



Universität Potsdam

MenschenRechtsZentrum

Klaus Roth | Bernd Ladwig

**Recht auf Widerstand?**

Ideengeschichtliche und philosophische Perspektiven

MenschenRechtsZentrum

Klaus Roth | Bernd Ladwig

**Recht auf Widerstand?**

Ideengeschichtliche und  
philosophische Perspektiven

### **Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Studien zu Grund- und Menschenrechten | 12

© MenschenRechtsZentrum der Universität Potsdam, 2006

- Herausgeber: Prof. Dr. iur. Eckart Klein ([klein@rz.uni-potsdam.de](mailto:klein@rz.uni-potsdam.de))  
Prof. Dr. phil. Christoph Menke ([menkec@rz.uni-potsdam.de](mailto:menkec@rz.uni-potsdam.de))  
MenschenRechtsZentrum der Universität Potsdam
- Redaktion: Dr. iur. Norman Weiß ([weiss@rz.uni-potsdam.de](mailto:weiss@rz.uni-potsdam.de))  
Ass. iur. Bernhard Schäfer, LL.M. ([bschaef@rz.uni-potsdam.de](mailto:bschaef@rz.uni-potsdam.de))
- Anschrift: MenschenRechtsZentrum der Universität Potsdam  
August-Bebel-Straße 89, 14482 Potsdam  
Fon +49 (0)331 977 3450 / Fax 3451  
e-mail: [mrz@rz.uni-potsdam.de](mailto:mrz@rz.uni-potsdam.de)
- Verlag: Universitätsverlag Potsdam  
Postfach 60 15 53, 14415 Potsdam  
Fon +49 (0) 331 977 4517 / Fax 4625  
e-mail: [ubpub@uni-potsdam.de](mailto:ubpub@uni-potsdam.de)  
<http://info.ub.uni-potsdam.de/verlag.htm>
- Druck: Audiovisuelles Zentrum der Universität Potsdam  
und sd:k Satz Druck GmbH Teltow
- ISBN 3-937786-84-8**  
**ISBN 978-3-937786-84-1**  
**ISSN 1435-9154**

Dieses Manuskript ist urheberrechtlich geschützt. Es darf ohne vorherige Genehmigung der Herausgeber nicht vervielfältigt werden.

## Vorwort

Zum 17. Juni sowie zum 20. Juli jedes Jahres gedenkt man in Deutschland zweier wichtiger historischer Ereignisse, bei denen es um die Frage nach der Notwendigkeit und Legitimität von politischem Widerstand ging. So sehr sich die gemeinten Ereignisse auch unterscheiden – der 1953 gewaltsam niedergeschlagene Arbeiteraufstand in der DDR und das 1944 gescheiterte Hitler-Attentat der Offiziere um den Grafen von Stauffenberg –, man wird nicht leugnen können, daß sich beide historischen Begebenheiten trotz oder gerade *wegen* ihres Scheiterns tief und auf identitätsstiftende Weise in das kollektive Bewußtsein der Deutschen eingeschrieben haben. Regelmäßig erscheinen anläßlich der beiden Jahrestage unzählige Artikel und Biographien, werden zahlreiche Dokumentar- und Spielfilme ausgestrahlt, in denen die einstigen Helden des Widerstands gefeiert und deren lebensgeschichtliche Hintergründe und Motive aufgedeckt werden. Dabei kommt es jedoch nur selten zu einer genaueren Klärung der zweifellos sehr allgemeinen, aber doch für unser heutiges demokratisches und rechtsstaatliches Selbstverständnis grundlegenden Fragen: Was überhaupt *ist* Widerstand und unter welchen Umständen kann er moralisch *gerechtfertigt* werden. Wodurch unterscheidet sich politischer Widerstand von bloßem Ungehorsam oder Protest? Woher nimmt er seine Legitimation? Und auf welche historischen Vorbilder darf er sich berufen?

Die in diesem Band versammelten Beiträge von Klaus Roth und Bernd Ladwig – beide Autoren sind in der Politischen Philosophie und Ideengeschichte beheimatet – gehen eben diesen grundlegenden Fragen auf dem Wege einer primär ideengeschichtlichen Rückbesinnung auf das Widerstandsthema einerseits (Roth) und einer überwiegend systematisch-philosophischen Begriffsklärung andererseits (Ladwig) nach.

Mit dem vorliegenden Band 12 der *Studien zu Grund- und Menschenrechten* wird die bislang vor allem rechtswissenschaftlich ausgerichtete Schriftenreihe um Beiträge zur politischen Philosophie erweitert. Das MenschenRechtsZentrum der Universität Potsdam dankt den beiden Autoren für ihre – geduldige – Mitarbeit.

Potsdam, im Mai 2006

Dr. phil. Arnd Pollmann  
Dr. iur. Norman Weiß

## Inhaltsverzeichnis

|  |    |
|--|----|
| Klaus Roth<br>Geschichte des Widerstandsdenkens<br>– Ein ideengeschichtlicher Überblick .....  | 7  |
| Bernd Ladwig<br>Regelverletzungen im demokratischen Rechtsstaat<br>– Begriffliche und normative Bemerkungen zu Protest,<br>zivilem Ungehorsam und Widerstand ..... | 55 |
| Zu den Autoren .....   | 85 |



# Geschichte des Widerstandsdenkens

## Ein ideengeschichtlicher Überblick

Klaus Roth

### Vorbemerkung

Die Geschichte des Widerstandsdenkens hat sich nicht im philosophischen Elfenbeinturm abgespielt. Sie war keine akademisch-theoretische Angelegenheit, sondern eine praktische – und zwar eine recht gefährliche, die zahllose Opfer forderte. Widerstand bildet gleichsam den Motor oder Schrittmacher der Geschichte. Im Grunde läßt sich die gesamte Weltgeschichte begreifen als permanenter Widerstandskampf, als Kampf gegen ungerechte Herrschaft und Unterdrückung, Ausbeutung und Verelendung bzw. als Kampf um Macht, der stets auf Widerstand stößt und Widerstand provoziert. Dieser Aufsatz kann selbstredend nicht die Geschichte im ganzen betrachten, sondern muß sich auf einige exemplarische Entwicklungen beschränken. Im ersten Schritt werden einige Ursachen und Formen des Widerstandes thematisiert, die geschichtlich bedeutsam und paradigmatisch geworden sind, die folglich späteren Zeiten als Orientierungsmuster dienen konnten. Ziel dabei ist eine Art Typologie, und zwar in chronologischer Absicht (I). Sodann werden einige theoretische Begründungen des Widerstandsrechts und einige klassische Argumente für und wider das Widerstandsrecht erörtert (II). Schließlich wird versucht, einige Lehren aus der Geschichte des Widerstandsdenkens zu ziehen und einen bis heute ungelösten, da prinzipiell unlösbaren Widerspruch in der Begründung des Widerstandsrechts zu diskutieren (III).

Zu beginnen ist jedoch mit einigen Vorüberlegungen zum Begriff des Widerstandes. Wenn von *Widerstand* die Rede ist, dann ist damit nicht jegliche Widersetzung einzelner oder Gruppen gegeneinander gemeint, sondern das Aufbegehren von einzelnen, Gruppen oder Völkern *gegen die Machthaber und Regenten* – seien es die eigenen oder aber fremde. Damit ist zugleich eine erste Differenzierung eingeführt, die für die Geschichte des Widerstandsdenkens wichtig wurde: die Unterscheidung des Widerstandes *gegen Fremdherrschaft* vom Widerstand *gegen die eigenen Machthaber und Regenten*.

ten. Eine zweite Leitunterscheidung ist die zwischen *passivem* und *aktivem* Widerstand, d.h. zwischen der Gehorsamsverweigerung bzw. dem Rückzug einzelner oder Gruppen einerseits, der (gewalt-samen) Auflehnung und Rebellion andererseits. Zwischen diesen beiden Extremen gibt es ein breites Spektrum von Abstufungen, das vom einfachen *Protest* und der *Verweigerung* bis hin zum *Tyrannenmord*, zum *Terrorismus* oder zur *Revolution* führt. Zu all diesen Formen lassen sich in der Geschichte passende Beispiele finden. Zeichnet man die beiden Leitunterscheidungen in eine Kreuztabelle ein, so ergeben sich vier *Idealtypen*, mit denen sich das Gesamtspektrum des Widerstandes fassen läßt. Die *Realtypen* bilden in der Regel jeweils Mischformen aus ihnen.

|  | <b>aktiver Widerstand</b>   | <b>passiver Widerstand</b>             |
|--|-----------------------------|--|
| <b>Widerstand gegen Fremdherrschaft</b>      | z.B. Rebellion, Terrorismus | z.B. Verweigerung, „innere Emigration“ |
| <b>Widerstand gegen die eigenen Regenten</b> | z.B. Revolution, Putsch     | z.B. Boykott, Sitzblockade             |

## I. Ursachen und Formen des Widerstandes

In der Geschichte des Widerstandsdenkens lassen sich idealtypisch zwei große Motivgruppen für Widerstand und entsprechende Begründungen des Widerstandsrechts unterscheiden: *religiöse* und *politische*. In der Frühzeit können beide Motive noch nicht streng voneinander geschieden werden, da sie sich gewöhnlich bis zur Ununterscheidbarkeit durchdrungen haben. Dies gilt selbst noch für die Frühe Neuzeit, in der Europa durch blutige konfessionelle Bürgerkriege aufgewühlt wurde. Hier schufen erst die Amerikanische und die Französische Revolution eine gewisse Klarheit für die westliche Welt, indem sie die Trennung beider Sphären festschrieben. Dennoch sind religiöse Antagonismen bis heute ein entscheidender Faktor der Weltpolitik geblieben.<sup>1</sup> Andererseits ist die Unterscheidung

<sup>1</sup> Daß auch heute wieder beinahe alle weltpolitischen Konflikte seit dem Ende des Kalten Krieges einen religiösen Bezug haben, betont Wilfried Röhrich (2004): *Die Macht der Religionen. Glaubenskonflikte in der Weltpolitik*. München.

der beiden Idealtypen auch für die Frühzeit sinnvoll, da sie eine Strukturierung des Erfahrungsmaterials erlaubt. Dem *religiös* motivierten Widerstand ging und geht es um die Bewahrung und Reinhaltung der eigenen Religion und der aus ihr abgeleiteten Werte und Sitten – und damit um die Sicherung der Identität der eigenen Gruppe bzw. des Volkes (1). Beim *politisch* motivierten Widerstand handelt es sich um das Aufbegehren gegen illegitime Machtkonzentration und/oder gegen Willkürherrschaft (2).

Welche Wucht religiöse Motive entfalten können, erleben wir heute im *Heiligen Krieg* der radikalen Islamisten gegen die westliche Welt. Diese stemmen sich aus religiösen Gründen gegen den „Imperialismus“ Amerikas und gegen die Herrschaft von Coca Cola und „Mc World“ (Benjamin Barber). Sie sehen durch die westlichen Werte ihren Glauben und die aus ihm resultierenden „guten Sitten“ bedroht – und das nicht ganz zu Unrecht. Üben diese doch eine zersetzende Wirkung auf die islamische Überlieferung aus. Natürlich werden die brutalen Formen des heutigen Terrorismus zu Recht weltweit geächtet, doch wäre zu bedenken, ob die Islamisten nicht ein legitimes Recht auf Widerstand gegen die drohende Fremdherrschaft haben.<sup>2</sup> Gleichwohl soll dieses aktuelle Thema hier nicht weiter vertieft werden. Statt dessen sollen einige religiös und einige politisch motivierte Formen des Widerstandes in der *jüdisch-christlichen Tradition* und in der *griechisch-römischen Antike* vorgestellt werden.

Die Beschränkung auf diese beiden Traditionslinien empfiehlt sich, da diese – im Gegensatz zu den orientalischen Überlieferungen – für unsere abendländische Geschichte und Kultur prägend wurden. Sie stellten ein reichhaltiges Arsenal an politischen Ideen bereit, aus dem spätere Zeiten schöpfen konnten. Daß wir – ob Juden, Christen oder Atheisten – von der jüdisch-christlichen Tradition geprägt sind, hat uns vor allem der schärfste Kritiker und Verächter dieser Traditi-

<sup>2</sup> Man diskutiert heute darüber, ob der Krieg gegen den radikalen Islamismus „gerecht“ sei bzw. prinzipiell, ob es „gerechte Kriege“ gibt. Dabei haben schon die spanischen Spätscholastiker (Francisco Vitoria, Francisco Suárez, Schule von Salamanca) anlässlich der Eroberung Lateinamerikas durch die Spanier und Portugiesen festgestellt, daß Kriege in der Regel *beiderseits gerechte Kriege* seien – *bellum iustum ex utraque parte*. Man muß sich dafür nur in den jeweiligen Gegner hineinversetzen und seine Motive ernst nehmen. Dieser Gedanke wurde zum Leitmotiv in der Entwicklung des europäischen Staatensystems seit dem Westfälischen Frieden von 1648.

on vor Augen geführt, nämlich Friedrich Nietzsche.<sup>3</sup> Die ideellen Er-rungenschaften der griechisch-römischen Antike und der jüdisch-christlichen Tradition sind in der europäischen Geschichte unterschiedliche Verbindungen miteinander eingegangen, haben unterschiedliche Akzentuierungen erfahren, wurden gegeneinander ausgespielt usw. Sie wurden aber bis heute nicht verwunden oder abgeschüttelt, prägen folglich unser Selbstverständnis auch weiterhin. Sie bilden das geistige Fundament und das gemeinsame Kulturerbe der westlichen Welt. Ob wir uns dessen bewußt sind oder nicht: unsere zentralen Wertorientierungen entstammen diesen Traditionen. Unser Verständnis der Prinzipien Gerechtigkeit, Besonnenheit, Solidarität, Menschenwürde, Mitleid, Nächstenliebe usw. wurde durch sie geprägt. Auch die Erwägungen über das Recht auf Widerstand haben in ihnen ihren Ursprung und speisen sich aus ihnen.

### **1. Religiös motivierter Widerstand in der jüdisch-christlichen Tradition**

In der jüdisch-christlichen Tradition finden sich *zwei extreme Muster* des Widerstandes, die zur Selbstbehauptung und zur Bewahrung der Religion und damit der eigenen kulturellen Identität des Volkes praktiziert worden sind und die später zu Paradigmen wurden:

1. Das erste Muster begegnet uns im Alten Testament – in Gestalt des *Exodus*, des Auszugs der Israeliten aus dem ägyptischen Stahlgehäuse der Hörigkeit unter Führung von *Moses* (nach 1250 v. Chr.). Die jüdisch-israelitischen Emigranten entzogen sich der Herrschaft der Pharaonen und sicherten sich so ihre kulturelle Identität. Die Emanzipation aus der ägyptischen Fron und Fremdbestimmung ermöglichte grundlegende Erfahrungen, deren Erinnerung in der Folgezeit immer wieder Phasen „revolutionärer Politik“ anregen und steuern konnte.<sup>4</sup> Der Exodus kann als allgemeines Paradigma oder Exemplum für Emigration, Asyl, Abwanderung gelten. Es handelte sich im konkreten Fall um Widerstand gegen Fremdherrschaft, deren Bann durch den Auszug in die Wüste gebrochen wurde. Es war zugleich eine Mischung aus aktivem und passivem

<sup>3</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche (1887): *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Werke in drei Bänden (hrsg. v. Karl Schlechta), Bd. II, München 1960<sup>2</sup>, bes. S. 799ff.

<sup>4</sup> Vgl. Michael Walzer (1985): *Exodus und Revolution*. Berlin 1988, bes. S. 17ff.

Widerstand. Der Exodus war keine „innere Emigration“, kein Rückzug ins Privatleben, sondern der Gang ins Exil, der – wie die weitere Geschichte zeigen sollte – recht gefährlich und beschwerlich war. Man verließ das knechtende, aber zugleich schützende Gehäuse der Herrschaft und begab sich auf eine ungewisse Wanderschaft.

Über die Gründe für den Exodus ist viel gemutmaßt worden. Bekanntlich hat Sigmund Freud die These vertreten, Moses habe den Israeliten die strenge monotheistische Religion vermittelt, die in Ägypten während der 18. Dynastie entstanden und als Kaiser- oder Herrscherkult auf die Person Echnatons (Amenophis IV.) zugeschnitten war, die aber mit dem Ende seiner Herrschaft und dem Niedergang seiner Dynastie an den Rand gedrängt bzw. von seinen Nachfolgern unterdrückt wurde. Als einstiger Priester dieser Religion habe Moses gegen den Verlust seines Ansehens, seiner Stellung und seiner Machtpositionen rebellierte, sich „an die Spitze eines Haufens von eingewanderten, kulturell rückständigen Fremdlingen“ gestellt, um ihnen seine eigene Religion zu übermitteln: die streng monotheistische Atonreligion.<sup>5</sup> Er würde so als ein in seiner Eitelkeit gekränkter Intransigent, d.h. als erbitterter Ideologe erscheinen, der durch Perseveration geplagt und durch seine halsstarrige Haltung zur Dissidenz und Abwanderung genötigt wurde.<sup>6</sup> Diese Spekulationen Freuds sollen hier jedoch nicht weitergetrieben werden.

Am Exodus orientierten sich spätere innerjüdische Widerstandsbewegungen wie die *Essener*, die – etwa zu jener Zeit, als Jesus das jüdische Volk durch Binnenwanderung zu erwecken und zu erneuern suchte – gegen die Römer und gegen die Verknöcherung der Herrschaft der Priester und Schriftgelehrten rebellierte und ebenfalls in die Wüste zogen. Sie lebten in Höhlen an den Küsten des Toten Meeres, warteten auf den nahen Untergang der Welt und praktizierten eine strenge Form der Gesetzesreligion.<sup>7</sup> Aber auch

<sup>5</sup> Vgl. Sigmund Freud (1939): *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Frankfurt/Main 1975, S. 33ff.; bes. S. 34 u. 39ff. Die Vermutung Freuds erhielt neue Nahrung durch Messad Sabbah/Roger Sabbah (2001): *Les secrets de l'Exode*. Paris.

