeit und dem jeweils genauen Verhältnis dieser Ansätze auf. Muss ein Ethos kohärent sein oder ist eine gewisse Ambivalenz unseres ethischen Denkens der Komplexität der moralischen Welt gerade angemessen?⁶⁶ So betont Walzer gegen Rawls, dass es kein Set von Distributionsregeln geben kann, das auf alle Güter anwendbar wäre.⁶⁷ In der Diskussion werden verschiedene Verfahren vorgeschlagen, um zu Gerechtigkeitsprinzipien zu gelangen, nämlich erstens teleologische Schlussfolgerungen aus einer angenommenen Natur oder Bestimmung des Menschen (z. B. Naturalisten, einige Theologen, Nuss-

baum), zweitens Deduktionen aus einem vorausgesetzten obersten Prinzip (z. B. Utilitaristen: Nutzen, Liberale: Gleichheit/Freiheit) und drittens gerechte Prozeduren (z. B. Kontraktualisten: Prinzipien, auf die sich autonome und vernünftige Menschen im Gesellschaftsvertrag einigen würden, Rawls: Prinzipien, auf die man sich im Urzustand unter dem Schleier des Nichtwissens verständigen würde⁶⁸, Gosepath: Prinzipien, die unter Bedingungen der Gleichheit allgemeine Zustimmung erwarten dürften⁶⁹, Forst: Prinzipien, die vor jedem, insbesondere dem am schlechtesten Gestellten, rechtfertigbar sind⁷⁰).

Von Ansätzen prozeduraler Gerechtigkeit spricht man demgegenüber dann, wenn diese davon ausgehen, dass es prinzipiell nicht möglich ist, allgemein akzeptierte Gerechtigkeitsprinzipien zu finden, nach denen Ressourcen angemessen verteilt werden können, sondern dass sich lediglich gerechte Strukturen der Entscheidungsfindung für konkrete Verteilungsentscheidungen finden lassen. So fordert beispielsweise Nozick Strukturen des gerechten Aushandelns (auf der Grundlage der Anerkennung rechtmäßig erworbenen Besitzes).

Vertreter von Ansätzen prozeduraler Gerechtigkeit im Blick auf Ressourcenallokation im Gesundheitswesen sind beispielsweise Daniels und Emanuel. Daniels fordert faire, demokratische, öffentliche Verfahren zur Kompromissfindung. Konkret stellt er sich vor, dass Versicherer und Managed-Care-Organisationen dazu verpflichtet werden, bei ihren Entscheidungen darüber, ob die Kosten für neue Technologien gedeckt und ob die Finanzierung von Behandlungen begrenzt werden sollen, öffentlich Rechenschaft darüber abzulegen und sich der Diskussion zu stellen, inwiefern eine Entscheidung jeweils einen besseren Beitrag zur Erfüllung der Aufgabe des Gesundheitswesens (Chancengleichheit fördern durch die Herstellung von Lebensmöglichkeiten im Blick auf die Verbesserung biologischer Funk-

tionsfähigkeit) – und nicht nur zur Kostensenkung oder Gewinnmaximierung – leistet als ihre Alternativen, und ihre Entscheidung ggf. zu revidieren.⁷¹ Emanuel fordert deliberativdemokratische Entscheidungsverfahren (auf der Grundlage lokaler Vorstellungen vom guten Leben). Seines Erachtens sollte es in solchen Fragen keine Mehrheitsentscheidungen geben, sondern es sollte darum gehen, welche Argumente in öffentlichen Meinungsbildungsprozessen die größere Überzeugungskraft im Blick auf Vorstellungen vom guten Leben entfalten. Dazu ist zunächst die Schaffung institutioneller Strukturen notwendig, die eine öffentliche Diskussion über Vorstellungen des guten Lebens ermöglichen.⁷² Demokratische Ideale, die hinter bestimmten Ansätzen prozeduraler Gerechtigkeit stehen, implizieren im Übrigen bereits eine gewisse Präferenz für solche Verteilungskriterien, die eine Teilnahme von möglichst vielen Patienten an demokratischen Entscheidungsprozessen (wieder) ermöglichen. Auch Zufallsentscheidungen (Losverfahren) werden als eine Möglichkeit für eine gerechte Struktur der Entscheidungsfindung im Blick auf die Verteilung rationierter Gesundheitsgüter vertreten.⁷³

5. Tauschgerechtigkeit und Freiheit

Die Tauschgerechtigkeit ist nach Aristoteles neben der richterlichen Gerechtigkeit die Grundform der sogenannten ausgleichenden Gerechtigkeit (*iustitia commutativa*). Die Tauschgerechtigkeit fragt also nach dem Ausgleich, der zwischen Tauschpartnern in Geschäftsbeziehungen geschaffen werden muss, damit alle Beteiligten einen angemessenen Gegenwert für den von ihnen in die Tauschbeziehung eingebrachten Wert erhalten. Dafür ist zunächst zu klären, wer nach welchen Kriterien verschiedene Waren in ihrem Wert vergleichen soll. Eine mögliche Antwort auf

diese Frage, die sich im Bereich der Wirtschaft prinzipiell bewährt hat, ist die Antwort der Marktwirtschaft. Danach führt man Geld als ein Instrument ein, um verschiedenartige Waren tauschbar zu machen, und dann überlässt man es dem Markt, durch das Wechselspiel von Angebot und Nachfrage im freien Wettbewerb für die Entstehung angemessener Preise für die verschiedenen Waren zu sorgen. Wer viele Waren in den Markt hineingibt (welche die Bedürfnisse anderer befriedigen), der bekommt auch entsprechend viele Waren vom Markt zurück (welche seine eigenen Bedürfnisse befriedigen). Auf diese Weise entstehen im Idealfall Tauschgerechtigkeit, Leistungsgerechtigkeit sowie ein Höchstmaß an individueller Freiheit und materiellem gesellschaftlichen Wohlstand.⁷⁴

Auf der anderen Seite drängen sich jedoch in diesem Zusammenhang auch einige kritische Fragen auf: Was bedeutet die Tendenz des Marktes, Ungleichheiten zu verstärken (d. h. die einen werden immer reicher, die anderen immer ärmer), für die Gerechtigkeit? Was bedeutet der Umstand, dass die Menschen, die keine Waren zum Tauschen haben, auch nicht die Waren, die sie zum Leben brauchen, bekommen, für die Gerechtigkeit? Sorgt der Markt tatsächlich immer dafür, dass der Fleißige belohnt wird? Liegt hier ein defizitäres Verständnis von Freiheit zugrunde? Wo bedarf das Prinzip der Tauschgerechtigkeit im Sinne der Marktwirtschaft der Ergänzung und wo ist es möglicherweise vollkommen fehl am Platz?

Es stellt kein Gerechtigkeitsproblem dar, dass der Markt zu Ungleichverteilungen führt (zumindest solange die Ungleichheiten nicht so groß werden, dass dadurch die Verwirklichung gleicher Grundrechte unmöglich gemacht wird, indem Reiche sich beispielsweise die politische Macht kaufen⁷⁵). Aber es stellt ein Gerechtigkeitsproblem dar, dass der Markt es nicht verhindert, dass manche Menschen nicht die Mittel erhalten, die sie für ein Leben in Würde, für ein

bestimmungsgemäßes Leben benötigen. Hier bedarf das Prinzip der Tauschgerechtigkeit offensichtlich einer Ergänzung durch das Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit. Das Konzept der Teilhabegerechtigkeit versucht eine Antwort auf die Frage nach einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Tauschgerechtigkeit und Verteilungsgerechtigkeit zu geben, indem es auf eine soziale Grundsicherung und eine Herstellung von Chancengleichheit zielt, um möglichst viele Menschen zur Eigenverantwortung zu befähigen.⁷⁶ Ohne diese Befähigung wird die populäre Forderung nach mehr Eigenverantwortung zu einem irreführenden politischen Schlagwort (zur Rechtfertigung einer Übertragung von finanziellen Lasten und Risiken auf den Einzelnen) oder zu einer Ideologie.⁷⁷

Die marktwirtschaftliche Tauschgerechtigkeit verdankt ihre Plausibilität nicht zuletzt der verbreiteten Intuition, dass es gerecht sei, wenn der Fleißige, der viel leistet, mehr habe als der Faule, der wenig leistet. Die Auseinandersetzung mit der Beobachtung, dass das Gerechtigkeitsempfinden der meisten Menschen von der Erwartung bestimmt wird, dass Einsatz und Leistung bei allen vergleichbar belohnt werden müssen (Equity-Theorie), war eines der zentralen Themen der Sozialpsychologie in den letzten Jahrzehnten.⁷⁸ Was bedeutet der Begriff Leistung? Physikalisch meint Leistung den Quotienten aus Arbeit und Zeit, juristisch den Inhalt einer schuldrechtlichen Verpflichtung, im Rechnungswesen die betrieblich erstellten Produkte. Relevant in diesem Zusammenhang ist jedoch das alltagssprachliche Verständnis, in dem ein Dualismus von Kriterien zur Bestimmung des Umfangs einer Leistung enthalten ist, nämlich solche, die den Aufwand (Mühe, Einsatz, Zeit), und solche, die das Ergebnis (Menge, Qualität, Nutzen für die Gesellschaft) betreffen. Neben Aufwand und Ergebnis sind auch die Intention (nicht nur Glück), das Verhältnis von Aufwand und Ergebnis, individuelle Zure-

chenbarkeit und Chancengleichheit im Blick auf die Qualifizierung einer Handlung als Leistung sowie die Leistungsbemessung unverzichtbar.⁷⁹ Es ist kein Geheimnis, dass der Markt kein Prinzip einer leistungsadäquaten Preisbildung enthält. Der Tüchtige und Fleißige ist in einer Marktwirtschaft nicht immer zugleich auch der ökonomisch Erfolgreiche.⁸⁰ Leistung wird nicht zwangsläufig vom Markt belohnt⁸¹, und ein hohes Markteinkommen bedeutet nicht notwendig eine hohe Leistung.⁸² Außerdem ist eine individuelle Zurechnung von Leistung⁸³ und eine Quantifizierung von Leistungsunterschieden in Produktionsprozessen oft kaum möglich⁸⁴, und die individuelle Leistung hängt (auch) von Faktoren ab, auf die der einzelne keinen Einfluss hat (Startchancen, unfreiwillige Arbeitslosigkeit). Viele Leistungen schließlich werden gar nicht über den Markt, sondern unentgeltlich insbesondere in der Familie erbracht. Auch wenn man mit guten Gründen (Leistung honorieren, Produktivitätsanreize setzen) am Aspekt der Leistungsgerechtigkeit festhält, sollten die genannten relativierenden Aspekte bewusst bleiben.

