

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit/Title of the Master's Thesis

Freiheit und Pflichten der Bürgerinnen und Bürger in der Pandemie

Impfen zwischen Freiheit und Gemeinwohl

verfasst von / submitted by

MMag. Andreas Ringhofer

Angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2023 / Vienna, 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears
on the student record sheet:

UA 066 641

Studienrichtung /
degree programme
as it appears on the student sheet:

Masterstudium Interdisziplinäre Ethik

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Georg Cavallar

Danksagung

Meinen Dank möchte ich meinem Betreuer Univ.-Doz. Mag. Dr. Georg Cavallar aussprechen, der schon im Seminar für Fachdidaktik, in einem durchgehenden Onlinesemester, zahlreiche Lernprozesse angeregt hat und mir bei meiner Masterarbeit mit seiner Expertise zur Seite gestanden hat.

Herr Assoz. Prof. Dr. George Karamanolis hat mir im Masterseminar wichtige Impulse zur Richtungsbestimmung in der Themenfindung und Konzeption der Arbeit gegeben. Herzlichen Dank!

Univ.-Prof. Dr. Angela Kallhoff danke ich für die Inspiration durch ihre Vorlesung Politische Ethik (2021S). Sie eröffnete mir wesentliche Zugänge und war durch ihr Bürgerinnenkonzept eine wichtige Lehrerin für mich.

Besonderer Dank gilt meiner Frau Angela. Sie hat mich stets ermutigt und hat die Arbeit korrigiert!

Mistelbach am 24.01.2023

Inhalt

Danksagung.....	1
Einleitung	5
Teil I: Das Konzept der „Citizenship“	8
1. Dimensionen der Freiheit	12
1.1 Die fünf Pole der Freiheit	15
1.1.1 Der Schutz vor Übergriffen	15
1.1.2 Freiheit der Lebensführung.....	16
1.1.3 Freiheit von willkürlicher Machtausübung	18
1.1.4 Freiheit zur Vergesellschaftung	19
1.1.5 Politische Selbstbestimmung	22
1.2 Freiheit als Spannungsfeld.....	22
2. Gerechtigkeit als qualifizierte Gleichbehandlung	24
2.1 Die Wirtschaftsbürgerin	28
3. Die Pflichten der Bürger	29
3.1 Wie sich Pflicht begründen lässt	30
3.2 Moralische und rechtliche Pflichten	32
3.3 Verpflichtung und Pflicht bei Rawls	35
4. Gemeinwohl als politischer Leitbegriff.....	39
4.1 Die normative-empirische Diskussion um das Gemeinwohl	41
3.1 Zwischenbilanz I.....	43
Teil II: Der Wohlfahrtsstaat	45
5. Öffentliche Gesundheit	45
5.1 Historische Zugänge	45
5.2 Biopolitische Macht durch Old und New Public Health	49
5.3 Vom Fürsorgestaat zur Befähigung der Bürger.....	52

5.4 Öffentliche Fürsorge als liberaler Paternalismus.....	55
5.4.1 Die Nuffield Skala und ethische Kriterien für staatliche Eingriffe.....	56
5.5 Zwischenbilanz II	60
Teil III: Die SARS Covid-19 Impfpflicht	61
6. Historische, begriffliche und rechtsphilosophische Grundlagen einer Impfpflicht	61
6.1 Historische Erfahrungen	61
6.1.1 Der Fall Jacobson vs. Massachusetts	61
6.1.2 Die österreichische Pockenimpfpflicht von 1948	62
6.2 Impfen als Individual- und Kollektivschutz	64
6.3 Aspekte des Begriffs Impfpflicht	65
6.4 Pandemie – eine zeitlich begrenzte Asymmetrie.....	66
7. Moralische und/oder rechtliche Impfpflicht.....	70
7.1 Stellungnahmen für eine Moralische Impfpflicht.....	70
7.2 Gründe für eine rechtliche Impfpflicht am Beispiel Österreich	75
8. Schlussbilanz.....	80
Literaturverzeichnis.....	85
Abstract deutsch	91
Abstract english.....	92

Einleitung

Die SARS Covid-19 Pandemie hat den gesellschaftlichen Diskurs über die Freiheit des Einzelnen gegenüber dem Staat befeuert. Oftmals werden Grundrechte und Menschenrechte bemüht oder sogar als rhetorische Waffe eingesetzt. Die Abkehr von der Demokratie wird in den sozialen Medien konstatiert. Dass die eigene Freiheit nicht absolut ist und an der Freiheit anderer endet, ist eine jener Kurzformeln, die auch von zahlreichen Experten publikumswirksam eingesetzt werden. Ein weiterer, aus der philosophischen Literatur bruchstückhaft herausgeschlagener Grundsatz, ist das Nicht-Schadens-Prinzip von Stuart Mill. Es besagt, dass der einzige Grund für staatlichen Zwang darin besteht, die Schädigung seiner Bürger zu verhindern.

Schnell wird klar, dass solch ein vereinfachter Gebrauch zwar volksthümlich kommunizierbar ist, aber auch zu einer missbräuchlichen Verwendung führen kann.

So wird Freiheit vielfach verkürzt als ein Gut gesehen, das durch Abwehrrechte (Grundrechte) zu schützen ist. Auch das Nicht-Schadens-Prinzip lässt die Frage offen, welche Art und welcher Umfang von Schädigung hier gemeint sind, oder in welchem Verhältnis dieser Schaden zu anderen Benachteiligungen steht.

Deshalb soll im ersten Teil der Arbeit die Vieldimensionalität der Freiheit als Spannungsfeld verschiedener Pole dargestellt werden und gezeigt werden, dass sich diese Spannung nicht einfach auflösen lässt. Das Verständnis von Freiheit, so diese Arbeit, soll vor Vereinfachungen geschützt werden. Freiheit als politisches Ideal ist nicht einfach in ein System von Rechten umsetzbar. Als Leitvorstellung soll sie dazu dienen, die Kompetenz zu entwickeln, als ein Freier nicht nur den Schutz eigener Interessen einzufordern, sondern auch als Teil einer politischen Gemeinschaft einen Beitrag für die Verwirklichung des Gemeinwesens zu leisten.

Häufig wird in Zusammenhang der Pandemie auch der Begriff „Gerechtigkeit“ bemüht. Es sei ungerecht, wenn ein Teil der Bevölkerung die Lasten solch einer krisenhaften Situation nicht mittragen wolle. Durch diese Arbeit wird gezeigt, dass Gerechtigkeit, als qualifizierte Gleichbehandlung verstanden, kein absoluter Wert ist. In Bezug auf das wesentliche Gut der Gesundheitsversorgung ist eine Ungleichbehandlung legitim.

Für die Frage ob eine Corona-Impfpflicht ethisch gerechtfertigt ist, braucht es eine Beschränkung auf einige Bedeutungsebenen der Bürgerin. Grundlegend sind die Aspekte der Freiheit und Gleichheit. Aber auch die Sicht des Bürgers als Wirtschaftsbürger ist, für meine Fragestellung, ein gewichtiger Aspekt. Schließlich sind doch gerade in der Diskussion um die Impfpflicht immer wieder wirtschaftliche Argumente vorgebracht worden. Ebenso von Interesse sind in diesem Zusammenhang bildungspolitische, zivilgesellschaftliche, frauenrechtliche oder kosmopolitische Dimensionen, doch diese Dimensionen würden den Rahmen der Arbeit sprengen.

In Kapitel zwei wird der Begriff „Pflicht“ von verschiedenen Seiten beleuchtet. Der Schwerpunkt liegt hier auf Rawls Ausführungen zur Pflicht, der sich an gerechten Institutionen und an Fairness ausrichtet. Pflicht ist dabei nicht nur die Kehrseite der Freiheit, also ihre Einschränkung, sondern hat, gleich der Freiheit, eine positive Dynamik. Im Kapitel drei geht es darum Risiken und Chancen des Gemeinwohlbegriffs darzustellen. Im Sinne eines „geräumigen Liberalismus“ sollen Werte bestimmt werden, die als Grundgüter Gestaltungsmöglichkeiten und somit mehr Freiheit gewährleisten sollen.

Im zweiten Teil der Arbeit, in dem das Grundgut der Gesundheitsvorsorge näher beleuchtet wird, gilt es Entwicklung, Bedeutung und Reichweite dieser staatlichen Aufgabe zu erläutern. Dabei soll gefragt werden, ob der moderne Staat durch seine Biopolitik willkürlich in die verschiedenen Freiheiten des Einzelnen eingreift. Neben dieser kritischen Herangehensweise wird Biopolitik auch als Empowerment, als Ermächtigung des Bürgerin behandelt und eine erste Grenzziehung zwischen Bevormundung durch den Staat und liberalem Paternalismus gezogen.

Schließlich, im vierten Teil, werden, unter dem Blickwinkel des Bürgerkonzepts, ethisch relevante Kriterien festgemacht, die für oder gegen eine Covid-19 Impfpflicht sprechen. Was kann man aus den geschichtlichen Erfahrungen mit der Impfpflicht lernen? Diese Frage wird im fünften Kapitel anhand zweier Beispiele, dem Fall Jacobson versus Massachusetts und der österreichischen Pockenimpfpflicht beantwortet. Neben grundsätzlichen Begriffsunterscheid-

ungen findet sich in diesem Kapitel auch die Frage, ob politische Institutionen ihren Bürgerinnen in Zeiten der Pandemie höhere Solidaritätsleistungen abverlangen können.

Schließlich behandelt das sechste und letzte Kapitel die Frage, wann eine Impfpflicht moralisch geboten ist und unter welchen Umständen eine gesetzliche Impfpflicht schlagend werden kann. Insbesondere soll erläutert werden, welche Kriterien miteinbezogen werden müssen, um eine gesetzliche Impfpflicht, wie sie in Österreich kurzzeitig in Kraft war, ethisch zu beurteilen.

Teil I: Das Konzept der „Citizenship“

Philosophischer Ausgangspunkt dieser Überlegungen über die Freiheit ist der „Bürger“, die „Bürgerin“ als politische Person. „Citizenship“ - „Bürger sein“ - beinhaltet politische Teilhabe zu besitzen sowie Träger unveräußerlicher Rechte und Teil der bürgerlichen Gesellschaft zu sein. Diese Teilhabe ist durch Freiheit und Gleichbehandlung gekennzeichnet. Das Bürgerkonzept der Citizenship betont die verschiedenen Facetten des Begriffs „Bürgerin“ und deren inhaltliche Kontinuität, wie sie uns bei Aristoteles, Jean Jaques Rousseau und Hegel begegnen. Diese werden nicht in ihrer gegenseitigen Abgrenzung, sondern als einander ergänzende Konzepte betrachtet. (vgl.Kalhoff,22)

In aller Kürze sollen diese drei epochalen Entwicklungsschritte des „Bürger“ Begriffs skizziert werden: Bei Aristoteles erfreut sich der Bürger einer mehrfachen Freiheit. Die Bürger, ausschließlich freie und reiche Männer, sogenannte „Hausherren“, besaßen das Recht auf weitreichende demokratische Mitbestimmung und das Recht auf wirtschaftliche und positive politische Freiheiten. Diese Bürger sind Ebenbürtige, die sich wie Geschwister in der Abwesenheit ihres Vaters abwechselnd gegenseitig regieren. Bürger sein bedeutet hier aktive Teilhabe an der politischen Gemeinschaft, die im Dienste des guten Lebens des Menschen steht. (vgl.Höffe,163.172)

In der Zeit der Aufklärung wird vor allem unter Jean Jaques Rousseaus Einfluss die mittelalterliche Trennung von Citoyen und Bourgeoise zugunsten der freien und gleichen Bürgerin, zumindest in der Theorienbildung, ideell aufgehoben. Bürger ist nun nicht mehr eine Lebensart, sondern bestimmt seinen politisch-rechtliche Status. Auch hier sind vorerst nur Männer im Blick.

Der wichtigste Vertreter des Deutschen Idealismus, Georg Wilhelm Friedrich Hegel bestimmt die „bürgerliche Gesellschaft“ als ein eigenständiges System von Bedürfnissen zwischen Staat und Familie und als Beschreibung des Zusammenlebens von Menschen in einem bestimmten geschichtlichen Stadium. Damit einher geht einerseits der Aufstieg der „Bürgerlichen

Gesellschaft“ im 19. Jahrhundert. Andererseits wächst die Kritik an dem Besitz und Reichtum der Bürger, der in einem extremen Gegensatz zu der Armut der Arbeiterschaft stand. (vgl.Kallhoff,20)

Aber der Begriff „Bürgerin“ ist nicht vor dem Hintergrund einer bestimmten geschichtlichen Epoche zu sehen, sondern wird hier als ein normativer Grundbegriff verstanden. „Bürger sein“ umschreibt somit keine Zugehörigkeit zu einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe, die dann zum Beispiel von der Arbeiterschaft abgegrenzt werden kann, sondern beschreibt den Menschen in einer politisch-rechtlichen Position, als Teil einer politischen Gemeinschaft, zu deren Institutionen er in einer gegenseitigen Beziehung steht. Die Themen Freiheit und Gleichheit nehmen hier eine zentrale Position ein. (vgl.ebd,29)

Hier ist auf zwei Herausforderungen in Zusammenhang mit der Corona Pandemie und der Impfpflicht hinzuweisen: Die Pandemie verstärkte das ohnehin vorhandene Gefühl der Gefährdung noch. (vgl.ebd.) Lockdowns wurden verhängt, Freiheiten der Bürgerinnen vom Staat eingeschränkt und besonders intensiv wurde in Österreich über die Impfpflicht debattiert. Dabei wurden oft die verbrieften Freiheitsrechte ins Treffen geführt. Hier gilt es darauf zu achten, das wertvolle Gut der Freiheit nicht gegen die Gleichbehandlung auszuspielen. Eine weitere Herausforderung ist der gesellschaftliche Zusammenhalt, welcher in diesen Zeiten der Pandemie beinahe wie ein Mantra beschworen wurde. Welche Werte halten uns zusammen, mit oder gegen andere Nationen? Oftmals wurde auf politischer Ebene die Schuld bei den anderen gesucht. Zuerst wurden „DIE Chinesen“, dann „DIE Italienerinnen“ und für den Norden Europas das mittlerweile berühmte Ischgl in Tirol zum Sündenbock und somit zur negativen Abgrenzung benutzt. Zusammenhalt wurde auf Kosten der anderen generiert. Daher braucht es darüber hinaus „Citizenship“ auch als einen gesellschaftlichen Reflexionsbegriff, der den Menschen als Teil der Zivilgesellschaft, als Wirtschaftsbürgerin, als Bildungsbürger, als Umweltbürgerin und als Bürger der zugleich Weltbürger ist, beschreibt. (vgl.Kallhoff,9f.24) Damit ist ein „adjektivisches Bürgerinnenkonzept“ angesprochen, welches einen Bezug zu den Lebenswelten von Menschen herstellt. Damit werden Themen aufgeworfen, in denen die Bürger politisch gestaltend teilhaben können und sollen.

Das kann er aber nicht, ohne dass politische Institutionen die notwendigen Voraussetzungen schaffen. (vgl. Kallhoff,29) Das Anliegen ist ersichtlich, nicht nur abstrakte Prinzipien und Theorien sollen in diesem Konzept entfaltet werden, das Feld der Teilhabe wird weiter gefasst.

Grundsätzlich ist dieses Bürgerinnenkonzept der Theorie des politischen Liberalismus und seiner Betonung der Freiheit des Bürgers verpflichtet. Hier bekommen besonders Abwehrrechte gegenüber dem Staat einen wichtigen Platz. Auf dieser Grundlage wird aber die argumentative Vielfalt des heutigen philosophischen Diskurses miteinbezogen. In dieser Konzeption wird gefragt, welche anderen politischen Wertvorstellungen sich unter der skizzierten Vorstellung der politischen Bürgerin subsumieren lassen. Denn auch eine klassisch liberale Position, wie die vom US-amerikanischen Philosophen John Rawls, stellt die liberale Freiheit in den Kontext von Gerechtigkeitserfordernissen und verpflichtet sie auf das Gemeinwohl. Ähnlich beim bürgerschaftlichen Republikanismus, wie ihn Philipp Pettit interpretiert: Hier ist das politische Gemeinwesen grundsätzlich am Gemeinwohl interessiert, aber ebenso soll der Bürger vor willkürlicher Machtausübung geschützt werden.

Mit in den Blick wird auch das Anliegen des Kommunitarismus, wonach das Gemeinwesen seinen Zusammenhalt aus wichtigen gemeinsamen Werten bezieht, genommen. Eine Liste solcher Werte wird später im Rahmen von Martha Nussbaums „Fähigkeitenansatz“ dargestellt. Und schließlich kann eine echte Teilhabe der Bürgerin nur gelingen, wenn sie im Sinne der deliberativen Theorie in einem öffentlichen, rationalen Diskurs nicht nur Öffentlichkeit formen kann, sondern damit zugleich die Kontrolle des Staates vollzieht. So bildet sich ein mehrdimensionales, komplexes Bild des „Bürgers“. (vgl. ebd., 24f.27) Ebenso hat Jürgen Habermas mit seinem Modell der deliberativen Demokratie den Versuch unternommen, liberale und republikanische Demokratie zu vereinen. (vgl.Ottmann,315f)

Die konzeptionelle Grundlage ist daher ein „geräumiger politischer Liberalismus“. Mit dem politischen Liberalismus wird ein unveräußerliches politisch garantiertes Minimum geteilt. Darüber hinaus wird der Raum aber für die Frage nach einem gelungenen politischen Leben eröffnet. Nicht der Staat soll im Zentrum stehen, sondern das politische Ideal des Bürgers und

seiner Kompetenzen. Kompetenz bedeutet einerseits ein Minimum, ein „Notbedarf“, der jedem Menschen zusteht. Zugleich beschreibt der Begriff die Fähigkeit, als Bürgerin am politischen Leben teilhaben zu können. Als Freie und Gleiche sollen Bürger vom Staat ein Minimum an Freiheiten garantiert bekommen, sollen aber zugleich in der Lage sein, ihre Freiheit und Gleichheit für das politische Gemeinwesen und die Mitbürgerinnen einzusetzen. Diese nicht aufeinander reduzierbare Kompetenzen sind nicht wie die Fähigkeiten bei Nussbaum, eine Vorstellung über das gute Leben oder den guten Bürger. Auch sind damit nicht Tugenden oder gemeinsame Werte gemeint. Der Begriff reicht auch über das Pochen auf Rechte des Einzelnen hinaus und erläutert den Weg zu einem gelungenen politischen Leben. Als politisches Ideal handelt es sich hier um eine Leitvorstellung, an der sich ein politisches Gemeinwesen orientieren soll. (vgl. Kallhoff, 33f)

Die Rede von den Kompetenzen nimmt eine mittlere Position ein zwischen der kommunitaristischen Vorstellung vom guten Leben und einer liberalen Mindestforderung von Freiheitsrechten. Er sieht einerseits die Pluralität der Gesellschaft, in der man nicht einfach von gemeinsamen Werten sprechen kann. Andererseits fordert er von Bürgerinnen, bestimmte Freiheitskompetenzen zu erwerben.

Das Bürgerkonzept hat den Vorteil, dass es das Verbindende verschiedener Denkansätze in den Vordergrund stellt. Es ist aus meiner Sicht der Versuch, die „Goldene Mitte“ in der politischen Philosophie zu finden. Gemeint ist damit das aristotelische Prinzip der Suche nach einem Gleichgewicht und einer Mitte zwischen den Extremen in der Gestaltung des Staates. Diese Mitte kann als politisches Ideal nur eine grobe Richtlinie und als Prozess gesehen werden, in der die verschiedenen Dimensionen von Freiheit in einem Spannungsfeld aufeinander bezogen werden. (vgl. Grund, 54f)

1. Dimensionen der Freiheit

„Der Gegenstand ... ist nicht die sogenannte Freiheit des Willens, ...,sondern bürgerliche oder soziale Freiheit, will sagen: Wesen und Grenzen der Macht, welches die Gesellschaft über das Individuum ausübt.“ (Mill,7)

Die Freiheit des Bürgers ist, wie der britischer Philosoph, Politiker und Ökonom John Stuart Mill sagt, nicht grenzenlos. Dieser muss sich Gesetzen und politischen Entscheidungen unterwerfen. Die Ziele und Wünsche einer Bürgerin können durch die der Mitbürger vereitelt werden. In den Anstrengungen der politischen Theorienbildung kann ein Versuch der Verringerung der Differenz zwischen bürgerlicher Freiheit und politischen Institutionen gesehen werden. (vgl.Kallhoff,35)

Der für seine politische Philosophie berühmte Genfer Jean-Jaques Rousseau beschreibt diese Differenz so:

„Der Mensch ist frei geboren, und überall liegt er in Ketten, ... Was der Mensch durch den Gesellschaftsvertrag verliert, ist seine natürliche Freiheit und ein unbegrenztes Recht auf alles, wonach ihn gelüstet und was er erreichen kann; was er erhält, ist die bürgerliche Freiheit und das Eigentum an allem, was er besitzt.“(Rousseau,5)

Damit beschreibt Rousseau den Übergang von einem vorrechtlichen Zustand in einen unter der Herrschaft der Gesetze. Aber die Bürgerin ist nicht nur den Gesetzen verpflichtet, sondern orientiert sich auch an der Frage nach Sittlichkeit und Gerechtigkeit. Damit wird die Frage nach dem Gehalt der Freiheit aufgeworfen, wobei bei Rousseau Einzelinteressen dem Gemeinwillen weichen müssen. Nicht nur Struktur, sondern auch der Gehalt von Freiheit sind von Bedeutung. Es bedarf einer näheren Bestimmung der Formen von bürgerlichen Freiheiten. (vgl.Kallhoff,35)

Mit der Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit schafft der russisch-britische Philosoph Isaiah Berlin eine weitere Differenzierung der politischen Freiheiten. „Negative

Freiheit“ bezeichnet einen Zustand, in dem das Verhalten eines Menschen nicht durch Zwänge anderer erschwert oder verhindert wird. Dabei wird sie vom bloßen Unvermögen abgegrenzt. *„Je größer der Bereich der Ungestörtheit, desto größer meine Freiheit.“ (Berlin,203)* Diese „negativen Freiheiten“ werden durch Rechte geschützt, die im politischen Liberalismus zumindest den Schutz von Eigentum, der Unversehrtheit der Person und eines intimen Lebensbereiches beinhalten. Berlin nennt weitere Werte, zugunsten derer Freiheit zumindest in der praktischen Diskussion eingeschränkt werden darf: Gerechtigkeit, Glück, Kultur der Sicherheit und verschiedene Formen von Gleichheit. (vgl.Berlin,203)

„Positive Freiheit“ meint die Möglichkeit politischer Selbstbestimmung, wobei der Fokus auf dem Ursprung der Einmischung durch den Staat liegt und nicht so sehr auf dessen Art und Weise geachtet wird.

„Denn die positive Seite des Begriffs Freiheit tritt zutage, ... wenn wir die Frage stellen ‘Von wem werde ich regiert?’ oder ‘Wer soll sagen können, was ich sein oder tun soll und was nicht?’“ (ebd.,210)

Für Berlin sind negative Freiheiten absolute Freiheiten, die nur durch andere negative Freiheiten eingeschränkt werden dürfen. Das würde aber auch bedeuten, dass sie nicht zu Ungunsten anderer wichtiger Ziele, wie zum Beispiel der Gesundheitsversorgung, eingeschränkt werden dürfen. Ein weiteres Problem stellt die Diskussion um die Frage nach dem Minimum von negativen Freiheiten dar. Die Unterscheidung von negativer und positiver Freiheit allein wird den Herausforderungen einer politischen Gemeinschaft nicht gerecht.

Freiheit wird nicht nur durch fehlende politische Mitbestimmung und willkürliche Eingriffe in das eigene Handeln verringert, sondern ist auch durch einen Mangel an Gewissensbildung, Meinungsfreiheit und Möglichkeiten, sich gesellschaftlich zusammenzuschließen, bedroht. Isaiah Berlins Darstellung hat aber eine wesentliche Grundlage für einen differenzierten Freiheitsbegriff geschaffen. Diese Vielgestaltigkeit kann in fünf Grundformen entfaltet werden, die man als Pole eines Spannungsfeldes sehen kann. (vgl.Kallhoff,36f.40f)

„Schutz vor Übergriffen, Freiheit der Lebensführung, Freiheit von willkürlicher Machtausübung, Freiheit zur Vergesellschaftung und Freiheit zur politischen Selbstbestimmung“ (Kallhoff,37)

In der politischen Philosophie wurden diese fünf Pole verschiedenen Lagern zugeschrieben und häufig als sich widersprechende Dimensionen der Freiheit begriffen. Wie in Punkt 2.1 beschrieben, bewegen sich diese Konzepte bei neueren Autoren aufeinander zu. Vor diesem Hintergrund der Entwicklung politischer Grundlagendiskussionen kann man in der Verbindung dieser verschiedenen Pole eine umfassende Definition von bürgerlicher Freiheit sehen. Zum Beispiel hebt Rawls den Wert der verschiedenen Freiheiten hervor:

„...doch die Gedanken- und Gewissensfreiheit, die persönliche Freiheit und die Bürgerrechte sollten nicht der politischen Freiheit geopfert werden, der Freiheit, gleichberechtigt am politischen Leben mitzuwirken.“ (Rawls,250)

Üblicherweise wird als Basis der Diskussion über Freiheiten der Bezug auf die Menschenrechte genommen. Diese gelten universell und unabhängig von konkreten gesellschaftlichen Formen. Darin liegt auch ihr Nachteil. Demgegenüber sind politische Freiheiten auf konkrete Gesellschaftsformen und politische Machtverhältnisse bezogen. Das kann als ihre Stärke gesehen werden. Da für diese Arbeit nicht nur die Frage der Freiheit, sondern auch der Gleichbehandlung relevant ist, tritt ein weiterer Vorteil gegenüber einem Menschenrechtsansatz zu Tage. Eigentum wird in den Menschenrechten nur genannt, aber nicht näher erläutert. Für die Abwägung von Freiheiten in einer Pandemie spielen aber auch Wirtschaftsfreiheiten und gleiche Verteilung von Lasten eine wichtige Rolle. (s.1.3u.1.4)

1.1 Die fünf Pole der Freiheit

1.1.1 Der Schutz vor Übergriffen

In verschiedenen Vertragstheorien wurde seit der Aufklärung im Kontrast zu einem vorvertraglichen Ur- oder Naturzustand ein durch Gesetzesherrschaft gewonnener rechtlicher Zustand des Bürgers beschrieben, der ihn vor Willkür schützt. Der englische Staatstheoretiker und Philosoph Thomas Hobbes, der Begründer der Vertragstheorien, schreibt in seinem Hauptwerk „Leviathan“ über die Situation des Menschen im Urzustand: *„Unter Freiheit versteht man nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes die Abwesenheit äußerer Hindernisse.“* (Hobbes,99) Um aber nicht in einen Krieg aller gegen alle zu geraten, muss jeder im eigenen Interesse Frieden anstreben. Es ist bei Hobbes ein Gebot der Vernunft, so zu handeln und der Mensch soll *„...sich mit so viel Freiheit gegenüber anderen zufrieden geben, wie er anderen gegen sich selbst einräumen will.“* (ebd.,100) Diese Einschränkung von Freiheit durch das gegenseitige Übertragen von Naturrechten begründet einen Vertrag der Menschen untereinander. Es ist für Hobbes eine Frage der Gerechtigkeit, sich an diesen Vertrag zu halten. (vgl.ebd.,110) Während hier zur Sicherung des Vertrags die Macht an einen unangreifbaren Souverän übertragen wird, ist der Souverän bei Locke und Rousseau selbst durch einen eigenen Vertrag eingesetzt und daher kein absoluter Herrscher. Der Philosoph und Vordenker der Aufklärung John Locke räumt dem Volk, nicht dem Einzelnen, ein Widerstandsrecht ein, wenn der Gesetzgeber dem Volk das Eigentum nimmt oder es in Sklaverei bringt. (vgl. Locke,338) Er betont auch, dass durch den Vertragsschluss ein einheitlicher politischer Körper gebildet wird, in dem der Beschluss der Mehrheit als ein Beschluss aller Bürger gelten muss. Andernfalls wäre dieser ursprüngliche Vertrag ohne Bedeutung, *„...,wenn der Einzelne weiter frei bliebe und unter keiner anderen Verpflichtung stände als vorher im Naturzustand.“* (ebd.,261) Die Zustimmung zu dem Vertrag muss aber nicht ausdrücklich bekundet werden. Wer sich nur in einem Land aufhält, stimmt dem Vertrag stillschweigend zu. (vgl. ebd.,276) Gemeinsam ist diesen Theorien, dass die vertraglich ausgehandelten Güter Basisgüter für den Menschen darstellen. Auch Rousseau sieht darin keine Begrenzung der Freiheit, denn das Volk ist der Souverän, der seine Herrscher einsetzt. (vgl. Rousseau,112)

Besonders in der Covid-19 Pandemie zeigt sich diese Problematik. Geht ein Staat mit einer gesetzlichen Impfpflicht zu weit in seiner Fürsorgepflicht? Ist der Preis der Verletzung der persönlichen körperlichen Integrität nicht zu hoch, um Güter und Gesundheit zu schützen? Rousseau würde hierzu vielleicht sagen: „*Was nichts anderes heißt, als dass man ihn zwingen wird, frei zu sein.*“ (Rousseau,22) Dieser Zwang ist für Rousseau keine große Belastung, da er für alle gilt. Der Einzelne kann Einzelinteressen verfolgen, muss aber den Gemeinwillen, der am Gemeinwohl orientiert ist, anerkennen, um nicht in eine Tyrannei zu geraten. (vgl.ebd.,21f) Es ist also zu kurz gegriffen, wenn Freiheit nur als Schutz vor Übergriffen der Mitbürgerinnen beschrieben wird. Bürgerliche Freiheit bedarf auch des Schutzes vor der Willkür des Staates. Gehalt und Umfang von Schutzrechten sind bis heute Gegenstand von Diskussionen geblieben. (vgl.Kallhoff,43)

1.1.2 Freiheit der Lebensführung

Pluralismus ist ein festes Merkmal vor allem der sogenannten westlichen Staaten geworden. In diesen politischen Gemeinwesen haben nie alle Bürger deckungsgleiche Lebensentwürfe. Da Menschen ihre Vernunft gebrauchen, kommen sie auch zu unterschiedlichen Vorstellungen über Ziele und Werte.

