

Regelverletzungen im demokratischen Rechtsstaat

Begriffliche und normative Bemerkungen zu Protest, zivilem Ungehorsam und Widerstand

Bernd Ladwig

Persönliche Vorbemerkung

In den Bewegungen der 80er Jahre, die mich politisch geprägt haben, war viel von „Protest“, „Widerstand“ und „zivilem Ungehorsam“ die Rede. Wir wandten uns gegen die Stationierung neuer Mittelstreckenraketen und gegen den Bau einer Wiederaufarbeitungsanlage für abgebrannte Kernbrennstäbe im oberpfälzischen Wackersdorf. Dabei ging es nicht immer legal zu, und namentlich in und um Wackersdorf wurden wir nicht selten Zeugen erheblicher Gewalt, auch aus den eigenen Reihen. Die Frage nach der Legitimität von Gewalt beschäftigte uns ungleich mehr als die Frage nach der Zulässigkeit von Gesetzesbrüchen generell. Wir waren nicht nur davon überzeugt, sachlich im Recht zu sein. Wir glaubten, daß die Folgen einer Durchsetzung des von uns Bekämpften irreversibel und fatal sein könnten.

Nicht wenige waren apokalyptisch gestimmt. Aber auch die anderen meinten, das Land und die Menschheit vor dramatischen Fehlern bewahren zu müssen. Außergewöhnliche Gefahren, so dachte man, rechtfertigen außergewöhnliche Wege der Gegenwehr. Regelwidriges Vorgehen sei geboten, wenn die Regeln grobem Unrecht oder katastrophalen Ergebnissen Raum geben. Das staatliche Gewaltmonopol erschien uns nicht als Hobbesscher Garant für Frieden und leibliche Sicherheit, vielmehr als Schirm, hinter dem deren definitive und umfassende Vereitelung betrieben wurde.¹

Manche argumentierten juristisch, sahen eine Beschädigung der Grundrechte gegeben, und zwar in der Art der Durchsetzung von

¹ Und – warum es verschweigen? – ein bißchen Illegalität machte auch Spaß.

Aufrüstung und Atomkreislauf gegen große und stark beunruhigte Teile der Bevölkerung. Andere sprachen von demokratiewidrigem „Durchpeitschen“ des von oben Gewollten gegen die evidente Mehrheitsmeinung; daher die verbreitete Forderung nach Volksabstimmungen. Doch, so meine Ansicht schon damals, juristische und demokratiethoretische Einwände gingen am Kern der damaligen Überzeugungen vorbei. Dieser Kern war substantialistischer Natur: Wir waren zutiefst davon überzeugt, im Recht zu sein, und hätten uns davon auch von einer gegenteiligen höchstrichterlichen Rechtsprechung oder verlorenen Volksabstimmungen nicht abbringen lassen. Es herrschte die Ansicht, daß prozedurale nicht schon inhaltliche Richtigkeit garantieren könne und daß es in Ansehung der ungeheuren Gefahren allein auf letztere ankomme.

Aber lag und liegt darin nicht eine elitäre Anmaßung? Hatten wir etwa die Wahrheit „gepachtet“? Waren unsere Ansichten gegen Irrtum gefeit? Waren sie weniger fallibel als die Überzeugungen, die hinter der Politik einer – immerhin demokratisch legitimierten – Regierung gestanden haben mögen? Wie hätten wir es empfunden, wenn eine von uns gewollte Politik von entschlossenen Minderheiten mittels gezielter Regelverletzung verhindert worden wäre (was später durchaus vorkommen sollte)? Wollten wir, die wir auf hohem Roß saßen, nicht einfach, daß für uns eine Ausnahme gemacht werde? Wann und inwiefern also kann irregulärer Protest oder gar Widerstand in einer rechtsstaatlichen Demokratie gerechtfertigt sein?

I. Begriffliches zu Protest und Widerstand

Hier ist zunächst eine wichtige Unterscheidung vonnöten: Protest und Widerstand sind zweierlei. Dazu die Worte eines Aktivisten aus der US-amerikanischen *Black-Power-Bewegung*, aufgezeichnet und zustimmend zitiert von der damaligen *Konkret*-Kolumnistin Ulrike Meinhof: „Protest ist, wenn ich sage, das und das paßt mir nicht. Widerstand ist, wenn ich dafür Sorge, daß das, was mir nicht paßt, nicht länger geschieht.“² Protest ist demnach kommunikativ, Widerstand, wenigstens der Absicht nach, direkt verhindernd. Beiden ist gemeinsam, daß sie Reaktionen sind. Wer protestiert oder Wider-

² Ulrike Meinhof (1968): „Vom Protest zum Widerstand“, in: dies.: *Die Würde des Menschen ist antastbar*. Berlin, S. 138.

stand leistet, *antwortet* auf etwas, das ihm falsch vorkommt. Das heißt im politischen Kontext: Er wendet sich gegen Handlungen oder Zustände, die er für Handlungen *von Herrschenden* oder für *herrschende* Zustände hält. Protest und Widerstand haben dieselbe „direction of fit“: Beide zielen auf Anpassung der Welt an das Gewollte. Das mag der „Fortschritt“ oder die Verhinderung der „Katastrophe“ sein. Protest und Widerstand gehören indes nicht exklusiv auf die „linke“ oder humanistische Seite des politischen Spektrums. Ihr Angriffspunkt können Flüchtlingsheime ebenso sein wie Abschußrampen für Atomraketen. Was aber bedeutet „kommunikativ“, was „direkt ver hindernd“?

Protest ist kommunikativ, da er sich symbolischer Vermittlungen bedient. Der Protestierende will wirken, indem er Ablehnung *zu verstehen gibt*. Dazu jedoch muß er sich nicht der Sprache oder gar der argumentativen Rede bedienen. Protest muß nicht in Worten Ausdruck finden, und er kann auf das Gefühl der Betrachter ebenso zielen wie auf deren Verstand. Als seine Bedeutungsträger kommen brennende Autos ebenso in Betracht wie Petitionen oder „Schweigekreise“. Das heißt zugleich, daß Protest nicht gewaltlos sein muß. Es ist keine Verharmlosung von Gewalt, wenn man auf deren kommunikative Funktion hinweist. Bisweilen ist diese Funktion sogar die dominante. Die materielle Wirkung steht dann im Dienst des Aussagegehalts der Handlung. Als Medium von Protest dient Gewalt weniger der direkten Durchsetzung als der Expression von und der Verweisung auf Sinn.³

Aus Sicht des *Widerstand* Leistenden ist das Symbolische hingegen ein bloßer Umweg. Er will direkt zum Ziel gelangen. Wenn er sich Militärfahrzeugen in den Weg stellt, dann nicht in erster Linie, um die Öffentlichkeit durch seine Risikobereitschaft aufzurütteln, sondern damit die Fahrzeuge nicht weiterkommen. Dabei muß der Akzent nicht auf einem *Tun* liegen. Ein Sonderfall widerständigen Handelns ist *absichtliches Unterlassen*. Ein Unterlassen liegt dort vor, wo jemand etwas nicht tut, was er tun könnte und was von ihm normativ

³ So war sie wohl von Beate Klarsfeld gemeint, als diese Bundeskanzler Kurt-Georg Kiesinger, ein ehemaliges NSDAP-Mitglied, ohrfeigte. Drastische Fälle *autodestruktiver* Gewalt sind Selbstverbrennungen von Menschen: Der Protestierende macht sich in einem letzten Lebensakt buchstäblich selbst zum Fanal.

und/oder empirisch zu erwarten gewesen wäre.⁴ *Absichtliches* Unterlassen ist ein Handeln, das durch intentionale Nichtausführung von Körperbewegungen realisiert wird. *Widerständig* ist das Unterlassen, wenn die Nichtausführung von Körperbewegungen auf direkte Verhinderung zielt. Widerstand durch Unterlassen ist *passiver* Widerstand. Kurz: Widerstand muß daher stets beabsichtigt, nicht aber aktiv sein. Ebenso wenig muß er gewaltsam sein.

Das in Art. 20 Abs. 4 des Grundgesetzes vorgesehene Recht auf Widerstand ist mit dieser Explikation verträglich, jedoch auf einen ganz speziellen Fall zugeschnitten: den des Widerstands gegen Angriffe auf die Legitimationsgrundlagen des Verfassungsstaates. Widerstand muß aber nicht unbedingt – verteidigend oder umstürzend – auf das „große Ganze“ zielen. Auch lokale Handlungsweisen, etwa zur Verteidigung eines besetzten Hauses, dürfen „widerständig“ heißen. Es gibt keinen Grund, den Widerstandsbegriff als Ehrentitel für ein Handeln wie das des Grafen Stauffenberg vorzubehalten. Gewiß ist dessen Beispiel geradezu erdrückend in seiner Ernsthaftigkeit bzw. intendierten Tragweite und paradigmatisch für das im Grundgesetz spezifizierte Recht. Muß man aber darum alle Rebellen des demokratischen Alltags, die ihr Tun ebenfalls als Widerstand verstehen, pauschal der Wortverdrehung bezichtigen? Ohnehin hat, wer von Widerstand redet, im seltensten Fall Art. 20 im Kopf. Auch muß das Unrecht, gegen das er sich wendet, nicht so evident sein, wie es das im Falle Stauffenbergs war und im Sinne des Grundgesetzes sein müßte. Der Widerständler muß nicht einmal im Recht sein. Auch illegitimer Widerstand ist Widerstand. Begrifflich ausschlaggebend ist einfach dies: Der Handelnde will direkt dafür sorgen, „daß das, was mir nicht paßt, nicht länger geschieht“.