Die Tauschgerechtigkeit wird oft mit dem Begriff der Freiheit bzw. einem bestimmten Freiheitsverständnis in Verbindung gebracht: Verfügungsfreiheit über das durch freiwilligen Austausch rechtmäßig entstandene Privateigentum als Grundlage eines unabhängigen Lebens sowie der Verfolgung selbstgewählter Ziele und Freiheit von staatlichen Einmischungen generell und Zugriffen auf dieses Privateigentum (beispielsweise zum Zweck der Umverteilung) insbesondere.⁸⁵ Dieses Freiheitsverständnis enthält den Aspekt eines positiven Freiheitsbegriffs (Freiheit zu) und den eines negativen Freiheitsbegriffs (Freiheit von) und macht zu Recht deutlich, dass beide zusammengehören.⁸⁶ Problematische Gesichtspunkte an diesem Freiheitsverständnis sind jedoch erstens die Ausblendung der Tatsache, dass Verfügungsfreiheit über Privateigentum und

Freiheit von staatlichen Zugriffen auf Privateigentum wertlos für Menschen ohne Privateigentum sind, und diese erst durch den Zugang zu Ressourcen Anteil an dieser Freiheit erhalten.⁸⁷ Zweitens werden gegen das Verständnis von Freiheit als einer Freiheit zum willkürlichen Umgang mit Eigentum Ansätze weniger oberflächlicher Spezifizierungen der positiven Freiheit, beispielsweise aus theologischer Sicht als einer Freiheit zu einem bestimmungsgemäßen Leben bzw. einem Leben in Gemeinschaft und Beziehung⁸⁸, vertreten sowie der Gedanke der Sozialpflichtigkeit des Eigentums⁸⁹. Drittens impliziert dieses Freiheitsverständnis das Ideal einer Abgrenzung des autonomen Individuums von der Gesellschaft, dem ein differenzierteres Verständnis von Autonomie sowie eine konstruktivere Verhältnisbestimmung von Individuum und Gesellschaft gegenübergestellt werden können.

Dieses Ideal einer Abgrenzung des autonomen Individuums versteht negative Freiheit einseitig als Überwindung äußerer Hindernisse einer äußeren Freiheit, und die in der philosophischen und theologischen Tradition wichtige Dimension der Überwindung innerer Hindernisse einer inneren Freiheit wird ausgeblendet. Autonomie wird mit Freiheit gleichgesetzt und einseitig über Abwehrrechte des Einzelnen gegenüber der Gesellschaft definiert. Ein differenzierteres Verständnis von Autonomie wird demgegenüber sowohl die Dimension der inneren Freiheit (die zur Selbstgesetzgebung befähigt) als auch den Aspekt der politischen Partizipation sowie Anspruchsrechte des Einzelnen (Befähigung zu gesellschaftlicher Teilhabe und einem Leben, das Selbstidentifikation und Authentizität⁹⁰ ermöglicht) beinhalten.⁹¹ Autonomie muss relational verstanden werden, da sie in sozialen Beziehungen erworben und ermöglicht wird.⁹² Wenn Gerechtigkeit etwas mit gesellschaftlicher Teilhabe zu tun hat, dann kann sie nicht als Verwirklichung eines Freiheitsverständnisses definiert

werden, das eine Abgrenzung des Individuums von der Gesellschaft idealisiert.

Der Philosoph H. Tristram Engelhardt ist einer der bekannteren Vertreter der Position, dass der Ansatz der Tauschgerechtigkeit eine angemessene Grundlage für die Ressourcenallokation im Gesundheitswesen darstelle. Er hält die Abwehrrechte zum Schutz der individuellen Freiheit und des privaten Eigentums für die einzigen Werte, die in einer modernen Gesellschaft noch konsensfähig sind, und lehnt daher jede staatliche Umverteilung und Zwangssolidarität – auch im Gesundheitswesen – ab. Menschen haben seines Erachtens keinen Anspruch auf Gesundheitsversorgung, nicht einmal auf eine minimale. Der Staat kann eine Minimalversorgung für alle anbieten, wenn er möchte, aber nicht steuerfinanziert, denn das Eigentum eines Menschen darf auch angesichts noch so großer Not anderer Menschen nicht angetastet werden.⁹³ Jemand sollte nur dann Gesundheitsgüter erhalten, wenn er bereit ist, dafür zu bezahlen oder wenn jemand sie ihm freiwillig schenkt. In diesem Sinne fordert er ein mehrklassiges Gesundheitssystem.⁹⁴ Elemente der Tauschgerechtigkeit im Gesundheitssystem werden in der Diskussion außerdem unter den Stichworten „mehr Eigenverantwortung“ und „Selbstbeteiligung“ gefordert. Argumentiert wird damit, dass der Bürger nicht von einem paternalistischen Staat oder Arzt entmündigt werden dürfe⁹⁵ und dass Anreize gegen eine Übernachfrage gesetzt werden müssten.⁹⁶

Neben den oben genannten Argumenten gegen eine zu starke Betonung der Tauschgerechtigkeit, die auch in diesem Zusammenhang gelten, ist grundsätzlich zu fragen, ob für weite Teile des Gesundheitswesens das Tauschparadigma überhaupt eine angemessene Zugangsweise darstellen kann. Gesundheit ist ein besonderes Gut, auf das man nicht wie auf ein beliebiges Konsumgut verzichten kann (daher kann auf diesem „Markt“ der Preismechanismus

nicht funktionieren). Grundlegende Gesundheitsversorgung ist ein Menschenrecht und muss daher unabhängig von der Zahlungsfähigkeit gewährleistet werden, sofern der Staat dies leisten kann. Ein Mindestgesundheitsstandard ist die Voraussetzung für Autonomie und Eigenverantwortung. Von Menschen in einer (in der Regel unverschuldeten) Not-situation Eigenverantwortung zu fordern, die sie nicht übernehmen können, ist zynisch, diskriminierend⁹⁷ und demütigend („victim blaming“⁹⁸). Der Patient ist grundsätzlich in einer anderen Situation als der Kunde in einem Supermarkt. Angesichts der Diagnose des Arztes ist die Wahlfreiheit eingeschränkt. Die Stärkung von Eigenverantwortung im Sinne einer Förderung der Patientenmündigkeit (durch Information und Partizipation) und im Sinne einer Priorisierung von Behandlungen, die Teilhabe ermöglichen, ist jedoch zu bejahen (führt aber vermutlich nicht zu Einsparungen⁹⁹).

6. Verteilungsgerechtigkeit und Gleichheit

Die Verteilungsgerechtigkeit (*iustitia distributiva*) sorgt nach Aristoteles dafür, dass die vom Gemeinwesen zu verteilenden Güter (Anerkennung, Geld und anderes) proportional angemessen ausgeteilt werden (d. h. gleiche Personen erhalten gleiche Anteile, nicht-gleiche Personen erhalten nicht-gleiche Anteile).¹⁰⁰ Es wird darüber diskutiert, welche Güter (und Lasten) zu den vom Staat zu verteilenden gehören sollen und welche nicht (z. B. öffentliche Gesundheitsversorgung), welche Rolle dem Gedanken der Gleichheit in diesem Zusammenhang zukommen soll (Equality-of-What-Debatte, Why-Equality-Debatte) und welche Verteilungskriterien (z. B. Nutzen, Alter) zugrundegelegt werden sollen.

Bei der Frage, welche Güter zu den vom Staat zu verteilenden gehören sollen, spielt der Begriff der sozialen Ge-

rechtigkeit ein wichtige Rolle. Während Libertäre diesen Begriff als ein gehaltloses politisches Schlagwort zur Rechtfertigung nicht rechtfertigbarer Umverteilung betrachten¹⁰¹, versuchte die deutsche Gesellschaft, sich diesem Ideal (verstanden als Ausgleich zwischen sozialen Gruppen¹⁰², Gemeinwohl¹⁰³, Chancengleichheit, Ermöglichung eines menschenwürdigen Lebens und gesellschaftlicher Teilhabe für alle) durch den subsidiären Sozialstaat anzunähern, wie bereits oben beschrieben. Dieses Leitbild wird allerdings in Teilen der Politik und Bevölkerung zunehmend durch das eines Minimalstaates (der für Bedürftige lediglich das Existenzminimum bereitstellt) abgelöst.¹⁰⁴ Diese Entwicklung bleibt jedoch auch nicht ohne Widerspruch angesichts der in den Armuts- und Reichtumsberichten der Bundesregierung deutlich werdenden wachsenden sozialen Kluft und der zunehmenden Ausgrenzung von Menschen in den Bereichen Bildung, Arbeit und auch medizinische Versorgung.¹⁰⁵

Die Frage, welche Rolle dem Gedanken der Gleichheit für die Verteilungsgerechtigkeit zukommen soll, wird gegenwärtig intensiv diskutiert. Ist Gleichheit ein intrinsisches Gut, das seinen Wert in sich selbst hat, oder ein instrumentelles Gut, das darum geschätzt wird, weil es ein anderes Gut befördert?¹⁰⁶ Diese Frage wird meist im Hinblick darauf gestellt, ob Gleichheit und Freiheit als gleichwertig betrachtet werden sollen oder ob Gleichheit letztlich nur der Freiheit dient. Aus theologischer Sicht stellen beide Güter keinen Selbstzweck dar, sondern haben nur insofern einen Wert, als sie der Erreichung der Bestimmung des Menschen dienen. Immer mehr Ethiker problematisieren den Gleichheitsgedanken in der Gerechtigkeitsdiskussion und sprechen sich (teilweise mit guten Argumenten) für einen nicht-komparativen Gerechtigkeitsbegriff aus. Worauf genau bezieht sich der Gleichheitsgedanke, der in den Augen der gesamten ethischen Tradition und in der In-

tuition der meisten Menschen¹⁰⁷ untrennbar mit dem Gerechtigkeitsbegriff verbunden ist?

Offensichtlich sind faktisch alle Menschen gleich im Blick auf bestimmte Aspekte (z. B. Menschsein, Würde, Bestimmung, Grundbedürfnisse) und ungleich im Blick auf bestimmte andere Aspekte (z. B. Begabungen, Gesundheitszustand, Verdienste, Besitzstand). Die Verteilungsgerechtigkeit fragt nun, welche dieser Aspekte für die Frage nach der angemessenen Verteilung eines bestimmten Gutes jeweils relevant sind und welche nicht. Gleichheitsaussagen machen nur unter Angabe eines Maßstabs Sinn. Für die Frage, wer wie viele Orden erhalten soll, sind beispielsweise weder die gleiche Würde noch der ungleiche Besitzstand relevant, sondern die ungleichen Verdienste, da die Orden den Zweck erfüllen, Menschen mit besonders vielen Verdiensten zu belohnen. Leider sieht die Entscheidungslage in anderen Fragen deutlich schwieriger aus. Haben Menschen aufgrund ihrer oben genannten Gleichheiten den Anspruch darauf, dass weitere Gleichheiten staatlich hergestellt werden (z. B. politische Gleichheit) oder dass bestimmte faktische Ungleichheiten in der Güter- und Chancenausstattung sowie der Lebensqualität von Menschen durch staatliche Umverteilungspolitik ausgeglichen werden? Wenn ja, welche (veränderbaren) Ungleichheiten sollten kompensiert werden und welche nicht?¹⁰⁸

Nach Sen können sich Gerechtigkeitstheorien eigentlich nur in der Frage unterscheiden, in welcher Hinsicht Gleichheit angestrebt werden müsse.¹⁰⁹ Im Anschluss an Rawls warf Sen die Equality-of-What-Debatte auf. Egalitaristen halten Gleichheit für einen zentralen Aspekt der Gerechtigkeit. Was jedoch in der Regel von keinem Egalitaristen gefordert wird (auch wenn es Non-Egalitaristen oft so darstellen), ist Gleichheit im Sinne völliger Gleichmacherei. Sondern was in dieser Debatte von verschiedenen Gerechtigkeitstheoretikern gefordert wird, ist Gleichheit in jeweils

einer oder mehreren von sechs verschiedenen Hinsichten, nämlich eine gleichmäßige Zuteilung bzw. Herstellung von Gleichheit¹¹⁰ im Blick auf Menschenrechte¹¹¹, Achtung¹¹², Güter¹¹³, Wohlergehen¹¹⁴, Chancen¹¹⁵ oder Funktionsfähigkeiten¹¹⁶. In seinem Konzept der „komplexen Gleichheit“ hält Walzer an der Gleichheitsidee fest, aber interpretiert sie neu. Für ihn geht es bei der Gleichheitsidee in erster Linie um eine Infragestellung unterdrückerischer Herrschaftsstrukturen. Danach ist eine Gesellschaft dann gerecht, wenn soziale Güter nicht als Mittel der Herrschaft genutzt werden können. Gegen eine Struktur, in der ein einziges Gut dominiert (z. B. Geld) und sich dadurch Ungleichheiten in verschiedenen Lebensbereichen addieren, fordert er eigene Distributionskriterien für jede Sphäre.¹¹⁷

