

Luise Müller

Das Samariter-Prinzip.

Warum der Staat in der Not zwingen darf

“Nicht ohne uns!” – Diesen Slogan skandieren Demonstranten der sogenannten Hygiene- und Querdenker-Demos im Namen eines liberalen Widerstandes gegen die Corona-bedingten Beschränkungen des öffentlichen und wirtschaftlichen Lebens.¹ Mit dem Slogan ist gemeint, dass die tiefgreifenden Entscheidungen, wann, wie, und in welchem Maße das öffentliche Leben durch massive Grundrechtseinschränkungen unterbrochen wird, nicht ohne die Bürgerinnen, die von den Einschränkungen betroffen sein werden, gemacht werden dürfen. Die von den Demonstranten vorgebrachte Kritik, die im Übrigen auch von vielen Intellektuellen geäußert wurde, zielt auf die Befürchtung, der Staat würde in der Krise immer stärker autoritäre Züge annehmen, bei denen der Schutz der Gesundheit alle anderen Werte (allem voran die individuelle Autonomie) übertrumpft. Dagegen müsse die Freiheit der Bürgerinnen verteidigt werden, die sich nicht durch das übermäßige Schüren der Ängste einschüchtern lassen dürfen.

Hinter diesem sich heroisch gebenden Gestus des liberalen Widerstandes gegen die so wahrgenommene ‘Corona-Hysterie’ steckt allerdings wenig Substanz. In diesem Essay möchte ich zeigen, dass die Corona-bedingten

¹ Bei diesen Demonstrationen laufen mittlerweile zunehmend Verschwörungstheoretikerinnen, selbsternannte Reichsbürger und Rechtsextreme mit, bei denen es schwierig ist, den rationalen Kern ihrer Kritik freizulegen.

Einschränkungen nicht notwendigerweise als illiberal zu bezeichnen sind. Im Gegenteil: Die Einschränkungen lassen sich sogar mit einer explizit liberalen Theorie der politischen Legitimität begründen. Liberale Theorien basieren auf der Idee, dass unsere Freiheit dort endet, wo sie eine Gefährdung für andere darstellt. Oder anders ausgedrückt: Der einzige Zweck, für den politische Herrschaft auch gegen den Willen der Einzelnen ausgeübt werden darf, ist die Vermeidung von Schädigungen anderer. John Stuart Mill, einer der einflussreichsten Denker des klassischen Liberalismus, formuliert so das liberale Grundprinzip (Mill 2010 [1859], S. 19). Zumindest diejenigen Demonstranten, die sich für demokratisch, liberal und anti-autoritär halten, könnte dieses Argument interessieren.

Das Zustimmungsprinzip

Zurück also zu den Hygiene-Demos. Hinter dem Slogan „Nicht ohne uns!“ scheint eine Sicht auf die Rechtfertigbarkeit staatlichen Handelns zu stehen, die politische Legitimität vom Kriterium der Zustimmung abhängig macht, etwa im folgenden Sinne: Regierungshandeln ist dann legitim, wenn die Bürgerinnen ihm zustimmen. Sie müssen aber in jedem Fall gefragt werden; und wenn bestimmte Maßnahmen ausdrücklich von der Mehrheit nicht gewünscht sind, dann sind sie dem Zustimmungsprinzip zufolge auch nicht legitim. Das Zustimmungsprinzip wird ideengeschichtlich auf John Locke zurückgeführt, einen der Urväter des Liberalismus. Lockes Legitimitätsverständnis wendet sich gegen die damals vorherrschende Idee, dass einige Menschen dazu geboren seien, zu herrschen, während die meisten anderen dazu geboren seien, zu dienen. Dieser Idee einer natürlichen oder naturgegebenen Herrschaft hielt Locke ein damals radikales

Verständnis menschlicher Gleichheit entgegen: Niemand ist natürlicherweise ein Sklave, alle sind gleichermaßen frei. Politische Herrschaft ist in dem Sinne nur dann gerechtfertigt, wenn sie aus freien Stücken angenommen wird.