<sup>6</sup> Zur Geschichte der Moses-Deutungen vgl. Jan Assmann (1998): *Moses der Ägypter*. München.

<sup>7</sup> Vgl. etwa Klaus Berger (1998): *Qumran. Funde – Texte – Geschichte*. Stuttgart; Hartmut Stegemann (1993): *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Je-*

noch die Europäer, die in der Moderne nach Nordamerika emigrierten, konnten sich dabei am Exodus orientieren.

Mit der Abwanderung aus dem Herrschaftsbereich der Pharaonen wurde die schwer lastende fremdländische Tradition abgeschüttelt und eine Neugründung des Volkes ermöglicht. Man hatte erlebt, daß man sich fremder Herrschaft entziehen und das Joch der Fron und Fremdbestimmung abstreifen konnte. Doch lernte man alsbald auch die negativen Seiten der Freiheit kennen. Da der Weg ins gelobte Land beschwerlich war, sehnte sich das Volk alsbald ins schützende Obdach der alten Knechtschaft zurück und begann in der Wüste gegen Moses und seinen Gott zu „murren“. <sup>8</sup> Ein Teil leistete sogar aktiven Widerstand und zwang den Moses-Bruder Aaron, ihnen einen sichtbaren Gott zu schaffen. Nachdem dieser den Goldschmuck des Volkes geschmolzen und zu einem Kalb geformt hatte, huldigten sie diesem in orgiastischen Festen. Aber dieser Widerstand galt als illegitim und wurde von Moses hart bestraft. Als er vom Berg Sinai zurückkehrte, mobilisierte er die Leviten und richtete ein Blutbad unter seinen untreuen Untertanen an. <sup>9</sup>

2. Das andere Hauptmuster des Widerstands in der israelitisch-jüdischen Geschichte ist der *bewaffnete Kampf*. Dafür gibt es zwei exemplarische Überlieferungen:

a) Die Aufstandsbewegung der *Makkabäer*, d.h. die von Judas Makkabäus und seinen Söhnen geführte Auflehnung gegen die eigenen Machthaber. Auch diese wird im Alten Testament beschrieben. Die Repräsentanten der jüdischen Oberschicht hatten sich während der Regierung des Seleukidenherrschers Antiochus Epiphanes (ca. 175-164 v. Chr.) hellenisiert und waren von ihrem Glauben abgefallen. Dagegen mobilisierte Judas Makkabäus die Gläubigen, die in den bewaffneten Kampf gegen die Abtrünnigen zogen. Es handelt sich somit um bewaffneten Widerstand gegen die eigenen Machthaber und Regenten. Und dieser Aufstand war erfolgreich: Der alte Glaube wurde wieder aufgerichtet, den Juden wurde künftig eine Sonder-

*sus. Ein Sachbuch.* Freiburg, Basel, Wien; Günter Stemberger (1990): *Pharisäer, Sadduzäer, Essener.* Stuttgart.

<sup>8</sup> Vgl. 2. Mose 14,11f.; 15,24; 16,2; 17,2.

<sup>9</sup> Michael Walzer erblickt im Mord an den Götzenanbetern „die erste revolutionäre Säuberung“ in der Geschichte (ders. 1985, S. 68).

stellung im Seleukidenreich eingeräumt. Sie erhielten Privilegien, die auch später im Römischen Reich beibehalten wurden.

b) Den bewaffneten Aufstand der *Zeloten* gegen die Römer. Dieser wird allerdings nicht in der Bibel geschildert, sondern in der „Geschichte des Jüdischen Krieges“ von Flavius Josephus (IV. Buch, 3. Kapitel). Die Zeloten waren religiöse Fanatiker, die sich den Eroberern nicht beugen wollten und deshalb Widerstand leisteten bis zum bitteren Ende, d.h. bis zu ihrer vollständigen Auslöschung.<sup>10</sup> Das ist die zweifellos extremste Form des aktiven Widerstands gegen Fremdherrschaft.<sup>11</sup> Der letzte große Aufstand gegen Rom begann 66 n. Chr. Er wurde niedergeschlagen von Vespasian und endete 70 n. Chr. mit der Zerstörung des Tempels durch Vespasians Sohn Titus.

Neben oder zwischen den beiden genannten Extremen – Exodus und bewaffneter Kampf – gibt es andere, moderatere Formen des religiösen Widerstands. Eine dieser Alternativen praktizierte das *Urchristentum* im Römischen Reich.<sup>12</sup> Es widersetzte sich dem im Reich gepflegten *Kaiserkult* und setzte dem auf „Leistung“ basierten Wertgefüge der Römer ein anderes, auf Gottes- und Nächstenliebe fußendes Wertesystem entgegen.<sup>13</sup> Dadurch entfremdete es seine Anhänger von den eingelebten Gewohnheiten und Sitten im Römischen Reich, wodurch diesem – wie später Voltaire und Gibbon erkannten – wichtige Lebensenergien entzogen wurden. Nietzsche hat diesen Vorgang folgendermaßen kommentiert: „Das Christentum war der Vampir des *imperium Romanum* [...], diese feige, feministische und zuckersüße Bande hat Schritt für Schritt die ‚Seelen‘ diesem ungeheuren Bau entfremdet“. Zuvor heißt es: „[J]ene heiligen

<sup>10</sup> Vgl. Flavius Josephus (1978): *Geschichte des Jüdischen Krieges* (Dt. von Heinrich Clementz). Leipzig, 1990<sup>5</sup>, S. 299ff. Dazu bes. Martin Hengel (1961): *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.* Leiden, Köln 1976<sup>2</sup>.

<sup>11</sup> Sie ist vergleichbar mit den heutigen *Selbstmordattentaten* in bzw. aus der arabischen Welt – nur daß die Waffen seinerzeit noch etwas primitiver waren und weniger Unheil anrichteten.

<sup>12</sup> Siehe zum Folgenden Klaus Roth (2003): *Genealogie des Staates. Prämissen des neuzeitlichen Politikdenkens*. Berlin, S. 263ff.

<sup>13</sup> Vgl. Gerd Theißen (1992): „Mythos und Wertrevolution im Urchristentum“, in: Dietrich Harth/Jan Assmann (Hrsg.) (1992): *Revolution und Mythos*. Frankfurt/Main, S. 62-81.

Anarchisten haben sich eine ‚Frömmigkeit‘ daraus gemacht, ‚die Welt‘, *das heißt* das *imperium Romanum* zu zerstören, bis kein Stein auf dem andern blieb – bis selbst Germanen und andre Rüpel darüber Herr werden konnten“. <sup>14</sup> Allerdings entwickelte das Christentum seit der *Konstantinischen Wende* eine reichsfreundliche Haltung. Es wurde im Edikt von Mailand (313 n. Chr.) als legitime Religionsgemeinschaft neben den anderen Religionen und Kulturen anerkannt und konnte sich nunmehr frei von Repressionen entfalten. Unter den christlichen Kaisern seit Theodosius I. (379-395 n. Chr.) wurde es schließlich sogar zur alleinigen Reichsreligion, während die anderen Kulte 391 n. Chr. verboten wurden. Die christliche Religion wurde in der Folgezeit zum ideologischen Kitt des Reiches, das schon früh, schon während der Herrschaft Konstantins des Großen, heilig gesprochen wurde.

Die gesamte Lebenseinstellung und -führung der ersten Christen im Römischen Reich muß jedoch als *passiver Widerstand* charakterisiert werden. Wie die anderen jüdischen Protestbewegungen jener Zeit – Pharisäer, Essener, Zeloten – und die ländlichen Widerstandsgruppen – Galiläer, Judäer, Tempelzeloten, Idumäer – blieb auch die Jesusbewegung auf Distanz zu Rom. <sup>15</sup> Sie wollte – wie jene – die Identität des jüdischen Volkes sichern und entwickelte entsprechende Strategien zur Selbstbehauptung in einer als feindlich und bedrohlich empfundenen Welt. Im Unterschied zu den Zeloten war und blieb ihr Widerstand gewaltfrei. Die ersten Christen hielten sich bedeckt und zogen sich aus den lokalen, den städtischen und kommunalen Selbstverwaltungsinstanzen zurück. <sup>16</sup> Ihr Protest richtete sich zugleich gegen die Herrschaft der Priester und Schriftgelehrten. An die Stelle von Macht und Herrschaft sollten Gottes- und Nächstenliebe treten. Wie schon im antiken Judentum diente der Theokratiegedanke auch hier der Kritik an den verkrusteten Struktu-

<sup>14</sup> Friedrich Nietzsche (1888): *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*. Werke in drei Bänden (hrsg. v. Karl Schlechta), Bd. II, München 1960<sup>2</sup>, Aph. 58, S. 1229.

<sup>15</sup> Vgl. Gerd Theißen (1979): *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tübingen 1989<sup>3</sup>, S. 150f.; ders. (1977): *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*. München 1991<sup>6</sup>, S. 33ff.

<sup>16</sup> Vgl. auch Hans G. Kippenberg (1991): *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*. Frankfurt/Main, S. 297ff.

ren – im Tempel wie im Reich.<sup>17</sup> Jesus attackierte die Priester und Aristokraten und wollte seine Anhänger ihrem Einfluß entziehen. Er aktualisierte den im Alten Bund angelegten Gedanken der Gottes-herrschaft und interpretierte ihn im Sinne der *direkten Theokratie*, die – außer ihm – keine Mittler oder Repräsentanten zwischen Gott und den Menschen vorsah.

In religionssoziologischer oder -politologischer Perspektive sind die urchristlichen Gemeinden Gegen Gründungen zum Imperium Romanum und seinen Städten und Provinzen. In ihnen versammelten sich Menschen, die zwar nicht allesamt sozial entwurzelt, die aber den sozialen und politischen Verhältnissen entfremdet waren, die den wirtschaftlichen, rechtlichen, religiösen und kulturellen Ereignissen im Imperium distanziert gegenüberstanden und die politischen Geschehnisse mit Argwohn betrachteten. Sie schlossen sich zu einer neuartigen Glaubensgemeinschaft zusammen und entwickelten darin neue Verhaltensorientierungen und neue Muster des gemeinsamen Umgangs und der Geselligkeit.

Allerdings sieht das Neue Testament keinen *aktiven* Widerstand gegen die Obrigkeit vor. Es verpflichtet die Christen vielmehr zum *bedingungslosen Gehorsam*, solange die Obrigkeit die Ausübung des Glaubens nicht behindert. Diese Position wird illustriert im Gleichnis vom „Zinsgroschen“ und festgeschrieben im *Römerbrief* des Paulus.<sup>18</sup> Sie wurde später in der Reformation erneuert. Besonders Martin Luther hat sich auf Paulus zurückbesonnen und seine Anhänger zu bedingungslosem Gehorsam gegenüber der weltlichen Obrigkeit

<sup>17</sup> Vgl. Theißen (1977), S. 57: „Die Spannung zwischen beanspruchter Theokratie und faktischer Aristokratie wurde zum Nährboden radikaltheokratischer Bewegungen, in denen die Theokratie Jahwes gegen ihre theokratischen Vermittler und deren Verbündete, also gegen Priester und Römer, ausgespielt wurde“. Siehe auch ders. (1979), S. 152. Für Theißen bildet die Jesusbewegung den „quietistischen Flügel“ der radikaltheokratischen Bewegungen (ebd., S. 203).

<sup>18</sup> „So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ (Markus 12,17; Matthäus 22,21; Lukas 20,25) „Jedermann sei unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet.“ (Römer 13,1) Die *Bibel* wird hier nach der Übersetzung Martin Luthers zitiert. Zugrunde liegt die im Auftrag der Deutschen Evangelischen Kirchenkonferenz durchgesehene 14. Auflage, Stuttgart 1899.

verpflichtet.<sup>19</sup> Widerstand ist auch für Luther nur dann legitim und geboten, wenn die wahre Religion durch die Regenten bedroht wird. Dies brachte ihn in Gegensatz zu Thomas Müntzer und den aufständischen Bauern, die sich nicht damit begnügen wollten, in ihrem Glauben frei zu sein, wenn dafür um so härtere Fesseln im irdischen Leben hinzunehmen waren.<sup>20</sup>

Jesus und den Aposteln zufolge sollte gegen die Mächtigen nicht rebelliert werden, solange diese den Gottesdienst nicht beeinträchtigten. Nicht nur den gütigen, sondern auch den „wunderlichen“ Herren sollte gehorcht werden.<sup>21</sup> Verehrung allerdings sollte allein Gott vorbehalten bleiben. Angesichts der äußerst knappen Zeit – „die Zeit ist kurz“ (1. Korinther 7,29); „das Wesen dieser Welt vergeht“ (7,31); das Ende der Welt ist gekommen (10,11) – gab es für die frühen Christen allenthalben „Wichtigeres“ zu tun, als sich mit den Machthabern anzulegen.

Als sich die Parusie verzögerte und sich die christliche Kirche im 2. Jahrhundert institutionell stabilisierte, provozierten die Machtkonzentration und die dogmatische Festlegung der christlichen Lehre den inneren Widerstand unterschiedlichster Bewegungen und Gruppen.<sup>22</sup> Märtyrer und Bekenner, Asketen und Mönche konkurrierten mit den geistlichen Würdenträgern um die Repräsentation des wahren Christentums. Der Protest und Widerstand gegen die institutionelle Verkrustung äußerte sich vor allem in der *Gnosis*, die das demokratisch-anarchistische Potential des Theokratiegedankens reak-

<sup>19</sup> Vgl. Martin Luther (1523): „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“, in: ders. (1882ff.): *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar, Bd. 11, S. 245-280.

<sup>20</sup> Zu Thomas Müntzer vgl. Ernst Bloch (1921): *Thomas Münzer [sic] als Theologe der Revolution*. Frankfurt/Main 1985; Abraham Friesen/Hans-Jürgen Goertz (Hrsg.) (1978): *Thomas Müntzer*. Darmstadt; Tobias Quilisch (1999): *Das Widerstandsrecht und die Idee des religiösen Bundes bei Thomas Müntzer*. Berlin.

<sup>21</sup> Siehe 1. Petrus 2,13ff.: „Ihr Knechte seid unterthan mit aller Furcht den Herren, nicht allein den gütigen, sondern auch den wunderlichen“ (Vers 18).

<sup>22</sup> Vgl. etwa Ernst Daßmann (1991): *Kirchengeschichte I*. Stuttgart, Berlin, Köln, S. 123ff.; Hans Lietzmann (1932-1944): *Geschichte der alten Kirche*. Berlin, New York 1972<sup>4/5</sup>, Bd. 1; John McManners (Hrsg.) (1990): *Geschichte des Christentums*. Frankfurt/Main, New York 1993; Ernst Troeltsch (1912): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Teilband I. Tübingen 1994; François Vouga (1994): *Geschichte des frühen Christentums*. Tübingen, Basel.

tualisierte.<sup>23</sup> Sie wurde deshalb zur entscheidenden Widersacherin der sich etablierenden Kirche, die sich gegen den gnostischen „Liberalismus“ und „Libertinismus“ formierte. Die Gnosis versprach einen neuen Weg der Erlösung von dieser Welt und ihren Zwängen durch göttliche Erleuchtung. Sie negierte das irdische Sein und den eschatologischen Vorbehalt und fand eine neue Heimat jenseits der Wirklichkeit. Sie wurde so zum Antipoden des entstehenden Katholizismus, der – nach Adolf von Harnack<sup>24</sup> – gegen die Gnosis und speziell gegen Marcion (ca. 85-160 n. Chr.), den Gründer einer seinerzeit weit verbreiteten kleinasiatischen Sekte, errichtet wurde. Doch stießen die Repräsentanten des Katholizismus auch später auf den Widerstand der gemeinen Mitglieder, die sich gegen den kirchlichen Herrschaftsapparat wehrten. Die Gnosis selbst blieb eine ständige Möglichkeit und Herausforderung.<sup>25</sup>

## 2. Politisch motivierter Widerstand

Von den religiösen Motiven des Widerstandes (Bewahrung und Reinhaltung der eigenen Religion und der aus ihr abgeleiteten Werte und Sitten) sind politische (im engeren Sinn) zu unterscheiden, und zwar das Aufbegehren gegen illegitime Machtkonzentration und Willkürherrschaft. Letztere finden wir in der griechisch-römischen Antike exemplarisch vorgebildet, die dann für spätere Denker zum Orientierungsmuster wurde. Aber auch schon das Alte Testament

<sup>23</sup> Vgl. Werner Foerster (Hrsg.) (1995): *Die Gnosis. Zeugnisse der Kirchenväter*. München, Zürich (Nachdruck der 2. Aufl. von 1979); Hans Jonas (1934): *Gnosis und spätantiker Geist*. Göttingen 1964<sup>3</sup>; Gilles Quispel (1951): *Gnosis als Weltreligion*. Zürich; Kurt Rudolph (1977): *Die Gnosis*. Göttingen 1990<sup>3</sup>; Elaine Pagels (1979): *Versuchung durch Erkenntnis*. Frankfurt/Main 1987; Jacob Taubes (Hrsg.) (1984): *Gnosis und Politik*. München u.a.; Peter Sloterdijk/Thomas H. Macho (Hrsg.) (1995): *Weltrevolution der Seele*. Zürich.

<sup>24</sup> Adolf von Harnack (1920): *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. Leipzig 1924<sup>2</sup>. Vgl. auch ders. (1909): *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1 (Nachdruck Tübingen 1990).