Auf die Equality-of-What-Debatte antwortete die Why-Equality-Debatte.¹¹⁸ Darin vertreten Non-Egalitaristen (z. B. Taylor, Raz, Frankfurt) die These, dass Gleichheit erstens kein eigenständiger, unabgeleiteter und zweitens kein zentraler (aber möglicherweise ein untergeordneter) Aspekt der Gerechtigkeit sei. Gerechtigkeit sei nicht relational (Gleichbehandlung im Vergleich zu anderen), sondern besser als Erfüllung absoluter Standards zu verstehen. Die Not von Bedürftigen beispielsweise sei Grund genug, sie zu unterstützen (was eine Priorität für die Schlechtergestellten beinhaltet, zu der im Ergebnis auch die egalitaristische Position gelangt¹¹⁹), aber ohne ein Gleichheitsideal.¹²⁰ Die Aussage „Jeder Mensch sollte gleich geachtet werden“ füge der Aussage „Jeder Mensch sollte geachtet werden“ nichts hinzu.¹²¹ Parfit bringt gegen den Egalitarismus den „Levelling-down-Einwand“ vor, der besagt, dass rein egalitaristisch gedacht eine Angleichung nach unten genauso gut sei wie eine Angleichung nach oben, was aber offensichtlich zu absurden Konsequenzen führe.¹²² Während manche Non-Egalitaristen die Gleichheit als Wert vollkommen verwerfen, sprechen andere ihr lediglich die maßgebliche Bedeutung im

Gerechtigkeitsdiskurs ab, d. h. sie lehnen die Gleichheitspräsumption ab, die in der Annahme besteht, dass die Gleichbehandlung gerecht sei, wenn nicht irgendwelche Gründe für eine Ungleichbehandlung sprechen.¹²³ Eine solche Perspektive müsse zu einem ständigen Sich-Vergleichen mit anderen (oder gar Neid) führen.¹²⁴ Außerdem führe die Gleichheitsforderung tendenziell zu Inhumanität (beim Zufallsegalarismus) und staatlicher Entmündigung bzw. Totalitarismus¹²⁵ sowie zu einer Verkennung von Komplexität und zu unrealistischen Zielen.¹²⁶

Gegen unredliche Vereinfachungen in der Diskussion muss betont werden, dass weder Non-Egalitaristen Gleichheit als einen Wert unter anderen ablehnen (sondern lediglich eine Vorrangstellung der Gleichheit) noch Egalitaristen begründete Ungleichheiten ablehnen (sondern lediglich unbegründbare). Die non-egalitaristische Kritik macht auf problematische Aspekte eines extremen Egalitarismus aufmerksam, kann jedoch wichtige Aspekte für die Gleichheit als zentralen Wert im Blick auf die Gerechtigkeit nicht entkräften. So verweisen Egalitaristen auf die Bedeutung der Idee der Gleichheit als einer Form der Achtung, die zur Demokratie gehöre, als einer notwendigen Voraussetzung für die Entwicklung einer solidarischen und humanistischen Gesellschaft, als in vielen Situationen leistungsstarkes Verteilungsprinzip und als einem Wert, ohne den sich andere Werte, wie Unparteilichkeit, gar nicht plausibel machen ließen.¹²⁷ Außerdem würden, wenn man in der Gerechtigkeitsdiskussion den Gedanken der Gleichheit gegen den Gedanken der Minimalstandards ersetze, „weder Formen struktureller Ungerechtigkeit¹²⁸ noch Möglichkeiten der Herstellung von Gerechtigkeit in den Blick [geraten], die Einzelne nicht bloß zu Objekten und Empfängern, sondern zu autonomen Subjekten der Gerechtigkeit machen.“¹²⁹

In der Diskussion um eine gerechte Ressourcenallokation im Gesundheitswesen steht der Aspekt der Vertei-

lungsgerechtigkeit im Vordergrund. Dabei spielt auch der Gedanke der Gleichheit eine wichtige Rolle. Daniels stellt fest: „Sogar in Gesellschaften, in denen Menschen wesentliche und weit verbreitete Ungleichheiten bei der Verteilung der meisten sozialen Güter tolerieren (und verherrlichen), haben viele das Gefühl, dass es besondere, auf Gerechtigkeit basierende Gründe dafür gibt, bei der Verteilung von Gesundheitsleistungen mehr auf Gleichheit zu achten.“¹³⁰ Dabei lassen sich die Forderung nach einem gleichen Zugang zu medizinischen Maßnahmen und die Forderung nach einem Beitrag medizinischer Maßnahmen zur Chancengleichheit unterscheiden.

Die Forderung nach einem (staatlich organisierten) gleichen Zugang zu medizinischen Maßnahmen bezieht sich in der Regel nicht auf eine Maximalversorgung (und auch nicht auf eine harte Rationierung, d. h. das Verbot, sich Leistungen dazu zu kaufen), sondern auf eine Grundversorgung (entweder im Sinne einer an einem Mindeststandard oder einer Prioritätenliste orientierten Minimalversorgung oder im Sinne einer an der medizinischen Notwendigkeit orientierten Vollversorgung). Vertreter der Mindeststandard-Variante halten eine Zwei-Klassen-Medizin für unvermeidbar¹³¹ (oder wünschenswert), Vertreter der Vollversorgungs-Variante (also des Modells, das in Deutschland in den letzten Jahrzehnten erfolgreich umgesetzt wurde) tun dies nicht.¹³² Einen Konsens bezüglich der Abgrenzung einer Grundversorgung zu finden, ist äußerst schwierig, da Uneinigkeit nicht nur bezüglich des angemessenen Umfangs herrscht, sondern auch bezüglich der Priorisierungskriterien, der Bestimmung von Standards und der Bewertung der einzelnen medizinischen Maßnahmen im Blick auf Wirksamkeit, Zweckmäßigkeit und Wirtschaftlichkeit.

Die Forderung nach einem Beitrag medizinischer Maßnahmen zur Chancengleichheit (also Gleichheit in Bezug auf das Ergebnis) steht vor der Schwierigkeit, die Frage zu

beantworten, welche Stufe von Gleichheit angestrebt wird. Emanuel nennt als Beispiel einen Menschen mit Hörproblemen: Sollte er eine (billige) Hörhilfe erhalten, die es ihm ermöglicht, eine Unterhaltung zu verfolgen, oder ein (teures) Implantat, das es ihm ermöglicht, ein Symphoniekonzert verzerrungsfrei zu hören?¹³³ Noch schwieriger ist die Frage, wie weit die Umverteilung gehen soll, wenn vollständige Ergebnisgleichheit (z. B. bei einem schwerbehinderten Kind) nicht herstellbar ist und daher nahezu unendlich viele Mittel in den Ausgleich von Ungleichheiten gesteckt werden könnten.¹³⁴ Daniels, ein wichtiger Verfechter des Chancengleichheits-Ansatzes, nennt als Kriterium die „Gewährleistung eines normalen Spektrums an Lebenschancen“¹³⁵. Nach Sörensen ist dieses Kriterium einerseits zu weit (weil es künstliche Befruchtungen einschließt) und andererseits zu eng (weil es die Versorgung von Palliativpatienten, die einen Großteil ihrer Chancen unwiederbringlich verloren haben, marginalisiert).¹³⁶

Theorien der Verteilungsgerechtigkeit legen entweder mehrere Verteilungsprinzipien (z. B. Rawls, Walzer) zugrunde oder ein umfassendes Verteilungsprinzip (z. B. Utilitarismus). Rawls plädiert in seinem bekannten Ansatz für zwei Kriterien: erstens sollen jedem die gleichen Grundfreiheiten zukommen, und zweitens sollen Ungleichheiten nur dann zugelassen werden, wenn sie dem am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen (d. h. wenn sie jedem zum Vorteil reichen und Chancengleichheit gewährleistet ist).¹³⁷ Die Schwächen in Rawls' Argumentation (problematische Voraussetzungen beim „Urzustand“) sind vielfach aufgezeigt worden.¹³⁸ Gleichwohl hat sein Ergebnis viele Gerechtigkeitstheoretiker dermaßen überzeugt, dass sie sich um alternative Begründungsmodelle dafür bzw. Modifikationen bemüht haben.¹³⁹ Daniels wendet diesen Ansatz auf das Gesundheitssystem an und kommt auf diese Weise zur These des besonderen Charakters des Gutes Ge-

sundheit im Blick auf Chancengleichheit und zur Forderung einer Priorisierung medizinischer Leistungen im Blick auf deren Beitrag zur Chancengleichheit (durch die Herstellung arttypischer Funktionsfähigkeit).¹⁴⁰

Das Gleichheitskriterium allein ist offensichtlich kein hinreichendes Verteilungsprinzip im Gesundheitswesen, es muss spezifiziert werden durch das Prinzip der Chancengleichheit bzw. das Prinzip der Ermöglichung von Autonomie und Partizipation oder ergänzt werden durch das Wohlfahrtskriterium (gegen den Levelling-down-Einwand) bzw. das Bedarfskriterium. Im Blick auf das Bedarfskriterium sind wiederum verschiedene medizinische Kriterien hinsichtlich der Bedarfsfestlegung zu diskutieren (z. B. Dringlichkeit, Vorrang der Lebensrettung), aber auch Kriterien der Bewertung medizinischer Maßnahmen (z. B. evidenzbasierte Medizin).¹⁴¹ Die Bewertung medizinischer Maßnahmen schließt auch ökonomische Kriterien ein, hier haben utilitaristische Nutzenerwägungen einen berechtigten (begrenzten) Ort.