1. Regulärer und irregulärer Protest

Im Unterschied zu Widerstand ist Protest in liberalen Demokratien nicht nur für den Ausnahmefall vorgesehen. Im Gegenteil: Eine politische Ordnung ist um so liberaler, je offener sie für formellen und informellen Protest ist. Idealtypisch kennzeichnen eine solche Ordnung: erstens eine gespaltene Spitze, deren einer „Zacken“, die Opposition, den anderen, die Regierung, mit Dauerprotest so lange

⁴ Dieter Birnbacher (1995): *Tun und Unterlassen*. Stuttgart, Kap. 2.

behelligt, bis die Seiten gewechselt werden und sodann die vormalige Regierung das Verliererprivileg unverbindlicher Widerrede genießt; zweitens eine Dauerbeobachtung der gespaltenen Spitze durch Massenmedien mit verteilten Loyalitäten; drittens lauernde Akteure an der Peripherie, die sich zeitweilig zu gut sichtbaren Protestgruppen formieren mögen.

Parlamentarische Opposition, Massenmedien und autonome Öffentlichkeiten sorgen so für einen beständigen „Nachschub“ an Protest. Sie tun dies so verlässlich, daß ein Tag ganz ohne Protest ein eigentümlich ereignisloser Tag wäre – oder aber ein von Katastrophen oder Großverbrechen erschütterter, unter deren Eindruck die Protestmaschinen für einen Moment der Sammlung still stehen. Ihr endgültiger Stillstand jedoch wäre das Ende einer liberalen Demokratie. Als deren Feind macht sich verdächtig, wer Protestierende pauschal als Nestbeschmutzer und Konflikte per se als soziale Krankheitssymptome ansieht. Liberale Ordnungen reproduzieren und erneuern sich *agonal*: Sie müssen am Fortgang von Streit ein vitales Interesse nehmen. Gäbe es ihn nicht, sie müßten ihn erfinden.

Dieser Umstand aber ist geeignet, seinerseits Verdacht zu wecken: Ist nicht der gehegte Kampf nur eine Inszenierung zum Zwecke der Systemerhaltung? Geht es darin überhaupt um gehaltvolle Alternativen? Oder wird hier nur eine wesenhafte Eindimensionalität, die Vollstreckung echter oder vermeintlicher Sachzwänge, bemäntelt? Verrät nicht schon die rituelle Form vieler Proteste, daß es um ernsthafte Anliegen gar nicht geht? Und bekommt das nicht sogleich zu spüren, wer moralisch dringliche, aber systemfremde Ansprüche unkonventionell vorbringt? Anders gefragt: Ist die liberale Toleranz für Konflikt nicht „repressiv“,⁵ weil sie echten Gegensatz durch Surrogatformen zu verdrängen sucht?

Systemisch vorgesehener Protest erscheint paradox. Wer seine Position für erheblich hält, muß die Protestroutinen irritierend finden. Sein spezifischer Einspruch fiele darin gar nicht weiter auf. Wie der Protest gegen Studiengebühren zum Studentenparlament, so gehört die Aktion gegen Schlachtviehtransporte zum Tierschützer und die

⁵ So Herbert Marcuse (1966): „Repressive Toleranz“, in: Robert Paul Wolff/Barrington Moore/Herbert Marcuse (1966): *Kritik der reinen Toleranz*. Frankfurt am Main, S. 91-128.

Resolution gegen Landminen zur Friedensbewegung. Der Unterschied zwischen bloß eigeninteressierter und moralisch untermauerter Kritik schwimmt im Grau in Grau gewöhnlicher Widerrede. Wie ist da noch eine Differenz möglich, die wirklich einen Unterschied machte? Wo bleibt im Spiel der Gegensätze Platz für nicht gespielte Empörung? Wo ist in der Dauerbesorgnis über Banales Raum für tiefe Sorge? Muß man denn erst zur Waffe greifen, damit einem geglaubt wird, daß man es ernst meint? Muß man der Liberalität den Kampf ansagen, dem Verfassungsstaat die Gefolgschaft verweigern, um nicht mit Vorteilssuchern und notorischen Nörglern verwechselt zu werden?

Eine Alternative zu Protestroutinen, aber auch zum Untergang im Widerstand ist *irregulärer Protest*. Dieser hat mit dem regulären den kommunikativen Charakter gemein. Er unterscheidet sich jedoch durch seine Unkonventionalität, die etablierte Regeln verletzt. Irregulärer Protest ist der Versuch, mit außergewöhnlichen Mitteln außergewöhnliche Dringlichkeit zu verdeutlichen. Wiederum müssen diese Mittel keine militanten sein. Gewaltsamer Protest ist in einer staatlichen Ordnung per se irregulär, aber nicht jeder irreguläre Protest ist Gewalt. Das läßt sich an einer moralisch besonders anspruchsvollen Form des irregulären Protests veranschaulichen: dem *zivilen Ungehorsam*.

2. Ziviler Ungehorsam

Ungehorsam ist Verweigerung von Regelkonformität. *Zivil* ist diese Verweigerung, wenn sie vier Bedingungen erfüllt: Die Regelverletzlerin handelt erstens verhältnismäßig. Vor allem achtet und schont sie die physische und psychische Integrität ihrer Gegner.⁶ Sie akzeptiert zweitens die Verfassungsordnung im Ganzen als legitimen Rahmen ihres Handelns, für dessen Erhaltung sie daher ebenfalls Sorge trägt. Sie wendet sich drittens an die Öffentlichkeit. Diese versucht sie durch die Außergewöhnlichkeit ihres Handelns und die Inkaufnahme rechtlicher Sanktionen von der Dringlichkeit ihres Anliegens

⁶ Günther Frankenberg (1984): „Ziviler Ungehorsam und rechtsstaatliche Demokratie“, in: *Juristenzeitung*, 39. Jg., März 1984, S. 266ff.

zu überzeugen. Das Anliegen muß viertens ein moralisches Gewicht haben, die Regelverletzung also eine Sache des Gewissens sein.⁷

Als gewissensbestimmt Handelnde will die ungehorsame Person jede Verwechslung mit Verbrechern oder Abenteurern ausgeschlossen wissen. Sie erwartet vielleicht keine Straffreiheit, wohl aber Würdigung ihrer besonderen Motivation. Ein Richter, der sie wie eine gewöhnliche Querulantin oder Kleinkriminelle behandelte, täte ihr auch dann Unrecht, wenn er sie nach Maßgabe geltender Gesetze formal korrekt verurteilte. Zumindest rechnet die Person mit dem Forum einer verständigen Öffentlichkeit, auf dem sie als Impulsgeberin gilt oder doch gelten würde, wenn es eine solche verständige Öffentlichkeit denn schon gäbe. Sie mag ihre leitende Überzeugung zwar nicht für infallibel halten, wenigstens aber für wohlbegründet und erwägenswert. Die Ungehorsame beruft sich auf ihre Autonomie als Vernunftwesen, das auch nach erfolglosem Abschreiten des Instanzenweges noch von der fundamentalen Falschheit einer Norm oder Politik überzeugt sein könnte. Zugleich versteht sie sich als Bürgerin eines im verfassungsmäßigen Grunde wohlgeordneten Gemeinwesens. Sie betrachtet daher ihr *ausnahmsweise* irreguläres Handeln als Ausdruck von Loyalität. Durch Inkaufnahme einer Strafe für Überzeugungen, deren allgemeine Beachtung das eigene Gemeinwesen verbessern würde, zeigt sie sich mit diesem verbunden.

Ziviler Ungehorsam ist kommunikativ und daher ein besonderer Fall von Protest. Mit Widerstand teilt er die Irregularität, nicht aber die Intention: Wer im Sinne zivilen Ungehorsams handelt, will die Öffentlichkeit gewinnen und nur vermitteltst ihrer an sein Ziel gelangen. Manchmal allerdings wollen Handelnde *zugleich* die Öffentlichkeit überzeugen und direkt etwas verhindern. Wer z.B. Flüchtlingen Obdach gibt, mag im konkreten Fall das Ziel der Verhinderung ihrer Abschiebung verfolgen. Gleichwohl mag er sich auch als Argumentierender in der Öffentlichkeit zeigen, für seine Vorgehensweise werben und auf die menschenrechtliche Ungeheuerlichkeit der Abschiebep Praxis aufmerksam machen. Wer Flüchtlinge beherbergt, will gewöhnlich nicht nur *im Einzelfall* einen unentschuldbaren und un-

⁷ John Rawls (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main, Kap. 6; Ronald Dworkin (1990): „Bürgerlicher Ungehorsam“, in: ders., *Bürgerrechte ernstgenommen*. Frankfurt am Main, S. 337-363.

korrigierbaren Fehler abwenden. Er will vor allem *allgemein* dazu beitragen, daß solche Einzelfälle nicht mehr eintreten können.

II. Normative Aspekte irregulären Protests und Widerstands

Widerstand in einer Diktatur gilt für gewöhnlich, wenn man nicht selbst ein Freund von Willkürherrschaft ist, als heldenhaft. Im liberalen Verfassungsstaat hingegen scheint, wenn wir von drohenden Staatsstreichern einmal absehen, für legitimen Widerstand kein Platz zu sein. Schließlich steht dort das staatliche Gewaltmonopol im Dienste einer Herrschaft der Gesetze. Wie unvollkommen diese auch sein mag: Der Anarchie, unvermeidliche Folge einer Verallgemeinerung des Regelbruchs, ist sie allemal vorzuziehen.

