

Ziviler Ungehorsam – zwischen Gewaltfreiheit und Gewalt*

ROBIN CELIKATES

In der öffentlichen Wahrnehmung herrscht ein zwiespältiges Bild des zivilen Ungehorsams vor: Den einen gilt er als zu radikal, als Versuch, sich unter dem Mantel moralischer Prinzipien politische Macht zu verschaffen, als einseitige Aufkündigung des Rechtsfriedens, die nicht toleriert werden darf. Sie assoziieren mit ihm das Schreckbild einer Erosion des Gewaltmonopols und einer zunehmenden Unregierbarkeit. Bürgerinnen und Bürger in einigermaßen funktionierenden Demokratien müssen sich demnach auf die ihnen offenstehenden rechtskonformen Möglichkeiten der Äußerung abweichender Meinungen und der Einwirkung auf den politischen Prozess beschränken. Ziviler Ungehorsam ist aus dieser Perspektive wenig mehr als politische Erpressung. Für die anderen ist er hilfloser Ausdruck eines reformistischen Strebens nach kosmetischen Korrekturen innerhalb des bestehenden Systems, ein sozial erlaubter und ungefährlicher Protest guter Staatsbürgerinnen und -bürger, der rein symbolisch bleibt und nur zur Stabilisierung der herrschenden Verhältnisse beiträgt. Die Toleranz solchen symbolischen politischen Handelns geht demnach einher mit der Kriminalisierung und Repression jeder wirklich radikalen Opposition, die mehr als ein moralisierender Appell an das Gewissen der Mehrheit und der politischen Eliten zu sein beansprucht.

In diesem Beitrag versuche ich zu zeigen, dass diese beiden verbreiteten Sichtweisen an der Spezifik zivilen Ungehorsams als genuin politischer und demokratischer Praxis der Kontestation gleichermaßen vorbeigehen. Um diese

* Frühere Fassungen dieses Beitrags habe ich auf dem Hannoveraner Workshop sowie in Amsterdam und Gießen vorgestellt – ich danke all denen, die mitdiskutiert haben, für ihre hilfreichen Fragen und Hinweise.

Spezifik herausarbeiten zu können, muss zunächst das liberale Verständnis zivilen Ungehorsams untersucht werden, weil diese Definition, wie sie sich in den Arbeiten von John Rawls und Ronald Dworkin, aber auch von Jürgen Habermas findet, auf eine Weise mit der Repräsentation zivilen Ungehorsams in der öffentlichen Wahrnehmung verschränkt ist, dass man sich fragen muss, ob erstere letztere geprägt oder doch nur einigermaßen unkritisch abgebildet und systematisiert hat (1.). In einem zweiten Schritt werde ich der entscheidenden und komplexen Frage nach dem Verhältnis der oft als wesentlich gewaltfrei definierten Praxis des zivilen Ungehorsams zu verschiedenen Formen von Gewalt nachgehen (2.). Abschließend werde ich umreißen, warum ein adäquates Verständnis zivilen Ungehorsams als spezifisch demokratische politische Praxis diesen in einem Spannungsfeld von symbolischer Politik und realer (und in bestimmten Hinsichten potentiell gewaltsamer) Konfrontation verorten muss (3.).

I. ZIVILER UNGEHORSAM – DAS LIBERALE PARADIGMA IN DER KRITIK

Die Diskussion des liberalen Paradigmas muss mit dem einflussreichen Definitionsversuch von John Rawls beginnen. Ihm zufolge handelt es sich bei zivilem Ungehorsam, in Abgrenzung zu anderen Formen des Widerstands, um eine „öffentliche, gewaltlose, gewissensbestimmte, aber politische gesetzwidrige Handlung, die gewöhnlich eine Änderung der Gesetze oder der Regierungspolitik herbeiführen soll“ und mit der man sich an den „Gerechtigkeitssinn der Mehrheit“ wendet, und zwar „innerhalb der Grenzen der Gesetzestreue“, was unter anderem durch die Akzeptanz der eventuell verhängten Strafe ausgedrückt wird (Rawls 1975, 401, 403; vgl. auch Celikates 2011). Auch Jürgen Habermas (1985, 83 f.) nimmt die meisten dieser Elemente in seine Definition zivilen Ungehorsams mit auf: „Ziviler Ungehorsam ist ein moralisch *begründeter* Protest, dem nicht nur private Glaubensüberzeugungen oder Eigeninteressen zugrunde liegen 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, ohne den Gehorsam gegenüber der Rechtsordnung im ganzen zu affizieren; er verlangt die Bereitschaft, für die rechtlichen *Folgen* der Normverletzung *einzustehen*; die Regelverletzung, in der sich ziviler Ungehorsam äußert, hat ausschließlich *symbolischen Charakter* – daraus ergibt sich schon die Begrenzung auf *gewaltfreie* Mittel des Protestes.“

In der philosophischen Diskussion haben sich so gut wie alle Bestandteile dieser Definition als umstritten erwiesen. Hier kann ich nur kurz auf die wesentlichen Punkte hinweisen, ohne sie weiter auszuführen.