„*Aus dem Blickwinkel der verfassungsgebenden Versammlung führen diese Argumente zur Wahl einer Regierungsform, die die Freiheit der Moral, des Denkens und Glaubens und der Religionsausübung gewährleistet.*“ (Rawls,241)

Dieser Pluralismus der Gesellschaft ist eine Tatsache, der ein politisches Gemeinwesen Rechnung tragen muss. Da die politische Gemeinschaft nicht den ganzen Menschen fordern kann, muss sie Freiräume zur Entfaltung der je eigenen Lebensführung ermöglichen. Für J.S. Mill wird diese Freiheit der Lebensführung mit dem Begriff Individualität zum Ausdruck gebracht. Er schreibt in seinem Werk 'Über die Freiheit': „*..., es ist wünschenswert, dass man der Individualität eine Chance gibt.*“ (Mill2010,82) Er sieht Freiheit nicht nur als Abwesenheit von Zwang, sondern gibt ihr eine substanzielle positive Bedeutung:

„Menschen bedürfen eines vor Eingriffen geschützten Freiraums; nur wenn dieser garantiert ist, können Individuen sich selbst entwickeln und sie selbst sein. Freiheit ist demnach eine notwendige Bedingung von Selbstverwirklichung, und Selbstverwirklichung wiederum ist ein Bestandteil des Glücks.“ (Schramme,55)

Menschen sind in ihren Lebensentwürfen sehr verschieden und brauchen die Möglichkeit, ihre individuellen Fähigkeiten zu entwickeln. Freiheit ist nicht nur Mittel zur Individualität, sondern auch deren Ausdruck und somit ein Ideal individueller Selbstbestimmung. Für Mill entsteht dadurch kein Spannungsverhältnis zum moralischen oder sozialen Verhalten des Menschen. Denn zur Individualität gehört nach Mill auch die Authentizität, die sich nicht verbiegen lässt und von jedem verlangt, dass er die Wahrheit selbst durcharbeitet. (vgl.ebd.,55f)

Um selbst wählen zu können muss der Mensch verschiedene Fähigkeiten wie die des Verstandes, des Urteils- und Unterscheidungsvermögens sowie moralische Neigungen einüben. Es handelt sich hier um die Ausbildung sogenannter höherer Fähigkeiten. Ausgeschlossen sind nur Lebensstile, die diese Fähigkeiten selbst untergraben. Dies gilt als einschränkende Norm, als Minimalbedingung, weil diese Fähigkeiten notwendigerweise zur Selbstverwirklichung gehören. Nur durch sie ist ein gelungenes Leben möglich. Kein Mensch, der einmal in deren Genuss gekommen sei, würde freiwillig darauf verzichten. Vorausgesetzt muss allerdings werden, dass es diesem Menschen überhaupt ermöglicht wurde, diese Fähigkeiten zu entwickeln. (vgl.ebd.,60ff)

Mill definiert Freizügigkeit als eine Einschränkung von Handlungsmöglichkeiten, die sich die Bürgerinnen gegenseitig abverlangen können. Das Prinzip der „Nichtschädigung“ gibt über den Umfang der staatlichen Einschränkungsmöglichkeit Auskunft. Persönliche Freizügigkeit darf nur so weit gehen, als damit kein anderer geschädigt wird:

„Jede Handlung, gleich welcher Art, die ohne gerechten Anlass anderen Schaden zufügt, soll und muss man in wichtigen Fällen unbedingt durch Missfallensäußerungen, notfalls durch energisches Eingreifen zügeln.“ (Mill,81)

Der Begriff „Schädigung“ enthält aber eine Unschärfe bezüglich des Ausmaßes dieser Beeinträchtigung. Daher braucht es eine Bestimmung gemeinsamer Grenzen durch gesellschaftliche Übereinkünfte. (vgl. Kallhoff, 44f) Mill definiert Schutzgüter, die einen solchen Umfang staatlicher Freiräume umgrenzen:

„... die Unverletzlichkeit der Person und der Wohnung, der Respekt vor intimen Lebensgemeinschaften und der Familie als Lebensräume des Bürgers, sowie Rechte auf Glaubens- und Gewissensfreiheit.“ (Kallhoff, 45)

1.1.3 Freiheit von willkürlicher Machtausübung

Der Versuch, den Republikanismus in Richtung bürgerlicher Freiheit weiterzuentwickeln, wurde unter anderen vom irischen Philosophen Philip Pettit unternommen. Das republikanische Freiheitsmodell unterscheidet politische Freiheit von Wahlfreiheit.

Die Wahlfreiheit der Bürgerin zeigt sich in seinen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten. Diese dürfen nur in Hinblick auf das Gemeinwohl eingeschränkt werden. Gesetze müssen verhindern, dass sich politische Gewalt an Privatinteressen orientiert. Es gilt also illegitime Macht einzugrenzen. Frei sein bedeutet demnach, dass Unterdrückungsverhältnisse politisch bekämpft werden. Politik hat demnach die Aufgabe, Abhängigkeitsverhältnisse zu erkennen und zu reduzieren. (vgl. ebd., 46ff) Pettit schreibt dazu in „Gerechte Freiheit“:

„Die republikanische Tradition unterscheidet sich nach wie vor in ihrer Bedeutung, dass Freiheit Macht gegen Einmischung voraussetzt und keineswegs bloß das Fehlen von Einmischung“ (Pettit, 252)

Freiheit braucht bei Pettit Raum (Tiefe) und Ressourcen (Breite). Sie ist demnach die Fähigkeit, frei wählen zu können, ohne vom Wohlwollen eines anderen, zum Beispiel des Staates, abhängig zu sein. Freiheit bedarf des „Befreitseins“ von Herrschaft. Freiheit ist Nicht-beherrschung. (vgl. ebd., 82f) Es gilt einerseits jene Beziehungen aufzuspüren, sei es zu Individuen oder Institutionen, die den Menschen beherrschen und deren Ursachen zu beseitigen, und andererseits auch die Fragen nach der strukturellen Dominanz und somit nach der sozialen Gerechtigkeit zu stellen. (vgl. ebd., 90) Freiheit braucht auch Breite, das heißt

Ressourcen und Schutz. Dazu bedarf es der Herrschaft des Rechts, die alle als Gleiche behandelt und durch fundamentale Grundfreiheiten dem Einzelnen Schutz gewährt. Die sozialen Normen unterstützen die Gesetze und „verdoppeln“ die objektive und subjektive Sicherheit. Dies verschafft den Individuen jene Unabhängigkeit, die es ihnen erlaubt, einander auf Augenhöhe und mit Wohlwollen zu begegnen. (vgl. Petitt, 95ff)

1.1.4 Freiheit zur Vergesellschaftung

Dass die Freiheit der Bürger nicht allein durch staatliche Institutionen sichergestellt wird, zeigt sich vor allem in verschiedenen Vergesellschaftungsformen, wie zum Beispiel Gewerkschaften, Vereine, Interessensgemeinschaften und dergleichen. So ist es ein unverzichtbarer Aspekt bürgerlicher Freiheit geworden, seine Meinung frei in Versammlungen kundzutun. Die öffentliche Beratschlagung zur Durchsetzung öffentlicher Interessen bildet ein wichtiges Gegengewicht zur Macht politischer Institutionen. Freiheit zur Vergesellschaftung kann aber nicht nur auf Versammlungsfreiheit reduziert werden, sondern beinhaltet Kommunikationsfreiheiten unterschiedlicher Art. Menschen können ihre Meinungen nur frei miteinander kommunizieren, wenn keine Zensur herrscht. (vgl. Kallhoff, 48ff)

Mill weist auf die Unverzichtbarkeit von Versammlungs- und Meinungsfreiheit für die Freiheit der Lebensführung hin. Dies ist der Ausgangspunkt seiner breiten Darlegung zur Meinungsfreiheit in einer fortschreitenden Befähigung der Bürgerin: *„Zunehmend sind die Einzelnen befähigt, eigene Vorstellung zu entwickeln, öffentlich zu artikulieren, sich zu organisieren und auf die Ausübung politischer Herrschaft einzuwirken.“* (Schramme, 3)

Nach Mill folgt aus der geistigen Wohlfahrt die materielle und bedarf daher besonderer Beachtung. Diese geistige Wohlfahrt wird durch die Freiheit der Meinung und Meinungsäußerung aus vier Gründen gewährleistet:

- Wer die Meinungsfreiheit unterdrückt, nimmt selbst eine Position der Unfehlbarkeit ein.
- Auch in einer irrigen Meinung kann ein Funke Wahrheit stecken. Dieser kann dazu beitragen, dass die Wahrheit in ihrer Gesamtheit zum Vorschein kommt.
- Selbst der Widerstand gegen eine allgemein anerkannte Wahrheit ist zuzulassen, denn erst dadurch kommt es zu einer verstandesmäßigen Auseinandersetzung mit dieser.

- Und schließlich bewirkt die Meinungsfreiheit, dass Wahrheiten nicht bloß wie Dogmen zu einem formellen Bekenntnis werden, sondern die Identifikation und Aneignung fördern. (vgl. Mill, 77)

Die freie Meinungsäußerung hat zweierlei Nutzen. Sie dient der Erkenntnis der Wahrheit, aber auch der menschlichen Vervollkommenung und dem Fortschritt der Gattung Mensch. (vgl. Schramme, 37) Diese Definition von Meinungsfreiheit kann einige Irritationen hervorrufen. Gerade im Zusammenhang mit der Corona Pandemie und der damit verbundenen Diskussion um die Impfpflicht, wurde immer wieder die Bedeutung von Expertinnen und Fakten beschworen. Gängig war die Meinung, dass man die sogenannten „alternativen Fakten“ bekämpfen müsse. Mill geht es um den „Wert geistiger Auseinandersetzung als solcher“, die ihn jede Privilegierung wahrer Meinungen vermeiden lässt. Er plädiert in seinem Ansatz für einschränkungsfreie Meinungsäußerung, die zur positiven Freiheit des Denkens beiträgt. (Schramme, 39) Als Grenze für die Meinungsfreiheit, ebenso wie für die Freiheit der Lebensführung und des Geschmacks, gilt das Schädigungsprinzip. Meinungsfreiheit ist hier im Zusammenhang mit den anderen Freiheiten zu sehen und erhält keinen Sonderstatus. Als nichtschädigend gelten Meinungsäußerungen, die dem Ziel der Wahrheitsfindung und menschlichen Entwicklung dienen. (vgl. ebd., 46f. 49) In anderen Worten:

„Unter Mills Konzeption genießen nichtdeliberative, schlecht und unbegründete Meinungsäußerungen daher Schutz, solange wir davon ausgehen können, dass solche polemischen, disruptiven Interventionen ihrerseits in der Lage sein können, einen dogmatisch versteinerten, auf allzu homogener Diät von Beiträgen beruhenden Meinungsstreit, und damit auch die Bedeutung der Überzeugungen, um die es in ihm geht, neu zu beleben.“ (ebd., 49)

Mill weicht hier ab von einer rein rechtlichen Sicht und fordert auch eine politische Kultur, in der kommunikative Institutionen ausgeformt werden, die einen egalitären Zugang zu diesen Institutionen ermöglichen. (vgl. ebd., 52ff) Diese Position fügt sich sehr gut in die Vorstellung vom Bürger als einem politischen Ideal ein, da der Blick über die rein rechtliche Regelung hin zur politischen Kultur geweitet wird.

Ein weiterer Grund für die Notwendigkeit der Freiheit zur Vergesellschaftung ist die „Kommunikative Macht“ der Öffentlichkeit, wie sie vom deutschen Philosophen Jürgen Habermas in der deliberativen Theorie artikuliert wird.

„Zivilgesellschaft und politische Öffentlichkeit bilden in Habermas' Ansatz die Grundlage für Volkssouveränität. Ohne Öffentlichkeiten kann es keine Demokratie und auch keine legitime Rechtssetzung geben. Die Verfahren der Rechtssetzung und der Willensbildung sind Teil des Legitimationsprozesses, der dafür sorgen soll, dass die Meinungen der Bürgerinnen auch eine wirksame Kraft im Machtspiel des politischen Systems entfalten. Letztlich sind nämlich diese Rechtssetzungsverfahren nur legitim, wenn auch sie das Ergebnis öffentlicher Deliberation sind.“ (Kreide,142)

Öffentlichkeit meint nicht nur einen Marktplatz, auf dem man sich versammelt, sondern auch einen sozialen Raum, in dem ein vernünftiger und kommunikativer Prozess der gesellschaftlichen Selbstfindung stattfindet. Er ist die Grundlage für die Legitimität von Rechtssetzung und Demokratie. Normativ betrachtet dient Öffentlichkeit auch als Begriff der kritischen Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse. Im deliberativen Geschehen offenbart sich, ob die kulturellen und sozialen Gegebenheiten für eine uneingeschränkte, aktive und inklusive Beteiligung vorhanden sind. Dabei gibt es nicht eine Öffentlichkeit, sondern man kann sie sich als ein vielfältiges, dezentrales Netzwerk von Kommunikationsräumen vorstellen, in denen die verschiedensten gesellschaftlichen Gruppen eine bunte Vielfalt von Themen vorbringen und sich Gehör verschaffen wollen. (vgl.ebd.,135ff)

„Und alles passiert, indem im Prozess öffentlicher Deliberation die verschiedenen Wertorientierungen zu ihrem Recht gelangen und ein Austausch von Gründen für oder wider eine umstrittene Position auf ihre Zustimmungsfähigkeit hin geprüft wird.“ (ebd.,142)

Macht ist nach Habermas kommunikative Macht. Sie besteht in kommunikativer Freiheit. Ihre Merkmale sind der freie und gerechte deliberative Prozess, sie kann nur kollektiv verwirklicht

werden und bringt geteilte Überzeugungen hervor und es muss sich um eine einvernehmliche, unerzwungene Willensbildung handeln. Insofern ist sie ein kraftvolles Instrument des Bürgers. (vgl.Kreide,143f)

1.1.5 Politische Selbstbestimmung

Sie basiert im Wesentlichen auf dem Gedanken, dass durch das Volk regiert wird und somit Freiheit positiv, als Teilhabe am Gemeinwesen verstanden wird. (vgl. Ottman,318) Das setzt laut Immanuel Kant voraus, dass Menschen auf Grund ihrer Vernunft sich an jene Normen halten können, welchen sie selbst ihre Zustimmung gegeben haben. In der Praxis stellt sich das Problem der Komplexität eines Staatsgebildes und der unterschiedlichen Interessen ihrer Bürgerinnen. Selbstgesetzgebung im Sinne von Kant wird in der Praxis nicht dazu führen, dass eine faktische Einigkeit erreicht werden könnte. Dennoch brauchen Gesetzte zu ihrer Legitimierung eine möglichst große, vernunftgeleitete Zustimmung. Staatliche Institutionen sind gefordert, Formen von Bürgerbeteiligungen im Prozess der Gesetzeswerdung zu ermöglichen. (vgl.Kallhoff,51f)

1.2 Freiheit als Spannungsfeld

Die hier behandelten Freiheiten, die traditionell als sich einander widersprechend diskutiert wurden, können nicht einfach zusammengeführt werden, indem man sie in ein System von Rechten überführt. Freiheit kann nicht einfach in Recht übersetzt werden, sie kann nicht nur einseitig als Akt der Gewährung durch den Staat gesehen werden. Vielmehr müssen Bürger den Begriff Freiheit mit Leben füllen, indem sie sich gegenseitig Freiheit zugestehen und sich an politischer Selbstbestimmung beteiligen. Auch der Versuch von Rawls, allen Bürgerinnen ein möglichst umfangreiches System von Freiheiten zu gewähren, ist nur anhand negativer Freiheiten zu verwirklichen. Es kann aber auf keine der fünf genannten Pole verzichtet werden. Jürgen Habermas plädiert neben der Garantie von Grundrechten durch den Staat auch für subjektive Handlungsfreiheit, politische Autonomie und freie Vergesellschaftung. Legitimität

von Grundrechten ergibt sich nicht allein aus ihrer Verfassungskonformität und einem gerechten Verfahren. (vgl.Kallhoff,52ff)

Politische Freiheit bedeutet demnach im positiven Sinne, dass der autonome Bürger nur dann eine ihm angemessene Rechtsform besitzt, wenn er sich diese zu eigen macht, sie intentional mitgestaltet und wechselseitig anerkennt. (vgl.ebd.,64f.)

„Dennoch kann das System der Freiheiten nicht gedacht werden als ein reibungslos funktionierendes Regelwerk – auch nicht in einem demokratischen Rechtsstaat. Vielmehr gilt es, mit Rücksicht auf jede Form bürgerlicher Freiheit, ihre Grenzen möglichst weit hinauszuschieben, ohne andere Formen bürgerlicher Freiheit zu verletzen.“ (ebd.,56)

Freiheit bedeutet Schutz vor Übergriffen, freie Lebensführung und Freiheit von willkürlicher Machtausübung, und sie manifestiert sich in der freien Vergesellschaftung und in der politischen Selbstbestimmung. Die Aufgabe der Demokratie ist es, persönliche und politische Gestaltungsmöglichkeiten bereitzustellen. Es erschließt sich, dass diese Freiheiten zwar in Spannung stehen können, wenn durch die Bildung einer öffentlichen Meinung die persönliche Freizügigkeit eingeschränkt wird, oder wenn die Versammlungsfreiheit in Spannung tritt mit dem Interesse des Gemeinwesens, die Infektionen in einer Pandemie gering zu halten. Diese Spannung ist aber in einer pluralen und liberalen Gesellschaft in Kauf zu nehmen. Die beständigen Veränderungen in der Gesellschaft bedürfen einer immer wieder neuen Verhandlung zwischen diesen Spannungspolen.

Sie stehen aber nicht nur in Spannung zueinander, sondern ergänzen einander in vielfältiger Weise. Der Schutz vor Übergriffen durch den Staat ermöglicht eine freie Wahl in der Lebensführung. Erst wenn Menschen lernen, ihre Meinung frei zu äußern, kann die Bürgerin aktiver Teil eines öffentlichen Diskurses werden und seine positive politische Freiheit verantwortungsvoll erfüllen. Die Freiheit zur Vergesellschaftung lässt starke Interessensverbände entstehen, die wiederum der Freiheit vor willkürlicher Machtausübung dienen. Dabei soll man nicht auf eine der Freiheiten zugunsten einer anderen verzichten

müssen. Die Grenzen jeder dieser fünf Pole sollen so weit wie möglich erweitert werden, ohne eine der anderen zu verletzen. (vgl.Kallhoff,54ff)

2. Gerechtigkeit als qualifizierte Gleichbehandlung

In einer Pandemie geht es nicht nur um das Spannungsverhältnis verschiedener Freiheiten, sondern auch um die Fragen der Gerechtigkeit im Sinne einer qualifizierten Gleichbehandlung. Wenn es im Zusammenhang mit der Impfpflicht um die Abwägung verschiedener Freiheiten geht, ist die Frage nach Priorisierung verschiedener Grundgüter und Gruppen relevant. Deshalb soll hier die theoretische Grundlage von Gerechtigkeit und Gleichheit kompakt vorgestellt werden.

Schon Aristoteles hat in der Nikomachischen Ethik drei Formen von Gerechtigkeit unterschieden: die allgemeine politische Gerechtigkeit (vgl.Aristoteles,177ff), die ausgleichende und die verteilende Gerechtigkeit. (vgl. ebd.,167ff) Die allgemeine Gerechtigkeit bedeutet Teilhabe an politischer und rechtlicher Gewalt, also auch effektive Teilhabe am politischen Geschehen und die Zusicherung von Grundrechten. Die ausgleichende und die verteilende Gerechtigkeit werden heute als Frage sozialer Gerechtigkeit behandelt. Für diese Formen sind andere Maßstäbe erforderlich als für die allgemeine Gerechtigkeit. Es gilt die Dimensionen der Gleichbehandlung zu beurteilen und zu qualifizieren. Darum soll es in diesem Kapitel gehen.

Rawls hat in diesem Zusammenhang auf wichtige Voraussetzungen hingewiesen. Der Staat muss eine Priorisierung vornehmen, weil Güter nicht unbegrenzt vorhanden sind. Menschen haben heute unterschiedlichste Lebensentwürfe und möchten nicht in jeder Hinsicht über einen Kamm geschoren werden. Eine Verteilungsgerechtigkeit steht vor der Herausforderung, jene Kategorien zu benennen, hinsichtlich derer eine Gleichbehandlung erforderlich ist. Und es gilt das Verhältnis von Verteilungsgerechtigkeit und bürgerlichen Freiheiten sowie Gehalt und Grenzen von Gleichbehandlung zu bestimmen. (vgl.Kallhoff,57ff)

Die US-amerikanische Rechtswissenschaftlerin und Ethikerin Martha C. Nussbaum hat den Vorschlag gemacht, der Staat solle für grundlegende Fähigkeitsbereiche Chancengleichheit gewährleisten. Diese werden als Komponenten guten Lebens verstanden und deren Kurzformel könnte lauten:

„Leben und körperliche Gesundheit, körperliche Integrität, der Gebrauch der Sinne, der Vorstellung und des Denkens, Gefühle, praktische Vernunft, soziales Leben, Bezug zu anderen Spezies, Erholung und Spiel sowie Kontrolle über die Lebensumwelten.“
(Kalhoff,68)

In ihrer Langform wird die Liste in Abb.1 dargestellt.

Dieses Konzept wurde erstmals vom Nobelpreisträger für Wirtschaftswissenschaften Amartya Sen ab 1979 und später in Zusammenarbeit mit Nussbaum unter dem Begriff „Capability Approach“ bekannt. Nussbaum nennt ihren Ansatz eine „starke vage Konzeption des Guten“ um sich von John Rawls liberaler „schwacher Theorie“ abzugrenzen. „Stark“ bezeichnet eine umfassende Auflistung von Fähigkeiten des Menschen, die der Staat für ein gutes Leben des Einzelnen fördern soll. „Vage“ meint, dass sie sehr allgemein formuliert sind und je nach Kultur verschiedene Spezifikationen zulassen. Es handelt sich dabei um eine interkulturell ethisch-politische Untersuchung. Der Begriff „schwache Theorie“, der von Rawls selbst stammt, bezieht sich darauf, dass der Staat sich auf das allernötigste beschränkt, um die Freiheit möglichst wenig zu beschränken. (Nussbaum, 28.34) Nussbaum teilt mit Rawls die Idee eines universalistischen Prinzips gleicher Rechte, Freiheiten und Chancen, die in einer diversifizierten Gesellschaft einen verpflichtenden Maßstab bilden.

Sie bemüht sich um eine Annäherung von aristotelischer Tugendethik und der liberalen Konzeption von Rawls. Gerechtigkeitsnormen sollen enger an eine gehaltvolle tugendethische Vorstellung vom Guten gekoppelt werden. Dabei spielen auch „politische und emotionale Erfahrungen von Zugehörigkeit“ eine wichtige Rolle. Sie sieht ihren Entwurf als notwendige Ergänzung und kritische Weiterentwicklung von Rawls liberaler Institutionenlehre. Nussbaum weist auf einen notwendigen anthropologischen Unterbau von Rawls politischer Gerechtigkeitstheorie hin, um die ethischen Voraussetzungen zur Stärkung der Individualität zu schaffen. (vgl. Straßberger, 214f)

1. *Leben*: Fähig zu sein, ein Leben von normaler Länge zu leben; nicht vorzeitig zu sterben oder vor jenem Zeitpunkt, an dem das Leben so reduziert ist, dass zu leben es nicht mehr wertvoll erscheint.
2. *Körperliche Gesundheit*: Fähig zu sein, über eine gute Gesundheit – inklusive der Reproduktionsfähigkeit – sowie über angemessene Ernährung und Unterkunft zu verfügen.
3. *Körperliche Integrität*: Fähig zu sein zur ungehinderten Ortsveränderung, zur Sicherheit vor Gewalt – einschließlich der Vergewaltigung und Gewalttätigkeit in der Familie –, zur freien Befriedigung sexueller Bedürfnisse sowie zur freien Wahl in Bezug auf die Fortpflanzung.
4. *Sinne, Vorstellungen und Gedanken*: Fähig zu sein, die Sinne zu gebrauchen und zu denken, Ausdrucksmöglichkeiten zu besitzen, lustvolle Erfahrungen zu haben und unnötigen Schmerz zu vermeiden. Die Gelegenheit zu haben, den eigenen Verstand in einer Weise anzuwenden, die durch die Garantien der freiheitlichen Äußerungen der politischen und künstlerischen Rede sowie der freien Religionsausübung geschützt werden.
5. *Gefühle*: Fähig zu sein, emotionale Bindungen zu Gegenständen und anderen Menschen einzugehen und die Möglichkeit zur Entwicklung der eigenen Gefühle zu haben. Die Möglichkeit umfasst Formen der menschlichen Gemeinschaftsbildung, von denen sich nachweisen lässt, dass sie für die Gefühlsentwicklung wesentlich sind.
6. *Praktische Vernunft*: Fähig zu sein, sich eine Vorstellung vom Guten zu bilden und sein eigenes Leben daraufhin in kritischer Reflexion zu planen.
7. a. *Zugehörigkeit*: Fähig zu sein, für und mit anderen Menschen zu leben und für sie Sorge zu tragen. Fähig zu sein, sich in die Situation eines anderen hineinzuversetzen. b. *Zugehörigkeit*: Fähig zu sein, über eine soziale Basis für Selbstrespekt zu verfügen und frei von Demütigungen zu leben.
8. *Andere Lebewesen*: Fähig zu sein zu einer Beziehung zur Welt der Natur.
9. *Spiel*: Fähig zu sein, zu spielen, zu lachen und zur Erholung.
10. a. *Politische Kontrolle über die eigene Umwelt*: Fähig zu sein, an politischen Entscheidungen teilzuhaben, die das eigene Leben betreffen. Das Recht auf freie Rede und freie Assoziation zu besitzen.
b. *Materielle Kontrolle über die eigene Umwelt*: Die Möglichkeit zu haben, über Eigentum zu verfügen. Das Recht besitzen, eine Beschäftigung auf Gleichheitsgrundlage zu erlangen; frei zu sein von Verfolgungen und

Abb. 1: Liste der Central Capabilities nach Martha Nussbaum, 57–58

Im Unterschied zum Ansatz von Rawls räumt sie dem Guten im Sinne von Aristoteles einen Vorrang ein und spricht sich für die Bestimmung eines wünschenswerten Lebens aus. Nicht nur die Verteilung von Gütern ist demnach eine Frage der Verteilungsgerechtigkeit, die Güter stehen im Dienst des menschlichen Handelns. Es geht um das „Wofür“ dieser Dinge, die nur in Bezug auf den Menschen ihre Berechtigung, aber keinen Eigenwert haben.