<sup>25</sup> Vgl. dazu den Streit zwischen Hans Blumenberg und Eric Voegelin über die gebzw. misslungene Überwindung der Gnosis in der Neuzeit: Eric Voegelin (1952): *Die neue Wissenschaft der Politik*. Freiburg, München 1991<sup>4</sup>, S. 158ff.; ders. (1959): *Wissenschaft, Politik und Gnosis*. München. Dagegen Hans Blumenberg (1974): *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt/Main, S. 143ff. Dazu insgesamt auch Micha Brumlik (1992): *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*. Frankfurt/Main 1995.

berichtet von derart politischen Widerstandsformen. Allerdings werden diese – im Unterschied zum religiös motivierten Widerstand – in der Regel verurteilt.

## **2.1 Politischer Widerstand im Alten Testament**

Eine erste Form von politisch motiviertem Widerstand beschreibt das 4. Buch Mose, Kap. 16. Sie richtet sich gegen die von Moses und seinem Bruder Aaron errichtete absolute Herrschaft. Unter der Führung von Korah, Dathan und Abiram erhoben sich laut Bibel 250 ehrbare Männer – „Vornehmste in der Gemeinde, Ratsherrn und namhafte Leute“ (4. Mose 16,2). Sie wandten sich gegen die Machtkonzentration und forderten Mitwirkung an der Leitung des Gemeinwesens.<sup>26</sup> Es handelt sich folglich um aktiven Widerstand einiger Gemeindemitglieder gegen die eigene Regierung. Es war jedoch kein bewaffneter Aufstand, sondern ein Kampf mit Worten. Dennoch wurde diese Auflehnung von Gott auf äußerst rabiate Weise beendet und mit dem Tod der Auführer bestraft. Die Bibel schildert diesen Vorgang in drastischen Worten. Nachdem Gott Moses die Vernichtung der Wortführer angekündigt hatte, „zerriß die Erde unter ihnen, und tat ihren Mundt auf, und verschlang sie mit ihren Häusern, mit allen Menschen, die bei Korah waren, und mit aller ihrer Habe; und fuhren hinunter lebendig in die Hölle [...]. Dazu fuhr das Feuer aus von dem Herrn, und fraß die zwei hundert und fünfzig Männer“ (4. Mose 16, 31-35).

Widerstand gegen die von Gott verordnete Ordnung ist folglich – nach der Bibel – nicht erlaubt. Er ist nur gegen jene legitim, die vom rechten Glauben abweichen und andere Götter verehren wollen. Dennoch berichtet das Alte Testament auch im folgenden von zahlreichen Schismen und Aufständen.<sup>27</sup> Die späteren Könige mußten sich gegen virtuelle und immer wieder auch gegen reelle Widersacher behaupten und von Zeit zu Zeit Aufstände gewärtigen und Putschversuche niederschlagen. So mußte sich zunächst Saul ge-

<sup>26</sup> „Ihr macht's zu viel“, sprach die Versammlung zu Moses und Aaron. „Denn die ganze Gemeinde ist überall heilig, und der Herr ist unter ihnen; warum erhebt ihr euch über die Gemeinde des Herrn?“ (4. Mose 16,3).

<sup>27</sup> Vgl. zum Folgenden Jack Miles (1995): *Gott. Eine Biographie* (Dt. v. Martin Pfeiffer). München, Wien 1996, S. 179ff.

gen David und seine Räuberbande wehren (1. Samuel 18ff.; 22,2ff.). Sodann fand David, als er sich gegen Saul durchgesetzt hatte, in dessen Sohn Is-Boseth seinen Rivalen und einen Gegenkönig, der über Gilead, die Asuriter, über Jesreel, Ephraim und Benjamin und schließlich zwei Jahre lang über ganz Israel regierte, derweil es nur Juda mit David hielt (2. Samuel 2, 8-10). Erst nach einem langen Streit zwischen dem Haus Sauls und dem Haus Davids gewann letzteres die Oberhand (2. Samuel 3,1). Ferner wurde David durch einen Aufstand Absaloms zeitweilig in die Flucht geschlagen, ehe er den Rebellen überwältigen konnte und durch seinen Feldhauptmann Joab töten ließ (2. Samuel 15-18). Schließlich organisierte der Benjamingit Seba einen Aufruhr, der ganz Israel zeitweilig zum Abfall von David führte (2. Samuel 20,2). Als David schließlich alt und entkräftet war, erhob sich Adonia, der Sohn der Haggith, und strebte an Stelle des auserwählten Salomo nach der Krone (1. Könige 1,5ff.).

Die Königszeit erscheint demnach als eine Epoche endloser Machtkämpfe und dynastischer Streitigkeiten. Offenbar ist nur Salomo aufgrund seiner sprichwörtlichen Weisheit und Gerechtigkeit von inneren Feinden und von Bürgerkriegen verschont geblieben, nachdem er sich gegen Adonia durchgesetzt und sein Amt angetreten hatte. Nach seinem Tod begannen die Rivalitäten jedoch aufs Neue und die Aufstände und Erbfolgekriege nahmen kein Ende. Als Salomo starb (ca. 926 v. Chr.) und sein Sohn Rehabeam die Nachfolge antrat, sagten sich zehn Stämme von ihm los und wählten Jerobeam zum König (1. Könige 12, 1ff.), so daß die Davididen künftig nur noch im Südreich Juda regierten, während das Nordreich Israel unabhängig blieb.

Auch der Protest der *Propheten* kann als eine Form des Widerstands betrachtet werden.<sup>28</sup> Er richtete sich gegen die Machtkonzentration und den Machtmißbrauch unter den Königen sowie gegen Ausschweifungen der Reichen und Mächtigen, die zu Reue und Buße aufgerufen wurden.<sup>29</sup> Allerdings schweigt die Bibel von eventuel-

<sup>28</sup> Vgl. Michael Walzer (1987): „Der Prophet als Gesellschaftskritiker“, in: ders. (1990): *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*. Berlin, S. 81-108.

<sup>29</sup> Vgl. Max Weber (1921): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen 1988<sup>8</sup>, Bd. 3, S. 281ff.; Julius Guttman (1925): „Max Webers Soziologie des antiken Judentums“, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.) (1981): *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretationen und Kritik*. Frankfurt/Main, S. 288-326; bes. S. 312ff.; Klaus Koch (1978ff.): *Die Propheten*. Stuttgart, Bd. 1, 1995<sup>3</sup>, Bd. 2,

len Volkserhebungen, die von den Propheten selbst angestachelt wurden. Dafür berichtet sie von zahlreichen Aufständen und Schismen in der nach-exilischen Zeit, die sich gegen die sich verfestigende Priesterherrschaft wandten und von ihr provoziert wurden. Dabei wurden frühere Formen des Widerstands erneut erprobt – vom Exodus über die einfache Verweigerung bis hin zum bewaffneten Kampf.<sup>30</sup>

## 2.2 Politischer Widerstand im Christentum

Die Geschichte der *christlichen Kirche* ist charakterisiert durch nahezu permanenten Widerstand gegen innere Hierarchisierung und Besitzanhäufung. Dies reicht von den Anfängen bis in die Gegenwart.<sup>31</sup> Der Aufstand Jesu gegen die Schriftgelehrten und Reichen ist hier bereits erwähnt worden. Er wurde zum Vorbild für künftige Widerstandsbewegungen.

Das Urchristentum entwickelte eine radikale Institutionenkritik, eine Kritik am *nomistischen* und *ethnozentrischen* Denken der Römer und Juden, an der Fixierung auf das *Gesetz* und die *Abstammungsgemeinschaft* sowie an den im Imperium Romanum und im Tempel restituierten Formen altorientalischer Herrschaft. Gegen die jüdische und römische Apotheose des Gesetzes wurde die *Liebe* gesetzt, die Gottes- und die Nächstenliebe, die das bestehende Wertgefüge transzendierte. Basis dieser Kritik war die Überzeugung der jüngeren Stoa (Seneca), daß der Mensch allen Ordnungen und Institutionen überlegen sei.<sup>32</sup> Infolge dieser Überzeugung wurden neue Formen des Umgangs und des Zusammenlebens praktiziert, durch die sich die neuen Gemeinden ihrer Umgebung entfremdeten. Entscheidend hierfür wurde Paulus von Tarsus, der im Rahmen der von

1988<sup>2</sup>; Miles (1995), S. 210ff.; Günter Stemberger (1977): *Geschichte der jüdischen Literatur*. München, S. 17ff.

<sup>30</sup> Vgl. die Beiträge von Frank Crüsemann und Shemaryahu Talmon in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.) (1985): *Max Webers Sicht des antiken Christentums*. Frankfurt/Main, S. 205-280; sowie Roth (2003), S. 246ff.

<sup>31</sup> Zu denken wäre heute etwa an den steten Protest von Hans Küng, Eugen Drewermann u.a. gegen die Machtfülle der Kurie.

<sup>32</sup> Vgl. dazu Jacob Taubes (1947): *Abendländische Eschatologie*. Bern (Nachdruck München 1991), S. 58; Troeltsch (1912), S. 52ff.; Louis Dumont (1983): *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*. Frankfurt/Main, New York 1991, S. 37ff.

ihm betriebenen Heidenmission und der Organisation der neu gegründeten Gemeinden die Kritik am Nomismus und Ethnozentrismus radikalisierte.<sup>33</sup> Die von ihm bekehrten Christen lebten außerhalb der Synagoge und orientierten sich weder an den Vorschriften der Thora noch an den im Imperium Romanum geltenden Werten.

Infolge der Ausbreitung des Christentums änderte sich aber der Charakter der religiösen Gemeinden. Veranlasst durch das stete Wachstum der Mitgliederzahlen sowie durch unausbleibliche Generationenkonflikte entstanden neue Orientierungsmuster und Organisationsstrukturen, neue Formen von christlicher Theorie und Praxis. Seit der ersten Jahrhundertwende wurden stabile Ordnungen geschaffen, feststehende Ämter institutionalisiert (Bischöfe, Presbyter, Diakone), die Macht der autonomen Gemeinden konzentriert, bis schließlich im 4. Jahrhundert mit dem Papsttum eine übergreifende und vereinheitlichende Zentralgewalt entstand, die alle entscheidenden innerkirchlichen Machtbefugnisse monopolisierte und sich nach außen als eigenständiger Machtkreis profilieren konnte. Diese Entwicklung mußte den Widerstand derjenigen provozieren, die an den alten Werten und Normen und am Prinzip der Herrschaftsfreiheit innerhalb der Ekklesia festhalten wollten.

Es gibt ein grundlegendes Spannungsverhältnis, das die gesamte christliche Kirchenverfassungsgeschichte seit Anbeginn durchzieht: den Konflikt zwischen Zentral- und Lokalorganisation sowie zwischen „Geist“ und „Amt“, Vorstehern und gemeinen Gliedern.<sup>34</sup> Der Beginn dieses Konflikts ist dokumentiert in den Schriften der *Kirchenväter*.<sup>35</sup> Den Auftakt bildet der Aufstand einiger jüngerer Gemeindemitglieder in Korinth (ca. 96 n. Chr.), durch den die Presbyter

<sup>33</sup> Zu Paulus vgl. etwa Klaus Berger (1994): *Theologiegeschichte des Urchristentums*. Tübingen, Basel, S. 470ff.; Dieter Georgi (1987): „Gott auf den Kopf stellen: Überlegungen zu Tendenz und Kontext des Theokratiegedankens in paulinischer Praxis und Theologie“, in: Jacob Taubes (Hrsg.) (1987): *Theokratie*. München u.a., S. 148-205; Ed P. Sanders (1991): *Paulus. Eine Einführung*. Stuttgart 1995; Jacob Taubes (1993): *Die politische Theologie des Paulus*. München.

<sup>34</sup> Vgl. dazu Adolf von Harnack (1910): *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Urchristentum und Katholizismus*. Leipzig (Nachdruck Darmstadt 1980), S. 32ff.

<sup>35</sup> Vgl. Berthold Altaner/Alfred Stuiber (1938): *Patrologie. Leben, Lehre und Schriften der Kirchenväter*. Freiburg, Basel, Wien 1966<sup>7</sup>.

aus ihrem Amt gedrängt wurden.<sup>36</sup> Die innerkirchlichen Machtpositionen und Herrschaftsverhältnisse wurden jedoch bereits im Lauf des 2. Jahrhunderts zementiert, der Widerstand gegen die Amtsinhaber durch Exkommunikation der Renegaten gebrochen. Die Hierarchie setzte sich gegen die anarchischen und demokratischen Bestrebungen durch. Dabei spielten Irenäus von Lyon und Hippolyt von Rom den entscheidenden Part, indem sie sich der „Entlarvung und Widerlegung der falschen Gnosis“ bzw. „aller Häresien“ widmeten. Ihr ganzes Streben zielte darauf, „gegen die Flut des gnostischen Anarchismus [...] die Kirche Christi auf Erden“ zu begründen.<sup>37</sup> Auf den von ihnen errichteten Fundamenten konnten die späteren Apologeten und Kirchenväter aufbauen.

Der Klerus stieß aber auch in der Folgezeit auf den Widerstand *innerchristlicher Armutsbewegungen*, die sich gegen die Besitzanhäufung und die Machtanballung in der Kirche wandten, sich auf die urchristlichen Werte zurückbesannen, ein Leben in Armut und Demut führten und dafür Verketzerungen und Verfolgungen in Kauf nahmen.<sup>38</sup> Diese Kämpfe fanden ihren Höhepunkt in jener Protest- und Widerstandsbewegung, die im späten 11. und frühen 12. Jahrhundert die mittelalterliche Einheitswelt von Imperium und Sacerdotium, Kaiser- und Papsttum, Reich und Kirche zum Einsturz brachte: dem *Reformpapsttum*, das mit Gregor VII. im „Investiturstreit“ für die

<sup>36</sup> Vgl. den ersten Brief des Römers Klemens an die Korinther, in: Altaner/Stuiber (1938), S. 45ff.

<sup>37</sup> Arnold A. T. Ehrhardt (1959/1969): *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*. 3 Bde. Tübingen, Bd. 2, S. 94. Vgl. auch Altaner/Stuiber (1938), S. 110ff. u. 164ff.; Hans Freiherr von Campenhausen (1955): *Griechische Kirchenväter*. Stuttgart, Berlin, Köln 1993<sup>8</sup>, S. 26ff.; von Harnack (1909); ders. (1920), bes. S. 196 ff.

<sup>38</sup> Vgl. Arno Borst (1988): *Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters*. München, Zürich, S. 199ff.; Karl Bosl (1993): „Reformorden, Ketzer und religiöse Bewegungen in der hochmittelalterlichen Gesellschaft“, in: Fetscher/Münkler (Hrsg.) (1985-1993), Bd. 2, S. 243-309, bes. S. 250ff.; Karl August Fink (1981): *Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter*. München 1994, S. 92ff. u. 193ff.; James Fearn (Hrsg.) (1968): *Ketzer und Ketzerbekämpfung im Hochmittelalter*. Göttingen; Jacques Le Goff (1965): *Das Hochmittelalter*. Frankfurt/Main, S. 146ff.; Herbert Grundmann (1963): *Ketzergeschichte des Mittelalters*. Göttingen; Malcolm Lambert (1992): *Häresien im Mittelalter. Von den Katharern bis zu den Hussiten* (Dt. v. Raul Niemann). Darmstadt 2001; Troeltsch (1912): S. 383ff.; Ernst Werner (1975): *Häresie und Gesellschaft im 11. Jahrhundert*. Berlin; ders. (1956): *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*. Leipzig.

Freiheit und Einheit der abendländischen Kirche kämpfte und dabei frontal mit dem Kaisertum zusammenstieß.<sup>39</sup> Dies war der Auftakt zu dem lange währenden Kampf zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, der bis in die Frühe Neuzeit hinein andauerte und zu immer neuen Grenzziehungen führte. Man kann diesbezüglich beide Seiten als Widerstandsbewegungen betrachten. Sowohl das Kaiser- als auch das Papsttum wehrten sich gegen den Suprematieanspruch der jeweils anderen Seite. In diesem Kampf zwischen *spiritualia* und *temporalia* wurde der neuzeitliche Staat geboren, der seit dem späten Mittelalter das Erbe des christlichen Reiches antrat.<sup>40</sup>

### **2.3 Politischer Widerstand in der griechisch-römischen Antike**

Die griechische *Polis* und die *Römische Republik* waren beide das Resultat von Widerstand – der mittleren und unteren Schichten des Volkes gegen die Aristokraten im Fall der *Polis*, des Adels gegen das Königtum im Fall der Römischen Republik. Während es in Attika dem einfachen Volk gelang, die Herrschaft des Adels zu brechen und eine Demokratie zu errichten, trat in Rom die Senatsaristokratie an die Stelle der Monarchie.

In Attika hatten aristokratische Familien nach dem Zerfall des Königtums im 10. und 9. vorchristlichen Jahrhundert ein Willkürregiment errichtet. Der wirtschaftliche Aufschwung seit dem 8. Jahrhundert hatte dann einerseits zur Entstehung eines mächtigen Mittelstandes (Händler, Handwerker, Hopliten) und andererseits zu einem starken Bevölkerungswachstum geführt, das immer weitergehende Erbteilungen zur Folge hatte, weshalb die Kleinbauern schon bald nicht

<sup>39</sup> Vgl. etwa Uta-Renate Blumenthal (1982): *Der Investiturstreit*. Stuttgart u.a.; Josef Fleckenstein (Hrsg.) (1973): *Investiturstreit und Reichsverfassung*. Sigmaringen; Augustin Fliche (1924-37): *La réforme Grégorienne*. Paris (Nachdruck Genf 1978); Wilfried Hartmann (1993): *Der Investiturstreit*. München; Hermann Jakobs (1988<sup>2</sup>): *Kirchenreform und Hochmittelalter 1046-1215*. München; Johannes Laudage (Hrsg.) (1989): *Der Investiturstreit. Quellen und Materialien*. Köln, Wien; Le Goff (1965), S. 86ff.; Rudolf Schieffer (1981): *Die Entstehung des päpstlichen Investiturverbots für den deutschen König*. Stuttgart.

