



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Wenn Recht zu Unrecht wird, wird Widerstand zur Pflicht?

Der zivile Widerstand – Recht und Pflicht

verfasst von | submitted by

Mag.phil. Dr.phil. Nikolaus Doua

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 641

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Interdisziplinäre Ethik

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Alexander Filipovic M.A.

Wenn Recht zu Unrecht wird, wird Widerstand zur Pflicht?

Der zivile Widerstand – Recht und Pflicht

Abstract

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der grundsätzlichen Frage, ob sich aus einem Recht auf zivilen Widerstand nicht auch eine Pflicht zum aktiven zivilen Ungehorsam ableiten lässt. In drei Kapiteln soll dieser Frage nachgegangen werden. Zuerst soll anhand historischer Entwicklungsschritte gezeigt werden, dass sich über lange Zeiträume hinweg ein weitreichender Konsens herausgebildet hat, der den zivilen Widerstand prinzipiell als legitime zivilgesellschaftliche Form der demokratischen Partizipation anerkennt. Anhand von Rawls und insbesondere Habermas werden Fragen zu Legalität versus Legitimität und Mehrheitsrecht versus zivilgesellschaftlichen Widerstand diskutiert. Das zweite Kapitel baut auf die solcherart theoretisch gesicherte Rechtfertigung des zivilen Widerstands auf. Es zeigt sich, dass das, was in philosophischen, ethischen, juristischen und demokratiepolitischen Debatten theoretische Zustimmung finden konnte, in der Praxis aktionistischer Umsetzung unter einem anderen Blickwinkel zu diskutieren ist, vor allem bei der Frage der Angemessenheit von Gewalt oder staatlicher Sanktionen. Als Ausgangspunkt der Debatte dient Jürgen Habermas' Text *Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. Wider den autoritären Legalismus in der Bundesrepublik* (1983). Dieser Text baut auf John Rawls' Thesen auf, Habermas gelang aber mit aktuellem Praxisbezug, innovative und bis heute wegweisende Überlegungen in die Debatte einzubringen. Im dritten Kapitel geht es um ein relativ neues Thema in der aktuellen Diskussion zum zivilen Widerstand: der Forderung nach einer verbindlichen Pflicht zum Widerstand. Hier dient vor allem Candice Delmas' innovativer Text *A Duty to Resist* (2018) als Diskussionsgrundlage. In der Conclusio wird die Notwendigkeit argumentiert, dass aufbauend auf einem *Recht* zum Widerstand auch eine *Pflicht* der Bürger*innen zum politischen Handeln zu fordern ist, vor allem dann, wenn der Staat seinen Pflichten nicht nachkommt und institutionelles und staatliches Versagen zu irreversiblen Bedrohungen der demokratischen Gesellschaft oder Gefährdung des Allgemeinguts führt.

Abstract

This paper deals with the fundamental question of whether a *duty* of active civil disobedience can be derived from a *right* to civil resistance. This question will be explored in three chapters. Firstly, historical developments will be used to show that a far-reaching consensus has emerged over long periods of time that recognises civil resistance in principle as a legitimate form of democratic participation in civil society. On the basis of Rawls and Habermas in particular, questions of legality versus legitimacy and majority law versus civil resistance are discussed. The second chapter builds on this theoretical justification of civil resistance. It becomes apparent that what could find theoretical agreement in philosophical, ethical, legal and democratic debates needs to be discussed from a different perspective in the practice of actionist realisation, especially when it comes to the question of the appropriateness of violence or state sanctions. The basis of our discussion is Jürgen Habermas' text *Ziviler Ungehorsam - Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. - Wider den autoritären Legalismus in der Bundesrepublik* (1983). This text builds on John Rawls' theses, and Habermas succeeded in introducing innovative and still groundbreaking ideas into the debate with current practical relevance. The third chapter deals with a relatively new topic in the current debate on civil resistance: the demand for a binding *duty* to resist. Here, Candice Delmas' enlightening text *A Duty to Resist* (2018) serves as a basis for discussion. In the conclusion, the necessity is argued that, building on a right to resist, a duty of citizens to take political action should also be demanded, especially when the state fails to fulfil its duties and institutional and state failure leads to irreversible threats to democratic society or endangers the common good.

Inhalt

Einleitung	1
 1 Das Recht auf zivilen Widerstand.....	4
1.1 Eine philosophiegeschichtliche Kurzfassung	4
1.2 Recht, Pflicht und Praxis	11
1.3 Recht, Pflicht und Theorie	15
1.4 Jürgen Habermas als Ausgangspunkt	19
1.4.1 Das Recht auf zivilen Widerstand als „Lakmustrtest“ für die Demokratie ...	22
1.4.2 Rawls und Habermas.....	25
1.4.3 Definition und Rechtfertigung.....	27
1.4.4 Ziviler Widerstand und die Mehrheitsregel in der Demokratie	36
 2 Das Recht auf zivilen Widerstand im Praxistest - Angemessene Mittel und die Frage der Gewalt	41
2.1 Die Angemessenheit des „unzivilen“ Ungehorsams	52
2.2 Habermas und die „Angemessenheit“ des Staates	67
 3 Die Pflicht zum zivilen Widerstand	74
3.1 Gibt es eine Bürger*innenpflicht zum politischen Handeln?	75
3.2 Gibt es eine Bürger*innenpflicht zum zivilen Widerstand?	78
3.3 Theorie und Praxis des zivilen Widerstands heute	88
 4 Conclusio	92
 5 Literaturliste	98

Einleitung

Wenn Recht zu Unrecht wird, wird Widerstand zur Pflicht? – Kein Tag vergeht, ohne dass in den Medien von immer deutlicher sichtbaren und zunehmend katastrophalen Auswirkungen des Klimawandels die Rede ist. Es sind nicht nur Einzelercheinungen, die mit zerstörerischer Kraft die Umwelt bedrohen, sondern regelmäßig und immer häufiger wiederkehrende Stürme, Fluten, Erdbeben, verheerende Waldbrände, die die Existenzen Tausender weltweit vernichten. Ganze Landstriche sind von den verheerenden und oft unumkehrbaren Folgen dieser vom Menschen verursachten Katastrophen in bisher ungekanntem Ausmaß bedroht.

Müsste man nicht annehmen, dass angesichts dieser Häufung von nationalen und globalen Notsituationen die besten Wissenschaftler*innen und Expert*innen mit den wichtigsten Politiker*innen dieser Erde in höchsten Entscheidungsgremien zusammenkommen, um die Welt vor dem Abgrund zu retten?

Es gibt sie zwar die Wissenschaftler*innen und die Politiker*innen, die warnen und eingreifen wollen, aber es gibt auch deren ebenso erfolgreiche wie massive Gegnerschaft, die nur beschwichtigen und beruhigen möchte, um zum Nutzen kurzfristiger wirtschaftlicher oder machtpolitischer Interessen notwendige, aber eventuell unpopuläre Maßnahmen zu verhindern.

Wenn es verantwortungsvolle Wissenschaftler*innen und Entscheidungsträger*innen gibt, die die hier beispielhaft genannten oder andere globale Gefahren klar erkennen, deren Existenz und Ursachen wissenschaftlich nachweisen können und wissen, wie man deren fatale Folgen vermeiden kann, aber niemanden finden, der bereit ist, mögliche und wirkungsvolle Gegenmaßnahmen zu setzen, weil Politik und Wirtschaft mit anderen Maßstäben messen, ist deren beständiges öffentliches Warnen vor den katastrophalen und irreversiblen Konsequenzen nicht als Notwendigkeit zu verstehen? Wenn weiters engagierte Menschen aufgrund dieser empirisch gesicherten Erkenntnisse sich mit legalen Mitteln um rettende Gegenmaßnahmen bemüht haben, diese Mittel aber

ohne Aussicht auf Erfolg ausgeschöpft haben, stellt sich für diese Bürger*innen nicht die prinzipielle Frage, ob ihre Bemühungen mangels weiterer zur Verfügung stehender gesetzlicher Möglichkeiten einfach abgebrochen werden müssen, weil sie sich der entscheidenden mehrheitlichen politischen und wirtschaftlichen Meinung zu unterwerfen haben, oder aber ob es nicht angebracht wäre, andere, probate, wenn auch nicht immer legale Mittel einzusetzen, um langfristig übergeordneten, allgemein gültigen und legitimen Forderungen zu einer letztlich notwendigen und erfolgreichen Umsetzung zu verhelfen.

Dass dringenden, gleichzeitig auch kontroversen Anliegen ein öffentlicher deliberativer Diskurs verweigert wird, gilt in einer formal funktionierenden Demokratie heute für viele Theoretiker*innen als augenscheinliche Legitimierung für widerständische Protestformen der Zivilgesellschaft. Es bleiben dafür nur wenige, politisch und gesellschaftlich oft nur eingeschränkt akzeptierte Formen des Protests, mit denen man deutlich sichtbare Zeichen gegen offensichtlich schädliche Mehrheitsbeschlüsse setzen kann. In der öffentlichen Auseinandersetzung ist der Protest in Form des *zivilen Ungehorsams* oder *zivilen Widerstands* als deutlich sichtbares, oft provokantes Mittel einer begründet besorgten Zivilgesellschaft in letzter Zeit wieder in den Vordergrund des politischen Alltagslebens getreten. Zahlreiche, auch internationale Bürger*innenbewegungen haben auf diese Weise soziale, ökologische, ethische und politische Themen in das nationale und internationale gesellschaftliche Bewusstsein gerückt und die öffentliche Diskussion durch aufsehererregende, wenngleich nicht immer gesetzeskonforme Aktionen befeuert. Auch wenn sich die daraus entstehenden Debatten manchmal weniger auf Inhalte und Anliegen der Demonstrationen beziehen als vielmehr auf die Form und Mittel des Protests, so werden doch auch die Themen deutlicher sichtbar in das allgemeine Bewusstsein gehoben.

Die vorliegende Arbeit ist zuerst um eine auch historisch fundierte Klärung eines prinzipiellen Rechts auf zivilen Widerstand, unabhängig von spezifischen inhaltlichen Anliegen, bemüht. Dabei geht es vor allem um seine Legitimierung und entsprechende Einwände dagegen, z. B: Wie kann ein Recht begründet werden, das dem Individuum und/oder der Zivilgesellschaft Mittel in die Hand gibt, sich gegen demokratisch

zustande gekommene Entscheidungen, Maßnahmen oder Gesetze aufzulehnen? Im zweiten Teil der Arbeit soll der Fokus von der Theorie des zivilen Widerstands auf seine Relevanz in der Praxis gelegt werden. Dabei muss vor allem auch die Frage diskutiert werden, mit welchen Inhalten, Mitteln und Umsetzungsformen ziviler Widerstand noch als legitim zu betrachten ist. Nach Klärung der theoretischen Fundierung und der Definition praxisbezogener Anwendungsvorgaben soll schließlich im dritten Teil der Arbeit argumentiert werden, dass nicht nur das Recht auf zivilen Widerstand bestätigt werden kann, sondern dass sich auch eine Pflicht ableiten lässt, im Rahmen bestimmter Vorgaben und aufgrund zu vereinbarender aner kennenswerter Normen zivilen Widerstand zu leisten.

In Bearbeitung dieser Fragen begründe ich zuerst anhand maßgeblicher Texte die These, dass das grundlegende Recht auf zivilen Widerstand heute in fortschrittlichen Demokratien auf theoretischer, ethischer und rechtsphilosophischer Ebene weitestgehend akzeptiert wird. Dieses Recht ist bereits in einigen europäischen Verfassungen explizit verankert¹, wenngleich die Rechtspraxis nicht immer den Intentionen dieser Gesetzesgrundlagen zu entsprechen scheint. Anhand einiger historischer Beispiele soll gezeigt werden, wie es zu dieser verbreiteten theoretischen Akzeptanz eines legitimen Rechts zum zivilen Widerstand trotz mancher Gegenstimmen kommen konnte und welche Schwierigkeiten es in der Umsetzung geben kann. Ausgehend vom Konzept John Rawls', der mit seinen Thesen zum *civil disobedience* die Diskussion im 20. und 21. Jahrhundert maßgeblich bestimmte, sollen die Legitimationsgrundlagen des zivilen Ungehorsams aufgezeigt werden. Wie diese Grundlagen bis heute weiterentwickelt und aktualisiert wurden, soll basierend auf Jürgen Habermas' Text diskutiert werden, der schon 1983 wegweisende, an der Praxis orientierte Beobachtungen und über Rawls hinausgehende Forderungen formulierte. Wie sich seine und nachfolgende Theorien in Bezug auf Umsetzungsmittel und Formen des zivilen Ungehorsams entwickelten, aber auch, wie sehr gesellschaftliche Veränderungen neue Betrachtungsweisen einfordern, ist ebenfalls zu berücksichtigen.

¹ Vgl. Fußnote 12.

1 Das Recht auf zivilen Widerstand

Bevor ethische, soziologische, demokratiepolitische oder juristische Eigenschaften des zivilen Widerstands und seine Anwendung in der gesellschaftlichen Praxis im Detail diskutiert werden können, soll sichergestellt werden, dass es einen weitreichenden Konsens gibt, der die Legitimität des zivilen Widerstands prinzipiell bestätigt. Den Beleg dafür soll eine kurze historische Übersicht bieten, der seine Entwicklungsgeschichte repräsentiert.

1.1 Eine philosophiegeschichtliche Kurzfassung

In der Geschichte der Philosophie gibt es von der Antike bis zur Neuzeit Rechtfertigungsargumente für den zivilen Ungehorsam, natürlich gibt und gab es auch Gegner*innen dieses Rechts, von denen später die Rede sein soll.

Gerade in den letzten Jahren ist das Thema des zivilen Widerstands anlassbezogen und vielfältig diskutiert worden, und es finden sich zahlreiche Texte, die sich mit dem Recht auf zivilen Widerstand in seiner historischen Entwicklung auseinandersetzen.²

Schon im jüdischen und christlichen Schrifttum wird von verschiedenen Formen des Widerstands gegen die Obrigkeit erzählt. In der Antike gab es zuerst Mythen zum Thema Auflehnung gegen die Obrigkeit, wie z. B. der Widerstand des Prometheus gegen die Götter. In der westlichen Welt ist wahrscheinlich Sophokles' Antigone das beeindruckendste Beispiel einer an sich gesetzestreuen Bürgerin, die sich mit legitimem Recht gegen ein herrschendes, aber ungerechtes Gesetz auflehnte. Es ist wohl kein Zufall, dass Sophokles' Zeitgenosse Perikles für die Mitwirkung der Bürger*innen in Form von Diskussionen und Kritik im öffentlichen Leben Athens die Voraussetzungen

² Vgl. z.B. Wrann (2018). Er gibt einen umfassenden historischen Überblick in seiner Masterarbeit. Und vgl. ebenso: Reimer (2022) online.

für eine (prinzipiell deliberative) Demokratie geschaffen hat.³ In den philosophischen Schriften Platons, folgte die Verteidigung des kritischen Denkens, dargelegt von Sokrates, der es allerdings ebenso ablehnte, daraus einen Gesetzesbruch abzuleiten.

Bei den römischen Geschichtsschreibern wie Livius finden sich historisch besser gesicherte Bezüge auf frühe Formen des Protests, bzw. zivilen Ungehorsams; als Beispiel sei hier die *secessio plebis* erwähnt. Diese war eine Form des Protests, den die Plebejer im 5. Jahrhundert v. Chr. mehrmals praktizierten, indem sie aus Rom auszogen, das wirtschaftliche Leben zum Stillstand brachten und damit ihren Forderungen gegenüber der Regierung Nachdruck verliehen.

Im Mittelalter sind auf theologisch-ethischer Ebene die Schriften des heiligen Augustinus (354-430) und des Thomas von Aquin (1225-1274) für rechtsphilosophische Überlegungen zum zivilen Widerstand von grundlegender Bedeutung. In der Unterscheidung von ungerechtem Gesetz, das gegen Naturrecht, also gegen das göttliche Recht, *ius divinum*, verstößt, und gerechtem Gesetz, das dem göttlichen Recht folgt, eröffnet Thomas in Weiterführung von Augustinus' Gedanken die Möglichkeit, ungerechten Gesetzen nicht Folge leisten zu müssen. Womit unter diesen bestimmten Umständen der zivile Ungehorsam als ethisch legitime Form der Gesetzesverweigerung auch aus theologischer Sicht abgesichert ist.

Schon diese wenigen Beispiele zeigen, wie wichtig bereits in der Antike und im Mittelalter in philosophischen Diskursen die klare Unterscheidung zwischen einem übergeordneten Recht, dem göttlichen Recht bzw. Naturrecht, und einem positiven, dem vom Menschen gemachten Recht, war. Wesentlich ist die Betonung dieser grundlegenden rechtsphilosophischen Ansicht deshalb, weil ohne die Vorstellung einer dem positiven Recht übergeordneten Rechtsebene, eine Rechtfertigung des zivilen Ungehorsams – im Sinne von Legitimität und Legalität – nur schwer zu argumentieren wäre.

Als Beispiel für die Weiterführung dieser grundlegenden Auffassung in der Neuzeit, sei hier stellvertretend der Aufklärer John Locke (1632-1704) erwähnt, der die Theorie des Gesellschaftsvertrags von Thomas Hobbes (1588-1679) übernimmt und in der Form weiterentwickelt, dass die Menschen auf Grund des wechselseitig angenommenen

³ Vgl. die von Thukydides wiedergegebene Grabrede des Perikles auf die im Peloponnesischen Krieg Gefallenen (430 v. Chr.).

Vertrags auch ein Recht haben müssen, sich gegen eine Regierung zu erheben, die die grundlegenden Rechte ihrer Bürger*innen verletzt. Er rechtfertigte damit den zivilen Ungehorsam und im äußersten Notfall auch Revolutionen gegen eine tyrannische Herrschaft.⁴

Als Vorläufer der modernen Form des zivilen Widerstands wird häufig Henry David Thoreau (1817-1862) genannt, der mit seiner Steuerverweigerung in den USA des 19. Jahrhunderts Berühmtheit erlangte und heute durch seinen Text *On Civil Disobedience* (1849) als Namensgeber dieser Protestform betrachtet wird.

Die angesehensten und immer wieder zitierten historischen Ereignisse einer erfolgreichen Umsetzung des zivilen Widerstands finden sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Mahatma Gandhis (1869–1948) Kampf gegen die britische Kolonialherrschaft, der auf gewaltfreiem Widerstand und zivilem Ungehorsam beruhte, und Martin Luther Kings (1929-1968) Bewegung gegen die Rassendiskriminierung in den USA mit den Mitteln des zivilen Ungehorsams. In seinem *Letter from Birmingham Jail* verteidigte er den zivilen Ungehorsam als eine notwendige Methode, um auf diskriminierende Gesetze aufmerksam zu machen und soziale Veränderungen herbeizuführen. Er argumentierte, dass es eine moralische Verpflichtung sei, ungerechte Gesetze zu brechen. (King 1963, online)

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verbreitete sich – noch immer eng verbunden mit den Namen Mahatma Ghandi und Martin Luther King Jr. – eine durchaus positive Sichtweise auf den zivilen Widerstand. Es sind diese beiden Namen, auf die Bezug genommen wird, wenn man von Beispielen einer erfolgreichen Umsetzung des zivilen Widerstands spricht. Sie stehen generell als moderne Vorbilder des zivilen Ungehorsams in „annähernd demokratischen“ Gesellschaften, wie es bei John Rawls (1975) heißt.

Auch Vertreter*innen der kritischen Philosophie der Frankfurter Schule bedienen sich ihrer als Beispiele für Aktivist*innen, die sich gegen die Bedrohungen eines repressiven Unrechtssystems zur Wehr setzen. In der der Sozialforschung verpflichteten Wahrnehmung der Frankfurter Schule, vor allem in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, ist der zivile Widerstand ein durchaus probates Mittel, ein „Ferment der Hoffnung“ gegen die Bedrohungen der freien Gesellschaft durch den globalen

⁴ Vgl. für ein Textbeispiel Fußnote 33.

Kapitalismus.⁵ Widerstand wird zum Gebot, um gegen Ungerechtigkeit und Machtmissbrauch einzutreten. In der Kommodifizierung der Gesellschaft und der damit einhergehenden kapitalistischen Vereinnahmung und Steuerung der Einzelnen, dem Verlust des Ideals eines individuellen Glücks und der Wertschätzung des Individuellen generell sehen die Denker der Frankfurter Schule die größte Gefahr, der die Gesellschaft freier westlicher Demokratien in dieser Zeit ausgesetzt ist. Die Vereinnahmung durch eine wirtschaftliche und politische Hegemonie, die sich auch global im Neokolonialismus ausdrückt, verdrängt gemeinsame gesellschaftliche Interessen durch partikulare konsumgesteuerte Lenkungsmechanismen. Vertreter wie Herbert Marcuse, später auch Habermas verlangen, dass es möglich sein müsse, im offenen und öffentlichen Diskurs Werte wie die Achtung der Menschenrechte und die Erfüllung moralischer Pflichten wieder sichtbar und erstrebenswert zu machen.⁶ Durch eine entsprechende Bewusstseinsbildung des Einzelnen, wenn notwendig auch im aktiven Widerstand gegen die Machthabenden, gegen Manipulation und Konformismus, soll die Gesellschaft zu einem im öffentlichen Diskurs entwickelten und konsensual begründeten allgemeingültigen Interesse gelangen.

Aus diesem Gedanken einer notwendigerweise herbeizuführenden moralischen Bewusstseinsbildung lassen sich widerständische Folgehandlungen rechtfertigen, die ein allgemein-gesellschaftliches Verständnis für grundlegende Werte anstreben, welche kurzfristigen politischen und wirtschaftlichen Interessen entgegenstehen. Dieses Verständnis wäre die Grundlage einer Stärkung der demokratischen Gesellschaftsordnung, um die Vereinnahmungen durch den Turbokapitalismus oder eine Fake-Politik bekämpfen zu können. Ein weiterer Ansatz zu diesem Gedanken der Notwendigkeit, ein „alternatives“ Bewusstsein zu entwickeln und langfristige gesellschaftliche Verantwortung für Zukünftiges zu übernehmen, findet sich auch im wieder aufgegriffenen Gedanken des *Allgemeinguts* in der neueren Wirtschafts- und Gesellschaftskritik (Schweikard, Kallhoff). Unter dem Begriff *Tragedy of the Commons* (Garrett Hardin, Elinor Ostrom) hat ein durchaus praxisbezogenes Bewusstsein um die Notwendigkeit einer fairen Ressourcenverteilung und der Pflicht zu einer nachhaltigen

⁵ Vgl. Braune (2023) Einleitung zu Herbert Marcuse, S. 188.

⁶ Vgl. Marcuse, der 1967 in *Der eindimensionale Mensch* dieses Anliegen zentral diskutiert.

Verantwortung auch in der Wirtschaftswissenschaft und der Soziologie Eingang gefunden.

Es soll hier aber nicht unerwähnt bleiben, auch wenn es in dieser Arbeit nicht explizit diskutiert werden wird, dass es ebenso Philosoph*innen und Jurist*innen gibt und gab, die die Idee eines Rechts auf zivilen Ungehorsam kategorisch ablehnen. Dies tun sie vor allem mit der Begründung, dass ein Recht auf Ungehorsam oder allein das Tolerieren desselben das als vernünftig anzunehmende Rechts- und Herrschaftssystem einer Gesellschaft gefährlich destabilisieren könnte. Beispielhaft seien einige prominente Vertreter*innen dieser Sichtweise angeführt:

Als früher Zeuge dafür sei Platon erwähnt, der im *Kriton* beschreibt, dass Sokrates das Angebot zur Flucht vor seiner Todesstrafe mit der Begründung ablehnte, dass jede/r Bürger*in die Pflicht habe, der gesetzlichen Ordnung zu folgen – auch wenn diese ungerecht sei – mit der Begründung, dass die Ordnung der Gemeinschaft aufgrund einer Art von „Gesellschaftsvertrag“ nicht zu gefährden sei. Sokrates gilt als konstruktiver Kritiker seiner Zeit, der in der Philosophie vor allem eine Aufforderung zu kritischem Denken sah. Trotzdem ist in diesem Fall Sokrates‘ Gesetzestreue als Gegenposition zum Recht auf zivilen Ungehorsam zu verstehen.⁷

Thomas Hobbes war einer der ersten Philosophen der Neuzeit, der in seinem „Leviathan“ argumentiert, dass nur ein starker und zentralistisch regierter Staat den Frieden garantieren und die Rückkehr in den unregelten, kriegesischen *Naturzustand* („Bellum omnium contra omnes“) verhindern kann. Deshalb treten die Untertanen ihre Rechte an den Herrscher in Form eines Gesellschaftsvertrags ab, um Ordnung und Frieden aufrecht zu erhalten. Ziviler Widerstand ist nicht zulässig, denn er würde den Vertrag gefährden und den Staat ins Chaos führen. (vgl. Hobbes Leviathan 1651, Chapter XVII, *Of Common-Wealth*)

Ähnlich sah das Edmund Burke (1729-1797), ein irischer Philosoph und Staatsmann des 18. Jahrhunderts, der vor allem in der Französischen Revolution ein Beispiel sah, wie eine „gute Gesellschaft“ und ihre Institutionen durch den Ungehorsam und Widerstand

⁷ Vgl. Marcou (2021). Anhand des Vergleichs der beiden Texte *Kriton* und *Apologie des Sokrates* diskutiert Marcou in diesem Sinn die Gewichtung des Themas der Gesetzestreue.

des Volkes zerstört werden. (vgl. Burke, Edmund 1790, *Reflections on the Revolution in France*)

Auch Immanuel Kant (1724-1804) wird als Gegner des zivilen Widerstands gesehen, obwohl seine Aussagen dazu nicht ganz eindeutig zu sein scheinen und einander im Gegensatz von der Autonomie der Vernunft des einzelnen Bürgers/der Bürgerin und andererseits der Vernunft einer weisen Regierung, die die Hüterin der Ordnung ist, zu widersprechen scheinen. Er erlaubt zwar öffentliche Kritik am Staat, aber das Recht auf aktiven Widerstand ist nicht gegeben, da er die grundlegend vernünftige gesellschaftliche Ordnung gefährden würde.⁸

Im Deutschland des 19. Jahrhunderts trat Friedrich Hegel (1770-1831), der im Staat den obersten Repräsentanten der Vernunft sah, gegen jede Form des Widerstands einzelner Bürger auf, da dieser die sittliche Ordnung untergraben würde:

Der Staat ist [...] das an und für sich *Vernünftige*. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu sein. (Hegel, § 258, 278)

Für das 20. Jahrhundert sei Carl Schmitt (1888-1985) erwähnt, der von vornherein skeptisch gegenüber demokratischen und liberalen Regierungsformen im zivilen Widerstand nur eine Gefährdung einer am besten autoritär zu überwachenden Ordnung sah.

Und auch der „Vater der österreichischen Verfassung“, Hans Kelsen (1881-1973), lehnt als Rechtspositivist jegliche Form des zivilen Ungehorsams mit der Begründung ab, dass die Rechtsstaatlichkeit als Hüterin des Rechts und der Ordnung über subjektive moralische, naturrechtsbezogene Überzeugungen zu stellen sei. (vgl. Kelsen 1953, *Was ist Gerechtigkeit?*)

⁸ „Ferner, wenn das Organ des Herrschers, der Regent, auch den Gesetzen zuwider verführe, z. B. mit Auflagen, Recrutirungen u. dergl. wider das Gesetz der Gleichheit in Vertheilung der Staatslasten, so darf der Unterthan dieser Ungerechtigkeit zwar Beschwerden (gravamina), aber keinen Widerstand entgegensetzen.“ Kant I. (1797): *Die Metaphysik der Sitten, Der Rechtslehre Zweiter Theil. Das öffentliche Recht. 1. Abschnitt, Das Staatsrecht*, AA VI, S. 319. Diesem Verbot zum Widerstand könnte man aber, ebenfalls aus der Metaphysik der Sitten, Kants Kategorischen Imperativ entgegensetzen: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“ Vgl. zur Bedeutung Kants bei Rawls: Huber, Jakob (2023).

Als weiteres Beispiel sei hier noch der Staatsrechtler Josef Isensee erwähnt, der 1983 auf die aufgeheizte politische Situation in direktem Gegensatz zu Peter Glotz und Habermas reagierte. (vgl. Isensee 1983, 232-248) Er meinte, dass in einer konstitutionellen Demokratie die Bürger*innen aufgrund des Mehrheitsprinzips und des Verfassungsrechts verpflichtet seien, den „Bürgerfrieden“ einzuhalten. Auch wenn Isensee, temporär unter ganz bestimmten Umständen eine Berechtigung für den Widerstand sehen kann, so meint er doch: „Der Widerstand ist ein staatsrechtliches Übel. ... Das Widerstandsrecht ist nicht ein Ersatz für den allgemeinen Diskurs der Demokraten.“ (Isensee 1983, 239)

Diese ablehnende, vor allem dem Rechtspositivismus verpflichtete Kritik am zivilen Ungehorsam konnte sich nicht generell durchsetzen; im Gegenteil, es scheint, dass heute das theoretische Recht auf zivilen Widerstand mehrheitlich anerkannt wird.

Was ich mit den hier angeführten historischen – negativen wie positiven – Beispielen zu zeigen versucht habe, ist die These, dass sich das Recht auf zivilen Ungehorsam nur im Sinne einer Naturrechtstheorie argumentieren lässt. Eine Rechtfertigung des Widerstands setzt notwendig einen den positiven Gesetzen übergeordneten Rechtsbegriffs voraus; im Rahmen rein rechtspositivistischer Theoriesysteme würde sich dafür, wenn überhaupt, nur eine formale Begründung finden. – Nur wenn wir unveränderliche, universelle und auf menschlicher Vernunft basierende moralische Prinzipien und Normen akzeptieren – manche Theoretiker sprechen heute auch von *moralischen Tatsachen*⁹ – können wir den zivilen Ungehorsam ethisch und moralisch begründen, als Recht, sich gegen ungerechte Gesetze oder Entscheidungen aufzulehnen, gegen Gesetze, die den universellen Grundsätzen der Gerechtigkeit und Menschlichkeit, wie sie z.B. in den Menschenrechten festgelegt sind, widersprechen. Eine grundsätzliche Ablehnung des Widerstands basierend auf einer rein formalen rechtspositivistischen Sichtweise, die Recht und Moral streng voneinander trennen möchte, oder eine gezielte inhaltliche Einschränkung des Widerstands auf Verstöße

⁹ Vgl. Halbig, Christoph (2017), ebenso Gabriel, Markus (2024), die beide diesen Begriff anscheinend als nicht-metaphysischen Referenzwert einzusetzen scheinen.

ausschließlich gegen bestimmte Gesetze verlangt, sind in heutigen Theorien zu legitim begründeten Protestformen des zivilen Widerstands kaum mehr in Diskussion.

Mit diesem kurzen historischen Überblick und der daraus abgeleiteten Schlussfolgerung sollen die aktuellen Diskussionen in ihren langen historischen und kontroversiellen Entwicklungszusammenhang gestellt werden. Wenn heute Protestmaßnahmen verschiedener zivilgesellschaftlicher Gruppierungen, wie z.B. der *Letzten Generation* in der Öffentlichkeit scharf verurteilt werden¹⁰, so kann relativierend auf Diskussionen verwiesen werden, die sich seit der Antike mit der Rechtfertigung des Widerstands einzelner Bürger*innen oder Gruppen gegen herrschaftliche Bestimmungen und Gesetze beschäftigten.

Auch dass die Texte, die in dieser Arbeit zur Diskussion herangezogen werden, überwiegend Texte des 20. und 21. Jahrhunderts sind, darf den historischen Rahmen, in dem sich dieser Diskurs zwischen Herrschenden und Beherrschten in seiner langen Kontinuität bis heute abspielt, nicht vergessen lassen.

Da diese Arbeit rechtsphilosophische bzw. demokratiepolitisch begründete Rechtfertigungen des zivilen Widerstands unter einem aktuellen und auch anwendungsbezogenen Blickwinkel der Ethik untersuchen möchte, werden Fragen zu diskutieren sein, die insbesondere das Verhältnis von Legalität und Legitimität, Gesetz und Recht, Mehrheitsentscheid versus Minderheitenrecht betreffen. Basierend auf den theoretischen Erkenntnissen zu einem Recht auf Widerstand muss folgerichtig die Frage nach legitimen Formen des Protests in der Praxis gestellt werden, bevor Überlegungen zu einer Pflicht zum zivilen Widerstand anzustellen sind.

1.2 Recht, Pflicht und Praxis

Wie im historischen Überblick zu sehen war, beschäftigt sich die Theorie des zivilen Ungehorsams hauptsächlich mit grundlegenden Rechtfertigungsdiskussionen. Die Frage nach einer *Pflicht* der Bürger*innen zum Widerstand scheint weitgehend im

¹⁰ Vgl. „ZDF heute“ (2024): [142 Fälle: Verfahren nach Attacken auf "Letzte Generation" - ZDFheute](#) und zum selben Thema [Österreich: "Letzte Generation" blockiert Brennerautobahn - ZDFheute](#).

Hintergrund, ebenso wie eine genauere Bestimmung der *Pflicht* der Herrschenden. Auch wenn sie in der Praxis zivilgesellschaftlicher Aktivist*innen tatsächlich Bedeutung hat, wird die Pflicht in ihrer ethischen, juridischen und politischen Komplexität mit gewissem Argwohn behandelt. – Vielmehr noch als die theoretische Auseinandersetzung mit dem Recht auf Widerstand hängt eine Diskussion zur Pflicht zwar auch von philosophisch-ethischen, gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten ab, sie greift aber tiefer in die individuellen Freiheiten der Bürger*innen ein. Sie ist nicht nur die theoretisch argumentierte Möglichkeit zur Ausübung eines Rechts, sondern sie wird zu einer praxisrelevanten, normativen Forderung. Ein aktuelles Beispiel, wie sich ein derartiges Pflichtbewusstsein faktisch darstellen lässt, kam mit der Nachricht am 6. August 2024 im *Mittagsjournal* von OE1, dass die Klimabewegung *Last Generation Österreich* ihre Proteste gegen den Einsatz von fossilen Brennstoffen in der bisherigen Form beendet, weil sie keine Chance auf Erfolg in der derzeitigen Gesellschaft unter der gegenwärtigen Regierung sieht. Als Begründung, warum sie die Proteste überhaupt durchführten, sagte die Sprecherin der *Letzten Generation Österreich*, Afra Porsche, dass sie es nicht mit ihrem Gewissen hätte vereinbaren können zu sehen, wie viele Menschen durch die Klimaerwärmung sterben, ohne dass sie selbst Widerstand geleistet hätte.¹¹ Gewissen, Recht, und Pflicht liegen hier eng beieinander. Der praktische Erfolg ist aber nicht der einzige Maßstab. Auch wenn es den Aktivist*innen nicht möglich war, ihre Ziele auch nur annähernd zu erreichen, ist ihnen durch die erzwungene Aufmerksamkeit zumindest die Anregung von Diskussionen und vielleicht auch die Bildung bzw. Erweiterung eines öffentlichen Bewusstseins für das Thema geglückt. Ein anderer Grund für den Rückzug mag aber auch gewesen sein, dass Aktivist*innen einem hohen gesetzlichen Druck und einem hohen finanziellen Risiko ausgesetzt sind, da ihr Gewissen oder Pflichtgefühl vor dem Gesetz meist unberücksichtigt bleibt, und das obwohl in manchen demokratischen Staaten das Recht auf Widerstand und Protest gegen die Regierung oder staatliche Autoritäten unter bestimmten Bedingungen und Voraussetzungen in der Verfassung abgesichert ist.¹² Allerdings zeigt sich, dass die Anwendung dieses Rechts in Bezug auf

¹¹ Vgl. *Ö1 Mittagsjournal* vom 6. August 2024, in dem die „Niederlage“ der Klimabewegung gegenüber der „Autolobby“ deutlich zum Ausdruck gebracht wird.

¹² z.B. in Deutschland: Artikel 20 Absatz 4 des Grundgesetzes; Frankreich: In der Präambel der Verfassung von 1946; in Tschechien: Artikel 23 der Charta der Grundrechte und Freiheiten der

zivil- und strafrechtliche Tatbestände oft nicht näher definiert ist, wodurch die Auslegung dieser Norm einer zumindest teilweise ermessensbasierten Rechtsprechung unterliegen kann.