Neben der funktionalen Rolle der Güter weist Nussbaum darauf hin, dass nicht Wohlstand allein als Kriterium für Gerechtigkeit herangezogen werden soll. Ein „Mehr“ an Gütern ist daher nicht immer besser für den Menschen, wohl aber ein „Mehr“ an Fähigkeiten. (vgl.Nussbaum,32-35) Der liberale Einwand, dass eine starke Konzeption des Guten eine gewisse Lebensführung bevorzuge und daher paternalistisch sei, entgegnet Nussbaum, dass es nur um einen Umriss und die allgemeinen Konturen der Ziele geht. Menschen haben nur dann Entscheidungsfreiheit, wenn die Ressourcen und Fähigkeiten dazu erwerben können. Es geht nicht darum, dass Menschen auf eine bestimmte Weise funktionieren, sondern dass sie einen „*wirklich menschlichen Gebrauch*“ der Dinge“ lernen. (vgl.ebd.,40f.46)

Menschen können diese Fähigkeiten grundsätzlich mit ihren eigenen freien Entscheidungen umsetzen, brauchen dazu aber auch den Staat, der die Rahmenbedingungen und Voraussetzungen für die Verwirklichung bereitstellen muss. Hier stellt sich die Frage nach der Grenzziehung. Wofür genau der Staat zuständig ist, bleibt aber umstritten. Gleichbehandlung sollte sich zumindest, das ist auch die Position dieser Arbeit, um die Ermöglichung eines würdigen Lebens sorgen. Hier kommen kollektive Grundgüter wie Bildung, Gesundheit, Kultur, Umwelt und Infrastruktur in den Fokus. Diese Güter könnte man als Untergrenze für staatliche Einschränkungen der Freizügigkeit zugunsten einer Gleichbehandlung definieren. Wie genau die Abwägung zwischen diesen Gütern erfolgt, kann nur an besonderen Erfordernissen einer Situation bemessen und ausgehandelt werden. Ein weiteres Kriterium neben dem Gehalt von staatlichem Eingriff ist die Art und Weise des Eingriffes. Der Staat soll seine Bürger nicht paternalistisch bevormunden, sondern ihnen ein aktives politisches Leben ermöglichen. (vgl.Kallhoff.,69f)

Hinsichtlich einer Pandemie und einer damit einhergehenden Impfpflicht geht es um die Abwägung der Bereiche Leben und körperliche Gesundheit, körperliche Integrität, sowie des sozialen und wirtschaftlichen Lebens. Ein weiterer Aspekt in der Pandemie sind vulnerable Bevölkerungsgruppen - alte Menschen und Menschen mit Vorerkrankungen. Daneben gibt es Gruppen, die in der Pandemie besonderen Belastungen ausgesetzt sind, zum Beispiel Gesundheits- und Pflegepersonal.

Der Fokus liegt in hier auf der Frage der ungleichen Verteilung von Lasten zugunsten dieser

Gruppen. Es geht weniger um die gleiche Zuteilung von Mitteln und Rechten, sondern um die Frage, inwiefern Gleichbehandlung eine höhere Solidaritätsforderung an die Mehrheit der Bürgerin bedeuten kann. Grundsätzlich bedürfen Ungleichbehandlungen zugunsten der Gleichstellung Benachteiligter einer gesonderten Rechtfertigung, denn Bürgerrechte sind Individualrechte. (vgl.Kallhoff,71-73) Da eine Pandemie aber nicht der Normalzustand einer politischen Gemeinschaft ist, verschiebt sich das Gewicht in Richtung zeitlich begrenzter Schutzpflichten des Staates.

Gleichbehandlung ist also nicht absolut, sondern qualifiziert zu sehen. Es gilt, die Ideale der politischen Teilhabe und der wesentlichen Fähigkeitsbereiche miteinzubeziehen. Gleichbehandlung bedeutet, allen den gleichen Respekt und die gleiche Achtung entgegenzubringen, kann aber die moralisch relevanten Unterschiede von Menschen nicht ignorieren. (vgl.Kallhoff,74f)

2.1 Die Wirtschaftsbürgerin

Das Thema Wirtschaft ist in einer Pandemie keine Nebensache. Es geht dabei nicht nur um materiellen Einbußen der Bürger aufgrund von Lockdowns. Für nicht wenige Menschen ist das wirtschaftliche Überleben gefährdet, wenn der Staat individuelle Freiheiten beschränkt. Kann es daher sein, dass die persönliche Freiheit der Lebensführung so einen hohen Stellenwert hat, dass sie, wenn schon nicht direkt, dann zumindest indirekt andere in ihrer wirtschaftlichen Freiheit so stark beeinträchtigt, dass diese um ihr Fortkommen fürchten müssen? Um dieser Frage auf den Grund zu gehen, gilt es die theoretischen Grundlagen von wirtschaftlicher Freiheit kurz darzustellen.

Eigentum ist heute zwar nicht mehr die Voraussetzung für den Bürgerinnenstatus, aber nach wie vor ein wesentliches Element in einer marktwirtschaftlich geprägten Gesellschaft. Wirtschaftliche Freiheiten sind von Bürgerfreiheiten zu unterscheiden, sind aber aufeinander bezogen. Wirtschaftsbeteiligung ist ein grundlegendes Element des bürgerlichen Lebens. Dabei geht es nicht bloß um materielle gerechte Verteilung, sondern auch um die Ermöglichung sozialer Wertschätzung und Unabhängigkeit. Es handelt sich hierbei um ein politisches Ideal,

das nicht einfach dem „besitzanzeigenden Individualismus“ des Neoliberalismus folgt, sondern diesen zu domestizieren versucht. Die Aufgabe des Staates sollte darauf abzielen, jene Rahmenbedingungen zu schaffen, die eine Hilfe zur Selbsthilfe für jene ermöglichen, die auf Unterstützung angewiesen sind. So verstanden ist wirtschaftliche Freiheit eine wichtige Teilkompetenz der politischen Bürgerin und kann mit den Kompetenzen der Freiheit und Gleichheit in Spannung geraten. (vgl. Kalhoff, 87ff)

Von diesem Ausgangspunkt gilt es das Gewicht einer so verstandenen wirtschaftlichen Freiheit gegenüber bürgerlichen Freiheiten und Gleichheitsforderungen zu bestimmen. Dabei soll einer verkürzten Sichtweise von bürgerlichen Freiheiten auf der einen und bloß materiellen Bedürfnissen im Sinne wirtschaftlichen Gewinns auf der anderen Seite - vorgebeugt werden. Auf dem Spiel stehen nicht nur ein Weniger an materiellem Wohlstand, sondern auch Unabhängigkeit und Anerkennung.

Ziel dieser Arbeit ist aber nicht, einzelne politische Maßnahmen in der Pandemie daraufhin zu prüfen, ob sie die Kompetenz wirtschaftlicher Freiheiten fördern, sondern unter anderem Antworten auf die Frage zu finden, ob die Gewährleistung ökonomischer Bedürfnisse, die persönlichen Freiheiten, insbesondere die körperliche Integrität beeinträchtigen darf. Ist die Impfpflicht ein legitimes Mittel, um Unabhängigkeit, soziale Wertschätzung und die Stillung materieller Bedürfnisse von Bürgern zu ermöglichen? Oder wird durch die Impfpflicht der wirtschaftlichen Macht zuungunsten liberaler Freiheitsrechte ein Vorrang eingeräumt? So gesehen wäre wirtschaftliche Freiheit nur ein wirtschaftsliberales Feigenblatt, mit der Politikerinnen ein bestimmtes Wahlklientel bedienen möchten.

3. Die Pflichten der Bürger

Wenn die Untersuchung zur Impfpflicht in Teil III durchgeführt wird, muss vorher philosophisch geklärt sein, was mit „Pflicht“ gemeint ist. Pflicht ist im Zeitalter individueller Freiheit kein besonders beliebtes Wort. Als Religionslehrer am Gymnasium höre ich bei Diskussionen zu Sachthemen sehr oft den Satz: „Das muss doch jeder selbst wissen.“ Das kann

man als Hinweis dafür verstehen, dass Schülerinnen auf ihr individuelle Freiheit verweisen, oder sich noch keine differenzierten Gedanken zu einem Thema gemacht haben. Für einen Lehrer bietet der Satz aber auch eine großartige Anknüpfungsmöglichkeit, um die moralische Selbstverpflichtung, wie Kant sie beschrieben hat, deutlich zu machen. Im Wort „muss“ steckt kein äußerer Zwang, sondern eine Aufgabe, ein Auftrag, den man sich selbst gibt. Das Wort „wissen“ deutet auf den Gebrauch der eigenen Vernunft. Neben dieser moralischen Pflicht, die ihre Basis in freien Willen des Individuums und seiner Vernunftfähigkeit hat, kann Pflicht auch durch Übereinkunft entstehen. Wenn zwei oder viele, wie im Falle einer politischen Vertragstheorie, einen Vertrag schließen, dann gibt es wohl keinen Menschen, dem dessen Einhaltung egal wäre. Wie lässt sich Pflicht genauer begründen?

3.1 Wie sich Pflicht begründen lässt

Tugendethisch gesehen ist Pflicht eine Haltung. Der moralische Mensch möchte, als logische Folge, mit sich selbst im Reinen sein. Was es heißt, mit sich im Reinen zu sein, beantwortet die Tugendethik der Antike mit dem Begriff „arete“. Er bedeutet Vortrefflichkeit des Charakters. Wer nach den Tugenden der Gerechtigkeit, Weisheit, Tapferkeit und Mäßigung strebt, ist mit sich im Reinen und hat ein gutes Leben. Wer so mit sich befreundet ist, kann besser mit den Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft auskommen. Denn ein erfülltes Leben gelingt nach dieser Vorstellung nur in der Gemeinschaft von Menschen. Moralische Verpflichtung bedeutet demnach, dass man an sich selbst arbeitet und somit zugleich der Gemeinschaft dient. (vgl.Precht,89ff)

Die philosophische Diskussion um die Pflicht erhält im 18. Jahrhundert durch den deutschen Philosophen Immanuel Kant einen äußerst einflussreichen Beitrag. Er vertritt die Auffassung, dass nur Handlungen, die aus Pflichtgefühl gegenüber vernunftgemäßen, moralischen Gesetzen geschehen, einen Wert besitzen. (vgl.Dupre,93) Nicht eine angestrebte Vortrefflichkeit, sondern nur die Handlung selbst ist im Blick, die auf der Basis eines Prinzips geschieht, welches sich am guten Willen ausrichtet. Ein guter Wille drückt sich im Handeln aus Pflicht aus. Er

muss sich selbst ein allgemeingültiges Gesetz geben. (vgl. Pauer-Studer, 36ff) Daraus ergibt sich die erste Formel des kategorischen Imperativs: „*Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.*“ (ebd., 38) Kant formuliert eine absolute, von Bedingungen unabhängige, universelle Pflicht, welche auf alle vernunftbegabten Wesen angewendet werden kann. Die Bedeutung des autonomen Handelns, der Freiheit des Willens impliziert die Achtung des anderen. Dies drückt er in der zweiten Formel des kategorischen Imperativs aus: „*Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.*“ (ebd., 38) Der andere soll niemals nur als Mittel für die eigenen Zwecke missbraucht werden, ihm ist man zur Wertschätzung verpflichtet. Den anderen in seinen Grundrechten zu achten ist eine unbedingte, absolute Pflicht. (vgl. Dupre, 94f)

Kant unterscheidet die Pflichten gegen sich selbst von denen, die man gegenüber anderen hat. Dabei kann es sich um vollkommene und unvollkommene Pflichten handeln. Die vollkommenen Pflichten betreffen die Unterlassung einer Schädigung anderer oder gegen sich selbst, denn es ist denkunmöglich, dass die Schädigung als eine unbedingte, allgemein gültige Maxime gelten kann. Hingegen ist die Pflicht zur Hilfeleistung gegenüber anderen nur eine unvollkommene Pflicht, da es ja möglich sein kann, dass der Helfende sich durch die Hilfeleistung selbst in Gefahr bringen könnte. (vgl. Pauer-Studer, 41)

Im kategorischen Imperativ geht es Kant um die moralische Verpflichtung des Individuums. Doch wie sieht Verpflichtung auf politischer Ebene aus? Dazu schließt Kant an die Vertragstheorien von Hobbes und Rousseau an. Der Gesellschaftsvertrag, der sich bei Rousseau im Gemeinwillen „verzeitlicht“, begründet durch die Vereinigung freier und gleicher Menschen die Verpflichtung, sich an diesen Vertrag zu halten. (vgl. ebd., 42) In diesem Vertrag wird einem Souverän, der bei Hobbes ein absoluter Herrscher, bei Rousseau das Volk ist, die Herrschaft übertragen. Es handelt sich also um eine selbstgewählte Fremdbestimmung, die dann eine Verpflichtung mit sich bringt, wenn die Herrschaft nicht der eigenen Würde widerspricht. Diese Verpflichtung gilt unter diesen Voraussetzungen als berechtigt. Ausgangslage ist ein Natur- oder Urzustand, der eine Situation der Bedrohung oder Verwilderung darstellt. Schon um der eigenen Sicherheit willen wird der Bürger eines Landes rational einsehen, dass er nur durch diesen Vertrag sein Ziel erreicht. Der Übergang vom Ur-/Naturzustand ist ein Übergang in

den Zustand des Rechts. (vgl.Elbe,141)

Bei Kant, der die Vertragstheorie weiterentwickelt, wird kein Naturzustand konstruiert. Der Gesellschaftsvertrag nimmt in der politischen Ethik die Position des kategorischen Imperativs ein. (vgl.Reese-Schäfer,126)

„Kant verzichtet auf die Konstruktion eines bestimmten Naturzustands. Der ursprüngliche Vertrag hat die Funktion, das allgemeine, angeborene Menschenrecht auf Autonomie in eine politische Form umzuwandeln: in das Recht der Mitwirkung eines jeden bei der Bildung des allgemeinen Willens.“ (ebd.,126)

Die Naturrechtlichen Vertragstheorien werden bei Kant in eine rechtlich-prozeduralistische Form gewandelt. Gesetze verpflichten, wenn man ihnen aus Vernunftgründen zustimmen kann. (vgl.ebd.,127)

3.2 Moralische und rechtliche Pflichten

Bereits in der Antike herrschte die Überzeugung, dass Recht und Moral verbunden sind. Die Vorstellung war, dass es eine vom Menschen unabhängige, unveränderliche, aber erkennbare natürliche normative Ordnung gäbe. Schon in dieser Naturrechtstradition gab es differenzierte Antwortversuche, wenn positives Recht im Widerspruch zu moralischen Grundprinzipien stand. Eine erste, reflektierte Trennung von Recht und Moral ist bei Kant vorzufinden. Er unterscheidet eine innere Pflichtenordnung von einer äußeren Ordnung. (vgl.Mahlmann,273f)

Der Begriff „Moralität“ ist bei Kant ein Teil seiner praktischen Philosophie. Er besteht im kategorischen Imperativ (s.Kap.3). Dieser Grundsatz der Sittenlehre, als „reine“ Lehre der Vernunft, die als reine „Faktizität“ von niemandem vernünftigerweise geleugnet werden kann, ist dem Recht und der Ethik vorgeordnet. Die Rechtslehre setzt die Freiheit des Menschen voraus. Diese ist nur durch den moralischen Imperativ möglich, demzufolge man nur nach jenen

Grundsätzen (Maximen) handeln soll, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten sollen. Freiheit wird unabhängig von empirischen Bedingungen gedacht.

Dieser moralische Imperativ enthält das Vermögen, andere zu verpflichten, indem daraus das „Allgemeine Rechtsprinzip“ entwickelt wird. Während Habermas diesen Imperativ als ein Prinzip der personalen Moral sieht und deshalb das Recht der Moral unterordnet, sieht der Rechtsphilosoph Detlef Breitenband aus dem kategorischen Imperativ nur ein „formales Prinzip des Handelns“. Das Sittengesetz legt demnach nicht die moralischen Inhalte fest, denen dann das Recht zu entsprechen hat, sondern es definiert, welche Eigenschaften das Recht haben muss, um als ein Prinzip der Vernunft gelten zu können. Ethik und Recht liegen in dieser Sichtweise auf derselben Ebene. Während sich die Ethik, bei Kant die Tugendlehre, auf die Zwecke einer Handlung bezieht, ist das Recht das Mittel zu Erfüllung des Zwecks. *„Das Recht hat nur die Funktion, die Willkür der in einer Rechtsgemeinschaft Zusammenlebenden zu koordinieren, und zwar „nach einem allgemeinen Gesetz.“* (Breitenband, 31) Dabei kommt ein allgemeines Prinzip zum Vorschein: Jede Pflicht, die sich aus einem Recht ergibt, ist auch eine ethische Pflicht. Aber nicht jede Pflicht, die sich aus der Ethik ergibt, muss eine rechtliche Norm werden. (vgl.ebd.,19-31)

Um die Frage zu klären, ob nun ein Vorrang des Rechts oder der Moral, die bei Kant als Ethik bezeichnet wird, besteht, möchte ich hier einen kurzen Blick auf den Rechtspositivismus und die sogenannte Verbindungstheorie werfen.

Die oben genannten grundlegenden Unterscheidungen von Kant haben im Rechtspositivismus und in den sogenannten Verbindungstheorien zwei gegensätzliche Weiterführungen erfahren. Letztere sehen eine notwendige Verbindung von Recht und Moral. Denn wenn ein Gesetz zwei Interpretationen zulasse, sei diejenige aus moralischen Gründen vorzuziehen. Der Positivismus hingegen hält eine strenge Trennung von „Sein“ und „Sollen“ aufrecht. Auch unvollkommenes Recht ist Recht, aufgrund der Tatsache, dass es ein Gesetz sei.

Die beiden Ansätze haben sich im Laufe des Diskurses allerdings aufeinander zu bewegt. Es gibt auch Positivisten, die die moralischen Gründe für die Existenz von Gesetzen und die motivatorische Funktion von Moral bei der Befolgung von Gesetzen anerkennen. Im Falle von extremem Unrecht erkennen Verbindungstheoretiker an, dass die daraus entstehenden

Probleme leichter mit den Werkzeugen des Positivismus zu lösen sind. Das eigentliche sachliche Problem besteht nun darin, zu klären, welches dann die ethischen Maßstäbe für die Legitimierung von Recht sind. (vgl.Mahlmann,274- 277)

„Man muss zunächst einen klaren Begriff von Moral entwickeln und deren Inhalte bestimmen und legitimieren können. Das letztinstanzliche Vorrangverhältnis der Moral gegenüber dem positiven Recht muss verteidigt werden. Rechtsordnungen können zwar nur funktionieren, wenn nicht jeder, auch berechnete moralische Zweifel zur Befugnis führt, Rechtsnormen nicht zu gehorchen. Der grundsätzlichen Forderung nach ethischer Legitimität muss sich eine Rechtsordnung aber stellen, was die Möglichkeit impliziert, ethischen Prinzipien vor rechtlichen Geboten den Vorrang einzuräumen. (ebd.,279)

Einerseits bedarf es also einer klaren begrifflichen und faktischen Trennung von Recht und Moral, damit eine Rechtsordnung funktionieren kann. Andererseits ist es notwendig, dass eine Vergewisserung über die ethischen Implikationen von Rechtsnormen stattfindet. Wenn Recht, wie Kant es zeigt, das Mittel zur Umsetzung der Zwecke ist, dann kann man mit Mahlmann einen Vorrang der Ethik vor dem Recht annehmen.

Hier kann wiederum die Diskurstheorie von Habermas mit ihrem Begriff der „kommunikativen Vernunft“ hilfreich sein. Habermas geht davon aus, dass die praktische Vernunft in einer komplexer werdenden Realität ihre Plausibilität verloren hat. (vgl.Koller,21) Der Verbindlichkeitsanspruch von Recht solle demokratisch und moralisch begründet werden. Demokratisch, indem sich alle Betroffenen in einem rationalen Diskurs als Freie und Gleiche beteiligen können. Allein der Zwang des Arguments solle gelten. Moralisch, indem die juristischen Diskurse für Moral durchlässig bleiben, ohne die beiden Sphären zu vermischen. (vgl.ebd.172-174)

Auch Rawls vertritt eine prozeduralistische Moral- und Gerechtigkeitstheorie, in der aus einem fairen Verfahren die Begründung von Prinzipien erfolgt. Das grundlegende Prinzip bei Rawls ist Gerechtigkeit als Fairness, das er in seiner Gerechtigkeitstheorie entfaltet. Diese baut darauf

auf, dass der Mensch nicht nur vernünftig, sondern auch moralisch sei. (vgl. Rawls, 36f) Jegliches Recht ist diesem moralischen Prinzip untergeordnet: „... *ebenso müssen noch so gut funktionierende und wohlabgestimmte Gesetze und Institutionen geändert oder abgeschafft werden, wenn sie ungerecht sind.*“ (ebd., 19)

3.3 Verpflichtung und Pflicht bei Rawls

Rawls baut seine Theorie auf dem Fairness-Grundsatz auf: „*Die Gebote des Fairneß-Grundsatzes [sic!] sind nun definitionsgemäß Verpflichtungen. Es ist aber wichtig, festzuhalten, daß [sic!] der Fairneß-Grundsatz [sic!] zwei Teile hat: Der erste verlangt, daß [sic!] der die betreffenden Institutionen oder Gebräuche gerecht sind, der zweite beschreibt die notwendigen freiwilligen Handlungen.*“ (Rawls, 133f) Der erste Teil des Fairnessgrundsatzes, gerechte Institutionen und Gebräuche, ist die Voraussetzung dafür, dass freiwillige Verpflichtungen (2. Teil) entstehen können. Gegenüber autokratischen und willkürlichen Regierungsformen fehlt die Grundlage der Übereinkunft und somit entsteht auch keine Verpflichtung. Rawls meint, dass eine Regierung zumindest hinreichend gerecht sein müsse.

Die freiwilligen Verpflichtungen unterscheiden sich von anderen moralischen Geboten. Ihr Inhalt ist von den jeweiligen Institutionen oder Gebräuchen bestimmt und sie bestehen nur gegenüber bestimmten Gruppen. Solche Verpflichtungen ergeben sich zum Beispiel durch die Übernahme eines politischen Amtes, einer Heirat oder eines Versprechens, sei es ausdrücklich oder stillschweigend, oder durch das bloße Mitmachen bei einem Spiel. Verpflichtungen sind ein Gebot der Fairness. (vgl. ebd., 28f)

Zusammenfassend schreibt Rawls im Kapitel 52:

„Wie man sich erinnert, sagt dieser Grundsatz aus, man sei verpflichtet, sich gemäß den Regeln einer Institution zu verhalten, wenn man freiwillig ihre Vorteile in Anspruch genommen hat oder sich der von ihr gebotenen Möglichkeiten zu seinem Vorteil bedient

hat, vorausgesetzt, die Intuition ist gerecht oder fair, d.h. erfüllt die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze.“ (Rawls,178)

Kurz gesagt, es ist ein Gebot der Fairness, dass man ohne selbst einen fairen Beitrag zu einer Institution, wie zum Beispiel dem Staat, zu leisten, keinen Nutzen aus ihr ziehen darf. Diese müssen jedoch mindestens so gerecht sein, wie man es unter den gegebenen Umständen erwarten kann. Die Betonung der Freiwilligkeit schließt jeden Zwang aus, auch den, der durch gesellschaftliche Verhältnisse entstehen kann. Verpflichtungen haben nicht dasselbe Gewicht wie Pflichten. Der Pflicht der Verfassung zu folgen ist schwerwiegender als die Verpflichtungen eines Amtes zu erfüllen. (vgl.ebd.,178ff)

Rawls spricht hier von natürlichen Pflichten. Er schließt dabei an die Unterscheidung Kants der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten an und unterscheidet positive und negativen Pflichten. Jemandem, der in Not geraten ist, zu helfen, ist eine natürliche, positive Pflicht, wenn man sich dabei nicht ungebührlich selbst in Gefahr bringt. Unnötiges Leiden oder die Schädigung eines anderen ist eine natürliche, negative Pflicht, weil es um ein Unterlassen geht. Im Falle eines Wertekonfliktes sind die negativen Pflichten gewichtiger als die positiven. Der Unterschied zu den Verpflichtungen besteht darin, dass sie unabhängig davon gelten, ob sich jemand dazu verpflichtet hat oder nicht. Sie sind inhaltlich nicht an Bräuche oder Institutionen gebunden.

Die grundlegendste natürliche Pflicht ist für Rawls die der Gerechtigkeit, welche die Bürger ganz allgemein verpflichtet. Zur Begründung von natürlichen Pflichten verlässt Rawls den Bereich der klassischen Vertragstheorien. Seiner Meinung kann es nicht Gegenstand einer Übereinkunft sein, ob jemand grausam behandelt wird oder nicht.

Hier führt Rawls zur Begründung in den Urzustand ein. (vgl.ebd.,133-138) Dieser ist nicht von Wildwüchsigkeit (Rousseau) oder Unsicherheit (Hobbes), sondern durch die theoretische Situation der Freiheit und Gleichheit gekennzeichnet. Der freie und vernünftige Mensch bestimmt in dieser Situation die Grundrechte und -pflichten wie auch die Güterverteilung. In diesem Gedankenexperiment soll ein für alle Mal festgelegt werden, was gerecht ist.

Vorausgesetzt wird dabei, dass ein „Schleier des Nichtwissens“ dazu führt, dass niemand bevorzugt oder benachteiligt wird. (vgl.Rawls,28f)

Die grundlegende natürliche Pflicht der Gerechtigkeit beinhaltet die Pflicht, gerechte Institutionen zu fördern und zu erhalten. Diese Pflicht hat zwei Aspekte. Erstens muss man gerechten Institutionen gehorchen und seine Rolle darin einnehmen und zweitens muss man, soweit es einem möglich ist, mithelfen, neue gerechte Institutionen aufzubauen.

Ist die Grundstruktur der Gesellschaft so gerecht, wie es unter den derzeit gegebenen Umständen zu erwarten wäre, muss jeder tun, was von ihm verlangt wird. Würde jeder unter der Perspektive des Eigennutzens nur auf seinen eigenen Vorteil bedacht sein, führt das zur Instabilität ebenso wie zum Misstrauen gegenüber den anderen, ob sie wohl auch ihren Beitrag leisten. Die Folge wäre, dass man auf stärkere staatliche Zwangsmittel zurückgreifen müsste. Daher ist es besser, so Rawls, den Wert eines allgemeinen Gerechtigkeitssinnes anstatt des Nutzenprinzips anzuerkennen.