Primär utilitaristische Ansätze zur Ressourcenallokation im Gesundheitswesen gehen vom Ziel einer Maximierung des Gesamtnutzens aus. Die grundsätzlichen Schwächen des Utilitarismus sind vielfach aufgezeigt worden (der Zweck heiligt die Mittel, Fehlen unverletzlicher Rechte, Nutzenverteilung irrelevant, Problem der Nutzen-Vergleichbarkeit und der Folgenabschätzung). Für den Bereich der medizinischen Versorgung sind einige dieser Schwächen besonders problematisch (Tendenz zur Diskriminierung ökonomisch unproduktiver sowie alter Menschen). Allerdings muss festgestellt werden, dass sich die utilitaristische Theoriebildung mittlerweile auf einem differenzierteren Stand befindet, als es in kritischen Darstellungen häufig erscheint. Um den Nutzen verschiedener medizinischer Maßnahmen an verschiedenen Patienten vergleichbar zu machen, wurde in den siebziger Jahren die

Maßeinheit der gewonnenen „qualitätsbereinigten“ Lebensjahre (QALY) entwickelt. Dieses Konzept wird jedoch immer wieder aus ethischen, aber auch konzeptionellen Gründen infrage gestellt.¹⁴²

Besonders umstritten ist die Frage, inwieweit Menschenleben gegeneinander aufgerechnet werden dürfen. Diese Frage wird in der sogenannten Numbers-Debatte diskutiert: Im von Taurek formulierten David-Dilemma steht man vor der Entscheidung, ob mit einer bestimmten Menge eines Medikaments ein todkranker Patient (David) oder fünf andere todkranke Patienten (die nur eine geringere Menge des Medikaments benötigen) gerettet werden sollen. Während ein Utilitarist auf jeden Fall die größere Anzahl von Menschen retten würde, hält Taurek die Anzahl der Überlebenden für ethisch irrelevant¹⁴³ und schlägt eine Entscheidung durch das Los vor, wodurch jeder Beteiligte eine gleich große Überlebenschance von 50 Prozent hätte. Timmermann hält ein individualisiertes Losverfahren für gerechter, nach dem die Überlebenschance für David $1/6$ beträgt.¹⁴⁴ Nach Rakowski lässt sich demgegenüber die Rettung der fünf Patienten damit rechtfertigen, dass in einer hypothetischen Situation vor der Erkrankung alle Beteiligten dieser Lösung vermutlich zugestimmt hätten.¹⁴⁵

Auch personenbezogene Verteilungsprinzipien werden im Blick auf die Ressourcenallokation im Gesundheitswesen diskutiert, insbesondere das Alter. Für die Berücksichtigung des Alters als Verteilungskriterium medizinischer Leistung werden von manchen Befürwortern pragmatische Begründungen gegeben: es handele sich um ein objektiv beobachtbares und nicht manipulierbares Kriterium, das in mehreren europäischen Ländern bereits angewendet werde.¹⁴⁶ Weiterhin werden gerechtigkeits-theoretische Begründungen formuliert: dieses Kriterium fördere die Chancengleichheit bezüglich einer „natürlichen Lebensspanne“¹⁴⁷ und es fördere die Generationengerechtigkeit.¹⁴⁸

Schließlich werden auch effizienzorientierte Begründungen gegeben: dieses Kriterium trage der Tatsache Rechnung, dass eine medizinische Maßnahme bei älteren Patienten durchschnittlich weniger Nutzen stifte aufgrund einer niedrigeren Erfolgsprognose (umstritten) und weniger zusätzlicher Lebensjahre. Gerechtigkeitstheoretisch relevant sind die Fragen nach einem gerechten Verhältnis der Belastungen verschiedener Altersgruppen zu einem Zeitpunkt, nach einem gerechten Verhältnis der Belastungen verschiedener Geburtskohorten und nach der grundsätzlichen Legitimität einer Ungleichbehandlung von Alt und Jung.¹⁴⁹

Gegen das Alter als Verteilungskriterium wird geltend gemacht, dass die demographische Entwicklung nicht automatisch eine Altersrationierung legitimiere, selbst wenn eine steigende Lebenserwartung zu steigenden Kosten führen würde und wenn dadurch erhebliche Einsparungen möglich wären (was jedoch beides umstritten ist).¹⁵⁰ Weiterhin wird geltend gemacht, dass der individuelle Zustand von Menschen eines Alters sehr unterschiedlich sein könne und die Festsetzung eines bestimmten Alters willkürlich wäre, dass man eine Behandlung nicht einfach bei Erreichen einer bestimmten Altersgrenze abbrechen könne und dass dadurch eine Zwei-Klassen-Medizin ab einer gewissen Altersgrenze hergestellt würde. Der Vorschlag der Altersrationierung kommt in einer gesellschaftlichen Situation, in der ein einseitig ökonomisches Denken an Einfluss gewinnt¹⁵¹ und der Menschenwürdegedanke an Boden verliert. Aus der Perspektive theologischer Ethik darf der Wert eines Menschen nicht aufgrund seines Alters geringer geschätzt werden, und Weiterleben darf nicht rechtfertigungsbedürftig werden.¹⁵²

7. Teilhabegerechtigkeit und Bedarf

In den letzten Jahren hat der Gedanke der Teilhabegerechtigkeit an Bedeutung gewonnen. Die Teilhabegerechtigkeit versucht, eine Alternative zu den klassischen Konzepten der Tausch- und der Leistungsgerechtigkeit auf der einen Seite und der Verteilungs- und der Bedarfsgerechtigkeit auf der anderen Seite zu bieten. Ziel des Gedankens der Teilhabegerechtigkeit ist es, den Ausschluss von Menschen von der gesellschaftlichen Teilhabe zu verhindern bzw. zu überwinden und Menschen eine gesellschaftliche Teilhabe und eine selbständige gesellschaftliche Beteiligung zu ermöglichen bzw. sie dazu zu befähigen. Allerdings gibt es sehr unterschiedliche Vorstellungen davon, welches sozialstaatliche Handeln konkret im Blick auf Teilhabegerechtigkeit zu fordern ist. Einigkeit besteht darüber, dass das Modell reiner monetärer Transferleistungen für Menschen am Rande der Gesellschaft deren Probleme nicht löst, dass die Befähigung zur Eigenverantwortung (und das heißt in den meisten Fällen zur Teilnahme am Erwerbsleben) ein wichtiges Ziel darstellt und dass mehr Anstrengungen hinsichtlich der Herstellung von Chancengleichheit unternommen werden müssen (insbesondere im Bildungsbereich).

Uneinigkeit besteht jedoch darüber, ob das Leitbild der Teilhabegerechtigkeit impliziert, dass die Sozialleistungen auf ein Minimum reduziert werden sollten (um Anreize zur Selbständigkeit zu schaffen und die freiwerdenden Mittel z. B. in den Bildungsbereich zu investieren) oder dass die Sozialleistungen angehoben werden sollten, da Menschen, die über weniger als 60 Prozent des durchschnittlichen Einkommens verfügen, von der gesellschaftlichen Teilhabe in vielen Bereichen ausgeschlossen sind, und dass zusätzlich zu den Sozialleistungen verstärkt Anstrengungen zur Unterstützung und Qualifizierung der Menschen am Rande der Gesellschaft (sowie arbeitsmarktpolitische Maßnahmen) im Blick

auf ihre Befähigung zur Eigenverantwortung unternommen werden sollten und zusätzlich zu diesen Maßnahmen noch mehr Mittel in allgemeine gesellschaftliche Chancengleichheit (z. B. in das Bildungssystem) investiert werden sollte. Die deutsche Sozialpolitik folgt tendenziell der ersten Variante, soziale Institutionen, auch die Kirchen, fordern tendenziell die zweite Variante. Bei aller Einigkeit darüber, dass die Befähigung zur Eigenverantwortung das Ziel sozialstaatlichen Handelns darstellt und dass mehr Chancengleichheit angestrebt werden muss, liegt der gerechtigkeits-theoretisch relevante Unterschied der verschiedenen Teilhabegerechtigkeits-Vorstellungen also in der Frage, auf welche Höhe sich die Leistungen belaufen, auf die alle Menschen einen Anspruch haben sollen: das reine Existenzminimum (entspricht etwa dem Arbeitslosengeld II) oder das (armutsverhindernde) soziokulturelle Existenzminimum¹⁵³ (entspricht 60 Prozent des durchschnittlichen Einkommens)?

Wie oben dargelegt, stehen viele Vertreter theologischer Sozialethik dem Konzept der Teilhabegerechtigkeit nahe, da es – zumindest in der Variante, die eine Garantie des soziokulturellen Existenzminimums beinhaltet¹⁵⁴ – den christlichen partizipativen Vorstellungen von der Würde und Bestimmung jedes Menschen entgegenkommt, ebenso wie der Option für die Armen und der Forderung nach Solidarität.¹⁵⁵ Eine Gesellschaft ist nur dann human, wenn das Recht auf gesellschaftliche Teilhabe und auf Respektierung der grundlegenden Lebensbedürfnisse auch in Lebensphasen gewährleistet ist, in denen Menschen keine oder nur begrenzt Leistungen erbringen können (z. B. Kindheit, Alter, Krankheit, Erwerbslosigkeit). Hier entsteht wiederum eine Verbindung zum oben beschriebenen Verständnis der Gerechtigkeit Gottes als seiner Barmherzigkeit, die nicht von menschlicher Leistung abhängt.¹⁵⁶

Teilhabe – verstanden als materielle, soziokulturelle und politische Teilhabe – hängt untrennbar mit der Ermögli-

chung der (bzw. Befähigung zur) Befriedigung materieller, soziokultureller und politischer Bedürfnisse zusammen. Bei den Begriffen Bedürfnis und Bedarf kann differenziert werden zwischen subjektiven und objektiven Bedürfnissen. Sozialleistungen müssen sich – schon aus pragmatischen Gründen – an objektiven Bedürfnissen orientieren.¹⁵⁷ Andere Bezeichnungen (mit unterschiedlichen Akzenten) für objektive Bedürfnisse sind: intersubjektive Bedürfnisse, Grundbedürfnisse, basale Lebensbedürfnisse¹⁵⁸, menschliche Bedürfnisse¹⁵⁹ oder existenzielle Bedürfnisse.¹⁶⁰ Ein an objektiven Bedürfnissen orientiertes Modell der Teilhabeberechtigung ist der Capabilities-Ansatz Sens und Nussbaums.

Capabilities sind soziale Grundgüter bzw. Wohlfahrtsschancen, die zu gesellschaftlicher Teilhabe erst real befähigen¹⁶¹ und auf die jedes Gesellschaftsmitglied darum einen rechtlichen Anspruch haben sollte. Um zu einer inhaltlichen Konkretisierung dieser sozialen Grundgüter zu gelangen, beschäftigt sich Nussbaum (im Anschluss an Aristoteles) mit der Frage, ob es Merkmale gibt, durch die sich ein gutes menschliches Leben objektiv auszeichnet¹⁶², also – aus theologischer Perspektive formuliert – mit der Frage nach der Bestimmung des Menschen, ohne deren Beantwortung überhaupt keine ethische Aussage möglich ist. Sie gelangt zur Darstellung einer Grundstruktur der menschlichen Lebensform, welche beispielsweise die Elemente Sterblichkeit, das körperliche Bedürfnis nach Nahrung, Schutz, Sexualität und Bewegung, kognitive Fähigkeiten und Beziehungsbedürfnisse enthält. Ausgehend von dieser Beschreibung erstellt sie eine Liste mit zehn Grundfähigkeiten (*capabilities*), ohne deren Vorhandensein (auch wenn sie nicht notwendig tatsächlich ausgeübt werden müssen) ein Leben ihres Erachtens nicht als gutes menschliches Leben bezeichnet werden kann. Als Beispiel für diese Grundfähigkeiten sei Punkt sieben in ihrer Liste zi-

tiert: „Die Fähigkeit, für andere und bezogen auf andere zu leben, Verbundenheit mit anderen Menschen zu erkennen und zu zeigen, verschiedene Formen von familiären und sozialen Beziehungen einzugehen.“¹⁶³ Der Gesetzgeber hat nach Nussbaum sicherzustellen, dass jeder fähige Mensch die Chance hat, entsprechend dieser Fähigkeit zu leben.¹⁶⁴

Der Capabilities-Ansatz im Rahmen des Konzepts der Teilhabegerechtigkeit ist m. E. besonders leistungsstark im Blick auf die Diskussion um die Ressourcenallokation im Gesundheitswesen. Der (an der Beeinträchtigung von *capabilities* sichtbare) medizinische Bedarf (und nicht die Kaufkraft oder Leistungsfähigkeit) des Patienten muss, wie Walzer betont, in der Sphäre der medizinischen Versorgung (aufgrund der gesellschaftlichen Aufgabe dieser Sphäre), das maßgebliche Verteilungskriterium darstellen.¹⁶⁵ Es besteht – im Rahmen der gesellschaftlich vorhandenen Ressourcen¹⁶⁶ – ein gerechtigkeits-theoretisch begründbarer Anspruch auf die Prävention, Therapie, Rehabilitation und palliative Betreuung von Krankheiten mit dem Ziel einer – den Umständen entsprechenden – (Wieder-)Herstellung oder Erhaltung von Grundfähigkeiten und Lebenschancen zur Ermöglichung eines bestimmungsgemäßen Lebens in gesellschaftlicher Teilhabe und eigenverantwortlicher gesellschaftlicher Beteiligung.¹⁶⁷

Anmerkungen

¹ Vgl. *Martin Honecker*: Einführung in die Theologische Ethik, Berlin u. a. 1990, S. 108.