Erstens soll es sich bei zivilem Ungehorsam um einen öffentlichen Akt handeln. Bekanntlich hat Henry David Thoreau – dem gemeinhin die Prägung der Bezeichnung selbst zugeschrieben wird – gegen die Sklaverei und den US-amerikanischen Krieg gegen Mexiko protestiert, indem er seine Steuern nicht mehr zahlte, was er allerdings erst Jahre später öffentlich machte. Auf dieses Beispiel könnte Rawls wohl noch zu Recht entgegenen, es handele sich eher um Verweigerung aus Gewissensgründen als um zivilen Ungehorsam im engeren Sinn. Wir müssen jedoch auch fragen, was „öffentlich“ hier eigentlich meint. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich nämlich, daß ziviler Ungehorsam für Rawls öffentlich ist, insofern er „nicht insgeheim ausgeführt“ wird (Rawls 1975, 403; im Englischen Original ist dies noch deutlicher formuliert: „It is engaged in openly with fair notice; it is not covert or secretive.“) Auch Habermas greift die Idee der „fair notice“ auf und betont, wie eben gesehen, dass ziviler Ungehorsam „in der Regel angekündigt ist und von der Polizei in seinem Ablauf kalkuliert werden kann“ (Habermas 1985, 83). Es bedarf jedoch keiner aufwendigen historischen Recherchen, um zu dem Schluss zu kommen, dass die erfolgreiche Ausübung zahlreicher allgemein anerkannter Formen des zivilen Ungehorsams – etwa das Blockieren einer vielbefahrenen Kreuzung, die Besetzung eines Hafens oder Bahnhofs oder die Behinderung der Abschiebung illegalisierter Migrantinnen und Migranten – gerade davon abhängt, dass die Behörden *nicht* im Vorhinein von den Aktionen unterrichtet werden und die Polizei diese *nicht* in ihrem Ablauf kalkulieren kann. Theoretisch ebenso wie politisch ist es daher höchst fragwürdig, diese Protestformen *per definitionem* aus der Kategorie zivilen Ungehorsams auszuschließen, was auch immer man im Einzelnen von ihnen halten mag.

Zweitens wird ziviler Ungehorsam als rein bzw. primär symbolische und aus diesem Grund gewaltfreie Handlungsform verstanden. Dieser wesentliche Aspekt erfordert eine ausführlichere Diskussion, die ich auf den folgenden Abschnitt verschiebe.

Drittens soll es sich bei zivilem Ungehorsam um eine gewissensbestimmte und moralisch begründete Praxis handeln. Warum aber sollte nur Ungehorsam aus Gewissensgründen oder anderen moralischen Gründen als ziviler Ungehorsam gelten? Offensichtlich hängt hier vieles daran, wie weit oder eng man den Gewissensbegriff fasst, aber in jedem Fall scheinen Formen advokatorischen zivilen Ungehorsams (zum Beispiel in der Tierrechtsbewegung) nicht notwendigerweise gewissensbestimmt sein. Man kann zivilen Ungehorsam auch aus einer

mehr oder weniger strategischen Einstellung heraus üben, etwa wenn man der Ansicht ist, dass eine bestimmte radikale Position, die man selbst nicht unbedingt persönlich vertreten muss, im öffentlichen Diskurs repräsentiert sein sollte.¹ Rawls und Habermas scheinen sich auf gewissensbestimmten zivilen Ungehorsam zu beschränken, um die problematische, aber empirisch vielleicht am weitesten verbreitete Variante des Ungehorsams auszuschließen – nämlich Ungehorsam aus Eigeninteresse, also Ungehorsam der NIMBY-Variante,² wie etwa Proteste gegen in der Nachbarschaft zu errichtende Autobahnen, Gefängnisse oder Müllhalden (vgl. Sabl 2001, 328). Auch diese Beschränkung scheint allerdings zu weit zu gehen, denn wie aussichtslos ihre Rechtfertigung auch immer sein mag, diese Protestformen per definitionem aus der Kategorie zivilen Ungehorsams auszuschließen, erscheint als kaum begründbar.