Der Staat findet seine elementare, gewissermaßen hobbesianische Rechtfertigung in der Sicherung von Leib, Leben und basaler symbolischer Integrität möglichst aller Menschen in seinem Machtbereich.⁸ Nur wo er sich grundsätzlich gegen diese kehrt und zum Verbrecherstaat verkommt, wird die hobbesianische Legitimationsgrundlage hinfällig. Davon kann in leidlich funktionierenden Verfassungsstaaten keine Rede sein. Diese lösen die genannte staatliche Grundaufgabe, indem sie zugleich die Untertanen als Bürgerinnen und Bürger subjektiv-rechtlich zur Mitwirkung ermächtigen und ihnen unbedingt bindende Ansprüche zuerkennen. Idealtypisch sollen die Adressaten kollektiv bindender Regelungen sich auch als deren freie und gleiche (Mit-)Autoren verstehen. Was einer aber über sich selbst verfügt hat, das kann er nicht wie ein von außen erlittenes Unrecht von sich abwenden wollen: *Volenti non fit iniuria*.

Die generellen Vorteile einer funktionierenden Rechtsordnung – Erwartungssicherheit, Willkürvermeidung, Sicherung von Grundgütern und Einräumung verallgemeinerbarer Freiheitssphären – dürfte kaum verkennen, wer gezwungen ist, sich ohne diese durchs Dasein zu schlagen. Diese Überlegung sollte genügen, von einer Verklärung der vermeintlichen Freiheit staatenloser Zustände

⁸ Bernd Ladwig (2002): „Liberales Gemeinwohl. Von den Schwierigkeiten einer Idee und ihrem Verhältnis zur Gerechtigkeit“, in: Herfried Münkler/Harald Bluhm (Hrsg.) (2002): *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Zwischen Normativität und Faktizität*. Berlin, S. 85-112.

abzusehen. Deren Beförderung kann daher keine Regelverletzungen im demokratischen Verfassungsstaat rechtfertigen. Kann überhaupt etwas sie rechtfertigen?

Darauf gibt es eine einfache und eine eher komplizierte Antwort. Die einfache Antwort, von der auch die kompliziertere ihren Ausgang nimmt, lautet: Ja, denn Legalität verbürgt noch keine Legitimität. Die kompliziertere Antwort lautet: Ja, denn Legalität verweist im Verfassungsstaat von sich aus auf Legitimität, ohne diese je definitiv garantieren zu können.

Die einfache Antwort ist zu einfach, weil sie Recht und Moral einander antithetisch gegenüberstellt. Sie konfrontiert die Positivität der Gesetze bloß äußerlich mit der Autonomie der Moral, deren Sitz das im Zweifelsfall ausschlaggebende Gewissen sei. Wo Recht zu Unrecht werde, werde Widerstand zur Pflicht. Dieser Slogan spielt ersichtlich mit der Ambiguität der Ausdrücke „Recht“, „Unrecht“ und „Pflicht“. Er spielt deren moralistische gegen ihre legalistische Lesart aus. Zwar betont er zu Recht die Irreduzibilität beider. Doch wird dabei gern zweierlei übersehen: Die Moral muß sich zu Gunsten des positiven Rechts auch selbst begrenzen. Sie bedarf des Rechts, weil sie die bestmögliche Sicherung ihrer fundamentalen Güter nicht selbst garantieren kann. Das positive Recht andererseits muß einer rationalen Rekonstruktion im Lichte moralischer Prinzipien zugänglich bleiben. Es bedarf der Moral um seiner Anerkennungswürdigkeit willen. Zwar stellt das Recht seinen Adressaten die Motive der Befolgung frei. Sie müssen es aber aus Einsicht in seine Richtigkeit befolgen *können*.⁹ Daher muß es zumindest mit den grundlegenden Geboten der Moral in Einklang stehen. Seine Ge- und Verbote dürfen den basalen Normen der Moral nicht widersprechen. Insofern kann man ohne unzulässige Moralisierung sagen, daß die Normen der Moral auch Fundamente des Rechts sind.

Der liberal-demokratische Verfassungsstaat fußt auf der modernen Moral gleicher Achtung. Deren Grundnorm gebietet die Behandlung aller einzelnen Menschen als Gleiche. Dieser Norm hat der Verfassungsstaat – jedenfalls hinsichtlich seiner Bürgerinnen und Bürger –

⁹ Jürgen Habermas (1994): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main, S. 47ff.

zu genügen.¹⁰ Daran ist jede Ausgestaltung seiner Legalordnung zu messen. Und daran kann jede ihrer Ausgestaltungen scheitern. Auf diese Möglichkeit können sich Menschen zum Zwecke der Rechtfertigung irregulären Protests oder gar Widerstands berufen. Dazu müssen sie nicht Legalität mit Legitimität bloß äußerlich konfrontieren. Die Protestierenden können sich auf eine *konstitutive Spannung* in der normativen Figur des Verfassungsstaates selbst stützen: Dieser muß den Widerstreit von Legalität und Legitimität *in sich* austragen, ohne ihn je definitiv auflösen zu können.¹¹

Gewiß, die „reine“ Idee politischer Autonomie, deren institutionelle Entsprechung der Verfassungsstaat sein soll, sieht einen solchen Widerstreit nicht vor. In jeder ihrer möglichen Institutionalisierungen aber tritt er zutage. Er haftet an den „unreinen“ Vorgängen politischer Entscheidung und Aggregation, ohne die eine rechtsstaatliche Demokratie nicht zu denken ist (2.1). Diesen Umstand übersieht, wer das Demokratieprinzip mit dem Prinzip politischer Autonomie gleichsetzt. Die Unterscheidung beider gibt Raum für eine realistischere Betrachtung demokratischer Staatsformen. Deren normativer Grundvorteil ist die Anerkennung staatsbürgerlicher Gleichheit (2.2). Damit sind die wichtigsten Gesichtspunkte für eine Bewertung von Regelverletzungen im demokratischen Rechtsstaat genannt. Diese Bewertung muß allerdings, der Kontingenz politischen Handelns und seiner Umstände halber, umrißhaft bleiben (3).

1. Die Grenzen demokratischer Legitimität

Jede moderne Demokratie, die diesen Namen verdient, orientiert sich am universalistisch begründeten Prinzip politischer Autonomie. Sie ermächtigt ihre Bürgerinnen und Bürger zur gleichberechtigten Mitwirkung. Was für alle gilt, soll grundsätzlich auch von allen gewollt sein. Das Recht auf politische Selbstgesetzgebung findet eine Grenze allein an den legitimen Ansprüchen von Nichtmitgliedern.

¹⁰ Die Moral gleicher Achtung verbietet nicht unbedingt eine gewisse rechtliche Privilegierung der jeweiligen Staatsbürger gegenüber Nicht-Staatsbürgern, doch muß diese Privilegierung ihrerseits strikt unparteilich gerechtfertigt werden können.

¹¹ Jürgen Habermas (1985): „Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat“, in: ders.: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*. Frankfurt am Main, S. 90.

Was immer daraus für *deren* Mitwirkungsrechte folgt – zumindest mit Bezug auf selbstgegebene Gesetze scheinen Regelverletzungen immer illegitim, ja, widersinnig zu sein. Wer eine selbstgewählte Regel verletzt, mißachtet den eigenen Willen. So etwas kann man nur aus Mangel an Übersicht oder Besonnenheit tun. Daran gehindert oder davon abgebracht zu werden, wäre nicht etwa eine heteronome Nötigung. Vielmehr würde man auf den Pfad der *eigenen* Autonomie zurückgeführt. Der Regelverletzer würde im Namen seines eigenen besseren Selbst zur Raison gebracht.

Dieses Argument, das ich das *Argument aus der politischen Autonomie* nennen möchte, scheitert jedoch als Einwand gegen die Möglichkeit legitimer Regelverletzungen, und zwar aus zwei Gründen: Es übergeht die Differenz von politischer Vernunft und Entscheidung (a), und es überträgt ein Rechtfertigungsmodell, das für Einzelmenschen angemessen sein mag, auf organisierte Mengen von Menschen (b).

(a) Das Spannungsverhältnis von Vernunft und Entscheidung tritt am deutlichsten in Diskurstheorien politischer Legitimität zutage, weil diese den demokratischen Prozeß mit besonders hohen Vernunftserwartungen befrachten.¹² Der logische Ort politischer Vernunft ist die argumentative Verständigung unter Betroffenen. Ihr sozialer Ort ist vor allem die von Entscheidungszwängen entlastete (insofern „schwache“) Öffentlichkeit. Diskurstheoretiker nehmen an, daß der Streit über das „Gerechte“ prinzipiell nicht außerhalb des demokratischen Diskurses entschieden werden kann. In letzter Instanz obliege es den Betroffenen, selbst festzustellen, was im verallgemeinerbaren Interesse aller ist. Je inklusiver nun die Öffentlichkeit ist, um so eher erlaubt sie eine deliberative Annäherung an das Gerechte. Inklusive Öffentlichkeiten sind auf Machtzentren bezogen, mit diesen jedoch aus guten Gründen nicht identisch.

Funktional gesehen sind Machtzentren für Entscheidungen, inklusive Öffentlichkeiten hingegen für zeitlich eingeschränkte Kommunikation zuständig. Der politische Prozeß im demokratischen Rechtsstaat bedarf beider: der Entscheidungen um seiner Effektivität, der Kommunikation um seiner normativen Richtigkeit wil-

¹² Vgl. dazu und zum Folgenden Albrecht Wellmer (1998): „Menschenrechte und Demokratie“, in: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hrsg.) (1998): *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main, S. 265-291.

len. Das Entscheiden wirkt jedoch unweigerlich auf die Kommunikation zurück. Es berührt ihren institutionellen Rahmen und modifiziert somit, wie immer unauffällig, die Struktur der rechtlich ermöglichten Verständigung. Überdies kommen die Entscheider den öffentlich überlegenden Bürgerinnen und Bürgern notwendig zuvor. Jene müssen jeweils so tun, als sei ein definitiver Konsens unter allen Betroffenen bereits erzielt oder zumindest prinzipiell erzielbar, auch wenn beides nicht der Fall ist.