Das Zustimmungsprinzip bietet eine elegante Erklärung staatlicher Legitimität, denn es ist einfach und passt zu den Grundsätzen unseres liberal-demokratischen Rechtsstaats, der die Autonomie von Personen ernstzunehmen verspricht. Trotzdem ist es letztlich unplausibel. Zunächst einmal besteht das Problem der rekursiven Schleife: Um Zustimmung einzuholen, müssen zunächst eine Frage formuliert und Optionen definiert werden. Das allein strukturiert schon den Raum des politisch Möglichen auf eine bestimmte Weise, und aus diesem Grund fordert auch die Art der Formulierung der Frage und der Optionen Zustimmung. Zumindest muss dem Prozess, in dem politische Fragevorschläge formuliert werden, zugestimmt werden. Den Prozess kann man dabei unterschiedlich gestalten, wobei sich die Unterschiede wiederum auf die Struktur der politischen Entscheidungsfindung auswirken. Ein robuster Voluntarismus ist also in einer rekursiven Schleife gefangen, denn jeder politischen Entscheidung geht eine andere politische Entscheidung voraus. Natürlich ist es praktisch notwendig, dass man irgendwo einmal anfängt und pragmatisch etwas festsetzt. Doch lässt sich diese willkürliche Setzung nicht mit dem Zustimmungsprinzip begründen. Das Zustimmungsprinzip, wenn es denn funktionieren soll, zehrt also von praktischen Voraussetzungen, die es selbst nicht begründen kann.

Darüber hinaus steht das Zustimmungsprinzip auch vor logistischen und epistemischen Herausforderungen: wenn der normative Kern des Zustimmungsprinzips bzw. der Voluntarismus ernstgenommen werden soll, dann

muss tatsächlich von jedem Bürger und jeder Bürgerin die Zustimmung eingeholt werden. Das war allein logistisch gesehen schon zu Lockes Zeiten kaum zu leisten. Diese Herausforderung dürfte heute, in Zeiten der ständigen digitalen Vernetzung, kleiner geworden sein. Doch auch heute stehen wir aber noch vor dem Problem, dass nicht klar ist, wie lange die normative Kraft der Zustimmung eigentlich anhält. Denn wenn es wirklich um die *voluntas* geht, also den Willen, dann muss die Zustimmung zu jedem Zeitpunkt auch wieder zurückgezogen werden können.

Drittens besteht eine Spannung zwischen der Idee, dass es auf die individuelle Zustimmung ankommt, und der Natur politischer Probleme. Würde man das Zustimmungsprinzip und den damit einhergehenden Respekt für die Autonomie von Menschen ernstnehmen, dann dürften die Regeln nur für diejenigen gelten, die ihnen auch zustimmen. Das wird aber spätestens in der Sphäre des Politischen zum Problem, denn die Lösung vieler öffentlicher Probleme und Krisen verlangen die Koordination von Handlungen. Wenn Lösungen effektiv bzw. effizient sein sollen, dann ist es oft erforderlich, dass viele oder sogar fast alle Akteure sich an feste Regeln halten. Bestimmte öffentliche Güter lassen sich nur durch eine regelbasierte Koordination von Handlungen bzw. Unterlassungen herstellen. Sicherheit im Straßenverkehr bietet hier ein offenkundiges Beispiel: Nur dann, wenn fast alle auf der rechten Fahrbahnseite fahren, bei roten Ampeln halten und nicht auf den Gehweg ausscheren, können wir uns einigermaßen sicher im Straßenverkehr bewegen.