Die beiden verbleibenden Elemente aus Rawls' Definitionsversuch sind zumindest unterbestimmt. *Viertens* soll ziviler Ungehorsam nämlich an den „Gerechtigkeitssinn der Mehrheit“ appellieren. Ziviler Ungehorsam scheint sich häufig jedoch gerade gegen den systematisch verzerrten Gerechtigkeitssinn der Mehrheit zu richten, der die Situation ja meist erst (re-)produziert, gegen die sich der Protest richtet – außer man qualifiziert diesen Gerechtigkeitssinn auf eine Art, die ihn von den empirischen Gerechtigkeitsüberzeugungen der Akteure ablöst und kontrafaktisch idealisiert. Auch dann stellt sich jedoch noch immer die Frage, um welche Mehrheit es eigentlich geht (bzw. historisch: an welche Mehrheit sich etwa Gandhi und Martin Luther King richteten): die der Unterdrückten, die schweigende Mehrheit oder gleich die Weltöffentlichkeit? Zudem gibt es Formen des Ungehorsams, die nicht primär auf Überzeugung zielen, sondern die materiellen und symbolischen Kosten für eine bestimmte politische Option zu erhöhen bestrebt sind. Auch hier kann man wieder an Tierrechtsaktivisten denken, die häufig alle Hoffnung aufgegeben haben, ihre Mitmenschen jemals überzeugen zu können (vgl. Humphrey/Stears 2006). Warum sollte man an einen Gerechtigkeitssinn appellieren, der sich als vorurteilsgeladen und kritikresistent erwiesen hat?

Schließlich behauptet Rawls *fünftens*, dass ziviler Ungehorsam „innerhalb der Grenzen der Gesetzestreue“ situiert sei und sich in dieser Hinsicht von radikaleren und revolutionären Formen von Protest und Widerstand unterscheiden

-
- 1 Gandhi (1987, 93) spricht von „vicarious civil disobedience“ (der seines Erachtens allerdings noch unter einen recht weit gefassten Begriff des Gewissens fällt).
 - 2 „NIMBY“ steht für „not in my backyard“ und muss von NIABY („not in anyone's backyard“) und BANANA („build absolutely nothing anywhere near anything (or anyone)“) unterschieden werden, die mit ihrer Generalisierung der Rechtfertigung dem liberalen Modell näherkommen.

lasse, die das politische, soziale oder ökonomische System selbst in Frage stellen. Die Trennungslinie zwischen diesen verschiedenen Formen illegalen Protesthandelns ist jedoch nicht nur politisch umstritten, sondern auch in der Theorie schwieriger zu ziehen, als es Rawls' Definition suggeriert. Martin Luther King und die US-amerikanische Bürgerrechtsbewegung stellen einen einschlägigen Fall dar. Es scheint nämlich alles andere als klar, dass es ihnen allein um mehr oder weniger lokale Korrekturen innerhalb des bestehenden Systems ging oder dass sie mit ihrem zivilen Ungehorsam zum Ausdruck bringen wollten, dass sie die Legitimität des Systems alles in allem anerkennen. Alles hängt hier davon ab, wie genau „das System“ hier verstanden wird. Rawls' Einschränkung scheint jedoch in einem Spannungsverhältnis zu einer sehr viel radikaleren und auf revolutionäre Transformation zielenden Einstellung zu stehen, die etwa King (1991, 47) zum Ausdruck bringt, wenn er betont: „The thing to do is get rid of the system.“ Auch wenn die Unterscheidung zwischen zivilem Ungehorsam und radikaleren Formen des Dissenses sicher von Bedeutung ist, verdeckt die Art und Weise, in der Rawls sie in seine Definition einbaut, doch ihren graduellen und auch aus diesem Grund politisch umstrittenen Charakter. Das scheint auch historisch problematisch, denn wie David Lyons (1998, 33) mit Bezug auf Thoreau, Gandhi und King feststellt: „none of these three regarded the prevailing system as ‚reasonably just‘ or accepted a moral presumption favoring obedience to law“. Unter diesen Bedingungen verliert das Kriterium, dass sich ziviler Ungehorsam „innerhalb der Grenzen der Gesetzestreue“ zu halten habe, jede Plausibilität – und das gilt *a fortiori* natürlich auch für die von Rawls und Habermas behauptete Implikation der Gesetzestreue, nämlich die Akzeptanz der für den Gesetzesbruch eventuell verhängten Strafe.³