Dieser beinhaltet auch die Pflicht zur Achtung und Anerkennung des moralischen Subjekts, seiner Interessen und Ziele, und bedeutet daher auch einen wertschätzenden Umgang miteinander und ein Verstehen der Position des anderen. Dies koste nicht viel und bringe für alle Vorteile. Es bedeutet eine Verbesserung der Lebensqualität, wenn man sich darauf verlassen kann, dass einem die anderen in schwere Situation helfen. Der Hauptwert ergibt sich dabei aus dem Vertrauen in den guten Willen der anderen. Nach Rawls besteht wenig Zweifel, dass diese natürlichen Pflichten der gegenseitigen Achtung und Hilfe allgemein anerkannt würden. (vgl.ebd.,368-378)

Doch wie dient diese Untersuchung über die Pflicht der Beantwortung der Frage, ob eine Impfung ethisch oder rechtlich verpflichtend sein kann? Der deutsche Ethikrat sagt 2019 in seiner Stellungnahme „Impfen als Pflicht“ über den Zusammenhang von Ethos (hier gleichbedeutend mit Moral) und Recht,

„... dass die meisten lebensweltlichen Handlungsorientierungen weiterhin dem Bereich der Sitte zuzuordnen sind, während die rechtlichen Handlungsorientierungen vor allem

solche dramatischen Randfälle betreffen, die aus verschiedenen Gründen einer besonderen Regulierung bzw. Sanktionierung bedürfen.“ (Dt. Ethikrat,46)

Ethos, Sitte bezeichnet dabei die „Üblichkeiten“ einer Gruppe, die mit vielen Regeln zum richtigen Verhalten verbunden sind. Deren Einhaltung liegt im Bereich gegenseitiger Erwartungen und wird durch Tadel oder ein Mehr oder Weniger an sozialer Integration geahndet. Recht ist eine eigenständige Sphäre normativer Ansprüche, die aus den Sitten hervorgegangen sind und auf sie verwiesen bleiben. Dementsprechend kann man von Tugendpflichten im Unterschied zu Rechtspflichten sprechen. Letztere zeichnen sich durch Eindeutigkeit und Erzwingbarkeit aus. (vgl.ebd.,45ff)

Diese Unterscheidung von bloß moralischen, das heißt weniger verbindlichen Pflichten von rechtlichen Pflichten, welche mit Zwang ausgestattet sind, zielt auf den Grundsatz ab, dass nicht alles, was sittlich Geboten ist, auch rechtlich verpflichtend sein muss. In „dramatischen Randfällen“, zum Beispiel im Falle einer Pandemie, bedarf es aber einer Rechtspflicht.

Im Sinne des Bürgerinnenkonzepts und seinem mehrdimensionalen Verständnis von Freiheit, wird hier für ein weiteres Verständnis von Pflichten plädiert. Man kann auch von verschiedenen Dimensionen von Pflichten sprechen. Es erscheint schwierig zu sein, eine Rangordnung von Pflichten zu erstellen. Die Forderung, die sich aus dem kategorischen Imperativ Kants ergibt, ist ebenso eine prima facie Pflicht, wie die Gerechtigkeitsforderung bei Rawls. Dieser spricht auch von der Bedeutung des Gerechtigkeitssinnes, von gegenseitiger Wertschätzung und Verlässlichkeit. Damit sind Tugendethische Element auch von großer Bedeutung, damit das Tun der Pflicht nicht nur aus Vernunftgründen geschieht, oder aus Angst vor Zwangsmaßnahmen, sondern als Akt der freien Teilhabe zur Erreichung eines gemeinsamen Ziels, dem Wohl der Gemeinschaft. Der Tugendethische Ansatz erfüllt den rationalen Ansatz mit Leben. Diese drei Aspekte sollte man nicht in eine Rangordnung zwingen, oder als unverbindlich nebeneinander stehende Konzepte betrachten, denn moralische Pflichten erhalten erst im Prozess der Aneignung durch den Einzelnen ihre Wirkkraft. Ob man auch in Bezug auf Pflichten, von einem Spannungsfeld sprechen kann und welche Pole noch einzubeziehen sind, kann hier nicht ausführlicher untersucht werden.

4. Gemeinwohl als politischer Leitbegriff

Der Begriff Gemeinwohl erfreut sich in Krisenzeiten, sei es der Klimawandel oder die Covid-19 Pandemie, neuer Beliebtheit. Im Namen des Gemeinwohls lassen sich Eingriffe in persönliche Rechte zumindest politisch gut verkaufen. Im Namen des Gemeinwohls kann man auch umgekehrt Forderungen an den Staat stellen. Doch woher kommt dieser Begriff und worin liegen seine Grenzen? Wie fügt er sich in das Bürgerkonzept ein?

Seit der Antike ist der Begriff des Gemeinwohls oder Gemeinnsinns in seiner Bedeutung und Funktion umstritten. Verschiedenste politische Optionen haben sich mit ihm verbunden und ihn als politisch-sozialen Leitbegriff verwendet. Seine substanzialistische Bestimmung ist spätestens seit seinem totalitären Missbrauch am Beginn des 20. Jahrhunderts zurückgewiesen worden. Mehr noch, in einer pluralistischen Gesellschaft mit „*autonomen Nutzenmaximierern*“ (Münkler,9) ist eine bestimmte Vorstellung von Gemeinwohl, so die Kritik, nicht mehr angemessen verwendbar.

Aristoteles sagt in seiner Schrift „Politik“, dass Menschen sich „... *um der Lebenserhaltung willen*“ zusammenfinden und „*der Mensch von Natur auf die staatliche Gemeinschaft hin angelegt ist.*“ Der gemeinsame Nutzen, für das Ganze und den Einzelnen, besteht nicht nur im Überleben, sondern in einem „*würdigen Leben*“. (Aristoteles1998,47.172) Und in der Nikomachischen Ethik ergänzt er:

„Denn Menschen tun sich zusammen mit Blick auf einen Nutzen (sympieron) und um sich etwas so zu verschaffen, was für das Leben nötig ist. Auch die staatliche Gemeinschaft ist, so nimmt man an, ursprünglich um des Nutzens willen zusammengekommen und bleibt seinetwegen zusammen. Denn darauf zielen die Gesetzgeber ab, und man sagt, gerecht sei, was zum gemeinsamen Nutzen ist.“
(Aristoteles2018,269)

Am Beginn der Nikomachischen Ethik hat Aristoteles bereits festgelegt, wozu dieses Nützliche führen soll:

„Da jedes Erkennen und jedes Vorhaben nach einem Gut strebt, wonach strebt unserer Meinung nach die Politikwissenschaft, und welches ist das Höchste der durch Handeln erreichbaren Güter (...)? ...: Das 'Glück'(eudaimonia), ...“ (Aristoteles1998,46)

Aristoteles kennt sowohl das legitime Eigenwohl als auch das Gemeinwohl an. Das Gemeinwohl legitimiert die Herrschaft. Dies steht bei Aristoteles im Zusammenhang mit der „richtigen“ Staatsverfassung einer Gemeinschaft der Freien.

Die Idee der „Gemeinschaft der Freien“ wird in der Philosophie der Aufklärung in einem umfassenden Verständnis aufgegriffen. Während bei Hobbes die Sicherheitsgarantie der Beherrschten als Gemeinwohlziel im Vordergrund steht, kommen in den Vertragstheorien von Rousseau bis Kant das Freiheits- und Gleichheitsprinzip als ausgleichende Elemente der modernen Gemeinwohlordnung hinzu. In dieser Ordnung kann auch das individuelle Wohl zu seiner Geltung kommen. Die Freiheit des Einzelnen hat in der untrennbaren Einheit von Gemeinwohl und Eigenwohl ihre Basis. Wobei „Gleichheit“ vorerst nur in einem rechtlichen Sinn gemeint war. Durch die drängende soziale Frage im Zeitalter der Industrialisierung tat sich eine neue Spannung zwischen ökonomischer Freiheit und sozialer Gerechtigkeit auf. (vgl.Schmitt-Egner,24.29ff)

„Die letzten beiden Jahrhunderte offenbarten, dass jede Dominanz einer Seite wie z.B. der sozialen Gerechtigkeit auf Kosten der Freiheit und Sicherheit oder umgekehrt Widersprüche provozierte und damit jedes noch so subjektiv Gemeinwohlorientierte Konzept an Gemeinwohlfähigkeit verlor.“ (ebd.,31)

Es geht also darum, die Balance dieses Dreiecks von Sicherheit, Gleichheit und Freiheit zu bewahren. (vgl.ebd.,32)

4.1 Die normative-empirische Diskussion um das Gemeinwohl

Eine grundsätzliche Unterscheidung bezüglich des Gemeinwohlbegriffs führte Ernst Fraenkl 1964 ein. Das „Gemeinwohl a priori“ wurde dabei als der vorgegebene Legitimitätsinput der Politik von einem „Gemeinwohl a posteriori“ dem als Legitimitäts-Output, empirisch messbaren Gemeinwohleffekt bezeichnet. (vgl.Schitt-Egner, 33) Er plädiert für die Aufgabe des normativen a priori Gemeinwohlgedankens zu Gunsten eines empirischen a posteriori. Gemeinwohl müsse von substanziellen Vorgaben befreit als bloße regulative Idee gesehen werden. In einer pluralistischen Gesellschaft könne Gemeinwohl nur das Ergebnis eines Wettbewerbs sein. Es ist die Folge eines geregelten Kräftespiels verschiedenster Interessen, die man empirisch auch fassen kann. Am Gemeinwohl a priori kritisiert er die Gefahr von totalitären Vorgaben sowie unrealistische Harmonisierungsversuche. (vgl.ebd.,43f)

An dieser Konzeption wurde mehrfach kritisiert, dass keine Mindestanforderungen von sozialer Gerechtigkeit, keine Spielregeln und auch kein Wertekodex enthalten sind. Die Trennung übersieht auch, dass es ohne Input, wie die Bereitschaft und Fähigkeit zum Gemeinwohl beizutragen, keinen Output geben kann. Problematisch wird der Input außerdem erst dann, wenn die Bürgerinnen ihn nicht durch Zustimmung und Teilhabe mitgestaltet haben. Um verschiedene Interessen gewichten zu können und um verschiedene Positionen mit gleicher Legitimität zu priorisieren, muss man eine inhaltliche Entscheidung treffen. Als Ergebnis der Diskussion kann man ein „sowohl als auch“ von Gemeinwohl a priori und a posteriori ausmachen. Da man die empirisch gemessenen Wirkungen nur im Nachhinein bewertet kann, bedarf es auch normativer Parameter, anhand derer die Gemeinwohltauglichkeit der Ergebnisse analysiert werden kann. (vgl.ebd.,44ff)

Die Herausforderung ist, das Gemeinwohl nicht nur als liberalistische Leerformel zu sehen, die für einen Interessensausgleich in einer pluralistischen Gesellschaft steht. Auch soll Gemeinwohl kein Objekt von Ideologien sein, das dazu dient, die Deutungshoheit zu erlangen und somit Macht zu legitimieren. Schmitt-Egner schlägt als Lösung einen Gemeinwohlbegriff vor, der *„seine normative Funktion als Produkt eines empirisch gestützten*

Begründungszusammenhangs“ (Schmitt-Egner,69) begreift. Gemeinwohl ist für ihn eine Beziehungs-struktur zwischen Idee, Handlung und Wirkung.

„...ein dynamisches Gemeinwohlkonzept richtet sich auf das Ziel, „die materielle und immaterielle Reproduktionsfähigkeit eines Gemeinwesens, seiner Glieder und Mitglieder durch gemeinwohlfähige Mittel und Maßnahmen aktuell und nachhaltig zu erhalten, zu steuern und zu entwickeln, ohne dabei die Reproduktionsfähigkeit anderer Gemeinwesen (und deren Mitglieder) zu gefährden“ (ebd.,83)

Es ist demnach die Aufgabe eines Gemeinwohlkonzeptes, Ziele, Wege, Zwecke und Mittel zu konkretisieren. Die immaterielle Reproduktionsfähigkeit zielt dabei auf den Gemeinsinn der Akteure, wobei der Begriff Reproduktionsfähigkeit die ökologische, soziale und kulturelle Ebene beinhaltet. (vgl.ebd.,97) Der aristotelische Gemeinwohlzweck *„um des (guten) Leben willens“* wird hier in einem formalen Konzept entfaltet, welches eine starke empirische Komponente enthält.

Der Sozialphilosoph Christian Hiebaum plädiert dafür, abstrakte universelle moralische Prinzipien anzuerkennen. Die Überzeugung mit anderen, mit gleicher Würde ausgestatteten Menschen, eine Schicksalsgemeinschaft zu bilden, ist das notwendige Bindemittel einer Gesellschaft. (vgl. Hiebaum, 12) Damit wird wieder mehr Substanz im Gemeinwohlbegriff eingefordert, wobei Hiebaum dem Gemeinwohlbegriff eine gewisse Unschärfe attestiert, da dieser nie rein objektiv, unabhängig von Individual- oder Gruppeninteressen formuliert werden kann. Trotz der Pluralität sollte das Gemeinwohl nicht bloß durch die Richtigkeit des Verfahrens bestimmt werden. (vgl. Hiebaum,2f)

Solche näheren materiellen Bestimmung des a priori Gemeinwohlbegriffes sind bestimmte Werte und Güter, die von sich heraus einen Vorteil für das Gemeinwesen darstellen. Diese werden oftmals in Listen gefasst (s.1.2). Es gilt aber nicht nur Werte und Güter aufzulisten, sondern diese auch überzeugend darzulegen und deren Legitimität glaubhaft zu machen. Man

muss zeigen können, dass ein konkretes Erfordernis im Namen eines Gemeinwohlgutes ethisch erforderlich oder im Verhältnis zur Entfremdung des Einzelnen das geringere Übel darstellt. (vgl. Blum, 14f.)

3.1 Zwischenbilanz I

Wenn man über Freiheit im umfassenden Sinn spricht, wie es in Kapitel zwei dargelegt wird, erschöpfen sich diese nicht nur in Rechten, die uns vor Übergriffen, willkürlicher Machtausübung und Eingriffen in unsere Lebensführung schützen. Freiheiten haben auch eine positive Komponente, die wir als Bürger gestalten sollen, indem wir uns in Interessensgemeinschaften organisieren und Teilhaber einer kommunikativen Freiheit werden. Dieses „sollen“ ist nicht beliebig, sondern eine moralische Pflicht.

Wesentlich braucht es nach Rawls einen Gerechtigkeitssinn, der sich in der Umgebung möglichst gerechter Institutionen entfalten kann. Gibt es solche Institutionen, sind die Bürgerinnen eines Gemeinwesens auch verpflichtet, nach dessen Vorgaben zu handeln. Dieser Sinn fördert bei Rawls den Gemeinsinn als wichtige Haltung.

In einem geräumigen Liberalismus haben aber auch Tugenden und Fähigkeiten Platz. Dementsprechend reicht eine bloße Verpflichtung auf Basis von Gerechtigkeits- und Fairnessvorstellungen nicht aus. Menschen müssen auch bestimmte Fähigkeiten oder Kompetenzen erlernen, um ihre Pflichten verstehen zu können, damit sie Pflichterfüllung nicht nur passiv als Forderung anderer sehen, sondern als wichtigen Aspekt von politischer Freiheit, Freiheit der Lebensführung und Freiheit zur Vergemeinschaftung.

Auch das Konzept der qualifizierten Gleichbehandlung bringt den Bürger hinsichtlich der politischen Teilhabe und seiner grundlegenden Fähigkeitsbereiche in den Blick. Dementsprechend gibt es die moralische Pflicht der Bürgerin, ihre Fähigkeiten zu entwickeln und die Pflicht des Staates, die Ressourcen dafür zur Verfügung zu stellen. Hier gilt die besondere Bedeutung von Respekt und Anerkennung, welche eine materielle und eine ideelle Komponente haben.

Pflichten sind nicht nur in Gesetzen ausgedrückt, sondern brauchen im Bereich der Verpflichtungen Freiwilligkeit. Dies wiederum basiert auf dem Vertrauen in grundsätzlich gerechte Institutionen, auf der Erfüllung grundlegender materieller Bedürfnisse und auf gegenseitige Verlässlichkeit im Sinne der Fairness. Auf diesen Grundlagen verlieren Pflichten oder Verpflichtungen ihren rein autoritären Geschmack. Sie sind Autorität (*auctoritas*), vermitteln Ansehen und sind Gewähr in dem Sinne, als dass sie die Basis und der feste Boden einer Gesellschaft werden, auf denen wir unsere Freiheit entfalten können.

Wenn in Pandemiezeiten das Gemeinwohl als Argument angeführt wird, gilt es kritisch zu hinterfragen, welche impliziten Wertpräferenzen damit getroffen wurden. Für ein würdigen Lebens bedarf es ein Minimum an kollektiven Grundgütern wie Sicherheit, Bildung, Gesundheit, Kultur, Umwelt und Infrastruktur. Diese stellen eine Untergrenze für staatliche Einschränkungen der Freizügigkeit zugunsten einer qualifizierten Gleichbehandlung dar.

Bei der Priorisierung einander entgegenstehender Interessen müssen Gewichtungen nicht nur plausibel und moralisch legitim sein, sie sollen auch in einem gesellschaftlichen Diskurs durchgearbeitet werden, um die Bildung eines Gemeinannes zu begünstigen. Dabei dient die empirische Evaluation dazu, zu prüfen, ob die Ideen, Ziele und Mittel auch tauglich sind, das Ideal des freien Bürgers zu entfalten.

Teil II: Der Wohlfahrtsstaat

Für das Verständnis von Pflicht und Freiheit in Zusammenhang mit einer Pandemie ist es von Bedeutung, die Entwicklung des Wohlfahrtsstaates aus historischer und soziologischer Perspektive zu skizzieren. Abstrakte ethische Prinzipien können nicht ohne ihren Kontext angewendet werden. So schreibt Richard David Precht in seinem Buch „Von der Pflicht“: „*‘Was schulden wir anderen Menschen?’ und ‘Was sind ihre Rechte auf uns?’*“ sind für ihn die Fragen zwischen den Polen: „*Situation und Kontext* auf der einen und unserm *Selbstbild* auf der anderen Seite.“ (Precht,97)

Moral ist für Precht auch eine Frage des Kontextes, der Situation und des Individuums. Dieser Kontext bildet einen Rahmen und eignet sich auch zur kritischen Analyse ethischer Theorien. Man kann vom Kontext her fragen, ob Theorien auch realisierbar oder ob sie zu idealistisch

sind. Und man kann auch zu einer kritischen Analyse der Gesellschaft gelangen, wie das vor allem Foucault im Begriff „Biomacht“ zum Ausdruck bringt.

In diesem Kapitel soll der Staat als Fürsorgestaat und Biomacht, nicht nur im kritischen Sinne, sondern auch auf sein Verhältnis zur mehrdimensionalen Freiheit hin, untersucht werden.

5. Öffentliche Gesundheit

5.1 Historische Zugänge

Es zählt sich aus, im Zusammenhang der Covid-19 Pandemie, auch einen kurzen Blick auf die Zeit vor der Entstehung und Entwicklung des öffentlichen Gesundheitswesens zu werfen. Denn Pandemien gab es auch schon davor.

„Die Pestgeschichte ist von bestürzender Intensität. Sie zeigt exemplarisch, auf zahllosen Quellen basierend, den Umgang des Menschen mit der tödlichen Gefahr. Sie ist alles andere als beruhigend.“ (Bergdolt,25)

Der Kunsthistoriker Klaus Bergdolt sieht Konstanten im Umgang verschiedener staatlicher Behörden mit der Pest. Typische Muster, wenn höchste Not drohte, war die Flucht der Eliten, besonders der Ärzte. Es kam zu Verdächtigungen gegenüber der eigenen Umgebung, der Fremdenhass stieg an, man suchte nach religiösen Erklärungen für das Übel. Weiters trat eine der Medizin gegenüber skeptische Haltung ein. Kriminalität und sittlicher Verfall griffen um sich, aber auch die Erfahrung der Einsamkeit hat Bergdolt vom 14. bis zum 18. Jahrhundert im Zusammenhang mit dem schwarzen Tod festgestellt:

„Pandemien waren, moralisch gesehen, schlimme Zeiten. Die Autonomie des Individuums wurde den Interessen der utilitaristisch denkenden Allgemeinheit geopfert.“(ebd.,18)

Die Würde des Einzelnen und seine Freiheit wurden in Seuchenzeiten oftmals Opfer von Übergriffen des Mobs oder von Obrigkeiten, wenn es darum ging, den oder die Schuldigen für den Ausbruch der Seuche zu identifizieren. Besonders Händler, Pilgerinnen, Flüchtlinge, also alle Arten von Reisenden wurden schnell verdächtigt und wurden oftmals grausam behandelt. Die Freiheit der Bürger wurde auch durch Quarantänebestimmungen für Einreisende beschränkt. Diese wurden aber auch oft umgangen, was zu verheerenden Wiederausbrüchen der Pest führte. (vgl.ebd.,18f)

Der schwarze Tod, der 40 Prozent der europäischen Bevölkerung ausgerottet hat, war so sehr gefürchtet, dass man in London auch nicht davor zurückschreckte, gesunde Familienmitglieder zusammen mit ihren erkrankten Angehörigen einzuschließen. Ab dem 18. Jahrhundert gelang, vor allem durch rigorose Maßnahmen des Staates, die Zurückdrängung der Pest. Dies unterstützte auch die Etablierung der absolutistischen Herrschaftsform. (vgl.ebd.,19ff)

Hier tun sich einige erstaunliche Parallelen zur gegenwärtigen Covid-19 Pandemie auf. Der Unmut von Maßnahmegegnern richtet sich auch heute gegen gesetzliche Vorschriften, und die Beeinträchtigung von Grundrechten wird beklagt. Die Glaubwürdigkeit von Wissenschaftler wird in Frage gestellt, andersdenkende Mitbürgerinnen werden in sozialen Medien beschimpft. Statt religiösen Erklärungen gibt es gegenwärtig zahlreiche Verschwörungstheorien.

Aber nicht nur Negatives konnte n dieser Untersuchung der Pestzeiten gefunden werden. Einzelne Menschen haben sich damals zum Wohl der Kranken heldenhaft verhalten. Seuchenspitäler wurden gegründet, meist aus der christlichen Gesinnung der Barmherzigkeit heraus. Letztendlich erholten sich die von Seuchenkatastrophen heimgesuchten Völker aus diesen Krisenzeiten erstaunlich rasch. (vgl.Bergdolt,25)

Der wichtigste Antrieb für die Entstehung des Wohlfahrtsstaates waren aber nicht einzelne Heldentaten oder christliche Initiativen. Es waren auch nicht die philosophischen Theorien von Mills in England oder Kant in Deutschland, obwohl diese sehr wichtige Vordenker waren. Letztlich waren es ökonomische und natürliche Zwänge, die den Fürsorgestaat entstehen ließen. Denn was nützte es, wenn durch die anlaufende Industrialisierung eine große Menge an Produkten hergestellt wurden, aber nur wenige Bürger sich diese leisten konnten? Hier baute sich aus volkswirtschaftlicher Sicht Druck auf. (vgl.Precht,41f)

Doch auch die erstarkende Arbeiterbewegung und die daraus entstandenen sozialdemokratischen Regierungen darf man in ihrem Einfluss auf die immer wichtiger werdende soziale Frage nicht unterschätzen. (vgl.ebd.)

Ebenso gingen starke Impulse von den wiederkehrenden Epidemien selbst aus. Die durch Landflucht stark wachsenden Großstädte besaßen nicht die Infrastruktur, um diese Massen an Menschen aufzunehmen. Die Folgen waren enge, unhygienische Wohnverhältnisse, oft ohne Wasserversorgung, ohne Müllabfuhr, ohne Kanalisation und ohne Zugang zu medizinischer Versorgung. Die bereits in den 1820er Jahren in Frankreich entstandene Hygienebewegung, in der verschiedene Experten statistische und qualitative Erhebungen zum Gesundheitszustand der Bevölkerung machten, bekam erst durch wiederkehrende Choleraepidemien in den 1830igern starken Rückenwind. Mit Hilfe der Statistik versuchte man die Risiken einer

Erkrankung besser einzuschätzen. In England führte das zum ersten, staatlich beauftragten „Sanitary Report“. Dessen Empfehlungen zu Sauberkeit, Ordnung und frischer Luft hatten Auswirkungen auf städtebauliche Maßnahmen und andere wachsende Industriestädte, die dem Beispiel folgten. (vgl.Ruckstuhl,20ff)

Neben diesen politischen Entwicklungen spielte auch der Wandel in der Medizin eine wichtige Rolle. Im Laufe des 19. Jahrhunderts setzen sich in der Medizin immer mehr die naturwissenschaftliche Herangehensweise durch. Louis Pasteurs Entdeckungen in der Infektions-epidemiologie ist dafür nur ein Beispiel und zeigt unter anderem die Wichtigkeit von Hygiene. Gerade im Operationsbereich wurden zahlreiche Maßnahmen wie Handschuhe und Mundschutz eingeführt. Auch für die breite Bevölkerung wurde Maskentragen zur Pflicht - beispielsweise bei der Lungenpest in China (1910) und zur Zeit der Spanischen Grippe (1918 - 1920). Die Tuberkulose, eine der bis heute gefährlichsten Infektionskrankheiten der Welt, wurde in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts durch die Entwicklung einer Impfung erfolgreich bekämpft.

Diese medizinwissenschaftliche Entwicklung verbindet sich schon im 19. Jahrhundert mit der sozialen Frage. Man sprach von der sogenannten „Sozialhygiene“. Das geschah nicht immer nur aus einem Fürsorgegedanken heraus. Die wohlhabenden Bürgerinnen verstanden zunehmend, dass Infektionskrankheiten in den Arbeitervierteln immer wieder neu aufflammten und dass Viren und Bakterien vor ihren eigenen Vierteln nicht Halt machten. Natürlich war es auch im Interesse der Industrie, dass Arbeiter gesund waren und bis zu 18 Stunden am Tag arbeiten konnten. Der Staat brauchte gesunde, stramme Soldaten und gesunde Steuerzahler. (vgl.Precht,46ff)

Die Verbindung von Politik und Gesundheit setzte schon früh an. Der deutsche Arzt Salomon Neumann setzte sich 1845 mit anderen Ärzten für ein Recht auf Gesundheit ein. Begründet wurde dies mit dem Eigentumsrecht. Da arme Menschen oft nichts anderes zur Existenzsicherung besitzen als ihren eigenen Körper, hat laut Neumann der Staat die Aufgabe, das Eigentum seiner Bürger zu schützen. Die Erhaltung der Gesundheit der Bevölkerung diene letztlich dem Wohl des Staates. Dieses Konzept einer öffentlichen Gesundheitsvorsorge wurde verknüpft mit der sozialen Frage und machte die Armutsbekämpfung zu einem Aspekt der Gesundheit.

Auch die philosophischen Beiträge unterstützten diese Entwicklung. Der kategorische Imperativ Immanuel Kants trug dazu bei, dass Moral nicht mehr Privatsache war. Es ist ein Gebot der Sittlichkeit, dass der Staat sich um das gesundheitliche Wohl seiner Bürgerinnen sorgt. (vgl. Ruckstuhl.,23f)

„Der Weg von der Formulierung über die Garantie der Grundrechte bis zum Vorsorgestaat geht also mit einer zunehmenden Verpflichtung des Staates einher, der beides im Auge hat: das Individualwohl und das Gemeinwohl.“ (Precht,51)

Neben diesen philosophischen Überlegungen waren es die durchlebten Krisenzeiten mit Cholera- und Tuberkuloseepidemien, das sozialrevolutionäre Potential in der am meisten von Armut und Krankheit betroffenen Arbeiterbewegung, die Entwicklungen in der Medizin, aber auch marktwirtschaftliche und nationalstaatliche Interessen, die dafür verantwortlich waren, dass der Staat immer mehr Sozialpolitik und mit ihr verbunden „Biopolitik“ betrieb.