Diese Koordinationsleistung ist in besonderem Maße in der Pandemie-Bekämpfung gefragt: Wenn sich sehr viele Menschen in geschlossenen Räumen

Masken aufsetzen, sich bei Symptomen in Quarantäne begeben, und ihre Mitmenschen nicht an Husten, dann können Infektionsketten durchbrochen und das öffentliche Gut der Nicht-Ansteckung garantiert werden. Doch sobald sich aber eine kritische Masse nicht mehr daran hält, sind zumindest die geteilten und öffentlichen Räume nicht mehr sicher. Es bliebe nur noch vollständige Abschottung und Isolation, um sich vor dem Ansteckungsrisiko zu schützen.

Das Fairness-Prinzip

Die Lösung vieler öffentlicher Probleme erfordert die Koordination von Handlungen. Das führt uns zu einem anderen Prinzip politischer Legitimität, nämlich dem Prinzip der Fairness. Das Fairness-(oder fair-play-)Prinzip besagt, dass der Staat seinen Bürgerinnen wichtige Güter, wie etwa politische Stabilität, Sicherheit oder öffentliche Gesundheit garantiert. Wir profitieren von diesen Gütern. Aus diesem Grund darf der Staat uns dazu zwingen, zur Bereitstellung dieser Güter beizutragen. Tatsächlich wird jedoch nicht der Beitrag eines Jeden gebraucht, um diese Güter bereitzustellen: Sollte ich also einmal meinen Beitrag nicht leisten, indem ich zum Beispiel gegen die Regeln verstoße, bricht nicht gleich das gesamte Gut weg. Angenommen, dass ein Mensch ohne Maske einkaufen geht oder ein Autofahrer gelegentlich bei Rot über eine Ampel fährt, ist dieser Regelbruch gesamtgesellschaftlich verkraftbar. Warum sollte der Staat dann also auf den Beitrag jeder einzelnen Bürgerin bestehen?

Eine zunächst plausible Antwort ist: Es wäre unfair, wenn sich einige nicht an die Regeln halten, auch wenn dies zunächst keine Konsequenzen für das gewünschte Gut hat. Aus diesem Grunde ziehen wir nun das Fairness-Prinzip

heran, das besagt, dass der Staat mich ausnahmslos zwingen darf, meinen Beitrag zu leisten – seine Regeln also lückenlos durchsetzen darf –, weil ich andernfalls gegenüber meinen Mitbürgerinnen einen Vorteil hätte: Ich bekäme das Gut kostenlos, ohne meinen Beitrag zu leisten. Angewandt auf die Corona-Pandemie besagt das Fairness-Prinzip, dass wir es unseren Mitbürgerinnen aus Gründen der Fairness schulden, die Corona-bedingten Einschränkungen auf uns zu nehmen. Schließlich profitieren wir von den staatlich verordneten Einschränkungen: Das Risiko, sich mit Corona anzustecken, sinkt in dem Maße, in dem (möglicherweise unwissentlich) Infizierte die Maske aufsetzen müssen, wenig am öffentlichen Leben teilnehmen dürfen, und sich bei bestätigter Infektion zuhause isolieren müssen. Und weil wir alle von einem niedrigen Ansteckungsrisiko profitieren, müssen wir fairerweise alle zuhause bleiben. Zwar würde es keinen großen Unterschied machen, wenn ich mich doch nicht immer und an alle Einschränkungen halte: Als einzelne Person kann ich sicher einige andere Personen anstecken, doch das Ausmaß würde sich in Grenzen halten, wenn alle anderen zuhause bleiben, ihre Kontakte einschränken und Maske tragen. Doch es wäre unfair, wenn ich mir als Einzige das Recht herausnehmen würde, mich über die Einschränkungen hinwegzusetzen, denn ich würde vom Verzicht der anderen profitieren, ohne selbst etwas dazu beizutragen. Genau genommen schulde ich also allen anderen meinen fairen Beitrag dafür, dass das Ansteckungsrisiko minimiert wird.