Vor dem Hintergrund dieser Probleme empfiehlt sich eine normativ weniger anspruchsvolle und damit weniger restriktive Definition zivilen Ungehorsams, die darunter ein (im Unterschied zu legalen Formen des Protests) absichtlich rechtswidriges und (im Unterschied zu „gewöhnlichen“ Straftaten oder „unmotivierter“ Randalen) prinzipienbasiertes kollektives Protesthandeln versteht, mit dem (im Unterschied zur in einigen Staaten grundrechtlich geschützten Weigerung aus Gewissensgründen) das politische Ziel verfolgt wird, bestimmte Gesetze, Maßnahmen oder Institutionen zu verändern. Diese relativ minimalistische Bestimmung lässt bewusst offen, ob ziviler Ungehorsam immer öffentlich, gewaltlos, nur gegen staatliche Institutionen gerichtet, in seinen Zielen begrenzt

3 Sicher, Thoreau, Gandhi und King sind zum Teil bereitwillig ins Gefängnis gegangen – die Beweggründe dafür waren jedoch größtenteils strategischer Natur und keineswegs Ausdruck einer Anerkennung der Legitimität des bestehenden Systems und seines Rechts zu Strafen.

und auf eine Transformation innerhalb der Grenzen des existierenden Systems beschränkt sein sowie mit der Akzeptanz der Strafe einhergehen muss, obgleich diese Aspekte für die Frage der Rechtfertigbarkeit zum Teil sicher relevant sind. Obwohl ziviler Ungehorsam sowohl von legaler Opposition als auch von revolutionärem Widerstand abgegrenzt werden muss, sind die entsprechenden Unterscheidungen in der Praxis politisch sehr viel umstrittener und in der Theorie sehr viel schwieriger zu treffen, als es die hier diskutierten einflussreichen liberalen Definitionsversuche suggerieren. Die daraus zu ziehende Lehre, nämlich dass Fragen der Definition stärker von Fragen der Rechtfertigung zu trennen sind (ohne sich damit der Illusion einer vollkommen wertfreien Definition zu verschreiben), wird besonders virulent angesichts der aufgeladenen Frage der Gewalt(freiheit).⁴

II. DIE „GEWALTFRAGE“

Wie oben gesehen, betonen Rawls und Habermas in ihren Theorien des zivilen Ungehorsams dessen primär oder sogar ausschließlich symbolischen Charakter und leiten daraus ab, dass er wesentlich gewaltfrei zu sein habe. In einem ebenfalls viel zitierten Artikel, der diesen beiden Definitionen vorausgeht, erklärt auch Hugo Bedau (1961, 656): „Anytime the dissenter resists government by deliberately destroying property, endangering life and limb, inciting to riot (e.g., sabotage, assassination, street fighting), he has not committed *civil* disobedience.

4 Eine ausführlichere Diskussion müsste an dieser Stelle auch auf Rawls' Ausführungen zur Rechtfertigung und zur Rolle zivilen Ungehorsams eingehen, die sich ebenfalls als problematisch erweisen und die Begrenztheit der liberalen Perspektive noch deutlicher vor Augen führen. Generell tendieren liberale Theorien im Anschluss an Rawls dazu, die Rechtfertigungsgründe für zivilen Ungehorsam auf grundlegende Prinzipien der Gerechtigkeit und individuelle Rechte zu beschränken. Mit der Fokussierung auf die klassischen Grundrechte drohen jedoch sowohl bestimmte Formen der sozioökonomischen Ungleichheit als auch prozedurale und institutionelle Demokratiedefizite, die die effektive Beteiligung der Bürgerinnen und Bürger an der Selbstgesetzgebung beeinträchtigen, als potentielle Rechtfertigungsgründe aus dem Blick zu geraten. Das hat auch Konsequenzen für die Rolle zivilen Ungehorsams, auf die ich weiter unten eingehen werde und die von Rawls und Habermas primär im Sinne eines Warnsignals an die existierenden Institutionen verstanden wird, das es diesen erlaubt, den Status quo durch kleinere Korrekturen zu stabilisieren. Damit wird das radikal-demokratische und transformatorische Potential zivilen Ungehorsam verschenkt.