² Vgl. die Beiträge in diesem Band.

³ Vgl. *Eilert Herms*: Theologische Ethik und Rechtsbegründung, in: Wilfried Härle u. a. (Hrsg.), MJTh, Bd. XIV, Marburg 2002, 13–39, S. 20f. Vgl. *Hans Kelsen*: Staat und Naturrecht, München 2¹⁹⁸⁹, S. 80.

⁴ „Gerechtigkeit setzt (ein) Recht voraus, d. h. einen Anspruch – des einzelnen, einer Gruppe oder Gesellschaft –, der als gesell-

schaftlich anerkannt gilt oder als anzuerkennend postuliert wird und darum eingefordert, gegebenenfalls sogar eingeklagt werden kann.“ *Wilfried Härle*: „Suum cuique“ – Gerechtigkeit als sozialethischer und theologischer Grundbegriff, in: ZEE 41 (1997), 303–312, S. 307.

⁵ Das Recht darf sich nicht an partikularen Interessen orientieren, weil es diese ja gerade einschränken soll. Vgl. *Wilfried Härle u. a.*: Vorwort, in: Dies. (Hrsg.), MJTh, Bd. XIV, Marburg 2002, VII–VIII, S. VII.

⁶ Vgl. *Hans Welzel*: Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Göttingen ⁴1962, S. 7.

⁷ Brunner schlug vor, wegen der Gefahr von Missverständnissen auf den Begriff zu verzichten. Vgl. *Emil Brunner*: Gerechtigkeit, Zürich 1943, S. 104.

⁸ *Carl Schmitt*: Der Begriff des Politischen, Berlin ⁶1996, S. 66.

⁹ Vgl. *Friedo Ricken*: Art. „Naturrecht I“, in: TRE, Bd. XXIV, Berlin u. a. 1994, 132–153, S. 138f.

¹⁰ Vgl. *Eilert Herms*: Art. „Naturrecht II“, in: RGG, Bd. 6, Tübingen ⁴2003, 132–136, S. 135. Die radikale Ablehnung des Naturrechts durch Barth hat sich nicht durchgesetzt. Nach Barth erheben Vertreter des Naturrechts den Anspruch, das Evangelium durch „eine andere Offenbarungs- und Erkenntnisquelle“ zu ersetzen. Vgl. *Karl Barth*: Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/2, Zürich ⁴1982, S. 425. Gegen Brunner betont Barth, dass es im Menschen abgesehen von der Offenbarung keine Ansprechbarkeit gebe und dass die Welt dem Menschen als Gottes Schöpfung und Gottes Wille wegen der Sünde nicht erkennbar sei. Außerdem könnte auf diese Weise menschliches Verhalten gegen das evangelische Grundprinzip *sola gratia* zum erhaltenden Gnadenhandeln erhoben werden. Vgl. *Karl Barth*: Nein!, München 1934, S. 11f., 15ff., 21f.

¹¹ Vgl. *Falk Wagner*: Art. „Naturrecht II“, in: TRE, Bd. XXIV, Berlin u. a. 1994, 153–185, S. 168.

¹² Der Begriff bot in der Vergangenheit ein Dach gleichermaßen für konservative (Kolonialpolitik, Privateigentum) wie für revolutionäre Werte (Freiheitsrechte, Gemeineigentum). Vgl. *Honecker*: Einführung, S. 109f.

¹³ Vgl. *Welzel*: Naturrecht, S. 241ff.

¹⁴ Vgl. *Aristoteles*: Nikomachische Ethik, Stuttgart 2001, S. 128ff.

¹⁵ Vgl. *Hans Kelsen: Was ist Gerechtigkeit?*, Stuttgart 2005 (1953), S. 32ff.

¹⁶ Vgl. *Thomas Schramme: Gerechtigkeit und soziale Praxis*, Frankfurt u. a. 2006, S. 46f., 52, 131, 137f.

¹⁷ Vgl. *Martha C. Nussbaum: Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt 1999, S. 24–27.

¹⁸ Vgl. *Robert Nozick: Anarchie – Staat – Utopia*, München 1978, S. 143, 303. Vgl. *Wolfgang Kersting: Kritik des Egalitarismus*, in: Herlinde Pauer-Studer u. a. (Hrsg.), *Freiheit, Gleichheit und Autonomie*, Wien 2003, 136–164, S. 137. Nach Hoppe sind Steuern prinzipiell Diebstahl und Umverteilung nur ein Weg, um „Schmarotzer“ zu erzeugen. Vgl. *Hans-Herrmann Hoppe: Demokratie – Der Gott, der keiner ist*, Waltrop u. a. ²2004, S. 64, 99.

¹⁹ Vgl. *Michael Walzer: Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1998, S. 109.

²⁰ Vgl. a. a. O., S. 108, 113.

²¹ Esping-Andersen unterschied klassisch zwischen liberalen, konservativen und sozialdemokratischen Wohlfahrtsregimen. Vgl. *Gösta Esping-Andersen: The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge 1990. Opielka ergänzte als viertes Modell das garantistische Wohlfahrtsregime. Vgl. *Michael Opielka: Gerechtigkeit durch Sozialpolitik?*, in: APuZ 8–9 (2006), 32–38, S. 37.

²² Vgl. *Ingo Flenker: Die Allokation von Gesundheitsleistungen aus der Sicht der Standesvertreter*, in: Manfred Georg Krukemeyer u. a. (Hrsg.), *Krankenhaus und soziale Gerechtigkeit*, Stuttgart u. a. 2005, 90–110, S. 90.

²³ In Artikel 25 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 heißt es: „Jeder Mensch hat Anspruch auf eine Lebenshaltung, die seine und seiner Familie Gesundheit und Wohlbefinden einschließlich Nahrung, Kleidung, Wohnung, ärztliche Betreuung und der notwendigen Leistungen der sozialen Fürsorge gewährleistet.“

²⁴ Vgl. *Brigitte Tag: Strafrechtliche Konsequenzen von Ressourcenknappheit und Ressourcenverteilung im Arzt-Patienten-Verhältnis*, in: Hermes Andreas Kick u. a. (Hrsg.), *Gesundheitswesen zwischen Wirtschaftlichkeit und Menschlichkeit*, Münster 2005, 201–220, S. 216.

²⁵ Hier wird der Kern der christlichen Botschaft mit einem Begriff aus dem juristischen Sprachbereich beschrieben. Ebenso möglich

sind Beschreibungen mit Begriffen aus anderen Sprachbereichen, wie z. B. dem der zwischenmenschlichen Beziehungen. Alle diese Begriffe stoßen notwendigerweise an bestimmte Grenzen.

²⁶ Vgl. *Bengt Hägglund*: Art. „Gerechtigkeit VI“, in: TRE, Bd. XII, Berlin u. a. 1984, 432–440, S. 440. Damit wird die ethische Dimension der Gerechtigkeit, die insbesondere bei den Evangelisten im Vordergrund steht, auf angemessene Weise in den Gesamtzusammenhang eingeordnet.

²⁷ „Gottes Barmherzigkeit ist seine Gemeinschaftstreue gegenüber dem Menschen, also seine ‚Gerechtigkeit‘. Und des Menschen Vertrauen, also sein Glaube, ist seine Gemeinschaftstreue gegenüber Gott, also ebenfalls seine ‚Gerechtigkeit‘. [...] Die reformatorische Entdeckung Luthers besteht in der Erkenntnis, dass die ‚Gerechtigkeit Gottes‘ die Gemeinschaftstreue ist, durch die Gott den Menschen gerecht, und d. h. gemeinschaftstreu, macht, indem er in ihm Glauben hervorruft.“ *Wilfried Härle*: Luthers reformatorische Entdeckung – damals und heute, in: Ders., *Menschsein in Beziehungen*, Tübingen 2005, 1–19, S. 11.

²⁸ Vgl. *Klaus Koch*: *SdQ im alten Testament*, Heidelberg 1953.

²⁹ Vgl. *Winfried Thiel*: *Gerechtigkeit als Gemeinschaftsgemäßheit*, in: Peter Dabrock u. a. (Hrsg.), *Kriterien der Gerechtigkeit*, Gütersloh 2003, 19–29, S. 20ff.

³⁰ Vgl. *Clodovis Boff u. a.*: *Die Option für die Armen*, Düsseldorf 1987.

³¹ Vgl. *Katholische Sozialakademie Österreichs u. a. (Hrsg.)*: *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle – Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA*, Frankfurt 1987, S. 60. Vgl. *Heinrich Bedford-Strohm*: *Vorrang für die Armen*, Gütersloh 1993, S. 294. Vgl. *Franz Segbers*: *Die umprogrammierte Gerechtigkeit*, in: *Publik Forum u. a. (Hrsg.)*, *Armes reiches Deutschland – Jahrbuch Gerechtigkeit I*, Frankfurt 2005, 76–82, S. 81. Das Kriterium macht Defizite in utilitaristischen Gerechtigkeitstheorien deutlich. Vgl. *Matthias Herfeld*: *Die Gerechtigkeit der Marktwirtschaft*, Gütersloh 2001, S. 167.

³² Vgl. *Katholische Sozialakademie*: *Gerechtigkeit*, S. 70.

³³ Vgl. *EKD*: *Gerechte Teilhabe*, Gütersloh 2006, S. 24.

³⁴ Vgl. *Wilfried Härle*: *Zur Gegenwartsbedeutung der „Rechtfertigungs“-Lehre*, in: Ders., *Menschsein in Beziehungen*, Tübingen 2005, 67–105, S. 81.