Das Fairness-Prinzip kann man als bevormundend und paternalistisch kritisieren. Zu Recht – denn die Idee, staatlichen Zwang damit zu begründen, dass

den Gezwungenen in dem Falle, dass sie sich dem Zwang unterwerfen, ein wichtiges Gut bereitgestellt wird, passt nicht recht in eine liberale Demokratie.

Das überzeugendste Gegenargument stammt von Robert Nozick (Nozick 1974, S. 93), das hier leicht abgewandelt wiedergegeben werden soll: Stellen Sie sich vor, während des Lockdowns organisieren Ihre Nachbarn reihum jeden Abend einen netten, öffentlichen Musikabend, den Sie und alle Nachbarn von der Terrasse aus genießen können. Anfangs sind Sie skeptisch, doch stellt sich heraus, dass das Programm ganz wunderbar ist. Sie freuen sich tagsüber schon richtig auf das allabendliche Musikprogramm und genießen dieses kulturelle Gut aus vollem Herzen. Das bedeutet allerdings nicht, dass Sie nach 35 Abenden die Pflicht haben, den 36. Abend im Lockdown für alle musikalisch zu gestalten. Vielleicht wäre es im Sinne nachbarschaftlicher Gegenseitigkeit nett, wenn Sie das tun würden, doch sollten Sie sich weigern, dann ist das eben so – die Nachbarn dürften sie keinesfalls zwingen, weiterzumachen.

Ähnlich scheint es bei dem Fairness-Prinzip zu sein: Wir verstehen uns als autonome Personen, die in der Lage sind, selbst zu entscheiden, was sie bereit sind beizutragen – auch dann, wenn es um ein Gut geht, von dem wir profitieren. Natürlich würde dann, wenn wir explizit zustimmen würden, einen bestimmten Beitrag zu leisten, die Sache anders aussehen, denn dann hätten wir tatsächlich eine Verpflichtung übernommen, unseren versprochenen Beitrag auch zu leisten. Doch übertragen auf staatliches Regieren sind wir wieder beim Zustimmungsprinzip angelangt, dessen konzeptuelle Schwächen wir ja bereits kennen.

Das Samariter-Prinzip

Wir sollten uns alle allerdings auf das Folgende einigen können: Der Staat ist aufgrund seiner Fähigkeit, Zwangsgewalt auszuüben, ganz besonders dazu geeignet und auch fähig, das Gut eines verringerten Ansteckungsrisikos zu realisieren. Daran besteht kein Zweifel: Es ist ja gerade die eindrucksvolle Fähigkeit des Staates, einen kompletten Lockdown anzuordnen und auch durchzusetzen, die von den Demonstranten kritisiert wird. Staatliche Institutionen können koordinierte Anordnungen geben, beispielsweise für Ladenschließungen und Kontaktverbote, und sie können sie mit Hilfe der Polizei und der Justiz auch durchsetzen. Dieses Level an Koordinationsvermögen, gepaart mit der latenten Androhung von Zwangsgewalt, steht einfach keinem anderen Akteur zur Verfügung, weder Unternehmen noch Religions- oder andere Gemeinschaften. Staaten sind aufgrund ihrer institutionellen Konstitution einfach gut darin (und in manchen Fällen: zu gut), bestimmte Dinge durchzusetzen.

Wir könnten uns auch drauf einigen, dass wir die Pflicht haben, andere vor großer Not zu retten. Wann und wie stringent diese Pflicht greift und mit welchen Kosten für die Retterin sie verbunden sein darf, ist natürlich kontextabhängig, und man kann vernünftigerweise verschiedener Meinung über diese Details sein. Doch im Großen und Ganzen würden wir jemanden für vollkommen unmoralisch halten, wenn er sich weigern sollte, ein Kind aus dem Teich vor dem Ertrinken zu retten, nur weil das Wasser seinen Anzug ruinieren würde.