<sup>40</sup> Vgl. Harold J. Berman (1983): *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*. Frankfurt/Main 1991<sup>2</sup>, S. 439ff.; Ernst-Wolfgang Böckenförde (1967): „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, in: ders. (1976): *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Frankfurt/Main, S. 42-64; Roth (2003), S. 383ff.

mehr mit ihrem Besitz auskamen. Es setzte deshalb eine massenhafte Verarmung und Verelendung der kleinbäuerlichen Familien ein, die sich stark verschuldeten und in *Schuldknechtschaft* gerieten. Der erstarkte Mittelstand wehrte sich gegen die Willkür der Aristokraten und forderte die (Wieder-)Herstellung der „guten Ordnung“ (*eunómia*), d.h. der *Herrschaft des Gesetzes*. Die verarmten Kleinbauern verlangten die Aufhebung der Schuldknechtschaft und eine tiefgreifende Agrarreform. Es entwickelte sich so in den unteren und mittleren Schichten ein gemeinsames Interesse gegen den Adel, das sich in der Mitte des 7. Jahrhunderts politisch zu artikulieren begann.<sup>41</sup> Zugleich verstrickten sich die adligen Schichten in interne Machtkämpfe, in Kämpfe um Hegemonie, die zur Bildung von Gruppen und Faktionen führten. Dadurch war das Leben aller unsicher geworden. Es entstand eine bürgerkriegsartige Situation. Um dem politischen Druck der unteren Schichten standhalten und sich gegen ihre Konkurrenten behaupten zu können, wandten sich einzelne Aristokraten dem niederen Volke zu und griffen dessen Forderungen auf.

Folge der Politisierung des Volkes war die Entstehung der Polis, die im fünften und vierten vorchristlichen Jahrhundert erstmals in der Weltgeschichte die Selbstbestimmung und -verwaltung autarker Bürgerschaften unter Mitwirkung breiter Schichten der Bevölkerung praktizierte, neuartige Formen kollektiven Handelns kreierte und schließlich eine direkte oder unmittelbare Demokratie realisierte. Mit den Reformen des Kleisthenes (508/7 v. Chr.) wurden in Athen – und in der Folge in zahlreichen weiteren griechischen Gemeinwesen – die Aristokratie entmachtet, allgemeine Rechtsgleichheit (*Isonomie*) als Vorstufe der Demokratie und eine auf der Partizipation aller freien Bürger (männlichen Geschlechts) basierende politische Ordnung institutionalisiert. Der alte Adel verlor seine Hegemonie und mußte sich fortan mit den unteren Volksschichten auseinandersetzen und arrangieren. Die politische Macht (*kratos*) geriet in die Hände des „gemeinen Volkes“ (*demos*), das – unter Ausschluß von Frauen, Sklaven und Metöken (ortsansässigen Fremden) – seine er-

<sup>41</sup> Vgl. Jochen Bleicken (1986): *Die athenische Demokratie*. Studienausgabe. Paderborn u.a.; Christian Meier (1993): *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*. Berlin; ders. (1980): *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt/Main; Wolfgang Schuller (1991<sup>3</sup>): *Griechische Geschichte*. München; Peter Spahn (1977): *Mittelschicht und Polisbildung*. Frankfurt/Main.

langte Freiheit zur politischen Selbstbestimmung, zur öffentlich-diskursiven Willensbildung, zur strengen Kontrolle und zeitlichen Begrenzung der durch das Los besetzten Ämter und zur kollektiven Verwirklichung gemeinwohldienlicher Projekte nutzte. Durch die vollständige Entmachtung des Areopags, des alten Adelsrates, unter Ephialtes (462 v. Chr.) wurde der Weg frei zu einer radikalen Demokratie, die in der Zeit des Perikles ihre größten Erfolge feierte und eine kulturelle Blüte ermöglichte, die späteren Zeiten als nie wieder erreichtes Vorbild erschien.<sup>42</sup>

Die Polis war aber keineswegs eine harmonische Gemeinschaft, kein Hort der Ruhe und des Friedens, der Eintracht und des „ewigen Gespräches“. Sie zeichnete sich vielmehr durch Aggressivität und Militanz nach innen wie nach außen aus. Anstatt dem Bürger Freiheits- und Abwehrrechte zu gewähren, verpflichtete sie ihn zu unterschiedlichsten Aktivitäten und nahm ihn vollauf in Dienst.<sup>43</sup> Wer sich dem politischen Leben verweigerte, verlor seine Bürgerrechte, wurde als „Idiot“, als Eigenbrötler betrachtet und aus der Gemeinschaft ausgeschlossen.<sup>44</sup> Die Polis entwickelte sich folglich zum Zwangsapparat, dem sich alsbald verschiedenste Gruppen verweigerten.

<sup>42</sup> Zur Entwicklung der athenischen Demokratie vgl. auch Julius Beloch (1884): *Die attische Politik seit Perikles*. Darmstadt 1967; Hermann Bengtson (Hrsg.) (1965): *Griechen und Perser*. Frankfurt/Main, S. 34ff. u. 82ff.; John K. Davies (1978): *Das klassische Griechenland und die Demokratie*. München 1986<sup>3</sup>, bes. S. 70ff.; Victor Ehrenberg (1973): *From Solon to Sokrates*. London; Moses I. Finley (1980): *Antike und moderne Demokratie*. Stuttgart 1987; Donald Kagan (1992): *Perikles. Die Geburt der Demokratie*. Stuttgart; Konrad H. Kinzl (Hrsg.) (1995): *Demokratia. Der Weg zur Demokratie bei den Griechen*. Darmstadt; Christian Meier (1970): *Entstehung des Begriffs ‚Demokratie‘*. Frankfurt/Main; Claude Mossé (1986): *La démocratie grecque*. Paris; Karl-Wilhelm Welwei (1983): *Die griechische Polis*. Stuttgart u.a., S. 150ff.; ders. (1999): *Das klassische Athen. Demokratie und Machtpolitik im 5. und 4. Jahrhundert*. Darmstadt.

<sup>43</sup> Vgl. Paul Veyne (1988): „Kannten die Griechen die Demokratie?“, in: Christian Meier/Paul Veyne (1988): *Kannten die Griechen die Demokratie?* Berlin, S. 13ff.; Numa Denis Fustel de Coulanges (1864): *Der antike Staat. Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms*. München, S. 304ff.; Jacob Burckhardt (1898-1902): *Griechische Kulturgeschichte*. Basel 1956/57, Bd. 1, S. 77; ders. (1928): *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Leipzig 1928, S. 88f.

<sup>44</sup> Vgl. dazu die berühmte Leichenrede des Perikles, in: Thukydides: *Der Peloponnesische Krieg* (übertragen von August Horneffer). Essen o. J., II, 40, S. 145: „Wir sind die einzigen, die einen Bürger, der keinen Sinn für den Staat hat, nicht für ein ruhiges, sondern für ein unnützes Mitglied desselben halten.“

Schon zu der Zeit, als Sokrates und sein Schüler Platon den politischen Sinn ihrer Mitbürger wiederzuerwecken und zu stärken suchten, traten „skeptische“, „hedonistische“ und „kynische“ Positionen auf den Plan, die das politische Engagement als lästig und überflüssig betrachteten.<sup>45</sup> Deshalb verweigerten sie sich der politischen Partizipation. Der dadurch eingeleitete Rückzug auf eine individualistisch-eudaimonistische Ethik wurde von Epikur bzw. vom Epikureismus vorangetrieben, der als Ziel des menschlichen Lebens die gänzliche Unabhängigkeit von allen äußeren und inneren Bindungen, die Befreiung von allen materiellen, sozialen und psychischen Zwängen und die Selbstgenügsamkeit und Seelenruhe (*ataraxia*) des Individuums propagierte.<sup>46</sup>

Auch in der römischen Geschichte bildete Widerstand den Motor oder Schrittmacher. Die Römische Republik war Resultat des Aufstandes der Aristokraten gegen den letzten König Tarquinius Superbus und der Vertreibung der Tarquinier aus Rom (509 v. Chr.). In ihr wurde der Widerstand gleichsam *institutionalisiert* – in Form eines Systems der Gewaltenteilung. Es sollte den Rückfall in die Monarchie bzw. in die Tyrannis verhindern, d.h. die Alleinherrschaft einzelner ausschließen. Die Macht lag fernerhin beim *Senat*, der die ehemaligen Kompetenzen des Monarchen bei sich konzentrierte und zugleich kooperativ organisierte. Die in ihm versammelten Patrizier schufen für die Magistratur ein System der *checks and balances*, wodurch das Erstarken einzelner Geschlechter oder Sippen verhindern werden sollte. Sie entwickelten zudem ein Rotationsprinzip, das den jährlichen Wechsel der Amtsinhaber vorsah (*Annuität*) sowie die Teilung der obersten Jahresmagistratur (*Konsulat*), d.h. die gleichzeitige Vergabe der Entscheidungsgewalt an zwei Amtsin-

<sup>45</sup> Vgl. Klaus Heinrich (1966): „Antike Kyniker und Zynismus in der Gegenwart“, in: ders. (1982): *Parmenides und Jona*. Frankfurt/Main, S. 129-156; bes. S. 135ff.

<sup>46</sup> Vgl. etwa Malte Hossenfelder (1985): *Die Philosophie der Antike 3: Stoa, Epikureismus und Skepsis*. München, S. 100ff.; Reinhold Bichler (1988): *Politisches Denken im Hellenismus*, in: Fetscher/Münkler (1985-1993), Bd. 1, S. 439-483, hier: S. 462f.; Alexander Demandt (1993): *Der Idealstaat*. Köln, Weimar, Wien, S. 165ff.; Peter Scholz (1998): *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr.* Stuttgart.

haber (*Kollegialität*), von denen seit 367 v. Chr. der eine Plebejer sein durfte, der andere Patrizier sein mußte.<sup>47</sup>

Die politische Ordnung resultierte aus dem Zusammenspiel von Volksversammlung, Magistrat und Senat. Der Magistrat (Konsuln, Prätores, Zensoren, Kurulische Ädilen, Quästoren) wurde beraten und beaufsichtigt vom Senat, dessen Ratschläge bindend waren. Konsuln und Prätores verfügten – wie die in Krisenzeiten eingesetzten Diktatoren – über eine unbeschränkte Amtsgewalt (*magistratus cum imperio*), während die anderen Beamten eine nur beschränkte innehatten (*magistratus cum potestate*). Das Volk, d.h. die nicht- aristokratischen freien Bürger konnten ihren Willen nur in der *Kurienversammlung* artikulieren, die von den Patriziern dominiert und kontrolliert wurde.

Die Senatsaristokratie stieß im 5. und 4. vorchristlichen Jahrhundert jedoch auf den Widerstand der Plebejer, die sich ungerecht behandelt und ausgebeutet fühlten und sich mehrfach auf den Heiligen Berg zurückzogen und gegen die Patrizier rebellierten. Die *secessio plebis* wurde zum Vorläufer des modernen „Streiks“, mit dem Arbeitnehmer ihre Forderungen gegen ihre Arbeitgeber durchzusetzen suchen. Infolge der „Ständekämpfe“ wurden die Mitspracherechte der Plebs erweitert und neue Arten der Volksversammlung institutionalisiert (*comitia tributa, comitia centuriata, concilia plebis*), wobei die letzteren reine Plebejer-Versammlungen waren, während in den beiden ersteren nach Vermögensklassen abgestimmt wurde.<sup>48</sup> Zwar wurde die oligarchische Ordnung durch die Ständekämpfe erschüttert, doch gelang es den Plebejern nicht, sie abzuschütteln und den Bann der Tradition zu brechen. Sie mußten sich mit Kompromissen und mit Verbesserungen ihrer rechtlichen Stellung und ihrer mate-

<sup>47</sup> Vgl. Jochen Bleicken (1988<sup>3</sup>): *Geschichte der römischen Republik*. München; T. Robert S. Broughton (1951f.): *The Magistrates of the Roman Republic*. Cleveland (Nachdruck 1968); Karl Christ (1979): *Die Römer. Eine Einführung in ihre Geschichte und Zivilisation*. München 1994<sup>3</sup>; Alexander Demandt (1995): *Antike Staatsformen. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte der Alten Welt*. Berlin, bes. S. 377ff.; Alfred Heuss (1960): *Römische Geschichte*. Paderborn u.a. 1998<sup>6</sup>; Ingemar König (1992): *Der römische Staat I: Die Republik*. Stuttgart; Theodor Mommsen (1854-1885): *Römische Geschichte*. Vollständige Ausgabe in acht Bänden. München 1976.

<sup>48</sup> Vgl. etwa Bleicken (1988<sup>3</sup>), S. 22ff. u. 128ff.; Christ (1979), S. 33ff.; Demandt (1995); S. 394ff.; König (1992), S. 28ff., 117ff. u. 128ff.; Mommsen (1854-1885), Bd. 1, S. 260ff.

riellen Lage zufrieden geben.<sup>49</sup> Eine *grundsätzliche* Änderung der oligarchischen Verfassung war von keiner Seite intendiert und auch nicht möglich. Die Demokratie hatte – im Unterschied zu Athen – keine reelle Chance in Rom.

Ferner erlebte Rom mehrere *Sklavenaufstände*, von denen der von Spartakus geführte dritte Aufstand (73 v. Chr.) der wohl berühmteste ist. Dieser schien zunächst erfolgreich zu sein, da es den rebellierenden Sklaven gelang, Teile von Süditalien zu erobern. Spartakus wurde jedoch 71 v. Chr. von Crassus geschlagen und getötet, die anderen aufständischen Sklaven von Pompeius ermordet. Doch die Erinnerung an diese Rebellion lebte fort. Sie inspirierte spätere revolutionäre Erhebungen und auch den Klassenkampf von Sozialisten und Kommunisten gegen die Bourgeoisie.

Die Römer praktizierten eine strenge Gewaltenteilung. Nur in Krisenzeiten wurden Diktatoren mit unbeschränkten Vollmachten eingesetzt. Zunächst sollten dies zeitlich strikt begrenzte Ausnahmesituationen sein. Als jedoch Caesar diese Machtbefugnisse unbefristet zu erlangen suchte, provozierte er den Widerstand der Anhänger der Republik. Brutus und Cassius entschlossen sich zum *Tyrannenmord* und erdolchten den Diktator 44 v. Chr. Die Frage, ob der Mord an Caesar legitim oder aber eine feige Meucheltat war, beschäftigte später vor allem in der Renaissance die Gemüter, die sich um die Klärung der Frage des Widerstandsrechts bemühten.<sup>50</sup>

## **2.4 Zwischenfazit**

Die griechisch-römische Antike und die jüdisch-christliche Tradition halten ein breites Arsenal an Exempla bereit, an dem sich spätere Widerstandsbewegungen orientieren konnten. In ihnen sind alle erdenklichen Formen von Widerstand vorgezeichnet. Gänzlich neue Muster sind später nicht hinzugekommen, nur die Waffen und die Strategien wurden raffinierter. Das Spektrum reicht vom Exodus über den passiven Widerstand bis hin zur revolutionären Erhebung und zum Tyrannenmord. Die bedeutendsten Motive des Widerstan-

<sup>49</sup> Vgl. Mommsen (1854-1885), Bd. 1, S. 257ff., bes. S. 272ff., 278ff.; Heuss (1960), S. 21ff.

<sup>50</sup> Dazu mehr in Abschnitt II.

des waren religiöser und politischer Natur. Sie richteten sich gegen die Beeinträchtigung des kultischen Lebens und den Verstoß gegen die aus der Religion abgeleiteten Sitten und Normen sowie gegen übermäßige Machtkonzentration und Willkürherrschaft. An der Römischen Republik orientierte sich der spätere Republikanismus, an der griechischen Polis die moderne Demokratiebewegung. Beide widersetzten sich dem staatlichen Absolutismus und errangen in der Französischen Revolution ihren ersten Etappensieg, um schließlich im 20. Jahrhundert ihren Siegeszug gegen die Monarchie anzutreten. Auch in der Moderne blieben Ausbeutung und Verelendung, ungerechte Herrschaft und Unterdrückung sowie moralische Entgleisungen der Herrschenden – neben religiösen Antrieben – die entscheidenden Motive für Widerstandsbewegungen.<sup>51</sup>

## II. Klassische Begründungen des Widerstandsrechts

Auch die philosophischen und juristischen Begründungen des Widerstandsrechts waren zu keiner Zeit eine rein theoretische Angelegenheit, sondern stets in die politische und rechtliche Praxis verflochten. Sie bemühten sich anlässlich von Verstößen der Mächtigen und Regenten gegen das geltende Recht und die guten Sitten um die Begründung einer gerechten, einer natürlichen und gottgefälligen Ordnung, deren Verletzung verhindert werden sollte.<sup>52</sup>

Wann ist Widerstand angezeigt und legitim? Die *Gegner* des Widerstandsrechts – wie Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes – bestreiten prinzipiell jegliches Recht auf Widerstand, da dieser ins Chaos und in den „Krieg aller gegen alle“, d.h. in den Bürgerkrieg führt, in dem das Leben eines jeden bedroht ist. Dem sei selbst die tyrannischste Herrschaft vorzuziehen. Die *Verfechter* des Widerstandsrechts hingegen sind sich einig, daß Widerstand zulässig und

<sup>51</sup> Zur Formierung der sozialen Bewegung im 19. und 20. Jahrhundert vgl. Werner Hofmann (1962): *Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts* (unter Mitwirkung von Wolfgang Abendroth und Iring Fetscher). Berlin, New York 1979<sup>6</sup> (mit weiteren Literaturhinweisen, S. 304ff.).