- ³⁵ Vgl. *Wilfried Härle*: Dogmatik, Berlin u. a. ²2000, S. 162f.
- ³⁶ Vgl. *Wilfried Härle*: Menschenwürde – konkret und grundsätzlich, in: Ders., *Menschsein in Beziehungen*, Tübingen 2005, 379–410, S. 400.
- ³⁷ Armut wird in der sozialetischen Diskussion zunehmend verstanden als Ausschluss von der gesellschaftlichen Teilhabe. Vgl. *Alexander Dietz*: „Mangelhafte Möglichkeiten der gesellschaftlichen Teilhabe“ – Wie Armut definiert werden kann, in: *Evangelisches Dekanat Hochtaunus* (Hrsg.), *Reichtums- und Armutsbericht für den Hochtaunuskreis*, Bad Homburg 2005, 34–38.
- ³⁸ Vgl. *Kurt Bayertz*: Begriff und Problematik der Solidarität, in: Ders. (Hrsg.), *Solidarität*, Frankfurt 1998, 11–53, S. 11.
- ³⁹ Die Annahme einer wechselseitigen Abhängigkeit aller Individuen wird mitunter angezweifelt. Vgl. *Ulrich Steinvorth*: Kann Solidarität erzwingbar sein?, in: *Kurt Bayertz*, *Solidarität*, Frankfurt 1998, 54–85, S. 58.
- ⁴⁰ Vgl. *Bayertz*: Begriff, S. 40. Vgl. *Véronique Munoz-Dardé*: Brüderlichkeit und Gerechtigkeit, in: *Kurt Bayertz* (Hrsg.), *Solidarität*, Frankfurt 1998, 146–171, S. 147.
- ⁴¹ Vgl. *EKD*: Mündigkeit und Solidarität, Gütersloh 1994, S. 58.
- ⁴² Vgl. *EKD*: Solidarität und Wettbewerb, Hannover 2002, S. 4.
- ⁴³ Vgl. *EKD*: Sterben hat seine Zeit, Hannover 2005, S. 17.
- ⁴⁴ Vgl. *Diakonisches Werk der EKD*: Zum guten Umgang mit Krankheiten und Behinderungen befähigen, Stuttgart 2002, S. 13.
- ⁴⁵ Vgl. *EKD*: Solidarität, S. 8. Vgl. *EKD*: Mündigkeit S. 33.
- ⁴⁶ Vgl. *Bernard de Mandeville*: Die Bienenfabel, Frankfurt ²1998.
- ⁴⁷ Angesichts von Ansätzen, wie dem des Wirtschaftsethikers Karl Homann, der der Individualethik im Bereich der Wirtschaft jegliche Relevanz abspricht, plädiert Jähnichen für eine Rückbesinnung auf die bleibende Bedeutung eines Verständnisses von Gerechtigkeit auch als individueller Tugend. Vgl. *Traugott Jähnichen*: Gerechtigkeit als Tugend und als Regel, in: *Peter Dabrock u. a.* (Hrsg.), *Kriterien der Gerechtigkeit*, Gütersloh 2003, 300–315, S. 312.
- ⁴⁸ Vgl. *Platon*: *Der Staat*, Stuttgart 1997, S. 224.
- ⁴⁹ Vgl. *Aristoteles*: *Nikomachische Ethik*, Stuttgart 2001, S. 122ff.
- ⁵⁰ Vgl. *Helmut Merkel*: Art. „Gerechtigkeit IV“, in: *TRE*, Bd. XII, Berlin u. a. 1984, 420–424, S. 423.

- ⁵¹ Vgl. *David Hume: A Treatise of Human Nature*, Oxford 1978.
- ⁵² Vgl. *George Edward Moore: Principia Ethica*, Cambridge 1996.
- ⁵³ Vgl. *Alexander Dietz: Der homo oeconomicus*, Gütersloh 2005, S. 149ff.
- ⁵⁴ Vgl. *Wilfried Härle: „Lehrt euch nicht auch die Natur ...?“*, in: *Wider die Natur – Sammelband der Vorträge des Studium Generale der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg im WS 2001/2002*, Heidelberg 2003, 63–76, S. 73.
- ⁵⁵ Vgl. *Alasdair MacIntyre: Der Verlust der Tugend*, Frankfurt ²1997, S. 200.
- ⁵⁶ Der Begriff der Bestimmung ist ideal, um zwischen Sein und Sollen zu vermitteln, da man sowohl Sein als auch Sollen „bestimmt“ und da „Bestimmung“ zugleich Seins- und Sollenscharakter aufweist.
- ⁵⁷ Vgl. *Tom L. Beauchamp u. a.: Principles of Biomedical Ethics*, New York u. a. ⁵2001.
- ⁵⁸ Vgl. *Otfried Höffe: Medizin in Zeiten knapper Ressourcen – oder: Besonnenheit statt Pleonexie*, in: *Deutsches Ärzteblatt* 95 (1998), B–174–177.
- ⁵⁹ Vgl. *Peter Dabrock: Tauschgerechtigkeit im Gesundheitssystem?*, in: *ZEE* 43 (1999), 2–22, S. 6ff.
- ⁶⁰ Vgl. *Ronald Dworkin: Sovereign Virtue – The Theory and Practice of Equality*, Cambridge 2002, S. 311.
- ⁶¹ Es entstünden kaum beantwortbare Fragen: Welche Gesundheitspflichten sind zumutbar und welche nicht? Welche Pflichten sollten jeder staatlichen Vorgabe entzogen sein, weil sie den Kernbereich der Lebensführung und des Selbstverständnisses von Menschen betreffen? Wie soll die Einhaltung der Pflichten überwacht (Gesundheitspolizei) und in welchem Maße eine Nichteinhaltung sanktioniert werden? Vgl. *Hartmut Kreß: Medizinische Ethik*, Stuttgart 2003, S. 73ff.
- ⁶² Vgl. *Trutz Rendtorff: Ethik*, Bd. 2, Stuttgart 1991, S. 212ff.
- ⁶³ Vgl. *Marc Sörensen: Krankheit und Gerechtigkeit*, Frankfurt 2006, S. 65.
- ⁶⁴ Vgl. *Gerald A. Cohen: Gleichheit ohne Gleichgültigkeit*, Hamburg 2001, S. 193. Auf der anderen Seite verweisen Vertreter der empirischen Sozialwissenschaft zu Recht darauf, dass eine „normative Gerechtigkeitstheorie spätestens dann auf empirische Informationen angewiesen ist, wenn sie den Anspruch erhebt, die

Verteilung von Gütern und Lasten in einer real existierenden Gesellschaft anzuleiten.“ *Stefan Liebig u. a.*: Gerechtigkeitsforschung als interdisziplinäres Projekt, in: Dies., *Interdisziplinäre Gerechtigkeitsforschung*, Frankfurt 2002, 7–20, S. 10.

⁶⁵ Vgl. *Thomas Schramme*: *Gerechtigkeit und soziale Praxis*, Frankfurt 2006, S. 53.64f.

⁶⁶ Vgl. a. a. O., S. 92.

⁶⁷ Vgl. *Walzer*: *Sphären*, S. 12.

⁶⁸ Vgl. *John Rawls*: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1979, S. 31f.

⁶⁹ Ähnlich auch *Habermas*: Vgl. *Jürgen Habermas*: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt 1992, S. 81.

⁷⁰ Vgl. *Rainer Forst*: *Die erste Frage der Gerechtigkeit*, in: *APuZ* 37 (2005), 24–31, S. 25ff.

⁷¹ Vgl. *Norman Daniels*: *Gerechtigkeit, faire Verfahren und die Ziele der Medizin*, in: *Georg Marckmann u. a.* (Hrsg.), *Gerechte Gesundheitsversorgung*, Stuttgart 2003, 47–51.

⁷² Vgl. *Ezekiel J. Emanuel*: *Gerechte Gesundheitsversorgung aus liberal-kommunitaristischer Perspektive*, in: *Georg Marckmann u. a.* (Hrsg.), *Gerechte Gesundheitsversorgung*, Stuttgart 2003, 128–168, S. 158ff.

⁷³ Vgl. *Thomas Gutmann*: *Gleichheit vor der Rationierung*, in: *Ders. u. a.* (Hrsg.), *Rationierung und Allokation im Gesundheitswesen*, Weilerswist 2002, 179–210, S. 195f.

⁷⁴ Vgl. *Matthias Herfeld*: *Die Gerechtigkeit der Marktwirtschaft*, Gütersloh 2001, S. 246, 408f.

⁷⁵ Vgl. *Norman Daniels*: *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, in: *Ders.*, *Reading Rawls*, Oxford 1975, 253–281, S. 281. Vgl. *Bedford-Strohm*: *Vorrang*, S. 280.

⁷⁶ Vgl. *EKD*: *Teilhabe*, S. 43f.

⁷⁷ Vgl. *Walzer*: *Sphären*, S. 135. Vgl. *Georg Marckmann*: *Eigenverantwortung als Rechtfertigungsgrund für ungleiche Leistungsansprüche in der Gesundheitsversorgung?*, in: *Oliver Rauprich u. a.* (Hrsg.), *Gleichheit und Gerechtigkeit in der modernen Medizin*, Paderborn 2005, 299–313, S. 300f.

⁷⁸ Vgl. *Clara Sabbagh*: *Eine Taxonomie normativer und empirischer Theorien der Verteilungsgerechtigkeit*, in: *Stefan Liebig u. a.* (Hrsg.), *Interdisziplinäre Gerechtigkeitsforschung*, Frankfurt 2002, 23–52, S. 38.

⁷⁹ Vgl. *Sieghard Neckel u. a.*: Welche Leistung, welche Leistungsgerechtigkeit?, in: Peter A. Berger u. a. (Hrsg.), *Welche Gleichheit, welche Ungleichheit?*, Wiesbaden 2004, 137–164, S. 142ff.

⁸⁰ Vgl. *Herfeld*: *Gerechtigkeit*, S. 439.

⁸¹ Außer wenn man ein ökonomisch verkürztes Leistungsverständnis zugrundelegt, das per definitionem Leistung mit Markterfolg gleichsetzt. Vgl. *Neckel*: *Leistung*, S. 156.

⁸² „Das akkumulierte Vermögen selbst, aus dem die Kapitaleinkünfte fließen, ist nur insoweit als leistungsgerecht anzusehen, als es Ersparnissen aus eigenem Erwerbseinkommen entstammt und dieses Einkommen wiederum leistungsgerecht bemessen war.“ *Irene Becker u. a.*: *Soziale Gerechtigkeit – Eine Standortbestimmung*, Berlin 2004, S. 18.

⁸³ Insbesondere ist es in der Regel nicht möglich zu bestimmen, welchen Anteil die Kooperation an der Leistung des einzelnen hat. Vgl. *Wilfried Hinsch*: *Gerechtfertigte Ungleichheiten*, Berlin u. a. 2002, S. 254.

⁸⁴ Wer könnte „sagen, ob es eine größere Leistung ist, ein ästhetisches Happening zu veranstalten oder das Vertriebssystem eines Lebensmittelkonzerns neu zu organisieren?“ *Hinsch*: *Ungleichheiten*, S. 250.

⁸⁵ Vgl. *Friedrich A. Hayek*: *Der Weg zur Knechtschaft*, München 1991, S. 138. Vgl. *Nozick*: *Anarchie*, S. 144.

⁸⁶ Freiheit bedeutet, dass X frei ist von Y um Z zu tun. Vgl. *Gerald C. MacCallum*: *Negative and Positive Freedom*, in: David Miller (Hrsg.), *Liberty*, Oxford 1991, S. 101.

⁸⁷ Dies bringt Anatole Frances in seinem sarkastischen Wort über die wunderbar gleiche Handlungsfreiheit der bürgerlichen Gesellschaft zum Ausdruck, die es dem Clochard wie dem Millionär gleichermaßen erlaube, unter Brücken zu schlafen. Vgl. *Wolfgang Kersting*: *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 1993, S. 182.

⁸⁸ Vgl. *Hans Christian Knuth (Hrsg.)*: *Von der Freiheit*, Hannover 2001.

⁸⁹ Der Gedanke der Sozialpflichtigkeit des Eigentums wird philosophisch häufig mit der Idee des Gemeinschaftsguts (z. B. Rawls, Steinvoth) und theologisch mit dem Charakter der Schöpfung als Geschenk Gottes, auf das niemand letztgültige Ansprüche erheben kann, begründet. Vgl. *Bedford-Strohm*: *Vorrang*, S. 311.

⁹⁰ Die angebliche Opposition zwischen Autonomie und Authentizität

zität, die in der Diskussion der letzten Jahre vielfach behauptet wurde, beruht auf unangemessenen Begriffsverkürzungen. Vgl. *Beate Rössler*: Bedingungen und Grenzen von Autonomie, in: Herlinde Pauer-Studer u. a. (Hrsg.), *Freiheit, Gleichheit und Autonomie*, Wien 2003, 327–357, S. 340.