Stellen wir uns folgende Situation vor: Sie sind Ingenieurin und arbeiten mit ihren Kolleginnen an einem einfach zusammenbaubaren, mobilen Beatmungsgerät für Krankenhäuser. In Ihrem Büro bricht plötzlich Ihr Kollege Meyer mit Atemnot

zusammen: Er könnte nur dadurch gerettet werden, dass man ihn sofort an ein Beatmungsgerät anschließt. Wie es das Schicksal so will, gibt es zwar kein fertiges Beatmungsgerät, doch stehen letztlich alle Einzelteile zur Verfügung, die jedoch verstreut jeweils in den Büros Ihrer Kolleginnen lagern. Außer Ihnen und Herrn Meyer ist allerdings gerade niemand da, und so entscheiden Sie, in die Büros einzubrechen, die Teile zu entwenden, zusammenzubauen, und Herrn Meyer an das Gerät anzuschließen. Herr Meyer überlebt.

Auch wenn diese Geschichte medizinisch vielleicht nicht ganz plausibel ist, zeigt sie doch, dass die Rettung anderer in manchen Fällen wichtiger ist als beispielsweise Eigentumsrechte oder die Wahrung der Privatsphäre in Bürogebäuden. Unter normalen Umständen hätten Sie Ihren Kolleginnen nämlich nicht einfach ihre Prototypenteile entwenden und auch nicht gewaltsam in die Büros einbrechen dürfen. Doch unter den gegebenen Umständen, als es wahrscheinlich um Leben und Tod ging, ist ein solcher Eingriff in die Eigentumsrechte und Privatsphäre anderer gerechtfertigt und entschuldbar. Mehr noch: Er ist sogar moralisch geboten, denn Sie hätten sich ein ungleich größeres Übel zuschulden kommen lassen, wenn Sie die Rechte Ihrer Kolleginnen *nicht* verletzt hätten, und Herrn Meyer mit dem Verweis darauf hätten ersticken lassen, dass Sie ja nicht einfach die Sachen Ihrer Kolleginnen entwenden dürfen. Sicher schulden Sie den entsprechenden Kolleginnen eine Erklärung, warum die ihnen gehörenden Teile verschwunden sind und das Schloss aufgebrochen wurde. Es wäre auch nett von Ihnen, sich für die Unannehmlichkeiten zu entschuldigen und gegebenenfalls für eine Kompensation und Reparatur zu sorgen. Dennoch dürfte klar sein, dass Sie in einer ähnlichen Situation genau so wieder handeln würden.

Was hat das nun mit staatlicher Legitimität zu tun? Meine These lautet, dass Ihre Rolle im geschilderten Szenario der Rolle des Staates in der Corona-Krise ähnelt. Genau wie die Kolleginnen in dem Beispiel haben Bürgerinnen unter normalen Umständen das Recht, selbst über ihr Leben zu bestimmen: wo sie hingehen, mit wem und wie vielen anderen sie verkehren oder wann sie ihre Verwandten in Pflegeheimen besuchen. Sie sind der moralische Souverän über diese Aspekte ihres Lebens, in die ihnen niemand hereinreden darf. Allerdings darf diese moralische Souveränität manchmal durchbrochen werden: zum einen, wenn Ihre Handlungen relevante Auswirkungen auf andere haben – und zum anderen, wenn es um die Rettung Anderer geht. Dieses Samariter-Prinzip gilt auch für den Staat, denn der darf die Handlungen Vieler so koordinieren, dass eine große Not verhindert wird, ähnlich wie Sie Ihren Kollegen Meyer retten durften, indem Sie die Teile entwendet und zusammengebaut haben. Wenn es um die Rettung anderer aus großer Not geht, dann hat der Staat die moralische Erlaubnis, die Bürgerinnen dazu zu zwingen, zu ihrer Rettung beizutragen.