Deutlich wird in dieser Unschärfe von Annahmen, Bestimmungen und Sanktionen jedenfalls, wie schwierig es ist, eine tragfähige Verbindung zwischen theoretischen philosophischen oder juristischen Theorien und der gelebten Praxis zu schaffen, in der zivilgesellschaftliche Aktionen stattfinden. Auch in ausführlichen politischen oder wissenschaftlichen Diskussionen kann es herausfordernd sein, Grenzen zu ziehen, Definitionen zu festigen oder gesicherte Aussagen überzeugend darzulegen. Umso schwieriger ist es in der Praxis öffentlicher Protestaktionen, Anliegen detailliert darzulegen. Wie das gelingen kann, ist oft auch eine Frage der angewendeten Mittel des Protests. Aber reichen legale Mittel immer aus zur Verdeutlichung von gewissensbasierten legitimen Anliegen, wenn es darum geht, auf der Straße Inhalte zu vermitteln? Ist die Provokation, die eindringliche Konfrontation, wenn nötig auch unterstützt durch eine Gesetzesübertretung manchmal der einzig sinnvolle Weg? Auf welcher Grundlage sind Recht und Unrecht der bei den im Protest eingesetzten Methoden zu beurteilen? Auf welcher Basis soll eine pflichtbewusste und „gerechte“ Abwägung erfolgen, wenn sich die Protestaktionen auf ein präsumtives Recht zum zivilen Widerstand berufen, das legitime Gesetzesübertretungen einschließen kann?

Bei der Beantwortung solcher Fragen, die sich von der theoretischen Betrachtung auf die Praxis des zivilen Widerstands verlegen, steht zuerst der legitime und gewissensbasierte Anspruch auf ein Recht zum Widerstand besorgter Bürger*innen, die nicht zum „agent of injustice to another“ (Thoreau 1849, 12) werden wollen und es als ihre Pflicht sehen, die Vorgaben von bestimmten Gesetzen oder Verordnungen aus Sorge um das allgemeine Wohl demonstrativ in Frage zu stellen. In Anbetracht der oft heftigen Sanktionen gegen solcherart besorgte Bürger*innen findet sich andererseits schnell der Vorwurf des „autoritären Legalismus“, der sich ausschließlich auf demokratisch zustande gekommene Mehrheitsentscheidungen beruft und zivilen

Tschechischen Republik. In der österreichischen Verfassung ist ein Recht auf Widerstand nicht ausdrücklich verankert, indirekt schützen verschiedene Grundrechte und Mechanismen die demokratische Ordnung. (Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit bieten indirekt das Recht, politischen Protest oder Widerstand zu äußern).

Widerstand ohne Rücksicht auf bestimmte Rechte oder Pflichten verhindern möchte. Kann eine demokratisch funktionierende Gesellschaft ein derartiges Spannungsfeld in einen deliberativen Prozess umwandeln? Oder ist es nicht doch realpolitisch sinnvoller, in Berufung auf Mehrheitsbeschlüsse, zivilen Widerstand mit entsprechenden Sanktionen zu unterbinden, um die staatliche Ordnung nicht zu gefährden? Es scheint, dass die politische, medial öffentlichkeitswirksame Praxis schnell der zweiten Überlegung den Vorzug gibt. Aber auch wenn diese Praxis eine schnelle oberflächliche Beruhigung per Gesetz erreicht, bleibt doch der unberücksichtigte Anspruch eines höheren Rechtfertigungsprinzip des Widerstands bestehen. Ziviler Widerstand, der mit angemessenen, wenn möglich gewaltfreien Mitteln und unter Anerkennung staatlicher Grundrechte ein Überdenken gefährlicher oder ungerechter Mehrheitsbeschlüsse deliberativ herbeiführen möchte, darf unter den Aspekten von Vernunft und Demokratie nicht einfach von vornherein aus Gründen realpolitischer Vereinfachung oder parteipolitischen Opportunismus als illegal oder unmoralisch abgetan werden, denn

[d]ie Aktivistinnen drängen auf politische Veränderung angesichts der katastrophalen Folgen des Klimawandels. Damit rütteln sie an einem von Ignoranz und Ohnmacht geprägten autoritär-legalistischen Staatsverständnis. Wenn nun der Rechtsstaat zivilen Ungehorsam gewaltsam unterbinden will, dann schützt er damit nicht souverän seinen liberalen Charakter, sondern unterminiert in unsouveräner Weise das Fundament, auf dem er aufruht“. (Zoll 2023, 643)

Wie lässt sich diese Apologie des zivilen Ungehorsams begründen und wie weit darf dieses „Rütteln an der Ignoranz“ gehen? Als Grenzen einer möglichen gesellschaftlichen Anerkennung des zivilen Widerstands – wie im angeführten Zitat am Beispiel der *Last Generation* dargestellt – werden in der traditionellen Literatur häufig zwei Bedingungen genannt: erstens die absolute Gewaltfreiheit und zweitens die unbedingte Anerkennung der Verfassung bzw. staatlicher Grundgesetze. Diese strikten Grenzziehungen sind allerdings immer wieder Diskussionen unterworfen. Denn schon die Frage, ob „Gewaltfreiheit“ sich nur auf den Schutz von Lebewesen bezieht oder auch Sachbeschädigung umfasst, kann auch von Strafrechtler*innen nicht immer mühelos beantwortet werden, sondern trifft auf „das Elend mit dem Gewaltbegriff“ (Schüler-Springorum 2015, 83).

Ebenso gibt die zweite, ebenso von John Rawls geforderte Bedingung, die Verfassungskonformität als unbedingte Grenzziehung aufrechtzuerhalten, Anlass zu

grundsätzlichen Diskussionen. In diesem Spannungsfeld zwischen Theorie und Praxis versucht die vorliegende Arbeit, die Verbindung zwischen diesen beiden Polen vor dem Hintergrund von Recht und Pflicht nachzuzeichnen.

Damit ist auch die Fragestellung dieser Arbeit umrissen – die Forschungsfrage lautet: Wie kann ein Recht auf zivilen Widerstand legitimiert werden, wie können Inhalte und Umsetzungsformen dieses Rechts in der Praxis bestimmt werden, und wenn sich dieses Recht schlüssig argumentieren lässt, wie ist dann eine Pflicht zum aktiven zivilen Ungehorsam zu definieren und zu fordern?

Im Folgenden sind zuerst Rechtfertigungsmöglichkeiten des zivilen Ungehorsams abzuklären. Danach werden wir uns der Frage annehmen, welche Umsetzungsmittel des Widerstands in der Praxis als legitim bewertet werden können und letztlich, wie sich aus dem Gesagten eine Pflicht zum Widerstand ableiten ließe.

1.3 Recht, Pflicht und Theorie

Es scheint an diesem Punkt sinnvoll, eine Erklärung zum Hintergrund der Themenstellung vorzulegen: In der theoriebezogenen Auseinandersetzung mit dem zivilen Widerstand fällt auf, dass es fast ausschließlich um eine Argumentation pro oder contra ein *Recht* auf Widerstand gegen die Obrigkeit, Machthaber, eine Regierung etc. geht. Vornehmlich wird aus dem Blickwinkel des Bürgers der Bürgerin und dessen/deren Recht diskutiert, gegen institutionelle und staatliche Hegemonie Widerstand zu leisten. Wenn überhaupt der Begriff der *Pflicht* in die theoretische Diskussion eingebracht wird, dann ist meistens die Pflicht des Bürgers, der Bürgerin gegenüber dem Gesetz gemeint, dass sie den „Bürgerfrieden“ (Isensee) einzuhalten hätten. Diese eher unausgewogene Betrachtungsweise und die im Vergleich mit der breiten Auseinandersetzung mit dem Recht vorhandene „Forschungslücke“ ließ es naheliegend erscheinen, das ethisch zusammengehörige Begriffspaar *Recht* und *Pflicht* unter einem philosophischen und demokratiepolitischen Blickwinkel des zivilen Widerstands zusammenzuführen.

Zugrunde gelegt sind diesen Überlegungen vorerst die üblichen Abhängigkeiten der beiden Begriffe, nämlich dass Pflichten Rechte definieren, zum Beispiel: das Recht auf Leben ergibt sich aus der allgemeinen Pflicht, niemanden zu töten, also Leben zu schützen; Weiters, dass Rechte Pflichten voraussetzen, zum Beispiel: das Recht auf freie Meinungsäußerung bedeutet, dass andere die Pflicht haben, dieses Recht zu respektieren. Im Sinne Kants sind Pflichten in einem individuellen und auch im gesellschaftlichen Kontext universell und objektiv erkennbare Prinzipien, die die Grundlage der Gerechtigkeit bilden. Auch in neueren ethischen Theorien wie z.B. dem Utilitarismus werden Pflichten und Rechte auf einem verbindlichen Grundprinzip, nämlich das Prinzip des größtmöglichen Nutzens und Glücks, zusammengeführt.¹³ Wie immer man die Gewichtung setzt, Pflicht und Recht sind in der Ethik eng miteinander verbunden. Deshalb sollten sie auch in der Diskussion über den zivilen Widerstand ausgewogen berücksichtigt werden.

Das *Recht* auf Widerstand wird meist anlassbezogen diskutiert. (vgl. z.B. das *Fachdossier* des österreichischen Parlaments vom 10.05.2023.¹⁴ In diesem Text, der der Information der Parlamentarier dient, kommt das Wort *Pflicht* nur zweimal vor und nur im Zusammenhang mit Thoreau.) Der Gedanke, dass auch eine *Pflicht* zum zivilen Widerstand bestehen könnte, spielt generell kaum bis gar keine Rolle – er scheint in den traditionellen theoretischen Diskussionen nur selten auf und ist in der öffentlichen Debatte nicht präsent. Die Frage nach einer Pflicht der Bürger*innen zum Widerstand in ihrer ethischen, rechtswissenschaftlichen und politischen Komplexität müsste aber mit viel größerer Vehemenz, wenngleich auch bei größerer Umsicht sowie Unsicherheit, insbesondere bezüglich ihrer Ansprüche und erforderlicher Sanktionen, gestellt werden. – Und das muss auch dann geschehen, wenn derartige Überlegung jenen Intentionen zuwiderlaufen, die dem zivilen Widerstand ohnehin jegliches Recht absprechen wollen. Was hier sicherlich zu berücksichtigen ist, ist die Annahme, dass eine Diskussion über die *Pflicht* zum Widerstand viel tiefer als die theoretische Auseinandersetzung mit dem *Recht* auf Widerstand in die jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten eingreifen würde. Wenn ein Recht die Möglichkeit eines Anspruchs beschreibt, so tritt die Pflicht verbindlich als normative Forderung einer Verpflichtung

¹³ Vgl. Neuhäuser, Christian & Eva Buddeberg (2015), insbesondere S. 52f.

¹⁴ Fachdossiers des Parlaments stellen regelmäßig Informationen für Parlamentarier*innen zu aktuellen Themen bereit, sind aber auch öffentlich abrufbar.

auf. Die Herausforderung besteht daher gleichermaßen darin, einen Tatbestand zu definieren als auch die Rechtsfolgen festzulegen. Als vergleichbares Beispiel könnte §95 StGB, die *Unterlassung der Hilfeleistung*, angeführt werden, der die Schwierigkeiten der Umsetzung einer so grundlegenden und konkreten Forderung in der Praxis, bei gleichzeitiger Berücksichtigung der Ausnahmen, erahnen lässt.¹⁵ Dennoch ist es notwendig, den Verbindungen von Rechten und Pflichten bei Bürger*innen und Machthabenden im Zusammenhang mit dem zivilen Ungehorsam aus demokratiepolitischer Sicht nachzugehen.

Bei einer Internetrecherche zu „Pflicht zum Widerstand“, stößt man vorerst auf sehr generell gehaltene Forderungen, wie z.B. bei Thoreau (1817-1862). Für ihn ergibt sich die Pflicht zum Widerstand aus dem eindeutigen Erkennen eines von der herrschenden Regierung ausgeübten gravierenden Unrechts. Für Thoreau waren die Auslöser seines individuellen Widerstands, der sich im Nicht-Bezahlen seiner Steuern ausdrückte, das Unrecht der – noch bis über seinen Tod hinaus andauernden – Sklaverei in den USA und ihr Eroberungskrieg gegen Mexiko (1846-1848). Die Motivation für sein Handeln war sein Gewissen, das ihn zur Pflicht mahnte, diesem Unrechtsstaat nicht zu dienen: „The only obligation which I have a right to assume, is to do at any time what I think right.“ (Thoreau 1849, 12) Seine Überzeugung, dass es ein dem Menschen erkennbares, allgemein gültiges Wertesystem gibt, nach welchem man sich zu richten hat, baut wohl auch bei Thoreau auf die Vorstellung eines übergeordneten und verpflichtenden ethischen Rechts auf. Ebenso wie Martin Luther King Jr., der das *ius divinum* als göttliches und verpflichtendes Recht über positives Recht stellt und auf die Pflicht („obligation“) verweist, gegen Unrecht anzukämpfen:

¹⁵ „(1) Wer es bei einem Unglücksfall oder einer Gemeingefahr ([§ 176](#)) unterläßt, die zur Rettung eines Menschen aus der Gefahr des Todes oder einer beträchtlichen Körperverletzung oder Gesundheitsschädigung offensichtlich erforderliche Hilfe zu leisten, ist mit Freiheitsstrafe bis zu sechs Monaten oder mit Geldstrafe bis zu 360 Tagessätzen, wenn die Unterlassung der Hilfeleistung jedoch den Tod eines Menschen zur Folge hat, mit Freiheitsstrafe bis zu einem Jahr oder mit Geldstrafe bis zu 720 Tagessätzen zu bestrafen, es sei denn, daß die Hilfeleistung dem Täter nicht zuzumuten ist.

(2) Die Hilfeleistung ist insbesondere dann nicht zuzumuten, wenn sie nur unter Gefahr für Leib oder Leben oder unter Verletzung anderer ins Gewicht fallender Interessen möglich wäre.“, zitiert aus: [§ 95 StGB \(Strafgesetzbuch\), Unterlassung der Hilfeleistung - JUSLINE Österreich](#), abgerufen, 19.04.2024

One has not only a legal but a moral responsibility to obey just laws. Conversely, one has a moral responsibility to disobey unjust laws. I would agree with St. Augustine that "an unjust law is no law at all." (Luther King 1963, 7)

Diese Vorstellung eines der positiven Legalität übergeordneten Rechts entspricht auch jenen Überlegungen, die sich im Sinne Kants auf die Annahme einer übergeordneten *Vernunft* beziehen. Die vernunftbasierte Erkenntnis bestimmter Werte fordert von dem/der Handelnden imperativ eine entsprechende Pflichterfüllung, z.B. das Allgemeinwohl zu sichern, die gemeinsamen Werte und Güter zu bewahren und zu schützen und sie nicht einer wirtschaftlich determinierten *Tragedy of the Commons*¹⁶ preiszugeben, die durch rücksichtslose Ausbeutung auf eine globale Katastrophe zusteuert.

Aufgrund einer konkreten und immer deutlicher werdenden Bedrohung unserer Gesellschaft und ihres Allgemeinguts durch eine anscheinend ungebremste Ausbeutung der Umwelt, kommt es nicht nur zu immer größeren Naturkatastrophen, sondern auch zu eklatanten globalen Ungerechtigkeiten, die überdies jegliche Form eines Generationenvertrags zu ignorieren scheinen. Es wird offenkundig, dass dadurch nicht nur ein Recht auf Widerstand begründet werden kann, sondern dass vielmehr eine dringliche *Pflicht* zum zivilen Widerstand besteht. Denn auch nach den Maßstäben der *emergency ethics* (Vgl. Fußnote 45) ist nicht nur eine immanente existenzielle Gefährdung des gesellschaftlichen Zusammenhalts wahrzunehmen, sondern mit dem offensichtlichen Anwachsen der Wahrscheinlichkeit einer endgültigen Vernichtung des Menschen wird es für jede*n zur Pflicht, die Existenz aller und ihres gemeinsamen Guts mit den zu Gebote stehenden Mitteln gegen jene zu verteidigen, die diese Bedrohung fördern oder ihr nichts entgegensetzen. (Vgl. Macedo 2023)

[...] wir dürfen [...] nicht mehr mit verschränkten Armen dabeistehen und die Vorbereitung der Katastrophe [...] angaffen [...] „*Einmischung*“ ist nur das gute deutsche Wort für Demokratie. (Anders 1990, 40)

Günther Anders' Forderung aus dem Jahr 1990 hat bis heute nichts an Aktualität verloren. Eine der ersten zeitgenössischen Philosoph*innen, die die *Pflicht* zum politischen Handeln wieder in den Vordergrund rückt und sich eingehend mit der

¹⁶ Als Hintergrundinformation zu diesem Thema diene hier vor allem der Wikipedia Eintrag: https://en.wikipedia.org/wiki/Tragedy_of_the_commons, abgerufen am 29.07.2024.

Komplexität dieses Themenbereichs auseinandersetzt, ist Candice Delmas mit ihrem Buch *A Duty to Resist: When Disobedience Should Be Uncivil* (2018).

Die *Pflicht* zum Widerstand muss also noch viel enger in den theoretischen Diskurs eingebracht und mit dem *Recht* auf Widerstand verknüpft werden als dies bisher der Fall war. Um diese Forderung fundiert entwickeln zu können, muss zuerst ein solider Ausgangspunkt der Diskussion gefunden werden, und dieser beschäftigt sich vorerst mit dem Recht auf zivilen Widerstand.

1.4 Jürgen Habermas als Ausgangspunkt

1983 erschien der wegweisende Text von Jürgen Habermas: *Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. Wider den autoritären Legalismus in der Bundesrepublik*.

Bevor ich näher auf Habermas' Überlegungen eingehe, möchte ich begründen, warum dieser offensichtlich nicht mehr ganz neue Text als Ausgangspunkt gewählt wurde:

Habermas' Text ist eine konzise Auseinandersetzung mit den Protestbewegungen der frühen 1980er-Jahre in Deutschland, die sich vorrangig als Bürger*innenbewegungen gegen verteidigungspolitische, aber auch gegen umweltgefährdende Maßnahmen verstanden. Die turbulenten 1968er Revolten waren noch nicht vergessen, doch man wollte nun mit weniger revolutionären und gesellschaftlich akzeptableren Mitteln einer breiten widerständigen zivilgesellschaftlichen Grundeinstellung Ausdruck verleihen. Auch wenn Habermas' Text als Anlass die Protestbewegung gegen die Aufstellung von Abwehrraketen der NATO auf deutschem Staatsgebiet und die Reaktion des Staates auf diese Proteste verwendet, geht es um mehr als diesen Ereigniskomplex. – Ihre Anliegen und die Legimitation der Protestaktionen einer breiten zivilgesellschaftlichen Bewegung im Allgemeinen waren sein eigentliches Thema, die Aufstellung von Raketen zur nuklearen Abwehr der konkrete Anlass.

Anhand dieser realen Situation in Deutschland, insbesondere in Bezug auf die auf einem strikten Law-and-order-Denken beruhenden Reaktionen von Politik und Medien, entwickelt Habermas seine weitgehenden Überlegungen zum Recht auf zivilen Widerstand. Seine Ausgangsfrage, in Fortführung der Ideen von John Rawls, ist, warum

es dieses Recht geben muss und wie es begründbar ist, wann es konkret zur Anwendung kommen darf und in welcher Form es in einer demokratischen Gesellschaftsordnung umgesetzt werden kann oder umgesetzt werden soll. Da die derzeitigen öffentlichen Diskussionen zu Umweltthemen oder sozialen Anliegen und die dabei wiederentdeckten Formen des zivilen Widerstands samt den Reaktionen entsprechender Gruppen, Medien oder Institutionen, den Gegebenheiten der 1980er Jahre nicht unähnlich sind, erscheint Habermas' weitblickender Text auch heute noch passend als Ausgangspunkt für aktuelle Überlegungen zum Thema *Recht* und *Pflicht* im zivilen Widerstand.

Aus einer sozialwissenschaftlichen und demokratiepolitischen Problemanalyse heraus diskutiert Habermas in seinem Text, auch unter rechtsphilosophischen und politisch-ethischen Aspekten, vor allem die im zivilen Ungehorsam entstehende Spannung zwischen der legalen Begründung demokratischer Mehrheitsrechte und den legitimen Anliegen einer zivilgesellschaftlichen Minderheit. Die Verteidigung der Anliegen dieser zivilgesellschaftlichen Minderheit und der aus dem Widerstand folgenden Konsequenzen stützt er auf die Werte einer idealen Demokratie, die ihre Basis in einer deliberativen Gesellschaft findet. In dieser können und dürfen Bürger*innen auf Verstöße der Machthabenden gegen Grundgesetze und -werte, wenn nötig auch mit illegalen, aber legitimen und moralischen Mitteln gewaltfrei, konstruktiv und mit der Absicht, einen Konsens zu finden, reagieren. Dass diesem Gedanken Habermas' eigene Diskursethik und eine egalitär liberale Auffassung von einer nahezu idealen Gesellschaft zugrunde liegt, wird im Verlauf seines Textes mehrmals deutlich. Es sei Aufgabe des Bürgers/der Bürgerin, sich für die Annäherung an diese Werte einzusetzen. Der Zivilgesellschaft käme damit – auch durch eine konsensual zustande gekommene Bezugnahme auf Kants Wertekanon – eine kontrollierende staatstragende Funktion zu. Eine Auffassung, die auch durch andere liberal-konstitutionelle Theoretiker*innen und Rechtsphilosoph*innen wie John Rawls oder Ronald Dworkin vertreten wird.¹⁷

Eine breit abgesicherte Ausgangsbasis für seine Argumente findet Habermas insbesondere bei John Rawls, in dessen Standardwerk *A Theory of Justice* (1.Aufl.

¹⁷ "Freiheit ist nur in der Form der *gleichen* Freiheit *aller* ein Grundprinzip dieses Liberalismus. Bei beiden – Rawls und Dworkin – ist dies Ausdruck einer Kantianischen politische Philosophie ..." (Braune 2023, 249).

1971). Habermas geht in seinem Text explizit und unmittelbar von John Rawls' grundlegender Auseinandersetzung mit zivilem Widerstand¹⁸ aus. Er widmet Rawls ein ganzes Kapitel, erweitert dessen Grundannahmen dann aber in entscheidender Weise, indem er sie an die aktuellen gesellschaftlichen Forderungen seiner Zeit anpasst. Mit dieser von Habermas 1983 dezidierten Ausweitung des Rechts auf zivilen Ungehorsam – und das vor allem ist der Verdienst seines Texts – lassen sich auch heute noch zahlreiche Aktionen der Zivilgesellschaft verteidigen, die in unterschiedlichen Protestaktionen und Bürger*innenbewegungen die Öffentlichkeit erregen.

Habermas' Text ist zwar der Ausgangspunkt, er wird aber nicht ausreichen, um alle neuen Fragen nach dem *Recht* auf zivilen Widerstand zu klären und noch weniger, um die Frage nach der *Pflicht* zu beantworten. Obwohl sich bei Habermas wichtige Gedankenansätze neben dem *Recht* auch implizit zur *Pflicht* finden, die über Rawls hinausgehend bereits auf eine Gefährdung des nationalen bzw. globalen Allgemeinguts durch direktes oder indirektes Handeln, bzw. Versagen der unmittelbar oder mittelbar politisch Verantwortlichen hinweisen (vgl. Habermas 1983, 30f.), werden auch neuere Denkansätze herangezogen, an denen sich auch der Weitblick seiner Überlegungen demonstrieren lässt. – Diese Texte beziehen sich auf gegenwärtige Formen des Widerstands in modernen demokratischen Gesellschaften und berücksichtigen zunehmend die wachsende Dringlichkeit im Sinne der *emergency ethics*. Diesen zeitgenössischen Autor*innen genügt es nicht mehr, über rechtsphilosophische und demokratiepolitische Positionen des zivilen Widerstands ausschließlich theoretisch zu diskutieren: Es muss die Brücke zur zivilgesellschaftlichen Praxis geschlagen werden und es muss die Bereitschaft zu einer breiteren öffentlichen Diskussion über eine aktive gesellschaftliche Verantwortung deutlicher eingefordert werden. Das erfordert auch die Bereitwilligkeit, neuerlich über Umsetzungsformen und unterschiedliche Anwendungsmittel des zivilen Widerstands zu diskutieren.

Die vorliegende Arbeit geht von Annahmen aus, die das Recht zum zivilen Widerstand in der philosophischen und demokratiepolitischen Literatur bestätigen. Habermas' Text argumentiert diese prinzipielle Rechtfertigung des zivilen Widerstands, indem er sich

¹⁸ Vgl. die Textnähe in: Rawls, John (1971), 34-38.

einerseits auf das von John Rawls entwickelte Gedankengebäude seiner Theorie zur Gerechtigkeit stützt, andererseits Möglichkeiten zur Neuinterpretation und Weiterentwicklung dieser traditionellen Sichtweise anbietet. Legalistische Kritiker*innen des zivilen Widerstands, die den zivilen Widerstand als gefährlich und undemokratisch brandmarken wollen, werden von Habermas im Gegenzug selbst als undemokratisch und demokratieschädlich angeprangert.

In den folgenden Abschnitten soll nun, anhand von Habermas' Text, nachgezeichnet werden, wie sich durch die Veränderungen sozialer, wirtschaftlicher und realpolitischer Bedingungen die Auseinandersetzung mit und das Verständnis für den zivilen Ungehorsam gewandelt und intensiviert haben, aber auch, wie sein Recht aktualisiert werden kann.

1.4.1 Das Recht auf zivilen Widerstand als „Lakmustest“ für die Demokratie¹⁹

Habermas Text ist eingangs bemüht, zivilen Widerstand gegenüber anderen, vorhergegangenen Formen des Protests abzugrenzen. Den entscheidenden Schritt in Richtung einer breiteren gesellschaftlichen Akzeptanz des zivilen Ungehorsams sieht er in der Distanzierung von der gewaltbereiten studentischen Protestszene der 1968er Jahre, die größtenteils von der Idee des revolutionären Widerstands gegen „das System“ getragen worden war. Ebenso staatsfeindlich wurde die außerparlamentarische Opposition in Deutschland der 1970er Jahre wahrgenommen, die vordringlich als „gesellschaftliche Provokation und Irritation“ agierte. Habermas unterscheidet davon dezidiert – so bemerkt Braune in seiner Einleitung zu Habermas' Text (Braune 2023, 207-209) – die Ausdrucksform des zivilen Widerstands als konstruktiven „Impulsgeber für eine neue Politik im Rahmen des etablierten Systems“. Obwohl diese neueren, in den 1980er Jahren eingesetzten Formen des zivilen Widerstands weiterhin einige

¹⁹ Im Englischen lautet der Titel des hier verwendeten Habermas Texts: „Civil Disobedience: Litmus Test for the Democratic Constitutional State“. In der hier verwendeten deutschen Version spricht Habermas auch von einem „Prüfstein für das angemessenen Verständnis der moralischen Grundlagen der Demokratie“ (S.36). Wobei auch zu bemerken ist, dass schon Howard Zinn in seinem Text von 1968 von einer „Nagelprobe“ im Zusammenhang mit Demokratie und zivilem Ungehorsam gesprochen hat. (Zinn, 1968, 163).

Elemente der Studentenbewegung verwendeten, z.B. die „Konstruktion eines Systemkonflikts zwischen linken gesellschaftlichen Alternativkonzepten und einem ‚Law-and-Order-Konservatismus‘“, war 1983 neu, „dass sich zumindest Teile der neuen Protestszene ... bewusst des Diskurses über zivilen Ungehorsam bedienten.“ (Braune 2013, 207-209).

Um in der anglo-amerikanischen Rechtsterminologie zu bleiben: Es wurde damit die rechtsethische Diskussion zu Legalität und Legitimität als juridische Diskussion von *Law and Order* versus *Revolte* – in Richtung einer Diskussion von *Law and Order* und *Rule of Law* „herabgestuft“, denn es ging nicht mehr so sehr um eine gewaltsame Veränderung oder sogar grundlegende Gefährdung des Staates, sondern vielmehr um die Anerkennung demokratischer Grundrechte versus unbedingte Gesetzestreue der Bürger*innen. Der zivile Widerstand konnte damit in ein demokratisches Bewusstsein rücken, ohne automatisch mit aufrührerischer Gewalt verbunden zu sein. Schon Rawls hatte den zivilen Widerstand unter bestimmten Voraussetzungen als demokratisch und konstruktiv anerkannt:

Along with such things as free and regular elections and an independent judiciary empowered to interpret the constitution (not necessarily written), civil disobedience used with due restraint and sound judgment helps to maintain and strengthen just institutions. (Rawls 1971, 383)

Mit dieser Verschiebung von Provokation und Irritation zu einer konstruktiven Impulsgebung innerhalb des demokratischen Rechtssystems unter unbedingter Vermeidung von Gewalt lässt sich auch leichter die Anerkennung einer *Legitimität* des zivilen Widerstands argumentieren. In diesem Sinn bedient sich Habermas des Begriffs *ziviler Widerstand*, so wie ihn John Rawls verwendet hat. Um diese demokratische, aber nicht immer legale Form des Widerstands gegen die Rechtspositivisten und Law-and-Order-Politiker – noch dazu 1983, in der Zeit eines angekündigten politischen “Heißen Herbsts” in Deutschland – erfolgreich verteidigen zu können, kann „Gewaltlosigkeit“ als wirksamer Hebel für die *Legitimität* des zivilen Ungehorsams in einem demokratischen Rechtsstaat eingesetzt werden.

Als konkretes Beispiel für seine Rechtfertigungsstrategie des zivilen Ungehorsams dient Habermas die Friedensbewegung der frühen 1980er Jahre, die sich insbesondere gegen

die Stationierung von amerikanischen Abwehrraketen (Pershing II) gegen die Sowjetunion auf europäischem bzw. deutschem Boden richtete. Er verweist darauf, dass dieser und allen anderen zivilgesellschaftlichen „Aktionen“ dieser Zeit gemeinsam ist, dass sie „von spontan gebildeten, heterogen zusammengesetzten, weitverstreuten und dezentralisiert arbeitenden Basisinitiativen ausgehen“ und damit ein breites Spektrum einer besorgten Gesellschaft abbilden. (Habermas 1983, 31) Neben dieser zivilgesellschaftlichen Breite ist für ihn aber auch wichtig, immer wieder das grundlegende Qualitätsmerkmal dieser Proteste hervorzuheben, dass es sich anders als zur Zeit der Studentenrevolten um einen gewaltfreien Widerstand handle, der die Möglichkeit zu einem Diskurs offen hält, indem er an die „Einsichtsfähigkeit und den Gerechtigkeitssinn der jeweiligen Mehrheit“ appelliert (Habermas 1983, 33). Es gebe daher

[...] zum ersten Mal die Chance [...] zivilen Ungehorsam als Element einer reifen politischen Kultur begreiflich zu machen. Jede rechtsstaatliche Demokratie, die ihrer selbst sicher ist, betrachtet den zivilen Ungehorsam als normalisierten, weil notwendigen Bestandteil ihrer politischen Kultur. (Habermas 1983, 32)

Durch diese Breite und die Offenheit des zivilen Ungehorsams für einen demokratischen Austausch ergeben sich auch Perspektiven der Rechtfertigung, unter denen er als eine demokratieimmanente, ethische Frage diskutiert werden kann. Die grundsätzliche Möglichkeit zum Diskurs führt Habermas zu der begründeten Überzeugung, dass „ziviler Ungehorsam zum unverzichtbaren Bestand einer reifen politischen Kultur“ gehört. (Habermas 1983, 43) Der Umgang des demokratischen Staats mit Aktivist*innen eines legitimen zivilen Widerstands wird somit zum *Lakmustest* für das Funktionieren der Demokratie. (Habermas 1983, 36)

Unter diesem positiven, gesellschaftspolitisch relevanten Aspekt sind alle weiteren Beobachtungen und Überlegungen Habermas‘ zur Rechtfertigung des zivilen Widerstands zu sehen.

Hier noch ein kurzer semantischer Exkurs: Es sei noch erwähnt, dass zur Zeit der Entstehung des Textes von Habermas eine Diskussion im Gange war, ob die Begriffe *Widerstand* und *Ungehorsam* im Zusammenhang der aktuellen Proteste gleichwertig nebeneinander verwendet werden können. Habermas sieht keine Notwendigkeit, *zivilen Ungehorsam* und *zivilen Widerstand* zu unterscheiden, auch wenn Widerstand 1983 noch aus historischer und juristischer Sicht anders konnotiert und auch im deutschen

Grundgesetz als verfassungsmäßiges Widerstandsrecht (§20 Abs. 4 GG) enger definiert ist. (vgl. Habermas 1983, 33-34) Assoziationen mit dem Widerstand gegen ein Unrechtsregime, wie z.B. während des Nationalsozialismus mit all seinen Gefahren, beeinträchtigte damals noch die Bewertung des zivilen *Widerstands* in einer demokratischen Gesellschaft, in der die Konsequenzen für Demonstrierende als vergleichsweise erträglich anzusehen sind. Widerstand in totalitären Regimen ist augenscheinlich anders zu bewerten, da abgesehen von den Folgen für die Aktivist*innen, davon auszugehen ist, dass der Widerstand in solchen Regimen prinzipiell auch gegen die Grundgesetze des existierenden Staates aufbegehrt. Trotzdem akzeptiert Habermas die Verwendung von *Widerstand* und *Ungehorsam* nebeneinander, da „[d]er populäre Sprachgebrauch ... mit dem Ausdruck ‚Widerstand‘ nur die Dringlichkeit des Protestanliegens zum Ausdruck bringen“ will. (Habermas 1983, 33) In diesem Sinn wird auch in der vorliegenden Arbeit *ziviler Widerstand* und *ziviler Ungehorsam* unterschiedslos nebeneinander verwendet.

1.4.2 Rawls und Habermas

Nachdem der entscheidende Grundgedanke – ziviler Widerstand ist ein notwendiger Bestandteil politischer Kultur – in Habermas Text den weiteren Ausführungen vorangestellt werden kann, soll im Folgenden Habermas‘ Argumentationskette näher betrachtet werden. Für die weiteren Überlegungen sei nochmals betont, wie wichtig John Rawls‘ Definition des zivilen Widerstands als Ausgangspunkt für Habermas‘ Argumentation zu werten ist. Er baut auf Rawls alle weiteren Überlegungen zum Thema auf, und er macht das ganz bewusst, indem er gleich zu Beginn seines Textes Rawls ein eigenes Kapitel widmet. In der weiteren Argumentation geht Habermas über Rawls‘ eher enge Auffassung von zivilem Widerstand hinaus und erweitert den Begriff des zivilen Widerstands erheblich: Er akzeptiert prinzipiell die von Rawls gesetzte Rechtfertigung des Widerstands bei Verstößen gegen bestimmte grundlegende Rechte, sieht aber darüber hinaus zivilen Widerstand in einem „genuin politische[n] Konflikt“ als Instrument zum Erstreiten von autonomen Entwürfen von bestimmten Lebensformen gerechtfertigt. (vgl. Braune 2023, 209) Auf diese Weise gelingt es Habermas, die von Rawls festgelegten, grundlegenden Merkmale und Rechtfertigungsgründe des zivilen

Widerstands beizubehalten und sie gleichzeitig innovativ an neue Formen der Protestbewegungen anzupassen.

Wie Habermas den Gedanken, dass ziviler Widerstand zum Testfall für eine Demokratie werden kann, aufgreift und ausgehend von John Rawls weiterentwickelt, gibt auch Auskunft darüber, wie die Zivilgesellschaft in einem demokratischen Staat ihre eigenen Rechte und Pflichten definieren kann. Wie gelingt es Habermas erfolgreich zu argumentieren, dass ziviler Ungehorsam nicht einfach eine Störung des öffentlichen Lebens in einer funktionierenden Demokratie ist, sondern ein notwendiges zivilgesellschaftliches Ausdrucksmittel, das als Beweis für die Stärke dieser Demokratie dienen kann? Dazu sei nochmals auf Braune verwiesen, der Habermas' Text u.a. mit folgenden Worten einleitet: „Seine [Habermas] Verteidigung des zivilen Ungehorsams im demokratischen Rechtsstaat fasst im Grunde die Argumentation von Rawls noch einmal in anderen Worten zusammen.“ Auch Habermas' *Definition* und die Bestimmung der *Rolle* des zivilen Widerstands in der Gesellschaft gleichen stark den Erklärungen Rawls'. Aber aufgrund einzelner Aspekte von Habermas' Argumentation, vor allem in Bezug auf die *Rechtfertigung* des zivilen Ungehorsams, attestiert Braune Habermas eine „tatsächliche Neuerung“. (Braune 2023, 208) Diese innovativen Ansätze sollen nun näher betrachtet werden.