⁹¹ Vgl. *Herta Nagl-Docekal*: Autonomie zwischen Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung, in: Herlinde Pauer-Studer u. a. (Hrsg.), *Freiheit, Gleichheit und Autonomie*, Wien 2003, 296–326, S. 297ff.

⁹² Vgl. *Rössler*: Bedingungen, S. 350.

⁹³ Dagegen argumentiert Buchanan, dass sich ein allgemeiner Zwang zur Beteiligung an der Gesundheitsversorgung damit begründen lasse, dass es für den einzelnen nur Sinn macht, einen Beitrag zur Finanzierung des annehmbaren Minimums zu leisten, wenn er weiß, dass viele andere es auch tun, da sein Beitrag sonst überflüssig wäre. Vgl. *Allen Buchanan*: Das Recht auf ein annehmbares Minimum an Gesundheitsversorgung, in: Georg Marckmann u. a. (Hrsg.), *Gerechte Gesundheitsversorgung*, Stuttgart 2003, 100–122, S. 112ff.

⁹⁴ Vgl. *H. Tristram Engelhardt*: Das Recht auf Gesundheitsversorgung, soziale Gerechtigkeit und Fairness bei der Verteilung medizinischer Leistungen: Frustration im Angesicht der Endlichkeit, in: Georg Marckmann u. a. (Hrsg.), *Gerechte Gesundheitsversorgung*, Stuttgart 2003, 54–95, S. 54f., 63, 88, 94.

⁹⁵ Vgl. *Wolfgang Kersting*: Egalitäre Grundversorgung und Rationierungsethik, in: Thomas Gutmann u. a. (Hrsg.), *Rationierung und Allokation im Gesundheitswesen*, Weilerswist 2002, 41–89, S. 58.

⁹⁶ Vgl. *Klaus-Dirk Henke u. a.*: Art. „Gesundheitswesen“, in: *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Bd. 4, Gütersloh 1999, 249–289, S. 255.

⁹⁷ Vgl. *Elizabeth Anderson*: What is the Point of Equality?, in: *Ethics* 109 (1999), 287–337, S. 296ff.

⁹⁸ Vgl. *Meredith Minkler*: Personal Responsibility for Health, in: Daniel Calahan (Hrsg.), *Promoting healthy behavior*, Washington 2000, 1–22, S. 8.

⁹⁹ Vgl. *Alena M Buyx*: Eigenverantwortung als Verteilungskriterium im Gesundheitswesen, in: Oliver Rauprich u. a. (Hrsg.), *Gleichheit und Gerechtigkeit in der modernen Medizin*, Paderborn 2005, 315–334, S. 333.

¹⁰⁰ Vgl. *Aristoteles*: *Ethik*, S. 125ff. Nach Krebs handelt es sich

beim aristotelischen Gleichbehandlungsprinzip lediglich um „eine irreführende Reformulierung des Gebots, Güter und Lasten nach relevanten Gründen zu verteilen.“ *Angelika Krebs*: Gleichheit oder Gerechtigkeit, in: Herlinde Pauer-Studer u. a. (Hrsg.), *Freiheit, Gleichheit, Autonomie*, Wien 2003, 49–93, S. 85.

¹⁰¹ Vgl. *Engelhardt*: *Recht*, S. 55.

¹⁰² Vgl. *Hans-Jürgen Firnkorn*: Soziale Gerechtigkeit im Krankenhaus, in: Manfred Georg Krukemeyer u. a. (Hrsg.), *Krankenhaus und soziale Gerechtigkeit*, Stuttgart 2005, 1–29, S. 2f.

¹⁰³ Nell-Breuning deutete soziale Gerechtigkeit als Gemeinwohl-gerechtigkeit. Vgl. *Oswald von Nell-Breuning*: Die soziale Enzyklika, Köln 1932. Zu problematischen Aspekten des Gemeinwohl-Begriffs vgl. Joachim Fetzer u. a. (Hrsg.), *Gemeinwohl – mehr als gut gemeint?*, Gütersloh 1998.

¹⁰⁴ Vgl. *Becker*: *Gerechtigkeit*, S. 7f.

¹⁰⁵ Vgl. *EKD*: *Teilhabe*, S. 22ff.

¹⁰⁶ Korsgaard schlägt eine weitere Begriffsdifferenzierung vor, nämlich intrinsisch-extrinsisch und final-instrumentell. Vgl. *Christine M Korsgaard*: Two Distinctions in Goodness, in: Dies., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge 1996, S. 249–253.

¹⁰⁷ Vgl. *Peter A. Berger u. a.*: Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), *Welche Gleichheit, welche Ungleichheit?*, Wiesbaden 2004, 8–26, S. 8.

¹⁰⁸ Ein Kriterium, das in diesem Zusammenhang diskutiert wird, ist das Selbstverschulden. Der sogenannte Zufallsegalarismus spricht sich dafür aus, nur solche Ungleichheiten auszugleichen, die unverschuldet durch Zufall zustande kamen. Vgl. *Gerald Cohen*: On the Currency of Egalitarian Justice, in: *Ethics* 99 (1989), 906–944, S. 916.

¹⁰⁹ Vgl. *Amartya Sen*: Equality of What?, in: *Tanner Lectures on Human Values* 1 (1980), 197–220.

¹¹⁰ Um das Gleichheitsideal zu verwirklichen (beispielsweise im Blick auf Chancen), kann eine ungleiche Güterverteilung notwendig sein.

¹¹¹ Rawls fordert eine uneingeschränkte Gleichheit im Blick auf Grundrechte und Grundfreiheiten (und demgegenüber nur eine eingeschränkte Gleichheit im Blick auf Einkommen und Vermögen). Vgl. *Rawls*: *Theorie* 81ff. Die Forderungen nach rechtlicher Gleichheit, bürgerlicher Freiheit und demokratischer Teilnahme sind in der westlichen Welt allgemein anerkannt und unbestritten. Vgl. *Pe-*

ter Koller: Gleichheit und Pluralismus in politikphilosophischer Perspektive, in: Peter A. Berger u. a. (Hrsg.), *Welche Gleichheit, welche Ungleichheit?*, Wiesbaden 2004, 49–71, S. 52.

¹¹² Williams fordert gleiche Achtung bzw. gleichen Respekt. Vgl. *Bernard Williams: The Idea of Equality*, in: Ders., *Problems of the Self*, Cambridge 1973, 230–249.

¹¹³ Dalton und Atkinson fordern eine Gleichheit des Einkommens. Dworkin, Rakowski und von Parijs fordern Gleichheit der Ressourcen. Vgl. *Ronald Dworkin: What is Equality? Part 2: Equality of Resources*, in: *Philosophy and Public Affairs* 10 (1981), 283–345. Vgl. *Eric Rakowski: Equal Justice*, Oxford 1991. Vgl. *Philippe van Parijs: Real Freedom for All*, Oxford 1995.

¹¹⁴ Cohen fordert einen gleichen Zugang zu Vorteilen. Nielsen fordert eine Gleichheit der Wohlfahrt. Dworkin fordert eine gleichmäßige Verteilung des Nutzens oder des Wohlergehens, das Menschen aus ihren Gütern ziehen. Vgl. *Ronald Dworkin: What is Equality? Part 1: Equality of Welfare*, in: *Philosophy and Public Affairs* 10 (1981), 185–246.

¹¹⁵ Roemer fordert eine Gleichheit der Chancen. Vgl. *John Roemer: Equality of Opportunity*, Cambridge 1998. Arneson und Cohen fordern eine Gleichheit der Gelegenheit zur Erlangung von Wohlergehen. Vgl. *Richard Arneson: Equality and Equal Opportunity for Welfare*, in: *Philosophical Studies* 56 (1989), 77–93. Vgl. *Cohen: Currency*.

¹¹⁶ Sen und Nussbaum fordern eine Gleichheit der Funktionsfähigkeiten (*capabilities*). Vgl. *Amartya Sen: Inequality Reexamined*, Oxford 1992. Vgl. *Nussbaum: Gerechtigkeit*.

¹¹⁷ Vgl. *Walzer: Sphären*, S. 19, 46.

¹¹⁸ Schon lange vor dieser Debatte hatten Libertäre den Gleichheits-Wert prinzipiell angezweifelt. Vgl. *Nozick: Anarchie*, S. 205. 216ff. Vgl. auch schon *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra*, Stuttgart 1997, S. 103, 300.

¹¹⁹ Rauprich weist nach, dass beide Positionen bei konkreten Verteilungsfragen auf unterschiedlichen Wegen notwendigerweise zum gleichen Ergebnis gelangen. Vgl. *Oliver Rauprich: Gleichheit und Vorrangigkeit in der Gesundheitsversorgung – Eine Prüfung der neuen Egalitarismuskritik*, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Gleichheit und Gerechtigkeit in der modernen Medizin*, Paderborn 2005, 13–36, S. 22ff.

¹²⁰ Vgl. *Derek Parfit*: Gleichheit und Vorrangigkeit, in: Angelika Krebs (Hrsg.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, Frankfurt 2000, 81–106, S. 95.

¹²¹ Vgl. *Schramme*: Gerechtigkeit, S. 150. Darum könne das Prinzip universeller Achtung die egalitaristische Position nicht begründen. Vgl. *Herlinde Pauer-Studer*: Freiheit und Gleichheit – Zwei Grundwerte, in: Dies. u. a. (Hrsg.), *Freiheit, Gleichheit, Autonomie*, Wien 2003, 234–273, S. 247f. Vielmehr wird den Egalitaristen vorgeworfen, Allgemeinheit und Gleichheit zu verwechseln. Vgl. *Rauprich*: Gleichheit, S. 18f.

¹²² Vgl. *Parfit*: Gleichheit. Allerdings argumentiert dagegen *Rauprich*: „Wenn man auch nur etwas Sympathie für das Argument hat, die Reichen sollten sich keinen besseren Zugang zu Organen erkaufen können, dann sollte man dem Levelling-down-Einwand nicht glauben. Denn wir gleichen mit dieser Regelung die Stellung der Reichen nach unten an die der Armen an.“ *Rauprich*: Gleichheit, S. 33. Gegen das Argument, man dürfe doch nicht einen Sehenden blind machen, um Gleichheit herzustellen, argumentiert er, dass dies nicht aufgrund einer angeblichen Angleichungsproblematik, sondern aufgrund des Nichtschadensgebots abzulehnen sei. Vgl. a. a. O., S. 34.

¹²³ Dieser Gedanke wird häufig mit dem Beispiel einer Mutter verdeutlicht, die einen Kuchen auf ihre Kinder aufteilt und – wenn es keine Gründe dagegen gibt – jedem gerechterweise ein gleich großes Stück zuteilt. *Schramme* wendet dagegen ein, dass man, solange man den Sachverhalt nicht kenne, auch noch nicht wisse, ob Gleich- oder Ungleichbehandlung angemessen sei. Vgl. *Schramme*: Gerechtigkeit, S. 172f.

¹²⁴ Vgl. *Schramme*: Gerechtigkeit, S. 188.

¹²⁵ Vgl. *Wolfgang Kersting*: Kritik des Egalitarismus, in: *Herlinde Pauer-Studer* u. a. (Hrsg.), *Freiheit, Gleichheit, Autonomie*, Wien 2003, 136–164, S. 143.

¹²⁶ Vgl. *Krebs*: Gleichheit, S. 71ff.

¹²⁷ Vgl. *Christian Hiebaum*: Gleichheit als Eigenwert, in: *Herlinde Pauer-Studer* u. a. (Hrsg.), *Freiheit, Gleichheit, Autonomie*, Wien 2003, 21–48, S. 22f.33.