Prinzipiell, so sei hier angemerkt, hat dieses Recht nicht nur der Staat. Wenn es um die Rettung aus großer Not geht, dann kann grundsätzlich jeder dazu fähige Akteur die Koordinationsrolle übernehmen. Im Sinne der bisher vorgebrachten Argumentation spricht also nichts dagegen, dass der Weltschachverband oder Beyoncé diese Handlungskordinationsleistung erbringt. Allerdings ist es eben so, dass der Staat besonders dazu befähigt ist, eine solche massive Rettungsmaßnahme zu koordinieren und auch dauerhaft durchzusetzen. Andere Akteure stehen keine vergleichbaren institutionellen Möglichkeiten offen, geschweige denn Erfahrungen mit pandemischen Krisen oder spezielle Vorräte

für den Katastrophenfall. Unter der Voraussetzung, dass wir einen funktionierenden Staat haben, wäre dieser unsere beste Wahl.

Diese zwei Argumente liefern uns, so Christopher Wellman (Wellman 1996), bereits all das, was wir für eine liberale Theorie politischer Legitimität brauchen. Der Unterschied zu den beiden vorher genannten Prinzipien besteht darin, dass das Samariter-Prinzip für die Erklärung legitimen staatlichen Zwanges weder die Idee der Zustimmung noch die Idee braucht, dass wir von staatlich bereitgestellten Gütern auch tatsächlich profitieren. Das Prinzip kommt ohne Paternalismus aus, denn hier geht es eben nicht darum, dass der Staat Zwang anwendet, um den eigenen Nutzen zu erhöhen. Es geht darum, *andere* vor großer Not zu retten. Und wenn das liberale Prinzip Recht hat in Bezug hat darauf, dass vorhersehbare Schädigungen anderer manchmal ausreichen, um meine Handlungsfreiheit einzuschränken, dann darf der Staat mich gerechtfertigterweise zu Handlungen oder Unterlassungen zwingen, die dazu beitragen, andere vor großer Not zu retten.

Das alles gilt freilich innerhalb gewisser Schranken: Die vom Staat erzwungenen Maßnahmen müssen zumutbar sein, und sie dürfen nicht selbst stark schädigend sein. Beim Einkauf oder auf einer Demonstration eine Maske zu tragen stellt ein Paradebeispiel für zumutbare Einschränkungen dar. Meines Erachtens ist auch die digitale Erfassung von mehr Daten als üblich während der Corona-Pandemie in diesem Sinne vertretbar. Seine sterbenden Angehörigen nicht ein letztes Mal besuchen zu dürfen ist ungleich strittiger, ähnlich wie eine sehr starke Einschränkung der Bewegungsfreiheit. Doch handelt es sich hier um

Abwägungsfragen, deren Beantwortung von der politischen und sozialen Kultur und dem Maß an Vertrauen in die Regierung abhängen.

Der entscheidende Schritt besteht also darin, dass es nicht um meine eigenen Vorteile geht, wenn der Staat das Ansteckungsrisiko minimiert und das Gesundheitssystem nicht überfordert, sondern dass ich es meinen Mitbürgerinnen schulde, sie vor großer Not zu retten, indem ich das Ansteckungsrisiko verringere und so das Gesundheitssystem nicht überlastet wird. Und dieses moralischen ‚Schulden‘ darf dann unter Umständen vom Staat mit Zwang durchgesetzt werden, und zwar in Form von Maßnahmen, die das Ansteckungsrisiko minimieren und so einer Überlastung des Gesundheitssystems vermeiden oder zumindest hinauszögern. Das Zwangselement unterscheidet das Samariter-Prinzip auch vom Solidaritätsprinzip, das eben dem Wesen nach freiwillig ist und nicht mit Zwang durchgesetzt werden kann.