5.2 Biopolitische Macht durch Old und New Public Health

In den 70iger Jahren lieferte Michel Foucault eine wichtige kritische Analyse der im letzten Abschnitt dargelegten Sozial- und Gesundheitspolitik. Er führte die Begriffe „Biopolitik“ und „Biomacht“ ein.

Regina Brunnert plädiert dafür, Foucaults Biopolitik nicht auf eine biologische Deutung zu reduzieren, sondern diese vor dem Horizont der Optimierung und Verbesserung des Lebens zu interpretieren und zur kritischen Analyse gegenwärtiger staatlicher Wohlfahrt anzuwenden. Dabei unterscheidet sie zwei Idealtypen von Gesundheitspolitik: „Old“ und „New Public Health“. Old Public Health nimmt Bezug auf die „Sozialhygiene“ im ausgehenden 19. Jahrhundert. New Public Health ist ein Begriff, der einerseits die Zäsur gegenüber den Nachwirkungen nationalsozialistischer Gesundheitspolitik zum Ausdruck bringt und andererseits Ansätze der Regulierung von Gesundheit in der gesamten Bevölkerung seit den 90iger Jahren beschreibt. (vgl. Brunnert,414)

Old Public Health ist demnach ein Musterbeispiel für Foucaults Konzept der Biopolitik. Der Gegenstand von Foucaults Untersuchung sind Krankheiten, Todesfälle und Geburten, und die Regulierung derselben durch politische Techniken. Ziel dieser Technik ist es, die globale Masse durch neue Machtinstrumente wie Vermessung, Vorhersagen und statistischen Bewertungen zu steuern. Gesundheit wird in dieser Biopolitik nur deskriptiv, anhand von Zahlen und Daten, definiert. Der Staat will sich dadurch vor inneren Gefahren durch Sicherheitstechnologie schützen. Diese Technologie sieht nicht nur medizinische Interventionen vor, sondern auch solche zur Regulierung der Ernährung, der Kinderaufzucht und des Wohnens (Gouvernementalität). Bestand Macht zuvor darin, „sterben zu machen“ und „leben zu lassen“, richtet sie sich durch Biopolitik zunehmend auf „leben zu machen“ und „sterben zu lassen“. Gesundheit ist produktiv und wird unter dem Gesichtspunkt der Wertschöpfung betrachtet.

Der lebendige Mensch gerät so zunehmend in den Geltungsbereich der Macht. Es entwickelt sich ein Netzwerk, welches die Wissensproduktion und die sozialen Praktiken einbinden. Diese neue „Technologie“ sieht Foucault als einen integralen Bestandteil des Kapitalismus. Bevölkerungswachstum soll an den wirtschaftliche Wachstum angepasst werden.

Die Anwendung dieser Technologie bringt eine Normierung mit sich. Menschen werden als von der Gesellschaft hervorgebrachte Individuen/Körper gesehen, die durch Gewohnheiten diszipliniert und geformt werden. Die in den Humanwissenschaften generierten Erkenntnisse werden zu sozialen Standards mit Verbindlichkeit erklärt und sollen so die Fähigkeiten und die Effektivität des Individuums stärken. Diese Normen machen es möglich, Menschen zu vergleichen und zu beschreiben. Durch die so gewonnen Klassifizierungen ist es einfach, Abweichungen zu bestimmen und Wege zur Optimierung bereitzustellen. Die Grenze zwischen normal und abweichend ist stabil, weil durch Zahlen und Daten festgelegt. Diese Normalisierungsstrategie kann man bis in die heutige Zeit herauf beobachten. (vgl. Brunnett, 414-417)

„Gegenwärtig entwickelt die Verschränkung des Einsatzes von neuen digitalen Gesundheitstechnologien mit der In-Wert-Setzung von Gesundheit im Kontext spätkapitalistischer Produktionsweisen ... eine Dynamik, deren Entwicklung und Folgen gegenwärtig noch nicht abzuschätzen sind: Es lässt sich

eine Expansion des Gesundheitsmarktes beobachten, in dem Gesundheitsdaten als Rohstoff für die Produktion von bio-medizinischem ... und Public Health-Wissen sowie optimierten Regulierungen gehandelt werden, während informationelle Persönlichkeitsrechte und Datenschutz mitunter als Hürden für Wirtschaftlichkeit, Forschung und Verbesserung von Gesundheit diskursiviert werden.“ (Brunnett,418)

Diese, als New Public Health bezeichnete, neoliberale Dynamik macht den Markt zum Organisationsprinzip der öffentlichen Gesundheit. Deren markantestes Merkmal sind die Wachstumsorientierung und die damit verbundene Wertschöpfung, die aus den Rohstoffen von Gesundheitsdaten und biomedizinischem Wissen gewonnen werden sollen.

Dieses Vorgehen ist dem Old Public Health Konzept auffällig ähnlich, abgesehen von der stark verbesserten Technik auf allen Ebenen. Wesentlich unterscheidet sich das neue Modell vor allem in der Weise des „Lenkens“ und „Regulierens“. Die Statik und Repressivität der alten Biomacht werden nun „weicher“. Die vorhandenen Angebote von Fitness, Freizeit und digitaler Unterstützung werden dem wirtschaftlich unabhängigen, rationalen Individuum zur eigenverantwortlichen Nutzung angeboten. Damit werden sowohl Verantwortung als auch Kosten tendenziell auf den Einzelnen übertragen. Foucault spricht in diesem Zusammenhang von neoliberaler Gouvernamentalität. Während gesellschaftlich verursachte Beeinträchtigungen von Gesundheit vernachlässigt werden, kommt der eigenverantwortlichen Prävention größeres Gewicht zu. Die Gesundheits- und Sozialvorsorge gelangt dadurch zunehmend in die Verantwortung des Individuums. Dies geschieht bei gleichzeitigem Abbau staatlicher Risikoabsicherung in diesen Bereichen. (vgl.ebd.,418-421)

Ein weiterer, im obigen Zitat angesprochener Aspekt ist die Sammlung von Daten im digitalen Zeitalter und die damit verbundene Datenschutzdiskussion. Gesundheitsapps sammeln Unmengen von Daten und es gibt großes Interesse daran, diese auch wirtschaftlich nutzbar zu machen. Einerseits können diese Apps dazu beitragen, dass eine personalisierte Gesundheitsvorsorge begünstigt wird.

„Auf der anderen Seite ermöglichen es die erhobenen Daten in bisher ungekannter Weise, differenzierte Informationen zu sammeln, auf deren Grundlage Gesundheitsprobleme immer kleinteiliger analysiert, identifiziert und auf Bevölkerungsebene präventiv reguliert werden können.“ (Brunnett.,421)

Dies erzeugt eine ständige Selbstüberwachung und bio-medizinische Bewertung, die die Effektivität des Individuums, seine Anpassungsfähigkeit und Optimierung zum Ziel hat. (vgl.ebd.,421)

Abgesehen von dem instrumentellen Menschenbild, das hier zum Tragen kommt, stellt sich die Frage, welche Gruppen der Gesellschaft zurückbleiben. Gibt es noch den Willen zu einer Gerechtigkeit als qualifizierte Gleichbehandlung? Gerade die Corona Pandemie hat die Schattenseiten einer neoliberal ausgerichteten Gesundheitsversorgung aufgezeigt, als zuvor aus Spargründen abgebaute Intensivbettenkapazitäten wieder ausgebaut werden mussten. Wie sehr die Freiheit des Individuums durch ökonomische Macht beeinträchtigt wird und ob der Selbstoptimierungsgedanke nicht ein übertriebenes Leistungsdenken fördert, anstatt Menschen gesund zu machen, sind weitere Fragen, die das Konzept der New Public Health aufwirft. Im Konzept des Empowerment kann man einen wichtigen Beitrag zur Lösung dieser Fragen sehen.

5.3 Vom Fürsorgestaat zur Befähigung der Bürger

Neben der notwendigen kritischen Analyse der Biomacht des Staates gilt es auch andere Perspektiven wahrzunehmen. Biomacht durch Biopolitik kann aus der gegenwärtigen Perspektive auch positive Aspekte aufweisen. Denn die Bemühungen von Staaten, die Lebensbedingungen von Menschen zu verbessern, haben dazu beigetragen, dass die Lebenserwartung in diesen Staaten massiv gestiegen ist. Das Risiko, durch Krankheiten frühzeitig zu sterben, hat sich verringert, Krankheitsverläufe sind abgemildert worden und Behinderungen konnten vermieden werden. Maßnahmen der Gesundheitsförderung durch den Staat haben zu einer Steigerung der gesundheitlichen Lebensqualität beigetragen und das Potential ist noch lange nicht ausgeschöpft(vgl.Philipsborn,233):

„Es wird geschätzt, dass sich rund ein Drittel der Krankheitslast in Deutschland und weltweit auf vermeidbare umwelt-, verhaltens- und berufsbezogene Risikofaktoren rückführen lässt.“ (Philipsborn,234)

Hier sollen die Bemühungen des „Empowerment“-Ansatzes hervorgehoben werden. Der Begriff Empowerment oder auch Befähigung wurde 1986 von der internationalen Staatengemeinschaft im Rahmen der WHO verabschiedeten Ottawa-Charta in den Blickpunkt gerückt. Befähigung meint hier, dass der Mensch mehr Einfluss auf die Faktoren, die seine Gesundheit betreffen, haben soll. Drei Strategien der staatlichen Gesundheitsförderungen werden vorgeschlagen:

1. Anwaltschaft als verstärkte öffentliche Förderung von Lebensweisen und Lebensbedingungen im Sinne der Gesundheit.
2. Befähigung von Menschen, Einfluss auf diese Bedingungen zu nehmen.
3. Interdisziplinäre Vernetzung von Akteuren der Gesundheitsförderung und Prävention (vgl.ebd.,237f)

In Punkt eins sind noch der Staat und seine Institutionen Gegenstand von Entwicklungsforderungen. Er soll Gesundheit fördern, nicht nur vor Gefahren schützen. Im Sinne des Bürgerinnenkonzepts kommt er so seiner Aufgabe nach, den Zugang zu wesentlichen Grundgütern zu ermöglichen. Damit sind nicht nur infrastrukturelle Maßnahmen wie die Bereitstellung von ausreichend Spitalsbetten gemeint, sondern umfassende sozial und gesundheitspolitische Maßnahmen. Der Begriff „Lebensweisen“ beinhaltet auch Zugang zu und Leistbarkeit von Wohnung und gesunder Ernährung, Freizeit- und Bewegungsräumen, gesunden Arbeitsbedingungen sowie Bildungsmaßnahmen im Dienste der Prävention.

Die Public Health Forscherin Bettina Schmidt schreibt dazu in ihrem Aufsatz „Gesundheit als Instrument zur Sicherstellung sozialer Ordnung“:

„Generell werden häufiger die Gesundheitsthemen debattiert, die den persönlichen Lebensstil betreffen, und seltener die, die die gesundheitsrelevanten Lebensverhältnisse betreffen. Naheliegende Risikoverhaltensweisen (Ernährung, Bewegung, Rauchen etc.)

werden thematisiert, die zugrunde liegenden Risikoverhältnisse (Einkommen, Wohnlage, Arbeitsbedingungen etc.) bleiben oft unbeachtet.“ (Schmidt, 428)

Insbesondere weist Schmidt in diesem Zusammenhang auf die soziale Schieflage in Bezug auf Gesundheit hin, wie sie schon in der kritischen Analyse der Biopolitik besprochen wurde. Oftmals sind die gesundheitspolitischen Maßnahmen verhaltensorientiert, d.h. sie zielen auf die Verhaltensänderung der einzelnen Person ab. Aus Public Health Perspektive sollten diese aber viel stärkere verhältnisorientierte Bevölkerungsbezüge haben. (vgl.Schmidt,435f) Die Gesundheitssoziologie fordert eine stärkere Fokussierung auf die gesundheitlichen Folgen materieller Ungleichheiten. Die wissenschaftliche Evidenz zeigt, dass Armut und geringe Handlungsmöglichkeiten zu Krankheit führen. (vgl.Bittlingmayer,496f)

Im Punkt zwei der Ottawa Erklärung rückt mit dem Begriff „Fähigkeiten“ die Bürger in den Fokus. Er rekurriert auf das „Fähigkeitenkonzept“ von Sen und Nussbaum, die in ihren Überlegungen auf Rawls Gerechtigkeitstheorie aufbauen, dieses aber modifizieren. Sen spricht sich für ein Konzept komplexer Gleichheit aus, welches darauf abzielt, dass unterschiedliche Menschen auch unterschiedliche Ressourcen brauchen, um ein gleiches Maß an Freiheit zu erreichen. Nussbaum kritisiert die vertragstheoretischen Voraussetzungen von Autonomie, Leistungs- und Arbeitsfähigkeit eines rationalen Menschen (Mannes). Dem gegenüber weist sie darauf hin, dass sich der Mensch im Laufe eines Lebens häufiger in einem Zustand der Abhängigkeit und Unproduktivität befindet (Kindheit, Kindererziehung, Krankheit, Alter). Wie schon in Kapitel 2.2 ausgeführt, kommt es nicht nur auf die gerechte Verteilung von Gütern an, sondern auf die „*Realisierung von Autonomie und realen Handlungsfreiheiten.*“ Um ein gutes Leben zu realisieren, müssen Menschen auf eine Liste von Fähigkeiten zurückgreifen können. (vgl.ebd.,500f)

Aus der Perspektive von Public Health kann man dieses Konzept der Gerechtigkeit mit dem gesellschaftskritischen Maßstab der Gesundheit in Verbindung bringen. Dieser Maßstab

„... wäre darüber hinaus dienstbar zu machen für die Entwicklung gesellschaftlicher Institutionen, die die individuelle und kollektive Förderung von Gesundheit (im Sinne

von körperlichem, geistigem, seelischem und sozialem Wohlbefinden) realisieren. Und schließlich würde mit der Entwicklung von Gesundheitsindikatoren auch der Programmatik Horkheimers Genüge getan, die empirische Analyse der Welt mit den theoretischen Konzepten von Freiheit und Gleichheit auf der Grundlage von Gesundheit (Human Flourishing) zu verzahnen.“ (Bittlingmayer,506)

Die Erkenntnisse der Philosophie (Bürgerinnenkonzept, Fähigkeitenansatz, Vorstellungen von Freiheit und Gleichheit) und der Einzelwissenschaften (Medizin, Psychologie, Soziologie) sollen als Elemente einer kritischen Gesellschaftsanalyse miteinander vermittelt werden. Dies führt uns direkt zum letzten Punkt der Ottawa Charta.

Im Punkt drei wird die Notwendigkeit des interdisziplinären wissenschaftlichen Diskurses betont. Schon die Hygienebewegung im 19. Jahrhundert versuchte, auf diese Weise der Choleraepidemien Herr zu werden. Auch vor dem Hintergrund der Covid-19 Pandemie zeigen sich die Notwendigkeit und das Entwicklungspotential dieser Forderung. Eine solche Sichtweise wird auch in Teil III der Arbeit zum Tragen kommen, wenn es darum geht, die Rolle von Experten in einer Pandemie zu erläutern.

5.4 Öffentliche Fürsorge als liberaler Paternalismus

Auch wenn Biopolitik ein Übergewicht an positiven Folgen produziert, darf man die Frage nach der Autonomie des Einzelnen und die kritische Analyse nicht aus den Augen verlieren. Bettina Schmidt zum Beispiel plädiert dafür, dass Maßnahmen der Gesundheitsförderung persönliche Freiheiten einschränken dürfen, da die Daseinsfürsorge eine legitime Aufgabe des Staates ist. Als Beispiel führt sie Maßnahmen der Unfallverhütung wie die Gurtpflicht an. (vgl.Schmidt,435f)

In den Diskussionen rund um die Covid-19 Pandemie wurden die Eingriffe in die persönliche Freiheit oftmals mit der Gurtpflicht beim Autofahren verglichen. Man wollte damit sagen, dass Eingriffe des Staates in persönliche Freiheiten bereits etabliert und somit moralisch korrekt

seien. Doch hier geht es vorerst nicht um die Frage, ob der Vergleich überhaupt tauglich ist Eingriffe in die Freiheit zu rechtfertigen, sondern um die Frage, wo die Grenze zwischen

Paternalismus im Sinne von Bevormundung und einer wünschenswerten Lenkung durch den Staat liegt. Ist es nicht Sache des Autofahrers, selbst zu entscheiden, ob und wie er sich schützt? Schränkt man durch eine Gurtpflicht nicht die Eigenverantwortung der Lenkerin ein? All diese Fragen führten damals bei der Einführung der Gurtpflicht zu sehr emotionalen Diskussionen. In der Schweiz gab es dazu sogar eine Volksabstimmung. Begründet wurde die Einführung in europäischen Staaten häufig mit der Fürsorgepflicht des Staates. Doch wie lässt sich die Grenze zwischen Bevormundung und einem liberalen Paternalismus ziehen?

5.4.1 Die Nuffield Skala - ethische Kriterien für staatliche Eingriffe

Das Nuffield Council, eine britische Bioethikinitiative, schlägt eine differenzierte Sichtweise von abgestuften Freiheitsbeschränkungen durch den Staat im Gesundheitsbereich mithilfe einer acht-stufigen Skala vor (Abb.1). Das Freiheitsverständnis dieser Skala ist zwar rein negativ, denn Freiheit wird darin als Abwesenheit von staatlichen Eingriffen gesehen. Aber die Skala erscheint nützlich, wenn man sie in den Kontext des Bürgerkonzepts stellt. Ein Eingriff ist aus dieser Perspektive nur erlaubt, wenn folgende Kriterien gegeben sind:

„Er muss geeignet sein, ein verfassungsgemäßes Ziel zu erreichen (wie zum Beispiel den Schutz von Leben und Gesundheit); der Eingriff muss erforderlich sein, d. h. es darf kein anderes, weniger stark grundrechte-einschränkendes Mittel geben, um das Ziel zu erreichen; und der Eingriff muss verhältnismäßig sein, d. h. er muss in einem angemessenen Verhältnis zu dem zu erreichenden Ziel stehen. Bei der Auslegung dieser Kriterien wird dem Gesetzgeber in der Regel ein großer Interpretationsspielraum zugestanden.“ . “ (Philipsborn,241)

Ein Eingriff muss also im Hinblick auf die Gesundheitsförderung folgende Kriterien erfüllen:

1. Der Eingriff muss geeignet sein, die Gesundheit der Bürgerin zu verbessern. Dieses Kriterium erfordert Expertenwissen und weist auf das Problem verschiedener Meinungen im

wissenschaftlichen Diskurs und auf die Herausforderungen bezüglich einer Vermittelbarkeit von Eingriffen in der Öffentlichkeit hin.

2. Der Eingriff muss erforderlich sein. Es sollen immer jene Mittel gewählt werden, die die Freiheiten am wenigsten einschränken. Hier kann man mit Blick auf die Nuffieldskala der zunehmenden Freiheitsbeschränkung genauere Differenzierungen vornehmen.

3. Der Eingriff muss verhältnismäßig sein. Das Prinzip der Verhältnismäßigkeit verlangt, dass Nutzen und Kosten des Eingriffs in eine Ausgewogenheit gebracht werden, also eine Gewichtung und Priorisierung. Die Gewichtung soll mit dem Maßstab der Würde des Menschen erfolgen.

Ist nun die Gurtspflicht ein paternalistischer Eingriff in die Freiheit und Würde des Einzelnen? Hier konkurrieren verschiedene Freiheiten miteinander - die Freiheit des Einzelnen, zu tun was er will, mit der politischen Freiheit, deren Anliegen es ist, Todesfälle im Straßenverkehr zu reduzieren. Die Frage lautet daher: Können die negativen gesellschaftlichen Folgen solcher Todesfälle nicht auch durch ein geringeres Mittel als durch eine gesetzliche Pflicht erreicht werden? Wie die Darstellung der Nuffield – Skala zeigt, gäbe es ja vor dem Eingriff in persönliche Freiheiten noch zahlreiche andere, sanftere Möglichkeiten. (vgl. Philipsborn, 241f) Wird die Gurtspflicht nur mit der Fürsorgepflicht des Staates argumentiert, drängt sich das Bild von Eltern auf, die ihre Kinder vor Gefahren schützen müssen, allerdings mit gesetzlichen Strafandrohungen. Doch die Bürgerinnen eines Staates sind nicht seine „Kinder“, ein solcher Eingriff müsste heute anders begründet werden.

Man könnte beispielsweise mit den leicht vermeidbaren psychischen und materiellen Folgen für Angehörige von Unfallopfern argumentieren. Deren Belastungen und auch Traumatisierung hat auch gesellschaftliche und ökonomische Dimensionen. So springt der Sozialstaat europäischer Prägung ein, wenn zum Beispiel ein Elternteil bei einem Unfall stirbt. Auch so ließe sich eine Einschränkung der persönlichen Freiheit wie die Gurtspflicht argumentieren. (vgl. Philipsborn, 242)

Mit Blick auf die Nuffield-Skala lässt sich nun eine abgestufte Sichtweise auf Eingriffe des Staates entwickeln. Die ersten drei Stufen der Skala, „Nichtstun oder bloßes Beobachten der Situation“, „Bereitstellen von Informationen“ und „Eröffnen von Wahlmöglichkeiten“ stellen

noch keinerlei Eingriff in die Freiheit des Einzelnen dar. Sie können als positive politische Freiheit der Gestaltung betrachtet werden. (vgl. Philipsborn, 243)

Instrumente solcher Gesundheitsförderung sind beispielsweise Warnhinweise auf Zigarettenpackungen oder Aufklärungskampagnen zu den Risiken des Autofahrens ohne Gurt. Doch auch die Bereitstellung von öffentlichen Schwimmbädern oder Fahrradwegen dient der Gesundheitsförderung.

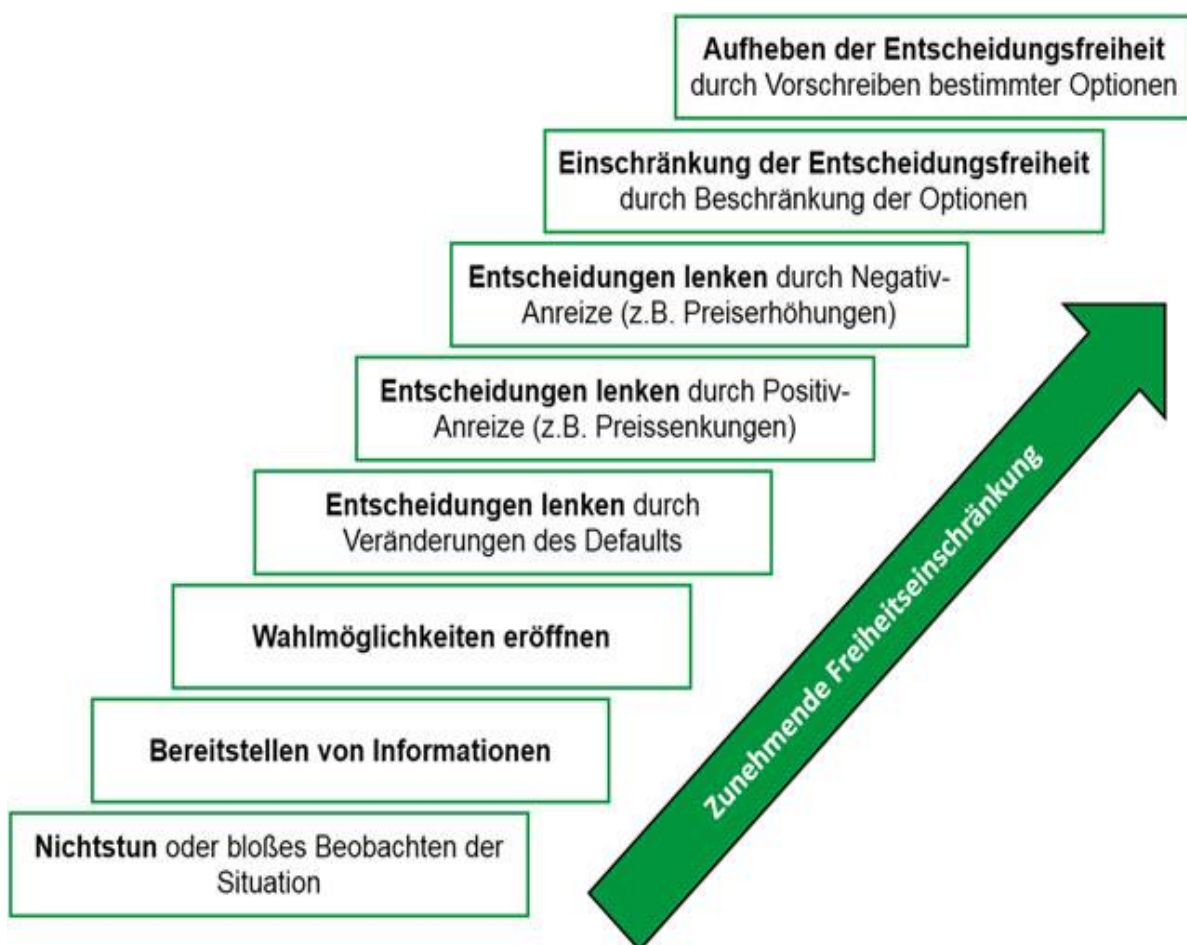


Abb. 1 Die Interventions-Leiter des Nuffield Council on Bioethics. (Philippborn, 242)

Die Stufen vier und fünf der Skala, „Entscheidungen lenken durch Veränderung des Defaults“ und „Entscheidungen lenken durch positive Anreize“, kann man mit dem Begriff „Nudging“ beschreiben, wobei man Nudges mit „Stupser“ übersetzen kann. Ohne bestimmte Handlungen vorzuschreiben, zu verbieten oder mit wirtschaftlichen Anreizen zu manipulieren, wird im Nudging die Umgebung zur Beeinflussung eines vorhersehbaren Verhaltens gestaltet. Materielle oder immaterielle Gestaltungselemente bilden die Entscheidungsarchitektur derart, dass sie direkten Einfluss im Moment und am Ort der Entscheidung nehmen. Ein Beispiel ist die Platzierung von Produkten in Supermärkten oder Kantinen. Lebensmittel, die auf Augenhöhe im Regal stehen, werden eher gekauft als solche in Fußnähe. Ein Salatbuffet in einer Kantine fördert durch den erleichterten Zugang den Verzehr von Salat. (vgl. Philipsborn, 244)

Der sogenannte „Default“ ist ein weiteres Element des Nudgings: Eine standardmäßige Vorgabe wird meist angenommen, da man sonst aktiv widersprechen müsste. Bietet man in einem Restaurant zu einem Menü standardmäßig ein zuckerfreies Getränk an, werden auch weniger zuckerhaltige Getränke konsumiert. Die auf diese Weise geänderte Entscheidungsarchitektur soll, ohne die Entscheidungsfreiheit einzuschränken, einen Stupser in die richtige Richtung geben. Auch das könnte man als liberalen Paternalismus bezeichnen. Daher gilt es, hier kritisch zu hinterfragen, wessen Interessen durch eine solche weiche Steuerung gefördert werden. Dient das Nudging nur dazu, dass ein einflussreicher Lebensmittelproduzent seine Waren dank hohem Geldeinsatz besser platzieren kann, ist es als manipulativer Paternalismus abzulehnen, da grundlegende Entscheidungen wie die zu gesunder Ernährung, erschwert oder untergraben werden. Das Salatbuffet oder das gesündere zuckerfreie Getränk hingegen sind Beispiele für einen gerechtfertigten liberalen Paternalismus. .