Die Diskussion über das Gerechte ist aus guten Gründen zeitlich eingeschränkt: Sie steht unter einem weitreichenden Fehlbarkeitsvorbehalt. Entscheider hingegen stehen unter Zeitdruck. Sie können nicht warten, bis die Betroffenen sich definitiv einig sind. Empirisch ist das ohnehin nicht zu erwarten. Und selbst wenn man annimmt, in einigen politisch-moralischen Fragen sei definitive Einigung möglich: Woher sollten die Menschen wissen, daß sie einen Konvergenzpunkt des „Wahren“ getroffen haben? Offenbar wiederum allein durch Argumentation, also gerade nicht ein für allemal. Entscheider aber legen sich folgenreich fest. Als politisch Entscheidende binden sie Bürgerschaften im Ganzen. Entsprechend schwer können die Folgen wiegen, zumal wenn sie irreversibel sind. Das aber werden sie in der einen oder anderen Hinsicht immer sein. Auch demokratisch revidierbare Entscheidungen sind „sehr häufig 'letzte' Entscheidungen in einem praktisch folgenreichen Sinn: abtreibende Mütter werden bestraft, des Mordes für schuldig Gesprochene hingerichtet, Nazi-Verbrecher oder Wirtschaftskriminelle werden freigesprochen, Asylbewerber abgeschoben und Demonstranten zusammengeschlagen“.¹³

Dieser Aspekt von Macht ist beim besten Willen nicht restlos rationalisierbar.¹⁴ Er ist der Stachel im Fleisch einer Gerechtigkeitsidee, die nach Verwirklichung verlangt und eben darum Raum gibt für De-zision. Aus diesem Grund ist die völlige Auflösung von Macht in gerechtem Recht ein falscher Traum. Die Entscheidung ist ein konstitutives Merkmal noch der vernünftigsten Politik. Also kann diese niemals nur vernünftig sein. Keiner hat das so emphatisch, aber

¹³ Wellmer (1998), S. 272.

¹⁴ So schon Franz Neumann (1936): „Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft“, in: ders. (1967a): *Demokratischer und autoritärer Staat* (hrsg. v. Herbert Marcuse). Frankfurt am Main, S. 31-81.

auch so einseitig betont wie Carl Schmitt.¹⁵ Er hat das „niemals nur“ radikalisiert zu einem „im Grunde nie“. Diese Radikalisierung aber geht am Standpunkt eines ernsthaften Teilnehmers an politisch-moralischen Diskursen vorbei. Dieser versteht seine Teilnahme als Ausdruck eines Interesses an Wahrheit. Doch Wahrheit in Gerechtigkeitsdingen verweist auf Praxis, damit wiederum auf Entscheiden und damit auch auf Ungewißheit. Interessiert an moralischer Wahrheit, verstricken wir uns in Macht. In der Lücke zwischen beiden nistet ein Potential tiefer Konflikte.

(b) Die erste Erwiderung auf das Argument aus der politischen Autonomie lautet also: Das gerechte Wollen eines Demos läßt sich niemals definitiv erkennen. Die in seinem Namen getroffenen Entscheidungen mögen noch so gut begründet sein; sie bleiben dennoch anfechtbar. Die zweite Erwiderung beginnt mit einer Dekomposition des Demos. Das Selbst eines autonomen Volkes ist ein plurales Selbst. Ein kollektiver Wille aber setzt Aggregation voraus. Mein Wille und dein Wille und ihr Wille müssen zu *unserem* Willen verschmolzen werden. Dazu bedarf es eines fairen Verfahrens der Transformation. Das Ergebnis ist allerdings so gut wie immer der Wille *einer Mehrheit* und nicht der *geteilte Wille aller*. Ob ich mich, und sei es gegen inneres Widerstreben, zu einer Handlung selbst bestimme, die mir gut begründet erscheint, ist eine Sache. Ob mich eine Mehrheit bei einer kollektiven Handlungswahl überstimmt, die ich dann mitzutragen habe, ist eine ganz andere. Im zweiten Fall könnte ich allenfalls sagen, daß ich zwar nicht das Ergebnis, jedoch das Verfahren der Aggregation vernünftigerweise gewollt habe. Das erscheint nicht unvernünftig, solange ich nur voraussetzen darf, daß ich in dem Verfahren als freier und gleicher Bürger Berücksichtigung finde und prinzipiell auch zur Mehrheit gehören könnte. Illusionen über die vernunftfördernde Natur des Mehrheitsprinzips sollte man sich allerdings keine machen. Das Mehrheitsprinzip beachtet weder unterschiedliche Grade der sachlichen Betroffenheit noch solche der Informiertheit, des Verantwortungsbewußtseins oder der Gründlichkeit politischen Überlegens.¹⁶

¹⁵ Vgl. Carl Schmitt (1934): *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München, Leipzig.

¹⁶ Dazu ausführlicher Bernd Guggenberger/Claus Offe (Hrsg.) (1984): *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie. Politik und Soziologie der Mehrheitsregel*. Opladen.

Damit keineswegs genug: Vielleicht sympathisiere ich mit einer kleinen Partei, die bei gegebener politischer Kultur und Sozialstruktur absehbar immer nur Minderheiten ansprechen wird. So wird der Stellenwert meiner Stimmabgabe wesentlich vom Wahlsystem abhängen. Bei einem reinen Mehrheitswahlrecht könnte er verschwindend sein. Bei einem Verhältniswahlrecht hingegen mag ich hoffen dürfen, auf wie auch immer marginale Weise zur Regierungsbildung beizutragen. Vielleicht genügte auch schon ein geringfügig veränderter Zuschnitt der Wahlbezirke, und ich dürfte einmal eine Kandidatin meiner Wahl im Parlament erleben.

Das Problem ist nicht, daß Prozeduren den Volkswillen verzerren können. „Der authentische Volkswille“ ist vielmehr eine operativ leere Idee. Niemand weiß, wie er ermittelt werden kann, solange nicht alle immer das gleiche wollen. Welches Verfahren der Transformation von Einzelwillen in einen Gesamt- oder Gemeinwillen wir auch betrachten: Die kritische Politikwissenschaft wird uns zeigen, daß dieses Verfahren nicht ergebnisneutral sein *kann*.¹⁷ Schon der einfache Unterschied zwischen Mehrheits- und Verhältniswahlrecht zeigt, wie verschieden die Ergebnisse selbst bei fairer Handhabung des Verfahrens sind. Selbst Plebiszite sind ergebnissensitiv für die Umstände, unter denen sie abgehalten werden. Von wesentlicher Bedeutung ist, wer wen was wann wie fragt. Wie wir es auch drehen und wenden: Der Einwand aus der politischen Autonomie scheitert am Aggregationsproblem. Widerstand gegen kollektiv bindende Entscheidungen ist etwas grundsätzlich anderes als Widerstand gegen den eigenen individuellen Willen.

2. Eine vernachlässigte Unterscheidung

Die Abweichungen von der strikt verstandenen Idee politischer *Selbstgesetzgebung* sind eine unvermeidliche Folge der Institutionalisierung dieser Idee. Um das zu verstehen, ist es hilfreich, das Prinzip politischer Autonomie vom Demokratieprinzip zu unterscheiden,

¹⁷ Vgl. statt vieler William H. Riker (1982): *Liberalism against populism*. San Francisco; Manfred G. Schmidt (1995): *Demokratiethorien. Eine Einführung*. Opladen, S. 180ff.

mit dem viele Philosophen es gleichsetzen.¹⁸ Die falsche Gleichsetzung stellt die Demokratie in ein moralisch verklärendes Licht. In diesem Licht verschwimmen die Probleme der Dezision und der Aggregation. Eine angemessene moralische Bewertung von Demokratie muß diese Probleme jedoch einbeziehen.

Das Prinzip politischer Autonomie besagt, daß die Adressaten kollektiv bindender Regelungen sich zugleich als deren freie und gleiche Autoren *müssen verstehen können*. Die kursiv gesetzte Wendung verrät, daß kontrafaktische, nicht tatsächliche Zustimmung gemeint ist: Eine Regelung ist politisch selbstgewollt, wenn der Demos sie im Zustand der angemessenen Informiertheit nach umfassendem und fehlerfreiem Überlegen gewählt *hätte*. Das Prinzip politischer Autonomie gibt der vernünftigen und aufgeklärten Person eine Stimme im politischen Prozeß. Das moderne Demokratieprinzip hingegen gebietet die Institutionalisierung tatsächlicher gleicher Teilnahmerechte von möglichst vielen Mitgliedern eines Herrschaftsverbandes. Es gibt der *empirischen* Person eine Stimme im Prozeß politischer Meinungs- und Willensbildung. Ob aber die empirische Person tatsächlich beschließt, was die vernünftige ratifizieren würde, ist eine offene Frage. Vielleicht vermag etwa ein aufgeklärtes Gericht besser zu erkennen, was der verständige Demos wollte, als dieser selbst in einem Zustand der Erregt- und Verführtheit.¹⁹ Die starke Stellung des Bundesverfassungsgerichts indiziert, daß unserem politischen System dieser elitäre Vorbehalt nicht fremd ist. Diese Stellung ist demokratietheoretisch fragwürdig, sie ist aber nicht von vornherein unvereinbar mit dem Prinzip politischer Autonomie.

Die Demokratie ist eine *konzeptionell naheliegende* Form der Institutionalisierung des Prinzips politischer Autonomie – nicht mehr und nicht weniger. Einige ihrer Vorzüge liegen auf der Hand. Elitärere Formen der Willensbildung tendieren erstens zur Fehlrepräsentation tatsächlicher Bedürfnisse und Überzeugungen. Sie begünstigen die Gleichsetzung von Elitensichtweisen mit denen der Repräsentierten.