<sup>52</sup> Die Literatur zum Widerstandsrecht ist nicht mehr zu überblicken. Vgl. statt anderer Arthur Kaufmann (Hrsg.) (1972): *Widerstandsrecht*. Darmstadt; Robert von Friedeburg (2001): *Widerstandsrecht in der frühen Neuzeit. Erträge und Perspektiven der Forschung im deutsch-britischen Vergleich*. Berlin; Hella Mandt (1974): *Tyrannislehre und Widerstandsrecht*. Darmstadt, Neuwied.

geboten ist, wenn der oder die Herrscher ihre Untertanen unnötig schikanieren, ausbeuten oder gar wahllos meucheln. Widerstand gegen Fremdherrschaft ist *immer* legitim, solange die Eroberer – aufgrund ihrer Wohltaten – von den Eroberten nicht (nachträglich) anerkannt werden. Widerstand gegen die *eigenen* Machthaber und Regenten gilt dann als gerechtfertigt, wenn diese gegen das geltende Recht und die guten Sitten bzw. gegen tief verwurzelte Gewohnheiten verstoßen. Dabei stellt sich jedoch die alte Frage: *quis iudicabit?* Wer hat darüber zu entscheiden, was geltendes Recht und welches die guten Sitten sind und wann gegen sie verstoßen wird? Dies ist die zentrale Frage, um die das Problem einer Begründung des Widerstandsrechts kreist.

Es gibt zunächst zwei Hauptgründe für die *Ablehnung* eines Rechts auf Widerstand, die aus zwei unterschiedlichen Gesellschaftsbildern resultieren, die Widerstand von vornherein unmöglich machen:

1. eine *organizistische* Sicht der Gesellschaft, wonach diese – zusammen mit ihren hierarchischen Strukturen – organisch gewachsen ist, weshalb Widerstand schon deshalb unzulässig ist, weil er das Ganze in Mitleidenschaft zieht bzw. zu zerstören droht. Ein frühes Beispiel für diese Argumentation stammt von dem Patrizier Menenius Agrippa mit seinem Gleichnis vom „Aufstand der Glieder gegen den Magen“. Mit dieser Allegorie wandte er sich gegen den Widerstand der Plebejer im Kontext der Ständekämpfe in Rom. Wie schon erwähnt, zogen sich die Plebejer gelegentlich auf den Heiligen Berg zurück und verweigerten die Arbeit, um die Patrizier unter Druck zu setzen. Die erste *secessio plebis* erfolgte 494 v. Chr. Wie Livius berichtet, wurde der Widerstand von Menenius Agrippa dadurch gebrochen, daß er den Aufständischen das besagte Gleichnis erzählte. Wenn die übrigen Organe des Körpers gegen den Magen rebellieren, weil dieser träge und faul sei, da er allein die ihm zugeführte Nahrung verdaue, dann gerate der gesamte Organismus in Mitleidenschaft. Sie schaden sich folglich selbst. Veranlaßt durch dieses Gleichnis kehrten die Plebejer schließlich – der Sage zufolge – nach Rom zurück.<sup>53</sup>

<sup>53</sup> Vgl. Titus Livius: *Ab urbe condita*, II, 32, 9-12. Siehe dazu auch Peter Sloterdijk (2004): *Sphären. Bd. III: Schäume*. Frankfurt/Main, S. 261-303, bes. S. 284ff.

Eine vergleichbare Sicht vertrat Platon in der *Politeia*, wo er die Polis als einen „großen Menschen“ begriff.<sup>54</sup> Noch deutlicher wurde das organizistische Denken dann beim Apostel Paulus, der die christliche Gemeinde als *Leib Christi mit Christus als Haupt* verstand. Auch hier wäre Rebellion ein Angriff auf das Ganze. Deshalb ist sie verboten. Dieses Argument konnte später zur Legitimation der Ketzerverfolgung und zum Ausbau bzw. zur Sicherung der kirchlichen Macht herangezogen werden. Nur gegen Herrscher, die den „Leib Christi“ als solchen bedrohen und den wahren Glauben stören, ist Widerstand zulässig. Die Päpste – wie ihre weltlichen Kontrahenten – bezeichneten deshalb im hoch- und spätmittelalterlichen Kampf zwischen *spiritualia* und *temporalia* ihren jeweiligen politischen Gegner als „Antichrist“, gegen den alle Mittel des Kampfes erlaubt sind.<sup>55</sup>

Nur gegen die Feinde der Kirche, nicht aber gegen ihre Repräsentanten war folglich Widerstand erlaubt. Zu einem ähnlichen Schluß gelangte der bereits erwähnte Brief des Römers Klemens an die Korinther (ca. 96 n. Chr.), der den Aufstand gegen die Kirchenleitung *prinzipiell* verurteilt. Anlaß dieses *Ersten Klemensbriefes* waren Wirren in der Christengemeinde zu Korinth. Einige jüngere Gemeindeglieder hatten sich gegen die Presbyter erhoben und sie aus ihrer Stellung verdrängt. Klemens thematisierte die schwelenden Konflikte und forderte – unter Hinweis auf die Gliederung des Heeres und des menschlichen Leibes sowie auf die alttestamentarische Hierarchie – von den Aufständischen die bedingungslose Unterordnung unter den von den Aposteln und ihren Nachfolgern eingesetzten kirchlichen Vorsteher. Die Presbyter, so seine Conclusio, können und dürfen von der Gemeinde nicht abgesetzt werden, weil sie ihre Gewalt nicht von dieser übertragen bekommen haben, sondern von den Aposteln, die ihrerseits den Weisungen Jesu Christi folgen.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Daß Platon im dritten Buch der *Nomoi* zugleich die spätere Vertragstheorie antizipierte, betont Sloterdijk (2004), S. 266.

<sup>55</sup> Vgl. Hans Martin Schaller (1982): „Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen in der Politik des 13. Jahrhunderts“, in: Max Kerner (Hrsg.) (1982): *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*. Darmstadt, S. 303-331; Roth (2003), S. 411, 428ff. u. 474f.

<sup>56</sup> Altaner/Stuiber (1938), S. 45ff.

2. Die zweite Sicht, die zur Ablehnung des Widerstandsrechts führt, ist die vertragstheoretische, d.h. die Lehre vom *Gesellschaftsvertrag*, wie sie Thomas Hobbes aus Malmesbury klassisch begründet hat. In den Wirren der konfessionellen Bürgerkriege, die im 16. und 17. Jahrhundert in blutigen Wellen über Europa hinwegschwappten, begründete Hobbes im *Leviathan* (1651) die klassische Staatstheorie, die zum Ausgangspunkt aller künftigen Staatstheorien wurde und das Politikdenken bis heute bestimmt. Um dem „Krieg aller gegen alle“ zu entgehen, schließen wir, die Gesellschaftsmitglieder, einen virtuellen Vertrag miteinander, in dem wir uns gegenseitig zusichern, daß wir auf weitere Gewaltakte verzichten werden, sofern alle anderen dasselbe tun. Um sicher zu sein, daß sich tatsächlich alle an diese Abmachung halten, übertragen wir unsere ganze Kraft und Stärke auf einen einzelnen oder eine Versammlung von Menschen, die wir ermächtigen, uns zu regieren. Durch diesen Akt wird der *Souverän* inthronisiert, der uns die Gesetze vorschreibt und uns beherrscht.<sup>57</sup> Weil jedoch wir selbst ihn ermächtigt haben, kann es *kein Recht auf Widerstand* gegen ihn geben, da sich dieser gegen unseren eigenen Willen richten würde.<sup>58</sup> Wir kehrten in den „Naturzustand“ zurück und ließen den Krieg aller gegen alle wieder aufblühen, in dem ein jeder das Recht „auf alles“ und damit „auf nichts“ hat, da wir uns unsere Rechte gegenseitig streitig machen würden. Zwar steht es uns frei, uns durch Flucht oder Auswanderung willkürlichen Schikanen des Souveräns zu entziehen, doch handelt es sich dabei um kein verbrieftes Recht, denn was als Recht gilt, legt der Souverän allein fest, der dabei lediglich seiner Vernunft folgt und keinen Höheren über sich hat.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Thomas Hobbes (1651): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates* (Dt. v. Walter Euchner, hrsg. v. Iring Fetscher). Frankfurt/Main, Berlin, Wien 1976, bes. Kap. 17.

<sup>58</sup> Ansätze zu einem Widerstandsrecht bei Hobbes suchte vergeblich Peter Cornelius Mayer-Tasch (1965): *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*. Tübingen. Zur Kritik daran vgl. Hasso Hofmann (1986): *Recht – Politik – Verfassung. Studien zur Geschichte der politischen Philosophie*. Frankfurt/Main, S. 58ff.

<sup>59</sup> John Locke, der die vertragstheoretische Sicht von Hobbes übernimmt, will allerdings den Widerstand gegen ungerechte und ungesetzliche Gewalt zulassen. Siehe ders. (1690): *Zwei Abhandlungen über die Regierung* (hrsg. v. Walter Euchner). Frankfurt/Main 1967, Zweite Abhandlung, Kap. XVIII. Eine überzeugende Begründung dafür gibt er aber nicht. Er kann das von Hobbes benannte Dilemma nicht aus der Welt schaffen.

Ein Recht auf Widerstand könnte es somit allenfalls dann geben, wenn „Gerechtigkeit“ etwas Höheres wäre als das von den Machthabern erlassene „Gesetz“. Diese Auffassung wurde in der Tradition des *Naturrechts* vertreten. Ihr zufolge stehen die göttlichen und natürlichen Rechte höher als die positiven Gesetze. Geraten diese in Widerspruch mit jenen, so ist Widerstand gegen den Regenten erlaubt. Die christlichen Denker des Mittelalters entwickelten dafür ein einfaches Modell. Bereits das *Decretum Gratiani* (ca. 1140) unterschied – wie die ihm folgende scholastische Philosophie – grundsätzlich drei Rechtsnormenebenen und brachte diese in eine hierarchische Ordnung:<sup>60</sup>

1. das göttliche Recht oder den göttlichen Willen (*lex divina vel voluntas Dei*);
2. das Naturrecht (*lex naturalis*);
3. das positive oder geschriebene Recht (*lex positiva vel scripta*).

Als Maßstab zur Prüfung der unteren Ebenen sollte die jeweils höhere dienen. Im Zweifels- oder Konfliktfalle, d.h. bei Normenkollisionen, mußte nach dem jeweils höheren Recht verfahren und entschieden werden, und zwar nach dem einfachen Motto: Naturrecht bricht positives Recht, göttliches bricht natürliches Recht. Bereits hier wurde jedoch die Frage akut, die noch im Zentrum der frühneuzeitlichen Staatstheorie stehen und den *Leviathan* von Hobbes inspirieren sollte: *quis iudicabit?* Wer sollte das Interpretationsmonopol besitzen und verbindlich darüber zu entscheiden haben, welches im jeweils konkreten Fall die Bestimmungen des natürlichen und des göttlichen Rechts sind?

Gerade an dieser Frage entzündete sich der lange währende Streit, den spätere Anhänger des Absolutismus und Gegner des Widerstandsrechtes zu beenden beabsichtigten. Nach kirchlichem Verständnis sollte die Letztentscheidung in geistlichen wie weltlichen Angelegenheiten dem Papst bzw. einem allgemeinen Konzil zufallen. Die Vertreter des Kaiser- und/oder Königsrechts wollten dagegen den weltlichen Herrschern das Entscheidungsmonopol sichern. Beide Seiten waren sich demnach einig, *daß* es eine höchste Ent-

<sup>60</sup> Vgl. dazu Berman (1983): S. 234ff.; Otto Kimminich (1985): „Die Entstehung des neuzeitlichen Völkerrechts“, in: Fetscher/Münkler (1985-1993), Bd. 3, S. 73-100; hier S. 95f.

scheidungsinstanz geben müsse, die im Fall von Normen-Konflikten das letzte Wort haben solle. Strittig war nur die Frage, wem diese höchste Kompetenz zukomme.<sup>61</sup> Dieser Streit eskalierte im Hohen Mittelalter und führte in der Folgezeit zu immer neuen Grenzziehungen zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, die beide ein Recht auf Widerstand gegen den jeweiligen Antipoden beanspruchten.

Die beiden Spitzen der Zentralgewalt hatten sich zugleich gegen die anderen Kräfte und Mächte in Reich, Kirche und Territorien zu behaupten, die ihnen das Recht auf Letztentscheidung absprachen und sich ihnen widersetzten. Zum Streit zwischen Imperium und Sacerdotium gesellte sich der Kampf zwischen Kaisertum, Königen, Fürsten, Ständen und Städten sowie die innerkirchliche Spannung zwischen Papsttum und Episkopat, kirchlicher Zentralgewalt und religiösen Gemeinden, Bistümern, Klöstern, Reformorden, Ketzern usw. um die konkreten Organisationsformen der Kirche. Der Kaiser sah sich seit dem hohen Mittelalter Königen und Fürsten konfrontiert, die keinen Höheren in weltlichen Dingen mehr anerkennen wollten (*superiorem in temporalibus non recognoscens*) und sich selbst als oberste Gesetzgeber und Richter ihrer Königreiche oder Fürstentümer begriffen (*rex in regno suo imperator est*).<sup>62</sup> Hinzu kam das Bürgertum der aufstrebenden Städte, das in die laufenden Auseinandersetzungen hineingezogen wurde, für Autonomie und Mitbestimmung in kommunalen Angelegenheiten kämpfte und sich gegen die Willkür der aristokratischen Mächte, aber auch gegen einzelne Monarchen wehrte. Der Papst hingegen hatte sich nicht nur mit dem Kaisertum, sondern auch mit dem Reichsepiskopat und den Lan-

<sup>61</sup> Vgl. Jürgen Miethke/Arnold Bühler (1988): *Kaiser und Papst im Konflikt. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im späten Mittelalter*. Düsseldorf.

<sup>62</sup> Zur Entstehung und Entwicklung dieser Formeln, die im späten Mittelalter zu politischen Leitideen wurden, vgl. Sergio Mochi Onory (1951): *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*. Milano, S. 227ff.; Francesco Calasso (1954): *I Glossatori e la Teoria della Sovranità*. Milano 1957<sup>3</sup>; Friedrich August Freiherr von der Heydte (1952): *Die Geburtsstunde des souveränen Staates*. Regensburg, S. 36f., 59ff. u. 82ff.; Hellmut Kämpf (1935): *Pierre Dubois und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewußtseins um 1300*. Leipzig, Berlin (Nachdruck Hildesheim 1972), S. 23ff.; Gaines Post (1964): *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State 1100-1322*. Princeton, S. 453ff.; Helmut G. Walther (1976): *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität*. München, bes. S. 65ff.

deskirchen auseinanderzusetzen, die um ihre Pfründe fürchteten und selbst über ihre Angelegenheiten entscheiden wollten.

Das von den unterschiedlichen Kräften beanspruchte Recht auf Widerstand wurde so zur Quelle von Unfrieden und Unsicherheit. Die einzelnen Konflikte überlagerten sich und schaukelten sich gegenseitig hoch. Sie kreisten um die Fragen: Universalismus oder Partikularismus?, Zentralismus oder Territorialismus? sowie um die Entscheidung, wer im Einzelfall *Träger der höchsten Gewalt* sein und wie sich das Verhältnis der unterschiedlichen Instanzen gestalten soll. Hatte der Kaiser über den Papst oder jener über diesen zu herrschen? Oder sollten beide gemeinsam mit je unterschiedlichen Kompetenzen die Geschicke des Reiches lenken? Sollte die Zentralgewalt – Kaiser oder Papst oder beide gemeinsam in harmonischer Eintracht – oder sollten die jeweiligen Territorien den Ausschlag geben und die Geschicke der einzelnen Völker bestimmen? Und in den Territorien selbst: Hatten hier die Könige und Fürsten oder die Stände und Städte den Ausschlag zu geben und die Macht im werdenden Staate zu übernehmen? Und schließlich in der Kirche: Sollte ein straffes hierarchisches und zentralistisches System geschaffen werden oder würden die einzelnen Kirchengemeinden sich selbst in relativer Autonomie bestimmen können? War dem Papst oder den Synoden die letzte Entscheidung in innerkirchlichen Angelegenheiten zu übertragen?

Diese Auseinandersetzungen, die sich bis weit in die Frühe Neuzeit hinzogen, waren die Grunderfahrung jener politischen Denker, die sich für eine starke und ungeteilte Macht einsetzten, da nur diese in der Lage schien, das endlose Gerangel zwischen geistlicher und weltlicher Macht sowie zwischen König und Ständen zu beenden. Von Machiavelli über Bodin zu Hobbes reicht die Liste derjenigen, die für eine absolute Monarchie plädierten, in der es kein Widerstandsrecht geben konnte. Sie ebneten die Kluft zwischen positivem, natürlichem und göttlichem Recht ein, indem sie das dritte auf das zweite zurückführten und dieses mit dem ersten identifizierten. Die verbindliche Interpretation des Rechts sollte dem Souverän zukommen, der die Bestimmungen der natürlichen Gesetze in positives Recht überführt. Dieser Gedanke war allerdings schon im 12. und 13. Jahrhundert vorbereitet worden, als sich die normannischen Könige und ihre staufischen Nachfolger in Sizilien als Gottkönige

und als Verkörperung des Rechts und der Gerechtigkeit profilierten.<sup>63</sup> Widerstand gegen die oberste Instanz der Lehenspyramide war damit ausgeschlossen. Allenfalls gegen die Zwischeninstanzen war er erlaubt, sofern diese ihren Pflichten nicht nachkamen.

Die erwähnten Gegner des Widerstandsrechts sollten aber nicht das letzte Wort behalten. Es gab auch künftig kluge Fürsprecher desselben und Feinde der absoluten Herrschaft. Neben den religiös-theologischen Begründungen, die sich auf den Willen Gottes beriefen, wurden in Europa vor allem zwei säkulare Begründungen relevant: die *Theorie des Herrschaftsvertrages* (1) und die an *Aristoteles* anknüpfende Politische Philosophie des späten Mittelalters sowie der Frühen Neuzeit (2).