Die Stufe sechs der „Zunehmenden Freiheitsbeschränkung“ kann als ein Übergang zum staatlichen Eingriff in die persönliche Freiheit gesehen werden. „Entscheidungen lenken durch negative Anreize“ kann zur echten Beeinträchtigung werden. Die Stufe 7, „Einschränkung der Entscheidungsfreiheit durch Beschränkung der Optionen“ und die Stufe 8, „Aufheben der Entscheidungsfreiheit durch Vorschreiben bestimmter Optionen“, bedürfen schon einer intensiven Prüfung der Prinzipien Geeignetheit, Erforderlichkeit und Verhältnismäßigkeit. Würde

eine Impfpflicht gesetzlich vorgeschrieben, handelte es sich um eine Einschränkung auf der letzten Stufe der achteiligen Skala. (vgl. Philipsborn, 244)

5.5 Zwischenbilanz II

Die Entstehung des Fürsorgestaates wurde durch zahlreiche natürliche, ökonomische und gesellschaftliche Zwänge vorangetrieben. Auch die sprunghafte Zunahme medizinischer Erkenntnisse, sowie nationalstaatliche Interessen prägten wohlfahrtsstaatliche Bemühungen. Philosophisch wurde dieser Prozess begleitet durch die Formulierung der Grundrechte und einer zunehmenden Verpflichtung des Staates, Eigenwohl und Gemeinwohl in Einklang zu bringen. Mit dem Begriff Biomacht wird kritisch analysiert, inwiefern politische und ökonomische Interessen Gesundheit für ihre Zwecke gebrauchen und das Individuum dadurch von einem Normierungszwang betroffen ist. Diese, heute oftmals verborgenen, Machtinteressen gilt es aufzudecken, wenn man Freiheit vor Machtmissbrauch ernst nimmt. Stattdessen sollten, wie es zum Beispiel auch die Ottawa Charta vorgibt, die Fähigkeiten der Bürger, selbst Einfluss auf die Bedingungen von Gesundheit zu nehmen, gestärkt werden. Der Staat wird in der Charta als Anwalt eines gesunden Lebensstils gesehen, für den er die richtigen Anreize setzen soll. Dabei ist ein „liberaler Paternalismus“ angemessen, der die Bürgerin in ihrer Eigenkompetenz und in ihren Fähigkeiten stärkt. Bei konkurrierenden Interessen von Gemeinwohl und Eigenwohl sollen schließlich die Prinzipien der Geeignetheit, Erforderlichkeit und Verhältnismäßigkeit zur Anwendung kommen. Die Nuffield-Skala kann dabei zur näheren Differenzierung der Erforderlichkeit herangezogen werden. Das Prinzip der Geeignetheit bringt den empirischen Bereich ins Spiel. Dabei schafft eine interdisziplinäre Zusammenarbeit eine breite Basis von Expertenwissen. Das Verhältnismäßigkeitsprinzip ist eine Frage der politischen und ethischen Gewichtung. Als Rahmen hierfür schlage ich das Konzept des Bürgers als Freie und Gleiche vor.

Teil III: Die SARS Covid-19 Impfpflicht

6. Historische, begriffliche und rechtsphilosophische Grundlagen einer Impfpflicht

6.1 Historische Erfahrungen

In der Diskussion um die Covid-19 Impfpflicht wird oftmals auf historische Beispiele zurückgegriffen. Dabei gilt es aber auch auf die damaligen Umstände zu achten und zu fragen, ob diese Beispiele mit der Covid-19 Pandemie vergleichbar sind. So können Anhaltspunkte für ethische Maßstäbe zur Impfpflicht gewonnen werden.

6.1.1 Der Fall Jacobson vs. Massachusetts

Im Jahr 1901 brach im US-Bundesstaat Massachusetts, in der Stadt Cambridge, eine Pocken-Epidemie aus. Die Stadt verordnete eine Impfpflicht. Das führte zu heftigen öffentlichen Debatten, die die Gesellschaft zu spalten drohten. Henning Jacobson, ein aus Schweden immigrierter Pastor, verweigerte die Impfung für sich und seinen Sohn und berief sich dabei auf seine, durch die Verfassung garantierte, Freiheit. Er wurde zu einer Geldstrafe von 5 Dollar verurteilt, die er aber nicht zahlte, sondern stattdessen vor den Supreme Court der Vereinigten Staaten Amerikas in Washington, D.C. zog. Dort sollte die Impfpflicht auf allerhöchster Ebene erörtert werden. Verhandelt wurde nicht weniger als die Zulässigkeit von Public Health Maßnahmen, und die Frage war, ob die Impfpflicht gegen den wirkmächtigen 14. Verfassungszusatz, der die Gleichbehandlung vor dem Gesetz beinhaltet, verstieß. Das Gericht wies die Klage mit der Begründung ab, dass ein Eingriff in den verfassungsmäßigen Schutz der Selbst-

bestimmung des Einzelnen unter bestimmten Umständen zulässig sei. Erstmals wurden durch diese Entscheidung allgemeine Standards für die Zulassung solcher Zwangsmaßnahmen, die das Gemeinwohl der öffentlichen Gesundheit schützen sollen, formuliert. Die vier maßgeblichen, sich überschneidenden Prinzipien der Entscheidung des Supreme Courts, waren: Erstens muss die Maßnahme des Staates notwendig sein. Das Notwendigkeitsprinzip ist gegeben, wenn durch die Impfung eine gesundheitliche Gefahr abgewendet werden kann. Zweitens sollen die Mittel vernünftig sein. Das ist gegeben, wenn sie geeignet sind, das Ziel der öffentlichen Gesundheit zu erreichen. Das dritte Prinzip war das der Proportionalität. Das bedeutet, dass Kosten und Nutzen von staatlichen Maßnahmen in einem ausgewogenen Verhältnis stehen müssen. Die Freiheitseinschränkung durch eine verpflichtende Impfung muss im Verhältnis zum Gewinn für das Gemeinwohl stehen. Viertens soll Leid vermieden werden. Unnötige gesundheitliche Risiken für den Geimpften müssen ausgeschlossen werden. Im Fall Jacobson entschied das Oberste Gericht, dass die persönliche Überzeugung allein nicht als Grund ausreiche, um sich einer behördlichen Impfpflicht zu widersetzen. Die Impfpflicht von Massachusetts gehe nicht über das hinaus, was die Verfassung an gegenseitiger Verpflichtung einfordere. Einen Impfzwang, eine physische Anordnung der Impfung, sah das Gericht allerdings als unmenschlich an und ahndete die fehlende Kooperationsbereitschaft mit einer Geldstrafe und der Untersagung des Zutritts zur Schule für seinen Sohn. (vgl. Kaelin, 223ff) Dieses lehrreiche Beispiel weist auf die wesentlichen ethischen Prinzipien für die Beurteilung einer Covid-19 Impfpflicht hin.

6.1.2 Die österreichische Pockenimpfpflicht von 1948

Interessant ist auch das Beispiel der Pockenimpfpflicht in Österreich. Schon vor 1948 gab es begrenzte Impfpflichten für Angehörige des Militärs in der k.u.k. Armee, und zwar im Jahr 1888 und auch 1938, nach dem Anschluss Österreichs an Deutschland. 1891 mussten Kinder beim Eintritt in eine öffentliche Schule ein Impfzeugnis vorweisen. Grundsätzlich hatte man in Österreich am Ende des 19. Jahrhunderts auf Freiwilligkeit gesetzt, und es sollten auch im Jahre 1891 keine Kinder vom Schulbesuch ausgeschlossen werden. Dennoch musste die Impfung zumindest in der Schule nachgeholt werden. Erst durch diese, mit dem Etikett der Freiwilligkeit versehenen, Impfpflicht konnte die Impfbereitschaft erhöht werden. Im Zuge des Ersten

Weltkriegs gab es wieder mehr Pockenfälle, aber es gelang, die Pocken in Österreich durch Hygienemaßnahmen auszurotten. Der Zweite Weltkrieg brachte mit dem Deutschen Reich einen Impfzwang und keine weiteren Ausbrüche der Pocken in Österreich. Erst nach 1945 kam es durch die Anwesenheit internationaler Truppen wieder zum Aufflammen einer Pockenepidemie, sodass schließlich 1948 eine Impfpflicht eingeführt wurde. Begründet wurde diese mit einer gewissen Impfmüdigkeit, die durch den Impfzwang für zahlreiche Impfungen ab dem Jahr 1938 im Deutschen Reich bedingt war. Die Pockenimpfpflicht von 1948 wurde erst 1977 ausgesetzt, weil die weltweite Ausrottung der Pocken absehbar war. (vgl. Memmer, 24-28)

Diese beiden Beispiele zeigen, dass es für staatliche Behörden manchmal notwendig sein kann, die Freiheit Einzelner für einen begrenzten Zeitraum einzuschränken. Die Maßnahmen reichen von einer Impfpflicht, wie es der Fall Jacobson vs. Massachusetts zeigt, bis zu einem tatsächlichen Impfzwang. Die Pockenepidemien machen auch deutlich, dass hoch ansteckende Krankheiten nur auf internationaler Ebene bekämpft werden können, da diese Krankheiten sonst immer wieder zurückkehren. Erst durch eine weltweite Impfpflicht, die durch die WHO verordnet worden war, konnten die Pocken endgültig ausgerottet werden. Aufgrund der heutigen globalen Vernetzung ist das Risiko, dass ansteckende Krankheiten durch internationale Reistätigkeit immer wieder aufflammen, wieder erhöht. Man kann daher nicht wie Michael Memmer (vgl. Memmer, 36) von einer einmaligen Ausnahmesituation in Bezug auf die Impfpflicht von 1948 sprechen, da nicht nur die Globalisierung seit der Pockenimpfpflicht vorangeschritten ist, sondern auch die Bekämpfung von Epidemien und Pandemien, trotz allem medizinischen Fortschritts, nach wie vor immer wieder eine große globale Herausforderung ist.

In der historischen Betrachtung kann man auch eine intensive Auseinandersetzung zwischen Impfbefürwortern und Impfgegnern ausmachen. Die Motivforschung zur Impfgegnerschaft zeigt, dass Freiheit der Lebensführung ein hohes Gut ist. Daher sollte mit dem Thema Impfpflicht mit großer Sorgfalt umgegangen werden. (vgl. ebd., 28-35) Eine solche Sorgfalt drückt die Entscheidung des Obersten Gerichts im Fall Jacobson vs. Massachusetts aus. Das Urteil hatte als Grundlage die ethischen Prinzipien der Notwendigkeit, Vernünftigkeit, Proportionalität und der Leidvermeidung verwendet. Diese Prinzipien werden im gegenwärtigen ethischen Diskurs mit den Begriffen der Erforderlichkeit, Geeignetheit und Verhältnismäßigkeit abgebildet. Im Fall der Covid-19 Pandemie muss jedoch eine Abwägung

zwischen diesen Prinzipien auf Basis der gegenwärtigen empirischen Kenntnisse zu Schutzimpfungen erfolgen. Daher ist es notwendig, wichtige Begriffe rund um das Thema Impfpflicht zu erläutern.

6.2 Impfen als Individual- und Kollektivschutz

Wer sich impfen lässt, schützt zuerst sich selbst. Damit einher geht aber auch der Schutz derer, die nicht geimpft sind. Lassen sich genügend Personen impfen, wird ein gewisser Kollektiv- oder Herdenschutz, oft fälschlicher Weise als Herdenimmunität bezeichnet, erreicht. Die Übertragungsrate eines Erregers wird so möglichst klein gehalten. Dies verringert nochmals die Ansteckungsgefahr für Geimpfte, und schützt vulnerable Personen. Vulnerabilität bezeichnet den Umstand der besonderen Verletzlichkeit der Rechte und Interessen von bestimmten Personen oder Gruppen, wie Menschen mit schwachem Immunsystem, Schwangere, Neugeborene, alte Menschen und Personen, die selbst nicht geimpft werden können. Zugleich verringert der Herdenschutz die Erkrankungsinzidenz und Mortalität und entlastet somit auch das Gesundheitssystem. Je weiter der Herdenschutz, sei es durch Impfung oder Immunisierung nach Erkrankung, fortgeschritten ist, desto geringer ist die Chance, dass ein Erreger sich wieder etablieren kann. Letztlich geht es um die Ausrottung des Erregers. Durch Impfung allein ist dies allerdings erst ein einziges Mal, im Fall der Pocken, gelungen, und zwar durch den Einsatz einer globalen, verpflichtenden Impfkampagne und weil Pockenviren sich nur von Mensch zu Mensch übertragen lassen. (vgl. Wiedermann-Schmidt,1) Bei manchen Viruserkrankungen, wie zum Beispiel Influenza oder Covid-19, ist eine völlige Ausrottung derzeit nicht möglich.

Den Faktoren Ansteckungsrate, Erkrankungsinzidenz und Sterblichkeit (Komplikationsrate) sind die Wirksamkeit der Impfung und eventuelle Alternativen zur Bekämpfung der Krankheit gegenüberzustellen. Auch Häufigkeit und Stärke von Nebenwirkungen sind für die Entscheidung zur Empfehlung einer Impfung miteinzubeziehen. Das Chancen-Risiko-Verhältnis muss dafür eindeutig zugunsten der Impfung ausfallen. (vgl. Dt. Ethikrat, 17-20)

Impfungen schützen Individuen und Kollektive aber nicht nur präventiv, sondern sind auch in einem globalen Gesamtzusammenhang zu sehen. Populationen ohne Herdenschutz können

Viren durch Reisetätigkeiten in Länder mit geringer Immunität importieren und dort schwerwiegende Krankheitsverläufe auslösen. Der Blick sollte aber darüber hinaus auch auf zukünftige Generationen gelenkt werden. In der bereits erwähnten globalen Strategie der Ausrottung der Pocken bezog sich das Schutzanliegen nicht nur auf die gegenwärtige Generation, sondern auch auf deren Nachkommen. (vgl.Dt.Ethikrat,24f)

6.3 Aspekte des Begriffs Impfpflicht

Grundsätzlich kann man eine „moralische Impfpflicht“ von einer „rechtlichen Impfpflicht“ unterscheiden. Zum Zusammenhang von Moral und Recht sei auf die Punkte 2.2 und 5.4. dieser Arbeit verwiesen. Im Zusammenhang einer staatlichen (= rechtlichen) Impfpflicht sind die Adressaten einer Impfpflicht und die Instrumente der Durchsetzung genauer zu bestimmen. Den verpflichteten Personenkreis gilt es wiederum nach Umfang (alle oder nur bestimmte Gruppen), Alter (Erwachsene/Kinder) und hinsichtlich der altersabhängigen Entscheidungskompetenz zu differenzieren.

Man kann weiters zwischen „primärer Pflicht“ von Personen und „sekundärer Pflicht Dritter“ sprechen. Letztere betreffen z.B. Träger von Altersheimen oder Krankenhäuser, die verpflichtet sein können, ihr Personal zu schützen.

Hinsichtlich der Sanktionierungsinstrumente bei Verletzung einer Rechtspflicht gibt es verschiedene Möglichkeiten, wie zum Beispiel ein Bonus/Malus-System der Versicherungen, den Ausschluss der Krankheit aus dem Leistungskatalog der Versicherung, eine Haftung für Schäden Dritter aber auch Maßnahmen wie Betretungs- und Tätigkeitsverbote für Ungeimpfte. Daneben gibt es die Möglichkeiten von Strafen, Mitteln der Verwaltungsvollstreckung oder familiengerichtlichen Eingriffen, wie beispielsweise bei einer Gefährdung des Kindeswohls. Wird eine Impfung auch physisch angeordnet, spricht man von einem „Impfzwang“. (vgl.Dt.Ethikrat,35f) Je nach Personengruppe können Verpflichtungsarten unterschiedlich definiert werden. Während es bei Eltern ausreichend sein kann, auf rein moralischer Ebene an die Verantwortung , ihre Kinder impfen zu lassen, zu appellieren, kann

man etwa für medizinisches Personal eine rechtliche Impfpflicht fordern, da sie engen Kontakt zu vulnerablen Personen haben.

6.4 Pandemie – eine zeitlich begrenzte Asymmetrie

Die in 4.3 und 5.1.1 vorgestellten Prinzipien der Erforderlichkeit, Geeignetheit und Verhältnismäßigkeit, die zur Regulierung staatlicher Eingriffe in die bürgerlichen Freiheiten dienen, sind noch nicht auf ihre Anwendung in Krisenzeiten hin spezifiziert worden. Darf der Staat in Pandemiezeiten stärker in persönliche Freiheiten eingreifen? Kann es in solchen Krisenzeiten einen Vorrang des Lebensschutzes vor dem Schutz anderer Freiheiten geben? Welchen Handlungsspielraum hat die Politik in einer Pandemie? Darf/muss sie vermeidbare Infektions- und Todeszahlen in Kauf nehmen? Im Folgenden geht es darum, die Ziele der staatlichen Gesundheitspolitik genauer zu untersuchen und den Handlungsspielraum zu definieren.

Jürgen Habermas geht in seinem Essay „Corona und der Schutz des Lebens. Zur Grundrechtsdebatte in der pandemischen Ausnahmesituation“ von der Kontroverse um den richtigen Kurs in der Pandemiebekämpfung in Deutschland aus. Der Disput wird zwischen Gegnern und Befürwortern strikter vorbeugender Maßnahmen durch den Staat ausgetragen. Doch zuerst grenzt Habermas das Handeln des Staates in der Pandemie vom Ausnahmezustand eines Krieges ab. In beiden Fällen gehe es zwar um die Strategie, den Gegner mit möglichst geringen eigenen Verlusten zu bezwingen, aber mit SARS Covid-19 Virus teile man sich keinen gemeinsamen sozialen Raum, wie es zum Beispiel das Völkerrecht im Falle eines Krieges bietet. Habermas stellt fest, dass der Staat in solchen Ausnahmesituationen auf eine besondere Solidarleistung seiner Bürger angewiesen ist. Er kann diese, schon aus rein funktionalen Gründen, rechtlich erzwingen, auch wenn er die Lasten nicht gleichmäßig auf alle Bürgerinnen verteilen kann. (vgl.Habermas2021,65f)

Damit entsteht ein Dilemma zwischen politischer Freiheit und Freiheit als Schutz vor willkürlichen Eingriffen durch den Staat. Einerseits liegt es im Interesse der Bürger, kollektive Ziele wie die Gesundheitsvorsorge, durch „demokratische Ermächtigung“ zu organisieren.

Andererseits stehen individuelle Freiheitsrechte auf dem Spiel. Dieses Spannungsfeld gleicht sich im gewöhnlichen Zustand, in dem es um die bloße Erhaltung einer Gesellschaft geht, aus. Wenn aber eine Naturgefahr das Leben der Bürgerinnen bedroht, ist eine „asymmetrische Beanspruchung“ der individuellen Freiheiten zugunsten staatlicher Lenkung legitim, sofern sie zeitlich begrenzt bleibt. Dies gilt auch deswegen, weil es sich nicht um ein schicksalhafteres, unabwendbares natürliches Risiko handelt. Vielmehr eröffnen sich für den Staat durch den medizinischen Fortschritt und das Vorhandensein eines effektiven Gesundheitssystems überhaupt erst Spielräume des Handelns. Wenn der Staat die Fähigkeit hat, seine Bürger zu schützen, dann ist er auch verpflichtet, so zu handeln.

Habermas rückt den Konflikt, der über Eignung, Erfordernis und Verhältnismäßigkeit der Covid-19 Maßnahmen entflammt ist, ins rechte Licht, indem er eine Diskussion über die Zielsetzung der Gesundheitspolitik und die Bewertung medizinischer Expertisen in einem Ausnahmezustand fordert. Geht es bei den Zielen um die Rettung möglichst vieler Leben, oder um die Entlastung des Gesundheitssystems? Diese beiden Ziele decken sich nur teilweise und verlangen unterschiedlich starke Maßnahmen. Die entscheidende Frage ist, ob der Staat in einer Pandemie denn überhaupt verfassungsrechtlich verpflichtet ist, eine Übersterblichkeit zu verhindern. Ein Prima-facie Vorrang des Schutzes von Leben und Gesundheit vor anderen Grundrechten gilt in normalen Zeiten nicht, denn Grundfreiheiten sind nicht gegeneinander abwägbar. Nimmt man das geringere Ziel der „Nichtüberlastung des Gesundheitssystems“ als Zielvorgabe, dann kommt es nicht zu einer Abwägung zwischen Leben und anderen Grundrechten. Dann stehen, sofern die Erforderlichkeit gegeben ist, in erster Linie Fragen der Geeignetheit von Maßnahmen im Fokus. (vgl.Habermas2021,69ff)

Zur Bedeutung von medizinischen Expertisen bei der Gewichtung politischen Handelns sagt Habermas, dass es für die Politik einen gewissen Handlungsspielraum gibt, sofern diese nicht in die Inhalte der Expertise eingreift. Diese Freiheit hat die Politik deswegen, weil sie auf viele praktische Anforderungen Rücksicht nehmen muss. Politik kann aber auch nicht einfach wissenschaftliche Erkenntnisse über die Möglichkeit, Infektionen und Todesfälle zu vermeiden, ignorieren. (vgl.ebd.,71)

Ein Vorrang des Lebensschutzes lässt sich nach Habermas normativ damit begründen, dass ein „naturwüchsiges“ Sterbenlassen in Pandemiezeiten der Verfassung und ihrer Grundrechte

widersprechen würde. Das kann der Staat deswegen nicht, weil er in der Verfolgung kollektiver Ziele die Pflicht hat, nach Möglichkeit zu vermeiden, dass durch die Nebenfolgen seines Handelns das Leben von Bürgerinnen riskiert wird. Hier kommt der Grundsatz zur Anwendung, dass nicht alles, was Moral ist, auch Eingang ins Recht finden muss, aber alles, was rechtlich geboten ist, moralisch sein soll. Grundrechte haben dabei die besondere Eigenschaft, sowohl subjektive Rechte zu sein als auch moralische Inhalte zu haben. Ihre Legitimität lässt sich ausschließlich moralisch begründen.

„Der Prima-facie-Vorrang eines Rechts, und sei es noch so hochrangig wie das auf Leben und Gesundheit, blockiert – für die Dauer einer solchen Katastrophe – die vorbehaltlose Abwägung zwischen allen grundsätzlich gleichmäßige Berücksichtigung beanspruchenden Grundrechten, obwohl die staatlich sanktionierte Gewährleistung der Grundrechte in ihrer Gesamtheit die Raison d'être des Rechtsstaates ist.“
(Habermas2021,75)

Lebensschutz ist daher kein „Supergrundrecht“ und der Staat auch keine moralische Anstalt. Als Gemeinwesen garantiert er mit Hilfe des Rechts, dass die Bürger einander die Freiheitsrechte zugestehen, die sie selbst in Anspruch nehmen. Deswegen verlieren die außergewöhnlichen Solidaritätsleistungen, trotz ihres rechtlichen Zwangscharakters, auch nicht ihren freiwilligen Charakter. Solidarität ist im Unterschied zur Pflicht und ethischen Wertorientierungen angewiesen auf die Bereitschaft und das wechselseitige Vertrauen der Mitbürgerinnen, es in der Zukunft unter denselben Bedingungen ebenso zu tun. Rechtszwang und Solidarität - oder anders ausgedrückt, Volkssouveränität und gesetzliche Gewährleistung subjektiver Freiheiten - sind untrennbare staatsbegründende Verfassungsprinzipien. Alle Menschen, die unter dieser Verfassung leben, stimmen dieser auch zu, da sie nicht von ihrem Recht auf Auswanderung Gebrauch machen. Die fortwährende implizite Zustimmung zum Akt der demokratischen Vergemeinschaftung beinhaltet auch die Bereitschaft zur *„Solidarität und die gegenseitige geschuldete Verpflichtung als Rechtsgenossen.“* (ebd.,75) Dieses normalerweise ausgewogene Verhältnis von Politik und Recht wird in der Pandemie gestört. Die Forderung eines größeren Maßes an Solidarität ist möglich, wenn Bürger das Vertrauen

haben, dass diese nicht über die aktuelle Gefahrensituation hinaus etabliert wird. (vgl.Habermas2021,73ff)

„Ohne die Möglichkeit der Rückversicherung des zwingenden Rechts in der Solidarität der Bürger kann der demokratische Rechtsstaat keinen politischen Bestand haben.“
(ebd.,77)

Der Vorrang des staatlichen Lebens- und Gesundheitsschutzes in Pandemiezeiten wird von Habermas mit den Grundrechten und den darin enthaltenen moralischen Implikationen begründet. Dieser Inhalt wird durch die Begriffe Würde und Autonomie grundlegend zum Ausdruck gebracht. Würde impliziert aber auch den Schutz der physischen Unversehrtheit der Person. Der Schutz der Würde verkörpert sich in konkreten Personen. Denn durch die Entwicklung des Staates zum Fürsorgestaat erscheinen die Grundrechte in einem neuen Licht. Würde kann nicht mehr unabhängig von Unversehrtheit der menschlichen Physis gedacht werden. Die Schutzpflicht des Staates betrifft Leben und Würde des Menschen. Dies greift nicht in die persönliche Entscheidungsfreiheiten in der Weise ein, dass Menschen in persönlichen Angelegenheiten vom Staat bevormundet würden, denn die Freiheitsbeschränkungen dürfen nach dem Verhältnismäßigkeitsprinzip nicht mehr als unbedingt nötig sein. (vgl.ebd.,77f)

Durch die hoch entwickelte medizinische Versorgung verschiebt sich die Grenze zwischen vermeidbaren und unvermeidbaren Folgen. Es stellt sich die Frage, wie viele Tote für die Wahrung der Freiheitsrechte in Kauf genommen werden müssten. Gegner von Freiheitsbeschränkungen „... *müssten eben auch dem ersten Patienten, der infolge der Lockerungen nicht mehr beatmet werden kann, erklären, dass er um der Freiheit anderer willen zu sterben habe.*“ (Habermas2020,5)

Aus der Perspektive des vorgeschlagenen Bürgerinnenkonzeptes (Kap.1) kann gefolgert werden, dass das Spannungsfeld der verschiedenen Freiheiten, den grundrechtlichen Schutzrechten, der politischen Teilhabe, der Vergemeinschaftung, dem Schutz vor Willkürmacht sowie die Freiheit der Lebensführung durch die außerordentliche Situation der Pandemie teilweise aufgebrochen wird. Gerechtfertigt wird dies erstens mit der Abhängigkeit oder auch

Verbundenheit dieser Freiheiten mit dem physischen Leben der Bürger selbst. Die Freiheit, auch wenn sie als Ideal gilt, existiert nicht unabhängig, sondern nur in konkreten Menschen. Zweitens ergibt sich aus dem Vorhandensein eines ausdifferenzierten und hocheffizienten Gesundheitssystems die Pflicht des Staates, „nach Möglichkeit alles zu vermeiden, was das Leben von Bürgern aufs Spiel setzt.“ (Habermas2020,11)

In außergewöhnlichen Zeiten, wie einer Pandemie, ist eine höhere Gemeinwohlgesinnung von Bürgerinnen gefordert. Der Schutz der Würde, im Sinne der mehrdimensionalen Freiheit, steht dabei nicht von vornherein über dem Schutz von menschlichem Leben und umgekehrt. Es gilt aber den vitalen Zusammenhang von Leben und Würde zu beachten. Der Staat ist unbedingt verpflichtet, seine Bürger nicht einfach sterben zu lassen. Damit richtet sich die Perspektive auf die Frage nach den angemessenen Mitteln.