¹⁸ So Habermas (1994); Ernst Tugendhat (1998): „Die Kontroverse um die Menschenrechte“, in: Gosepath/Lohmann (1998), S. 48-61; Rainer Forst (2001): „The Rule of Reasons. The Theory of Deliberative Democracy as an Alternative to Liberalism and Communitarianism“, in: *Ratio Juris*, 14/2001, S. 345-378.

¹⁹ Stefan Gosepath (2004): *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*. Frankfurt am Main, S. 342.

Wichtiger noch ist, daß sie sich selbst zu verewigen drohen: Wie soll denn „das Volk“ jemals mündig werden, wenn ihm Eliten die Aufgabe der verständigen Meinungs- und Willensbildung immer schon abnehmen? Vieles spricht für die Vermutung, daß gute Bürger am ehesten aus der „Schule“ tatsächlicher Teilnahme hervorgehen. So gut diese Argumente jedoch sein mögen: Sie haben empirische Anteile, deren Fehlbarkeit das Demokratieprinzip vom Prinzip politischer Autonomie trennt. Nur dieses, nicht aber jenes, ergibt sich direkt durch Anwendung der Grundnorm einer Moral gleicher Achtung auf das Politische.

Ist eine direktere Rechtfertigung des Demokratieprinzips aus dem Prinzip politischer Autonomie heraus möglich? Stefan Gosepath schlägt hierzu eine *egalitaristische* Begründung vor.²⁰ Jede Elitenherrschaft steht als solche in Spannung zur Grundnorm gleicher Achtung und Rücksicht. Sie beruht auf einer ungleichen Verteilung politischer Teilnahmerechte. Die kollektiven Rahmenbedingungen unseres individuellen und gemeinsamen Handelns würden von Einigen für Alle festgelegt. Die Mehrheit entbehre selbst jene indirekten Möglichkeiten der Mitwirkung und Korrektur, die ihr moderne Repräsentativsysteme einräumen. Gosepaths Argumentation erlaubt jedoch zwei Lesarten: eine konsequentialistische und eine deontologische. Das wird an folgender Zusammenfassung deutlich: „Die Implementierung von deliberativen demokratischen Prozeduren mit gleichem Partizipationsrecht ist ein unersetzliches Mittel zur Realisierung der gemeinsamen Anerkennung des moralischen Status der Bürgerinnen und Bürger als Gleiche.“²¹ Die konsequentialistische Lesart (a) kann sich nun auf den Aspekt des „Mittels“, die deontologische (b) auf den Aspekt der „Anerkennung des moralischen Status“ stützen.

(a) Für einen Konsequentialisten kommt alles auf die Maximierung des Erwartungswertes guter Folgen an. Angewandt auf unser Problem heißt das: Er wird demokratische Prozeduren wählen, soweit sie tatsächlich die besten Aussichten auf Verwirklichung einer allgemein anerkannten Statusgleichheit aller bieten. Er mag sie unter diesem Gesichtspunkt *als Mittel* wählen. Das aber führt uns zurück

²⁰ Vgl. Gosepath (2004).

²¹ Ebd., S. 345.

zur empirischen Bestreitbarkeit der Vorzugswürdigkeit demokratischer Verfahren. Diese Bestreitbarkeit erstreckt sich auch auf die Realisierung von Gleichheit.

Einem bekannten Argument von Claus Offe zufolge begünstigen moderne Demokratien einige Arten von Ansprüchen und benachteiligen andere. Besonders schwer, so Offe, haben es Bedürfnisartikulationen, „die allgemein und nicht an Statusgruppen gebunden sind; die konfliktunfähig, weil ohne funktionale Bedeutung für den Verwertungsprozeß von Kapital und Arbeitskraft sind; und die als utopische die historischen Systemgrenzen transzendieren, insofern sie sich nicht ohne weiteres an die Regeln pragmatischer Verhandlungsklugheit halten.“²² Mir kommt es nun nicht auf die empirische Triftigkeit gerade dieser Behauptungen an. Sie wurden, wenigstens teilweise, durch die relativen Erfolge von Umwelt-, Frauen- und Friedensbewegung widerlegt. Diese Bewegungen haben durchaus Bedürfnisse vertreten, welche „die physischen, moralischen und ästhetischen Bedingungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens außerhalb der Markt- und Verteilungssphäre betreffen“²³; Bedürfnisse mithin, für die Offes Argumentation besonders schlechte Durchsetzungschancen befürchten ließ. Für weiterhin aktuell halte ich jedoch den Grundgedanken: Verzerrungen auf der Eingabeseite des demokratischen Prozesses erwachsen aus ungleicher Organisations- und Konfliktfähigkeit. Der Zugang zu den Machtzentren verläuft durch Filtersysteme. Deren Selektionswirkung wird mehr denn je durch Massenmedien verstärkt. Zusammen sorgen sie dafür, daß das in Teilnahmerechten verkörperte politische Gleichheitsversprechen eben dies bleibt: ein uneingelöstes Versprechen.

Davon ist zugleich die Ausgabeseite des politischen Prozesses berührt. Die Wahrscheinlichkeit ist hoch, daß Bedürfnisse, von deren Beachtung die Reproduktionsfähigkeit der Machteliten nicht abhängt, von diesen übergangen werden. Erst recht gilt das für Bedürfnisäußerungen und Leiderfahrungen, die gar nicht erst bis zu den Machtzentren vordringen: „Die, die Unrecht am ehesten spüren,

²² Claus Offe (1972): „Politische Herrschaft und Klassenstrukturen“, in: Gisela Kress/Dieter Senghaas (Hrsg.) (1972): *Politikwissenschaft*. Frankfurt am Main, S. 148.

²³ Ebd., S. 146.

sind in der Regel nicht mit Befugnissen oder auch nur mit privilegierten Einflußchancen ausgestattet – sei es über die Zugehörigkeit zu Parlamenten, Gewerkschaften und Parteien, sei es über den Zugang zu Massenmedien oder über das Drohpotential derer, die bei Wahlkämpfen mit einem Investitionsstreik winken können.“²⁴

Heute betrifft das vor allem die ökonomisch Marginalisierten. Vom wissensbasierten Kapitalismus als „Überflüssige“ ausgesondert, dürfen sie im Gehäuse der organisierten Interessen nicht mit starker Resonanz auf ihre Anliegen rechnen. Zu ihrem harten Kern aus Ungebildeten fällt selbst Mitgliedern sozialer Bewegungen wenig ein.

Bildung und Informationen sind Schlüsselressourcen im neuen Kapitalismus. Sie sind aber auch im Kampf gegen die Verluste und Unsicherheiten, die er immer mehr Menschen zumutet, nicht zu entbehren. Ein Protest jedoch, in dem vernehmbar nur vorkommt, wer sich auf den virtuosen Umgang mit Symbolen versteht, marginalisiert auf seine Weise die wachsende Zahl funktionaler An- und Halbalphabeten. Was immer eine deliberative Demokratie, von der sich Gosepath die Realisierung von Gleichheit verspricht, gegen die global beweglichen Wirtschaftsmächte noch auszurichten vermag: Indem sie die geistig Gewandten und Wortmächtigen begünstigt, errichtet sie eigene Barrieren gegen die Verlierer der „Wissensgesellschaft“. Anders gesagt: Die Verwirklichung von Gleichheit ist nicht schon deshalb bei der Demokratie am besten aufgehoben, weil diese möglichst vielen gleiche Teilnahmerechte zuspricht. Die Demokratie entfaltet vielmehr Selektivitäten eigener Art, die hinsichtlich der Gleichheit *von Ergebnissen* gegen die Selektivitäten in nichtdemokratischen Systemen abzuwägen sind. Das jedenfalls verlangt eine konsequentialistische Betrachtung.

(2) Gosepaths Resümee erlaubt aber auch eine deontologische Lesart. Schließlich spricht er davon, daß die Demokratie der „gemeinsamen Anerkennung des moralischen Status der Bürgerinnen und Bürger als Gleiche“ zu dienen hat. Diesen Status aber bringt das gleiche Recht auf politische Teilnahme *unmittelbar zum Ausdruck*. Zumindest symbolisch gelten jede Bürgerin und jeder Bürger in der Demokratie als Gleiche. Diese Dimension gleicher Geltung wird nicht dadurch zunichte gemacht, daß der Gebrauchswert der

²⁴ Habermas (1985), S. 88.

politischen Rechte tatsächlich ungleich ist.²⁵ „Gleiche Geltung“ meint irreduzibel beides. Sie bleibt unvollständig, solange den formal gleichen Rechten nicht auch hinreichend gleiche Möglichkeiten ihrer Nutzung entsprechen. Aber die formale Rechtsgleichheit ist auch als solche schon mehr als Schein. Sie ist Anerkennung eines grundsätzlich gleichen Status aller. Sie *bedeutet* diesen Status.

Diese Anerkennung würde ein beliebiger nichtdemokratischer Herrschaftsverband seinen Mitgliedern verwehren. Daran könnte auch eine größere Gleichheit der Ergebnisse des Regierens nichts ändern. Wer einer Person das gleiche Stimmrecht nimmt, erniedrigt sie. Er gibt ihr zu verstehen, daß er sie nicht für fähig hält, am politischen Prozeß als Gleiche unter Gleichen teilzunehmen. Er behandelt sie eher wie ein Kind, das geführt, als wie eine mündige Person, die zur Mitwirkung ermächtigt werden sollte. Was immer er an Gutem für sie bewirken mag: Sie muß es als fremde Gabe ansehen. In diesem Sinne hat Gosepath recht: Jede Demokratie hat jeder Nichtdemokratie per se ein egalitaristisches Moment voraus.