1.4.3 Definition und Rechtfertigung

Vor dem historischen Hintergrund der Bürger*innen-Proteste 1983 in Deutschland erkennt Habermas die Notwendigkeit, eine aktuelle und haltbare Definition des zivilen Widerstands zu formulieren, die über die von Rawls mehr als 10 Jahre davor formulierten Postulate hinausgeht und mit der der zivile Ungehorsam sowohl vor rechtspositivistischen als auch populistischen Angriffen geschützt werden kann. Habermas möchte auch neueren Ausprägungen Rechnung tragen und bemüht sich weniger um eine juristische als vielmehr um eine innovative, soziologisch und demokratiepolitisch geprägte Auslegung, wie mit diesen Protestformen umzugehen wäre, die zu einem Instrument geworden sind, „[...] die von der Mehrheitsgesellschaft vorgeschriebenen Lebensformen [...] abzuwehren“ um „alternative [...] Lebensformen zu erstreiten.“ (Braune 2023, 209)

Ganz im Sinne Rawls' betont Habermas mehrfach die Weiterentwicklung der Protestbewegungen seit der zweiten Hälfte der 1970er Jahre mit den oft gewalttätigen Protesten um 1968 in den USA und Europa zu einer neuen Protestform, die nun auf dem Bekenntnis zur Gewaltfreiheit und dem Respekt gegenüber den Grundgesetzen beruht. Habermas anerkennt auch die Vorgabe, dass nur unter der Voraussetzung bestimmter Parameter ein gewissensbedingtes Aufbegehren gegen einen Mehrheitsentscheid gerechtfertigt sein kann. Nur wenn bestimmte Bedingungen gegeben sind, ist eine Legitimierung des zivilen Widerstands möglich. Im Pflichtenkonflikt zwischen den beiden Polen *Legitimität* und *Legalität* könne der zivile Widerstand als letztmögliches, legitimes zivilgesellschaftliches Ausdrucksmittel gesehen werden, mit dem ein gesellschaftlicher und politischer Konsens angestrebt wird. In einer funktionierenden Demokratie sei ziviler Widerstand in dieser Form prinzipiell – später werden von ihm noch genauere Bedingungen bezüglich der praktischen Umsetzung genannt werden – gerechtfertigt. Habermas ist aber sehr wohl bewusst, dass vor allem *Legitimität* als konstituierende Voraussetzung der Rechtfertigung einer gewissen Absicherung bedarf.

Wer in normativer Absicht Legalität von Legitimität unterscheiden möchte, muss sich freilich zutrauen, diejenigen legitimierenden Verfassungsprinzipien auszuzeichnen, die gute Gründe für sich haben und Anerkennung *verdienen*. [...] Dafür sind in der Tradition des Vernunftrechts und der kantischen Ethik eine Reihe von Vorschlägen ausgearbeitet worden. Sie alle folgen der Intuition, dass nur solche Normen gerechtfertigt sind, die ein

verallgemeinerungsfähiges Interesse zum Ausdruck bringen und daher die wohlerwogene Zustimmung aller Betroffenen finden können. (Habermas 1983, 37)

Mit dieser Gegenüberstellung von *Legalität* und *Legitimität* bei gleichzeitiger Berufung auf Kant baut Habermas unmittelbar auf Rawls auf, der sich in seinem Standardwerk der Politischen Ethik *A Theorie of Justice* (1971) ebenso auf die Ethik Kants bezieht, welcher zwischen *Legalität* als „pflichtgemäßem Handeln“ und *Moralität* „Handeln aus Pflicht“, also aus Achtung vor einem übergeordneten ethisch begründeten Gesetz, unterscheidet. Nach Kant ist dieses übergeordnete, die Legitimität bestimmende Gesetz, das moralische Werte vorgibt, über die Vernunft für alle Menschen unmittelbar und als Gesetz verbindlich.²⁰

In diesem Sinn verlangt Habermas für eine Legitimierung, dass ziviler Ungehorsam ein „Protest [sei], dem nicht nur private Glaubensüberzeugungen oder Eigeninteressen zugrunde liegen dürfen“ (Habermas 1983, 35), sondern als Grundlage ist das erwähnte „verallgemeinerungsfähige Interesse“ Voraussetzung.

Habermas präzisiert weiter und weist bei allem Einverständnis mit Kant und Rawls darauf hin, dass die Zustimmung zu den jeweiligen Normen nicht einfach aufgrund eines historisch festgelegten Wertekanons erfolgen kann, sondern durch „eine Prozedur vernünftiger Willensbildung“ erfolgen muss (Habermas 1983, 37), womit er offensichtlich an seine Idealvorstellung einer funktionierenden deliberativen Demokratie erinnern möchte.

Rawls geht in seiner Argumentation – näher an Kant (Vgl. Huber 2024) – von universell gesetzten Grundlagen von *Gerechtigkeit* und *Fairness* aus, in einer engen Verknüpfung miteinander als „justice as fairness“, also „faire Gerechtigkeit“, wie er sie immer wieder nennt. Er fordert eine Gerechtigkeit, die unter Berücksichtigung und Einbindung des Einzelnen über eine formale Chancengleichheit hinausreicht und Freiheit und Allgemeinwohl im Staat im Rahmen eines egalitären Liberalismus bewirken kann. Rawls stellt damit einen sehr hohen Anspruch an das Individuum in einer funktionierenden demokratischen Gesellschaft, indem er ihm im kantschen Sinn eine eigenverantwortliche Einsichtsmöglichkeit in gerechtes Handeln zuspricht. Er

²⁰ „Sie gehen alle vom Grundsatz der Moralität aus, der kein Postulat, sondern ein Gesetz ist, durch welches Vernunft unmittelbar den Willen bestimmt, welcher Wille eben dadurch, daß er so bestimmt ist, als reiner Wille, diese notwendigen Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift fordert.“ Kant, I (1788): *Kritik der praktischen Vernunft, Abschnitt VI, Über die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt*. AA V, 132.

distanziert sich von utilitaristischen Prinzipien und knüpft, was ihm später auch von manchen zum Vorwurf gemacht wurde, seine Forderungen an Staat und Individuen an prinzipiell liberale Ideen. Rawls weiß sich Locke, Rousseau und Kants Vorstellung von autonomen Bürger*innen verpflichtet, deren freier Wille von einer moralischen Vernunft – einem der Legalität übergeordneten Prinzip – bestimmt wird und die daher aufgrund dieser Selbstgesetzgebung frei handeln. (vgl. Fußnote 4 in Rawls 1971, 11)

Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought. A theory however elegant and economical must be rejected or revised if it is untrue; likewise laws and institutions no matter how efficient and well-arranged must be reformed or abolished if they are unjust. Each person possesses an inviolability founded on justice that even the welfare of society as a whole cannot override. (Rawls 1971, 3)

Wie sieht Rawls die Umsetzung dieser grundlegenden Forderungen in gesellschaftlichen und juristischen Systemen? Höffe (2006, 5) verweist in seiner umfassenden Auseinandersetzung mit Rawls darauf, dass dieser sich in seinem Werk, ausgehend von *justice as fairness*, fast ausschließlich einer prinzipiellen Debatte zur Gerechtigkeit widmet und sich in größerem Umfang nur einmal, nämlich gerade im Zusammenhang mit zivilem Ungehorsam, auf konkrete Umsetzungsfragen einlässt. Deshalb kann Habermas in seinem Text nicht nur grundlegende Ideen von Rawls übernehmen und adaptieren, sondern auch die konkreten von Rawls gesetzten anwendungsethischen Vorgaben zum zivilen Ungehorsam unmittelbar diskutieren.

Wie stark die grundlegende Übereinstimmung der beiden Theoretiker ist, wird anhand der Definition von zivilem Widerstand deutlich. Bei Rawls lautet die Definition des zivilen Widerstands im Original (von Habermas wird sie in deutscher Übersetzung zitiert, Habermas 1983, 34):

[...] a public, nonviolent, conscientious yet political act contrary to law usually done with the aim of bringing about a change in the law or policies of the government. By acting in this way one addresses the sense of justice of the majority of the community and declares that in one's considered opinion the principles of social cooperation among free and equal men are not being respected. (Rawls 1971, 364)

Rawls verweist in der Fußnote 19 zum oben zitierten Text darauf, dass seine Definition im Vergleich zu anderen Auffassungen eher eng gezogen ist: andere, wie auch der „Namensgeber“ des zivilen Widerstands, H. D. Thoreau, oder auch eine neuere Quelle Howard Zinn (1968), würden die Grenzen des zivilen Ungehorsams weiter fassen, denn

Zinn nenne als Ziel des zivilen Ungehorsams "the deliberate, discriminate violation of law for a vital social purpose"²¹. Rawls beeilt sich daher hinzuzufügen: „I do not at all mean to say that only this form of dissent is ever justified in a democratic state.“ (vgl. Fußnote 19, Rawls 1971, 364)

Habermas wird sich später genau diese Relativierung der Begriffsbestimmung Rawls‘ zunutze machen und sich – allerdings ohne Verweis auf diesen – der inhaltlich erweiterten Definition Zinns anschließen, vorerst stimmt er aber explizit und uneingeschränkt Rawls zu. Unstrittig sind für Habermas die rawlschen Bedingungen, „...die sich aus dem Zweck des Appells an die Einsichtsfähigkeit und den Gerechtigkeitssinn einer Mehrheit von Staatsbürgern ergeben.“ (Habermas 1983, 34f.) Dementsprechend definiert er zivilen Ungehorsam Rawls nicht unähnlich:

Ziviler Ungehorsam ist ein moralisch *begründeter* Protest, dem nicht nur private Glaubensüberzeugungen oder Eigeninteressen zugrundeliegen dürfen; er ist ein *öffentlicher* Akt, der in der Regel angekündigt ist und von der Polizei in seinem Ablauf kalkuliert werden kann; er schließt die *vorsätzliche Verletzung* einzelner Rechtsnormen ein ... die Regelverletzung, in der sich ziviler Ungehorsam äußert, hat ausschließlich *symbolischen Charakter* – daraus ergibt sich schon die Begrenzung auf *gewaltfreie Mittel* des Protestes. (Habermas 1983, 35)

Im Sinne seiner Diskursethik liegt der „Appell an die Einsichtsfähigkeit“ dem zivilen Widerstand als Hoffnung auf einen vernunftbegründeten argumentativen Konsens zugrunde. Habermas bleibt aber in Bezug auf die Legitimität in den wichtigsten Punkten im Einklang mit Rawls:

- 1) Ziviler Ungehorsam erhebt durch seine „moralische“ Begründung als *conscientious act* einen gerechtfertigten Legitimitätsanspruch.
- 2) Er ist prinzipiell gewaltfrei, denn er ist der öffentliche Ausdruck politischer Überzeugungen und will nicht selbst zur Bedrohung werden, und
- 3) „[...] it expresses disobedience to law within the limits of fidelity to law... “. (Rawls 1971, 366)

Um die Anerkennung des Grundgesetzes, Gewaltfreiheit und symbolische Bedeutung des zivilen Ungehorsams deutlich zu machen, verlangt Habermas in seiner Definition –

²¹ Vgl. Zinn (1968), in deutscher Übersetzung: „Ich würde zivilen Ungehorsam weiter fassen und als den wohlüberlegten Gesetzesverstoß um eines zentralen gesellschaftlichen Zweckes willen“ definieren“. In: Braune (2023), 165-166.

noch strenger als Rawls – überraschend, dass die Aktionen des zivilen Widerstands der Polizei angekündigt werden sollen.

Rawls hingegen fordert als zusätzliche Voraussetzung der Legitimität des Protests, dass alle legalen Mittel, die die angestrebte politische oder legitistische Veränderung herbeiführen wollen, vorher bereits erfolglos ausgeschöpft wurden. (vgl. Rawls 1971, 372 ff.)

Mit diesen Eckpunkten scheint die Frage nach den legitimen Rahmenbedingungen des zivilen Widerstands vorerst bei Rawls und Habermas geklärt, aber eine ebenso wichtige Frage ist noch offen: Welche Inhalte und konkreten Anliegen können zivilen Widerstand in der gesellschaftlichen Praxis legitimieren? Rawls legt diese Voraussetzungen für eine inhaltliche Rechtfertigung relativ eng und präzise fest, er akzeptiert ausschließlich nur

[...] serious infringements of the first principle of justice, the principle of equal liberty, and to blatant violations of the second part of the second principle, the principle of fair equality of opportunity.” (Rawls 1971, 372).

Damit hat Rawls seine Forderungen formal und inhaltlich klar gesetzt, auch wenn er sie in seiner stets achtsamen Art gleich wieder relativiert: „no doubt there will be situations when they [the conditions] do not hold, and other arguments could be given for civil disobedience” (Rawls 1971, 371 und vgl. 54ff.).

Habermas gebraucht auch hier Rawls Rechtfertigungsgründe als unstrittige Grundlage. Er nimmt aber auch dieses Mal die von Rawls erwähnte Möglichkeit zu einer breiteren Interpretation wahr und anerkennt zusätzlich – wie bereits von Howard Zinn angesprochen – über die Verletzung des Freiheits- und des Gleichheitsgrundsatzes hinausgehende Fälle als Rechtfertigung für zivilen Widerstand. Damit erweitert Habermas Rawls‘ Einschränkung auf Verletzung der beiden von diesem genannten Rechtsprinzipien entscheidend und passt sie an aktuelle Gegebenheiten seiner Zeit an, indem er für eine inhaltliche Rechtfertigung des zivilen Widerstands, offensichtlich im kantischen Sinn, auch eine Verletzung allgemeiner Grundwerte akzeptiert, welche er im Text als „für alle einsichtige[n] moralische[n] Prinzipien“ (Habermas 1983, 39) oder als „aner kennenswerte Prinzipien“ bezeichnet.

Deshalb kann der moderne Verfassungsstaat von seinen Bürgern Gesetzesgehorsam nur erwarten, wenn und soweit er sich auf aner kennenswerte Prinzipien stützt, in deren Licht dann, was legal ist, als legitim gerechtfertigt – und gegebenenfalls als illegitim verworfen werden kann. (Habermas 1983, 37)

Habermas formuliert damit dezidiert seine rechtsphilosophische Einsicht, dass die Anerkennung von Gesetzen nicht ausschließlich auf rechtspositivistischen Prozessen beruhen darf, sondern sich auf für Bürger*innen allgemein *aner kennenswerte Prinzipien*, also für alle *einsichtige moralische* Werte stützen müsse, wodurch kein unbedingter, sondern immer nur ein qualifizierter Rechtsgehorsam gefordert werden kann. Diese *aner kennenswerten Prinzipien* werden von Habermas nicht unmittelbar definiert, sondern entstehen anscheinend einerseits aus der Annahme der kantschen Vernunftidee und andererseits aus der Notwendigkeit, sich in einer konsensualen Prozedur vernünftiger Willensbildung auf vernunftbegründete Normen, also auf „verallgemeinerungswürdige“ und „aner kennenswerte Prinzipien“ zu einigen, die eine „wohlerwogene[r] Zustimmung“ finden. (vgl. Habermas 1983, 37) In dieser Weise begründet Habermas indirekt die Legitimität des zivilen Widerstands, dass er immer dann gerechtfertigt ist, wenn Gesetze, Verordnungen, politische Beschlüsse etc. nicht auf *aner kennenswerten* Grundlagen beruhen. Der zivile Ungehorsam wird dann zu einem notwendigen „Appell an die jeweilige Mehrheit“. Seine einfache Rechtfertigung ergibt sich aus dem Umstand, dass bei Nicht-Einhaltung der oben genannten Forderungen, auch „im demokratischen Rechtsstaat legale Regelungen illegitim sein können“, wenn sie sich nicht auf „aner kennenswerte Prinzipien“ stützen oder nicht konsensual zustande gekommen sind. (Habermas 1983, 39)

Habermas betont aber – wie Rawls – dass auch der legitime Widerstand gegen illegitime Gesetze oder Maßnahmen bestimmte Grenzen hat, vor allem die Rechtskonformität gegenüber den Grundrechten, denn der „gewissenhaft begründete zivile Ungehorsam weiß sich dem Verfassungskonsens verpflichtet“ (Habermas 1983, 44). Auch wenn von Habermas die Rechtfertigung des zivilen Widerstands inhaltlich weiter gefasst wird als zu Zeiten Thoreaus, Gandhis oder Martin Luther Kings, bleibt trotzdem die rawlssche Forderung nach Anerkennung der Grundrechte bei ihm bedingungslos aufrecht – sie sind in funktionierenden Demokratien unantastbar. Bezüglich des Anlasses oder des Inhalts sind bei Habermas die Grenzen großzügiger, es geht nicht mehr nur – wie bei Rawls ausgeführt – um eine Verletzung der erwähnten grundlegenden Rechtsprinzipien,

sondern ziviler Widerstand kann sich durchaus auch mit der „Legitimität weitreichender politischer Entscheidungen“ (Habermas 2023, 50) oder mit „zentralen gesellschaftlichen Zwecken“ (vgl. Zinn 1968, 166) befassen. Gerade durch diese Forderung nach einer allgemein nachvollziehbaren Legitimität politischer Entscheidungen und der Verpflichtung öffentlicher Entscheidungsträger zur Einhaltung dieser Legitimität eröffnet Habermas neue, umfassendere Argumente zur Rechtfertigung und Begründung des zivilen Ungehorsams.

In der Praxis einer funktionierenden Demokratie enthält diese Forderung nach einer verbrieften Legitimität öffentlich relevanter Entscheidungen auch die Hoffnung auf Möglichkeiten, alternative Positionen in einem öffentlichen Diskurs abhandeln zu können. Dieser Diskurs soll als „Prozess der stets neu erforderlichen Versöhnung von Legalität und Legitimität“ (Glottz 2015, 8) politische Entscheidungen begleiten.

Mit der Fokussierung auf *Legitimität* gelingt es Habermas in seinem Text, rechtspositivistischen *Legalismus* als ein dem demokratischen Grundsatz widersprechendes Herrschaftsmittel darzustellen, durch welches ein weiterführender Diskurs verhindert werde. Entscheidungsfindungen in einem demokratischen Staat liege eben ein permanenter Prozess der inhaltlichen Abstimmung konstituierend zugrunde. Es sei hier als historischer Exkurs erwähnt, dass diese Forderung nichts Neues ist und in ähnlicher Weise schon vor ca. 2500 Jahren an der Wiege der Demokratie stand, schon Perikles forderte 430 v.Chr. in seiner Gefallenenrede (nachzulesen bei Thukydides):

Denn auch das haben wir [Athener] allen anderen voraus, dass wir zugleich voll kühnen Tatendrangs sind, bei unseren Unternehmungen uns jedoch sorgfältig beraten. Wir betrachten den Ratschlag und das kritische Wort des Mitmenschen nicht als Gefahr, sondern beherzigen es und betrachten es als Stärke, erst nach reiflicher Überlegung und Beratung zur Tat zu schreiten. (Thukydides: *Grabrede*, online)

Zur besseren Einordnung sei aber auch angeführt, dass Perikles in derselben Rede, in der er die deliberative und partizipative Demokratie lobt, die Gesetzestreue als unabdingbar ansieht. Erst die moderne Rechtsphilosophie kann hier fortschrittlichere Möglichkeiten eröffnen. Erst wenn man die demokratische Form der Entscheidungsfindung als prozesshaft anerkennt, gibt es die Möglichkeit, jederzeit einzugreifen und das auch mit den Mitteln des zivilen Ungehorsams, wenn notwendig.

Das bedeutet im Sinne Habermas‘, dass der demokratische Prozess als ein permanent korrektiver Prozess zu verstehen ist, der auch dann noch nicht abgeschlossen ist, wenn man schon „zur Tat schreitet“, also Entscheidungen getroffen und Gesetze beschlossen wurden.

Dass eine derartige, zutiefst demokratische Forderung nach einem diskursethischen Prozess, der mit den Mitteln des legitimen zivilen Ungehorsams verbunden sein kann, von vielen Regierenden, Theoretiker*innen oder Politiker*innen heute noch immer nicht anerkannt werden möchte, zeigt die Wahrnehmung und die Reaktion auf zivilgesellschaftliche Aktionen weltweit. Institutionelle Maßnahmen gegen den zivilen Widerstand treten auch in demokratischen Gesellschaften nach wie vor in oft sehr umstrittenen legalen Schritten zutage, die zivilen Ungehorsam juristisch zu unterbinden versuchen. Als aktuelles – allerdings nur eines von vielen – Beispiel sei hier das Vereinigte Königreich erwähnt, das darauf stolz ist, eine der ältesten Demokratien der Welt zu sein: Mit 5. April 2024 traten *The Serious Disruption Prevention Orders* in Kraft, die darauf abzielen, „...to prevent individuals from repeatedly causing serious disruption at protests“ (*The Independent* online, 5. April 2024). Ganz ähnliche Gesetze wurden bereits in zahlreichen anderen europäischen Staaten eingeführt oder zumindest diskutiert, mit der Absicht, zivilen Widerstand zu kriminalisieren²². Solche autoritär legalen Reaktionen auf den zivilen Ungehorsam sind in keiner Weise neu, sollten hingegen als Zeichen gesehen werden, dass die Staatsform *Demokratie* immer wieder durch eine Law-and-order-Mentalität unter Druck gerät, auch wenn sich gerade diese Mentalität gerne als Retterin der Demokratie geriert. Schon 1968 hat Howard Zinn auf die zahlreichen juristischen Maßnahmen in den USA verwiesen, die zum „Gesetz erstarrte Ungerechtigkeit“ sind und darauf abzielen, jegliche Form des zivilen Ungehorsams zu unterbinden. (vgl. Zinn 1968,163ff.)

Was in diesem Abschnitt zu zeigen war, ist einerseits, mit welchem Gewicht John Rawls‘ Werk zum Thema *Gerechtigkeit* und insbesondere zum zivilen Ungehorsam bis in die Gegenwart wirksam ist. Er hat zahlreiche Theoretiker*innen nach ihm – egal, ob

²² Vgl. Amnesty International (2024): „In der Analyse von 21 europäischen Ländern wird ein Muster repressiver Gesetze, übermäßiger Gewaltanwendung, willkürlicher Festnahmen und strafrechtlicher Verfolgung sowie ungerechtfertigter oder diskriminierender Einschränkungen deutlich, das sich über den gesamten Kontinent erstreckt.“

sie der legal-konstitutionellen Fraktion oder der radikaldemokratischen zuzuordnen sind – grundlegend beeinflusst. Es ist also nicht überraschend zu sehen, wie eng auch Habermas den Grundideen Rawls‘ verbunden ist, vor allem bei Definition und Rechtfertigung des zivilen Widerstands. Rawls bildet auch bei Habermas den Ausgangspunkt fast aller Argumentationsstränge zum zivilen Widerstand. Trotzdem gelingt es Habermas und nachfolgenden Philosoph*innen ausgehend von der rawlsschen Grundlage unter Einbeziehung weiterer Argumente, die Dringlichkeit einer Adaption der rawlsschen Konzepte zu begründen. Folglich geht Habermas vor dem Hintergrund der Friedensbewegung in Deutschland Anfang der 1980er Jahre, insbesondere was Ziel und Inhalte allgemein betrifft, über die engen regelbestimmenden Grenzziehungen Rawls‘ hinaus, um zivilen Ungehorsam – ähnlich wie Zinn – auch dann rechtfertigen zu können, wenn er nicht nur im rawlsschen Sinn auf grobe Verstöße gegen verfassungsmäßige Rechte von Freiheit und Gleichheit abzielt. Nur durch diese begriffliche Ausdehnung gelingt es Habermas überzeugend zu begründen, dass ziviler Ungehorsam nicht nur ein demokratisches Recht ist, sondern in seiner konkreten Umsetzung ein konstitutiver Bestandteil einer funktionierenden partizipativen Demokratie sein kann. Weiters beruft sich seine rechtsphilosophische Erklärung in Opposition zu legalistischen Positionen darauf, dass der Staat die Gesetzestreue seiner Bürger*innen nicht einfach mit rechtspositivistischen Begründungen einfordern kann, sondern, dass auch er eine Verpflichtung gegenüber einer seinen Gesetzen übergeordneten Legitimität hat:

Weil dieser Staat in letzter Instanz darauf verzichtet, von seinen Bürgern Gehorsam aus anderen Gründen als dem einer für alle einsichtigen Legitimität der Rechtsordnung zu verlangen, gehört ziviler Ungehorsam zu dem unverzichtbaren Bestand einer reifen politischen Kultur. (Habermas 1983, 43)

Ziviler Ungehorsam ist in einem funktionierenden demokratischen Staat nicht nur ein legitimes, sondern ein notwendiges Korrektiv in der Entscheidungsfindung und Rechtsetzung, spätestens dann, wenn offensichtlich wird, dass die Legitimität von Regeln und Gesetzen in Zweifel zu ziehen ist.²³

²³ Vgl. Akbarian, Samira (2024). In ihrem neuen Buch zum Thema lautet der Klappentext in diesem Sinn nicht ganz überraschend „[...] Akbarian argumentiert, dass die Potenziale des zivilen Ungehorsams für unsere Demokratie gerade in seinen Gefahren liegen: indem er Defizite in

Das beantwortet allerdings noch nicht die Frage, wie das Paradoxon, das durch eine Legitimierung des Widerstands in einer funktionierenden Demokratie gegenüber dem demokratisch legitimierten Mehrheitsrecht entsteht, zu lösen ist.

1.4.4 Ziviler Widerstand und die Mehrheitsregel in der Demokratie

Nach Abklärung inhaltlicher und zielbezogener Rechtfertigungen bleibt eine grundlegende Frage zu beantworten, nämlich wie der zivile Widerstand mit dem demokratischen Prinzip des Mehrheitsbeschlusses in Übereinstimmung zu bringen ist. Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen dazu setzt Habermas in seinem Text mit einer Gegenfrage, wie eigentlich die Legitimation eines folgenschweren parlamentarischen Mehrheitsbeschlusses zu existentiellen Sicherheitsfragen des Landes zu rechtfertigen sei. Die Frage lautet daher,

ob sicherheitspolitische Grundsatzentscheidungen, die mit eminentem Risiko verbunden sind und tief in das Leben jedes einzelnen, sogar in die Überlebenschancen ganzer Völker eingreifen, von der dünnen Legitimationsdecke einer einfachen Bundestagsmehrheit getragen werden dürfen. (Habermas 1983, 47)

Dass ziviler Widerstand in einer funktionierenden Demokratie gerade in so gravierenden Situationen seine Berechtigung habe, klingt vorerst paradox, denn gerade der demokratische Rechtsstaat funktioniert durch parlamentarische Mehrheitsbeschlüsse. Dass dieser Staat gleichzeitig ein nicht eindeutig verbriefbares Recht akzeptieren soll, das sich gegen die für die Demokratie konstituierende Mehrheitsregel wendet, ist vorerst schwer nachvollziehbar:

Der Rechtsstaat, der mit sich identisch bleiben will, steht vor einer paradoxen Aufgabe. Er muss das Misstrauen gegen ein in legalen Formen auftretendes Unrecht schützen und wachhalten, obwohl es eine institutionell gesicherte Form nicht annehmen kann. [...] Das Paradox findet seine Auflösung in einer politischen Kultur, die die Bürgerinnen und Bürger mit der Sensibilität, mit dem Maß an Urteilskraft und Risikobereitschaft ausstattet, welches in Übergangs- und Ausnahmesituationen nötig ist, um legale Verletzungen der Legitimität zu erkennen und um notfalls aus moralischer Einsicht auch ungesetzlich zu handeln. (Habermas 1983, 38f.)

demokratischen Verfahren aufzeigt, Teilhabebedingungen infragestellt und uns den Spiegel vorhält.“

Für Habermas ist eine bestimmte „politische Kultur“ Voraussetzung dafür, dieses Paradoxon zu lösen. In dieser Kultur ist es erforderlich, sowohl die Mehrheitsregel als auch den zivilen Widerstand gleichberechtigt nebeneinander als essenzielle Grundsteine einer funktionierenden Demokratie anzuerkennen. Die Mehrheitsregel garantiert, dass politische Entscheidungen die Ansprüche der demokratischen Mehrheit widerspiegeln, währenddessen der zivile Widerstand sicherstellt, dass auch abweichende Meinungen von Minderheiten und Andersdenkenden gehört werden. In einer aktiv aufeinander bezogenen Koexistenz könnten so beide Seiten dazu beitragen, eine gerechte und respektvolle Gesellschaft mit gleichen Pflichten, Rechten und Freiheiten zu schaffen. Eine erfolgreiche Interaktion zwischen Mehrheitsregel und zivilem Widerstand muss in diesem habermasschen System dreifach wirksam werden: erstens als *Checks and Balances*, d.h., dass ziviler Widerstand als Kontrollmechanismus und Mittel des Ausgleichs im demokratischen Diskurs fungiert. Er kann so dazu beitragen, dass schon im Entscheidungsfindungsprozess die Macht der Mehrheit begrenzt und die Rechte von Minderheiten und individuellen Bürger*innen respektiert werden. Zweitens ist es die Aufgabe des zivilen Widerstands, in seiner konkreten Anwendung auch a posteriori als nachhaltige inhaltliche Korrektur von Mehrheitsentscheidungen zu wirken. Er macht auf ungerechte oder schädliche Entscheidungen der Mehrheit aufmerksam und übt gezielt Druck auf die politischen Entscheidungsträger aus, damit diese gegebenenfalls ihre Entscheidungen entsprechend abwägen und ändern. Drittens soll und kann im Sinne Habermas' ziviler Ungehorsam prozesshaft die Demokratie generell stärken, indem er durch diese zivilen Widerstandsaktionen den Bürger*innen Möglichkeiten zur Identifikation mit der demokratischen Gesellschaftsordnung und zur aktiven demokratischen Partizipation bietet. Dies fördert eine aktive Zivilgesellschaft und formt die „politische Kultur“ einer funktionierenden deliberativen Demokratie. Das genannte Ausgangsbeispiel, mit einer einfachen Mehrheit einschneidende und irreversible Entscheidungen zu treffen, wäre dann nicht mehr ohne die Einbindung der Zivilgesellschaft möglich.

Um das generell zu erreichen, fordert Habermas die permanente Aufmerksamkeit aller Bürger*innen gegenüber politischen Prozessen, insbesondere wenn es um illegitime Beschlüsse und Gesetze gehen könnte. – Er verweist ausdrücklich darauf, dass es nicht nur um einzelne Extremfälle geht, sondern auch um den alltäglichen Normalfall, „weil

die Verwirklichung anspruchsvoller Verfassungsgrundsätze mit universalistischem Gehalt ein langfristiger ... von Irrtümern, Widerständen und Niederlagen gekennzeichneter Prozess ist.“ (Habermas 1983, 39)

Die Mehrheitsregel als solche hat dann nicht nur eine legale, sondern auch eine legitime Kraft, wenn sie die notwendigen Bedingungen erfüllt, d.h. die rawlsschen Grundsätze von *justice and fairness*, die habermassche Forderung nach Legitimität der Rechtsordnung beachtet und vor allem keine „irreversiblen Entscheidungen“ trifft. „Ihr Wert muss sich an der Idee messen lassen, wie weit sich die Entscheidungen [...] von den idealen Ergebnissen eines diskursiv erzielten Einverständnisses oder eines präsidentiv gerechten Kompromisses entfernen.“ (Habermas 1983, 50)

Die von Habermas vorgeschlagene Lösung, wie das angeführte Paradoxon zu überwinden ist, kann also nur in einem diskursethisch erarbeiteten Konsens liegen, der keinen Anspruch auf eine unveränderliche Wahrheit erhebt. Nur in einem herrschaftsfreien Diskurs erlangen gesellschaftliche Entscheidungen ihre Legitimität. Sind die Voraussetzungen für einen solchen fairen Diskurs nicht gegeben, dann muss die Demokratie diesen Diskurs, mit Protestformen wie den zivilen Widerstand, einfordern, damit eine faire Beteiligung aller Betroffenen gewährleistet werden kann. Der Logik der Diskursethik folgend kann erst in einem derartigen Prozess das Paradoxon von zivilem Widerstand und demokratischer Mehrheitsregel aufgelöst werden.

Mit diesem eher idealisierenden demokratiethoretischen Konzept, das auf die „kommunikative Vernunft“ baut, steht Habermas in der Tradition der *Kritischen Theorie* der Frankfurter Schule. Allerdings wird die notwendige Auflehnung gegen illegitime Mehrheitsentscheide in der *Kritischen Theorie* nicht immer so konstruktiv positiv gesehen wie bei Habermas, sondern auch aus einer ideologiekritischen und vernunftskeptischen Sicht diskutiert, die ihren Pessimismus aus real existierenden gesellschaftlichen Gegebenheiten herleitet. Herbert Marcuse (Vgl. *Der eindimensionale Mensch*, 1967) hat argumentiert, dass demokratische Prozesse und Mehrheitsentscheidungen in modernen Demokratien ohnehin von systemischen Ideologien unterwandert sind, die ungleiche Machtverhältnisse und Ungerechtigkeiten generieren bzw. perpetuieren und durch Manipulation und Förderung gesellschaftlicher

Konformität eine deliberative Gesellschaft zu verhindern suchen. In diesen oft scheindemokratischen, kapitalistischen Strukturen wäre ziviler Widerstand auch nicht mehr ein gemeinsames Anliegen des Volkes, sondern nur mehr weniger fruchtloser Initiativen.

Die totalitären Tendenzen der eindimensionalen Gesellschaft machen die traditionellen Mittel und Wege des Protests unwirksam – vielleicht sogar gefährlich, weil sie an der Illusion der Volkssouveränität festhalten. (Marcuse 1967, 267)

In dieser äußerst skeptischen Sichtweise Marcuses bleibt zwar die Rechtfertigung und eine theoretische Notwendigkeit zum Widerstand bestehen, aber die Hoffnung auf Erfolg hat Marcuse in der manipulativen Perfektion einer hochindustrialisierten – heute wohl eher hochdigitalisierten – kapitalistischen Überwachungsgesellschaft verloren. Es scheint, als ob Marcuse schon 1968 die Enttäuschung der *Letzten Generation Österreich* vorweggenommen hätte, die keine Hoffnung mehr sah, mit ihren Aktionen, die mehrheitsgestützte konsens- und klimafeindliche Politik des Landes zu beeinflussen und daher ihre Aktivitäten mit August 2024 einstellten (Vgl. Fußnote 12), weil sie sie als unwirksam empfanden.

In seinem Aufsatz *Versuch über die Befreiung* (1968) schreibt Marcuse, anscheinend noch mit leichtem Optimismus, zur moralischen Rechtfertigung des Widerstands der Studentenbewegung seiner Zeit, und er formuliert seine Einschätzung ihres Erfolgs wie einen fernen Trost:

Die Studentenbewegung ist [...] keine revolutionäre Kraft, vielleicht nicht einmal eine Avantgarde, solange keine Massen vorhanden sind, fähig und willens, sich ihr anzuschließen; dennoch ist sie das Ferment der Hoffnung in den übermächtigen und erstickenden kapitalistischen Metropolen: sie bezeugt die Wahrheit der Alternative – das wirkliche Bedürfnis und die wirkliche Möglichkeit einer freien Gesellschaft. (Marcuse 1968, 194-195)

Gegen alle rechtspositivistischen und legalistischen Bestrebungen bestünde somit noch Hoffnung auf fundierte rechtsphilosophische, soziologische und ethische Auslegungen, die im zivilen Ungehorsam weniger die Störung von Mehrheitsrechten in einer demokratischen Ordnung, sondern eine (manchmal vielleicht auch verzögerte) Chance auf eine positive Entwicklung der Demokratie erkennen.