7. Moralische und/oder rechtliche Impfpflicht

Ist eine Impfpflicht moralisch und/oder rechtlich erforderlich, geeignet und verhältnismäßig, um das primäre Ziel der staatlichen Pandemiebekämpfung, Leben zu retten, zu erreichen? Diese Frage lässt sich nicht nur mit einer medizinethischen Sicht der Patientenautonomie als reinem Abwehrrecht beantworten. Es soll auch nicht den Versuch unternommen werden, die Impfpflicht nur juristisch zu betrachten. Dennoch ist diese Untersuchung in erster Linie auf medizinethische und rechtsphilosophische Ansätze zur Impfpflicht angewiesen, die in ihren Strategien aufgegriffen und in den größeren Rahmen des Bürgerinnenkonzepts eingefügt werden sollen.

7.1 Stellungnahmen für eine Moralische Impfpflicht

Der Medizinethiker Lukas Kaelin unterscheidet zwei Formen von Einschränkungen der Freiheit und Selbstbestimmung von Personen: Schmälerungen, die dem Wohl der Person, und solche,

die dem Allgemeinwohl dienen. Der erste Konflikt besteht zwischen Autonomie und Paternalismus, der zweite zwischen Autonomie und Allgemeinwohl. Dabei will Kaelin den Autonomiebegriff nicht auf ein bloßes Abwehrrecht oder eine bloße informierte Zustimmung reduziert sehen, sondern beruft sich auf die Ideale der Aufklärung und will Autonomie im Sinne von Ermächtigung von Patienten verstanden wissen. Patienten sollen befähigt werden, die Krankheit zu verstehen und diese in Zukunft selbst vermeiden zu können. Entscheidend, in Bezug auf die Impfpflicht, sei die Frage, wie weit diese Autonomie gefasst werde. Bei der Impfdebatte gehe es nicht um eine Abwägung zwischen Paternalismus und Autonomie, wie im Beispiel der Gurtpflicht (vgl.4.3). Vielmehr rückt das Verhältnis von Autonomie und dem öffentlichen Gut der „Herdenimmunität“ in den Blickwinkel. Dieser Herdenschutz bedarf, wie schon erwähnt, hoher Durchimpfungsraten. Obwohl der prinzipielle Nutzen von Impfungen durch die Statistiken der WHO außer Zweifel steht, bedarf es einer umfassenden Aufklärung, um Ängste und Bedenken von Impfskeptikern in einer offenen Kommunikation Raum zu geben. (vgl.Kaelin,225ff)

Für Kaelin ist daher ein „Impfzwang“ nur denkbar, wenn erstens eine „massive Gefährdung der Bevölkerung“ besteht. Er definiert „Impfzwang“ im Kontext des Falls Jacobson vs. Massachusetts und meint daher wohl eine rechtliche Impfpflicht. Zweitens dürfen nur minimale Risiken einer solchen Zwangsmaßnahme vorhanden sein und drittens darf das Ziel des Bevölkerungsschutzes nur auf diesem Weg erreichbar sein. Im Fall von den Ebola-Epidemien, die in den Jahren 2014 – 2015 in Afrika gewütet haben, sieht er eine solche Gefährdungssituation, bei Covid-19 nicht. Er empfiehlt statt eines „Impfzwanges“ Aufklärungskampagnen, die die Menschen zur Impfung motivieren sollen. Für ihn kann eine Covid-19 Impfpflicht nur einen moralischen Charakter haben. (vgl.ebd.,227ff)

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt der Philosoph Peter Rinderle, der seine Argumentation allerdings anders aufbaut. Er zeigt, dass moderate deontologische und konsequentialistische Argumente einander ergänzen können, um eine moralische Impfpflicht zu begründen. Er geht davon aus, dass moderate Deontologen durchaus Folgeabwägungen in ihre Überlegungen miteinbeziehen. Ein solcher könnte es in Ausnahmesituationen auf sich nehmen, zum Schutz möglichst vieler Personen das Risiko der Gefährdung des Lebens einiger weniger zuzulassen. Der unbedingte Lebensschutz stehe so nicht im Gegensatz zu verantwortbaren Entscheidungen.

Gemäßigte Konsequentialisten wiederum würden nicht nur wirtschaftliche Folgen der Pandemie abwägen, sondern auch indirekte Folgen wie eine Qualitätsminderung des Lebens, Arbeitslosigkeit oder die Schwächung der staatlichen Gemeinwohlaktivitäten durch geringere Steuereinnahmen in Betracht ziehen.

Rinderle sieht in einer gewissen Annäherung der beiden Positionen einen Vorteil für die Lösung bestimmter Dilemmata, wie zum Beispiel dem Konflikt zwischen Impfpflicht und Freiheit des Einzelnen. Eine moralische Impfpflicht argumentiert er daher aus diesen beiden Perspektiven, indem er das bekannten „Trittbrettfahrer-Argument“ auf seine Tauglichkeit prüft. Dies zieht er aus drei Prämissen (P), aus der eine Konsequenz (K) folgt:

„P1 Die Herdenimmunität in einer Gesellschaft stellt ein öffentliches Gut dar, und diese ist durch eine allgemeine Schutzimpfung leicht zu realisieren.

P2 Der Impfverweigerer ist ein Trittbrettfahrer, der die Kooperation anderer Menschen zu seinem Vorteil nutzt, ohne selbst einen Beitrag zu leisten.

P3 Man kann einen Trittbrettfahrer moralisch verurteilen.

K Daraus folgt: Man kann den Impfverweigerer moralisch verurteilen.“ (Rinderle,19)

Prämisse 3 kann dabei aus rein konsequentialistischer Perspektive dann in Frage gestellt werden, wenn bereits 90% der Menschen geimpft sind. Dann würden die 10% Trittbrettfahrer durch den gegebenen Herdenschutz keinen Schaden anrichten. Ihr Verhalten, von den Folgen her bewertet, wäre nicht moralisch verwerflich. Ein Deontologe, dem es um das Prinzip, um den kategorischen Imperativ, geht, kann ein solches Verhalten nicht als moralisch gerechtfertigt ansehen, da moralisch nur ein vernunftgemäßes Handeln nach Prinzipien sein kann, unabhängig davon, was die Folgen sind. Anders sieht die Sache aus, wenn die Impfquote von 90% noch nicht erreicht ist. Dann muss selbst der Konsequentialist angesichts der verheerenden Folgen die Impfverweigerung als moralisch verwerflich betrachten. In diesem Sinne lässt sich eine moralische Impfpflicht mit dem Trittbrettfahrerargument begründen, solange der Herdenschutz

nicht gegeben ist. Eine rechtliche Impfpflicht, lehnt Rinderle mit Verweis auf die Stellungnahme des Deutschen Ethikrates zur Masernimpfpflicht ab. (vgl.Rinderle,19f.).

Diese Stellungnahme des Deutschen Ethikrates geschah vor dem Hintergrund national und international immer wiederkehrender Masernausbrüche. Als Ziel wird in dem Dokument die Eliminierung der Krankheit - sowohl in Deutschland als auch global - für möglich und notwendig erachtet. Der Impfung schreibt sie eine hohe Verträglichkeit und Wirksamkeit zu. Diese gilt daher als geeignetes und erforderliches Mittel zur Bekämpfung dieser hoch ansteckenden und gefährlichen Krankheit. Die Frage, ob eine rechtliche Impfpflicht verhältnismäßig sei, wird mit den Hinweisen auf eine mögliche Traumatisierung der Kinder bei behördlicher Durchsetzung, dem Eingriff in die körperliche Unversehrtheit und den Grundrechten der Eltern abgelehnt. Das auch deswegen, weil keine akute Gefährdung großer Teile der Bevölkerung gegeben ist. (vgl.Dt.Ethikrat,47.74.77f) Ungewöhnlich ist dabei die Argumentation mit einem Impfzwang im strengen Sinn, bei dem ...

„... Patientinnen und Patienten im Falle einer gesetzlichen Impfpflicht im Extremfall mit Polizeigewalt dem Gesundheitsamt vorgeführt werden. Eine derartige Erzwingbarkeit erscheint mit Blick auf Minderjährige, deren Erziehungsberechtigte der Impfung widersprechen, sowie mit Blick auf Erwachsene, die aus welchen Gründen auch immer Impfverweigerer sind, als unverhältnismäßig und daher unangemessen.“
(ebd.,47)

Warum wird hier von einer „harten Impfpflicht“ gesprochen? Eine solche ist doch eher mit dem Begriff „Impfzwang“ zu beschreiben. Eine Impfpflicht bedeutet aber keine „Vorführung“ auf einem Gesundheitsamt, sondern kann auch mit deutlich mildereren Sanktionen auskommen. Abgesehen davon, dass die Covid-19 Pandemie eine stärkere Ausbreitung und daher auch eine schwerwiegendere Bedrohungslage als die Masernausbrüche darstellt, sind in der ausführlichen Stellungnahme einige wichtige Argumente zur Begründung von Verpflichtungen im Rahmen von Ethos-Regeln enthalten: Neben den bereits genannten Argumenten „erforderlich“ und „geeignet“ werden weitere Gründe für eine moralische Impfpflicht ins Treffen geführt. An

erster Stelle wird auch auf das Kindeswohl verwiesen, dem die Pflege und Erziehung der Eltern dienen muss. Daher müssen auch Eltern sich impfen lassen, denn sie könnten ihre Kinder anstecken und ihnen Schaden zufügen. Diese moralischen Verpflichtungen der Eltern, sich selbst und ihre Kinder impfen zu lassen, soll auch gesetzlich verankert werden. Dies ist den Eltern auch zuzumuten, denn die Risiken sind erfahrungsgemäß sehr gering.

Die Frage nach der Gewissensfreiheit aus religiösen oder weltanschaulichen Motiven gegenüber einer moralischen Impfpflicht wird zurückgewiesen. Die Handlungsfreiheit der Menschen hat dort ihre Grenze, wo sie andere Menschen gefährdet. Auch Unterlassungshandlungen, wie die Verweigerung einer ethisch gebotenen Impfung fallen darunter, denn die Impfung ist keine Privatangelegenheit. Eine Weigerung trägt zur Schädigung der Populationsimmunität bei. Es ist daher eine Forderung der Gerechtigkeit, dass diejenigen, die trotz Impfung keine Immunabwehr entwickeln, oder sich aus anderen Gründen nicht selbst schützen können, durch den Solidarbeitrag der Mitbürger geschützt werden. Eigenwohl und Gemeinwohl gehören zusammengedacht. Auch der Schutz Dritter vor Fremdschädigung kann, wenn eine große Gefahr unmittelbar droht, zu einem Eingriff in die Freiheit Einzelner legitimieren. All diese Komponenten sollen in niederschwelligen Maßnahmen zur Erreichung der Ziele Herdenschutz und Eliminierung der Masern ausreichen. Gesetzliche Zwänge sollten nur als „Ultima Ratio“ eingesetzt werden. (vgl.Dt.Ethikrat,48–50.77–83)

Die Stellungnahme des Deutschen Ethikrates zur Masernimpfpflicht, gibt wichtige Kriterien an, die auch für die ,Fragen nach einer Covid – 19 Impfpflicht herangezogen werden können. So wird hier die Gefährdung großer Teile der Bevölkerung durch eine hochansteckende Krankheit als Maßstab für die Verhältnismäßigkeit eines Impfzwanges angegeben. Der Schutz vulnerabler Personen ist demnach eine Forderung der Gerechtigkeit. Besondere moralische Forderungen sieht man bei Eltern gegeben, die dem Wohl ihrer Kinder verpflichtet sind. Ein Impfzwang wird abgelehnt, stattdessen werden mildere Maßnahmen, wie es in der Nuffieldskala dargestellt wurde, vorgeschlagen. Eine Impfpflicht, die vergleichbar mit jener ist, wie sie in der Corona-pandemie im Jahr 2022 in Österreich kurzzeitig in Kraft war, wurde in dieser Stellungnahme nicht diskutiert.

7.2 Gründe für eine rechtliche Impfpflicht am Beispiel Österreich

Diese Positionierungen werfen die Frage auf, was genau unter „akuter Gefährdung großer Teile der Bevölkerung“ zu verstehen ist. Denn alle drei angeführten Stellungnahmen für eine moralische Impfpflicht würden im Falle einer solchen Gefährdung eine rechtliche Impfpflicht befürworten. Hierfür wird manchmal als Maßstab die Sterblichkeitsrate herangezogen. So vertritt Kaelin die Auffassung, dass die Sterblichkeit bei dem Ebola-Ausbruch in Afrika in den Jahren 2014 bis 2015, die etwa bei rund 40% lag, ein Beispiel für die Rechtfertigung einer rechtlichen Impfpflicht sei. Doch kann man Mortalitätsraten einfach so vergleichen? Wesentliche Einflussfaktoren für die Todeszahlen sind die Qualität des Gesundheitssystems und die Einhaltung von staatlichen Schutzmaßnahmen durch die Bevölkerung. Richtig ist, dass die Sterblichkeit bei der Covid-19 Pandemie im Durchschnitt wesentlich geringer ist. Je nach Land, Phase der Pandemie und Alter variieren die Zahlen zwischen 0 und 60% (Abd. 3). Unterschiedliche Mortalitätszahlen ergeben sich auch aus den unterschiedlichen Maßnahmen der Staaten. Deswegen sind Vergleiche zwischen den Ländern schwer möglich. (vgl. Gianicolo) Ein bloßer Vergleich der Zahlen von Covid-19 und Ebola wird in dieser Untersuchung als wenig aussagekräftig für die ethische Beurteilung einer Impfpflicht gesehen. Wie hoch die Mortalitätsrate ohne schnelle und effektive Maßnahmen gewesen wäre, ist reine Spekulation. In der Altersgruppe zwischen 70 und 79 liegt sie, trotz Maßnahmen zwischen 20 und 30% der erkrankten Personen. Das sind im Fall Italiens rund 5% aller 70 bis 79-Jährigen. Für die Lombardei und andere besonders schwer getroffene Gebiete Italiens hingegen ergab sich im Frühjahr 2020 eine Übersterblichkeit von 20%. (vgl. Ärzteblatt, 4)

Wichtig ist auch die Unterscheidung zwischen Fallsterblichkeit und Infektionssterblichkeit. Erstere gibt an, wie viele der Verstorbenen vorher einen positiven Covid-19 Test gemacht hatten. Zweiteres beschreibt die geschätzte Zahl der infizierten Personen, die an oder mit Covid-19 gestorben sind. Mangels repräsentativer Antikörperstudien ist diese Zahl unbekannt, wird aber laut dem öffentlichen Gesundheitsportal Österreich als sehr viel höher als die der Fallsterblichkeit eingeschätzt. (vgl. Gesundheit Ö)

TABELLE 2

Bestätigte Fälle und Todesfälle durch COVID-19 in Deutschland, Italien, Südkorea, Spanien und Schweden in verschiedenen Altersgruppen

Altersgruppe (Jahre)	Deutschland*1+6		Italien*2		Südkorea*3		Spanien*4		Schweden*5	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
bestätigte Fälle										
0–9	1 985	1,5	1 123	0,7	135	1,3	423	0,3	64	0,5
10–19	5 180	4,0	1 804	1,1	572	5,4	734	0,6	173	1,4
20–29	19 117	14,7	7 737	4,9	2 900	27,3	6 763	5,1	896	7,1
30–39	20 335	15,6	11 686	7,3	1 132	10,7	12 466	9,4	1 169	9,3
40–49	21 465	16,5	20 519	12,9	1 410	13,3	19 536	14,7	1 619	12,9
50–59	30 857	23,7	29 858	18,8	1 940	18,3	24 471	18,4	2 122	16,9
60–69	15 386	11,8	24 040	15,1	1 341	12,6	21 249	16,0	1 740	13,9
70–79	8 799	6,7	25 717	16,2	703	6,6	20 287	15,2	1 746	13,9
> 80	7 327	5,6	36 519	23,0	480	4,5	27 153	20,4	3 005	24,0
Gesamt	130 450	100,0	159 003	100,0	10 613	100,0	133 082	100,0	12 534	100,0
mittleres Alter	47		62		44		60		60	
Todesfälle										
0–9	0	0,0	1	0,0	0	0,0	1	0,0	0	0,0
10–19	0	0,0	0	0,0	0	0,0	2	0,0	0	0,0
20–29	8	0,2	7	0,0	0	0,0	19	0,2	4	0,3
30–39	0	0,0	40	0,2	1	0,4	37	0,3	4	0,3
40–49	39	1,1	178	0,9	3	1,3	116	1,1	11	0,8
50–59	116	3,2	756	3,8	14	6,1	312	2,9	43	3,2
60–69	325	9,1	2 284	11,4	33	14,4	958	8,9	104	7,8
70–79	830	23,3	6 203	31,0	68	29,7	2 868	26,6	320	24,0
> 80	2 245	63,0	10 525	52,6	110	48,0	6 480	60,0	847	63,5
gesamt	3 562	100,0	19 994	100,0	229	100,0	10 793	100,0	1 333	100,0
mittleres Alter	81		79		77		80		81	

Abd. 3, Gianicolo, in: Dt. Ärzteblatt Int. 2020; 117: 336-42; DOI: 10.3238/arztebl.2020.0336

Kann man angesichts dieser Zahlen, wie Habermas betont, „Menschen einfach sterben lassen“, weil ihre Mitmenschen nicht bereit sind, ihre Freiheit oder ihre körperliche Integrität ein wenig einzuschränken? Wo ist diese Grenze der Abwägung, ab der man bereit ist, die Freiheit der körperlichen Unversehrtheit aufzugeben? Ab welcher Mortalitätsrate ist eine rechtliche Impfpflicht gerechtfertigt? Sind nicht auch andere Schäden wie Long Covid, oder Faktoren wie eine eingeschränkte medizinische Versorgung aufgrund überlasteter Intensivstationen, Arbeitslosigkeit oder wirtschaftliche Einbußen als Schäden in die ethische Bewertung miteinzubeziehen? Wie sieht es mit dem Recht der Eltern aus, die ihre Kinder in der Schule nicht einem erhöhten Risiko aussetzen wollen? Eine geringere Herdenimmunität erhöht außerdem das Risiko für Mutationen, die dann auch die Geimpften betreffen. Reichen Impfpflicht und Aufklärungskampagnen aus, damit die Schutzpflicht des Staates erfüllt ist? Sind

Zugangsbeschränkungen und Maskentragen ausreichend, um Schaden abzuwenden?
(vgl. Bioethikkommission)

Spannend ist die Tatsache, dass sich die österreichische Bioethikkommission in ihrer Stellungnahme vom 27. Oktober 2021, trotz all dieser Gründe, nicht für eine rechtliche Impfpflicht ausgesprochen hat. Man bedenke, dies war zu einer Zeitpunkt (Herbst 2021), als viele Intensivstationen an ihre Kapazitätsgrenzen kamen und ein weiterer Lockdown absehbar war. Sind die individuelle Entscheidungsfreiheit und die persönliche Integrität tatsächlich so viel wichtiger?

Wenn in der Pandemie, wie Habermas sagt, eine zeitlich begrenzte Asymmetrie zwischen der Gemeinwohlverpflichtung des Staates und persönlichen Freiheitsrechten besteht, und von allen Bürgerinnen ein höheres Maß an Solidarität verlangt werden kann -nicht nur moralisch, sondern auch rechtlich - dann ist es verhältnismäßig, eine zeitlich begrenzte rechtliche Impfpflicht einzuführen. Dies gilt besonders dann, wenn gelindere Maßnahmen, wie sie auf der Nuffieldskala dargestellt wurden, nicht mehr den gewünschten Erfolg bringen. Mit Fortdauer der Covid 19-Pandemie sank die Bereitschaft der Bevölkerung, Maßnahmen, wie Kontakteinschränkungen zwischen Freunden und Familienmitgliedern, einzuhalten. Zahlreiche Impfanreize, wie Impflotterien brachten keine signifikante Steigerung der Impfrate. (vgl. Bitriol) Besonders lautstark wurden die Beschränkungen, die ab Dezember 2021 in Österreich nur für Ungeimpfte galten, kritisiert. Das Prinzip der Erforderlichkeit und der richtigen Mittel war jedoch zu diesem Zeitpunkt der Pandemie gegeben, weil Anreize und Appelle nicht mehr wirkten. (vgl. VfGH, 71f. 79.85f) Man kann im Nachhinein natürlich analysieren, ob es nicht zielführender gewesen wäre, wenn die Regierung früher andere Anreize gesetzt oder eine begrenzte Impfpflicht für gewisse Berufsgruppen eingeführt hätte.

Aufgrund der Tatsache, dass es noch keine etablierte, einheitliche Strategie gegen Covid-19 gab und gibt, ist es aber problematisch, solche alternativen Szenarien im Nachhinein gegen die Impfpflicht, wie sie in Österreich zu diesem Zeitpunkt diskutiert wurde, einzuwenden. (vgl. VfGH, 79.85f) Am 16. Dezember 2021 gab es einen ersten Initiativantrag im österreichischen Parlament für eine gesetzliche Impfpflicht, die am 20. Jänner 2022 vom Nationalrat beschlossen wurde. Das Bundesgesetz zur Covid-19 Impfpflicht (BGBl. I 4/2022) lautete:

„Impfpflicht

§ 1. (1) Zum Schutz der öffentlichen Gesundheit sind Personen, die das 18. Lebens-jahr vollendet und im Bundesgebiet einen Wohnsitz gemäß § 2 Z 1 haben, nach Maßgabe dieses Bundesgesetzes verpflichtet, sich einer Schutzimpfung gegen CO-VID-19 zu unterziehen (Impfpflicht).

(2) Die Impfpflicht darf nicht durch Ausübung unmittelbaren Zwangs durchgesetzt werden.“ (VfGH, 3)

In dem Gesetz wurden zusätzlich zahlreiche nähere Bestimmungen bezüglich der Verwendung zugelassener Impfstoffe und Ausnahmen für Personen, die aus medizinischen Gründen nicht geimpft werden können, über den Umfang und Stichtage für die Impfung, sowie über Datenschutz und Strafen festgeschrieben. So sollte die Weigerung mit einer Geldstrafe bis zu 600 Euro bestraft werden, wobei eine soziale Abfederung vorgesehen war. (vgl.ebd.,3ff) Besonders hervorzuheben ist, dass durch dieses Gesetz auch ein begleitendes Monitoring eingeführt wurde. Ein Gruppe von Expertinnen sollte bei Änderung der Umstände den Gesetzgeber beraten, ob eine Impfpflicht noch verhältnismäßig sei. (vgl.ebd.,16)

Die Erforderlichkeit des Gesetzes wurde bereits dargelegt. Aber ist eine Impfpflicht unter diesen Voraussetzungen auch geeignet, um die öffentliche Gesundheit zu schützen? Das zweite Prinzip, die Geeignetheit, wurde mit dem Verweis auf die Expertise von zahlreichen Fachleuten sowohl in der Stellungnahme der österreichischen Bioethikkommission vom 27. Oktober 2022 als auch im Urteil des Verfassungsgerichtshofes vom 23. Juni 2022, begründet. (vgl.Bioethikkommissionu.VfGH,72) Das Prinzip der Verhältnismäßigkeit wird vom Verfassungsgerichtshof mit einer „*vorausschauenden Schaffung der Rahmenbedingungen*“ (VfGH,72) begründet, die es dem Gesetzgeber ermöglicht, die Pandemie wirksam zu bekämpfen. Die ständige Kontrolle der jeweiligen Gegebenheiten durch das Monitoring ermöglicht eine flexible Strategie im Umgang mit der Pandemie. (vgl.ebd.,72) In seiner Entscheidung untermauert der VfGH das Prinzip der Verhältnismäßigkeit mit dem Schutz der Gesundheitsinfrastruktur und dem Schutz vulnerabler Personen, die sich nicht selbst schützen können. Dabei wird aber betont, dass der Eingriff in die körperliche Unversehrtheit als besonders schwer gewertet

werden muss und daher ein unmittelbarer Zwang auszuschließen sei. Folgende Gründe untermauern aber die rechtliche Impfpflicht (vgl. VfGH, 74ff):

- Mit Verweis auf den EGMR (Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte) wird festgehalten: Um vulnerable Gruppen durch Herdenimmunität zu schützen, ist das geringe Risiko von Nebenwirkungen der Impfung zumutbar und ein Erfordernis der Solidarität.
- Es ist die einhellige Meinung der Wissenschaft, dass durch eine Impfung das Risiko für schwere Verläufe verringert wird, was zur Entlastung der Gesundheitsinfrastruktur beiträgt.
- Ein Eingriff in die Persönlichkeitsrechte ist nach der EMRK (Europäischen Menschenrechtskonvention) Abs.1.2 nur möglich, wenn es

„...in einer demokratischen Gesellschaft für die nationale Sicherheit, die öffentliche Ruhe und Ordnung, das wirtschaftliche Wohl des Landes, die Verteidigung der Ordnung und zur Verhinderung von strafbaren Handlungen, zum Schutz der Gesundheit und der Moral oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer notwendig ist. Ein solcher Eingriff ist daher verfassungsrechtlich gerechtfertigt, wenn er geeignet und erforderlich ist, eines der genannten legitimen Ziele zu erreichen, und überdies verhältnismäßig ist.“ (ebd., 80)

In diesem Absatz werden gleich drei Gründe genannt, die in der Covid-19 Pandemie als Rechtfertigung für einen Eingriff in die persönlichen Freiheiten zum Tragen kommen: Der Schutz der Gesundheit, der Rechte und Freiheiten anderer und des wirtschaftlichen Wohls. Auch die bereits oft erwähnten ethischen Prinzipien werden hier genannt.

Das Urteil des VfGH orientiert sich an den Entscheidungen des EMRK und EGMR, in denen es um wesentliche Grundrechte der Bürger geht. Der VfGH spricht dem österreichischen Impfpflichtgesetz von 2022 zu, verfassungs- und grundrechtskonform zu sein. Das Gesetz erfüllt nach diesem Urteil die ethischen Prinzipien der Geeignetheit, Erforderlichkeit und Verhältnismäßigkeit. Mehrfach betont der VfGH, dass ein solcher Eingriff in Persönlichkeits-

rechte besonders strenge Maßstäbe erfordert und dass diese durch die begleitenden Maßnahmen erfüllt sind.

De facto kam die Impfpflicht nie zur Anwendung, da sich die Umstände mit der neu auftretenden „Omikron-Variante“ so veränderten, dass weder das Gesundheitssystem überlastet war noch Schulen geschlossen oder wirtschaftliche Lockdowns verhängt werden mussten. Das Gesetz hatte jedoch auch für solche veränderten Umstände Vorkehrungen getroffen: Erst wurde die Durchführung ausgesetzt und am 29. Juli 2022 schließlich das Gesetz außer Kraft gesetzt.

8. Schlussbilanz

Im Sinne des Bürgerinnenkonzepts, welches einen geräumigen Liberalismus als Basis hat, geht es bei einer rechtlichen Impfpflicht nicht nur um den Rekurs auf Grundrechte. Dieses Konzept verlangt vom Bürger die Aneignung und Mitgestaltung von Rechtsformen, um im positiven Sinne Freiheit zu erlangen und auch Pflichten als einen konstruktiven Teil der Freiheit zu sehen. Freiheit ist keine inhaltliche Leerformel, sondern bezieht sich auch auf das Gemeinwohl, welches Kompetenzen erfordert, die sich an den politischen Notwendigkeiten orientieren. Dazu zählen die staatliche Garantie eines funktionierenden Gesundheitssystems ebenso wie seine Pflicht, vulnerable Personen zu schützen. Diese Pflicht besteht, weil der Staat nicht einfach Menschen sterben lassen kann. Würde und Leben haben eine vitale Verbindung, die nicht einfach trennbar ist. Mit der Entwicklung des Staates als Biomacht, besteht eine Verpflichtung, diese den Bürgerinnen auch zugutekommen zu lassen. Das Prinzip einer qualifizierten Gleichbehandlung lässt den besonderen Schutz vulnerabler Personen zu, da Gleichbehandlung nie absolut, sondern unter besonderen Hinsichten zu sehen ist. Wird dadurch die Freiheit Dritter eingeschränkt, bedarf es einer besonderen Rechtfertigung.