1. Die Ordnung des Feudalismus basierte auf *Herrschaftsverträgen*, in denen sich Herren und Knechte gegenseitig Treue schworen. Die Herren garantierten den Knechten *Schutz*, die Knechte verpflichteten sich zum *Gehorsam*. Das Verhältnis von Schutz und Treue bzw. Schutz und Gehorsam bildete die Achse, um die der mittelalterliche Herrschaftszusammenhang kreiste. Er wurde aber durch die neuen städtischen Formen der Korporation und des Genossenschaftswesens ergänzt und zugleich konterkariert. Widerstand gegen die Feudalherren (Fehde) galt als legitim, wenn diese vertragsbrüchig wurden und ihren Pflichten nicht nachkamen. Es gab somit im Mittelalter ein *Recht auf Widerstand gegen untreue Herrscher*. Wenn die Herrscher den versprochenen Schutz nicht gewährten und das Leben und die Sicherheit ihrer Untertanen nicht garantierten, durften die Vasallen und Leibeigenen Widerstand leisten.<sup>64</sup> Sie konnten sich an die übergeordnete Instanz der Lehenspyramide wenden und/oder sich ihren Herren aktiv widersetzen. Das entsprach nicht nur den guten Sitten, sondern auch geltendem Recht.

2. Die meisten politiktheoretischen Begründungen des Rechts auf Widerstand machen sich eine Leitunterscheidung zu eigen, die *Aristoteles* eingeführt hat: die Unterscheidung von „guten“ und

<sup>63</sup> Vgl. Ernst H. Kantorowicz (1957): *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. München 1990, S. 115ff.

<sup>64</sup> Die mittelalterlichen Quellen zum Widerstandsrecht wurden gesichtet von Fritz Kern (1914): *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*. Darmstadt 1970<sup>5</sup>.

„schlechten“ Regierungen, von „gesunden“ und „entarteten“ Ordnungsformen:<sup>65</sup>

| gute Formen         | schlechte Formen  |
|---------------------|-------------------|
| <i>Monarchie</i>    | <i>Tyrannis</i>   |
| <i>Aristokratie</i> | <i>Oligarchie</i> |
| <i>Politie</i>      | <i>Demokratie</i> |

Damit hat Aristoteles die traditionelle numerische Unterscheidung der Regierungsformen – es regieren: einer, einige oder alle – durch eine qualitative erweitert. Die „Güte“ oder „Schlechtigkeit“ einer Regierungsform erweist sich daran, ob der oder die Regenten das *Gemeinwohl* verfolgen oder nur ihre *egoistischen Privatinteressen*. Die Monarchie gilt als eine gelungene Verfassungsform, sofern sich der Alleinregent an die geltenden Gesetze bindet und das Wohlergehen aller Bürger im Auge hat. Es sei aber besser, so Aristoteles, wenn die Entscheidungen der Regierung von einer Mehrzahl guter Männer getroffen werden als von einem einzelnen; vorausgesetzt, daß diese Männer nicht gegen das Gesetz verstoßen.<sup>66</sup> Das konstitutive Prinzip der Aristokratie erblickt Aristoteles in der *Tugend*, das der Oligarchie im *Reichtum*. Die Politie/Demokratie hingegen basiere auf *Freiheit*.<sup>67</sup> Präferiert wird die Politie, in der die wenigen Reichen insgesamt so viel Gewicht haben wie die vielen Armen und alle Bürger sich im Sinne eines Rotationsprinzips in der Rolle der Regenten und Regierten abwechseln.<sup>68</sup> Weil aber alle „reinen“ Regierungsformen die Gefahr der „Entartung“ in sich bergen, empfiehlt Aristoteles den Bürgern, sie mögen die einzelnen Prinzipien aneinander relativieren und *Mischverfassungen* – er nennt diese ebenfalls „Politie“ – institutionalisieren, in denen auch das monarchische Element verankert und mit den beiden anderen ausbalanciert ist.<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Siehe zum Folgenden Aristoteles: *Politik*, III. u. IV. Buch.

<sup>66</sup> Ebd., III, 15., 1286 a 25ff.

<sup>67</sup> Ebd., IV, 8., 1294 a 10f.

<sup>68</sup> Ebd., I, 12., 1259 b 4ff.; VI, 2., 1317 b 1.

<sup>69</sup> Vgl. ebd., 1294 b 15ff. Dazu Wilfried Nippel (1980): *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*. Stuttgart; Dolf Sternberger (1978): *Drei Wurzeln der Politik*. Frankfurt/Main 1984, S. 118ff.

Entscheidend für die Aktualisierung dieser Leitunterscheidung wurde die Aristoteles-Rezeption des 12. und 13. Jahrhunderts. Vermittelt über arabische Quellen (Avicenna und Averroës) wurde dem Westen erstmals das Gesamtwerk des Stagiriten erschlossen – einschließlich *Ethik* und *Politik*. Dieses ermöglichte und erzwang eine neue Sicht der Welt und der Stellung des Menschen in ihr. Es brachte nach und nach alle Selbstverständlichkeiten und Glaubensgewißheiten ins Wanken und erzwang eine Neubestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen sowie neue Reflexionen über die Welt und die Stellung des Menschen in ihr. Die *natürliche Ordnung* erlangte Eigenbedeutung innerhalb der *Gnadenordnung*, die irdische Herrschaft wurde künftig nicht nur durch den Bezug auf Gott, sondern auch auf die Interessen der Beherrschten legitimiert. Der Mensch entdeckte sich als ein mit Vernunft und Leidenschaften ausgestattetes Lebewesen, das schon auf Erden glücklich und zufrieden leben will und sich deshalb ungerechten Herrschern widersetzen kann, die ihm sein natürliches Lebensrecht streitig machen.

Im Anschluß an Aristoteles rechtfertigte Thomas von Aquin den Widerstand gegen einen maßlosen und ungerechten Herrscher. Er wies jedoch den Tyrannenmord zurück. Zwar gebe es dafür im Alten Testament ein Beispiel, dem jedoch das Neue Testament widerspreche: „Ajoth stieß Eglon, den König von Moab, der das Volk mit schwerer Knechtschaft bedrückte, den Dolch in die Weichen, tötete ihn so und wurde Richter des Volkes. Aber das stimmt nicht mit der Lehre der Apostel überein. Denn Petrus lehrt uns, nicht nur guten und maßvollen, sondern auch harten Herren geziemend untertan zu sein (1. Petr. 2,19).“ Dennoch ging Thomas über diese Bestimmungen des Neuen Testaments hinaus. Er hielt den Widerstand gegen tyrannische Herrscher durchaus für legitim. Dem gewaltsamen Aufstand einzelner (Tyrannenmord) sei aber der kollektive Akt aller vorzuziehen, durch den der Tyrann aus seinem Amt gejagt werde: „Denn wenn es erstens zum Rechte eines Volkes gehört, sich selbst einen König zu bestimmen, so kann mit vollem Rechte der eingesetzte König von ebendemselben Volke von seinem Platze entfernt

oder seine Macht eingeschränkt werden, wenn er die königliche Gewalt in tyrannischer Weise mißbraucht.“<sup>70</sup>

Die Liste der christlichen Philosophen, die im Ausgang von Aristoteles ein Recht auf Widerstand begründeten, reicht von Thomas von Aquin bis hin zu John Locke. Die Details der jeweiligen Begründungen brauchen hier nicht thematisiert werden, nur die große Linie soll verdeutlicht werden. Widerstand, so der Duktus der Argumentation, ist immer dann legitim, wenn er sich gegen die „Entartung“ der jeweiligen Ordnung richtet, also entweder gegen die Tyrannis, die Oligarchie oder die Demokratie – wobei „Demokratie“ hier im Sinne des Aristoteles eben als „Entartung“ der Politie betrachtet wurde; als „Pöbelherrschaft“ oder „Diktatur des Proletariats“, wie man später sagte, im Gegensatz zu der *gemäßigten* Demokratie der „Politie“. Immer galt: Sind die Machthaber und Regenten „gut“, dann gibt es keinen Grund zum Widerstand. Sind sie aber „schlecht“, dann ist dieser vorprogrammiert und auch legitimiert. Die Politikphilosophen wollten deshalb Vorkehrungen treffen, um Entartungen zu verhindern. Da die Demokratie vor der Amerikanischen und Französischen Revolution keine Realisierungschancen hatte, richtete sich das Hauptaugenmerk auf die Oligarchie und besonders die Tyrannis.

Die Auseinandersetzung kreiste um die Frage, ob ein tyrannischer Herrscher gewaltsam attackiert werden darf und wer genau das Recht zum Widerstand besitzt. Wie schon erwähnt, wurde in der Renaissance heftig über die Notwendigkeit von Caesars Diktatur und den Sinn der Ermordung des Diktators durch die Republikaner Brutus und Cassius gestritten.<sup>71</sup> Dante Alighieri hatte in der *Göttlichen Komödie* die beiden Caesarmörder zusammen mit Judas Ischarioth in den untersten Kreis der Hölle verbannt (Inferno, 34. Gesang). Coluccio Salutati, der Kanzler der Republik Florenz, rechtfertigte Caesars Diktatur, die zwar einen Gesetzesbruch und einen Angriff auf die republikanische Ordnung dargestellt habe, die aber der einzige Weg gewesen sei, die Krise der Republik zu bewältigen. Diese Argumentation wurde von Francesco Guicciardini und

<sup>70</sup> Thomas von Aquin (ca. 1265/67): *Über die Herrschaft der Fürsten* (Dt. v. Friedrich Schreyvogel). Stuttgart 1981, 1.6, S. 23f. Vgl. auch ebd., 1.3, S. 13ff. und 1.10, S. 39ff.

<sup>71</sup> Vgl. zum Folgenden Herfried Münkler (1987): *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*. Frankfurt/Main, S. 158ff.

von Jean Bodin übernommen und variiert. Niccolò Machiavelli hingegen machte in den *Discorsi* Caesar für die Wirren der Kaiserzeit verantwortlich und rühmte Brutus als einen Mann von unbändiger Freiheitsliebe und unbestechlicher Integrität (*Discorsi* I, 10 u. 17). Der Mordanschlag war folglich legitim. Dabei hatte Machiavelli zuvor in *Il Principe* einen mächtigen und zupackenden Fürsten favorisiert, der im Interesse des Staates bzw. im Namen des Gemeinwohls auch Unrecht tun und sich über das Gesetz erheben darf.<sup>72</sup> Damit war er zum Begründer der späteren „Staatsraison“ geworden, die jegliches Widerstandsrecht ablehnte und die Regenten des Staates zu absoluten und unbegrenzten Herrschern stilisierte.<sup>73</sup>

Den Höhepunkt in der Diskussion über das Widerstandsrecht erreichten im späten 16. Jahrhundert calvinistische Monarchomachen.<sup>74</sup> Im Kontext der Reformation, der Formierung des europäischen Staatensystems und der Herausbildung des Absolutismus untersuchten François Hotman (*Franco-Gallia*, 1572/73), Theodor Be-

<sup>72</sup> Vgl. Niccolò Machiavelli (1513): *Der Fürst* (*Il Principe*) (übersetzt und hrsg. v. Rudolf Zorn). Stuttgart 1972<sup>4</sup>; ders. (1513-22): *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*. Deutsche Gesamtausgabe (übersetzt, eingeleitet und erläutert von Rudolf Zorn). Stuttgart 1977<sup>2</sup>.

<sup>73</sup> Zur Staatsraison vgl. Günther Heydemann/Eckart Klein (Hrsg.) *Staatsraison in Deutschland*, 2003; Niklas Luhmann (1989): „Staat und Staatsräson im Übergang von traditionaler Herrschaft zu moderner Politik“, in: ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3. Frankfurt/Main, S. 65-148; Friedrich Meinecke (1924): *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. München, Berlin 1929<sup>3</sup>; Herfried Münkler (1982): *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*. Frankfurt/Main; ders. (1983): „Staatsraison und politische Klugheitslehre“, in: Fetscher/Münkler (1985-1993), Bd. 3, S. 23-72; ders. (1987): *Im Namen des Staates*, bes. S. 46ff., 109ff.; ders. (1990): „Staatsraison. Die Verstaatlichung der Politik im Europa der Frühen Neuzeit“, in: Gerhard Göhler u.a. (Hrsg.): *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch*. Opladen, S. 190-202; Roman Schnur (Hrsg.) (1975): *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*. Berlin; Michael Stolleis (1990): *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit*. Frankfurt/Main.

<sup>74</sup> Vgl. Jürgen Dennert (Hrsg.) (1968): *Beza, Brutus, Hotman. Calvinistische Monarchomachen*. Köln, Opladen. Dazu auch Udo Bermbach (1985): „Widerstandsrecht, Souveränität, Kirche und Staat: Frankreich und Spanien im 16. Jahrhundert“, in: Fetscher/ Münkler (1985-1993), Bd. 3, S. 101-162; John Neville Figgis (1907): *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius 1414-1625*. Cambridge 1931<sup>2</sup>, S. 116ff.; Eckehard Quin (1907): *Personenrechte und Widerstandsrecht in der katholischen Widerstandslehre Frankreichs und Spaniens um 1600*. Berlin; Gottfried Salomon-Delatour (1965): *Moderne Staatslehren*. Neuwied, Berlin, S. 190ff.

za (*De iure magistratum*, 1574) und Stephanus Junius Brutus (*Vindiciae contra tyrannos*, 1579)<sup>75</sup> die Bedingungen und Formen einer gerechten Regierung und begründeten das Recht auf Widerstand gegen unchristliche und tyrannische Herrscher, das gegebenenfalls auch den Tyrannenmord einschließen sollte. Während Martin Luther im Rekurs auf Paulus und auf Augustins Unterscheidung der *civitas Dei* von der *civitas terrena* eine strenge Trennung der beiden Reiche, des *Regnum Christi* vom *Regnum Mundi*, postuliert und dem Christen bedingungslosen Gehorsam gegenüber der weltlichen Obrigkeit abverlangt hatte, wollten die genannten Calvinisten dieser weltlichen Herrschaft rechtliche und moralische Schranken setzen, deren Überschreitung Widerstand rechtfertigen sollte.<sup>76</sup>

Beza und Brutus führten dabei eine neue Unterscheidung ein: zwischen dem *tyrannus absque titulo* und dem *tyrannus quoad exercitio- nem*.<sup>77</sup> Beim ersten handelt es sich um einen Tyrannen, der gewaltsam an die Macht gekommen ist. Gegen ihn haben *alle* das *Recht* und die *Pflicht* zum Widerstand – sofern er nicht ihre nachträgliche Anerkennung findet. Beim zweiten, auch *tyrannus exercitio* genannt, handelt es sich um einen an sich legitimen Herrscher, der aber den Vertrag mit dem Volk bricht. Ihm muß allerdings erst nachgewiesen werden, daß er vertragsbrüchig geworden ist, was politisches Urteilsvermögen und juristische Kenntnisse voraussetzt. Weil diese dem gemeinen Volk abgehen, sind die Amtsträger und Stände zuständig für den Widerstand.

Damit waren die wichtigsten Motive formuliert, die in der weiteren Entwicklung des Naturrechts und des politischen Denkens (Samuel Pufendorf, Christian Wolff u. a.) variiert und modifiziert, aber nicht wesentlich bereichert wurden. Die frühen Überlegungen zum Widerstandsrecht fanden ihren Niederschlag in der Virginia Bill of Rights (1776) und in der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika (1776) sowie in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte in Frankreich (1789, 1791), in denen ein Recht auf Widerstand gegen despotische Regierungen institutionalisiert wurde.

<sup>75</sup> Hinter dem Pseudonym *Stephanus Junius Brutus* verbergen sich Philippe du Plessis-Mornay und Hubert Languet.

<sup>76</sup> Vgl. auch Herfried Münkler (1993): „Politisches Denken in der Zeit der Reformation“, in: Fetscher/Münkler (1985-1993), Bd. 2, S. 615-683.

<sup>77</sup> Vgl. zum Folgenden Bermbach (1985), S. 107ff., S. 116 u. 121f.

Das Problem der Legalität und Legitimität sowie der Praktikabilität des Widerstandes soll im folgenden erörtert werden.

### III. Einige Lehren aus der Geschichte des Widerstandsdenkens

„Daß Du dich wehren mußt, wenn Du nicht untergehen willst, wirst Du doch einsehen“, dichtete einst Bert Brecht. Daß dies nicht immer einfach ist, lehrt die Geschichte des Widerstandsdenkens. Widerstand gilt nach den Verfechtern eines entsprechenden Rechts dann als legitim und angezeigt, wenn die Mächtigen und die Regenten ihren elementaren Pflichten nicht nachkommen und fundamental gegen das geltende Recht und die guten Sitten verstoßen. Als stärkste Antriebe haben sich religiöse und politische Motive erwiesen: die Verteidigung und Reinhaltung der jeweiligen Religion und der aus ihr abgeleiteten Wertorientierungen einerseits, die Abwehr von Willkürherrschaft und Unterdrückung andererseits. Welche *Form* des Widerstands zu wählen ist, kann sich nur aus der jeweiligen Situation ergeben, d.h. auf Grundlage einer Einschätzung, welche Durchsetzungschancen bestehen. Auch die Frage, welches jene Pflichten, was geltendes Recht und was die guten Sitten sind, ist nicht immer leicht zu beantworten. Sie alle unterliegen selbst dem geschichtlichen Wandel.