Zur Bestärkung und Begründung solcher Hoffnungen wären neben den bereits erwähnten Rechtfertigungstheorien durch die Naturrechtslehre, dem

Gesellschaftsvertrag, der Ethik Kants oder dem Liberalismus bei Rawls auch weitere Theorien, wie z.B. individualrechtstheoretische Ansätze bei John Stuart Mill oder Grundsätze der Radikaldemokraten als Unterstützung anzuführen. Vor allem Letztere erfassen die gesellschaftlich und demokratiepolitisch manipulativen Mehrheitssysteme, die im Sinne Marcuses das Individuum vereinnahmen und operationalisieren, und sie erkennen die Notwendigkeit, diese mächtigen Strukturen zum Vorteil eines partizipativ demokratischen Systems zu verändern. Aus der Dringlichkeit zu dieser Veränderung ergibt sich auch der gerechtfertigte und notwendige Anspruch, sich demokratischen Mehrheitsbeschlüssen gegebenenfalls widersetzen zu können. Étienne Balibar fordert explizit vom Bürger, bzw. der Bürgerin die Bereitschaft zum Widerspruch. Sie müssen das Opponieren auf sich nehmen, damit die demokratische nicht zu einer passiven Gesellschaft von Untertanen der Macht verkommt: *„Die demokratische Staatsbürgerschaft ist also konfliktgeladen oder sie ist nicht.“* (Balibar 2009, 294)

Vor allem das radikaldemokratische Konzept rechtfertigt den Widerstand nicht nur punktuell gegen bestimmte Mehrheitsbeschlüsse im Rahmen intakter oder scheinbar intakter demokratischer Systeme, sondern fordert ihn dezidiert als Stärkung der Demokratie und ihrer Zivilgesellschaft.

In Anbetracht der angeführten Überlegungen lässt sich folgern, dass in der politischen Philosophie das Paradoxon zwischen zivilem Widerstand sowohl in liberal konstitutiven Denkrichtungen – wie bei Rawls und Habermas – als auch in radikaldemokratischen Konzepten – wie bei Balibar oder Delmas – durch eine integrative Sichtweise auflösbar wird: Der zivile Widerstand ist nicht als Störaktion oder Gefahr für das demokratische System zu sehen, sondern er wird zu einem konstitutiven Kontrollinstrument im Prozess der Entscheidungsfindungen von demokratischen Mehrheitsbeschlüssen.²⁴

Damit sind vorerst die wichtigsten grundlegenden Thesen zur Theorie, Definition und Rechtfertigung des zivilen Widerstands angesprochen worden. Eine theoretische Absicherung der Legitimität des zivilen Ungehorsams scheint damit gegeben.

²⁴ Mit den Paradoxien von zivilem Widerstand und Verfassungskonformität hat sich eingehend und aufschlussreich Akbarian (2023) im Kapitel 5, Paradoxien des Ungehorsams, in Ihrem Buch *Ziviler Ungehorsam als Verfassungsinterpretation* befasst.

2 Das Recht auf zivilen Widerstand im Praxistest - Angemessene Mittel und die Frage der Gewalt

Nun sollen jene Fragen näher betrachtet werden, die vorwiegend die eigentlichen Auslöser öffentlicher Diskussionen sind, weil sie die sichtbare Praxis der Anwendung der Proteste, die zivilgesellschaftlichen Aktionen betreffen. Aber auch die Fragen zur Angemessenheit in der praktischen Umsetzung des zivilen Ungehorsams reichen weit in ethische, juristische und rechtsphilosophische Theorien hinein.

An vorderster Stelle steht in dieser Diskussion das Thema der Gewalt. Der Umgang mit Gewalt ist auch der unmittelbare Ausgangspunkt in Habermas' Text. Er beginnt mit einem Vorwurf, der den Medien und der Justiz gilt, die sich anlassbezogen auf die Bürger*innenbewegungen gegen die Aufstellung amerikanischer Abwehrraketen in Deutschland um eine „Verschärfung des Demonstrationsstrafrechtes“ und eine Neudefinition von „Gewalt“ bemühten. Als Begründung dafür steht ausschließlich die Absicht, gegen Teilnehmer*innen an Aktionen des zivilen Widerstands schärfer vorgehen zu können. (Habermas, 1983, 29) – Wie bereits am Beispiel Großbritanniens gezeigt, ist dies auch heute noch eine durchaus gängige Reaktionsform der Justiz auf zivilen Ungehorsam. Dass in diesem Zusammenhang der Begriff der Gewalt auch in anderer, philosophisch-ethischer oder soziologischer Sicht nicht eindeutig definiert werden kann, scheint solche legalistischen Bestrebungen vorerst nicht zu stören. Dieser Mangel an Klarheit erleichtert allerdings die Diskussion darüber nicht und „Gewalt“ bleibt weiterhin ein Streitpunkt in der Debatte zum zivilen Widerstand, vor allem wenn es um die Frage zulässiger Mittel geht.

Bei der Suche nach angemessenen Mitteln in der Praxis des zivilen Ungehorsams stellt sich sehr schnell die grundlegende Frage nach Gewalt. Eine Antwort ist nicht nur aus philosophisch-ethischer Sicht wesentlich, sondern ebenso in politischer, soziologischer und juristischer Hinsicht.²⁵ – Immerhin geht es einerseits um die Legitimierung und die gesellschaftliche Akzeptanz, andererseits aber auch um zivil- und strafrechtliche Konsequenzen, also die Rolle der Justiz. Überdies darf dieses komplexe Thema auch

²⁵ Vgl. Celikates (2014) und auch Sannecke (2022), die sich ebenfalls in ihrer Masterarbeit detailliert mit dem Thema von Gewalt und Gewaltlosigkeit im Zivilen Widerstand auseinandersetzt.

nicht – wie üblich – allein von Seiten der gesetzgebenden Mehrheiten, sondern muss genauso ernsthaft und ausgewogen aus der Sicht der protestierenden Minderheiten diskutiert werden.

Die generelle Ausgangsüberlegung, ob das öffentliche Leben massiv störende Proteste überhaupt angemessene Mittel der Meinungsäußerung sein können, um auf akut oder langfristig bedrohliche, irreversible Maßnahmen, ungerechte Gesetze oder Verordnungen aufmerksam zu machen, wurde in den vorhergehenden Abschnitten unter den Aspekten Legitimität versus Legalität und Mehrheitsentscheid versus Minderheitenrechte bejahend abgehandelt. Wenn man nach diesen Überlegungen akzeptiert, dass eine Rechtfertigung des zivilen Ungehorsams prinzipiell gegeben ist, bleibt trotzdem die Frage nach Form und Angemessenheit der bei Protestaktionen eingesetzten Mittel. – Es wäre außerdem zu prüfen, ob sich aus der erweiterten Neuinterpretation des zivilen Ungehorsams nach Rawls nicht auch zwangsläufig Änderungen in der Beurteilung einzelner Elemente des zivilen Widerstands ergeben. – Darf oder soll man in einer aktualisierten Interpretation des zivilen Widerstands nicht auch die Angemessenheit der Mittel neu bestimmen? Immerhin hängen davon die öffentlichen, medialen und juristischen Reaktionen auf die Aktivitäten des zivilen Ungehorsams ab. – Ist andererseits die Androhung hoher Geldbußen und Freiheitsstrafen unter größtmöglicher Ausschöpfung bestehender Gesetze im Sinne einer negativen Generalprävention angemessen, um von einer Teilnahme an moralisch begründeten öffentlichen Aktionen des zivilen Widerstands abzuschrecken?

Bevor auf diese Fragen näher eingegangen wird, seien hier generelle Überlegungen zum Thema Gewalt vorangestellt. Es soll sichergestellt werden, ob Gewalt im Rahmen politischer Aktionen überhaupt zu rechtfertigen ist:

Prinzipiell scheint Übereinstimmung zu herrschen, dass der Einsatz von Gewalt unter ganz bestimmten Umständen zu rechtfertigen ist. Rechtfertigungsmöglichkeiten in politisch-philosophischer Sicht könnten sein: Erstens, dass ein offensichtlich undemokratischer und repressiver Staat oder Herrscher grundlegende Menschenrechte massiv verletzt und keine anderen, friedlichen Mittel zur Veränderung verfügbar sind. John Locke tritt als früher Befürworter dieser These auf, z.B. in seinen *Two Treatises of*

Government. (1690).²⁶ Von der Antike bis zur Neuzeit finden sich dazu entsprechende Diskussionen, konzentriert auf das Thema „Tyrannenmord“. Die rechtfertigende Argumentation für solche Fälle basiert auf der Überzeugung, dass bestimmte soziale und politische Ungerechtigkeiten z.B. in einer Tyrannei oder einem Unrechtsstaat, so schwerwiegend sein können, dass auch Widerstand in Form von revolutionärer Gewalt, Tyrannenmord, Befreiungsbewegungen oder Aufständen als Selbstverteidigung der Zivilgesellschaft erlaubt sein kann.

Eine zweite, ethisch begründbare Rechtfertigung von Gewalt wird allgemein auch im Fall individuell notwendiger Selbstverteidigung oder in der Verteidigung Unschuldiger gesehen. Wenn Menschen unmittelbar bedroht oder physisch angegriffen werden und keine andere Möglichkeit zur Verteidigung oder Flucht besteht, kann der Einsatz von Gewalt als Gegenwehr ethisch und generell auch rechtlich als gerechtfertigt angesehen werden. Allerdings muss diese Form der gewaltsamen Gegenwehr als Selbstschutz auch verhältnismäßig sein und ist nur zum Schutz von Leben und körperlicher Unversehrtheit akzeptabel. Drittens kann Gewalt auch in Form eines Krieges gerechtfertigt sein, wenn er der unumgänglichen Abwehr von Gefahr und Leid der Bevölkerung zur Verteidigung dient.²⁷ In allen Fällen scheint die Rechtfertigung von Gewalt einzuschließen, dass es keine andere und bessere Möglichkeit zu einer positiven Veränderung der gegebenen Notsituation gibt.

In einer funktionierenden Demokratie sollten die Bürger*innen immer in der Lage sein, ihre Rechte und Anliegen mit friedlichen Mitteln vorbringen zu können. Nur wenn das nicht möglich ist, weil die demokratischen Mechanismen in einer Weise blockiert oder manipuliert werden, die einen legitimen friedlichen Einwand unmöglich macht – es sich aus diesem Grund ohnehin nicht mehr um eine funktionierende Demokratie handelt – sehen manche Theoretiker*innen, auch im Sinne einer Selbstverteidigung, eine über friedliche Protestformen hinausgehende Möglichkeit des Widerstands als gerechtfertigt an. Womit wir bei der Frage der Rechtfertigung von Gewalt und bei den aktuellen Diskussionen über zulässige Formen des zivilen Ungehorsams sind.

²⁶ *“Whenever the legislators endeavour to take away and destroy the property of the people, or to reduce them to slavery under arbitrary power, they put themselves into a state of war with the people, who are thereupon absolved from any further obedience...”* (*Second Treatise of Government* (1689), Chapter 19, § 222, S.306).

²⁷ Vgl. das Standardwerk des 20. Jhdts. zu diesem Thema von Walzer (1982): *Gibt es den gerechten Krieg?*

Es ist nun zu prüfen, ob durch das Erweitern oder Überschreiten der von Rawls und Habermas vorgegebenen Grenzen der Legitimität des Widerstands der Einsatz von Gewalt überhaupt und in welcher Form zulässig sein kann. Viele, die für den zivilen Ungehorsam Gewalt generell ablehnen und ihr die unbedingte Gewaltlosigkeit und den Vorrang des Symbolischen entgegenstellen, tun dies aufgrund der Befürchtung, dass Gewalt leicht zur Eskalation führen und letztlich zur Gefahr für die gesamte demokratische Ordnung werden kann.

Die in den letzten Jahren zum Thema „Protest und Gewalt“ geführten Diskussionen und die damit verbundenen moralischen und rechtlichen Bedenken zeigen aber, dass Gewalt in bestimmten Ausnahmesituationen als gerechtfertigt gesehen werden kann, auch wenn sie in der Regel illegal und gefährlich, sowohl für unschuldige Menschen als auch für die Grundprinzipien des Rechtsstaates und der Demokratie sein kann. Als besonders gefährdend sind vor allem Fälle fanatischer Gewalt zu sehen, die keiner positiven ethischen Beurteilung standhalten würden. Hingegen wird eine pragmatisch begründete Rechtfertigung für Gewaltanwendung als *direct action* bei legitimen zivilgesellschaftlichen Aktionen zugestanden, wenn ein Erfolg ohne Einsatz von Gewalt nicht erzielt werden könnte. (Vgl. Smith, William 2018)

Auch in diesem Spannungsbogen finden die meisten theoretischen Überlegungen ihren Ausgangspunkt und ihre Reibfläche bei Rawls' Postulat der Gewaltlosigkeit des zivilen Ungehorsams. – Seit Rawls ist diese Vorgabe gleichsam als ethische und juristische Norm gesetzt, von welcher man ausgehen muss, um zu prüfen, wie weit man gehen kann, wenn man legitim illegitime Gesetze oder gefährliche politische Maßnahmen durch Aktionen des Ungehorsams bekämpfen möchte.

In den letzten Jahren nehmen jene Stimmen zu, die meinen, dass das Postulat der Gewaltlosigkeit gelockert werden müsse, da der Erfolg einer Aktion oder einer ganzen Bewegung davon abhängen kann. (Vgl. Gourevitch 2022, oder Ciccozzi 2021) Die Forderung, dass Gewalt nur das letzte Mittel sein darf, nachdem alle anderen Möglichkeiten ausgeschöpft wurden, bliebe ohnehin bestehen. Trotzdem ist in all diesen Überlegungen ist stets zu berücksichtigen, dass es bislang kaum möglich war, eine klare und allgemein anerkannte Definition von „Gewalt“ zu finden, vor allem dann, wenn sie

nach ihren physischen, psychischen, strukturellen oder institutionellen Attributen im Rahmen zivilgesellschaftlicher Protestformen unterschieden werden soll.

Habermas nimmt zu Beginn seines Textes zum Thema Gewalt klar Stellung. Er selbst, der strikt an Rawls' Prinzip der Gewaltfreiheit festhält, wehrt sich vehement in der damals neu entflammten Diskussion unter Jurist*innen, Soziolog*innen und Politiker*innen gegen jene, die auch den gewaltlosen Widerstand der Friedensbewegung als Gewalt klassifizieren wollen. (Habermas, 1983, 29) Unmissverständlich betont er die kategorische Unterscheidung zwischen gewalttätigen kriminellen Handlungen, wie sie in der Protestbewegung der 1968er und frühen 1970er Jahre mehrfach zum Einsatz kamen, und dem zivilen Ungehorsam, der per se gewaltfrei sei. (Habermas, 1983, 30) Als Beweis führt er zahlreiche positive Beispiele für die neuen und gewaltlosen Protestbewegungen an, wie sie sich ab der zweiten Hälfte der 1970er Jahre in Deutschland entwickelten. Dass Politik und Medien diese neuen gewaltlosen Bewegungen trotzdem wie terroristische Revolten behandeln wollen, bedauert Habermas als verlorene Chance für die Demokratie. Denn der zivile Ungehorsam habe „ausschließlich symbolischen Charakter“ und sei daher mit Gewaltanwendung prinzipiell unvereinbar, auch wenn der zivile Ungehorsam mit Regelverletzungen verbunden sein kann. (vgl. Habermas 1983, 32)

[...] die Regelverletzung, in der sich ziviler Ungehorsam äußert, hat ausschließlich *symbolischen Charakter* – daraus ergibt sich schon die Begrenzung auf *gewaltfreie* Mittel des Protestes. (Habermas 1983, 35)

Habermas' dezidierte Überzeugung von der Unvereinbarkeit des zivilen Widerstands und Gewalt lässt sich in einem breiteren Rahmen nicht nur mit Rawls' Vorgaben, sondern auch mit Habermas' eigenen diskursethischen Grundsätzen argumentieren. Also mit einer Ethik, die die Richtigkeit von Aussagen in einem vernunftgesteuerten Diskurs verhandelt und in einem intersubjektiv erzielten Konsens anerkennt. Gewalt würde den demokratischen Diskurs be- oder verhindern und wäre daher kontraproduktiv, indem sie das angestrebte Ziel, einen Konsens zu finden, zerstört.

Habermas' Text zum zivilen Widerstand spiegelt seine tiefe, vielleicht auch zu idealisierende Überzeugung wider, dass Demokratie und Rechtsstaatlichkeit durch *kommunikative Rationalität* und gewaltfreie Konfliktlösungen gestärkt werden müssen.

Und nur unter der Bedingung, dass der zivile Widerstand gewaltfrei, symbolisch und mit Respekt gegenüber den „gemeinsamen anerkannten Legitimationsgrundlagen unserer demokratisch-rechtsstaatlichen Ordnung ausgeführt“ (Habermas 1983, 33) wird, kann er zu einer vernünftigen Konsensfindung beitragen; gerade dann, wenn auch unter größtem Druck andere Formen des Diskurses nicht mehr möglich sind:

Wer auf diese Weise Protest einlegt, sieht sich in einer Situation, wo ihm in einer Gewissensfrage nur noch drastische, mit persönlichen Risiken belastete Mittel zur Verfügung stehen, um die Bereitschaft zur erneuten Beratung und Willensbildung über eine geltende Norm oder eine rechtskräftig beschlossene Politik zu wecken und den Anstoß für die Revision einer Mehrheitsmeinung zu geben. (Habermas 1983, 33-34)

Hinter dieser Formulierung Habermas‘ steht die *Kommunikative Rationalität* und der Respekt gegenüber den Gesprächspartner*innen sowie den Grundprinzipien des demokratischen Rechtsstaats, auch wenn dieser mit nicht immer angemessenen Sanktionen auf Gesetzesübertretungen der Aktivist*innen reagiert.²⁸

Die Forderung nach einem gewaltfreien und konsensorientierten Dialog tritt schon in Habermas‘ zentralem Werk *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) auf. Dort argumentiert er unter anderem, dass die *Kommunikative Rationalität* eine Voraussetzung und Grundlage des sozialen Handelns sei, also jener demokratischen Prozesse, die im öffentlichen Diskurs stattfinden. Auch im zivilen Ungehorsam, der Teil des öffentlichen Diskurses ist, in dem Aussagen kritisch überprüfbar sein müssen, wäre Gewalt ein grundlegendes Hindernis für eine Konsensfindung und effizientes Handeln. Vielmehr wäre zu beachten:

Ein höheres Maß an kommunikativer Rationalität erweitert innerhalb einer Kommunikationsgemeinschaft den Spielraum für die zwanglose Koordinierung von Handlungen und eine konsensuelle Beilegung von Handlungskonflikten (soweit diese auf im engeren Sinne kognitive Dissonanzen zurückgehen). (Habermas 1981, 34)

Man könnte hier einwenden, dass die *Kommunikative Rationalität* als Grundlage zwar in einem idealen Kommunikationsprozess in der genannten Weise einsetzbar sei, dass sie aber im Fall des zivilen Ungehorsams in besonderer Weise einem Spannungsfeld *struktureller Gewalt* durch ungleiche, gesellschaftlich festgelegte Machtverhältnisse ausgesetzt und daher nicht für eine „zwanglosen Koordinierung offen“ ist. In diesem

²⁸ Vgl. White, Stephen K.; Farr, Evan Robert (2012), die sich mit zivilem Widerstand als „No-Saying“ im kommunikativen Prozess und seiner Rationalität bei Habermas auseinandersetzen.

Spannungsfeld könnte leicht die Bereitschaft beider Seiten verloren gehen, „sich Kritik auszusetzen und erforderlichenfalls an Argumentationen regelrecht teilzunehmen“. (Habermas 1981, 38) In so einer Situation, so lehrt uns die Praxis, bleibt oft nur Gewalt als Mittel der Kommunikation.

Candice Delmas erkennt in diesem strukturellen Missverhältnis nicht nur ein unmittelbar kommunikatives Problem, sondern auch gezielt strategische und politische Absichten, mit denen Gewalt und Gewaltlosigkeit bezüglich Protestaktionen propagandistisch eingesetzt werden. Sie meint, dass es auch bei historischen Protesten zu Gewaltanwendungen kam, diese aber von offiziellen Medien gerne verschwiegen oder beschönigt werden. In öffentlich-rechtlichen Darstellungen ließe man Aktionen im Nachhinein lieber als gewaltlos erscheinen, um aktuelle oder nachfolgende *unzivile* Aktionen wegen ihrer Gewaltanwendung leichter als sinnlos oder kontraproduktiv brandmarken zu können. In einem Vortrag an der Sheffield University, UK (19. März 2021) kritisiert sie, dass in den USA in offiziellen Darstellungen von historischen Aktionen des zivilen Widerstands und der Bürgerrechtsbewegungen (z.B. Bürger*innen-Bewegung um Martin Luther King) die strukturelle Gewalt gerne ausgeblendet wird und die Aktionen so weit wie möglich als gewaltlos beschrieben werden:

Perpetual demands for civility ignore and obscure the differentials of power and the fact that it is easy for those in power and harder for entrenched minorities to speak and be listened to – therefore to be civil. (Delmas 2021, YouTube)

Im Gegensatz zu manchen auch von Habermas präsentierten Idealvorstellungen muss man davon ausgehen, dass ein öffentlicher Diskurs, der mit den Mitteln des zivilen Ungehorsams oder zivilgesellschaftlichen Protesten geführt wird, kaum ohne ein Ungleichgewicht der Macht stattfindet. Trotzdem wäre – nach den Regeln der Diskursethik – keine der beiden Seiten zur Gewaltanwendung berechtigt, weil diese der *Kommunikativen Rationalität* als übergeordnetes Prinzip und dem Streben, durch Argumente einen Konsens zu erzielen, entgegenstünde. Idealerweise müsste es im Interesse aller Beteiligten möglich sein, diese strukturelle Gewalt zu adressieren und die Gleichheit der Teilnehmenden herzustellen. Im Praxistest und auch in den von Habermas in seinem Text angesprochenen öffentlichen, eher legalistisch dominierten Diskussionen zur Friedensbewegung 1983, scheint diese Forderung kaum realistisch. In

der Realität einer zivilgesellschaftlichen Aktion würde aus der Sicht der Aktionist*innen das Bestehen struktureller Gewalt wohl eher als Rechtfertigung verstanden werden, doch zu Gewaltakten zu greifen, um den Diskurs zu beenden, statt ihn *verbesserungsfähig* (Habermas) zu halten um dadurch einen Erfolg des Protests herbeizuführen.

Für viele Theoretiker*innen kann unter diesem Aspekt der idealisierende diskursethische Umgang mit struktureller Gewalt nicht ausreichend sein, auch dann nicht, wenn klar ist, dass „Gewaltlosigkeit als Mittel wünschenswerter ist als Gewalt.“ (Zinn 1968, 166) Was dieses Problem noch zusätzlich belastet, macht auch Zinn mit dem Verweis auf die bestehende Unsicherheit der Definition von Gewalt deutlich. Er meint, es sei im Umfeld des zivilen Widerstands oft nicht einmal möglich, eine klare Trennungslinie zwischen Gewaltlosigkeit und Gewalt zu ziehen, er sagt,

dass bei der unvermeidlichen Spannung, die den Übergang von einer gewaltsamen zu einer gewaltlosen Welt begleitet, die Wahl der Mittel fast niemals rein und eine derartige Komplexität aufweisen wird, dass die einfache Unterscheidung zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit als Leitfaden nicht ausreicht. (Zinn 1968, S. 166)

Zinn verweist auch auf Camus‘ Abweichen von absoluter Gewaltlosigkeit und wählt ein Zitat aus dessen *Der Mensch in der Revolte* (1951):

Die vollständige Gewaltlosigkeit begründet auf negative Weise die Knechtschaft und ihre Gewalttätigkeit; die systematische Gewalt zerstört positiv die lebendige Gemeinschaft und das Sein, das wir von ihr empfangen. (Zinn 1968,167)²⁹

Trotz dieser schon bei Zinn aufgezeigten unbestreitbaren definitorischen Unsicherheiten, weswegen die Grenzen immer wieder neu zu ziehen sind, bleibt Habermas explizit bei der rawlsschen Ablehnung von Gewalt. Im Gegensatz zu Zinns Auffassung bleibt bei ihm Gewalt als Mittel des Widerstands generell in fundamentalem Widerspruch zur Legitimität des Widerstands, die wiederum eine unbedingte Rechtfertigungsvoraussetzung des zivilen Ungehorsams bildet. Für Rawls und Habermas stellt Gewaltfreiheit als übergeordnetes ethisches Prinzip die moralische Integrität des zivilen Widerstands sicher. In seiner Abgrenzung gegenüber illegitimen,

²⁹ Vgl. dazu auch Rawls (1971), der diese Dichotomie übernimmt, wenn er sagt: „In either case deliberate injustice invites submission or resistance. Submission arouses the contempt of those who perpetuate injustice and confirms their intention, whereas resistance cuts the ties of community.“ (S.384) Als Lösung schlägt er den geregelten zivilen Widerstand vor.

weil gewalttätigen Formen verwendet Habermas eine auffallend kompromisslose Trennung anhand von Beispielen wie der Studentenrevolte der 1968er Generation und dem kriminellen RAF-Terror der 1970er Jahre. Er verweist damit auf ethische und demokratie-politische Gründe, auch darauf, dass Gewalt Gegengewalt erzeugt, die zur Eskalation führen kann, die wiederum den gesellschaftlichen Zusammenhalt gefährdet und letztlich die ursprünglichen Absichten des Protests ihrer Legitimität beraubt. Gewaltfreie Aktionen hätten hingegen auch langfristig bessere Chancen und eine breitere Unterstützung in der Bevölkerung, um nachhaltige Veränderungen zu finden. (vgl. Habermas 1983, 44f.)

Auch wenn das Plädoyer für Gewaltfreiheit *prima facie* eindeutig scheint, bleiben neben pragmatischen Überlegungen die erwähnten Tücken und Möglichkeiten unterschiedlicher semantischer Auslegungen von Gewalt bestehen. – Das ist auch Habermas bewusst: Demonstrativ und provokant stellt er ein Zitat aus einem Artikel der FAZ gleich an den Beginn seines Textes: „Gewaltloser Widerstand *ist* Gewalt“ (Habermas 1983, 29) und bezieht sich damit kritisch und polemisch auf überzogene Interpretationsspielräume des Gewaltbegriffs in der politischen und juristischen Diskussion seiner Zeit, in der der „Begriff der Gewalt über Tatbestände der Gewalttätigkeit hinaus auf unkonventionelle Formen der politischen Willensbildung“ ausgedehnt werden soll. (Habermas 1983, 29) Gleichzeitig deutet auch er damit an, wie schwierig eine haltbare Abgrenzung ist. Er anerkennt die generellen Schwierigkeiten und unterschiedlichen Versuche, ernsthafte Abgrenzungslinien zwischen Gewalt und Gewaltfreiheit zu ziehen. Exemplarisch zitiert er dazu Günter Frankenberg, der die Legitimität des Zivilen Widerstands aus einer Definition von *zivil* ableitet: „Zivil ist nur eine Regelverletzung, die nicht außer Verhältnis zu dem angestrebten Protestzweck steht und die insbesondere die physische und psychische Integrität des Protestgegners oder unbeteiligter Dritter wahrt.“ Und Habermas fährt mit einem Zitat von Ralf Dreier fort, der eine weiter gefasste Definition von Gewaltlosigkeit wagt und sogar Momente der Nötigung noch innerhalb des Bereichs von Gewaltlosigkeit verortet. Denn sie sei trotz aller Vorbehalte mit „psychischem Druck und Beeinträchtigung der Bewegungsfreiheit Dritter“ mit Gewaltlosigkeit vereinbar. (Habermas 1983, 35) Mit diesen Verweisen – und auch das zeigt die Misere des Gewaltbegriffs – lockert und relativiert Habermas letztlich doch wieder seine eigene, ursprünglich zwingende

Position der Gewaltlosigkeit und nähert sich vorsichtig Zinns eher „weiter gefassten Definition“ (vgl. Zinn 1968, 166f.) von Gewalt und Gewaltlosigkeit und der oft undeutlichen Vermischung beider.

Aufgrund der hier beispielhaft angeführten Diskussion und in der alltäglichen Praxis ist festzustellen, dass bereits gewaltloser ziviler Widerstand in der Definition von Rawls und Habermas die Öffentlichkeit und die staatliche Ordnung provozieren kann, weil Widerstand als solcher oft schon als Form von Gewalt interpretiert wird. Es ist augenscheinlich, dass gewaltbereite Formen des zivilen Ungehorsams mit den geltenden Normen stärker in Konflikt geraten und umso mehr mit dem Standpunkt überzeugter Legalisten unvereinbar sind. Eine populistisch geprägte Öffentlichkeit wird im Sinne eines Rule-of-Law-Denkens oder einer Law-and Order-Mentalität wünschen, dass kein Raum für zivilen Ungehorsam zulässig sei, der noch dazu den Tatbestand der Nötigung akzeptieren könnte und andere gewaltsame Akte nicht unbedingt ausschließt. Es ist also verständlich, dass die wiederkehrende öffentliche Beunruhigung über die Gefährdung der staatlichen Ordnung durch zivilen Ungehorsam vor allem dann genährt wird, wenn der *Öffentliche Akt* des zivilen Protests von umstrittenen Formen der Umsetzung begleitet und dann in den Medien ablehnend kommentiert wird und vielleicht auch noch scheinbar gewaltlosen, aber erfolgreichen historischen Protesten gegenübergestellt wird. Aus diesen Unschärfen und ablehnenden öffentlichen Reaktionen lässt sich trotz allem nicht ableiten, dass Gewaltlosigkeit unbedingt als unumstößlicher Bestandteil des zivilen Widerstands zu gelten hat. In diesem Sinn wurde bereits auf Beispiele verwiesen, die für einen erfolgreichen, gewaltlosen zivilen Widerstand stehen, die allerdings Gewalt als letztes Mittel *nicht* unbedingt ausgeschlossen haben. Zinn meinte, „dass zu bestimmten Zeiten und aus bestimmten Gründen ein gewisses Abweichen von absoluter Gewaltlosigkeit notwendig sein könnte“ und nennt dafür als Beispiele auffallenderweise die Ikonen des zivilen Ungehorsams, Thoreau, Gandhi und Camus. (Zinn 1968, 166-169) Wobei in der allgemeinen Wahrnehmung doch gerade die ersten beiden für den gewaltfreien Widerstand stehen. Zinn betont vorsichtig, dass er damit Gewaltanwendung nicht propagieren will, sondern nur aufzeigen möchte, wie komplex das Thema der Taktik im zivilen Widerstand zu sehen ist.

Aufgrund der erwähnten Verweise und der Beispiele für definitorische Unschärfen in Bezug auf Gewalt ließe sich auch bei Habermas vermuten, dass er bewusst kleine Spielräume der Interpretation von Gewaltlosigkeit zugestehen möchte. Auch wenn er nicht detailliert auf die verschiedenen Auslegungen der Umsetzungsmittel eingeht, scheint ihm doch klar zu sein, dass so strikte Forderungen, wie sie von Rawls postuliert wurden, im politischen Alltag in dieser Form nicht umsetzbar sind. Denn letztlich darf bei aller theoretischen Vorsicht die Frage nach der Effizienz des zivilen Widerstands nicht ausgeklammert werden und man kann mit Celikates

auch argumentieren, dass ziviler Ungehorsam zwar eine irreduzibel symbolische Dimension hat, aber nicht auf diese Dimension reduziert werden kann, weil er ohne Momente realer Konfrontation auch seine symbolische Kraft verlieren und tatsächlich zum bloßen Appell an das Gewissen der Machthaber und der sie jeweils stützenden Mehrheiten werden würde. (Celikates 2013, 221)

In einem anderen Artikel wird Celikates noch deutlicher:

[...] a purely symbolic protest and framed as essentially non-violent [...] can only function as symbolic protest if it involves moments of real confrontation, practices such as blockades and occupation, which will sometimes contain elements of violence [...] And it can only function as a real confrontation if those who practice it are aware of its irreducible symbolic dimension. (Celikates 2016, 27)

Celikates macht betont damit, dass eine Verbindung von „true militancy and pure symbolism“ für die erfolgreiche politische und demokratische Praxis der Konfrontation notwendig ist, wenn Bürger*innen ihre politischen Rechte einfordern.

Was in diesem Kapitel sichtbar gemacht werden sollte, ist die Brisanz, aber auch die hohe Komplexität des Themas „Gewalt“, insbesondere im Zusammenhang mit zivilem Ungehorsam. In einer rein theoretischen Diskussion scheint der Anspruch auf Gewaltlosigkeit argumentierbar, aber in Verbindung mit praxisrelevanten Aktionsformen, wird eine Begründung auch aufgrund definitorischer Unschärfen, äußerer Rechtfertigungsgründe und pragmatischer Erfolgsprognosen deutlich schwieriger. Das Thema bleibt aktuell, da es sich stets neu an sich ändernde politische und soziale Verhältnisse anpassen muss. So werden auf diesem inhomogenen Feld in der entsprechenden Literatur immer wieder neue Antworten entwickelt, die zwar von den von Rawls und Habermas angelegten Maßstäben ausgehen, aber deren Grenzen testen, um die Einschränkungen überschreiten zu können. Die Rechtfertigung von

angemessener Gewalt beruht letztlich auf den eingangs genannten Gründen verschiedener Formen der Selbstverteidigung oder der Verteidigung Unschuldiger oder allgemeiner Existenzgrundlagen.

Im Folgenden sollen aktuelle Beispiele diskutiert werden, die sich auf die Verteidigung von Gewalt in der Praxis des zivilen Widerstands beziehen, die aber auch von der Absicht getragen werden, die Theorie des zivilen Widerstands generell weiterzuentwickeln.

2.1 Die Angemessenheit des „unzivilen“ Ungehorsams

Anhand von drei Vertreter*innen der jüngeren Generation von Philosoph*innen – Candice Delmas, William E. Scheuerman und Robin Celikates – soll die Breite der Diskussion nach Rawls über Grenzerweiterungen, über einen nicht mehr unbedingt gewaltfreien, also einen nicht mehr unbedingt „zivilen“, sondern vielmehr einen „unzivilen“ Widerstand nachvollziehbar gemacht werden. Gleichzeitig wird auch die unterschiedliche Betrachtungsweise zweier damit verbundener Grundkonzepte, das *liberal-konstitutionelle* und das *radikaldemokratische*, vorgestellt.

Rawls erwähnt in seinem Werk immer wieder die „nearly just society“³⁰, worunter er die US-Gesellschaft seiner Zeit als Referenzebene versteht, und verlangt – offensichtlich aufgrund anzunehmender Vorleistungen des Staates – von seinen Bürger*innen ein ziviles Verhalten, also prinzipielle Gesetzeskonformität, bei Isensee „Bürgerfrieden“ genannt, und auch Gewaltverzicht aus Respekt vor den Gesetzen. Habermas zitiert 1983 in seinem Text Frankenberg, der den Begriff ebenfalls aus der bürgerlich-liberalen Sicht einer stabilen Gesellschaft definiert, wenn er „zivil“ als konstitutiv für den zivilen Widerstand annimmt und diesen als eine eher rücksichtsvolle Form des Protests definiert, die „nicht außer Verhältnis zu dem angestrebten Protestzweck steht...und die physische und psychische Integrität des Protestgegners oder unbeteiligter Dritter wahrt“. (Habermas 1983, 35) Viele Jahre später, 2022, haben sich die Perspektiven verändert und verbreitert, bei Scheuerman lautet die titelgebende

³⁰ Rawls (1971): “we postulate a nearly just society in which there exists a viable constitutional regime more or less satisfying the principles of justice.” S.353.