Einwände

Abschließend möchte ich drei Einwände gegen das Samariter-Prinzip diskutieren. Erstens könnte man einwenden, dass das Samariterprinzip nicht ohne Weiteres auf eine Pandemie anwendbar ist, denn der Samariter rettet aus akuter Not, während es bei den staatlich beschlossenen Einschränkungen während der Pandemie um vorsorgliche Maßnahmen geht. Doch diese Unterscheidung zwischen Vorsorge und akuter Not ist beim Wirken des Corona-Virus nur vordergründig einleuchtend. Denn durch welche Handlungen unsererseits wir unsere Pflicht, andere vor großer Not zu retten, erfüllen können, ist abhängig vom Kontext: Der biblische barmherzige Samariter rettet den schwerverletzten Mann, weil er erst

nach dem Raubüberfall an ihm vorbeikommt. Wäre er schon vor oder während des Raubüberfalls eingetroffen, dann hätte er die Pflicht gehabt, diesen zu verhindern, vorausgesetzt, die Kosten wären zumutbar gewesen.

Der zweite Einwand lautet: Wie genau soll denn ‚große Not‘ definiert werden? Was unterscheidet eine große Not von einer weniger großen Not? Hängt das, was man als ‚große Not‘ definiert, nicht auch von der Perspektive ab? Der Einwand stellt also die Möglichkeit der sauberen Anwendung des Prinzips in Frage: Das Problem bestehe darin, dass das Kriterium für die Anwendung von Zwang, bzw. die entsprechende *Schwelle* für hinreichend große Not im besten Fall unpräzise und im schlechtesten Fall willkürlich gesetzt sein dürften. Darüber hinaus besteht die Gefahr, dass diese Schwelle nicht durch objektive Kriterien, sondern durch andere Interessen des Staates motiviert sind. Hier kann man zunächst anmerken, dass viele Fragen im politischen Prozess mit unpräzisen Begriffen wie ‚adäquat‘, oder ‚ausreichend‘ ergänzt werden. Die Existenz von Unwägbarkeiten und Grenzfällen ist wohl unvermeidbar, und wir können sie in den konkreten Fällen nur mit Hilfe unserer praktischen Urteilskraft auflösen. Dabei werden wir komplexe Abwägungen treffen müssen, die auch zu vernünftigen Meinungsverschiedenheiten führen können, also zu solchen, die sich nicht damit erklären lassen, dass sie auf Irrtümern oder Manipulation beruhen. Die Existenz vernünftiger Meinungsverschiedenheiten ist eine unvermeidliche Eigenschaft der Ausübung praktischer Intelligenz unter freien und demokratischen Institutionen.

Darüber hinaus lässt sich allerdings weiter fragen, ob die Corona-Pandemie denn überhaupt als solch ein Grenzfall zu verstehen ist oder ob hier nicht

ebenfalls recht eindeutig von einer großen Notsituation die Rede sein kann.

Unsere historische Erfahrung mit neuartigen Viren spricht eher für Letzteres: Die verheerenden Konsequenzen der von Conquistadores eingeschleppten Variola-Viren (Pocken) oder der Masern-Viren in Mittelamerika, die Millionen Opfer forderten, sind alarmierende Beispiele. Ein weiterer historischer Fall ist die Spanische Grippe, die gegen Ende des ersten Weltkrieges zwischen 20 und 50 Millionen Menschenleben forderte.

Ob Corona ohne die ergriffenen Gegenmaßnahmen in vergleichbarer Weise verheerend gewesen wäre, können wir natürlich im Nachhinein nicht wissen. Trotzdem sind die Erfahrungen, die andere Staaten gerade im Zusammenhang mit Corona sammeln, abschreckend genug. Überfüllte Notaufnahmen aus Krankenhäusern in Norditalien und die Todeszahlen aus Brasilien, Großbritannien und den Vereinigten Staaten sollten uns überdenken lassen, ob es sich eher um eine übertriebene Hysterie handelt oder um eine ernsthafte Notsituation: Einerseits gibt es bei der Anwendung von Prinzipien auf die Praxis immer Unwägbarkeiten und Vagheit, der wir nur durch die Anwendung von praktischer Urteilskraft beikommen. Andererseits bietet gerade der hier diskutierte Fall (der Corona-Pandemie) ein doch einschlägiges Beispiel für eine akute Notsituation.