¹²⁸ Beispielsweise die Frage nach der Machtverteilung: vgl. *Rendtorff*: *Ethik*, Bd. 2, S. 143.

¹²⁹ „Gerechtigkeit ist stets eine ‚relationale‘ Größe, indem sie

nicht nach Zuständen einer Person, sondern nach Verhältnissen zwischen Menschen fragt und danach, was sie aus welchen Gründen einander schulden.“ *Forst*: Frage, S. 27.

¹³⁰ *Norman Daniels*: Bedarf an medizinischer Versorgung und Verteilungsgerechtigkeit, in: Georg Marckmann u. a. (Hrsg.), *Gerechte Gesundheitsversorgung*, Stuttgart 2003, 15–47, S. 15.

¹³¹ Vgl. *Franz Noichl*: Medizin und die begrenzten Ressourcen, in: *SaThZ* 5 (2001), 167–180, S. 179f.

¹³² Vgl. *Andreas Vogt*: Krankheitsbegriff und GKV-Mittelverteilung, in: Nadia Mazouz u. a. (Hrsg.), *Krankheitsbegriff und Mittelverteilung*, Baden-Baden 2004, 187–191, S. 189.

¹³³ Vgl. *Emanuel*: Gesundheitsversorgung, S. 148.

¹³⁴ Vgl. *H. Tristram Engelhardt*: Das Recht auf Gesundheitsversorgung, soziale Gerechtigkeit und Fairness bei der Verteilung medizinischer Leistungen: Frustrationen im Angesicht der Endlichkeit, in: Georg Marckmann u. a. (Hrsg.), *Gerechte Gesundheitsversorgung*, Stuttgart 2003, 54–95, S. 81.

¹³⁵ Vgl. *Daniels*: Bedarf, S. 37. Buchanan weist auf den Zirkelcharakter der Rede vom normalen Spektrum an Lebenschancen hin. Einerseits wird das Maß der Gesundheitsversorgung von normalen Chancen in der Gesellschaft abhängig gemacht, andererseits hängen normale Chancen in einer Gesellschaft auch vom Maß der Gesundheitsversorgung ab. Vgl. *Buchanan*: Recht, S. 110. Neuerdings wird auch diskutiert, ob Enhancement-Eingriffe (gentechnische „Verbesserung“) gerechtigkeits-theoretisch im Blick auf eine Verbesserung der Chancengleichheit geboten seien und staatlich bereitgestellt werden müssten. Vgl. *Allen Buchanan u. a.*: *From Chance to Choice*, Cambridge 2000. Vgl. *Peter Dabrock*, Genetik und soziale Gerechtigkeit, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Kriterien der Gerechtigkeit*, Gütersloh 2003, 192–214. Vgl. *Christian Lenk*: Die Unterscheidung von Therapie und Enhancement, in: Nadia Mazouz u. a. (Hrsg.), *Krankheitsbegriff und Mittelverteilung*, Baden-Baden 2004, 113–125.

¹³⁶ Vgl. *Sörensen*: Krankheit, S. 47.

¹³⁷ Vgl. *Rawls*: Theorie, S. 31f.

¹³⁸ Vgl. *Kersting*: John Rawls, S. 54f., 77ff., 171.

¹³⁹ Vgl. *Joshua Cohen*: Democratic Equality, in: *Ethics* 99 (1989), 727–751. Vgl. *Hinsch*: Ungleichheiten. Vgl. *Bedford-Strohm*: Vorrang.

¹⁴⁰ Vgl. *Daniels*: Bedarf, S. 32ff.

¹⁴¹ Ebenso wie die Formulierung von Kriterien ist auch deren Priorisierung notwendig, zumal sie nicht selten in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen, beispielsweise Dringlichkeit und Erfolgsaussicht.

¹⁴² Vgl. *Franz Hessel*: Sollen QALYs zählen?, in: Oliver Rauprich u. a. (Hrsg.), *Gleichheit und Gerechtigkeit in der modernen Medizin*, Paderborn 2005, 167–184.

¹⁴³ Sein Argument ist, dass man fünf Lebensverluste nicht von außen addieren kann, weil niemand diese fünf Verluste erleidet, sondern es nur einzelne Menschen gebe, und für jeden dieser Menschen das eigene Leben gleich viel wert sei. Vgl. *John Taurek*: Should the numbers count?, in: *Philosophy & Public Affairs* 6 (1977), 293–316, S. 307ff.

¹⁴⁴ Vgl. *Jens Timmermann*: The individualist lottery, in: *Analysis* 64 (2004), 106–112. Meyer führt demgegenüber an, dass dieses Verfahren an Plausibilität verliert, wenn man David eine genügend große Anzahl gegenüberstellt. Denn es widerspricht unserer moralischen Intuition, eine Person anstelle mehrerer Tausend zu retten, auch wenn das Los auf sie fallen sollte. Vgl. *Kirsten Meyer*: Eine kleine Chance für David, in: Oliver Rauprich u. a. (Hrsg.), *Gleichheit und Gerechtigkeit in der modernen Medizin*, Paderborn 2005, 127–143, S. 141. Vgl. *Sörensen*: Krankheit, S. 31.

¹⁴⁵ Vgl. *Eric Rakowski*: Zählt die Anzahl, auch wenn man Leben rettet?, in: Weyma Lübbe (Hrsg.), *Tödliche Entscheidung*, Paderborn 2004, 158–169.

¹⁴⁶ Vgl. *Friedrich Breyer u. a.*: Alter als Kriterium bei der Rationierung von Gesundheitsleistungen, in: Thomas Gutmann u. a. (Hrsg.), *Rationierung und Allokation im Gesundheitswesen*, Weilerswist 2002, 121–153, S. 134ff.

¹⁴⁷ Dieser Begriff wurde von Callahan in die Diskussion eingebracht. Er gründet auf der verbreiteten Intuition, dass man zwischen dem zwar traurigen, aber akzeptablen Tod eines Alten und dem stets schrecklichen Tod eines Jungen unterscheiden kann. Er spricht sich gegen immer neue Techniken zur Lebensverlängerung aus und fordert stattdessen ein Akzeptieren des Todes in einem Alter, in dem die meisten Menschen ein hinreichend erfülltes Leben geführt haben. Es ist wichtiger, dass das Gesundheitswesen den Jungen die Möglichkeit gibt, alt zu werden, als dass es den Alten

die Möglichkeit gibt, noch älter zu werden. Vgl. *Daniel Callahan: Grenzen setzen – Eine Antwort auf meine Kritiker*, in: Georg Marckmann u. a. (Hrsg.), *Gerechte Gesundheitsversorgung*, Stuttgart 2003, 199–212, S. 200ff. Ähnlich argumentiert auch Daniels, der glaubt, dass ein vernünftiges Individuum, das eine bestimmte Menge medizinischer Ressourcen auf verschiedene Abschnitte seines Lebens (im Blick auf Lebenschancen in diesen Abschnitten) verteilen müsste, frühere Abschnitte gegenüber späteren bevorzugen würde. Vgl. *Norman Daniels: Die kluge Lebensplanung als Modell der Gerechtigkeit zwischen den Generationen*, in: Georg Marckmann u. a. (Hrsg.), *Gerechte Gesundheitsversorgung*, Stuttgart 2003, 212–235, S. 215ff.

¹⁴⁸ Wenn es immer mehr alte Menschen im Vergleich zu jungen gibt, ist nach Kersting eine Altersrationierung aus Gerechtigkeitsgründen zu fordern, da sonst die Jungen zu stark belastet werden. Vgl. *Kersting: Grundversorgung*, S. 82f.

¹⁴⁹ Gegen Vorwurf der Altersdiskriminierung (Ageism) wird eingewandt, dass die Benachteiligung eines Menschen aufgrund seines Alters nicht vergleichbar mit der Benachteiligung eines Menschen aufgrund seiner Rasse sei, weil alle Menschen älter werden. Vgl. *Daniels: Lebensplanung*, S. 215. Vgl. *Kersting: Grundversorgung*, S. 81.

¹⁵⁰ Vgl. *Georg Marckmann: Gesundheitsversorgung im Alter zwischen ethischer Verpflichtung und ökonomischem Zwang*, in: Ders. (Hrsg.), *Gesundheitsversorgung im Alter*, Stuttgart 2003, 3–32, S. 30.

¹⁵¹ Vgl. *Dietz: homo oeconomicus*, S. 179ff.

¹⁵² Vgl. *Anton Leist: Gleichheit in Grenzen statt Altersrationierung*, in: Thomas Gutmann u. a. (Hrsg.), *Rationierung und Allokation im Gesundheitswesen*, Weilerswist 2002, 155–177, S. 167. Solange es Alternativen gibt, ist daher Altersrationierung inakzeptabel. „In einer Gesellschaft über Altersrationierung nachzudenken, in der öffentlich der Kunstgenuss von Opern- und Theaterliebhabern gefördert wird, erscheint mir geradezu obszön.“ *Leist: Gleichheit*, S. 171.

¹⁵³ Vgl. *EKD: Teilhabe*, S. 50.

¹⁵⁴ Denn Teilhabegerechtigkeit und Solidarität heißt mehr, als den Armen eine Minimalversorgung, die gerade zum Überleben ausreicht, zu gewähren.

- ¹⁵⁵ Vgl. *Katholische Sozialakademie*: Gerechtigkeit, S. 71. Vgl. *EKD*: Teilhabe, S. 11f., 43ff.
- ¹⁵⁶ Vgl. *Härle*: Suum cuique, S. 308.
- ¹⁵⁷ Vgl. *Hinsch*: Ungleichheiten, S. 204ff.
- ¹⁵⁸ Vgl. *David Braybrooke*: Let needs diminish that preferences may prosper, in: *Am Philos Q Monogr Ser 1* (1968), S. 90.
- ¹⁵⁹ Vgl. *H. John McCloskey*: Human needs, rights, and political values, in: *Am Psychol Q 13* (1976), S. 2f.
- ¹⁶⁰ Vgl. *Firnkorn*: Gerechtigkeit, S. 9.
- ¹⁶¹ Vgl. *Amartya Sen*: *Inequality Reexamined*, Oxford 1992, S. 39f.
- ¹⁶² Vgl. *Nussbaum*: Gerechtigkeit, S. 38.
- ¹⁶³ A. a. O., S. 58. Wie jeder, der konkrete Aussagen zur menschlichen Bestimmung wagt, machte auch Nussbaum sich damit angreifbar und war immer wieder Vorwürfen ausgesetzt. Aber ohne solche konkreten Aussagen kann Ethik nicht (zumindest nicht transparent) betrieben werden, und es steht schließlich jedem frei, einen besseren Vorschlag zu machen.
- ¹⁶⁴ Vgl. a. a. O., S. 63.
- ¹⁶⁵ Vgl. *Walzer*: Sphären, S. 123.138.
- ¹⁶⁶ Dabrock unterbreitet vor dem Hintergrund eines Teilhabe- bzw. Befähigungsgerechtigkeitsansatzes Vorschläge zur Priorisierung von medizinischen Maßnahmen (wenn eine solche aufgrund sozialpolitischer Entscheidungen notwendig ist) auf der Grundlage eines differenzierten Krankheitsbegriffs. Vgl. *Dabrock*: Genetik, S. 209f.
- ¹⁶⁷ Aus der Entscheidung für die Beteiligungsgerechtigkeit als Leitbild lassen sich grundsätzliche Folgerungen für den Umgang mit bestimmten Krankheiten und Behinderungen ableiten. Vgl. *Dia-konisches Werk der EKD*, Umgang.