Frage eines Essays skeptisch gemeint: „Why not uncivil disobedience?“ Wie sich herausstellt repliziert diese Titelfrage direkt auf Delmas’ Aufforderung: „It is thus time to start thinking about uncivil disobedience [...]“. (Delmas 2016, 685) Es sei vorweggenommen, dass Scheuerman dieser Aufforderung, *uncivil* Aktionen, die auch „covert, legally evasive, morally offensive and potentially violent“ sein können, als potenziell legitime Formen des Widerstands einzuschließen, tatsächlich sehr argwöhnisch gegenübersteht. In der Ablehnung des Vorschlags, manche Gesetze *grundsätzlich* nicht mehr respektieren zu wollen, knüpft er auch an seinen Artikel an, in dem er schon 2015 die Notwendigkeit, unbedingt auf dem Boden des Gesetzes bleiben zu müssen, am Beispiel Luther Kings nachzuweisen sucht und jeden Versuch, einen „anti-legal turn“ mit Martin Luther King rechtfertigen zu können, zurückweist. (vgl. Scheuerman 2015) Einige Jahre später bekräftigt er diese Aussage neuerlich. Trotz des Eingeständnisses, dass Adaptionen bezüglich zivilen Widerstands notwendig seien, zieht er die Sinnhaftigkeit grundlegend gesetzeswidriger, gewalttätiger Proteste, also *uncivil* Aktionen, in Zweifel und verweist auf längerfristige schädliche Auswirkungen: „a political and theoretical dead end, the *anti-legal turn* robs civil diobedients and their advocates of an impressive line of defence“. (Scheuerman 2015, 427) Delmas bleibt hingegen dabei, – so wie auch andere Gleichgesinnte – dass bei genauerer Betrachtung, worauf auch schon Zinn hingewiesen hat, nicht einmal die Musterbeispiele Thoreau, Ghandi, Martin Luther King in das enge, von Rawls vorgegebene Schema für zivilen Widerstand passen würden. Als ein unterstützendes Beispiel sei hier Martin Luther King Jr. angeführt, der in seinem *Letter from Birmingham City Jail* die Gewaltlosigkeit der Bewegung leidenschaftlich verteidigt, aber, wenn den Demonstrierenden der Erfolg verweigert wird, auch die Verletzbarkeit der Grenze zur Gewaltbereitschaft in den Raum stellt, denn

if his [des Demonstrierenden] repressed emotions do not come out in these nonviolent ways, they will come out in ominous expressions of violence. This is not a threat; it is a fact of history. (Martin Luther Jr. King 1963, 10)

Und die Geschichte hat tatsächlich gezeigt, wie bei zahlreichen Befreiungsbewegungen, z.B. gegen eine Kolonialherrschaft wie in Indien unter Gandhi, Gewalt nicht vollständig vermeidbar war. Delmas meint weiters, dass auch neuere Formen des Bürger*innenprotests, von Tierschützer-Aktionen bis *WikiLeaks* und *Anonymus*, die

traditionellen Grenzziehungen gegen Gewaltanwendung begründet herausfordern. Sie geht noch einen Schritt weiter, indem sie Gewalt nicht nur als ein legitimes, manchmal für den Erfolg notwendiges und gerechtfertigtes Mittel sieht, sondern meint, dass das *Zivile* des zivilen Widerstands ohnehin nur dazu diene, demokratische Missstände, inklusive der vorhandenen strukturellen Gewalt in einer vielleicht doch nicht „nahezu gerechten Gesellschaft“ zu verbergen oder zu beschönigen:

However, classifying controversial cases of civil disobedience like these [wie die im Text genannten Beispiele] as *uncivil* enables one to challenge the entrenched commitment to civility, which serves to mask democratic deficits and limit the possibilities for political action [...]" (Delmas 2016, 685)

Angesichts veränderter institutioneller und staatlicher Strukturen, oder wegen der deutlicheren Sichtbarkeit von Defiziten in diesen Strukturen, oder auch aufgrund veränderter zivilgesellschaftlicher Anliegen besteht bei Delmas und anderen Theoretiker*innen die Ansicht, dass die von Rawls und Habermas genannten Vorgaben für zivilen Widerstand nicht mehr bedingungslos zur Definition des zivilen Widerstands herangezogen werden können. Zum Beispiel „öffentlich“, „angekündigt“, mit der „Bereitschaft, Strafen zu akzeptieren“ oder „generelle Gewaltlosigkeit“, seien als traditionelle Normen zu hinterfragen, da sie die erforderlichen Aktionsmöglichkeiten in einer veränderten politischen Realität zu sehr einschränken und deren Erfolg gefährden könnten. (vgl. Delmas 2016, 682) Zunehmend schwindet die Verpflichtung des Bürgers/der Bürgerin zu unbedingter Gesetzestreue, je weniger der Staat eine „nearly just society“ begründet, die für alle Bürger*innen gleichermaßen garantieren kann, ihr Wohl zu schützen. Vielleicht ist der Staat doch eher nur ein „legalistischer und polizeilicher Apparat“. (Braune 2023, 279)

Aufgrund der Kritik, dass das durch Rawls und Habermas geprägte Grundkonzept des zivilen Widerstands nicht mehr zu modernen Staatsformen passe, stellt sich die Frage, ob der bisher gültige Begriff des zivilen Widerstands nicht radikal neu zu definieren und neu zu benennen wäre, um ihn aus seiner historischen Umklammerung zu lösen, die vor allem durch das Konzept des *Zivilen* gegeben ist. Auf der Suche nach alternativen Bezeichnungen zu „civil disobedience“ wurden verschiedene Ausdrücke wie z.B. „democratic disobedience“ oder „political disobedience“ angeboten. Diese Attribute

setzen sich aber wiederum der Kritik aus – so auch bei Scheuerman und Delmas – zu weit gefasst zu sein.

Although the concept of civil disobedience must be broadened, because it is so narrow to begin with, it should not be so capacious as to incorporate all unlawful protests or principled disobedience. (Delmas 2016, 685)

Für ihr aktualisiertes Konzept des zivilen Widerstands bleibt Delmas daher bei dem Begriff *uncivil* disobedience, verwendet aber auch den breiteren, *civil* und *uncivil* einschließenden Begriff *principled disobedience*, um sich damit aus der Einengung zu befreien, mit dem Ziel, modernen Protestformen – wenngleich unter mehrfacher Bezugnahme auf den *zivilen* Widerstand als Maßstab – gerecht werden zu können. Sie anerkennt die Notwendigkeit ebenso wie die Schwierigkeit einer stabilen Definition des Begriffs, vor allem dann, wenn jede in Frage gestellte Voraussetzung an Rawls‘ „kanonisierten“ Kategorien zu überprüfen ist. Um Klarheit bemüht gibt sie in ihrem Vortrag an der University Sheffield eine tabellarische Gegenüberstellung der beiden Protestformen:

CIVIL DISOBEDIENCE	UNCIVIL DIOSBEDIENCE
Principled breach of law intended to communicate condemnation of, and the need to reform, a (perceived) unjust law, institution, or practice and that satisfies the basic norms of civility by being:	Principled breach of law in response to perceived injustice, intended to protest or obstruct that injustice, and which fails to satisfy basic norms of civility by being either:
I. Public (open and non-anonymous);	I. Covert/anonymous;
II. Nonviolent (non-injurious) and not destructive of property;	II. Violent or self-violent [z.B. Hungerstreik] or destructive;
III. Non-evasive of law enforcement; and	III. Evasive of law enforcement; or
IV. Respectful.	IV. Disrespectful/offensive.
Manifests fidelity to law but doesn't require corresponding belief by agents.	Compatible with fidelity to law but also well suited to express distrust of state.

Delmas (2021), YouTube, Min.18:40)

Delmas möchte zu einer radikal breiteren und aktuelleren Definition, d.h. von legitimem „zivilem“ zu legitimem „unzivilem“ Ungehorsam kommen; nicht nur bezüglich der

Mittel und der Legitimationsgrundlagen, sondern auch in Bezug auf dessen Zielrichtung. Delmas und andere Verteidiger des *unzivilen* Widerstands (Moraro, Celikates, William Smith, Tony Milligan) sind angesichts aktueller Bedingungen „entspannt“, was ihre Beurteilung legitimer Mittel betrifft und betrachten „all kinds of disobedience as civil“. Sie müssen allerdings dabei aufpassen, not to „stretch the concept of CD beyond recognition“ (Delmas 2021, YouTube, 15:50). Viele Formen des zivilen Widerstands können sich aber auf diese Weise auch in ihrer radikaleren Form legitimiert, abseits von Grundrechtsverletzungen wie sie Rawls und Habermas anführten, gegen Verfehlungen, die es in einer „nahezu gerechten Gesellschaft“ gar nicht geben dürfte, richten. – Ethische und soziale Rechtsverletzungen oder Unzulänglichkeiten sind in modernen Demokratien in unterschiedlichsten Formen Realität, sodass man schwerlich noch von einer „nahezu demokratischen“ Gesellschaft sprechen könne, weshalb folgerichtig die Mittel des Widerstands an die aktuellen Gegebenheiten in Form des *uncivil* oder *principled* Widerstands anzupassen sind. (vgl. Delmas 2016, 682f.) Solche demokratiekritischen Überlegungen existieren im Rahmen der Demokratietheorie schon seit langem, und Theoretiker*innen monieren die sichtbaren Verfallserscheinungen bestehender Demokratien, und sie sprechen – wie Colin Crouch (Vgl. Crouch 2004) – aufgrund dieser Mängel und dem Verschwinden echter Demokratien bereits von einer Zeit der *Postdemokratie*. Durch diese Veränderung prinzipieller Voraussetzungen haben auch die traditionellen, auf Rawls basierenden, liberal-konstitutionellen Vorstellungen, die nur eine Verletzung bestimmter grundlegender Rechte als Rechtfertigung für einen immer gewaltfrei zu führenden zivilen Widerstand akzeptieren wollen, ausgedient und müssen zugunsten effizienter partizipativ-demokratischer Konzepte erneuert werden. Die bei Rawls explizit ausgeschlossenen Rechtsverletzungen (z.B. 2b: *the difference principle* zum Thema sozialer Gleichheit, vgl. 1971, 372f.) oder auch eine in nachweislichen Fällen staatliche Verweigerung, im Sinne des Allgemeinwohls zu handeln, müssen in die Legitimierungsliste neu aufgenommen werden. Vor diesem Hintergrund heutiger gesellschaftlicher Fehlentwicklungen sind sich Theoretiker*innen wie Delmas einig, dass eine zeitgemäße Adaption der Mittel, aber auch inhaltlicher Zielrichtungen des zivilen Widerstands dringend notwendig geworden ist. Als eine notwendige Adaption begründende Beispiele grundlegenden Unrechts, die von den traditionellen

Rechtfertigungskonzepten Rawls‘ nicht erfasst werden, aber zu berücksichtigen sind, nennt Delmas:

the gender wage gap, unfair taxation schemes, and grave socio-economic inequalities ... deliberative inertia [i.e. public neglect of important issues], corruption, plutocratic systems of political parties financing, failures in democratic inclusion, environmental policies, and lack of fairness in global trade arrangements. (Delmas 2016, 687)

Die Schlussfolgerung ist, dass es solche, wie die hier aufgezählten, geradezu alltäglichen Unzulänglichkeiten unmöglich machen, noch von einer „fast gerechten Gesellschaft“ zu sprechen, sie sind vielmehr als Anzeichen einer postdemokratischen Gesellschaft zu werten. Deshalb muss als angepasste Reaktion der zivile Widerstand als direktes partizipativ demokratisches Mittel adaptiert werden und in Hinblick auf Wirksamkeit und Erfolg *uncivil* einsetzbar sein. Als probate Mittel würden gemäß Delmas „disobedient acts [gehören] that are principled yet also deliberately offensive, covert anonymous, more than minimally destructive, not respectful of their targets ...“. (Delmas 2016, 685) In dieser notwendigerweise angepassten und erweiterten Form, als civil und/oder *uncivil disobedience*, könne er seiner neuen und vielschichtigeren Aufgabe als *principled* Widerstand seinen Zweck erfüllen, nämlich demokratische Defizite aufzuzeigen und moralische, rechtliche oder soziale Veränderungen zu fordern.

All in all, we should both loosen the traditional concept of civil disobedience and start thinking about uncivil disobedience (including sextremism, ecosabotage, hacktivism, and leaks) to make sense of distinct forms of protest and resistance.” (Delmas 2016, 685)

Dieser Forderung legt Delmas offensichtlich den lapidaren Gedanken zugrunde, dass neue Zeiten auch neue Wege brauchen, unbeschadet ihrer Legitimität. Unterstützung findet sie dafür auch bei Crouch, der im massiven Widerstand gegen das postdemokratische System sogar *die* Möglichkeit zur Rettung der Demokratie sieht, und er schlägt dafür eine „massive escalation of truly disruptive actions“ vor. (Crouch 2004, 123)

Solche Ansätze scheinen Scheuerman vor allem zu beunruhigen. Er bleibt vorsichtig: er akzeptiert zwar Delmas‘ Hinweis auf die Notwendigkeit der Neuinterpretation und Erweiterung der Liste zu rechtfertigender Mittel und Anlässe des zivilen Protests, aber er verweist auch auf mögliche unerwünschte Auswirkungen, die die Mittel des *uncivil* Protests im Vergleich zum “klassischen” zivilen Widerstand nach sich ziehen könnten und in vielen Fällen auch schon haben. „UD [uncivil disobedience] is more likely to

reproduce authoritarian populism's disturbing political logic than *counteract* it." (Scheuerman 2022, 980) Aus seiner grundsätzlichen Ablehnung eines *un-lawful turns* und seiner Befürchtung einer ebenso gewaltsamen Gegenreaktion, vor allem aber aus Angst vor einer missbräuchlichen Legitimation von Gewalt und einer zu weitgehenden Missachtung von Gesetzen stellt er die Sinnhaftigkeit der Forderung nach einer Ausdehnung der Mittel auf *unzivile* Protestformen, aus politisch pragmatischer Sicht in Frage:

Authoritarian populist leaders and their disciples practice incivility by engaging in offensive attacks against their opponents and showing disdain for any notion of politics as a common project among equals. (Scheuerman 2022, 994)

Scheuerman geht davon aus, dass *unziviler* Widerstand auch in Demokratien, die nicht „nealy just societies“ im rawlsschen Sinn sind, nicht generell zu rechtfertigen wäre. Er sieht die Gefahr, aber auch die Notwendigkeit, die Idee der Demokratie als „project among equals“ mit zivilen Mitteln zu verteidigen. Sein Eingeständnis, aktuelle und zielgenauere Anpassungen an post-demokratische Verhältnisse berücksichtigen zu müssen, bleibt vorsichtig liberal und geht maximal so weit, die zu respektierenden Gesetzesgrundlagen von nationalem auf internationales Recht zu erweitern. Sein durchaus nicht ganz unberechtigtes Fazit begründet er damit, dass jede Rechtfertigungsstrategie des *unzivilen* Widerstands die Gefahr des Missbrauchs in sich trägt, vor allem durch populistische Bewegungen, die sich mit einer unverantwortlichen Verwendung des *unzivilen* Widerstands aus dem „Verfassungsbogen“ herausbewegen könnten, um die Gesetze selbst in die Hand zu nehmen. (vgl. Scheuerman 2022, 992) Eine Befürchtung, die sich in der jüngeren Geschichte der USA, z.B. am 6. Jänner 2021 beim Sturm auf das Capitol, zu bestätigen schien. Ob diese Befürchtungen und ihre scheinbare Bestätigung im Einzelfall stark genug sind, um eine Legitimierung angemessener gewaltsamer Formen des Widerstands unter bestimmten Bedingungen auszuschließen ist zu erwägen. – Vor allem scheint mir aus dieser Perspektive weniger die Unterscheidung von *civil* und *uncivil* wichtig als vielmehr die Bestimmung, was ist *legitim* und was kann nicht mehr als *legitimer* Widerstand gewertet werden. – Eine Differenzierung, die auch Delmas am Beispiel der *Black-Lives-Matter* Bewegung im direkten Vergleich mit der Erstürmung des Capitols vornimmt. (vgl. Vorlesung an der Sheffield University 2021)

Die Diskussion, inwiefern ziviler Widerstand sich trotz veränderter gesellschaftlicher Bedingungen noch strikt an die von Rawls und Habermas vorgegebenen Regeln zu halten hat, besteht jedenfalls weiterhin.

Auch Piero Moraro oder Robin Celikates sind prominente Teilnehmer der Debatten über Legitimationsgrundlagen eines *uncivil* Widerstands. Celikates stellt dazu fest, dass sich „... so gut wie alle Bestandteile dieser Definition [so wie sie Rawls vorgegeben hat] als umstritten erwiesen“ haben. (Celikates 2023, 617) In seiner Annäherung an das Thema, inklusive einer Rechtfertigung eines radikaldemokratischen, eventuell *unzivilen* Widerstands versus Rawls, versucht Celikates zuerst Grundlegendes zu klären. Dabei geht er an das Thema „traditionell“ heran: er greift den Gedanken einer demokratischen Pflichterfüllung auf. Seine Fragen lauten, wann und warum es eine *Bürgerpflicht* gibt, sich an Gesetze zu halten, oder, ob wir nicht vielmehr auch eine *Pflicht* hätten, gegen ungerechte Gesetze Widerstand zu leisten. (vgl. Celikates 2023, 615) Den Ursprung dieser Fragen über widerständische Gewalt versus Gesetzestreue verortet er in den Bürgerrechtsbewegungen der 1960er und 1970er Jahren in den USA. Er verweist auf die davon ausgehenden, oft auch unzulänglichen Versuche, eine normativ gültige Definition von Pflicht gegenüber dem Gesetz zu finden und kommt dabei zu dem Schluss, dass es sinnvoller wäre, wenn:

die Autorität zur Ausübung von Herrschaft an prozedurale und substantielle Kriterien (Demokratie, Menschenrechte etc.) gebunden wird. Die Pflicht wird damit zu einer *prima facie*-Pflicht. Für die Diskussion über zivilen Ungehorsam ist nun entscheidend, dass sich das Problem seiner Rechtfertigung nur auf der Basis dieser Hintergrundannahme stellt. (Celikates 2023, 616)

Eine Annahme und Formulierung, die stark an Habermas' 20 Jahre früher gesetzte Forderung erinnert, dass eine Verfassung aus Prinzipien zu rechtfertigen ist, „deren Gültigkeit nicht davon abhängig sein darf, ob das positive Recht mit ihnen übereinstimmt oder nicht.“ (Habermas 1983, 37) Folglich darf der Gehorsam des Bürgers/der Bürgerin auch nur dann gefordert werden, wenn sich der Verfassungsstaat auf allgemeingültige und *anererkennungswürdige Prinzipien* stützt. Falls der Staat in seiner Pflicht versagt, ist der/die Bürger*in von seiner/ihrer Pflicht zur Gesetzestreue entbunden und steht im Recht auf zivilen Widerstand. Celikates knüpft in analoger Weise die Forderung nach Gesetzestreue an die „Hintergrundannahme“, dass politische Entscheidungen in einem höheren Recht zum allgemeinen Wohl verankert sein müssen,

allerdings ist das alleine für ihn nicht mehr ausreichend. Eine zweite Komponente, das Prozedurale, bekommt maßgebende Bedeutung:

Protesters often claim that their civil disobedience is justified on account of procedural and institutional democratic deficits that may leave the principle of equal liberty intact while restricting the effective participation of citizens in democratic self-government. (Celikates 2016, 40)

Er kritisiert zuerst, dass das liberale Modell, den zivilen Widerstand nicht ausreichend als „spezifisch politische Praxis in den Blick bekommt“ und außerdem „das radikale, ja revolutionäre Potential ... leugnen muss.“ (Celikates 2010, 289) Dem stellt er entgegen, dass es im zivilen Ungehorsam primär um demokratische Selbstbestimmung geht, „um die Initiierung bzw. Wiederaufnahme der politischen Auseinandersetzung. ... Die Rechtfertigung für zivilen Ungehorsam wird von einer substantialistischen auf prozeduralistische Argumentation umgestellt“ (Celikates 2010, 291)

Celikates' Definition von zivilem Widerstand ist damit sehr weit gefasst. Er entkommt mit dieser inhaltlich breiten und epistemisch eher minimalistischen Formulierung dem Dilemma Rawls', nämlich einer normativ zu eng gesetzten Festlegung auf Prinzipien der Moral und des Rechts. Indem Celikates die Basis der Abwägung zwischen Recht auf Widerstand und Gesetzestreue der „anerkennungswürdigen Prinzipien“ bei Habermas um die „Hintergrundannahme“ statischer *und* prozeduraler Kriterien des politischen Handelns erweitert, gelingt es ihm, eine offenere Form der Legitimation des Widerstands zu finden. Bei ihm lautet die weitgefasste Beschreibung des zivilen Widerstands daher prozessbezogen, er sei

absichtlich rechtswidriges und prinzipienbasiertes kollektives Protesthandeln, mit dem das politische Ziel verfolgt wird, bestimmte Gesetze, Maßnahmen oder Institutionen zu verändern, zu verhindern bzw. abzuschaffen oder zu ‚forcieren‘ bzw. einzurichten. (Celikates 2023, 617)

Gleichzeitig gesteht Celikates aber ein:

Diese relativ minimalistische Bestimmung lässt bewusst offen, ob ziviler Ungehorsam immer öffentlich, gewaltlos, nur gegen staatliche Institutionen gerichtet, in seinen Zielen begrenzt und auf eine Transformation innerhalb der Grenzen des existierenden Systems beschränkt sein sowie mit der Akzeptanz der Strafe einhergehen muss, ... (Celikates 2023, 617)

Celikates schafft damit, über Rawls und Habermas hinausgehend, Raum für breitere, das politische Handeln einschließende Interpretationsmöglichkeiten des zivilen Widerstands. Denn es reiche aus heutiger Sicht nicht mehr aus, eine Rechtfertigung des zivilen Widerstands nur auf „matters of principle“ zu beschränken, sondern es sei notwendig geworden, eine pluralistische Sicht zu adaptieren, die auch „matters of policy“ Raum bietet. Denn letztlich zielt ziviler Ungehorsam

nicht primär auf ein substantiell verstandenes Ideal der gerechten Gesellschaft, sondern auf intensivere und/oder extensivere Formen der demokratischen Selbstbestimmung.“ (Celikates 2023, 619 und vgl. auch Celikates 2010, 291)

Damit bekennt sich auch Celikates klar zur Notwendigkeit, in Abänderung des von Rawls vorgegebenen Ideals, die Rechtfertigungsstrategien des zivilen Widerstands zu aktualisieren und neue Ziele und Inhalte zur Legitimation aufzunehmen.

Durch diese Rollenbestimmung des zivilen Widerstands als politisch motiviertes, aktives und legitimes politisches Handeln verschiebt Celikates die Perspektive der Rechtfertigung zu einer Argumentation, die unterschiedlichen und aktuelleren Ausdrucksformen Platz bieten kann, an die letztlich auch die eingesetzten Mittel anzugleichen sein werden. (vgl. Celikates 2023, 619) Wie Scheuerman und Delmas sieht Celikates aber auch, dass bei einer zu weiten Fassung einer Rechtfertigung die Gefahr eines Missbrauchs bestehe. Rechtfertigung und Definition wären deshalb sorgsam auseinander zu halten, es

... sind die Grenzen hier vor allem in der Praxis politisch umstritten und vermutlich weniger eindeutig zu ziehen, als es die Theorie suggeriert, denn wer sein Handeln erfolgreich als zivilen Ungehorsam etikettieren kann, ist zumindest kein Krimineller oder Terrorist. (Celikates 2023, 617)

Damit greift Celikates sowohl Scheuermans Befürchtungen auf als auch Delmas' Versuch, eine Grenze zwischen legitimem und nicht gerechtfertigtem Widerstand am Beispiel *Black Lives Matter* und dem *Sturm aufs Capitol* deutlich zu machen.

Im Lichte seiner eher offenen Definition des zivilen Ungehorsams und der prinzipiellen Skepsis, gegenüber der bei Rawls und Habermas postulierten Einschränkungen, zeigt sich, wie es Celikates im Rahmen seiner prozessbetonten Definition des Widerstands als politisches Handeln mit der traditionell geforderten Gewaltlosigkeit hält.

This identification [Gewaltlosigkeit mit zivilem Widerstand], however, threatens to reduce civil disobedience to a purely moral appeal, which sets all hopes on a responsive political system or public sphere. In turn, this raises the question of whether civil disobedience does not require a moment of real confrontation for it to be politically effective. (Celikates 2016, 41)

Seine Einschätzung der Gewaltlosigkeit bildet einerseits die Offenheit seiner Definition des Widerstands ab, bleibt aber andererseits im Rahmen der „politischen Auseinandersetzung“ ebenso vorsichtig wie flexibel. Celikates stellt klar, dass Gewaltlosigkeit nicht per se zu befürworten sei, weil sie auch von Nachteil für die Anliegen des zivilen Widerstands sein könnte. Seine Argumentation bleibt wie bei Delmas gegenüber der Anwendung von Gewalt, unter pragmatischen und alltagspraktischen Aspekten, offen. So wie es Delmas formuliert, kann Gewalt allerdings

[...] contribute to advancing justice and democracy, by jolting the public into recognizing pressing claims of oppression. And even if acts of uncivil disobedience are counterproductive to the broader goal of affecting socio-political change, they may still constitute intrinsically valuable expressions of dissent, solidarity, and agency. (Delmas 2018, 67)

All diesen Überlegungen bleibt aber stets die Schwierigkeit einer verlässlichen Definition von Gewalt vorangestellt: “The plausibility of this requirement [of non-violence] obviously depends on how broad or narrow the concept of violence is taken to be.” (Celikates 2016, 41) Ist nur die Gewalt gegen Leib und Leben anderer gemeint oder auch Sachbeschädigungen wie z.B. bei Aktionen der *Animal Liberation* Bewegung? Für Celikates gäbe es folgerichtig bei einer zu engen Setzung des Gewaltbegriffs nur mehr zwei Formen des Protests: der gewaltfreie, als gut und legal zu betrachtende, und der kriminell radikale, der nicht in jeder Beziehung gewaltlose.

Dass eine derartig klare und einfache Gegenüberstellung nicht praktikabel ist und nicht einmal vor der staatlichen Rechtsprechung Bestand haben muss, illustriert Celikates anhand von Gerichtsurteilen zu Straßenblockaden in Deutschland 1969, die der BGH (Bundesgerichtshof) als Nötigung ahnden wollte, was vorerst vom BVerfG (Bundesverfassungsgericht) abgewiesen wurde, weil psychischer Stress als Argument dafür nicht ausreiche. Erfolgreich war man erst, als man ein Element der physischen Nötigung dazu konstruierte, nämlich, dass ab der zweiten Reihe das Auto davor eine physische Barriere bildet, die als physische Nötigung durch die Demonstrierenden

verursacht wurde, wofür man den Begriff der *Zweiten-Reihe-Rechtsprechung* erfand (vgl. Celikates 2016, 42). Mit diesem Beispiel lässt sich eindrucksvoll belegen, wie schwierig eine solide Definition von „Gewaltlosigkeit“ auch in der Rechtsprechung sein kann. Trotzdem werden nach wie vor allorts Gesetze und Verordnungen bemüht, die Aktionen des zivilen Widerstands mit dem Verweis auf Gewalt, Unruhestiftung oder sogar terroristische Absichten zu unterbinden versuchen.

Celikates muss letztlich aber auch die Antwort, wie Gewalt bzw. Gewaltlosigkeit abzugrenzen wäre, offenlassen, nichtsdestoweniger macht er aber klar, dass das unbedingte Aufrechterhalten von *Gewaltlosigkeit* als unerlässliches Merkmal des zivilen Ungehorsams aufgrund der aufgezeigten Definitionsunschärfen und unterschiedlicher praktischer Umsetzungsanforderungen nicht aufrecht zu erhalten ist, sondern hinderlich bis kontraproduktiv für den Erfolg des Protests sein kann. Celikates führt damit auch Zinns frühe Überlegungen weiter, der schon in den 1960er Jahren die Forderung nach Gewaltlosigkeit des zivilen Widerstands unbeschadet seiner Legitimität in Frage stellte.

Moraro ist ebenfalls eine prominente Stimme in der Diskussion über Gewaltlosigkeit und Gewalt. Er nähert sich dem Thema mit der Abwägung von Nötigung versus Freiheit und Autonomie. Die Einschränkung der Freiheit anderer bei gleichzeitigem Respekt vor deren persönlicher Autonomie könne im Rahmen eines politischen Protests noch durchaus als demokratisch und *zivil* gewertet werden:

Civil disobedience, even when it employs a degree of force, may still qualify as a democratic form of address. We should, therefore, be wary of dismissing actions like the Stansted protest [Protestierende blockierten 2008 den Flugverkehr, damit zwar die Freiheit der Passagiere, aber nicht deren persönliche Autonomie] as uncivil: there might be cases in which these forms of behaviour are required by the very principles underlying a democracy. The protesters, in some cases, are just doing their duty as citizens. (Moraro 2013, 73)

Erwähnenswert erscheint mir hier besonders die Billigung einer nicht gewaltfreien Aktion des Widerstands als Teil einer Bürger*innenpflicht.

In dieser noch lange nicht abgeschlossenen Debatte scheint unter den meisten Theoretiker*innen, unabhängig davon, ob sie sich auf die liberal-konstitutionalistische Tradition von Rawls und Habermas beziehen oder auf das radikaldemokratische Konzept wie Celikates, Moraro oder Delmas, zumindest darüber Einigkeit zu herrschen,

dass ziviler Widerstand ein integrativer Bestandteil einer reifen demokratischen Gesellschaft ist, dass die Art des Umgangs damit einem „Lackmus-Test“ (Habermas) für die Reife einer Demokratie entspricht und dass er auch in Zusammenhang mit nicht immer gewaltlosen Aktionen legitim auftreten kann.

Abschließend sei hier noch erklärend angemerkt, dass es sich bei der hier verwendeten Unterscheidung zwischen dem liberal-konstitutionalistischen Paradigma und dem radikaldemokratischen in Bezug auf den zivilen Ungehorsam um zwei qualitative Differenzierungen handelt, die bei Celikates folgendermaßen definiert werden:

Das liberal-konstitutionalistische Modell ... besagt, dass ziviler Ungehorsam dann (und nur dann) legitim ist, wenn auf nachvollziehbare Weise individuelle Rechte oder basale, in der Verfassung artikulierte Werte herangezogen werden können, die durch eine staatliche Institution oder eine Mehrheitsentscheidung verletzt worden sind. Ziviler Ungehorsam beruft sich also auf Elemente des existierenden Rechtssystems, die zum Teil aber über dessen faktische Verfasstheit hinausweisen. [...]

[Das] radikaldemokratische Modell versteht zivilen Ungehorsam ... nicht als Beschränkung, sondern als Ausdruck der demokratischen Praxis kollektiver Selbstbestimmung, und zwar in dem Sinn, dass die Form des politischen Handelns ... den von einer politischen Maßnahme Betroffenen auch dann eine Möglichkeit des Einsprucheröffnet, wenn ... ihnen die „normalen“ institutionellen Wege verschlossen sind... (Celikates 2010, 283 u. 290)

Auch wenn beide Ansätze die Bedeutung des *zivilen* Widerstands in der jeweiligen Form als legitimes Mittel zur politischen Veränderung anerkennen, so unterscheiden sie sich doch sehr deutlich darin, dass das liberal-konstitutionalistische Konzept wertebasiert und stabilisierend eine Veränderung im Rahmen bestehender Gesetze und Institutionen sucht. Das radikaldemokratische Paradigma kann hingegen prozesshaft im politischen Handeln auch die bestehende staatliche oder soziale Ordnung inklusive aufgrund vorhandener Demokratiedefizite grundlegend in Frage stellen. In welcher Weise Mittel und Umsetzungsstrategien damit zusammenhängen, sei hier nochmals verdeutlicht:

Der *liberal-konstitutionalistische* Ansatz (z.B. bei Rawls, Habermas, Dworkin) sieht die politische Teilhabe in Form von legalen und institutionalisierten Formen innerhalb eines bestehenden und zu respektierenden konstitutionellen Rahmens. Ziviler Widerstand ist zwar kein parlamentarisches, wird aber letztlich als konstitutionell abgebildetes und demokratiekonformes Mittel anerkannt, mit dem Veränderungen gefordert werden

können, die die bestehenden demokratischen Institutionen und Rechte stärken und nicht gefährden.

In diesem Konzept bemüht sich der zivile Ungehorsam um die Verteidigung und Erweiterung individueller Freiheiten und tritt beschränkt durch seine grundlegende Akzeptanz von Rechtsstaatlichkeit und Verfassung für die Einhaltung von Grundrechten ein, falls diese systematisch bedroht werden. Als historische Beispiele werden vor allem Bürgerrechtsbewegungen, die sich für Gleichberechtigung und Rechtssicherheit aller Bürger*innen, wie Martin Luther Kings gewaltfreier Widerstand in den USA, oder Gandhis Widerstand gegen die Kolonialherrschaft genannt.

Der *radikaldemokratische* Ansatz (z.B. bei Celikates, Delmas, Moraro) betont hingegen die „politische Praxis der kollektiven Selbstbestimmung“ (Celikates 2010, 293), den Prozess der direkten und partizipativen Teilhabe der Bürger*innen in einer Demokratie, wobei gleichzeitig auch die Legitimität bestehender politischer Strukturen grundsätzlich in Frage gestellt werden kann. Radikaldemokratischer ziviler oder *unziviler* Widerstand dient oft einer tiefergehenden Kritik oder der Ablehnung des bestehenden *postdemokratischen* Systems, das als undemokratisch und die wahre politische Partizipation behindernd angesehen wird. Im Fall des *radikaldemokratischen* Paradigmas geht es daher weniger um einzelne Reformen, sondern um eine grundlegende Transformation der Machtverhältnisse und Institutionen. Demokratische Prozesse sollen radikal erweitert oder neu konzipiert werden, um unmittelbare demokratische Mitbestimmung zu ermöglichen. Dafür stehen auch Bewegungen wie *Occupy Wall Street* oder *Animal Rights* oder *Last Generation*, die sich in ihren Aktionen sowohl in ihrem Rechtsverständnis als auch in der Wahl ihrer Mittel von den liberal-konstitutionellen Vorgaben eines Rawls oder Habermas deutlich entfernt haben und eine „Reorganisation der amerikanischen Demokratie“ anstreben. (Braune 2023, 307)

Der entscheidende Unterschied zwischen den beiden vorgestellten Ansätzen zeigt sich letztlich darin, ob man das bestehende System generell respektvoll bewahren will, oder es zumindest in Teilen fundamental verändern möchte. Folgerichtig ergibt sich daher im Rahmen einer Aktualisierung des Konzepts des zivilen Widerstands der beschriebene

Paradigmenwechsel in Bezug auf Inhalte, Mittel und Ziele sowie Rechte und Pflichten zivilgesellschaftlicher Maßnahmen.

Auch wenn man davon ausgeht, dass das Recht auf Widerstand auf theoretischer Ebene allgemein anerkannt wird, bleiben viele die Praxis betreffende Fragen nach der Angemessenheit der eingesetzten Mittel offen – sowohl auf Seiten der Protestierenden als auch auf Seiten des Staates und seiner Institutionen. Der Zweifel an der Haltbarkeit der rawlsschen Axiome hat sich in Anpassung an geänderte gesellschaftliche Gegebenheiten vergrößert. Die Argumentation radikaldemokratischer Theorien und pragmatische Begründungen scheinen diese Zweifel an den traditionellen, liberalen Vorgaben Rawls‘ oder Habermas‘ weiter erfolgreich zu vertiefen.

Celikates spricht es an und auch Balibar macht die veränderte Sichtweise deutlich: In einer radikaldemokratischen Perspektive wird ein Aufbegehren gegen das System als essenzieller politischer Akt gesehen, dessen Vereinnahmung durch das etablierte System – im Gegensatz zur liberalen Sichtweise – verweigert werden muss. Es geht nicht mehr darum, den zivilen Widerstand konstituierend in ein „fast gerechtes“ demokratisches System zu integrieren, sondern vielmehr darum, eine politisch wirksame Gegenkraft zu institutionalisiertem Unrecht in einem eher mangelhaften, postdemokratischen Staat zu schaffen.

Um an der Polis teilnehmen zu können [...], muss man sich daraus zurückziehen können oder besser noch eine alternative Kraft verkörpern, notfalls mit Gewalt und wenn möglich gewaltlos, jedenfalls durch Opposition und Dissidenz. Man muss eine Gegen-Polis oder Gegenmacht einsetzen, die zunächst in den Augen der legitimen Macht illegitim ist, ...“ (Balibar 2009, 294).

Bei genauerer Betrachtung und Weiterentwicklung dieses Gedankens entsteht der Eindruck, dass sogar die Grenzen zur Anarchie zu verschwinden drohen. Balibar sieht dies selbst und meint:

Tatsächlich kann die Demarkationslinie zwischen Staat und Anarchie nicht im Voraus ein für alle Mal gezogen werden, und manchmal neigen wir sogar dazu, die Rolle zu tauschen. Womöglich deshalb bezichtigt der Staat die individuellen und kollektiven Ungehorsamsbekundungen, die ihn vor seiner eigenen Degenerierung bewahren wollen, der Anarchie oder gegebenenfalls des Verrats. (Balibar 2009, 296)

In einer radikaldemokratischen Betrachtungsweise wird nicht von vornherein wie bei Rawls als Ausgangspunkt das Staatsgebilde einer „nearly just society“ vorausgesetzt.