The pun on ‚civil‘ is essential; only *nonviolent* acts thus can qualify.“ Damit aber droht die Verwischung wichtiger Unterschiede und die Entschärfung zivilen Ungehorsams zum rein moralischen Appell, der alle Hoffnung auf eine responsive Öffentlichkeit bzw. ein durch rein symbolisches Handeln irritierbares politisches System setzt. Im Gegenzug wirft das die Frage auf, ob ziviler Ungehorsam nicht notwendigerweise eines Moments der (potentiell gewaltförmigen) realen Konfrontation bedarf, um der politischen Wirkungslosigkeit zu entgehen und auch seine symbolische Wirkungskraft zu entfalten (vgl. Bröckling 1986). Bevor ich im nächsten Abschnitt auf zwei Weisen eingehen werde, auf diese Frage zu antworten, muss die Bedingung der Gewaltfreiheit (bzw. der Friedfertigkeit) jedoch etwas näher betrachtet werden.

Die Plausibilität dieser Bedingung hängt offensichtlich davon ab, wie weit oder eng der dabei zugrundegelegte Begriff der Gewalt ist. Fällt darunter nur die nicht-triviale Verletzung der physischen Integrität anderer oder auch Gewalt gegen sich selbst oder gegen Sachen, also die Zerstörung von Eigentum? Wie steht es um minimale physische Gewalt gegen andere, etwa zur Selbstverteidigung gegen Polizeigewalt? Und was ist mit der Ausübung psychologischen Drucks, der sich an der Grenze zur Nötigung bewegt, oder der Einschränkung der Bewegungsfreiheit Unbeteiligter?

Wie verwickelt und politisch aufgeladen das durch diese Fragen evozierte Problem der Gewaltsamkeit bzw. Gewaltfreiheit von zivilem Ungehorsam ist, kann durch zwei Beispiele illustriert werden. Das erste Beispiel ist die öffentliche Empörung angesichts der so genannten London Riots vom August 2011, in der die Zerstörung privaten und öffentlichen Eigentums häufig mit dem Angriff auf Menschenleben gleichgesetzt wurde. Diese Gleichsetzung ermöglichte die Charakterisierung der Unruhen als schiere apolitische Kriminalität, der man eher mit einer militärischen und polizeilichen als mit einer politischen Antwort entgegenzutreten habe. Derartige diskursive Konstruktionen erinnern daran, wie leicht sich eine allzu einfache Gegenüberstellung von Gewaltsamkeit und Gewaltfreiheit im Rahmen der gängigen Kombination aus der Zelebrierung „guten“ Protests („gut“ im Hinblick auf die Identität der Protestierer, ihre Mittel und ihre Ziele) und der Kriminalisierung radikalerer Formen des Protests instrumentalisieren lässt.

Das zweite Beispiel entstammt der Geschichte der deutschen Rechtsprechung. In einer notorischen Reihe von Urteilen haben deutsche Gerichte die Auffassung vertreten, dass es direkt oder indirekt eine gewaltsame Zwangshandlung darstellt, die mit friedlichem und gewaltfreiem Protest unvereinbar ist, *psychologischen* Druck auf andere auszuüben, indem man etwa eine Straße blockiert und damit Autofahrer zum Anhalten zwingt, da ihnen ansonsten keine

andere Möglichkeit offen steht, einen Unfall zu vermeiden. Der Bundesgerichtshof urteilte 1969 im berühmten Laepple-Urteil (BGHSt 23, 46), dass gemäß §240 StGB „[m]it Gewalt nötigt, wer psychischen Zwang ausübt, indem er auf den Gleiskörper einer Schienenbahn tritt und dadurch den Wagenführer zum Anhalten veranlaßt“ (Anlaß war ausgerechnet eine Aktion unter Leitung des Kölner RCDS-Vorsitzenden gegen eine Fahrpreiserhöhung der lokalen Verkehrsbetriebe). Das Bundesverfassungsgericht kam nach einigem Zögern⁵ zu dem Ergebnis, dass ein solcher „vergeistigter“ Gewaltbegriff zu weit gehe, und bestand in einem Urteil aus dem Jahr 1995 (BVerfGE 92, 1 – „Sitzblockaden II“) darauf, dass es um willen des Bestimmtheitsgrundsatzes und damit der Rechtssicherheit eines Elements körperlicher Kraftaufwendung bedürfe, um von Gewalt sprechen zu können – einfaches Hinsetzen sei dafür nicht hinreichend. Hierauf reagierte der Bundesgerichtshof umgehend, indem er die Meinung des Bundesverfassungsgerichts als nur für das erste, nicht aber für das zweite blockierte Fahrzeug zutreffend erklärte (BGHSt 41, 182 – „Nötigung durch Straßenblockade“). Werde mehr als ein Fahrzeug blockiert, so werde der zweite (und der dritte etc.) Fahrer *physisch* gezwungen und damit im Sinne des Straftatbestands genötigt, da das erste Fahrzeug durch die Protestierer in eine physische Barriere und ein Instrument der mittelbaren Zwangsausübung verwandelt worden sei. Diese so genannte „Zweite-Reihe-Rechtsprechung“ hat in der Folge auch das Bundesverfassungsgericht übernommen und verfassungsrechtlich nobilitiert. So urteilte das Gericht 2001 (BVerfGE 104, 92 – „Sitzblockaden III“),