III. Legitime Regelverletzungen

Das vorläufige Ergebnis lautet: Von der automatischen Legitimität einer Politik, wenn diese nur demokratisch ist, kann keine Rede sein. Demokratische Verfahren verbürgen nicht schon gute Ergebnisse. Sie münden in Entscheidungen, die der gerechten Einigung des Demos notwendig zuvorkommen. Sie implizieren und produzieren aggregative Verzerrungen. Nicht einmal unter dem Gesichtspunkt der Gleichheit sind sie über jeden Zweifel erhaben. Ungleiche Teilnahme- und Einwirkungsmöglichkeiten machen inegalitäre Ergebnisse sogar wahrscheinlich. Allerdings verkörpern demokratische Institutionen und Prozeduren schon als solche ein Stück Gleichheit. Sie geben jedem einzelnen Bürger zu verstehen, daß er als Gleicher gilt. Darin immerhin liegt ihr wesenseigener Vorzug.

²⁵ Allerdings dürfen selbst unter diesem symbolischen Gesichtspunkt die Rechte nicht gänzlich ohne allen Gebrauchswert bleiben. *Bloß* formale Rechte spiegeln dem einzelnen seine Geltung als Gleicher nicht wider. Darauf werde ich im letzten Abschnitt zurückkommen, wenn ich die Legitimität von Widerstand diskutieren werde.

Die oben aufgelisteten Unvollkommenheiten sind ebenso unvermeidliche wie schwer erträgliche Abweichungen von der Idee politischer Autonomie, die wiederum in der Moral gleicher Achtung wurzelt. Deren grundlegende Gehalte sind dem liberaldemokratischen Verfassungsstaat nicht äußerlich. Er hat sie nach innen, gegenüber seinen Mitgliedern, wie nach außen, gegenüber Nichtmitgliedern, zur Geltung zu bringen. Da er dies, selbst beim besten Willen seiner maßgeblichen Akteure, nur unvollkommen kann, muß ihm an Korrekturen gelegen sein. Mißtrauen gegen sich selbst ist ihm ohnehin nicht fremd, wie die Gewaltenteilung zeigt. Doch auch diese ist nicht über alle Zweifel erhaben. In ihrer formellen wie vor allem in ihrer informellen, Massenmedien und soziale Machtgruppen einschließenden Form ist sie ebenso Teil des Problems wie Teil der Lösung: Teil der *Lösung*, weil sie illegitime Machtmonopole verhindert, Teil des *Problems*, weil sie selbst Resultante und Ausdruck von Kräfteverhältnissen ist. Von diesen Verhältnissen hängt ab, ob die wirkliche Teilung der Gewalten dem Gemeinwohl und der Gerechtigkeit günstig ist. Welche weiteren Korrekturen könnte es geben?

Irregulärer Protest ist eine Möglichkeit, Anliegen vernehmbar vorzubringen, die in regulärer Form unbemerkt oder fehlrepräsentiert bleiben. Das ist keine Einladung zu Willkür und Zerstörungswut. Die konservative Anarchievermutung greift dort nicht, wo Akteure sich inhaltlich und prozedural verantwortlich binden. Das ist namentlich beim zivilen Ungehorsam der Fall. Wer ihn wählt, will sowohl die Integrität der Rechtsordnung als auch die physische und psychische Unversehrtheit seiner Gegner gewahrt wissen. Auch will er die Öffentlichkeit nicht hintergehen, sondern zur Stellungnahme bewegen. Inhaltlich kann er sich vor allem auf die Grundnorm gleicher Achtung und Berücksichtigung berufen. Wie gezeigt, ist diese Grundnorm für den Verfassungsstaat normatives Fundament und unlösbare Aufgabe zugleich. Wo die Verfassungsorgane sich mit dieser Aufgabe überfordert zeigen, kann, funktional gesehen, ziviler Ungehorsam einspringen. Damit stoßen wir jedoch an eine Grenze des vorab Regelbaren: „Wann dieser Fall gegeben ist, kann logischerweise nicht wiederum von Feststellungen eines Verfassungsorgans abhängig gemacht werden.“²⁶

²⁶ Habermas (1985), S. 90.

Gleichwohl muß ziviler Ungehorsam nicht einmal zweifelsfrei illegal sein. Darauf hat Ronald Dworkin aufmerksam gemacht.²⁷ Dworkin bestreitet, daß jeder, der formal regelwidrig handelt, ein Vorrecht zur Nichtbefolgung geltender Gesetze in Anspruch nehmen muß. Ein solches Privileg zu beanspruchen erscheine unfair.²⁸ Vielleicht aber folgt der Ungehorsame *zugleich* seinem Gewissen und seiner nicht unvernünftigen Ansicht darüber, was wirklich rechtmäßig ist: „Manchmal kann ein Individuum selbst nach einer gegenteiligen Entscheidung des Obersten Gerichtshofes immer noch der begründeten Meinung sein, daß es das Recht auf seiner Seite hat; solche Fälle sind selten, die größte Wahrscheinlichkeit für ihr Auftreten besteht jedoch in Auseinandersetzungen über das Verfassungsrecht, in denen es um den bürgerlichen Ungehorsam geht. Es hat sich dann als eher wahrscheinlich erwiesen, daß der Gerichtshof seine eigenen vergangenen Entscheidungen umstößt, wenn diese wichtige persönliche oder politische Rechte beschränkt haben, und gerade diese Entscheidungen sind es, die ein Andersdenkender vielleicht in Frage stellen möchte“.²⁹ Ein oberstes Gericht, welches seine eigenen Urteile nicht als sakrosankt behandelt, kann nicht von vornherein ausschließen, daß die Wahrheit über geltendes Recht bei den Gegnern seiner gerade herrschenden Auslegung liegt.

Dworkins Argumentation verdeutlicht, was über den Sonderfall eines im Grunde legalen Ungehorsams hinaus gilt: Verantwortlich eingesetzt, trägt ziviler Ungehorsam zur *Reflexivität* der Rechtsordnung bei. Diejenigen, die ihn mit allen Risiken auf sich nehmen, geben der Öffentlichkeit und den Machthabern zusätzliche Gelegenheiten zur Überprüfung von Entscheidungen. Ob sie mit der Vermutung, diese seien unerträglich falsch, im Recht sind oder nicht: Sie erinnern jedenfalls an die für das Recht konstitutive Spannung von Legalität und Legitimität. Sie bringen zu Bewußtsein, daß das positive Recht auch *anererkennungswürdiges* Recht sein sollte. Das wäre es sicher nicht, wenn es z.B. grober Diskriminierung oder Großkatastrophen Raum gäbe. Überdies machen diejenigen, die Ungehorsam leisten,

²⁷ Dworkin (1990).

²⁸ Es wäre wohl auch unfair, wenn wir einmal von Fällen absehen, in denen ungleiche Behandlung ihrerseits unparteilich gerechtfertigt werden kann, etwa um bestehende Diskriminierungen zu entkräften.

²⁹ Dworkin (1990), S. 345.

auf die Gewissensnöte von Menschen aufmerksam, die mit den Ergebnissen, ob gerechtfertigt oder nicht, leben müßten. In Demokratien ist das keine unwichtige Information. Sie weist zumindest auf Gefahren für den Bürgerfrieden hin, die Machthaber nicht leichtfertig heraufbeschwören sollten. Sind Alternativen verfügbar, die das Gewissen verantwortlich überlegender Bürger weniger belasteten, so sind sie einer moralisch stärker umstrittenen Politik *prima facie* vorzuziehen. Ziviler Ungehorsam kann die Suche nach solchen Alternativen anregen.

Allerdings sollte auch ziviler Ungehorsam nicht auf die leichte Schulter genommen werden, denn an die Grenzen der geltenden Rechtsordnung rührt er allemal. Schließlich will, wer ihn übt, gerade durch eine *Regelverletzung* für seine Sache Publizität erzielen. Dann aber muß die Sache wahrhaft wichtig und die Regelverletzung alternativlos sein.³⁰ Am deutlichsten ist das der Fall, wo benachteiligte Minderheiten in menschen- oder bürgerrechtlich relevanten Fragen auf verstockte Machthaber und diskriminierungsbereite Mehrheiten treffen. Vielleicht sind die Kanäle der öffentlichen Wahrnehmung für die Anliegen einer Gruppe verstopft, solange diese nicht zu aufsehenerregenden Mitteln greift. Weil der Zugang zur Lobby und zu den Massenmedien ungleich offen ist, kann nicht von jedem erwartet werden, allein durch Wohlanständigkeit für seine Sache zu werben. Distanzierung von Irregularität fällt leicht, wenn man selbst von den herrschenden Regeln profitiert. Umgekehrt wird Ungehorsam frivol, wo Einflußgruppen ihn gebrauchen, die ganz andere politische Möglichkeiten hätten. Eine Blockade, organisiert vom Bauernverband, ein Sitzstreik, veranlaßt vom Bundesverband der deutschen Industrie, wären schlechte Parodien auf eine für andere vielleicht unverzichtbare Strategie.

Auch muß, was zivilen Ungehorsam auszeichnet, nicht für alle Spielarten irregulären Protests gelten. Die Reflexivität einer Rechtsordnung gewinnt am ehesten durch Protestformen, die argumentativen Streit in Öffentlichkeiten anstoßen. Nicht auf jede Form expressiven Protestverhaltens trifft das zu. Zudem verdient nicht jeder Protest das Attribut „zivil“. Angriffe auf die physische Integrität von Gegnern rufen den Staat im Namen der Drittwirkung von Grundrechten oder des Strafrechts auf den Plan.

³⁰ So auch Rawls (1975), S. 409ff.