Die Theorie und Geschichte des Widerstandsrechts ist von Anfang an geprägt durch eine Unklarheit und Zwiespältigkeit bzw. durch einen Widerspruch, der bis heute nicht gelöst ist und wohl auch *prinzipiell* unlösbar bleibt. Das Recht auf Widerstand richtet sich gegen die Mächtigen und Regenten – seien es die eigenen oder fremde. Es soll die Herrschaftsunterworfenen vor Schikanen und nicht-legitimer Gewalt schützen. Es ist aber außerstande, ihnen die dafür erforderlichen Machtmittel in die Hände zu geben. Ein positives, als Gesetz festgeschriebenes Widerstandsrecht nützt wenig, wenn der (unwahrscheinliche) Ausnahmezustand eintritt. Es hat rein symbolischen Charakter und im Ernstfall nur sehr geringe Durchsetzungschancen. Dieser Widerspruch wird transparent, wenn wir die aktuelle Situation ins Auge fassen und anschließend einen Blick zurück in die jüngere Geschichte werfen.

Das Recht auf Widerstand ist heute in Deutschland ein verbrieftes Verfassungsrecht. Es wurde 1968 – anlässlich der heftigen Kontro-

versen über die Notstandsgesetze – im Grundgesetz (GG) verankert. In Art. 20 Abs. 4 GG heißt es:

„Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist.“

Dieses Recht bezieht sich auf die im selben Artikel spezifizierte freiheitlich-demokratische Grundordnung der Bundesrepublik als einem sozialen, demokratischen und föderalen Rechtsstaat. Gegen jeden, der diese Ordnung beseitigen will, dürfen wir folglich Widerstand leisten, „wenn andere Abhilfe nicht möglich ist“. Über die konkrete Form des erlaubten Widerstands schweigt sich das Grundgesetz mit gutem Grund aus. Denn kann ein solches Recht in der Praxis überhaupt realisiert werden?

Wie eingangs bemerkt, lassen sich vier Grundtypen unterscheiden: Widerstand gegen Fremdherrschaft vs. Widerstand gegen die eigenen Regenten, passiver vs. aktiver Widerstand. Im Falle der Invasion einer fremden Macht dürfte für Zivilisten beim heutigen Stand der Waffentechnik wohl nur der Rückzug oder die Auswanderung Aussicht auf Erfolg haben. Oder sollen Bürger im Ernstfall, d.h. wenn feindliche Mächte die Ordnung des Grundgesetzes zu beseitigen trachten, mit Knüppeln gegen Panzerbataillone oder gegen bewaffnete Truppen anrennen? Sollen wir zu Terroristen werden, die durch Selbstmordattentate die freiheitlich-demokratische Grundordnung verteidigen?

Nach herrschender juristischer Auffassung bezieht sich der Art. 20 Abs. 4 GG allerdings nicht auf den Verteidigungsfall, sondern auf Angriffe „von innen“ – sei es von oben (Putsch) oder aber von unten (Aufstand).<sup>78</sup> Ob wir uns als Zivilisten gegen unsere Regierung oder gegen aufständische Massen stellen, wenn diese die freiheitlich-demokratische Grundordnung beseitigen und das Grundgesetz außer Kraft setzen wollen, müssen wir nach Einschätzung unserer Kräfte *selbst* entscheiden. Auch hier stellt sich die Frage, ob wir im Ernstfall gegen bewaffnete Truppen anrennen sollen. Sollen wir uns

<sup>78</sup> Vgl. etwa Karl Friedrich Bertram (1968): Das Widerstandsrecht des Grundgesetzes. Berlin; Rudolf Dolzer (1992): Der Widerstandsfall, in: HStR VII, § 171; Josef Isensee (1969): Das legalisierte Widerstandsrecht. Bad Homburg; René Artur Rhinow (1984): Widerstandsrecht im Rechtsstaat. Bern; René Schneider (1964): Das Widerstandsrecht in Staatsrecht und Staatstheorie der Gegenwart. Winterthur.

bewaffnen, z. B. wenn die Bundesregierung den Sozialstaat demonstriert und zur Abwehr vermuteter Terrordrohungen die Freiheitsrechte einschränkt? Als Zivilisten bleibt uns auch hier vermutlich nur das – innere oder äußere – Exil.

Das Widerstandsrecht ist subsidiär, kommt also erst dann zum Zuge, wenn „alle von der Rechtsordnung zur Verfügung gestellten Rechtsbehelfe so wenig Aussicht auf wirksame Abhilfe bieten, daß die Ausübung des Widerstands das letzte verbleibende Mittel zur Erhaltung oder Wiederherstellung des Rechts ist“ (BVerfGE 5, 85 [377]). Es gibt keine Pflicht zum Widerstand; jeder einzelne trägt das Risiko von Fehleinschätzungen. Arten und Mittel des Widerstands sind in Art. 20 Abs. 4 GG offengelassen. Daher gelten aktiver und passiver Widerstand als legitim. Gewalteinsatz ist möglich, muß aber verhältnismäßig sein. Relevanz gewinnt Art. 20 Abs. 4 GG nach allgemeiner Auffassung<sup>79</sup> nur in einem einzigen Fall: wenn der Widerstand gegen die Beseitigung der bestehenden Ordnung erfolgreich war. Dann dient er als Rechtfertigung für die rechtliche Beurteilung des Widerstandshandelns, also beispielsweise der Tötung eines Putschisten.

Angehörige der Polizei und der Armee würden im Zweifelsfalle durch Art. 20 Abs. 4 GG zur Befehlsverweigerung und zum offenen Widerstand gegen ihre Vorgesetzten ermutigt. Sie wären deshalb keine Staatsfeinde, sondern wehrhafte Demokraten, wenn sie sich widersetzen würden. Doch bleibt die alte Frage: *quis iudicabit?* Wer entscheidet darüber, wann der Notstand eingetreten ist, wann folglich Rebellion legitim und angezeigt ist?

Ein Recht auf individuelle Gewissensentscheidung kann es hier mit Sicherheit nicht geben, weil dadurch der Willkür Tür und Tor geöffnet werden würde, was die Auflösung jeglicher Ordnung zur Folge hätte. Bleiben also die Gerichte. Doch, so wird man sich fragen, müssen wir tatsächlich zuerst einen Verfassungsgerichtsbeschuß einholen, ehe wir uns denjenigen Regenten, die die freiheitlich-demokratische Grundordnung zu beseitigen trachten, widersetzen dürfen? *Post festum*, wenn es zu spät ist, würde uns möglicherweise das Bundesverfassungsgericht bescheinigen, daß wir das Recht

<sup>79</sup> Siehe Rolf Gröschner (1998), in: Horst Dreier (Hrsg.), Grundgesetz-Kommentar, Bd. 2, Art. 20 IV (Widerstandsrecht), Rn. 9.

zum Widerstand gehabt *hätten* – oder auch nicht. Aber was nützt uns das?

Das Widerstandsrecht des Grundgesetzes mag ein hehres Versprechen beinhalten, doch bleibt zu fragen, ob es mehr ist als eine gut gemeinte Naivität. Es soll verhindern, daß sich die politische Entwicklung der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts wiederholt. Ein Widerstandsrecht hätte aber auch damals wenig genützt. Einmal angenommen, in der NS-Zeit wäre ein Recht auf Widerstand verfassungsmäßig verbrieft gewesen: Hätten einzelne oder Gruppen vor Gericht ziehen können, um juristisch gegen das Hitler-Regime vorzugehen? Hätte die Widerstandsbewegung dadurch einen anderen politischen Stand gehabt?

Hätten die Widerständler – etwa um Graf Stauffenberg – stärkere Unterstützung durch die Bevölkerung erfahren, wenn es ein verfassungsmäßiges Recht auf Widerstand gegeben hätte? Wäre das Attentat auf Hitler dadurch rechtlich gedeckt gewesen?

Legt man jene Unterscheidung zugrunde, die die Monarchomachen eingeführt haben, so hat es sich bei Hitler *nicht* um einen *tyrannus absque titulo* gehandelt, denn er ist nicht gewaltsam an die Macht gekommen. Ob er den virtuellen Vertrag mit dem Volk gebrochen hat und folglich ein *tyrannus quoad exercitorem* gewesen ist, hätten nach der monarchomachischen Logik die verantwortlichen Amtsträger zu entscheiden gehabt. Die Stände existierten ja nicht mehr. Damit aber wäre das Widerstandsrecht ad absurdum geführt worden, denn die Amtsträger jener Zeit standen mehrheitlich hinter dem Tyrannen.

Es ist deshalb nicht leicht zu sehen, wie das im Grundgesetz verankerte Widerstandsrecht in der Praxis funktionieren soll. Im Falle nicht-legitimen Widerstands müßte sogar nachträglich das Strafrecht zum Zuge kommen. Bekanntlich hat das Strafgesetzbuch (StGB) in den §§ 110ff. den *Widerstand gegen die Staatsgewalt* unter Strafandrohung gestellt. Nach § 113 StGB wird mit einer Freiheitsstrafe bis zu zwei Jahren bedroht, wer sich mit Gewalt gegen einen Beamten oder die ihn unterstützenden Personen wendet, sofern diese gesetzliche, gerichtliche oder behördliche Anordnungen rechtmäßig vollstrecken. Auch hier bleibt die alte Frage: *quis iudicabit?* Wer entscheidet bei Ausnahmeständen über die Rechtmäßigkeit des staatlichen Handelns bzw. der Aktivitäten der Beamten? Soll jeder einzelne nach einer intensiven Gewissensprüfung oder sollen die Gerichte – nachträglich – die Entscheidung treffen?

Der moderne *Rechtsstaat*, wie er im Gefolge der Französischen Revolution im 19. Jahrhundert entstanden ist, hat zur Lösung dieser Problematik das Prinzip der Gewaltenteilung institutionalisiert und ein ausgetüfteltes System der *checks and balances* eingeführt. Er hat ferner ein Verwaltungsrecht geschaffen, das die Aktivitäten der staatlichen Bürokratie regelt. Die Judikative entscheidet (am Maßstab von Recht und Gesetz) über das Handeln der Exekutive. Der Nachteil dieser Einrichtung ist, daß die Gerichte auch hier immer erst *im Nachhinein* ein Urteil fällen. Ob die Aktion eines Beamten, dem wir uns widersetzen, rechtmäßig war oder nicht, können wir folglich erst dann erfahren, wenn es bereits zu spät ist. Eine weitere Unsicherheit liegt im Prinzip der *Unabhängigkeit der Justiz*. Diese scheint heute gewährleistet und sicher. Was aber passiert, wenn die Judikative „gleichgeschaltet“ ist? Dann ist die Gewaltenteilung de facto aufgehoben. Freislers „Volksgerichtshof“ hätte kaum die Aktivitäten der Staatsbeamten gerügt. Ich komme deshalb zu dem Ergebnis, daß die Frage nach einem Recht auf Widerstand weiterhin prekär ist. Im heutigen Rechtsstaat funktioniert die Gewaltenteilung ziemlich gut. In früheren Gesellschaften gab es den Rechtsstaat noch nicht. Und der Rechtsstaat selbst ist ein fragiles Gebilde. Gerade die Nationalsozialisten haben vorgeführt, wie er mit seinen eigenen Prinzipien aus den Angeln gehoben werden kann. So bleibt als *Conclusio*: Das Recht auf Widerstand ist in der Praxis schwer zu realisieren. Dennoch behält es eine wichtige symbolische Funktion: Es vermittelt uns Bürgern die Zuversicht, daß wir uns ungerechten Herrschern oder Regenten widersetzen dürfen.

## Literatur:

- Altaner, Berthold/Stuiber, Alfred (1938): *Patrologie. Leben, Lehre und Schriften der Kirchenväter*. Freiburg, Basel, Wien 1966<sup>7</sup>.
- Aristoteles: *Politik* (Dt. v. Franz Susemihl). Reinbek 1994.
- Assmann, Jan (1998): *Moses der Ägypter*. München.
- Beloch, Julius (1884): *Die attische Politik seit Perikles*. Darmstadt 1967.
- Bengtson, Hermann (Hrsg.) (1965): *Griechen und Perser*. Frankfurt/Main.
- Berger, Klaus (1994): *Theologieggeschichte des Urchristentums*. Tübingen, Basel.
- Berger, Klaus (1998): *Qumran. Funde – Texte – Geschichte*. Stuttgart.
- Berman, Harold J. (1983): *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechts-tradition*. Frankfurt/Main 1991.
- Bermbach, Udo (1985): „Widerstandsrecht, Souveränität, Kirche und Staat: Frankreich und Spanien im 16. Jahrhundert“, in: Fetscher/Münkler (1985-1993), Bd. 3, S. 101-162.
- Bertram, Karl Friedrich (1968): *Das Widerstandsrecht des Grundgesetzes*. Berlin.
- Bichler, Reinhold (1988): *Politisches Denken im Hellenismus*, in: Fetscher/Münkler (1985-1993), Bd. 1, S. 439-483.
- Bleicken, Jochen (1986): *Die athenische Demokratie*. Studienausgabe. Paderborn u.a.
- Bleicken, Jochen (1988<sup>3</sup>): *Geschichte der römischen Republik*. München.
- Bloch, Ernst (1921): *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Frankfurt/Main 1985.
- Blumenberg, Hans (1974): *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt/Main.
- Blumenthal, Uta-Renate (1982): *Der Investiturstreit*. Stuttgart u.a.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1967): „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, in: ders. (1976): *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Frankfurt/Main, S. 2-64.
- Borst, Arno (1988): *Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters*. München, Zürich.
- Bosl, Karl (1993): „Reformorden, Ketzer und religiöse Bewegungen in der hochmittelalterlichen Gesellschaft“, in: Fetscher/Münkler (1985-1993), Bd. 2, S. 243-309.
- Broughton, T. Robert S. (1951-86): *The Magistrates of the Roman Republic*. 3 Bde. Cleveland, Atlanta.
- Brumlik, Micha (1992): *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*. Frankfurt/Main 1995.
- Burckhardt, Jacob (1898-1902): *Griechische Kulturgeschichte*. Basel 1956/57.
- Burckhardt, Jacob (1928): *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Leipzig 1928.

- Calasso, Francesco (1954): *I Glossatori e la Teoria della Sovranità*. Milano 1957<sup>3</sup>.
- Campenhause, Hans Freiherr von (1955): *Griechische Kirchenväter*. Stuttgart, Berlin, Köln 1993<sup>8</sup>.
- Christ, Karl (1979): *Die Römer. Eine Einführung in ihre Geschichte und Zivilisation*. München 1994<sup>3</sup>.
- Daßmann, Ernst (1991-96): *Kirchengeschichte*. 2 Bde. Stuttgart, Berlin, Köln.
- Davies, John K. (1978): *Das klassische Griechenland und die Demokratie*. München 1986<sup>3</sup>.
- Demandt, Alexander (1993): *Der Idealstaat*. Köln, Weimar, Wien.
- Demandt, Alexander (1995): *Antike Staatsformen. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte der Alten Welt*. Berlin.
- Dennert, Jürgen (Hrsg.) (1968): *Beza, Brutus, Hotman. Calvinistische Monarchomachen*. Köln, Opladen.
- Die heilige Schrift* (Dt. v. Martin Luther). Im Auftrag der Deutschen Evangelischen Kirchenkonferenz durchgesehene 14. Auflage, Stuttgart 1899.
- Dolzer, Rudolf (1992): Der Widerstandsfall, in: HStR VII, § 171.
- Dumont, Louis (1983): *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*. Frankfurt/Main, New York 1991.
- Ehrenberg, Victor (1973): *From Solon to Sokrates*. London.
- Ehrhardt, Arnold A. T. (1959/1969): *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*. 3 Bde. Tübingen.
- Fearn, James (Hrsg.) (1968): *Ketzer und Ketzerbekämpfung im Hochmittelalter*. Göttingen.
- Fetscher, Iring/Münkler, Herfried (Hrsg.) (1985-1993): *Pipers Handbuch der politischen Ideen*. 5 Bde. München, Zürich.
- Figgis, John Neville (1907): *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius 1414-1625*. Cambridge 1931<sup>2</sup>.
- Fink, Karl August (1981): *Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter*. München 1994.
- Finley, Moses I. (1980): *Antike und moderne Demokratie*. Stuttgart 1987.
- Fleckenstein, Josef (Hrsg.) (1973): *Investiturstreit und Reichsverfassung*. Sigmaringen.
- Fliche, Augustin (1924-37): *La réforme Grégorienne*. Paris (Nachdruck Genf 1978).
- Foerster, Werner (Hrsg.) (1995): *Die Gnosis. Zeugnisse der Kirchenväter*. München, Zürich (Nachdruck der 2. Aufl. von 1979).
- Freud, Sigmund (1939): *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Frankfurt/Main 1975.
- Friedeburg, Robert von (2001): *Widerstandsrecht in der frühen Neuzeit. Erträge und Perspektiven der Forschung im deutsch-britischen Vergleich*. Berlin.
- Friesen, Abraham/Goertz, Hans-Jürgen (Hrsg.) (1978): *Thomas Müntzer*. Darmstadt.