(Übrigens eine Formulierung, die Rawls nicht nur einmal den Vorwurf eingebracht hat, seine liberale und gesetzestreue Argumentation wäre fernab der Realität und basiere auf einer „moral blindness bred by privilege“³¹, die z.B. die Rassentrennung in der amerikanischen Gesellschaft der 1960er und 1970er Jahre ignoriere.) Im radikaldemokratischen und emanzipatorischen Entwurf Balibars stellt sich der Staat wie bereits erwähnt, ganz anders dar. Genauso wenig wie Celikates geht es Balibar weder um die Anerkennung des repräsentativen Mehrheitsrechts noch um einen deliberativ erzielten Konsens. Er interessiert sich vor allem für die Rechtfertigung des Rechts auf Widerstand, wenn nötig, auch mit Mitteln der Gewalt, derer, denen das demokratische Recht auf demokratische Partizipation verweigert wird.

Candice Delmas geht in ihrem Buch *A Duty to Resist: When Disobedience Should Be Uncivil* (2018) noch einen entscheidenden Schritt weiter. Sie argumentiert radikaldemokratisch, dass es im Sinne einer partizipativen Demokratie nicht nur das Recht sondern auch die moralische Verpflichtung gibt, sich gegen Ungerechtigkeit aufzulehnen; selbst dann, wenn es *unzivile* Formen des Ungehorsams erfordert, um gegen ungerechte staatliche Strukturen vorzugehen und demokratische Prinzipien zu verteidigen.

2.2 Habermas und die „Angemessenheit“ des Staates

An dieser Stelle möchte ich aus Gründen der Übersichtlichkeit kurz innehalten, um einen Blick auf den Ausgangspunkt der Überlegungen, den Text von Habermas zum zivilen Ungehorsam von 1983, zu werfen:

Die von mir dieser Arbeit vorangestellte Annahme ist, dass Habermas zwar den von Rawls streng definierten liberalen Standpunkt bezüglich der Legitimierung, der Inhalte und der Mittel des zivilen Ungehorsams übernimmt, diesen aber entscheidend erweitert. Diese Öffnung definiert sich fast zwangsläufig aus seiner Argumentation zum zweiten und wesentlichen Teil des Titels seines Essays: „Wider den autoritären Legalismus in der Bundesrepublik“. Habermas möchte zwar in keiner Weise die Autorität des Staates an sich untergraben, er führt aber die „Anwälte des autoritären Legalismus“ vor, die im

³¹ Vgl. Delmas, Candice (2021), zitiert nach einem Youtube Beitrag: *A Duty to resist (with Candice Delmas)* – Free Thoughts Podcast – Libertaism.org, [Min. 06:09 – 06:20].

Sinne Hobbes‘ meinen, dass „die friedensstiftende Funktion des weltanschaulich neutralen Staates den Gehorsam der Bürger gegenüber einem *übergeordneten* Souverän erfordert.“ (Habermas 1983, 44) Habermas stellt also nicht den Staat selbst, sondern seinen unbedingten Anspruch auf die Autorität des Staates in welcher Form auch immer in Frage. Er meint dazu, dass der Staat zwar in Glaubensbereichen verfassungsmäßig prinzipiell neutral wäre, aber

keineswegs neutral verhält er sich gegenüber den intersubjektiv anerkannten moralischen Grundlagen der Legalität und des Rechtsgehorsams. Das Gewissen des Staatsbürgers erstreckt sich auch auf das, was alle angeht. Deshalb kann es keine Instanz geben, die ultimativ dem Streit um Einhaltung oder Verwirklichung der legitimierenden Verfassungsprinzipien enthoben wäre – und dies umso weniger, je tiefer der Interventionsstaat mit seinen Politiken in die gesellschaftlichen Lebensgrundlagen eingreifen muss. (Habermas, 1983, 44)

Für Habermas – so ließe sich daraus schließen – wird durch das Gewissen des Staatsbürgers/der Staatsbürgerin, das „sich auch auf das, was alle angeht“ erstreckt, politisches Handeln zur partizipativ-demokratischen Pflicht; falls notwendig, auch in Form eines dem Verfassungskonsens verpflichteten zivilen Ungehorsams. Nach Habermas ist das auch dann der Fall, wenn es sich nicht unbedingt um die von Rawls angeführten Ursachen, sondern wie er es nennt, um „andere Gründe des zivilen Ungehorsams“ handelt. (Habermas, 1983, 45) Wenn die Gefährdung des „verallgemeinerungsfähigen Interesses“ vorliegt, dann ist das Gewissen des/der Bürger*in, d.h. die Zivilgesellschaft, aufgefordert zu handeln. Wie besprochen werden solche „andere Gründe“ besonders dann wirksam, wenn es um eine prinzipielle Berechtigung parlamentarischer Mehrheitsentscheidungen in tiefgreifenden Situationen geht. Habermas zitiert dazu Helmut Simon:

Reicht das Prinzip der einfachen Mehrheit (außerhalb des unabstimmbaren Bereichs) wirklich *stets* aus? Gilt es auch für folgenschwere Entscheidungen irreversibler Natur, d.h. für solche, die bei einem Mehrheitswechsel nicht mehr einfach rückgängig zu machen sind und die tödliche Folgen für jedermann haben können, wenn sie falsch sind? (in Habermas, 1983, 48; vgl. auch Simon 1983, 99ff.)

Damit steht Habermas nicht prinzipiell mit Rawls in Widerspruch, der selbst das demokratische Verfahren zum Teil als unvollständig ansieht, da es auch in einer „fast gerechten Gesellschaft“ die Umsetzung des Gerechtigkeitsanspruchs nicht immer garantieren kann. Dadurch hat der zivile Widerstand die Berechtigung, auf solche

Verletzungen hinzuweisen. Habermas geht also über Rawls' Verteidigung des Gerechtigkeitsanspruchs als Legitimation weit hinaus und begründet die Verfassungskonformität und Legitimität des zivilen Widerstands auch dann noch, wenn er aus „anderen Gründen“ gegen Mehrheitsentscheidungen aufbegehrt. Schon 1983 geht Habermas über die konkreten Anliegen der Friedensbewegung weit hinaus und dehnt die Legitimität des zivilen Ungehorsams auf ein grundlegendes „plebiszitäres Nein“ zu einer Lebensform aus, „die auf die Bedürfnisse einer kapitalistischen Modernisierung zugeschnitten, auf possessiven Individualismus ... programmiert ist...“ (Habermas, 1983, 49). Ähnlich beschreibt Celikates – weitaus später – sein *avantgardistisches Modell* des zivilen Widerstands, das seine Rechtfertigung in der Bekämpfung „struktureller Blockaden“ und der Förderung „gesellschaftlicher Transformation“ sieht. (Celikates 2010, 284) Aus der gesellschaftlichen Spaltung, die sich einerseits aus dieser breiten und grundlegenden Ablehnung von bestimmten Lebensformen und andererseits der Blockade notwendiger Neuerungen ergeben hat, schloss schon Habermas, dass damit bereits „...wesentliche Funktions- und Geltungsbedingungen des Mehrheitsprinzips verletzt sind.“ (Habermas, 1983, 49) – Das heißt, dass durch institutionelles Fehlverhalten grundlegende demokratische Prinzipien in Frage gestellt sind und ziviler Widerstand auch gegen einen parlamentarischen Mehrheitsbeschluss gerechtfertigt ist.

Ein weiteres Thema, das Habermas neben der juridischen und demokratiepolitischen Weiterentwicklung der rawlsschen Theorie ebenfalls schon 1983 angesprochen hat, ist das der Gewaltlosigkeit als konstituierendes Merkmal des zivilen Widerstands. Hier lässt er eine großzügigere Betrachtungsweise nur durchschimmern. Er lässt anklingen, dass das Thema der Gewaltlosigkeit schon aufgrund unterschiedlicher Deutungsmöglichkeiten einen weiten Interpretationsspielraum zulässt. Und er meint: „Dieser Mangel an Eindeutigkeit verpflichtet beide Seiten.“ (Habermas 1983, 41f) Doch für ihn eröffnen gerade diese Unbestimmtheiten des zivilen Ungehorsams positiv zu nützende Möglichkeiten:

Der autoritäre Legalismus verleugnet die humane Substanz des Nicht-Eindeutigen genau dort, wo der demokratische Rechtsstaat von dieser Substanz zehrt. (Habermas 1983, 52)

Auch damit nimmt Habermas den Staat in die Pflicht und verlangt von ihm Respekt gegenüber den gemeinsamen Interessen verpflichteten Bürger*innen.

Damit soll noch einmal darauf hingewiesen werden, Habermas' Text nicht generell so interpretiert werden kann, dass Habermas ausschließlich im Gefolge von John Rawls als Vertreter liberaler Ansichten zum zivilen Widerstand und als strenger Verfechter der rawlschen Regeln zu sehen ist.³² Beweise für seine Nähe zu Rawls kann der vorliegende Text ausreichend bieten, ich meine aber, dass Habermas immer wieder Relativierungsmöglichkeiten der von Rawls streng vorgegebenen Regeln anführt. Er geht zwar prinzipiell von Rawls' Ansprüchen aus, argumentiert aber wichtige Bereiche neu, manchmal sogar im Sinne von Rawls eigenen Fußnoten. Auch die bewussten Unschärfen, wenn es z.B. um Gewaltlosigkeit geht, zeigen eine breitere Sichtweise. – Es gibt daher im Text nicht nur das erwähnte Postulat der Gewaltlosigkeit, sondern auch Hinweise auf den ungelösten „Streit um eine hinreichend präzise Bestimmung des Gewaltbegriffs“ (Habermas 1983, 35) oder einen Verweis auf die Eigenverantwortlichkeit des aktionistischen Regelverletzers, denn dieser „... muss skrupulös prüfen, ob die Wahl spektakulärer Mittel der Situation wirklich angemessen ist ...[oder] einer Anmaßung entspringt.“ (Habermas 1983, 42) Mit solchen normativen Unschärfen ist auch der Gewaltbegriff für eine breitere Interpretation und Eigenverantwortlichkeit freigegeben. „Der zivile Ungehorsam muss zwischen Legitimität und Legalität in der Schwebe bleiben“, sagt Habermas. (Habermas 1983, 43). Von diesem Spannungsfeld mit „humanen Substanz“ wird einiges umfasst. Auch wenn Habermas wohl kaum ein Interesse daran hat, *unzivil*e Methoden zu unterstützen, so legt er ihre Beurteilung damit doch auch in die Verantwortung der Aktivist*innen. Aus seiner Perspektive des Ideals einer deliberativen Demokratie ist die Betonung einer unmittelbaren Volkssouveränität und der konfrontative Charakter politischer Auseinandersetzungen, wie sie in Theorien der radikalen Demokratie vorkommen, nicht erstrebenswert. Für ihn ist im Sinne der Diskursethik eine deliberative Demokratie, die auf Argumentation und Konsensbildung abzielt, die die humane Substanz der Unschärfe mit einschließt, die bessere Möglichkeit.

³² Vgl. auch Braune (2023), der von einer „tatsächlichen Neuerung“ bei Habermas' Rechtfertigung des zivilen Widerstands spricht, S.208.

Es ist mir wichtig festzustellen, dass Habermas – auch wenn er dem Duktus des liberal-konstitutionellen Denkens verhaftet bleibt – durch seinen dynamischen Weitblick und einzelne theoretische Erweiterungen ganz neue Perspektiven für den zivilen Widerstand öffnet. Und er tut dies in einer nachhaltigen Weise, auch wenn er gleichzeitig seinen und den liberalen rawlsschen Grundsätzen treu bleibt. Mit der entscheidenden thematischen Öffnung und der notwendigen Aktualisierung der Rechtfertigungsstrategien für den zivilen Ungehorsam ist es ihm gelungen, ganz neue politische und soziale Anwendungsbereiche als legitime Anliegen des zivilen Widerstands zu ermöglichen. Bei den Mitteln der Umsetzung beharrt er auf dem Prinzip der Gewaltlosigkeit, auch wenn er Abweichungen davon, mit strengen moralischen Einschränkungen versehen, zumindest denkbar erscheinen lässt. Über 20 Jahre später referenzieren Praxis und Theorien zwar noch immer auf die rawlsschen Grundlagen, haben sich aber auch im Sinne Habermas‘ weiterentwickelt und in vielen Fällen belegt, dass auch Grenzen überschritten werden müssen.

Aus den vorsichtigen und weitblickenden Differenzierungen und der Kritik Habermas‘ an den legalistischen Reaktionen des Staates auf demokratische Interventionen ergibt sich auch ein differenzierteres Bild auf den Staat. Ideologisch ist Habermas weit entfernt von radikaldemokratischen Konzepten, aber sein Anspruch an den Staat, deliberative Prozesse zu unterstützen und die demokratische Ordnung zum Wohl aller zu fördern geht über rein liberal-konstitutionalistische Paradigmen hinaus. Die Pflicht, zum Wohle aller einen Konsens zu finden, besteht für beide Seiten gleichermaßen. Auch die Pflicht, stets die Angemessenheit der Mittel zu prüfen, wenn es zu unvermeidbaren Gewaltanwendungen kommen sollte, besteht ebenso für den Staat wie für zivilgesellschaftliche Aktivist*innen.

Habermas entfernt sich mit seinen Neuerungen in Bezug auf den zivilen Ungehorsam vorsichtig von strikten liberal konstitutionellen Grundeinstellungen und argumentiert in seiner Betrachtungsweise die Unterstützung der Zivilgesellschaft, die gegenüber einem legalistischen Staat an Rechten gewinnen muss. Die Angemessenheit der Mittel dient dabei nicht nur der Durchsetzung spezifischer Demonstrationsziele, sondern auch als rationale, demokratische und legitime Absicherung breiterer gesellschaftlicher Anliegen. Durch ein so zu erreichendes *Empowerment* der Zivilgesellschaft, wird, so

ließe sich Habermas interpretieren, auch der Staat auf seine demokratische Angemessenheit gegenüber der demokratischen Gesellschaft verpflichtet.

Ein Gradmesser für ein angemessenes Verhalten des Staates gegenüber seiner Zivilgesellschaft ist seine Reaktion auf Protest bzw. zivilen Ungehorsam oder Widerstand. Es sagt viel über die demokratische Beschaffenheit eines Staates aus, wie er mit zivilem Widerstand an sich und wie mit den Mitteln und Formen des Widerstands politisch und juristisch umgeht. Bei der Frage, ob und unter welchen Umständen Gewaltanwendung als legitimes Mittel des zivilen Widerstands anerkannt werden könnte, scheinen sich im Großen und Ganzen die Gruppe der Liberal-Konstitutionellen als vorsichtige Gegner von Gewalt und die Gruppe der Radikaldemokraten eher als Gewalt Akzeptierende auszuweisen. Wobei die Zuordnungen nicht immer eindeutig sind, wie zahlreiche Überschneidungen der Interpretationsebenen zeigen. D.h. auch radikale Demokraten sind nicht immer prinzipiell, sondern unter bestimmten Bedingungen bereit, Gewalt zu akzeptieren und Liberal-Konstitutionelle verorten gerechtfertigte Gewalt zunächst im legalen Gewaltmonopol des Staates, scheinen aber auch die Ansicht vertreten zu können, dass unter bestimmten Umständen eingeschränkte Formen von Gewaltanwendung der Aktivist*innen (z.B. „Nötigung“) zu rechtfertigen sind. Ohne auf die Diskussion nochmals genauer eingehen zu können, sei hier als Beispiel für Überschneidungen die von Dreier genannte „Güterabwägung“ angeführt, mit der der liberal-konstitutionelle Jurist, der eigentlich wie Rawls und Habermas die Gewaltlosigkeit des zivilen Ungehorsams postuliert, die strafrechtlichen Folgen der Nötigung im Rahmen des zivilen Ungehorsams relativiert. Er ist sich der rechtlichen Schwierigkeiten bewusst, die Unschärfen bezüglich Gewaltanwendung im zivilen Widerstand zu klären. Als Hilfe bedient er sich eines Grundsatzentscheids des deutschen Bundesverfassungsgerichts, nämlich dass auch strafrechtliche Gesetze im Lichte des Grundrechts auszulegen seien, welches sie beschränkt. Dabei habe eine Güterabwägung stattzufinden. Dreier führt am Beispiel der Nötigung durch Blockaden aus:

Das bedeutet, dass z.B. bei nur geringfügiger Behinderung der Bewegungsfreiheit Dritter die Meinungsfreiheit [Anm.: als Grundrecht] den Vorrang hat. (Dreier 1983, 65)

Anhand dieses Beispiels wird deutlich, wie kompliziert es ist, in die Diskussion der Legitimierung oder Legalisierung von Gewaltanwendung – unter Berücksichtigung

beider Seiten – in juristische Übereinstimmung zu bringen: In Reaktion auf diese Überlegung tauchte nämlich sofort die Frage auf, ob durch solche Maßnahmen einer Quasi-Legalisierung des Gesetzesbruchs dem Protesthaften des zivilen Ungehorsams nicht eher geschadet würde. Glotz und Habermas sprechen sich jedenfalls gegen eine Quasi-Legalisierung aus, da es einerseits zur Eskalation³³ und andererseits zu einem „unerwünschten Normalisierungseffekt“ kommen könnte. (Habermas 1983, 42) Auch Singer befürchtet, dass Gewaltanwendung, auch wenn sie zu einem kurzfristigen Erfolg beiträgt, die Gefahr in sich trägt, Gewaltanwendung zu normalisieren. (Singer 2011, 273)

Daran lässt sich messen, wie schwierig eine ethische, aber auch eine juristische Beurteilung der Gewaltanwendung im Rahmen einer legitimen demokratischen Aktion wie dem zivilen Widerstand ist. Und es ist wichtig zu betonen, dass es nicht nur um die Beurteilung des Verhaltens von Aktivist*innen geht, sondern dass ebenso der demokratische Rechtsstaat gefordert ist in seinen Reaktionen auf legitim vorgebrachte Anliegen der Zivilgesellschaft angemessen zu reagieren. In der Diskussion wird auch der Spielraum, die „humane Substanz“ deutlich, in dem der Staat angemessen auf die mit dem zivilen Ungehorsam einhergehenden Gesetzesübertretungen reagieren kann, bzw. muss. Die Art und Weise, wie er das tut, ist der von Habermas angesprochene Lakmustest. Mit seinen Überlegungen zum zivilen Widerstand und den legalistischen Reaktionen des deutschen Staates 1983 hat Habermas den Fokus von einer angemessenen Bürgerpflicht auch auf eine angemessene demokratische Pflicht des Staates gelenkt.

Letztlich zeigt sich, dass in der Praxis, sowohl in liberal-konstitutionellen als auch in radikaldemokratischen Konzepten, eine Prüfung des Einzelfalls unter Berücksichtigung beider Seiten als Entscheidungsgrundlage im Sinne einer Güterabwägung anzusprechen ist. Schon Zinn fragte: „Müsste nicht jeder vernünftige Kodex auf jeden Fall den *Grad* der angewendeten Gewalt gegen die *Wichtigkeit* der Angelegenheit, um die es geht, abwägen?“ (Zinn 1968, 171f.) Und das gilt auch heute für *alle* Beteiligten.

³³ Vgl. Glotz (2015), der in einer Legalisierung die Gefahr der Eskalation sieht, denn je mehr man legalisiert, desto größer werden die Überschreitungen werden (S.149), ebenso Habermas.

3 Die Pflicht zum zivilen Widerstand

Mit *Pflicht* bezeichnet man, so definiert das LThK³⁴,

[...] einen dem Menschen als ver-antwort-licher Person im Gewissen kundwerdenden u. Beachtung (Antwort) heischenden Imperativ, der gebietet, die personale Entscheidungs- u. Handlungsfreiheit in einem bestimmten Wertsinn, d.h. an verbindlich aufgegebenen Werten auszurichten, zwecks ganz-menschl. Selbsterhaltung u. -entfaltung [...] (LThK 1986, Bd 8, 426)

Diese Formulierung, die sich offensichtlich an Kants Pflichtbegriff des unbedingten Sollens³⁵ anlehnt, geht von der deontologischen Vorstellung aus, dass Pflicht dem Menschen von Gott oder von ihm selbst als vernunftbegabtes Wesen auferlegt wurde. Normen und Maßstäbe werden im Gewissen verortet, das im theologischen Sinn als objektives Gesetz auf dem Willen und der Ordnung des Schöpfers beruht. (vgl. LThK 1986, Bd 4, 863) Auch wenn sich diese normativen Grundlagen nur auf weltliche Quellen, wie die menschliche Vernunft oder „moralische Tatsachen“, berufen, bleibt die begründete Annahme aufrecht, dass Pflicht und Gewissen menschliches Handeln bestimmen. Eine Annahme, die sich auch in Artikel 1 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* findet: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen“³⁶ Unter dieser Perspektive kann also vorausgesetzt werden, dass ethische Normen für alle verbindlich existieren und daher gleichermaßen für die Rechtsetzung wie für individuelles und politisches Handeln Gültigkeit haben. Daher bleibt die Diskussion zu Pflicht und Gewissen sowohl in der Rechtsphilosophie als auch in der Rechtspraxis relevant und hat – wie das Beispiel der Anwendung der Radbruchschen Formel im Prozess der „Mauerschützen“ (1991 – 2004) zeigt – heute

³⁴ Hofer (Hg.) (1993): *Lexikon für Theologie und Kirche*.

³⁵ „Das Gewissen ist ein innerer Gerichtshof, der uns nicht nur an unsere Pflicht erinnert, sondern uns auch das unbedingte Sollen vor Augen führt.“ Kant, I: (1785): *Die Metaphysik der Sitten. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA VI, S.401. Vgl. auch A.M.Eisen: „das Gewissen [ist] ein moralischer Kompass, der auf der Vernunft basiert und uns dabei hilft, ethisch korrekte Entscheidungen zu treffen-... [Kant] argumentierte, dass es universelle moralische Prinzipien erkennt, nach denen wir handeln sollten. Das Gewissen war für Kant eng mit seinem Konzept des kategorischen Imperativs verbunden...“ [Die Bedeutung des Gewissens in der Ethik nach Immanuel Kant - andreasmartineisen.com](https://www.andreasmartineisen.com/), (abgerufen am 29.09.2024).

³⁶ <https://unric.org/de/allgemeine-erklaerung-menschenrechte/> abgerufen am 11.09.2024.

noch eine rechtswirksame Bedeutung.³⁷ Auch Habermas misst dem Gewissen des/der Bürger*in (vgl. Habermas 1983, 44) als Mittel zur Prüfung der Legitimität von Gesetzen und Verfassungsprinzipien eine hohe und übergeordnete Bedeutung bei. Hannah Arendt hingegen lehnte das Gewissen als politische Instanz ab: „Die Stimme des Gewissens ist nicht nur unpolitisch, sondern immer auch äußerst subjektiv.“ (Arendt 1969, 138). Sie verweist allerdings darauf, dass die Gewissen Einzelner sich durch *politisches Handeln* (Vgl. Braune 2023, 129-132) im zivilen Ungehorsam in der Öffentlichkeit zu einer gemeinsamen Meinung zusammenschließen können, die dann sehr wohl eine (gewissensbasierte) politisch wirksame Macht aus einem partizipativ politischen Akt bildet. (Arendt 1969, 143f.)

Die generelle Frage nach einer *Pflicht* der Bürger*innen zum politischen Handeln zielt jedenfalls auf die Essenz der Demokratie, sowohl in liberal-konstitutionellen als auch radikaldemokratischen Konzepten.

3.1 Gibt es eine Bürger*innenpflicht zum politischen Handeln?

Ungeachtet, ob wir diese Frage in einer *repräsentativen* oder einer *direkten* bzw. *partizipativen* Demokratie stellen, muss die Antwort immer sein, dass Demokratie ihre Legitimität konstitutiv nur aus einer aktiven Beteiligung ihrer Bürger*innen ziehen kann. Je aktiver und sachlicher die Teilnahme, desto besser sollte eine Regierung die Interessen ihrer Bürger*innen vertreten können. Dieser *demokratischen* Verpflichtung, zur Gemeinschaft beizutragen, die jeder Einzelne in unterschiedlicher Form hat, ist auch die Verantwortung gegenüber dem *Allgemeinwohl* inhärent. In die demokratische Praxis übersetzt bedeutet das, dass nicht nur die Machthabenden, sondern auch die Zivilgesellschaft eine Verantwortung hat, das Wohl des/der Einzelnen und das Gemeinwohl zu schützen und zu fördern. Wichtige gesellschaftliche Angelegenheiten sind von den Bürger*innen daher mit Aufmerksamkeit zu verfolgen (vgl.

³⁷ Radbruch (1946): „Der Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Rechtssicherheit dürfte dahin zu lösen sein, daß das positive, durch Satzung und Macht gesicherte Recht auch dann den Vorrang hat, wenn es inhaltlich ungerecht und unzweckmäßig ist, es sei denn, daß der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht, daß das Gesetz als ‚unrichtiges Recht‘ der Gerechtigkeit zu weichen hat.“

Habermas 1983, 39) und auch die Anliegen politisch und wirtschaftlich schwächerer Gruppen müssen berücksichtigt werden. (vgl. Rawls 1971, 372f.) Daraus ergibt sich zwingend, dass insbesondere bei langfristig wirksamen Entscheidungen eine Verpflichtung für Staat und Zivilgesellschaft besteht, nicht nur die Verantwortung für die Gegenwart wahrzunehmen, sondern aufgrund eines *Generationenvertrags* auch die Verantwortung gegenüber *zukünftigen Generationen*. Derartige Forderungen ließen sich auch schon aus der Annahme eines Gesellschaftsvertrags ableiten, wie er von Hobbes, Locke oder Rousseau entworfen wurde: Im Gegenzug dafür, dass der Staat den Schutz der Freiheit seiner Bürger*innen und ihre Rechte gewährleistet, müssen die Bürger*innen bestimmte Pflichten erfüllen, vor allem durch ihr politisches Engagement, um das Funktionieren der Gesellschaft abzusichern. Dazu gehört, dass die Bürger*innen die Ordnung der Gesellschaft aufrechterhalten, indem sie prinzipiell die Gesetze einhalten. Aber sie haben auch das Recht, sich im Rahmen des Gesellschaftsvertrags gegen Pflichtversäumnisse des Staates zu wehren.

Politische Passivität der Bürger*innen bedeutet generell eine gefährliche und pflichtwidrige Haltung, die den gesellschaftlichen, demokratischen Zusammenhalt zugunsten der Staatsmacht schwächt. Denn seit Platon und Aristoteles wird politisches Handeln als gewissensbasierte, moralische Pflicht gesehen, auch wenn zwischen dieser Pflicht und der individuellen Freiheit abzuwägen ist. Der Mensch bestimmt sich durch die Gemeinschaft und hat gegenüber seiner und den folgenden Generationen eine moralische Verantwortung, die eine aktive Teilhabe fordert, um am Aufbau einer gerechten Gesellschaft mitzuwirken. Dass das Wohl der Gesellschaft geregelt über der Freiheit des Einzelnen steht, findet sich daher sinngemäß in den Grundgesetzen und Verfassungstexten demokratischer Staaten. Politische Teilhabe ist so gesehen ein natürlicher Teil des menschlichen Daseins und notwendig für eine positive und ausgeglichene demokratische Entwicklung.

Es lässt sich also folgern, dass es im Sinn des Gemeinwohls auch eine moralische Verpflichtung der Gesellschaft, bzw. des Staates geben müsse, Möglichkeiten zur aktiven politischen Teilhabe der Bürger*innen zu schaffen um eine ausgewogene Teilhabe zu ermöglichen.

Diese Forderung nach einer verpflichtenden Partizipation der Bürger*innen findet sich auch schon in liberalen Staatstheorien, wie z. B. bei J.S. Mill. Dabei wird vorrangig die

Freiheit der Bürger*innen betont, sich politisch zu engagieren – ob nur beobachtend teilzunehmen oder aktiv zu intervenieren, ist bei J.S. Mill generell jedem/jeder freigestellt. Eine Teilhabe wird allerdings eingefordert, wenn es um das Abwenden von Schaden für die Gesellschaft geht. Mit dem „Harm-Prinzip“, das Mill in *On Liberty* beschreibt, kann damit die Freiheit des/der Einzelnen eingeschränkt werden, wenn sein/ihr Handeln anderen Schaden zufügt:

That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others [...] The only part of the conduct of any one, for which he is amenable to society is, is that which concerns others. In the part which merely concerns himself, his independence is, of right, absolute. (Mill 1859, 22)

Insbesondere in einer repräsentativen Demokratie, besteht für J.S. Mill kein verpflichtender Grund zu einer permanent aktiven politischen Beteiligung, die über ein Abwenden einer Gefährdung der individuellen Freiheit hinausginge. Aber eine politische Partizipation ist für ihn generell wichtig, um den Schutz der demokratischen Freiheiten jeder/s Einzelnen zu sichern. Eine derartige auf Gefahrenfälle gerichtete Position, die eher die individuelle Freiheit im Vordergrund sieht, könnte einer demokratischen Gesellschaft aber nur sehr bedingt genügen. Politische Teilhabe ist notwendig, um sicherzustellen, dass der Staat diese Freiheiten³⁸ tatsächlich schützt und nicht durch Machtmissbrauch untergräbt. Deshalb sieht Habermas die Notwendigkeit zur steten „Aufmerksamkeit“ der Bürger*innen, und nicht nur in Einzelfällen (Habermas 1983, 39) Und Delmas fordert als zusätzliche „political obligation“, dass dem politischen Laien durch eine unvoreingenommene „politische Bildung“ politische Entscheidungsfähigkeit ermöglicht werden muss, und zwar in Form von zwei

additional responsibilities: first, to form one's beliefs responsibly and thereby exercise the civic virtue of vigilance; second, to engage with others in dialog and thereby foster the civic virtue of open-mindedness. (Delmas 2018, 198)

Durch diese Art von Bildung können Menschen geschult werden, an demokratischen Entscheidungsprozessen generell aktiv teilzunehmen, sie können die Struktur der

³⁸ Vgl. auch Habermas, der ebenfalls auf die Verteidigung der Freiheit Bezug nimmt, Habermas (1983), S. 36 und S. 73 dieser Arbeit.

demokratischen Gesellschaft besser verstehen und sicherer nach ihrem Gewissen pflichtbewusst handeln.³⁹

Im Kontext der Pflicht zur demokratischen Partizipation haben Überzeugung und Gewissen eine grundlegende Funktion. Sie sind in unterschiedlichen Kontexten gefordert und in vielen theoretischen Ansätzen der Ort, an dem sich entsprechende Normen und Maßstäbe finden lassen, die zur Pflicht gegenüber der Gemeinschaft aufrufen. In diesem Verständnis ist es dem Gewissen aufgrund vernunftbasierter Normen anheimgestellt, die *Pflicht* aufzurufen und Entscheidungen zu leiten. Der Imperativ zur demokratischen Partizipation scheint seit der Antike in allen ethischen und rechtsphilosophischen Theorien verankert, zu welchen konkreten Entscheidungen er auffordert, wird aber letztlich von epistemischen, ethischen, soziologischen oder psychologischen Komponenten beeinflusst werden. Wie in Konfliktfällen eine möglichst rationale Entscheidung zwischen Gesetzestreue oder einem „gewissenhaft begründeten zivilen Ungehorsam“ zu treffen ist, erfüllt sich, gemäß Habermas, im Oszillieren zwischen Legalität und Legitimität. – In jedem Fall braucht es in diesen, dem Naturrecht verpflichteten Konzepten eine dem positiven Gesetz übergeordnete Entscheidungsinstanz, die dem Menschen unmittelbar oder auch mittelbar zugänglich ist. Und diese sollte eine vernunftbegründete Pflicht sein, die ein legitimes politisches Handeln fordert – nicht nur von den Bürger*innen, sondern gleichermaßen von den Repräsentant*innen des Staats.

3.2 Gibt es eine Bürger*innenpflicht zum zivilen Widerstand?

Mit dem bisher Gesagten wurde dargestellt, dass es im Rahmen ethischer und rechtsphilosophischer Theorien einen stabilen Konsens gibt, dass legitimer ziviler Widerstand oder ziviler Ungehorsam als politisches Handeln nicht nur ein Recht sein kann, sondern überdies – wie bei Rawls und Habermas detailliert ausgeführt wird – ein

³⁹ Um solche Argumente kritisch diskutieren zu können und um Argumente dafür zu stärken, dass generell politische Verantwortung zu übernehmen sei, ist vor allem das Bildungssystem gefordert. Durch politische Bildung bereits im Kindesalter und bei Jugendlichen das Interesse an aktiver politischer Teilhabe zu wecken, ist in einer funktionierenden Demokratie Aufgabe des Elternhauses und der Schule. Allerdings gibt es bis dato an Österreichs Schulen Politische Bildung nicht als eigenständiges Unterrichtsfach.

konstitutives und korrekatives Element einer funktionierenden Demokratie ist, an dem ihr Funktionieren gemessen werden kann.

Wenn man weiters, im Sinne einer partizipativen Demokratie, davon ausgeht, dass aktive Teilhabe der Bürger*innen nicht nur wünschenswert, sondern für den notwendigen Erhalt der Demokratie als moralische Verpflichtung anzusehen ist, so stellt sich die Frage, ob es Richtwerte geben kann, wie ein/e mit dem entsprechenden Wissen ausgestattete/r Bürger*in politisch reagieren soll. Was ist zu tun, wenn nicht nur beobachtendes Interesse gefragt ist, sondern aktives politisches Handeln, weil der Gemeinschaft durch grobe Rechtsverletzungen von machtausübenden Institutionen nachhaltig Schaden droht? Kann man neben dem Recht eine Verpflichtung, sich aktiv gegen aktuelle oder abzusehende Gefahren aufzulehnen, also z.B. durch zivilen Ungehorsam Widerstand zu leisten, argumentieren? Gibt es tatsächlich eine *duty to resist*, wie es Candice Delmas formuliert?

Der Gedanke, dass Widerstand zur Pflicht werden kann, in bestimmten Situationen sogar werden muss, ist nicht neu. „Wo Recht zu Unrecht wird, wird Widerstand zur Pflicht, Gehorsam aber Verbrechen!“ ist eine auffallend klare Formulierung, die zwar ganz unterschiedlichen Persönlichkeiten, meistens Bertold Brecht, zugeschrieben wird, aber tatsächlich schon in der Enzyklika *Sapientiae christianae* von Papst Leo XIII. (1891) zu finden ist. (vgl. Kriehofer, 2017) Dieser hat hier offensichtlich auf Augustinus‘ und Thomas‘ von Aquin Unterscheidung von gerechten und ungerechten Gesetzen Bezug genommen. Viel klarer und bedingungsloser lässt sich eine Aufforderung zum verpflichtenden Widerstand jedenfalls kaum formulieren. Bei Durchsicht zahlreicher Texte zum Thema „ziviler Widerstand“ fällt auf, dass zwar immer wieder auf eine Pflicht zum Widerstand Bezug genommen wird, selten aber verbunden mit einer so konkreten Aussage. Thoreaus begriffsprägende Schrift *Civil Disobedience* wird im Deutschen mit „Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat“ übersetzt, da Thoreau in seinem Text die individuelle Pflicht zum zivilen Ungehorsam erläutert, allerdings noch weit entfernt von kooperativ zivilgesellschaftlichen Protestmaßnahmen. Wenn von *Pflicht* die Rede ist, scheint in rechtsethischen Diskussionen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts vor allem die *Pflicht* der Gesetzestreue der Bürger*innen gemeint zu sein. Wahrscheinlich auch deshalb, weil diese in den gesetzten Normen nachdrücklich eingefordert werden kann. Im Gegensatz

dazu ist eine *Pflicht* zum Widerstand inklusive Gesetzesbruch – in der „Schwebe zwischen Legitimität und Legalität“ – nur schwer normativ zu verankern. Auch Habermas benennt das Problem der Pflichterfüllung, bleibt aber auch in seiner Antwort der Frage nach dem Recht zum zivilen Widerstand gegen bestehende Gesetze verhaftet, ohne auf die in Rawls‘ Zitat angesprochene Pflicht zum Widerstand näher einzugehen:

Das Problem besteht in einem Pflichtenkonflikt. An welchem Punkt ist die Pflicht, sich den von einer Gesetzgebungsmehrheit beschlossenen Gesetzen (oder den von ihr unterstützten Handlungen der ausführenden Gewalt) zu fügen, angesichts des Rechts zur Verteidigung seiner Freiheit und der Pflicht zum Widerstand gegen Ungerechtigkeit nicht mehr bindend? (Habermas 1983, 36. Habermas zitiert hier Rawls)

Moraro geht den einen, radikaldemokratischen Schritt weiter und postuliert die Pflicht zum Handeln:

While, I have argued, obedience to the law is not the only way for us to discharge our duties qua citizens, I aimed to stress that ‘citizenship is a call for action’, which requires agents to engage with their particular context in order to identify the appropriate conduct. The latter, under some circumstances, may involve a departure from ‘conventional’ forms of participation, in favour of actions that, while being ‘forceful’, remain loyal to democratic ideals. (Moraro 2013, 73)

Beide Zitate dieser sehr unterschiedlichen Autoren verweisen darauf, dass es nicht nur eine, sondern vielmehr zwei Arten von politischen Pflichten gibt: politisches Handeln aus Gesetzestreue und politisches Handeln gegen bestimmte Gesetze oder Maßnahmen. In beiden Fällen ist unter Maßgabe des Gemeinwohls die demokratische *Pflicht* der Bürger*innen aufgerufen, wenn die *Pflicht* des Staates unerfüllt bleibt. Der konkreten Frage nach diesen Pflichten bleibt in beiden Fällen die bereits angeführte Definition von Pflicht zugrunde gelegt. Die angegebenen Kriterien müssen für beide erfüllt sein, damit die Pflicht, gerechten Gesetzen zu gehorchen, als auch die *Pflicht* zum Widerstand als moralisch notwendige und vernunftbegründete Verbindlichkeit gegenüber der Gesellschaft und ihrem Gemeinwohl gewertet werden können.