Vom Problem der Vertretbarkeit von Gewalt sollten wir das Problem der Rechtfertigung von Widerstand unterscheiden. Gewiß sind viele Widerständler auch gewaltbereit. Das legt schon die direkte Verhinderungsabsicht nahe, die sie leitet. Es folgt aber nicht ohne weiteres aus dieser Absicht. Gewaltloser Widerstand ist kein „schwarzer Schimmel“. Das Problem der Rechtfertigung von Gewalt ist einerseits allgemeiner, andererseits spezieller als das der Rechtfertigung von Widerstand: *allgemeiner*, weil auch aus anderen Kontexten, etwa Revolutionen oder Kriegen, vertraut, *spezieller*, weil nur einige Formen von Widerstand das gemeinte Problem aufwerfen. Der Einfachheit halber will ich voraussetzen, daß, von Notwehr abgesehen, im demokratischen Rechtsstaat allenfalls gewaltloser Widerstand legitim sein kann. „Allenfalls“ bedeutet: Die Begründungslast wiegt schwer.³¹

Das zentrale Problem ist nicht, daß demokratische Entscheidungen niemals empörend falsch sein können. Wie gezeigt, können sie das durchaus sein. Auch Demokraten demütigen Arbeitslose und Arme, schieben Verfolgte in Folterländer ab, führen ungerechte Kriege oder arbeiten auf die Klimakatastrophe hin. Zwar sind Demokratien institutionell offen für die Möglichkeit gewaltfreien Wandels. Wie weit aber diese Offenheit reicht, das kann von Demokratie zu Demokratie und von Sachfrage zu Sachfrage variieren. In Fragen der Außenpolitik etwa ist sie traditionell geringer als in Fragen der Innenpolitik; effektive Angriffe auf das große Privateigentum an Produktionsmitteln sind ohnehin in allen „westlichen“ Demokratien tabu.

Das entscheidende Problem für die Rechtfertigung von Widerstand ist ein anderes. Insoweit eine Demokratie die Idee politischer Autonomie überzeugend, d.h. nicht *unnötig* verzerrend verkörpert, bringt sie institutionell die Freiheit und Gleichheit ihrer Mitglieder zum Ausdruck. Mit dieser Ausdrucksdimension von Demokratien scheint aber die Anmaßung unvereinbar zu sein, gegen demokratisch erwirkte Entscheidungen direkt verhindernd vorzugehen. Mißachtet nicht, wer so vorgeht, das gleiche Recht seiner Mitbürger? Nimmt er sich nicht ein ungerechtfertigtes Privileg heraus? Jeder kann sich

³¹ Ich setze als selbstverständlich voraus, daß Widerstand überhaupt nur dann legitim sein kann, wenn er relativ zu einem gerechten Grund verhältnismäßig, notwendig und aussichtsreich ist. Die eigentlich strittige Frage ist, ob es gerechte Gründe für Widerstand *im demokratischen Rechtsstaat* geben kann.

ausmalen, wie er es fände, wenn eine von ihm gewollte und mehrheitlich legitimierte Politik von entschlossenen Minderheiten rechtswidrig vereitelt würde. Wiederum, wie schon beim zivilen Ungehorsam, stoßen wir auf die Frage der Fairneß, jetzt aber verschärft durch die Absicht direkter Verhinderung.

Allerdings: Nur *soweit* eine Demokratie die Anerkennung aller als Gleiche verkörpert, wirft sie für mögliche Widerständler ein Fairneßproblem auf. Heute erstreckt sich diese Anerkennung generell nur auf Mitglieder des jeweiligen Gemeinwesens. *Nichtmitglieder* wie Flüchtlinge und Kriegsoffer in anderen Weltgegenden sollen zwar Nutznießer völkerrechtlicher Vereinbarungen sein. Von ihrer Einbeziehung als Gleiche kann aber mangels Weltstaat weder rechtlich noch tatsächlich die Rede sein. Wer in ihrem Namen etwa gegen einen Krieg vorgeht, kann sich auf kosmopolitische Normen berufen.

Ein gerechter Grund für Widerstand im demokratischen Staat ist jedenfalls dort gegeben, wo dieser einen Angriffskrieg führt. Dessen völkerrechtliche und moralische Verwerflichkeit hängt nicht von der Form des Regimes des Angreifers ab. Da hier aber Kriterienkataloge schnell an Grenzen stoßen, wie die Diskussionen über „gerechte Kriege“ zeigen,³² ist die Urteilskraft jedes einzelnen gefragt. Das gilt für das „Ob“ wie für das „Wie“ von Widerstand, denn dieser kann einerseits prinzipiell oder pragmatisch falsch, andererseits vor-schnell oder unverhältnismäßig sein.

Mit Bezug auf *Mitglieder* setzt der Einwand der Fairneß Gleichheit voraus. Er entfällt, wo eine Mehrheit hinter einer Fassade von Demokratie eine Minderheit zu Bürgern zweiter Klasse macht. Ein Widerstand aus dieser Minderheit heraus oder zu ihren Gunsten wird vom Fairneßeinwand so wenig getroffen wie ein Widerstand zu Gunsten von Nichtmitgliedern. Die Mehrheit selbst hat ihn durch grob unfaires Verhalten vorab entkräftet. Sie hat eine „Tyrannei der Mehrheit“ errichtet. Die klassische Antwort auf diese Möglichkeit ist die Gewaltenteilung. Wie angedeutet, ist diese Antwort aber nicht ausreichend. Auch gewaltenteilige Ordnungen können sich gegen Minderheiten so weit verhärten, daß deren präsumptiv gleiche Rechte ihren ganzen Gebrauchswert verlieren. Bürger zweiter Klasse

³² Michael Walzer (1977): *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York.

sind formal gleichberechtigte Mitglieder, deren materielle und symbolische Stellung sie jedoch als Subalterne erweist.

Damit allerdings scheint ein Widerspruch vorzuliegen: Hatte ich nicht behauptet, daß die symbolische Bedeutung der Rechte von ihrem Gebrauchswert unabhängig ist? War das nicht die Pointe der Unterscheidung zwischen einem konsequentialistischen und einem deontologischen Verständnis von Gleichheit? Ja, aber auch ein deontologisches Verständnis setzt Rechtssubjekte voraus, die ihre Ansprüche im doppelten Sinne als bindend „wahrnehmen“ können. Sie müssen wissen, *daß* sie diese Ansprüche haben, und sie müssen etwas *von* ihnen haben. Der Sinn von Rechten ist die Möglichkeit ihres Gebrauchs. Daher kann die Abkopplung des symbolischen Wertes vom Gebrauchswert der Rechte nicht absolut sein. Wer seine Rechte nie effektiv einsetzen kann, der hat keine. Gewiß, das ist der Extremfall. Aber die faktische Entwertung von Rechten kann diesem Extremfall so nahe kommen, daß eine Person in ihrem Gemeinwesen nicht mehr wirklich als Gleiche gilt.

Die demokratische Staatsform verdankt ihre prinzipielle Vorzugswürdigkeit allein der Idee politischer Autonomie. Bloß formal wäre eine Demokratie, die ohne diese legitimatorische Rückendeckung dastünde. Diese Rückendeckung verschaffen ihr nicht schon das Mehrheitsprinzip und regelmäßige Wahlen. Demokratie ist nicht wesentlich Herrschaft der Mehrheit, sondern Herrschaft eines Volkes von Freien und Gleichen. „Das Volk“ mag aus pragmatischen Gründen und unter grundrechtlichen Restriktionen von der Mehrheit vertreten werden dürfen. Maßgeblich bleibt aber die Integrität des Demos.³³ Eine Mehrheit oder Regierung, die diese Integrität untergräbt, verliert die Legitimität der Vertretung. Möglichen Widerstand hätte sie sich daher selbst zuzuschreiben. Ob das allerdings dann noch ein Widerstand *im demokratischen Rechtsstaat* wäre, ist eine terminologische Frage ohne prinzipielle Bedeutung.

Nicht jeder Widerstand jedoch richtet sich gegen die faktische Auflösung eines Demos. Und nicht jeder Widerstand stützt sich auf eine egalitäre Idee von Mitgliedschaft. Die Hausbesetzerbewegung der 70er und 80er Jahre des letzten Jahrhunderts etwa wehrte sich weniger gegen die Zementierung von Ungleichheit als gegen die Zer-

³³ Vgl. Dworkin (1994), S. 191ff.

störung von Wohnraum. Soweit ihr Handeln auf tatsächliche Verhinderung zielte, war es ein Fall von Widerstand. War dieser Widerstand illegitim? Mehr als alle Worte sprechen zu seinen Gunsten die erhalten gebliebenen Gründerzeitviertel in westdeutschen Großstädten und Berlin. Rückblickend dürften selbst vormalige Freunde der „autogerechten Stadt“ oder des vermeintlich freien Wohnungsmarktes, wenn nicht die Methoden, so doch die Resultate des Häuserkampfes begrüßen. Wie aber verträgt sich eine solche Zustimmung mit dem Fairneßeinwand? Haben sich die Hausbesetzer nicht eine Sonderrolle im Rechtsstaat angemäßt? Haben sie damit nicht symbolisch die Gleichheit des Bürgerstatus verletzt? Haben die Besetzer nicht nach einer *Maxime* gehandelt, deren Verallgemeinerung sie nie und nimmer gewollt haben können?

Ich will mich einer allgemeinen Antwort über vier Voraussetzungen nähern. Die ersten drei Voraussetzungen betreffen die Akteure und ihre Gründe, die vierte nennt eine empirische Randbedingung von Widerstand. Die vierte Voraussetzung ist und war in der Bundesrepublik Deutschland fraglos gegeben. Die übrigen drei mögen auf den speziellen Fall der Hausbesetzer mehr oder weniger gut passen. Nicht um dessen Besonderheiten geht es mir, sondern um ein generelles Problem: Kann Widerstand in einem hinreichend intakten demokratischen Rechtsstaat, gerichtet gegen Maßnahmen, die in die Zuständigkeit des Demos fallen, *jemals* legitim sein?