Die Pflicht, sich impfen zu lassen, fällt sowohl in den Bereich der Schadensvermeidung als auch der gebotenen Hilfeleistung. Durch eine Impfung kann man zukünftige Schädigungen dritter vorbeugen. Dies gilt so lange, als dass erwiesen ist, dass eine Impfung wirksam dazu beiträgt, Ansteckungen zu verhindern. In diesem Fall ist eine Impfpflicht von höchstem moralischem Gewicht. Eine Hilfeleistung ist dann moralisch geboten, wenn man sich damit nicht selbst einen

größeren Schaden zufügt. Eine solche Schädigung ist, wie die medizinischen Expertisen zu den Nebenwirkungen zeigen, bei einer Impfung gegen Covid-19 nicht gegeben. Zudem wird durch die Impfung Schaden vom Gesundheitssystem abgewendet, da es zu milderen Krankheitsverläufen kommt.

Doch, wie im Kapitel über die Pflicht schon gezeigt wurde, ist Pflicht, analog zu Freiheit nicht hierarchisch, sondern im Gesamtkontext des Spannungsfeldes aller fünf Freiheitsbereiche zu betrachten. Besonders die Pflicht zur aktiven Gestaltung des politischen Gemeinwesens verdient eine höhere Aufmerksamkeit. Der Einzelne braucht seine unbedingt geschützten Freiheitsbereiche so sehr, wie er in einer komplexen, arbeitsteiligen Gesellschaft von der Bereitschaft der Bürger, dem Gemeinwohl zu dienen, abhängig ist.

Besonders in Zeiten einer Pandemie kann man von den Bürgerinnen verlangen, eine höhere Solidaritätsleistung zu erbringen. Dies ist einsichtig, nicht nur weil Bürger die freie Wahl haben, in einem Land zu wohnen oder nicht. Wer von den Früchten eines Gemeinwesens profitiert, kann auch vom Staat zu Solidarbeiträgen verpflichtet werden. Oder, um es mit Rawls zu formulieren, wer die Vorteile einer Institution freiwillig in Anspruch nimmt, muss sich nach den Regeln dieser verhalten. Der Begriff Solidarität erhält eine neue Qualität, wenn er nicht nur formal oder aus funktionellen Gründen bestimmt wird, sondern einen substanziellen Charakter erhält. Der Staat muss daher die notwendigen Rahmenbedingungen schaffen und Ressourcen bereitstellen, damit sich Freiheitskompetenzen entfalten können. So kann gelebte Freiheit in der Form der Solidarität dazu beitragen, dass ein Gemeinwesen krisenresistenter wird.

In solchen Krisenzeiten muss es aber das vorrangige Ziel des Staates sein, sowohl das Gesundheitssystem zu schützen als auch Menschenleben zu retten. Das zweite Ziel verlangt stärkere Maßnahmen als das erste. Als sicherstes Mittel zur Erreichung beider Ziele gilt nach Meinung der Wissenschaft die Erreichung des Herdenschutzes. Dieser besteht, wenn 90% der Bevölkerung immunisiert ist. Von wissenschaftlicher Seite ist die Impfung das wichtigste Mittel zur Bekämpfung einer Pandemie. Unumstritten ist dabei eine moralische Impfpflicht. Die Vertreter einer moralischen Impfpflicht akzeptieren allerdings nur in extremen Ausnahmesituationen, wie es etwa die Ebola-Epidemie in Afrika (2014–2016) darstellt, eine rechtliche Impfpflicht, da der Eingriff in die persönliche Freiheit nur in diesem Fall als verhältnismäßig bewertet wird. Wie diese Arbeit gezeigt hat, ist eine rechtliche Impfpflicht aber nicht nur bei

hohen Todeszahlen legitim. Die Angabe einer Grenze, ab der ein Eingriff in die persönliche Freiheit erlaubt ist, ist ethisch problematisch, da Todesfall-Statistiken im Kontext des jeweiligen politischen Handelns und der vorhandenen Ressourcen des Gesundheitssystems gesehen werden müssen. Die Auseinandersetzung mit dem Impfpflichtgesetz in Österreich hat gezeigt, dass eine rechtliche Impfpflicht im Herbst 2021 erforderlich war, da die Infektionszahlen wieder sehr hoch waren, Impfanreize erfolglos waren, Spitäler überlastet und ein Lockdown verhängt werden musste. Die Impfpflicht gilt bis heute aus Sicht virologischer Experten als geeignet, um schwere Verläufe zu verhindern und die Übertragungsraten abzuschwächen. Verhältnismäßig war sie, weil durch sie ein vorausschauender Schutz vulnerabler Personen und der Schutz des Gesundheitssystems gewährleistet werden sollte. Der Eingriff in die Persönlichkeitsrechte, insbesondere in das der körperlichen Integrität sei zwar schwerwiegend, so das VfGH-Urteil 2022 zur österreichischen Impfpflicht, aber auf Grund der geringen Nebenwirkungen des Impfs serums verhältnismäßig. Das galt auch deswegen, weil in dem Gesetz ein Ausstiegsszenario eingebaut wurde, wodurch flexibel auf Veränderungen im Verlauf der Pandemie reagiert werden konnte.

Aus Sicht des Bürgerkonzepts lässt sich in Pandemiezeiten die Spannung zwischen den Rechten auf freie Lebensgestaltung und körperlicher Integrität einerseits und dem Schutz gefährdeter Personen und des Gesundheitssystems andererseits nicht einfach aufheben. Es entsteht eine hohe Begründungspflicht durch den Staat, wenn er in eine solche Schieflage in Kauf nehmen muss. Eine solche Begründungspflicht wird durch Argumente aus den anderen Freiheitsbereichen gestützt. Die österreichische Bioethikkommission hat dazu bereits 2021 betont, dass wirtschaftliche Schäden und die psychischen Belastungen von Kindern, die wegen eines Lockdowns nicht zur Schule gehen können, Gründe sind, die bei der Abwägung miteinbezogen werden müssen. Der Deutsche Ethikrat führt die besondere Verpflichtung der Eltern zum Schutz des Kindeswohls an. Der Einwand, die Impfung aus Gewissensgründen abzulehnen, wird mit dem Hinweis auf die Schädigung des Populationsschutzes abgelehnt. Impfung sei keine Privatsache. Auch der Schutz vor sogenannten Long Covid Folgen ist noch nicht ausreichend berücksichtigt worden. In Anbetracht dieser Faktoren, welche gewichtige Pflichten und Freiheitsbereiche des Menschen betreffen, wird es fast unmöglich zu behaupten, die Einschränkung der persönlichen Freiheit und der körperlichen Integrität betreffe die Würde und

den Schutz der Person in höherem Maße als die Pflicht, lebensgefährliche Bedrohungen vulnerabler Personen, die Gefährdung der medizinischen Versorgung, die gesundheitlichen Langzeitfolgen, die psychischen Auswirkungen besonders auf Kinder und die Einschränkung der wirtschaftlichen Entfaltungsmöglichkeiten hintanzuhalten. Diese Argumentation gilt für den Fall, dass ein Bedrohungsszenario vorhanden ist, wie es im Herbst 2021 vorlag, als die Delta Variante des Coronavirus SARS Covid-19 vorherrschte. Im Jahr 2022 wurde diese durch die Omikron Variante verdrängt, welche zwar viel ansteckender, aber weniger gefährlich war. Folgerichtig wurde in Österreich die Covid-19 Impfpflicht aufgehoben. Dennoch besteht eine moralische Verpflichtung zur Impfung, solange der Herdenschutz nicht erreicht worden ist oder der Covid-19 Virus keine bedeutenden Schäden mehr anrichtet. Wann dies der Fall ist, kann nur in interdisziplinärer Zusammenarbeit von Wissenschaft, gemeinsam mit den politischen Entscheidungsträgern festgelegt werden.

Im Sinne der liberalen Dimension der Gesellschaft müssen politische Verantwortungsträger genau darauf achten, dass Eingriffe in Freiheitsbereiche den oben genannten ethischen Prinzipien entsprechen, besonders dann, wenn es um persönliche Freiheitsrechte und den Schutz vor willkürlicher Macht geht. Die Bürgerinnen sollen sich selbst an diesen politischen Prozessen beteiligen, indem sie ihre Freiheitsbereiche voll ausschöpfen. Dazu gehören auch Meinungs- und Versammlungsfreiheit, die die Grundlage der zivilgesellschaftlichen Partizipation bilden. Es wäre wohl im Sinne John S. Mills, wenn Impfgegner ihre unwissenschaftliche Meinung bei Demonstrationen von sich geben dürfen. Diese könnten dazu beitragen, dass dem Staat und seinen Bürgern aufgezeigt wird, welche Defizite in der vollen Ausgestaltung und Mitgestaltung von Freiheiten noch vorliegen. Es braucht wohl ein bildungspolitisches Maßnahmenbündel, um dieses Ziel zu erreichen. Ein Aspekt davon könnte sein, dass Politische Bildung in Schulen einen höheren Stellenwert bekommt. Diese Defizite könnten auch ein Anzeichen dafür sein, dass staatliche Institutionen noch zu wenig transparent und offen für einen zivilgesellschaftlichen Diskurs sind und sich deswegen Widerstand regt. Haben Bürgerinnen zu oft das Gefühl, dass die Mächtigen ihre Macht missbrauchen, schwindet der Gemeinsinn, den man in Pandemiezeiten besonders braucht. Dazu sollten Staaten die notwendigen Transparenzgesetze schaffen. Der Widerstand gegen die Impfpflicht entspringt aber auch einem Misstrauen gegenüber der Biomacht der staatlichen Gesundheitseinrichtungen,

in denen zunehmend neoliberale Überlegungen einer gewinnbringenden Effizienz eine Rolle spielen. Der Bürger, der durch eine Empowerment-Politik befähigt wird, Einfluss auf die Bedingungen einer gesunden Lebensweise zu nehmen, wird in seiner Freiheit gestärkt und fühlt sich gegenüber einer scheinbar übermächtigen Biopolitik weniger ohnmächtig.

Die gesetzliche Impfpflicht in Österreich hat aufgezeigt, dass Freiheit und Pflicht zwei wichtige Dimensionen eines gedeihlichen Zusammenlebens in einem politischen Gemeinwesen sind. Es braucht immer wieder einen Diskurs über die wesentlichen Grundgüter und Kompetenzen, die den Inhalt des Gemeinwohls ausmachen. Die wesentlichen Freiheiten und Pflichten von Bürgerinnen und Bürgern enthalten einen Appell, der in zwei Richtungen geht. Sie sind eine Aufforderung an die politischen Entscheidungsträger, eine Freiheitskultur, wie sie in dieser Arbeit dargelegt wurde, zu fördern. Der Appell richtet sich aber auch an Einzelpersonen. Freiheit kann nicht nur als ein durch Grundrechte geschützter individueller Freiraum gesehen werden. Die Bürger dürfen nicht den Blick dafür verlieren, dass ein Gemeinwesen aus einem Netzwerk von gegenseitig gewährten Freiheitsräumen besteht, die voneinander abhängig sind. Dieses positive Spannungsfeld gilt es zu erweitern, indem mündige Bürgerinnen und Bürger ihren Freiheiten und Pflichten durch Aneignung und Mitgestaltung Leben einhauchen.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Aristoteles 2018: Nikomachische Ethik, übers. u. hrsg. von Wolf, Ursula, 7.Aufl., Erstaufgabe: Hamburg 2006.

Aristoteles 1998: Politik, hrsg. u. übers. von Gigon, Olof, 7.Aufl., Erstaufgabe: München 1973.

Berlin, Isaiah: Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt a. M. 2006.

Kallhoff, Angela: Politische Philosophie des Bürgers, Wien 2013. Abgerufen am 10.10.2021 von: <https://www-vr-elibrary-de.uaccess.univie.ac.at/doi/book/10.7767/boehlau.9783205789826>

Habermas 2020, Jürgen; Klaus, Günther: Kein Grundrecht gilt grenzenlos, in: *ZEIT ONLINE*. Abgerufen am 25.08.2022: <https://www.zeit.de/2020/20/grundrechte-lebensschutz-freiheit-juergen-habermas-klaus-guenther/komplettansicht>

Habermas 2021, Jürgen: Corona und der Schutz des Lebens. Zur Grundrechtsdebatte in der pandemischen Ausnahmesituation, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 9/2021.

Hobbes, Thomas: Leviathan. Oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, hrsg. von Fetscher, Iring, übers. von Walter Euchner, Frankfurt a. M. 1966.

Mill, John Stuart: Über die Freiheit, übers. von Seilin, Kurt, Stuttgart 2021.

Nussbaum, Martha C. : Gerechtigkeit oder Das gute Leben. Gender Studies, übers. von Utz, Ilse, in: *edition shurkamp, Neue Folge Band 739*, hrsg. Von Pauer-Studer, Herlinde, Frankfurt a. M. 1999.

Pettit, Philip: Gerechte Freiheit. Ein moralischer Kompass für eine komplexe Welt, übers. von Wördermann, Karin, Berlin 2015.

Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, übers. von Vetter, Hermann, in: *shurkamp taschenbuch wissenschaft* 271, 1.Aufl. 1979, 23.Aufl., Frankfurt 2021

Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, übers. u. hrsg. Von Brockard, Hans, biographisch ergänzte Aufl.2020, Ditzingen 2021.

Sekundärliteratur

Ärztezeitung: aerztezeitung.de. Abgerufen am 1.9.2022:

1: Masern-Ausbrüche in vielen Regionen der Welt. aerztezeitung.de 12.03.2019.

<https://www.aerztezeitung.de/Medizin/Masern-Ausbrueche-in-vielen-Regionen-der-Welt-254046.html>

2: Masernimpfpflicht gilt ab August uneingeschränkt. aerztezeitung.de 27.07.2022.

<https://www.aerztezeitung.de/Politik/Masernimpfpflicht-gilt-ab-Sonntag-uneingeschraenkt-431092.html>

3: Bundesverfassungsgericht bestätigt Masern-Impfpflicht. aerztezeitung.de 18.08.2022.

<https://www.aerztezeitung.de/Wirtschaft/Bundesverfassungsgericht-bestaetigt-Masern-Impfpflicht-431578.html>

4: Erren, Thomas C.; Morfeld, Peter: COVID-19-Mortalität: Mit viel Sicht fliegen. aerztezeitung.de 2020.

<https://www.aerzteblatt.de/archiv/213856/COVID-19-Mortalitaet-Mit-viel-Sicht-fliegen>

Bergdolt, Klaus: Pandemien und die Würde des Menschen. Reflexionen zur Seuchengeschichte, in: *Pandemien und Ethik, Entwicklung – Probleme – Lösungen*, hrsg. von Reis, Andreas; Schmidhuber, Martina; Frewer, Andreas; Berlin 2021. Abgerufen am 15.10.2021: <https://doi.org/10.1007/978-3-662-63530-8>

Bioethikkommission, Österreich: Eine Pandemie ist keine Privatsache. Stellungnahme der Bioethikkommission – 27. Oktober 2021. Abgerufen am 30.6.2022:

<https://www.bundeskanzleramt.gv.at/themen/bioethikkommission/publikationen-bioethik.html>

Bitriol, Simon: *Impfanreize werden immer kurioser*, in: voarlberg.orf.at, 19.09.2021.

Abgerufen am 20.01.2023: <https://vorarlberg.orf.at/stories/3121815/>

Bittlingmayer, Uwe; Schumacher, Florian; Yüksel, Gökçen: Gesundheit als Brücke zwischen Gesellschaftskritik und Gerechtigkeitstheorie. Plädoyer für eine Neuauflage des interdisziplinären Materialismus aus dem Geist von Public Health, in: *Public Health als Biopolitik. Eine Skizze*, hrsg. von Schmidt-Semisch, Henning; Schorb, Friedrich, Wiesbaden 2021. Abgerufen am 15.10.2021: <https://doi.org/10.1007/978-3-658-30377-8>

Blum, Christian: Substantialistische Gemeinwohlkonzeptionen, in: *Handbuch Gemeinwohl*, hrsg. von Hiebaum, Christian, Wiesbaden 2020. Abgerufen am 22.08.2022: <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1007/978-3-658-21086-1>

Breitenband, Detlef: *Konsens – der Grund der Legitimität Studie zu Kants und Habermas' Theorien der Legitimation des Rechts*, Frankfurt am Main 2017. Abgerufen am 15.10.2021: <https://doi.org/10.1007/978-3-658-23272-6>

Brunnett, Regina: Public Health als Biopolitik. Eine Skizze, in: *Public Health als Biopolitik. Eine Skizze*, hrsg. von Schmidt-Semisch, Henning; Schorb, Friedrich, Wiesbaden 2021. Abgerufen am 15.10.2021: <https://doi.org/10.1007/978-3-658-30377-8>

Deutscher Ethikrat: Impfen als Pflicht? Stellungnahme vom 27. Juni 2019, Berlin 2019. Abgerufen am 15.5.2022: <https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Stellungnahmen/deutsch/stellungnahme-impfen-als-pflicht.pdf>

Dupre, Ben: 50 Schlüsselideen der Menschheit, Heidelberg 2012. Abgerufen am 22.8.2022: <https://link-springer-com.uaccess.univie.ac.at/book/10.1007/978-3-8274-2908-7>

Elbe, Ingo: Kontraktualismus, in: *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge – Methoden – Strömungen*, hrsg. von Salzborn, Samuel, Stuttgart 2018. Abgerufen am 15.05.2022: <https://link-springer-com.uaccess.univie.ac.at/book/10.1007/978-3-476-04710-6>

Gesundheit Österreich, Sterblichkeit bei Covid-19 Abgerufen am 31.08.2022: <https://www.gesundheit.gv.at/lexikon/S/lexikon-sterblichkeit-covid-19.html>

Gianicolo, Emilio; Riccetti, Nicola; Blettner, Maria; Karch, André: Epidemiologische Maßzahlen im Rahmen der COVID-19-Pandemie. Abgerufen am 31.08.2022: <https://www.aerzteblatt.de/archiv/213644/Epidemiologische-Masszahlen-im-Rahmen-der-COVID-19-Pandemie>

Grund, Simon: Der Weg der »goldenen Mitte«. Aristoteles' Lehre der μεσότης (mesotes) und ihre Bedeutung für die Daseinsmetapher der Balance, in: *Balance, Figuren des Äquilibrium*

in den Kulturwissenschaften, hrsg. von Zumbusch, Cornelia; Goebel, Eckart, Berlin 2020.

Abgerufen am 21.11.2022: <https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/document/doi/10.1515/9783110605280-002/html>

Kaelin, Lukas: Impfen – zwischen Autonomie und Gemeinwohl, in: *Schutzimpfungen – Rechtliche, ethische und medizinische Aspekt*, hrsg. von Aigner, Gerhard; Grimm, Markus; Kletečka-Pulker, Maria; Wiedermann-Schmidt, Ursula, in: *Schriftenreihe Ethik und Recht in der Medizin Band 11*, hrsg. von Körtner, Ulrich: H.J., Kopetzki, Christian, Wien 2016.

Abgerufen am 25.11.2021: <https://elibrary-verlagoesterreich-at.uaccess.univie.ac.at/book/99.105005/9783704674791>

Koller, Peter: Recht als Kategorie der Vermittlung zwischen Faktizität und Geltung, in: *Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung*, hrsg. v. Koller, Peter; Hiebaum, Christian, Kasel 2016.

Abgerufen am 12.08.2022: <https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/document/doi/10.1515/9783110434743/html>

Kreide, Regina: Zur Rolle von Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit, in: *Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung*, hrsg. von Koller, Peter; Hiebaum, Christian, in: *Klassiker Auslegen Band 62*, hrsg. von Höffe, Ottfried, Berlin/Boston 2016.

Abgerufen am 10.4.2022: <https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/document/doi/10.1515/9783110434743/html>

Mahlmann, Matthias: Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 6.Afl., Baden-Baden 2021.

Abgerufen am 12.08.2022: <https://www-nomos-elibrary-de.uaccess.univie.ac.at/10.5771/9783748931621/rechtsphilosophie-und-rechtstheorie?page=1>

Memmer, Michael: Die Geschichte der Schutzimpfungen in Österreich, in: *Schutzimpfungen – Rechtliche, ethische und medizinische Aspekt*, hrsg. von Aigner, Gerhard; Grimm, Markus; Kletečka-Pulker, Maria; Wiedermann-Schmidt, Ursula, in: *Schriftenreihe Ethik und Recht in der Medizin, Band 11*, hrsg. von Körtner, Ulrich H.J.; Kopetzki, Christian, Wien 2016.

Abgerufen am 25.11.2021: <https://elibrary-verlagoesterreich-at.uaccess.univie.ac.at/book/99.105005/9783704674791>

Münkler, Herfried; Bluhm, Harald (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe, Band 1, Berlin 2001.

Ottmann, Henning: Liberale, republikanische, deliberative Demokratie, in: *SYNTHESIS PHILOSOPHICA*, 42 (2/2006) pp. (315–325), München 2006: abgerufen am 2.02.2022: <https://hrcak.srce.hr/file/19120>

Pauer-Studer, Herlinde: Einführung in die Ethik, 3.Aufl., Wien 2003. Abgerufen am 5.6.2022 von: <https://elibrary-utb-de.uaccess.univie.ac.at/doi/book/10.36198/9783838553726>

Philipsborn, Peter; Geffert, Karin: Gesundheitsförderung auf Bevölkerungsebene, in: *Public Health, Disziplin – Praxis – Politik*, hrsg. von Schmidt-Semisch, Henning; Schorb, Friedrich, Wiesbaden 2021, abgerufen am 15.10.2021: <https://doi.org/10.1007/978-3-658-30377-8>

Reese-Schäfer, Walter: Klassiker der politischen Ideengeschichte. Von Platon bis Marx, 3.überarbeitete und erweiterte Aufl., Berlin/Boston 2016. Abgerufen am 25.03.2022: <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1515/9783110471946>

Ruckstuhl, Brigitte; Ryter, Elisabeth: Der Aufbau der öffentlichen Gesundheit im 19. Jahrhundert, in: *Public Health, Disziplin – Praxis – Politik*, hrsg. von Schmidt-Semisch, Henning; Schorb, Friedrich, Wiesbaden 2021. abgerufen am 15.10.2021: <https://doi.org/10.1007/978-3-658-30377-8>

Schmidt, Bettina: Gesundheit als Instrument zur Sicherstellung sozialer Ordnung, in: *Public Health als Biopolitik. Eine Skizze*, hrsg. von Schmidt-Semisch, Henning; Schorb, Friedrich, Wiesbaden 2021. Abgerufen am 15.10.2021: <https://doi.org/10.1007/978-3-658-30377-8>

Schmitt-Egner, Peter: Gemeinwohl. Konzeptionelle Grundlinien zur Legitimität und Zielsetzung von Politik im 21. Jahrhundert, Baden Baden 2015. Abgerufen am 22.08.2022: <https://doi.org/10.5771/9783845255293-1>

Schramme, Thomas: Das Ideal der Individualität und seine Begründung, in: *John Stuart Mill: Über die Freiheit*, hrsg. von Schefczyk, Michael; Schramme, Thomas, Berlin 2015. Abgerufen am 29.12.2021: <https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/document/doi/10.1515/9783050094731/html#contents>

Straßenberger, Grit: Martha Craven Nussbaum und das kommunitaristische Denken, in: *Handbuch Kommunitarismus*, hrsg. von Walter Reese-Schäfer, Wiesbaden 2019. Abgerufen am 20.11.2021: <https://doi.org/10.1007/978-3-658-16859-9>

VfGH, G 37/2022-22, V 173/2022-11 23. Juni 2022. Abgerufen am 30.6.2022 von:

<https://www.vfgh.gv.at/medien/Impfpflichtgesetz.php>

Voitl, Peter: Zur Impfpflicht in Europa, in: *Monatsschrift Kinderheilkunde* 168, Wien 2020.

Abgerufen am 12.12.2021: <https://doi.org/10.1007/s00112-020-00879-y>

Abstract deutsch

Diese Arbeit untersucht die Frage nach der Freiheit der Bürgerin und deren Pflichten gegenüber dem Staat, insbesondere die Frage einer SARS Covid-19 Impfpflicht aus der Perspektive der politischen Ethik. Dabei wird im ersten Teil, auf Basis eines geräumigen Liberalismus, die Freiheit als Spannungsfeld von fünf Polen, „Der Schutz vor Übergriffen“, „Freiheit der Lebensführung“, „Freiheit von willkürlicher Machtausübung“, „Freiheit zur Vergesellschaftung“ und „Politische Selbstbestimmung“ verstanden. Dieses Bürgerkonzept schließt neben normativen Fragen nach Freiheit und Gleichheit als qualifizierte Gleichbehandlung auch Fragen von wichtigen Lebensbezügen in reflexiver Weise ein. So wird mit den Kompetenzen sowohl auf Grundgüter, die der Staat zu Verfügung stellen muss, als auch auf Fähigkeiten der Bürgerinnen Bezug genommen. In Teil zwei wird die Entstehung und Herausforderungen des Staates als Biomacht dargestellt. Dabei rücken Begriffe wie Empowerment und liberaler Paternalismus in den Fokus. Die Frage nach dem Eingriffsrecht des Staates in das Leben seiner Bürger wird anhand der Nuffieldskala und den ethischen Prinzipien der Erforderlichkeit, Geeignetheit und Verhältnismäßigkeit beantwortet. Im dritten Teil wird die Frage nach der ethischen Legitimität einer Covid-19 Impfpflicht erörtert. Aus den geschichtlichen Beispielen können erste Erfahrungswerte im Umgang mit einer Impfpflicht gewonnen werden und leiten über zu der Frage, mit welcher Begründung und unter welchen Umständen der Staat von seinen Bürgerinnen eine höhere Solidaritätsleistung verlangen darf. In Krisenzeiten, wie einer Pandemie, ist zum Schutz vulnerabler Personen und des Gesundheitssystems, sowie zur Abwehr zahlreicher Schäden, wie die psychische Beeinträchtigung von Kindern, Long-Covid Folgen sowie negativer wirtschaftlicher Konsequenzen, ist der Eingriff in die persönliche Freiheit zeitlich begrenzt zu billigen. Eine Impfpflicht, das ist kein Impfzwang, nach dem österreichischem Modell aus dem Jahr 2022, welches auch Ausstiegsszenarien vorsieht, ist unter bestimmten Umständen nicht nur moralische Pflicht, sondern kann auch mit rechtlicher Autorität ausgestattet werden.

Abstract english

This work examines the question of the freedom of the citizen and her duties to the state, in particular the question of a SARS Covid-19 vaccination requirement from the perspective of political ethics. In doing so, the first part, based on a spacious liberalism, understands freedom as the tension between five poles, "The protection from encroachment," "Freedom to lead one's life:" "Freedom from arbitrary exercise of power," "Freedom to socialize," and "Political self-determination." This concept of citizenship includes not only normative questions of freedom and equality as qualified equal treatment, but also questions of important life relations in a reflexive way. Thus, competencies refer both to basic goods that the state must provide and to capabilities of citizens. Part two presents the emergence and challenges of the state as a biopower. Concepts such as empowerment and liberal paternalism come into focus. The question of the state's right to intervene in the lives of its citizens is answered using the Nuffield scale and the ethical principles of necessity, appropriateness, and proportionality. In the third part, the question of the ethical legitimacy of a Covid-19 mandatory vaccination is discussed. From the historical examples, first empirical values can be gained in dealing with a compulsory vaccination and lead over to the question with which justification and under which circumstances the state may demand a higher solidarity performance from its citizens. In times of crisis, such as a pandemic, the intervention in personal freedom is justified for a limited period of time in order to protect vulnerable persons and the health care system, as well as to prevent numerous damages, such as the psychological impairment of children, long-covid consequences and negative economic consequences. Mandatory vaccination, that is not compulsory vaccination, according to the Austrian model of 2022, which also provides for phase-out scenarios, is not only a moral obligation under certain circumstances, but can also be endowed with legal authority.