Gerade vor dem Hintergrund existierender demokratischer Defizite, die moderne postdemokratische Staaten in den unterschiedlichsten, oft subtilen, meist mit der digitalen Transformation einhergehenden Formen aufweisen, besteht die *Pflicht*, die Freiheit des/der Einzelnen zur Stabilisierung und Stärkung einer demokratisch funktionierenden Gesellschaft zu verteidigen. Sind da nicht Gründe und Anlässe genug für die Zivilgesellschaft, zum Nutzen des Gemeinwohls zu Mitteln des zivilen

Widerstands zu greifen, oder wenn nötig, auch zu Mitteln des *unzivilen* Widerstands? Candice Delmas sieht eine prinzipielle Verpflichtung, begründet in der systematischen Ungerechtigkeit, die in unseren postdemokratischen Gesellschaften zur Normalität geworden ist. In ihrem Buch *A Duty to Resist: When Disobedience Should Be Uncivil* (2018) entwickelt Delmas aus der Annahme, dass kaum jemand immer in einer „nearly just“ Gesellschaft lebt (vgl. Rawls 1971), die These, dass die unbedingte Gesetzestreue nie die Erste Bürgerpflicht sein kann. Vielmehr sieht sie eine übergeordnete Dringlichkeit, wenn nötig auch unter Missachtung von Gesetzen, die Demokratie zu unterstützen und vor Bedrohungen zu bewahren. Aufgrund dieser existenziellen Dringlichkeit und Notwendigkeit der Umsetzung demokratischer Anliegen in einer zunehmend postdemokratischen Gesellschaft können und müssen dafür in Aktionen des Protests und Widerstands eventuell auch härtere als die von Rawls und Habermas vorgegebenen Mittel, im zivilen Widerstand eingesetzt werden. Delmas ist aufgrund der Dringlichkeit derartige Bedrohungen bemüht, eine tragfähige Verbindung zwischen der Theorie des zivilen oder auch *unzivilen* Widerstands und der politischen Alltagspraxis herzustellen. Sie entwickelt zu diesem Zweck eine systematische und konkrete Aufstellung vielschichtiger Begründungen einer Pflicht zum Widerstand. Sie nennt detailliert und mit Beispielen vier Bereiche, in denen Verletzungen grundlegender Rechte verpflichtend zu zivilgesellschaftlichem Widerstand führen müssen. Ex negativo geht sie von jenen Gründen aus, die normalerweise angeführt werden, um von Bürger*innen Gesetzestreue einzufordern, und sie stellt die Frage, was muss daraus folgen, wenn genau diese Vorgaben in einem Staat missachtet werden. Beginnend mit Rawls' wichtigster Rechtfertigung des zivilen Widerstands, den Grundrechtsverletzungen, nennt sie danach über Rawls hinausgehende Anlassfälle, die bei Habermas wohl unter „andere Gründe“ oder unter Zuwiderhandeln gegen „verallgemeinerungsfähiges Interesse“ gefallen wären und bei ihr nun detailliert erwogen werden. Wären alle demokratischen Ansprüche in diesen Bereichen zufriedenstellend erfüllt, dann wäre Gesetzestreue die Pflicht der Bürger*innen, wenn sie aber nicht erfüllt sind, besteht die Pflicht zum Widerstand:

1. **Contexts of Injustice:** Wenn Grundrechte verletzt werden oder massive soziale Ungerechtigkeiten legal bestehen, ist Widerstand Pflicht. Dazu gehören vor allem strukturelle Formen öffentlicher Respektlosigkeit, „disrespect as public denial of

citizens' free and equal status“ (Delmas 2018, 76), beispielsweise rassistische Diskriminierung, Ausgrenzung von Migrant*innen, extreme Armut, Missachtung von Animal Rights oder massive Umweltzerstörung.

2. **Fairness** (Solidarität mit anderen): Wenn andere Gruppen Opfer von Ungerechtigkeit werden, haben Bürger*innen die moralische Pflicht, sich mit diesen zu solidarisieren und Widerstand zu leisten, selbst wenn sie selbst nicht direkt betroffen sind, aber auf jeden Fall dann, wenn sie selbst, vielleicht auch nur indirekt, davon profitieren: „there is a political obligation to resist social schemes from which one wrongfully benefits“ (Delmas 2018, 107). Als Beispiel gibt Delmas die Vorteile, die die weiße US-Bevölkerung legal aus der Segregation in den USA während der 1950er und 60er Jahre zog. In solchen Fällen ist auch das Konzept des Gesellschaftsvertrags nicht mehr anwendbar, da der Staat seine Schutzfunktion nicht fair für alle erfüllt. Auch Ausbeutung durch neoliberale, kapitalistische Systeme könnte als zutreffendes Beispiel für den Mangel an Fairness dienen.

3. **Samaritanism**: „The Samaritan duty requires us to aid persons in peril or dire need when we can do so at no unreasonable cost to ourselves.“ (Delmas 2018, 138) In Situationen, in denen andere in Gefahr für Leib und Leben sind, besteht die prinzipielle Pflicht zu helfen. Wenn der Staat seiner Verpflichtung nicht nachkommt, Gefahren von seinen Bürger*innen fernzuhalten oder zu verhindern, sie duldet oder sogar fördert, dann besteht die zivilgesellschaftliche Pflicht, die Ursachen demokratisch zu bekämpfen, um Sicherheit und Gleichstellung für alle zu erzielen. Als Beispiel nennt Delmas institutionelle Gewalt gegen Frauen.⁴⁰

4. **Dignitary Associative Political Obligations** – “Whereas the natural duty of justice, the principle of fairness, and the Samaritan duty ignore the feeling of being specially bound to one’s country and compatriots, associativist accounts begin with the specialness of one’s relationship to the political community ... Unlike natural duties, owed to all of humankind, associative obligations obtain only among members of communities or groups.” (Delmas 2018, 171) Daraus folgt, “that political membership, in conjunction with the demands of dignity, also supports a general obligation to resist one’s and others’ violations of dignity”. (Delmas 2018, 176). Als Beispiel führt Delmas

⁴⁰ Vgl. insbesondere zu diesem Prinzip Moraros Überlegungen: Moraro (2020) The Costs of Disobedience.

die Entwürdigung von Menschen durch Gefangenschaft und Folter an, auch wenn dies durch positive Gesetze oder emotionale Bindungen an bestimmte Gruppen gerechtfertigt erscheinen mag.

Was Delmas hier versucht, ist die Umsetzung demokratischer und ethisch begründeter Normen aus einer theoretischen Diskussion in das politische Alltagsleben der Zivilgesellschaft zu übertragen. Sie entschärft dabei die rawlsschen Forderungen und relativiert die Unterscheidung von zivilem und *unzivilem* Widerstand, indem sie für die Erfüllung der *Pflicht* zum Widerstand eine realitätsbezogene und pragmatische Herangehensweise vorschlägt. Damit sind für Delmas, auch gemessen am Erfolg, nicht nur klassische Formen des zivilen Ungehorsams, sondern auch verschiedene Arten radikaler Maßnahmen möglich, die sie zusammengesehen *principled disobedience* nennt, vor allem dann, wenn diese zur Bekämpfung schweren Unrechts, wie in den vier Kategorien angeführt, angemessen sind.⁴¹ Gewaltfreier Widerstand wird in der Regel bevorzugt, aber Delmas schließt nicht aus, dass auch gewaltsame Mittel für den Erfolg des Widerstands in Betracht gezogen werden können. Es ist ihr dabei aber auch wichtig, eine „Waffengleichheit“ zwischen dem Staat und den politisch handelnden Aktivist*innen herzustellen. Entsprechend dem zweigeteilten Titel ihres Buches kommt sie zu dem Schluss, dass weder das Konzept des zivilen und gewaltlosen Widerstands dazu benutzt werden darf, durch Kriminalisierung der Aktivist*innen diese vom legitimen Widerstand mit *unzivilen* Mitteln abzuschrecken, noch dürfen Institutionen oder Machthaber gezielt davon ablenken, dass die Verteidigung der Demokratie sowohl eine staatliche als auch eine staatsbürgerliche Pflicht ist. Durch diesen Paradigmenwechsel von der Pflicht der Bürger*innen, den Gesetzen zu gehorchen, zur Pflicht des Staates, Grundrechte zu achten und die Freiheiten seiner Bürger*innen zu schützen, gelingt ihr eine schlüssige Argumentation für eine *Pflicht* zum Widerstand. Beide Seiten – zivilgesellschaftliche Pflichten und staatliche Verpflichtungen – stehen somit einander ebenbürtig gegenüber. Durch die Ausgangsannahme, dass Widerstand meist dort notwendig ist, wo der Staat bereits gegen „zivile“ Grundsätze verstößt, weil er z. B. in einem der vier Bereiche versagt, wird *er* zum Verursacher und

⁴¹ Delmas (2019), youtube, Powerpoint Folie: „relax/discard marks of civility to count violent, covert, anonymous, offensive, evasive acts of disobedience as civil“. Diese erweiterte Form des Widerstands nennt sie „principled disobedience“ (vgl. auch Delmas 2018, 17). Sie schließt auch *riots* ein, allerdings eher vage und vorsichtig, vgl. auch Delmas 2018, 65.

Verantwortlichen für Widerstand und Protest. Die Verursacher widerständischer Maßnahmen sind damit nicht mehr automatisch und ausschließlich bei den Aktivist*innen zu suchen, denn in Delmas' Konzept ist der zivile Widerstand nicht die Ursache, sondern das Symptom gesellschaftlicher Verwerfungen. Als Beispiel gibt sie die *Black Lives Matter Bewegung*, die als Antwort auf grobe Ungerechtigkeiten, aber nicht als Ursache der Unruhen, in den USA 2020 für große Aufmerksamkeit sorgte. So können auch *unzivil* Aktionen des Widerstands ihre Berechtigung haben, wenn es keine anderen Möglichkeiten gibt, gegen undemokratische Handlungen oder Maßnahmen in den vier genannten Bereichen aufzutreten.⁴² Das *Unzivil* solcher Aktionen kann dann auch nicht mehr als einzelne Ursache für Unruhen gewertet werden, sondern bestenfalls auf seine Angemessenheit überprüft werden. Delmas geht nicht von der idealen Welt aus, in der Gesetzesgehorsam Pflicht ist, weil (fast) alle Gesetze gerecht, *nearly just*, sind, sondern von einem postdemokratischen und radikaldemokratischen Ansatz, also von einer Welt, in der die Machtverhältnisse sich nicht in gerechten, sondern in oft unfairen Gesetzen ausdrücken. Derartig schädliche Gesetze oder Maßnahmen nicht zu unterstützen, sondern im Sinne gesellschaftlicher Stabilität und demokratischer Teilhabe gegen sie Widerstand zu leisten, ist unbedingten Pflicht, ihnen zu gehorchen ein „Verbrechen“.

Dass die *Pflicht* zum Widerstand auch vernunftgeregelte Grundlagen haben muss, ist Delmas bewusst. Einerseits kann schon der Entscheidung, gewalttätigen Widerstand zu leisten, die Gefahr falscher Überzeugung oder falscher Informationen zugrundeliegen, andererseits sind wir immer Beeinflussungen ausgesetzt, durch die unsere Entscheidungen von außen gesteuert nicht dem Rechtsempfinden entsprechen, das uns Grundwerte und vernünftige Einsicht vorgeben sollte. Um diese gefährlichen und irreführenden Umstände handlungstheoretisch zu minimieren, fordert Delmas von der Gesellschaft, wie bereits erwähnt, dass sie Bürger und Bürgerinnen zur Wachsamkeit (*vigilance*) und geistiger Offenheit und Kritikfähigkeit (*open-mindedness*) erzieht. (Delmas 2018, 198) Damit gesteht sie aber auch ein, dass sie, ähnlich wie Hannah Arendt (vgl. Arendt 1969, 138ff.), der Zuverlässigkeit von Gewissen und politischem Pflichtbewusstsein nicht a priori vertrauen möchte und sich eher auf Habermas'

⁴² Vgl. Delmas (2021) Ausführungen dazu in: [Candice Delmas - Uncivil Disobedience from Black Lives Matter to the Capitol \(19th March 2021\) - YouTube](#).

deliberative Demokratie verlassen würde. Denn gerade in komplexen politischen Situationen ist eine zuverlässige Beurteilung schwierig, insbesondere wenn Einflussnahmen wie *Framing* zusätzlich die Urteilskraft in die eine oder andere Richtung drehen können. Als Beispiel stellt Delmas bei ihrem Vortrag in Sheffield, UK die *Black Lives Matter* Unruhen in den USA 2020 der Erstürmung des Capitols im Jänner 2021 gegenüber und misst sie vergleichend an grundlegenden demokratischen Werten, den Grundgesetzen und den Forderungen der Menschenrechte. Sie demonstriert, wie man trotz „narrative framing“ zu einer verlässlich rationalen Beurteilung dieser Vorfälle unter ethischen Betrachtungsweisen durch wachsame Beobachten und kritisches Urteilen auch aufgrund vernünftig begründeter ethischer Grundannahmen kommen könnte. (Vgl. Delmas 2021, YouTube)

Anhand von Delmas' Überlegungen war zu zeigen, dass sich aus ethischer und demokratietheoretischer Sicht tatsächlich eine in der sozialen Praxis umzusetzende Pflicht zum zivilen Widerstand argumentieren lässt. Ausgehend von der philosophiegeschichtlich bis in die Gegenwart dokumentierten Pflicht der Bürger*innen, Gesetze generell befolgen zu müssen, richtet sie den Blick auf die Pflicht des Staates. Als Partner in einem umfassenden Gesellschaftsvertrag hat auch er die Pflicht, demokratische Werte und Normen im Sinne des Gemeinwohls zu gestalten und zu schützen.⁴³ Delmas und andere Theoretiker*innen gehen allerdings nicht davon aus, dass der Staat per se in jeder Beziehung ein gerechter ist. Die Tatsache, dass wir in einer postdemokratischen Zeit leben, in der demokratische Staaten immer öfter und verbreitet Defizite aufweisen, ruft die Zivilgesellschaft umso dringlicher zur Pflicht. – Der Staat und die Zivilgesellschaft sollten in einem gemeinsamen fortwährenden Streben verbunden sein, die demokratische Gesellschaft zu stärken, um das Gemeinwohl zu sichern und die Freiheiten des/der Einzelnen gewährleisten zu können. Es ist also nicht nur das Recht des/der Bürger*in, sondern es ist in der bestehenden Dringlichkeit auch seine/ihre Pflicht, das Wohl des Staates aktiv und partizipativ zu sichern. Ausgehend von den Grund- und Menschenrechten stellt sich im Zusammenhang mit zahlreichen die

⁴³ Gegen derartige Grundannahmen gibt es auch Widerspruch, wie z.B. bei Ursula Wolf, die meint: dass Rechte und Pflichten nicht deckungsgleich sind, d.h. dass der inhaltliche Kern der Moral, wonach alle leidensfähigen Wesen ein Recht auf die Sicherung der Grundbedingungen ihres Wohls haben, keinen allgemeinen realen Adressaten hat.

Gesellschaft betreffenden politischen Einzelmaßnahmen die Frage nach der Sicherung grundlegender Werte, sowohl ideeller als auch materieller Natur. Wie entkommen wir dem „narrativen Framing“ einer neoliberalen Konsumgesellschaft, in der die Idee einer „illiberalen Demokratie“ zunehmend Befürworter*innen zu finden scheint? Wie kann gegen die Einflüsse des Kontrollkapitalismus ein Bewusstsein für demokratische Teilhabe und gesellschaftlichen Zusammenhalt erzeugt werden, um gegen institutionelle Verletzungen in den von Delmas genannten Bereichen aufzustehen, um der *Tragedy of the Commons* doch noch entgehen zu können?

Auch Schweikard ist davon überzeugt, „dass die Bürgerinnen und Bürger eines Staates, dessen Institutionen das Gemeingut grundsätzlich oder in extremer Weise nicht fördern, zu Widerstand gegen diesen Staat nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet sind.“ (Schweikard 2018, 149) Er bezieht sich dabei auf T.H. Green, einen Denker des britischen Idealismus, der bereits im 19. Jhdt. in seiner Soziallehre die positive Selbstverwirklichung des/der Bürger*in zwischen Eigeninteressen und den Interessen anderer ins Zentrum seiner Überlegungen stellte: Jede/r handle nicht nur im Eigeninteresse, sondern auch im Interesse anderer, der letzte Zweck ist das Gemeingut. Das Gemeingut ist damit die wechselseitige Sicherung der analogen Ansprüche aller und die Selbstverwirklichung ist immer auch auf andere bezogen. (vgl. Schweikard 2018, 160f.) Beim Staat vor allem liegt die Verantwortung, das Allgemeingut zu schützen und die Freiheit der Bürger*innen zu garantieren.⁴⁴ Schweikard folgert aus Greens‘ Verpflichtung des Staates, dass umgekehrt der/die Bürger*in dazu angehalten ist, im Falle eines staatlichen Versagens, die kollektive Pflicht zur Steuerung des Gemeinwesens wahrzunehmen. Aber, um nicht Gefahr zu laufen, dass in einer zivilgesellschaftlichen Überreaktion durch non-konformes Handeln der gesellschaftliche Zusammenhalt gefährdet wird, muss diese Sollens-Bestimmung zur Pflicht auf praktischen und ethischen, auf wertebasierten, deontologischen und reflektierten Abwägungen gegründet sein. Als Ausgangsthesen dienen 1. Der *Axiologische Monismus im Ethischen* und 2. der *Axiologische Monismus im Politischen*. (Schweikard 2018, 154) Die Umsetzung lässt sich folgendermaßen beschreiben: ad 1: Die Bewertung

⁴⁴ Brink (2022) erklärt Greens Auffassung so: “The state has a duty to promote the common good, and individual rights are constrained by the common good. This gives the state not just negative duties to refrain from interfering with the freedoms of its citizens but also positive duties to provide resources and opportunities for individual self-realization.” (vgl. Kap. 4.1).

von Handlungen unterliegt einem universellen Prinzip, das Ziel und Maßstab ist. ad 2: Die Bewertung von politischen Institutionen und Arrangements folgt ebenso einem universellen Prinzip. Wenn sich Institutionen an das universelle Werte-Prinzip halten, dann sind auch die Bürger*innen zur Gesetzeskonformität verpflichtet. Halten sich Institutionen nicht daran, dann haben die Bürger*innen ein Recht auf Widerstand, bzw. sind sie zum Widerstand verpflichtet. (Schweikard 2018, 156f) In dieser auf T.H. Green aufbauenden Argumentation zeigt sich, wie unmittelbar verknüpft, „Selbstverwirklichung“ *self-realisation* und Gemeingut *common goods* sind: „Soziales und politisches Zusammenleben ist auf die Realisierung des Gemeinguts ausgerichtet.“ (Schweikard 2018, 157) Das Individuum ist wie der Staat diesen Werten verpflichtet. Dieses von Green entwickelte Konzept setzt sich vielfach der Kritik aus, dass es idealisierend und in seiner Umsetzung unrealistisch sei. Das darf aber nicht davon ablenken, dass die vernunft- und wertebasierte Forderung, es dürfe in einer Gesellschaft nicht nur um individuelle Vorteile gehen, sondern es müsse in übergeordnetem Ausmaß auch das Allgemeingut als wechselseitige Sicherung der analogen Ansprüche aller mitgedacht werden, noch heute ihre ethische und, wie auch Delmas zeigt, eine höchst praxisrelevante Berechtigung hat. Denn die Pflicht zum Widerstand, um Gefahr von der Gemeinschaft abzuwenden, ist eine Solidarpflicht. (Vgl. Boshammer 2008) Auch wenn handlungstheoretische Antworten fehlen, die verlässlich Auskunft darüber geben könnten, wann und in welcher Form Widerstand zu leisten ist. Auch wenn die Annahme einer harmonischen und homogenen Gesellschaft fern der Realität ist, so gibt Greens‘ Konzept doch eine sehr klare Vorstellung, wann und warum die Gesetzeskonformität der Bürger*innen prinzipiell aufgehoben werden kann und wann das Recht auf Widerstand auch für die Zivilgesellschaft zur Pflicht wird, um das Allgemeingut, das *common good*, zu schützen, weil der Staat versagt hat.

Es mag sein, dass Delmas‘ Forderungen zur *duty of disobedience* auf den ersten Blick von den grundlegenden Annahmen des britischen Idealismus weit entfernt scheinen. Vielleicht sind sie aber auch nur Konkretisierungen langfristig gültiger ethischer und politischer Wertebestimmungen und Solidarpflichten in einer aktuell anderen gesellschaftlichen Konstellation. Auch wenn Delmas‘ Überlegungen konkret in Bezug auf ihre Zeit sind, so bleibt die Forderung auch bei ihr generell aufrecht, dass es eine grundlegende Aufgabe des Staates sein muss, die demokratische Gesellschaft zu fördern

und ihre ideellen wie materiellen Anliegen im Sinne eines gerechten Ganzen ethisch und politisch zu bewahren und zu schützen. Kommen der Staat bzw. die verantwortlichen Institutionen diesen Forderungen in grundlegenden Bereichen oder speziell beim Schutz des Gemeinguts nicht nach, dann wird das Recht, sich dagegen aufzulehnen, zur Pflicht der Zivilgesellschaft – es geht um den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhalt und die ideelle wie materielle Sicherung der Zukunft. (Vgl. Ogunye, 2015). Solch ein Widerstand betrifft nicht nur unmittelbar gegenwartsbezogene Maßnahmen, sondern auch den Schutz zukünftiger Generationen. Ein Hinweis, der sich übrigens auch im Informationsblatt des österreichischen Parlaments für Parlamentarier*innen zum zivilen Widerstand findet:

Die Motivation hinter diesen Aktionen ist immer eine bestimmte Form der Ungerechtigkeit – in Anbetracht historisch bekannter Beispiele (s. u.) z. B. des politischen Systems gegenüber bestimmten Gruppen (Frauen, Afroamerikaner:innen etc.), einer Kolonialmacht gegenüber der lokalen Bevölkerung oder wirtschaftlicher und ökologischer Entwicklungen gegenüber zukünftigen Generationen (Stichwort „Generationengerechtigkeit“). (Parlament Österreich, Fachinfos – Fachdossiers, 10.05.2023)

Wie schon Habermas anmerkte, sind es vor allem jene politischen Entscheidungen, die langfristig wirksam und nicht mehr rückgängig zu machen sind, welchen der zivile Widerstand dringend begegnen muss. Auch der Generationenvertrag ist ein einzuhaltender Vertrag.

3.3 Theorie und Praxis des zivilen Widerstands heute

Es gibt also zahlreiche Definitionen und theoretisch überzeugende Argumente zur Rechtfertigung und zur demokratischen Notwendigkeit des zivilen Widerstands. Es gibt einen nachhaltigen Grundkonsens in bestimmten Bereichen, aufbauend auf Rawls' grundlegender Auseinandersetzung zu dem Thema. Aber, wie auch gezeigt werden konnte, fordern die sich verändernden Bedingungen gesellschaftlich relevanter Problemfelder zahlreiche situations- und zeitbedingte, inhaltliche und strategische Anpassungen in der Theorie sowie in der Praxis des zivilen Widerstands.

Vor allem im Zusammenhang mit der allgegenwärtig in Erscheinung tretenden Klimakatastrophe scheinen Art und Einsatz der Mittel des Protests, aber auch der

Protest an sich eine erhöhte Dringlichkeit erreicht zu haben. Auf die Frage, ob in dieser sich abzeichnenden Notsituation nicht sogar Michael Walzers *supreme emergency doctrine* (SED) analog auf die globale Bedrohung durch die Klimaveränderungen angewendet werden könnte⁴⁵, kann hier nicht näher eingegangen werden. Vielleicht hängen aber doch auch Erfolge von Aktionen des zivilen Widerstands direkt oder indirekt mit einem wachsenden Bewusstsein für diese Dringlichkeit zusammen.

Was sich am Problemfeld des globalen Klimawandels zeigen lässt, ist eine allerdings nur sehr langsam fortschreitende Veränderung der öffentlichen Wahrnehmung, die einerseits durch sich häufende Katastrophen und andererseits durch zahlreiche öffentliche Proteste geschärft wurde. Diese Proteste müssen nicht immer spektakuläre Aktionen sein, sondern verweisen manchmal mit durchaus üblichen Rechtsmitteln darauf, dass es um die Verantwortung von Menschen für Menschen in einer von Menschen verursachten existenziellen Bedrohung geht, die nicht nur global gegenwärtigen, sondern auch zukünftigen Generationen die Existenz rauben kann.

Allerdings gibt es trotz dieser sichtbaren Bedrohungen noch immer keine tatsächlich wirksamen internationalen Vereinbarungen, die erfolgreich vernunftbasierte und ethisch richtige Entscheidungen mit der Möglichkeit zu effektiven Sanktionen treffen, um vorausblickend und nachhaltig die Interessen mehrerer Generationen über die kurzfristig egoistischen Interessen Einzelner zu stellen. Neben globalen Vereinbarungen, europäischen Verträgen oder nationalen Beschlüssen braucht es daher weiterhin die Aktivitäten der Zivilgesellschaft. Es sind nur kleine Schritte, die von der Zivilgesellschaft angestoßen werden, die aber manchmal doch „historische“ Entscheidungen initiieren können, wie z.B. das spektakuläre Urteil des EGMR in Straßburg, dass Klimaschutz ein Menschenrecht ist. (Vgl. Narodoslawsky 2024)

Aber nicht nur im Bereich des Klimaschutzes scheinen sich manchmal doch neue, demokratiefördernde Sichtweisen auf die Zivilgesellschaft durchsetzen zu können: In einer Studie des EU-Parlaments zur rechtlichen Stellung politischer Streiks in den einzelnen Mitgliedsstaaten zeigte sich, dass *politische* Streiks als Formen zivilen Widerstands in den meisten Mitgliedsländern gesetzlich nicht gedeckt sind (im

⁴⁵ Walzer (2004) definiert: “A supreme emergency exists when our deepest values and our collective survival are in imminent danger, [...]” S. 33.

Gegensatz zu gewerkschaftlichen Lohnstreiks, die in vielen Ländern durch nationale Gesetze gedeckt sind). Die Studie kommt aber zu dem Schluss, dass nicht nur gewerkschaftliche Löhne oder Pensionen betreffende Proteste, sondern auch soziale und politische Sorgen der arbeitenden Menschen, in legalen Streiks abgesichert zum Ausdruck gebracht werden müssten. Zum Beispiel sollte man arbeitenden Menschen die Möglichkeit einräumen, die bei industriellen Fertigungsprozessen entstehenden Sorgen um die eigene Gesundheit oder die Gesundheit anderer, in Demonstrationen zum Ausdruck zu bringen, auch wenn sie die Gefahren nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar betreffen, d.h. Bedenken zu langfristig gefährlichen Prozessen oder Produkten sollten legal in Streiks als Widerstand gegen die Pflichtversäumnis der zuständigen Institutionen oder der Regierenden vorgebracht werden können:

Workers concerned that they are complicit in the destruction of the planet because they are employed in the fossil energies sector, or that they contribute to the commission of war crimes because their company sells arms to countries involved in such a conflict in which war crimes are committed, may argue that their protest against the failure of the government to take bolder climate action, or to better control arms exports, threaten their well-being at work ... (European Parliament, Study 2024, 39)

Abgesehen von einzelnen Studien, die wie die hier vorliegende zu einem einigermaßen überraschend arbeitnehmerfreundlichen und nachhaltigem Ergebnis kommen oder langwierigen Gerichtsprozessen, die nicht immer für die Aktivist*innen erfolgreich ausgehen, sind es weiterhin doch Bewegungen wie *Fridays for Future*, *Last Generation*, *Extinction Rebellion* etc., die die Wegbereiter einer öffentlichen Bewusstseinsbildung sein könnten, dass wir in vielen Bereichen nicht mehr nur zusehen dürfen, sondern dass politisches Handeln längst schon Pflicht ist. Legitime zivilgesellschaftlichen Bewegungen sind auch jene, die nicht nur die Defizite in der Klimapolitik, sondern auch demokratiepolitische Fehlentwicklungen bewusst wahrnehmen, die die Gesellschaft mobilisieren wollen und versuchen, die Verantwortlichen dafür zur Rechenschaft zu ziehen. Im Versagen von Politik und Wirtschaft erkennen sie die Legitimität, Pflicht und Notwendigkeit, zu nicht immer legalen, aber legitimen Mitteln des zivilen Widerstands zu greifen, um ein Ende der aktiven oder auch nur geduldeten Umweltzerstörung oder der Gefährdung demokratischer Prozesse zu verlangen. (Vgl. Braune 2023, 335-338) Dass sie dabei in einer nicht homogenen Gesellschaft oft nur von wenigen unterstützt werden und auch gegen jene zu kämpfen haben, die mit allen

Mitteln und geschicktem Framing die Dringlichkeit nicht akzeptieren wollen, macht ihren Einsatz nicht leichter, aber umso wichtiger. Und unter Umständen kann auch Gewalt

[...] contribute to advancing justice and democracy, by jolting the public into recognizing pressing claims of oppression. And even if acts of uncivil disobedience are counterproductive to the broader goal of affecting socio-political change, they may still constitute intrinsically valuable expressions of dissent, solidarity, and agency. (Delmas 2018, 67)

Woher nehmen sie das Recht, woher das Pflichtbewusstsein, mit ihren disruptiven Aktionen auf die Dringlichkeit aufmerksam zu machen?

Die jungen Leute haben alles Recht der Welt, mit zivilem Ungehorsam darauf aufmerksam zu machen, dass ihnen die Zukunft gestohlen wird. (Kallhoff 2023)

Sie haben ein legitimes Recht und auch die demokratische Pflicht, gegen die Vernichtung des globalen Allgemeinguts nicht nur im Sinne der Verteilungsgerechtigkeit und der Generationengerechtigkeit vorzugehen, sondern inzwischen auch im Sinne des Fortbestehens der Menschheit. Auch wenn die Mittel, die von diesen Bürger*innenbewegungen gegen wirtschaftliche und politische Einzelinteressen eingesetzt werden, manchmal kontroversiell sind, so folgen sie doch “im Wesentlichen den Kriterien des konstitutionellen Modells des zivilen Ungehorsams ... Öffentlichkeit, Gewaltfreiheit und Appellcharakter...” (Braune, 2023, 337). Und weil sie sich meistens im Rahmen grundlegender Gesetze bewegen, entfernen sie sich weniger weit von Rawls‘ und Habermas‘ Grundprinzipien des zivilen Widerstands, als man annehmen würde. Aber sie haben nichtsdestoweniger in den vergangenen Jahren das ethisch-philosophische Recht von Theoretiker*innen, wie Celikates oder Delmas, zugesprochen bekommen, über Rawls und Habermas hinausgehend, für ihre Anliegen auch deutlichere Mittel einzusetzen. Vor allem aber haben sie die Überzeugung und das Wissen um eine Pflicht, die sie zwar nicht vor Strafverfolgung und oft bedeutenden persönlichen und finanziellen Nachteilen schützt, ihnen aber auch nach sorgfältiger Prüfung die Gewissheit geben kann, recht und gerecht zu handeln.

4 Conclusio

Seit der Antike wird die Frage gestellt und in unzähligen Texten diskutiert, ob es eine Rechtfertigung für Widerstand gegen Machthaber, Regierende oder die Staatsgewalt und ihre Institutionen geben kann. In diesem Diskussionsprozess scheint sich im Laufe der Zeit ein breiter Konsens gebildet zu haben, der Bürgerinnen und Bürgern ein Recht auf zivilen Widerstand zugesteht. Auf dieses Recht bauen auch die zwei grundlegenden Texte von John Rawls *A Theory of Justice* (1971) und Jürgen Habermas „Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. Wider den autoritären Legalismus in der Bundesrepublik“ (1983) auf. Anhand eines historischen Überblicks und aufgrund der Ausführungen dieser Texte, speziell des Texts von Habermas, ließ sich im ersten Kapitel dieser Arbeit belegen, wie eine generelle Legitimation des zivilen Ungehorsams schlüssig begründet und wie sie weiterentwickelt werden kann. Vor allem bezüglich der Formen der Umsetzung und Anwendung aktionistischer Mittel ist diese Diskussion – wie im zweiten Teil gezeigt werden konnte – allerdings noch lange nicht abgeschlossen. Ein Teil des Problems besteht darin, dass auf theoretischer Ebene eine Legitimation des zivilen Ungehorsams ethisch, philosophisch und demokratiepolitisch argumentiert werden kann, in der medialen öffentlichen Wahrnehmung und in der Praxis der Rechtsprechung spiegelt sich diese theoretische Billigung von zivilgesellschaftlichen Aktionen aber nur selten wider, was häufig in einer sehr restriktiven Anwendung bestehender oder anlassbezogen geschaffener Gesetze zum Ausdruck kommt. – Wie es scheint basiert die Strafzumessung oft ausschließlich auf positivistischen wie legalistischen Ansätzen, die die Überzeugung und das Gewissen der Täter*innen, auch die Legitimität ihres Handelns für strafrechtlich irrelevant halten. Trotzdem gibt es immer wieder auch Bemühungen, Delikte im Rahmen des zivilen Widerstands nachsichtiger zu beurteilen.⁴⁶ Zur strafrechtlich aufgeheizten Diskussion über den zivilen Ungehorsam meinte schon 1983 Schüler-Springhorn, ein Strafrechtsprofessor an der Universität München, wegweisend:

Das staatsrechtliche, das gesellschaftliche und das politische Gewicht des Themas sind aber weitaus größer als seine strafrechtliche Relevanz. Um so schlimmer ist es, daß die

⁴⁶ Vgl. Schüler-Springhorn (1983): für die Strafzumessung „bleiben Überzeugung und Gewissen nicht irrelevant [...]“

Thematik in der gegenwärtigen Auseinandersetzung sozusagen „durchkriminalisiert“ wird. ... *Dem* entgegneten heißt Schaden von unserer Demokratie wenden. (Schüler-Springhorn 1983, 94f.)