– Meine erste Voraussetzung ist: Die Akteure haben gute moralische Gründe für ihr Handeln und sie lassen sich von diesen Gründen leiten. Moralisch gut sind Gründe, wenn etwas moralisch Erhebliches für sie und nichts moralisch Ausschlaggebendes gegen sie spricht. Alle verständigen Personen guten Willens müßten nach gründlicher Überlegung zu dem Ergebnis kommen, daß der betreffende Widerstand durch vernünftig vertretbare Gründe gedeckt ist.

– Weiterhin setze ich voraus, daß der Widerstand sachlich begrenzt bleibt. Gegen Angriffe auf eine Grundordnung, die das Prinzip politischer Autonomie überzeugend verkörpert, sprechen moralisch ausschlaggebende Gründe.

– Drittens setze ich voraus, daß der Widerstand, nach Maßgabe seiner rechtfertigenden Gründe, verhältnismäßig, notwendig und aussichtsreich ist. Was die Verhältnismäßigkeit angeht, so erinnere ich an obige generelle Prämisse: Von Notwehr abgesehen, kann im

demokratischen Rechtsstaat allenfalls gewaltfreier Widerstand moralisch erlaubt sein.

– Für eine solche Selbstbegrenzung spricht schon meine vierte Voraussetzung. Diese lautet, daß die Akteure, ob sie das wollen oder nicht, das staatliche Gewaltmonopol militärisch gar nicht ernsthaft herausfordern können. Sie würden sich nicht dauerhaft gegen den Staat behaupten können, wenn dieser seine repressiven Apparate entschlossen gegen sie aufböte.

Das aber bedeutet, daß die Aussichten des Widerstandes von der Selbstbegrenzung der staatlichen Gewalten abhängen. Diese Selbstbegrenzung wiederum hängt in einer funktionierenden Demokratie auch vom Einfluß und den erwartbaren Reaktionen der Öffentlichkeit ab. Deren Sympathien sollten die Rebellen also nicht verspielen; ihr sollten sie sich zumindest verständlich machen wollen. Damit aber bewegten sie sich im Grenzbereich zum irregulären Protest. Zwar trennte sie von diesem die Absicht direkter Verhinderung. Doch verbände sie mit ihm ein kommunikativer Aspekt: der Appell an die Einsicht freier und gleicher Mitbürger.

Meine These ist nun, daß Widerstand im demokratischen Rechtsstaat nicht nur taktisch, sondern auch legitimatorisch der „Öffnung zur Öffentlichkeit“ bedarf. Nur durch solche Hinwendung geben die Handelnden zu verstehen, daß sie sich keine grundsätzliche Sonderrolle anmaßen. Nur so können sie glaubhaft machen, daß sie zwar „auf eigene Faust“, jedoch im Namen einer verständigen Öffentlichkeit vorgehen. In gewissem Sinne könnten sie dann sogar geltend machen, erst durch ihr Handeln erhalte die Öffentlichkeit den nötigen Spielraum zur Stellungnahme. In welchem Sinne, das sei nun abschließend erläutert.

Auch in Demokratien, so hatte ich gesagt, wird ständig entschieden. Entscheidungen haben immer auch irreversible Folgen. Bisweilen sind diese irreversiblen Folgen nicht trivial, sondern moralisch bedenklich oder gar unerträglich. In Erwartung moralisch unerträglicher Folgen kann ein Verzicht auf sofortiges Handeln unverzeihlich falsch sein: Wenn wir jetzt nichts tun, so heißt es dann, werden Stadtviertel zerstört, uralte Bäume gefällt, Nagetiere in Laboratorien zu Tode gequält, Verurteilte hingerichtet. Greifen wir *jetzt* nicht ein, dann wird *später* die Bestürzung allgemein sein. In Ansehung irreversibler Folgen aber kommen nachträgliche Stellungnahmen stets zu spät.

Zwar wird der öffentliche Streit nicht enden, solange eine lebendige Demokratie besteht. Zwar schwindet daher auch nicht die Hoffnung auf moralischen Fortschritt in der Bürgerschaft. Während die Bürger jedoch diskutieren, treffen die Machthaber Entscheidungen. Wo jene mehr Zeit bräuchten, fühlen diese sich von ihr gedrängt. Wo jene offene Fragen sehen, schaffen diese Fakten. Manche dieser Fakten würde die Bürgerschaft nachträglich gern ungeschehen machen, ohne es jedoch zu können. Nur ein rechtzeitiger Widerstand, welcher der Mehrheit vorausgeeilt und ihr doch verbunden geblieben wäre, hätte vielleicht verhindern können, was die Allgemeinheit nun beklagt.

Natürlich muß das nicht so sein. Vielleicht wird die Nachwelt die Widerständigen ins Unrecht setzen. Diese sind, wo Spielräume für vernünftige Zweifel bleiben, zweifach auf ihr Gewissen verwiesen. Nicht nur müssen sie mit sich selbst ausmachen, ob sie die persönlichen Risiken eines direkten Vorgehens gegen staatliche Vorhaben auf sich nehmen wollen. Ebenso kann niemand ihnen die Entscheidung abnehmen, ob diese Vorhaben überhaupt verhinderndes Handeln rechtfertigen. In der ihm eigenen Nüchternheit hat das Franz Neumann ausgesprochen: „Es gibt keine allgemeine Regel, die festlegt, wann das Gewissen des Menschen mit Recht vom Gehorsam gegenüber den Gesetzen des Staates entbindet. Mit diesem Problem muß sich jeder selbst auseinandersetzen.“³⁴

Das Fehlen einer allgemeinen Regel entbindet jedoch nicht von der Pflicht zu moralischem Nachdenken. Dieses Nachdenken folgt seinerseits Regeln, die den Raum des vernünftigerweise Vertretbaren begrenzen. *In diesem Raum* kann sich die Frage des Widerstandes auch gegen Maßnahmen eines demokratischen Rechtsstaates stellen. Wer die damit verbundene Beweislast, die aus der Idee bürgerschaftlicher Gleichheit erwächst, nicht ernst nimmt, urteilt und handelt leichtfertig. Wer aber diese Beweislast auf sich nimmt und sich gleichwohl gegen die Mehrheit der Bürger und ihre Repräsentanten stellt, muß nicht im Unrecht sein. So viel wenigstens wollte ich zeigen.

³⁴ Franz Neumann (1967b): „Über die Grenzen berechtigten Ungehorsams“, in: ders. (1967a), hier S. 204f.

Literatur:

- Birnbacher, Dieter (1995): *Tun und Unterlassen*. Stuttgart.
- Dworkin, Ronald (1990): „Bürgerlicher Ungehorsam“, in: ders.: *Bürgerrechte ernstgenommen*. Frankfurt am Main, S. 337-363.
- Dworkin, Ronald (1994): „Gleichheit, Demokratie und die Verfassung: Wir, das Volk, und die Richter“, in: Ulrich K. Preuß (Hrsg.)(1994): *Zum Begriff der Verfassung. Die Ordnung des Politischen*. Frankfurt am Main, S. 171-209.
- Forst, Rainer (2001): „The Rule of Reasons. The Theory of Deliberative Democracy as an Alternative to Liberalism and Communitarianism“, in: *Ratio Juris*, 14/2001, S. 345-378.
- Frankenberg, Günther (1984): „Ziviler Ungehorsam und rechtsstaatliche Demokratie“, in: *Juristenzeitung*, 39. Jg., März 1984, S. 266ff.
- Gosepath, Stefan (2004): *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*. Frankfurt am Main.
- Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (1998) (Hrsg.): *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main.
- Guggenberger, Bernd/Claus Offe (Hrsg.) (1984): *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie. Politik und Soziologie der Mehrheitsregel*. Opladen.
- Habermas, Jürgen (1985): „Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat“, in: ders.: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*. Frankfurt am Main, S. 79-99.
- Habermas, Jürgen (1994): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main.
- Ladwig, Bernd (2002): „Liberales Gemeinwohl. Von den Schwierigkeiten einer Idee und ihrem Verhältnis zur Gerechtigkeit“, in: Herfried Münkler/Harald Bluhm (Hrsg.) (2002): *Gemeinwohl und Gemein Sinn. Zwischen Normativität und Faktizität*. Berlin, S. 85-112.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main.
- Marcuse, Herbert (1966): „Repressive Toleranz“, in: Robert Paul Wolff/ Barrington Moore/Herbert Marcuse (1996): *Kritik der reinen Toleranz*. Frankfurt am Main, S. 91-128.
- Meinhof, Ulrike (1968): „Vom Protest zum Widerstand“, in: dies.: *Die Würde des Menschen ist antastbar*. Berlin, S. 138-141.
- Neumann, Franz (1936): „Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft“, in: ders. (1967a), S. 31-81.
- Neumann, Franz (1967a): *Demokratischer und autoritärer Staat* (hrsg. v. Herbert Marcuse). Frankfurt am Main.
- Neumann, Franz (1967b): „Über die Grenzen berechtigten Ungehorsams“, in: ders. (1967a), S. 195-206.
- Offe, Claus (1972): „Politische Herrschaft und Klassenstrukturen“, in: Gisela Kress/Dieter Senghaas (Hrsg.): *Politikwissenschaft*. Frankfurt am Main, S. 135-164.
- Rawls, John (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main.

- Riker, William H. (1982): *Liberalism against populism*. San Francisco.
- Schmidt, Manfred G. (1995): *Demokratietheorien. Eine Einführung*. Opladen.
- Schmitt, Carl (1934): *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München, Leipzig.
- Tugendhat, Ernst (1998): „Die Kontroverse um die Menschenrechte“, in: Gosepath/Lohmann (1998), S. 48-61.
- Walzer, Michael (1977): *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York.
- Wellmer, Albrecht (1998): „Menschenrechte und Demokratie“, in: Gosepath/Lohmann (1998), S. 265-291.