- Fustel de Coulanges, Numa Denis (1864): *Der antike Staat. Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms*. München.
- Georgi, Dieter (1987): „Gott auf den Kopf stellen: Überlegungen zu Tendenz und Kontext des Theokratiegedankens in paulinischer Praxis und Theologie“, in: Jacob Taubes (Hrsg.) (1987): *Theokratie*. München u.a., S. 148-205.
- Grundmann, Herbert (1963): *Ketzergeschichte des Mittelalters*. Göttingen.
- Guttmann, Julius (1925): „Max Webers Soziologie des antiken Judentums“, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.) (1981): *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretationen und Kritik*. Frankfurt/Main, S. 288-326.
- Harnack, Adolf von (1909): *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 1 (Nachdruck Tübingen 1990).
- Harnack, Adolf von (1910): *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Urchristentum und Katholizismus*. Leipzig (Nachdruck Darmstadt 1980).
- Harnack, Adolf von (1920): *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. Leipzig 1924<sup>2</sup>.
- Hartmann, Wilfried (1993): *Der Investiturstreit*. München.
- Heinrich, Klaus (1966): „Antike Kyniker und Zynismus in der Gegenwart“, in: ders.: *Parmenides und Jona*. Frankfurt/Main 1982, S. 129-156.
- Hengel, Martin (1961): *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.* Leiden, Köln 1976<sup>2</sup>.
- Heuss, Alfred (1960): *Römische Geschichte*. Paderborn u.a. 1998<sup>6</sup>
- Heydemann, Günther/Klein, Eckart (Hrsg.) (2003): *Staatsraison in Deutschland*. Berlin.
- Hobbes, Thomas (1651): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates* (Dt. v. Walter Euchner, hrsg. v. Iring Fetscher). Frankfurt/Main, Berlin, Wien 1976.
- Hofmann, Hasso (1986): *Recht – Politik – Verfassung. Studien zur Geschichte der politischen Philosophie*. Frankfurt/Main.
- Hofmann, Werner (1962): *Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts* (unter Mitwirkung von Wolfgang Abendroth und Iring Fetscher). Berlin, New York 1979<sup>6</sup>.
- Hossenfelder, Malte (1985): *Die Philosophie der Antike 3: Stoa, Epikureismus und Skepsis*. München.
- Isensee, Josef (1969): *Das legalisierte Widerstandsrecht. Eine staatsrechtliche Analyse des Art. 20 Abs. 4 Grundgesetz*. Bad Homburg.
- Jakobs, Hermann (1988<sup>2</sup>): *Kirchenreform und Hochmittelalter 1046-1215*. München.
- Jonas, Hans (1934): *Gnosis und spätantiker Geist*. Göttingen 1964<sup>3</sup>.
- Josephus, Flavius (1978): *Geschichte des Jüdischen Krieges* (Dt. v. Heinrich Clementz). Leipzig 1990<sup>5</sup>.
- Kagan, Donald (1992): *Perikles. Die Geburt der Demokratie*. Stuttgart.

- Kämpf, Hellmut (1935): *Pierre Dubois und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewußtseins um 1300*. Leipzig, Berlin (Nachdruck Hildesheim 1972).
- Kantorowicz, Ernst H. (1957): *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. München 1990.
- Kaufmann, Arthur (Hrsg.) (1972): *Widerstandsrecht*. Darmstadt.
- Kern, Fritz (1914): *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*. Darmstadt 1970<sup>5</sup>.
- Kimminich, Otto (1985): „Die Entstehung des neuzeitlichen Völkerrechts“, in: Fetscher/ Münkler (1985-1993), Bd. 3, S. 73-100.
- Kinzl, Konrad H. (Hrsg.) (1995): *Demokratia. Der Weg zur Demokratie bei den Griechen*. Darmstadt.
- Kippenberg, Hans G. (1991): *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*. Frankfurt/Main.
- Koch, Klaus (1978ff.): *Die Propheten*. Stuttgart, Bd. 1, 1995<sup>3</sup>, Bd. 2, 1988<sup>2</sup>.
- König, Ingemar (1992): *Der römische Staat I: Die Republik*. Stuttgart.
- Lambert, Malcolm (1992): *Häresien im Mittelalter. Von den Katharern bis zu den Hussiten* (Dt. v. Raul Niemann). Darmstadt 2001.
- Laudage, Johannes (Hrsg.) (1989): *Der Investiturstreit. Quellen und Materialien*. Köln, Wien.
- Le Goff, Jacques (1965): *Das Hochmittelalter*. Frankfurt/Main.
- Lietzmann, Hans (1932-1944): *Geschichte der alten Kirche*. Berlin, New York 1972<sup>4/5</sup>.
- Locke, John (1690): *Zwei Abhandlungen über die Regierung* (hrsg. v. Walter Euchner). Frankfurt/Main 1967.
- Luhmann, Niklas (1989): „Staat und Staatsräson im Übergang von traditioneller Herrschaft zu moderner Politik“, in: ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Bd. 3. Frankfurt/Main, S. 65-148.
- Luther, Martin (1523): „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“, in: ders. (1882ff.): *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar, Bd. 11, S. 245-280.
- Machiavelli, Niccolò (1513): *Der Fürst (Il Principe)* (übersetzt und hrsg. v. Rudolf Zorn). Stuttgart 1972<sup>4</sup>.
- Machiavelli, Niccolò (1513-22): *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*. Deutsche Gesamtausgabe (übersetzt, eingeleitet und erläutert von Rudolf Zorn). Stuttgart 1977<sup>2</sup>.
- Mandt, Hella (1974): *Tyrannislehre und Widerstandsrecht*. Darmstadt, Neuwied.
- Mayer-Tasch, Peter Cornelius (1965): *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*. Tübingen.
- McManners, John (Hrsg.) (1993): *Geschichte des Christentums*. Frankfurt/Main, New York.
- Meier, Christian (1970): *Entstehung des Begriffs ‚Demokratie‘*. Frankfurt/Main.

- Meier, Christian (1980): *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt/Main.
- Meier, Christian (1993): *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*. Berlin.
- Meinecke, Friedrich (1924): *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. München, Berlin 1929<sup>3</sup>.
- Miethke, Jürgen/Bühler, Arnold (1988): *Kaiser und Papst im Konflikt. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im späten Mittelalter*. Düsseldorf.
- Miles, Jack (1995): *Gott. Eine Biographie* (Dt. v. Martin Pfeiffer). München, Wien 1996.
- Mochi Onory, Sergio (1951): *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*. Milano.
- Mommsen, Theodor (1854-1885): *Römische Geschichte*. Vollständige Ausgabe in acht Bänden. München 1976.
- Mossé, Claude (1986): *La démocratie grecque*. Paris.
- Mossé, Claude (1999): *Das klassische Athen. Demokratie und Machtpolitik im 5. und 4. Jahrhundert*. Darmstadt.
- Münkler, Herfried (1982): *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*. Frankfurt/Main.
- Münkler, Herfried (1983): „Staatsraison und politische Klugheitslehre“, in: Fetscher/Münkler (1985-1993), Bd. 3, S. 23-72.
- Münkler, Herfried (1987): *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*. Frankfurt/Main.
- Münkler, Herfried (1990): „Staatsraison. Die Verstaatlichung der Politik im Europa der Frühen Neuzeit“, in: Gerhard Göhler u.a. (Hrsg.): *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch*. Opladen, S. 190-202.
- Münkler, Herfried (1993): „Politisches Denken in der Zeit der Reformation“. In: Fetscher/ Münkler (1985-1993), Bd. 2, S. 615-683.
- Nietzsche, Friedrich (1887): *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Werke in drei Bänden (hrsg. v. Karl Schlechta), Bd. II, München 1960<sup>2</sup>.
- Nietzsche, Friedrich (1888): *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*. Werke in drei Bänden (hrsg. v. Karl Schlechta), Bd. II, München 1960<sup>2</sup>.
- Nippel, Wilfried (1980): *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früherer Neuzeit*. Stuttgart.
- Pagels, Elaine (1979): *Versuchung durch Erkenntnis*. Frankfurt/Main 1987.
- Post, Gaines (1964): *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State 1100-1322*. Princeton.
- Quilisch, Tobias (1999): *Das Widerstandsrecht und die Idee des religiösen Bundes bei Thomas Müntzer*. Berlin.
- Quin, Eckehard (1907): *Personenrechte und Widerstandsrecht in der katholischen Widerstandslehre Frankreichs und Spaniens um 1600*. Berlin.
- Quispel, Gilles (1951): *Gnosis als Weltreligion*. Zürich.
- Rhinow, René Artur (1984): *Widerstandsrecht im Rechtsstaat*. Bern.

- Röhrich, Wilfried (2004): *Die Macht der Religionen. Glaubenskonflikte in der Weltpolitik*. München.
- Roth, Klaus (2003): *Genealogie des Staates. Prämissen des neuzeitlichen Politikdenkens*. Berlin.
- Rudolph, Kurt (1977): *Die Gnosis*. Göttingen 1990<sup>3</sup>.
- Sabbah, Messad/Sabbah, Roger (2001): *Les secrets de l'Exode*. Paris.
- Salomon-Delattre, Gottfried (1965): *Moderne Staatslehren*. Neuwied, Berlin.
- Sanders, Ed P. (1991): *Paulus. Eine Einführung*. Stuttgart 1995.
- Schaller, Hans Martin (1982): „Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen in der Politik des 13. Jahrhunderts“, in: Max Kerner (Hrsg.) (1982): *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*. Darmstadt, S. 303-331.
- Schieffer, Rudolf (1981): *Die Entstehung des päpstlichen Investiturverbots für den deutschen König*. Stuttgart.
- Schneider, René (1964): *Das Widerstandsrecht in Staatsrecht und Staatstheorie der Gegenwart*. Winterthur.
- Schluchter, Wolfgang (Hrsg.) (1985): *Max Webers Sicht des antiken Christentums*. Frankfurt/Main.
- Schnur, Roman (Hrsg.) (1975): *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*. Berlin.
- Scholz, Peter (1998): *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr.* Stuttgart.
- Schuller, Wolfgang (1991<sup>3</sup>): *Griechische Geschichte*. München.
- Sloterdijk, Peter (2004): *Sphären. Bd. III: Schäume*. Frankfurt/Main.
- Sloterdijk, Peter/Macho, Thomas H. (Hrsg.) (1995): *Weltrevolution der Seele*. Zürich.
- Spahn, Peter (1977): *Mittelschicht und Polisbildung*. Frankfurt/Main.
- Stegemann, Hartmut (1993): *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*. Freiburg, Basel, Wien.
- Stemberger, Günter (1977): *Geschichte der jüdischen Literatur*. München.
- Stemberger, Günter (1990): *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*. Stuttgart.
- Sternberger, Dolf (1978): *Drei Wurzeln der Politik*. Frankfurt/Main 1984.
- Stolleis, Michael (1990): *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit*. Frankfurt/Main.
- Taubes, Jacob (1947): *Abendländische Eschatologie*. Bern (Nachdruck München 1991).
- Taubes, Jacob (1993): *Die politische Theologie des Paulus*. München.
- Taubes, Jacob (Hrsg.) (1984): *Gnosis und Politik*. München u.a.
- Theißen, Gerd (1977): *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*. München 1991<sup>6</sup>.
- Theißen, Gerd (1979): *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tübingen 1989<sup>3</sup>.

- Theißen, Gerd (1992): „Mythos und Wertrevolution im Urchristentum“, in: Dietrich Harth/Jan Assmann (Hrsg.) (1992): *Revolution und Mythos*. Frankfurt/Main, S. 62-81.
- Thomas von Aquin (ca. 1265/67): *Über die Herrschaft der Fürsten* (Dt. v. Friedrich Schreyvogel). Stuttgart 1981.
- Thukydides: *Der Peloponnesische Krieg* (übertragen v. August Horneffer). Essen o.J.
- Troeltsch, Ernst (1912): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. 2 Bde. Tübingen 1994.
- Veyne, Paul (1988): „Kannten die Griechen die Demokratie?“, in: Christian Meier/Paul Veyne(1988): *Kannten die Griechen die Demokratie?* Berlin, S. 13-44.
- Voegelin, Eric (1952): *Die neue Wissenschaft der Politik*. Freiburg, München 1991<sup>4</sup>.
- Voegelin, Eric (1959): *Wissenschaft, Politik und Gnosis*. München.
- von der Heydte, Friedrich August Freiherr (1952): *Die Geburtsstunde des souveränen Staates*. Regensburg.
- Vouga, François (1994): *Geschichte des frühen Christentums*. Tübingen, Basel.
- Walther, Helmut G. (1976): *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität*. München.
- Walzer, Michael (1985): *Exodus und Revolution*. Berlin 1988.
- Walzer, Michael (1987): „Der Prophet als Gesellschaftskritiker“, in: ders. (1990): *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*. Berlin, S. 81-108.
- Weber, Max (1921): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen 1988<sup>8</sup>.
- Welwei, Karl-Wilhelm (1983): *Die griechische Polis*. Stuttgart u.a.
- Werner, Ernst (1956): *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*. Leipzig.
- Werner, Ernst (1975): *Häresie und Gesellschaft im 11. Jahrhundert*. Berlin.



## **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.<sup>1</sup>

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

<sup>1</sup> 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.“<sup>2</sup> Protest ist demnach kommunikativ, Widerstand, wenigstens der Absicht nach, direkt verhindernd. Beiden ist gemeinsam, daß sie Reaktionen sind. Wer protestiert oder Wider-

<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

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

<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> *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

<sup>4</sup> 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“,<sup>5</sup> 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

<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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

<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup>

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-

<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> 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

<sup>8</sup> 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*.<sup>9</sup> 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 –

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

zu genügen.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup>

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.

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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-

<sup>12</sup> 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“.<sup>13</sup>

Dieser Aspekt von Macht ist beim besten Willen nicht restlos rationalisierbar.<sup>14</sup> 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

<sup>13</sup> Wellmer (1998), S. 272.

<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup>

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

<sup>16</sup> 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*.<sup>17</sup> 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,

<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> 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.

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> 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.“<sup>21</sup> 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

<sup>20</sup> Vgl. Gosepath (2004).

<sup>21</sup> 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.“<sup>22</sup> 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“<sup>23</sup>; 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,

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

<sup>23</sup> 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.“<sup>24</sup>

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 virtuoson 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

<sup>24</sup> Habermas (1985), S. 88.

politischen Rechte tatsächlich ungleich ist.<sup>25</sup> „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.

<sup>25</sup> 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.“<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Habermas (1985), S. 90.

Gleichwohl muß ziviler Ungehorsam nicht einmal zweifelsfrei illegal sein. Darauf hat Ronald Dworkin aufmerksam gemacht.<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> 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“.<sup>29</sup> 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,

<sup>27</sup> Dworkin (1990).

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup> 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.

<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup>

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

<sup>31</sup> 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,<sup>32</sup> 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

<sup>32</sup> 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.<sup>33</sup> 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-

<sup>33</sup> 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.“<sup>34</sup>

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.

<sup>34</sup> 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.

## Zu den Autoren

### **Bernd Ladwig**

Seit Ende 2004 Juniorprofessor für Moderne politische Theorie am Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft der Freien Universität Berlin. Studium der Politikwissenschaft an der Freien Universität Berlin. Promotion (Dr. phil.) an der Humboldt-Universität zu Berlin. Veröffentlichungen (Auswahl): *Gerechtigkeit und Verantwortung. Liberale Gleichheit für autonome Personen*, Berlin 2000; „Ist »Menschenwürde« ein Grundbegriff der Moral gleicher Achtung? Mit einem Ausblick auf Fragen des Embryonenschutzes“, in: Ralf Stoecker (Hrsg.), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, Wien 2003.

### **Klaus Roth**

Privatdozent am Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften der Freien Universität Berlin, Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft. Veröffentlichungen (Auswahl): *Freiheit und Institutionen in der politischen Philosophie Hegels*. Rheinfelden, Freiburg, Berlin 1989; „Die Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas“, in: Peter Massing (Hrsg.): *Gesellschaft neu verstehen. Aktuelle Gesellschaftstheorien und Zeitdiagnosen*. Schwalbach/Ts. 1997 (2002<sup>2</sup>); *Genealogie des Staates. Prämissen des neuzeitlichen Politikdenkens*. Berlin 2003; „Carl Schmitt – ein Verfassungsfreund? Seine Stellung zur Weimarer Republik in der Phase der relativen Stabilisierung (1924-29)“, in: *Zeitschrift für Politik*, 52/2005, Heft 2.

# Studien zu Grund- und Menschenrechten

## Bisher erschienen:

Die neuen Mitgliedstaaten des Europarates im Spiegel der Rechtsprechung der Straßburger Organe – eine erste Bilanz, *N. Weiß*, Heft 1 (Mai 1998), 30 S.

„Menschenrechte für alle“ – 50 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, mit Beiträgen von *E. Schmidt-Jortzig, Th. Buergenthal, H. C. Krüger, N. Weiß, E. Klein*, Heft 2 (März 1999), 52 S.

Grundlagen und Auswirkungen des völkerrechtlichen Refoulement-Verbots, *B. Hofmann*, Heft 3 (Oktober 1999), 49 S. (Vergriffen)

Die Bedeutung von Menschenrechtsklauseln für die Außenbeziehungen und Entwicklungshilfeabkommen der EG/EU, *N. Weiß*, Heft 4 (März 2000), 50 S.

20 Jahre Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (CEDAW), Dokumentation der Tagung in Potsdam am 25./26. November 1999, Heft 5 (April 2000), 112 S.

Grundrechtsschutz durch das Verfassungsgericht des Landes Brandenburg, *B. Schäfer*, Heft 6 (November 2000), 28 S.

Die Geschichte der Menschenrechte, *A. Haratsch*, Heft 7 (2. Aufl. November 2002), 73 S. (Vergriffen)

Menschenrechtsverletzer vor nationalen Strafgerichten? Der Fall Pinochet im Lichte aktueller Entwicklungen des Völkerstrafrechts, *F. Brinkmeier*, Heft 8 (März 2003), 47 S.

„Guantánamo Bay“ – Status der Gefangenen und habeas corpus, *B. Schäfer*, Heft 9 (Mai 2003), 62 S. (Vergriffen)

The Enforcement of State Obligations to Respect and Ensure Human Rights in International Law, *Obasi Okafor-Obasi*, Heft 10 (Juni 2003), 149 S.

Die Menschenrechte: unteilbar und gleichgewichtig?, mit Beiträgen von *G. Lohmann, S. Gosepath, A. Pollmann, C. Mahler, N. Weiß*, Heft 11 (März 2005), 50 S.

## In Vorbereitung:

Zum Verhältnis Menschenrechte und humanitäres Völkerrecht, *B. Schäfer*, Heft 13, 2006.

Die Geschichte der Menschenrechte, *A. Haratsch*, Heft 7, 3. Auflage 2006.