Schüler-Springhorn bestätigt damit aus juristischer Sicht die Erkenntnis, dass die Bedeutung des zivilen Ungehorsams und das Recht darauf *prima facie* als konstitutiv für eine demokratische Gesellschaft zu bewerten ist, denn „der Rechtsstaat, der zivilen Ungehorsam als gemeines Verbrechen verfolgt, gerät auf die schiefe Ebene des Legalismus“ (Habermas 1983, 51, und vgl. auch 42f.) Die angesprochene Kluft zwischen unterschiedlichen juristischen Auslegungen existiert bis heute: In der Abwägung von einerseits *rule of law* Vorgaben und andererseits demokratietheoretischen und ethisch-philosophischen Aspekten, ist eine praxistaugliche Lösung mit klaren anwendungsbezogenen Vorgaben noch weit entfernt und als überwiegend legalistisch einzustufen. Aber während Bürger*innenbewegungen mit zivilem Ungehorsam (juristisch, medial und politisch) um eine Bewusstseinsbildung für ihre Anliegen kämpfen, haben sich gleichzeitig zivilgesellschaftliche Gruppierungen mit durchwegs legalen Mitteln aufgemacht, um an nationalen und internationalen Institutionen im Instanzenweg Gerichtsurteile, Maßnahmen bzw. Gesetze und Verordnungen prüfen zu lassen.

Wenn sich dadurch belegen lässt, dass anzuerkennendes Recht verletzt wurde und Gerichtsurteile aufzuheben sind und Aktivist*innen ihr Recht zugesprochen bekommen, dann stellt sich folgerichtig die Frage, ob den öffentlichen Institutionen nicht nur eine Verletzung des Rechts, sondern auch eine präsumtive Pflichtverletzung nachzuweisen ist. Mit diesem Gedanken und dem Thema der Pflicht hat sich der dritte Teil dieser Arbeit beschäftigt. Es geht um die Pflicht der Bürger*innen, aber auch um den legitimen Anspruch, dass der Staat und seine Entscheidungsträger*innen gegenüber seinen Bürger*innen die Pflicht haben, die demokratische Gesellschaft und ihr Allgemeingut vor Bedrohung, Vernachlässigung oder Vernichtung zu schützen.

Ein bedeutender Schritt in diese Richtung ist das Erkenntnis des EGMR (Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte). Dieser kam am 9. April 2024 auf Grund einer Klage von Schweizer Aktivist*innen zu dem Urteil, dass gemäß EMRK (Europäische

Menschenrechtskonvention) Klimaschutz eine Menschenrechtsfrage ist und daher vor Gericht eingeklagt werden kann.⁴⁷

Dieses Urteil belegt die Notwendigkeit eines ausgewogenen Verhältnisses von Rechten und Pflichten in einer demokratischen Gesellschaftsordnung, welche durch einen „Gesellschaftsvertrag“ für Bürger*innen und Machthabende gleichermaßen bindend ist. Auch wenn dieses Verhältnis ausgewogen ist, braucht es nicht nur die Gesetzestreue der Bürger*innen, sondern im Zweifelsfall auch aufmerksame Aktivist*innen und Bürger*innenbewegungen, die gegen unrechtmäßige Entscheidungen rechtmäßiger Institutionen kontrollierend solidarisch auftreten. Sie sollten die Pflichteinhaltung der Mehrheitsgesellschaft und der Machthabenden stets im Auge haben und den demokratischen Zusammenhalt sowie den Schutz des Allgemeinguts beobachten. In einer demokratischen Gesellschaft gilt daher weiterhin uneingeschränkt die Feststellung von Jürgen Habermas, dass „... ziviler Ungehorsam zu dem unverzichtbaren Bestand einer reifen politischen Kultur“ gehört. (Habermas 1983, 43). Auch wenn die Aktionen des zivilen Ungehorsams manchmal erfolglos scheinen, so ist vielleicht doch, wie Marcuse schon bemerkte, das „Ferment der Hoffnung“ als langfristige Wirkung in ihnen enthalten. (Vgl. S. 42-43 dieses Texts) Dieser Prozess der „Fermentierung“ wirkt nicht nur in der Bewusstseinsbildung der Öffentlichkeit, sondern manchmal auch im Instanzenweg, der bis zu einem Urteil des EGMR führen kann, aber es ist ein langwieriger und nicht immer erfolgreicher Weg.⁴⁸ Allerdings gibt es immer mehr internationale Fälle dieser Art. (Vgl: *Der Standard* 2024)

Nach der grundsätzlichen Diskussion zur Legitimierung des zivilen Ungehorsams im ersten Teil der Arbeit, folgte im zweiten Teil die Diskussion praxisbezogener Fragen nach den Mitteln und Umsetzungsformen des zivilen Widerstands und inwieweit die Forderung von Gewaltlosigkeit noch als unabdingbar anzusehen ist. Im Licht augenscheinlicher Dringlichkeit mancher Anliegen scheint es für viele Theoretiker*innen zunehmend akzeptabel, dass man versucht, durch den Einsatz provozierender und nicht immer legaler Mittel, legitimen zivilgesellschaftlichen Forderungen Nachdruck zu verleihen. Die Mittel zur Umsetzung des Widerstands müssen nicht mehr notwendigerweise *zivil* im traditionellen Sinn sein, sondern können

⁴⁷ Vgl Art 8, EMRK (Europäische Menschenrechtskonvention) (1950), <https://www.ris.bka.gv.at/eli/bgbl/1958/210/A8/NOR12016939>

⁴⁸ Bis es zur Entscheidung des EGMR kam, vergingen 7 Jahre. Vgl. Norodoslawsky (2024), 43ff.

auch *uncivil* im Sinne von Celikates, Moraro oder Delmas sein. Trotzdem wäre im Sinne der Angemessenheit nach dem Prinzip der *Güterabwägung* vorzugehen. Wenn – gemessen mit den Maßstäben einer funktionierenden Demokratie und eines fairen Gesellschaftsvertrags – demokratische Defizite und Pflichtversäumnisse der Machthabenden festzustellen sind, hat der Bürger/die Bürgerin nicht nur das legitime Recht, sondern er/sie ist verbindlich aufgerufen, mit angemessenen Mitteln politisch aktiv gegen institutionelle Pflichtversäumnisse aufzutreten. Wenn sich Machthabende und Institutionen weit von dem Anspruch einer *nearly just society* entfernt haben und ihre demokratische Pflicht verletzen, so ist es nicht nur das Recht, sondern die *Pflicht* der Zivilgesellschaft, zum Erhalt der demokratischen Gesellschaftsordnung und zum Schutz des Allgemeinguts mit den nötigen, nicht immer gewaltlosen, aber angemessenen Mitteln für die Wiederherstellung gerechter demokratischer Bedingungen einzutreten.

Anhand verschiedener Quellen ließ sich belegen, dass John Rawls zwar entscheidende Maßstäbe für den zivilen Widerstand, bzw. zivilen Ungehorsam vorgegeben hat, dass seine Forderungen aber notwendigerweise an veränderte, postdemokratische Verhältnisse anzupassen waren. Einer der maßgebendsten Theoretiker*innen, der auch im Sinne der Wahl der Mittel entscheidende Erweiterungen des rawlsschen Systems vielleicht auch nur indirekt angeregt und ermöglicht hat, war Jürgen Habermas. Ihm ist es gelungen, was sein hier verwendeter Text belegt, Inhalte, Ziele, Mittel und Formen des zivilen Widerstands für einen alltagstauglichen Kontext entsprechend neu zu definieren. Sein Ansatz bleibt aktuell, sodass auch unter den gegebenen Anpassungsforderungen ein prinzipielles Recht auf zivilen Widerstand argumentiert werden kann, obwohl Formen und Mittel des Widerstands immer wieder neu zu definieren sind.

Nach der Diskussion des Rechts auf Widerstand und der Debatte über Grundlagen seiner Legitimierung auch im Fall des Einsatzes *unziviler* Mittel galt der dritte Teil der Überlegungen der Frage nach einer philosophischen und demokratietheoretischen Begründung einer Pflicht zum politischen Handeln, insbesondere der *Pflicht* zum Widerstand. Ein Fragenkomplex, der lange nur am Rande oder eher aus dem Blickwinkel der Pflicht des/der Bürgerin zur Gesetzeskonformität behandelt wurde. Erst in den letzten Jahren wurde dieses Theoriefeld in Bezug auf demokratische Pflichten der

Machthabenden und Kontrollpflichten der Bürger*innen neu eröffnet. Aufgrund der hier vorliegenden Texte ziehe ich die Schlussfolgerung: Da es ein gut argumentiertes Recht auf Widerstand gibt, braucht es, vor allem wenn wir ethisch, politisch, juristisch und demokratietheoretisch von dem Wunsch nach einer demokratisch funktionierenden Gesellschaftsordnung ausgehen, auch die Pflicht, diese demokratische Ordnung unter allen Umständen zu erhalten. Sowohl der Staat als auch die Zivilgesellschaft unterliegen dieser Pflicht, das Gemeinwohl und das Gemeingut in einer demokratischen Gesellschaft abzusichern. Es braucht im Sinne eines verlässlichen Gesellschaftsvertrags und praxisnahe Theorie, die nicht nur die Rechte und Pflichten der Bürger*innen, sondern gleichermaßen auch das politische und ethische Handeln der Machthabenden zur Verantwortung zieht. Eine postdemokratische Gesellschaft, die sich nicht mehr auf die präsumtive Einhaltung von Pflichten seitens der Bürger*innen oder der Machthabenden verlassen kann, muss erfolgreichere politische Prozesse und Aktivitäten finden, um den demokratischen Zusammenhalt und das global gefährdete Allgemeingut zu sichern. Es braucht dazu nicht nur das Recht, sondern auch eine *duty to resist* – vor allem dann, wenn Pflichtverletzungen in Form von Versäumnissen oder zweifelhaften Entscheidungen, falsche Maßnahmen oder unsolidarische Akte, oder die Missachtung der Grund- und Menschenrechte die menschliche Gesellschaft unter postdemokratischen Bedingungen, in denen die Verantwortlichen ihre Verantwortung nicht pflichtgemäß wahrnehmen, in einen globalen Notstand versetzen.

Es ist tatsächlich höchst an der Zeit, das Recht auf zivilen Widerstand als solches auch institutionell zu respektieren und den legitimen Widerstand als *Bürger*innenpflicht* zu begreifen – auch dann, wenn er in der alltäglichen Praxis zu Mitteln des politischen Handelns greift, die vielleicht *unzivil* sein könnten. Es ist in dieser zunehmend postdemokratischen Welt dringend notwendig, wie von Delmas dargelegt, eine Theorie der Pflicht zum politischen Handeln, bzw. zivilen Widerstand zu argumentieren. Diese Theorie, ausgestattet mit auf Grundwerten und Menschenrechten aufbauenden Grundpflichten, muss praxisnahe Verantwortlichkeiten für gegenwärtiges und zukünftiges Gemeinwohl – gleichermaßen verbindlich für Bürger*innen, Machthabende, Regierende und ihre Institutionen – definieren. Wenn das gelingen könnte, dann kann auch ziviler Widerstand nicht mehr einfach als Störfaktor abgetan

werden, sondern muss dort, wo er legitim und angemessen ist, als konstitutive Ermächtigung einer demokratischen Gesellschaft verstanden werden.

5 Literaturliste

Aitchison, Guy (2018): „(Un)civil Disobedience“, in: *Raisons politiques: études de pensée politique*. Bd.69 (1), 5-12.

Akbarian, Samira (2024): *Recht brechen. Eine Theorie des zivilen Ungehorsams*. München: C.H.Beck Verlag.

Akbarian, Samira (2023): *Ziviler Ungehorsam als Verfassungsinterpretation*. Tübingen: Mohr Siebeck, *Studien und Beiträge zum Öffentlichen Recht*. Bd. 62.

Amnesty International (2024), online: <https://www.amnesty.at/presse/europa-repressive-gesetze-und-systematische-einschraenkungen-verhindern-friedlichen-protest/> Online-Beitrag vom 9. Juli 2024, abgerufen am 17.08.2024.

Anders, Günther (1990): „Si vis pacem para pacem“, in: Noll, Alfred J. (Hg.): *Henry David Thoreau/ Günther Anders/Alfred J. Noll, Ungehorsam gegen den Staat*. Wien: Edition, 35-47.

Arendt, Hannah (2023): „Ziviler Ungehorsam“, in: Braune, Andreas (Hg.): *Ziviler Ungehorsam, Texte von Thoreau bis Extinction Rebellion*. Ditzingen: Reclam Verlag, 132-158.

Balibar, Étienne (2023): „Widerstand Aufstand Ungehorsam“, in: Braune, Andreas (Hg.): *Ziviler Ungehorsam, Texte von Thoreau bis Extinction Rebellion*. Ditzingen: Reclam Verlag, 282-304.

Boshammer, Susanne (2008): „Solidarität“, in: Gosepath, S; Rössler, B; Hinsch, W; Celikates, R. (Hg.): *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*. 2 Bände. Berlin: De Gruyter, 1197-1201.

Brownlee, Kimberley (2013): *Conscience and conviction: the case for civil disobedience*. Oxford: Oxford University Press.

Burke, Edmund (2003): *Reflections on the revolution in France*, in: *Edmund Burke*. edited by Frank M. Turner; with essays by Darrin M. McMahon. Online, New Haven: Yale University Press.

Braune, Andreas (Hg.) (2023): *Ziviler Ungehorsam, Texte von Thoreau bis Extinction Rebellion*. Ditzingen: Reclam Verlag.

Brink, David (2022): „Thomas Hill Green“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition). Zalta, Edward N. & Nodelman, Uri (Hg.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/green/>, abgerufen am 30.09.2024.

Celikates, Robin (2009): *Kritik als soziale Praxis: gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag.

Celikates, R. (2023): „Loyalität und ziviler Ungehorsam“, in Neuhäuser et al. (Hg.), *Handbuch Angewandte Ethik*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2.Aufl., 615-620.

Celikates, R. (2016): “Rethinking Civil Disobedience as a Practice of Contestation-Beyond the Liberal Paradigm”, in: *Constellations*. Oxford, England: *Constellations*, 2016-03, Bd.23 (1), 23-45.

Celikates, Robin (2014): „Ziviler Ungehorsam – zwischen Gewaltfreiheit und Gewalt“, in: Martinsen, Franziska; Flügel-Martinsen, Oliver (Hg.): *Gewaltbefragungen, Beiträge zur Theorie von Politik und Gewalt*. Bielefeld: transkript Verlag, 211-224.

Ciccozzi, Laura (2021): „Duty as a Defence Between Civil Disobedience and Criminal Law“, in: *Italian Review of Legal History*. Bd. 7/2021, Nr. 15, 547-562.

Çidam, Ç.; Scheuerman, W. E.; Delmas, C.; Pineda, E. R. et al. (2020): „Critical Exchange, Theorizing the Politics of Protest: Contemporary Debates on Civil Disobedience“, in: *Contemporary Political Theory*, London: Palgrave Macmillan UK, 2020-09, Bd.19 (3), 513–546.

Della Croce, Yoann; Nicole-Berva, Ophelia (2023): „Civil Disobedience in Times of Pandemic: Clarifying Rights and Duties“, in: *Criminal law and philosophy*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2023-04, Bd.17 (1), 155-174.

Delmas, Candice (2018): *A Duty to Resist: When Disobedience Should be Uncivil*, New York: Oxford University Press.

Delmas, Candice (2016): „Civil Disobedience“, in: Alexander Guerrero (Hg.): *Philosophy Compass*, Bd.11/11, 681-691, online: <https://compass.onlinelibrary.wiley.com/journal/17479991>.

Delmas, Candice (2019): „A Duty to Resist: When Disobedience should be Uncivil“, in: Greenwood-Reeves, James [Hg.]: *Journal of Law and Society*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, Vol.46 (2), 334-339.

Delmas, Candice (2021): A duty to resist, YouTube, 53 mins., abgerufen am 17.4.2024, https://www.youtube.com/watch?v=a2J_7Xzv_2o.

Delmas, Candice (2021): [Candice Delmas - Uncivil Disobedience from Black Lives Matter to the Capitol \(19th March 2021\) \(youtube.com\)](https://www.youtube.com/watch?v=a2J_7Xzv_2o), abgerufen, am 17.4.2024.

Delmas, Candice (2013): „Political Resistance: A Matter of Fairness“, in: *Law and Philosophy*. 2014/33, 465-488.

Dreier, Ralf (2015): „Widerstand und ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat“, in: Glotz, Peter (Hg.): *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*. Frankfurt am Main: edition suhrkamp, Neue Folge. 3. Aufl., Bd.214, 54-75.

Dworkin, R. (1977): „Civil Disobedience“, in: Ders.: *Taking Rights seriously*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 249–268.

Dworkin, R. (2023): „Ethik und Pragmatik des zivilen Ungehorsams“, in: Braune, Andreas (Hg.): *Ziviler Ungehorsam, Texte von Thoreau bis Extinction Rebellion*. Ditzingen: Reclam Verlag, 253-278.

Eckhart, Arnold (2008): „Der Begriff der Pflicht in der philosophischen Tradition“, in: *Materialien zur Vorlesung: Einführung in die Ethik*, Prof. Dr. Rudolf Schübler, Universität Bayreuth.

European Parliament (2023): *Towards an EU-wide right to politically strike: A constitutional perspective*. Policy Department for Citizens’ Rights and Constitutional Affairs, PE 757.656-December 2023.

Feinberg, Joel (1980): „Duty and Obligation in the Non-Ideal World“, in: Ders.: *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 252-264.

Frühbauer, Johannes J.; Reder, Michael; Roseneck, Michael; Schmidt, Thomas M. (Hg.) (2023): *Rawls-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1.Aufl.

Gabriel, Markus (2024): „moralische Tatsachen“, in der Sendung *Scobel* vom 20.06.2024 in 3SAT: [scobel: Was soll ich tun? - 3sat-Mediathek](#), abgerufen am 21.06.2024, Minute 6:30 ff.

Garcia, E. V. (2022): „Rethinking Acts of Conscience: Personal Integrity, Civility, and the Common Good“, in: *Philosophy*, 2022-10, Bd.97 (4), Cambridge, UK: Cambridge University Press, 461-483.

Geis, Max-Emanuel (2021): „Ziviler Ungehorsam“, in: *Handbuch Rechtsphilosophie*, Stuttgart: J.B. Metzler, 534-538.

Glötz, Peter (Hg.) (2015): *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*. Frankfurt am Main: edition suhrkamp; Bd. 214, 3. Aufl.

Gourevitch, Alex (2022): „Strikes, civil rights, and radical disobedience: From King to Debs and back“, in: *Contemporary Political Theory*. New York: Springer Nature Limited, Bd.22, 2,143-164.

Habermas, Jürgen (1985): „Civil Disobedience: Litmus Test for the Democratic Constitutional State“, in: *Journal of Sociology*, Berkeley 1985/30, 95-116.

Habermas, Jürgen (2011): *Theorie des kommunikativen Handelns 1, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 8. Aufl.

Habermas, Jürgen (2023): „Ziviler Ungehorsam“, in: Braune, Andreas (Hg.): *Ziviler Ungehorsam, Texte von Thoreau bis Extinction Rebellion*. Ditzingen: Reclam Verlag, 209-228.

Habermas, Jürgen (2015): „Ziviler Ungehorsam“, in: Glotz, Peter (Hg.): *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, edition suhrkamp Neue Folge, 3. Aufl., Bd.214, 29-53.

Halbig, Christoph (2017): „Gibt es moralische Tatsachen?“ Online unter: [Schwerpunktbeitrag: Gibt es moralische Tatsachen? - Philosophie InDebate \(philosophie-indebate.de\)](https://philosophie-indebate.de), abgerufen am 17.04.2024.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1981): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, 3.Teil: Die Sittlichkeit*. Gans, Eduard (Hg.) in Zusammenarbeit mit und mit einem Anhang versehen von Hermann Klenner, Berlin, Boston: De Gruyter, §258, 278ff, online: [https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1515/9783112642306](https://doi.org.uaccess.univie.ac.at/10.1515/9783112642306).

Hemetsberger, Magdalena S. (2020): „Nicht ohne uns!: Möglichkeiten und Grenzen der Bürgerbeteiligung“. Universität Graz: Masterarbeit.

Hobbes, Thomas (1929): *Hobbes's Leviathan, Reprinted from the edition of 1651*, Oxford, 1929, 128- 285.

Hofer, Josef (Hg); Buchberger, Michael (Begründer) (1993): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg: Verlag Herder, 2. völlig neu bearbeitet Aufl.

Höffe, Otfried (2013): „Einführung in Rawls Theorie der Gerechtigkeit“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*. 3.Aufl., Germany: De Gruyter Inc., Bd. 15, 1-23.

Huber, Jakob (2023): „Kant“, in: Frühbauer, Johannes J.; Reder, Michael; Roseneck, Michael; Schmidt, Thomas M. (Hg.): *Rawls-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: J.B. Metzler, 1.Aufl., 159-163.

Huber, Jakob (2024): „Zwischen Interpretation und Adaption: Rawls im Dialog mit Kant“, in: *Praefaktisch.de, ein Philosophie-Blog* [Zwischen Interpretation und Adaption: Rawls im Dialog mit Kant – Praefaktisch](https://www.praefaktisch.de), abgerufen am 14.07.2024.

Hübner, Jörg; Johannes Eurich; Martin Honecker; Traugott Jähnichen; Margareta Kulesa; Günter Renz (Hg.) (2016): *Evangelisches Soziallexikon*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 9. Aufl.

Isensee, Joseph (2023): „Ein Grundrecht auf Ungehorsam gegen das demokratische Gesetz? – Legitimation und Perversion des Widerstandsrechts“, in: Braune, Andreas (Hg.): *Ziviler Ungehorsam, Texte von Thoreau bis Extinction Rebellion*. Ditzingen: Reclam Verlag, 232-248.

Kallhoff, Angela (2021): *Climate Justice and Collective Action*. In: *Routledge Studies in Climate Justice*. London: New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Kallhoff, Angela (2015): „Klimakooperation: Kollektives Handeln für ein öffentliches Gut“ in: Angela Kallhoff (Hg.) *Klimagerechtigkeit und Klimaethik*, in: *Wiener Reihe Themen der Philosophie* Bd.18, Berlin: De Gruyter, 143-167.

Kallhoff, Angela (2011): *Why Democracy Needs Public Goods*, Lanham MD: Lexington Books.

Kant, Immanuel (1907): *Die Metaphysik der Sitten*, in: Kants Gesammelte Schriften, *Erster Theil, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, 2.Theil, erster Abschnitt, Staatsrecht*. hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VI, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1907.

Kelsen, Hans (2016): *Was ist Gerechtigkeit?* Ditzingen: Philipp Reclam Verlag.

Kiesewetter Benjamin (2022): „Klimaaktivismus als ziviler Ungehorsam“, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie*. Salzburg: Universität Salzburg, Vol.9 (1), 77-114.

King, Martin Luther Jr. (1963): Letters from Birmingham City Jail. Philadelphia: *American Friends Service Committee*, 3-15. [Civil Rights and Social Justice - HeinOnline.org](https://www.civilrights.org/education/primary/king/letters.html), abgerufen am 4.8.2024.

King, Martin Luther Jr. (2023): „Die Zeit für schöpferischen Protest ist gekommen, Briefe aus dem Gefängnis in Birmingham“, in: Braune, Andreas (Hg.): *Ziviler Ungehorsam, Texte von Thoreau bis Extinction Rebellion*. Ditzingen: Reclam Verlag, 79-97.

Krieghofer, Gerald (2017): Website *Falschzitate*, <https://falschzitate.blogspot.com/2017/05/wo-recht-zu-unrecht-wird-wird.html>, abgerufen am 17.09.2024.

Kyllonen, Simo (2014): *Civil Disobedience, Climate Protests and a Rawlsian Argument for 'Atmospheric' Fairness, Environmental values*. 2014-10, Bd.23 (5), Isle of Harris, UK: The White Horse Press, 593-613.

Lefkowitz, David (2007): „On a Moral Right to Civil Disobedience“, in: *Ethics*, 2007-01, Bd.117 (2), Chicago: The University of Chicago Press, 202-233.

Livingston, Alexander (2019): „Against Civil Disobedience: On Candice Delmas' A Duty to Resist: When Disobedience Should be Uncivil“, in: *Res Publica* 2019/25, New York: Oxford University Press, 591-597, published online: 1 July 2019, [Against Civil Disobedience: On Candice Delmas' A Duty to Resist: When Disobedience Should be Uncivil \(New York: Oxford University Press, 2018\)](https://doi.org/10.1007/s11157-019-09500-0)

Locke, John (1884): *The Treatises on Civil Government, Second Treatise of Government, Chapter 19, §222*. London: George Routledge and Sons.

Macedo, J.C. (2023): „Climate change: a bioethical emergency and health priority“, in: *Ethics, Medicine and Public Health* 27, 1-6.

Marcou, Andreas (2021): „Obedience and Disobedience in Plato’s Crito and the Apology: Anticipating the Democratic Turn of Civil Disobedience“, in: *The Journal of Ethics*, 2021-09, Vol.25 (3), Dordrecht: Springer Netherlands, 339-359.

Marcuse, Herbert (1978): *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 11.Aufl.

Marcuse, Herbert (2023): „Versuch über die Befreiung“, in: Braune, Andreas (Hg.) (2023): *Ziviler Ungehorsam, Texte von Thoreau bis Extinction Rebellion*. Ditzingen: Reclam Verlag, 188-206.

Metzler Lexikon Philosophie (online): „Pflicht“. [Pflicht - Metzler Lexikon Philosophie](#), abgerufen, 14.7.2024).

Mill, John Stuart (1859): *On Liberty*. London: John W. Parker and Son, Kapitel 1, 22.

Mittagsjournal in Radio Ö1, vom 6. August 2024, 12:04 – 12:11, ORF, Radio Ö1, <https://oe1.orf.at/player/20240806/765968/1722938534300> abgerufen am 7.8.2024.

Moraro, Piero (2019): *Civil disobedience: a philosophical overview*, London: New York: Rowman & Littlefield International.

Moraro, Piero (2019): „Punishment, Fair Play and the Burdens of Citizenship“, in: *Law and Philosophy*. 2019-06, Vol.38 (3), Dordrecht: Springer Netherlands, 289-311.

Moraro, Piero (2014): „Respecting Autonomy Through the Use of Force: The Case of Civil Disobedience“, in: *Journal of Applied Philosophy*, Bd. 31, Nr. 1, 63–76.

Moraro, Piero (2020): „The Costs of Disobedience: A Reply to Delmas“, in: *Res publica*. 2020-02, Vol.26 (1), Liverpool, England; Dordrecht: Springer Netherlands 143-148.

Narodoslawsky, Benedikt: „Nach dem historischen Urteil“, in: *Falter, Die Wochenzeitung aus Wien*, Wien 2024, Ausgabe 16/24, vom 17.04.2024, 43-45.

Neuhäuser, Christian & Eva Buddeberg (2015): *Einleitung: Pflicht oder Verantwortung?* In: *Zeitschrift für praktische Philosophie*, Band 2, Heft 2, 49–60, online: www.praktische-philosophie.org.

Noll, Alfred (1990): „Die Grenzen des Gehorsams, Über die Formen der Einmischung“, in: Noll, Alfred J. (Hg.): *Henry David Thoreau/ Günther Anders/Alfred J. Noll, Ungehorsam gegen den Staat*. Wien: Edition S., 69-91.

Ogunye, Temi (2015): „Global justice and transnational civil disobedience“, in: *Ethics & Global Politics*, 2015-01, Bd.8 (1), Abingdon: Routledge, 1-23.

Pabst, Andrea (2012): „Ziviler Ungehorsam: Annäherung an einen umkämpften Begriff“, bpb, Bundeszentrale politische Bildung erstellt am 11.06.2012, [Ziviler Ungehorsam: Annäherung an einen umkämpften Begriff | Protest und Beteiligung | bpb.de](https://www.bpb.de/themen/ziviler-ungehorsam/annaeherung-an-einen-umkaempften-begriff/protest-und-beteiligung/148884), abgerufen, 7.7.2024.

Parlament Österreich (2023): „Was macht zivilen Ungehorsam aus?“ in: *Fachinfos – Fachdossiers*, online: <https://www.parlament.gv.at/fachinfos/rlw/Was-macht-zivilen-ungehorsam-aus/> erstellt am 10.05.2023, abgerufen am 11.06.2024.

Pineda, Erin R. (2019): „Civil disobedience, and what else? Making space for uncivil forms of resistance“, in: *European Journal of Political Theory* 2021, Bd. 20(1), 157–164.

Radbruch, Gustav (1946): „Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht“, in *Süddeutsche Juristenzeitung* 1946, online: [Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht. SJZ](https://www.sjz.de/1946/1946-105-108), 105-108, abgerufen am 11.09.2024.

Rawls, John (1971): *A theory of justice. Original edition*. London [England]; Cambridge [Mass]: The Belknap Press of Harvard University Press.

Rawls, John (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1975; 1. Aufl.

Rawls, John (1999): „The Justification of Civil Disobedience“, in: *John Rawls, Collected Papers, Works, Selections*. Cambridge [Mass.]: Harvard University Press, 176-189.

Reimer, F. (2022): „Widerstandsrecht“, Version vom 08.06.2022, 09:10 Uhr, in: *Staatslexikon*. Online: <https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Widerstandsrecht>, abgerufen: 18.11.2024.

Sannecke, Henrike (2022): *Is the use of violence in acts of civil disobedience legitimate?* Universität Graz: Masterarbeit. Online: [Is the use of violence in acts of civil disobedience legitimate?](https://www.henrike-sannecke.at/thesis/),

Scheuerman, William E. (2015): „Recent Theories of Civil Disobedience: An Anti-Legal Turn?“, in: *The Journal of Political Philosophy*, Bd 23, Nr.4, 427-449.

Scheuerman, William E. (Hg.) (2021): *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Companions to Philosophy).

Scheuerman, William E. (2022): „Why not uncivil disobedience?“, in: *Critical Review of international and political philosophy*, Bd. 25, Nr. 7, 980-999.

Schedler, Andreas (2021): „Democratic Reciprocity“, in: *The journal of political philosophy*, 2021-06, Bd.29 (2), Hoboken: Wiley, 252-278.

Schneebacher, Michaela (2021): *Individuelle Grundhaltungen für eine postkonsumistische Transformation – Eine Analyse von Henry David Thoreau, Duane Elgin und Robert & Edward Skidelsky*. Universität Graz: Masterarbeit.

Schüler-Springorum, Horst (2015): Strafrechtliche Aspekte zivilen Ungehorsams, in: Glotz, Peter (Hg.): *Ziviler Ungehorsam in Rechtsstaat*. 3. Aufl., Frankfurt am Main: edition suhrkamp; Bd. 214, 76-98.

Schweikard, David P. (2018): „Gemeingut, Bürgerpflicht und Widerstand – Eine Argumentationsfigur der Politischen Philosophie des Britischen Idealismus“, in: Schweikard, David P., Mooren, Nadine, Siep, Ludwig (Hg.): *Ein Recht auf Widerstand gegen den Staat? Verteidigung und Kritik des Widerstandsrechts seit der europäischen Aufklärung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 149-178.

Simmons, A. John (2005): „Civil Disobedience and the Duty to Obey the Law“, in: Frey, R. G., Christopher Heath Wellman (Hg.): *A companion to Applied Ethics*. United Kingdom: Wiley-Blackwell 2005, Bd.55, 50-61.

Singer, Peter (2011): „Civil Disobedience, Violence and Terrorism“, in: Ders.: *Practical Ethics*. 3.Aufl., Cambridge: University Press 2011, 256-275.

Singer, Peter (2015): *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically*. Yale: Yale University Press.

Smith, William (2018): „Disruptive Democracy: The Ethics of Direct Action“, in: *Raisons politiques: études de pensée politique*. Vol.69 (1), 13-27.

Smith, William (2022): „Piero Moraro, Civil Disobedience: A Philosophical Overview“, in: *Criminal Law and Philosophy*, 2022-10, Vol.16 (3), Dordrecht: Springer Netherlands, 651-656.

Der Standard (2024): „Anhörung vor UN-Gericht: Können Staaten zum Klimaschutz verpflichtet werden?“ In: Standard Verlagsgesellschaft m.b.H. Online: 3.12.2024, <https://www.derstandard.at/story/3000000247512/anhoerung-vor-un-gericht-koennen-staaten-zum-klimaschutz-verpflichtet-werden?ref=rss>, abgerufen, 3.12.2024.

Sterri, Aksel Braanen; Moen, Ole Martin (2021): „The ethics of emergency“, in: *Philo Stud*, Bd.178, 2621-2634.

Ten-Herng, Lai (2019): „Delmas, Candice. *A Duty to Resist: When Disobedience Should Be Uncivil*. Review“, in: *Ethics*, 710-715.

The Independent online, vom 5. April 2024,
<https://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/disruptive-protests-order-liberty-james-cleverly-b2523738.html>, abgerufen am 5.4.2024.

Thomassen, Lasse (2008): „Civil disobedience within the limits of deliberative reason alone“, in: Thomassen, Lasse: *Deconstructing Habermas*. New York: Routledge Studies in Social and Political Thought, Bd. 51, 95-119.

Thoreau, Henry David (2004): *Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat, Civil Disobedience*. Zürich: Diogenes Verlag.

Thukydides (2024) *Grabrede des Perikles auf die im Peloponnesischen Krieg Gefallenen*. Übersetzg.. Karafillis, Anastasios, online: https://maike-woehler.de/wp-content/uploads/2023/06/Perikles_Grabrede.pdf, abgerufen am 17.04.2024.

Tiedemann, Markus; Eisleb, Lea (2018): *Recht auf Widerstand: zur Theorie politischer Verweigerung*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer; 1. Aufl.

Walzer, Michael (1982): *Gibt es den gerechten Krieg?* Stuttgart: Klett-Cotta.

Walzer, Michael (1970): *Obligations, Essays on Disobedience, War and Citizenship*. Cambridge [Mass.]: Harvard Univ. Press.

Walzer, Michael (2004): „Emergency Ethics“, in: Ders.: *Arguing about war*. New Haven [Ct.]: Yale University Press, 33-50.

Weikard, Hans-Peter (2017): „A Lockean approach to greenhouse gas emission rights“, in: Hormio, Sade; Purves, Duncan; Walsh, Adrian J. (Hg.): *The ethical underpinnings of climate economics*. London; New York: Routledge, 1. Aufl.

Welchman, Jennifer (2001): „Is ecosabotage civil disobedience?“, in: *Philosophy and Geography*, Bd. 4, Nr.1, S.97-107.

White, Stephen K.; Farr, Evan Robert (2012): „No-Saying“, in: *Habermas*. Los Angeles, CA: Sage Publications Political Theory, 2012-02, Bd.40 (1), 32-57.

Wiesflecker, Mark (2022): *Widerstand und ziviler Ungehorsam im demokratischen Rechtsstaat: Einordnung der Corona-Proteste aus rechtsphilosophischer Perspektive*. Hochschulschrift, Diplomarbeit, Innsbruck, online: <https://diglib.uibk.ac.at/ulbtirolhs/download/pdf/8236405>

Winkler, Markus (2024): „Samira Akbarian: Ziviler Ungehorsam als Verfassungsinterpretation“, in: *Juristenzeitung*, Jahrgang 79 (5), 195-197.

Wolf, Ursula (2018): „Rechte und Pflichten in der universellen Moral“, in: *ZEMO, Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie* (Online), 2018-10, Bd.1 (2), Berlin/Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 279-289.

Wrann, Alfons Franz (2008): „Ja, dürfen's denn das?": *Begriffsbestimmung, geschichtliche Entwicklung und ethische Beurteilung des zivilen Ungehorsams*, Universität Graz: Masterarbeit.

ZDF heute, Beitrag: [142 Fälle: Verfahren nach Attacken auf "Letzte Generation" - ZDFheute](#) und [Österreich: "Letzte Generation" blockiert Brennerautobahn - ZDFheute](#) abgerufen, am 14.08.24.

Zinn, Howard (2023): „Ungehorsam und Demokratie. Neun Irrtümer über Recht und Ordnung“, in: Braune, Andreas (Hg.): *Ziviler Ungehorsam, Texte von Thoreau bis Extinction Rebellion*. Ditzingen: Reclam Verlag, 162-185.

Zoglauer, Thomas (1998): „Konflikte zwischen Recht und Moral“, in: Ders.: *Normenkonflikte: zur Logik und Rationalität ethischen Argumentierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog; 1998, 201-220.

Zoll, Patrick SJ und Vincent Schäfer (2023): „Ziviler Ungehorsam, Eine philosophische Reflexion“, in: *Stimmen der Zeit* 9/2023, 643-652.