Der dritte Einwand, den ich abschließend diskutieren möchte, stellt nicht die *Möglichkeit* der Anwendung des Prinzips, sondern dessen *Anwendungsbereich* in Frage. Man könnte nämlich am Samariterprinzip kritisieren, dass es nur wenige Handlungen der Regierung erklären kann, und sich daher kaum als eine Theorie politischer Legitimität moderner (westlicher, wohlfahrtstaatlicher) Staaten eignet. Bei den meisten Regierungshandlungen geht es nicht um Leben-und-Tod-

Situationen, sondern um Verwaltung und Umverteilung – also um Entscheidungen, die keinesfalls so dramatisch wie im Corona-Pandemie-Beispiel sind.

Das ist sicherlich richtig. Mir geht es hier jedoch ausschließlich um die politische Legitimität der Einschränkungen während der Corona-Krise. Diese können tatsächlich vom Samariter-Prinzip erklärt werden. Im Zusammenhang mit politischen Entscheidungen, die über das Prinzip hinausgehen – etwa darüber, wie die Kosten der Krise umverteilt werden sollen – hilft es nicht weiter. Aus diesem Grund muss das Samariterprinzip durch ein demokratisches Legitimitätsprinzip ergänzt werden. Für Bürgerinnen muss die Möglichkeit bestehen, in normalen Zeiten diejenigen abzuwählen, die in der Krise regiert haben – möglicherweise auch aus dem Grund, weil ihnen die Krisenpolitik nicht gefallen hat, oder weil sie der Meinung sind, dass eine andere Partei es besser machen würde. Ein pluralistisches und verschiedene Prinzipien umfassendes Verständnis von Legitimation kann am besten erklären, unter welchen Umständen der Staat als Ganzes legitim ist. Während einige Bereiche und Handlungen sich durch das Samariterprinzip rechtfertigen lassen, reicht das Prinzip allein noch nicht für die Begründung einer generellen Theorie der politischen Legitimität aus, die auch staatliche Herrschaft in anderen Bereichen einschließen soll. Vielmehr scheinen die verschiedenen Kompetenzen des Staates jeweils durch verschiedene Prinzipien rechtfertigbar zu sein.

Fassen wir zusammen: Die Corona-bedingten Eingriffe in die Autonomie der Bürgerinnen sind dann gerechtfertigt, wenn sie uns helfen, unsere individuelle moralische Pflicht zu erfüllen, andere vor großer Not zu retten. Da das, was wir

tun müssen, um diese individuelle Pflicht zu erfüllen, vom Tun anderer abhängt, brauchen wir einen Akteur, der unsere Handlungen so koordiniert, dass sie tatsächlich effektiv der Rettung aus Not dienen. Hier kommt der Staat ins Spiel, denn Staaten, sofern sie denn einigermaßen funktionieren, stehen die administrativen Ressourcen und das institutionelle Vermögen zur Verfügung, Regeln zur Handlungskoordination auch durchzusetzen. Insofern ist es gerechtfertigt, dass der Staat maßnahmenkritische Demonstrationen nur unter bestimmten Auflagen zulässt, etwa mit dem Gebot, dass alle Demonstranten eine Maske tragen, Abstand halten und eine bestimmte Personenanzahl nicht überschritten wird. Das ist weder willkürlich noch illiberal; vielmehr kommt damit der Staat seiner Aufgabe nach, in Notsituationen die Rolle des Samariters zu übernehmen und Menschenleben zu retten.

Literatur:

Mill, John Stuart: *Über die Freiheit* [1859], Stuttgart 2010.

Nozick, Robert: *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974.

Wellmann, Christopher: „Liberalism, Samaritanism, and Political Legitimacy“, *Philosophy & Public Affairs*, 52 (1996), S. 735-759.