-
- 5 Und einem Stimmenpatt in einem Urteil aus dem Jahr 1986 (BVerfGE 73, 206 – „Sitzblockaden I“), in dem sich die folgenden, auch sprachphilosophisch interessanten Ausführungen finden: „Die Ausweitung hält sich innerhalb der vom möglichen Wortsinn markierten Grenzen richterlicher Auslegung. Denn der Gewaltbegriff ist nicht völlig eindeutig und daher auslegungsfähig. Nicht nur wird er für unterschiedliche Bedeutungen verwendet, für welche andere Sprachen verschiedene Worte vorsehen, nämlich einmal als Bezeichnung für gewaltsame Kraftanwendung (violence), ferner als Umschreibung für Herrschaftsmacht (pouvoir, power) und schließlich als Metapher für besonders intensive oder elementare Vorgänge (z.B. gewaltige Rede). Sogar im Zusammenhang mit der zuerst genannten Bedeutung wird nicht ausschließlich die Anwendung physischer Kraft als Gewalt umschrieben, sondern auch allgemein ein unrechtmäßiges Vorgehen, durch das ein anderer zu etwas gezwungen wird (Duden, Das große Wörterbuch der deutschen Sprache, 1977, Bd. 3, S. 1027). Die der Auslegung vom Wortsinn gezogene Grenze wird demgemäß jedenfalls dann eingehalten, wenn die auf das Opfer ausgeübte unausweichliche Zwangswirkung den Einsatz einer gewissen, wenn auch geringfügigen körperlichen Kraft durch den Täter (hier: Bildung einer lebenden Barriere durch Niederlassen auf der blockierten Zufahrt) einschließt.“

dass es einen Akt gewaltsamer Nötigung darstellt, sich an Eisenbahngleise oder ein Einfahrtstor zu ketten und damit ein physisches Hindernis zu errichten, und erkannte schließlich 2011 explizit an, dass, ganz in der Linie des Bundesgerichtshofs, Hinsetzen eben doch Gewalt sein kann (1 BvR 388/05; vgl. den Kommentar von Fischer-Lescano 2011). Ohne hier auf die Details dieser rechtssemantischen Verrenkungen eingehen zu müssen, zeigt dieses Beispiel doch, dass die pauschale Rede von der Gewaltfreiheit zivilen Ungehorsams nicht besonders hilfreich ist und alles davon abhängt, wie Gewalt sozial, politisch und rechtlich (um-)definiert wird.⁶

Auch aus einer historischen Perspektive stellen sich Fragen: Involviert die Konstruktion der Geschichte zivilen Ungehorsams als wesentlich oder gar ausschließlich gewaltfrei nicht ein gewisses Maß an Idealisierung und gar historischer Manipulation und Schönfärberei (vgl. Gelderloos 2007)? Steht nicht hinter jedem Martin Luther King ein Malcolm X und hinter jedem Gandhi eine radikalere und gewaltbereitere Alternative? Gewaltfreie Protestformen haben häufig erst vor dem Hintergrund der Drohung, der Provokation oder des Einsatzes von Gewalt ihre Wirksamkeit entwickelt, was in den offiziellen Narrativen später jedoch marginalisiert oder gänzlich verschwiegen wird (vgl. auch Colaïaco 1986). Und natürlich ist Gewaltfreiheit oft auch eher eine Frage strategischen Kalküls als moralischer Überzeugung, etwa wenn es um die symbolische Konstruktion der Opposition von gewaltfreien Demonstranten und gewaltsamen Polizisten geht (vgl. Hayes/Ollitrault 2012).

Mit diesen Komplexitäten und notwendigen Differenzierungen werden in der Diskussion jedoch häufig auch normativ signifikante Fragen verdeckt, die nicht durch eine Definition von zivilem Ungehorsam als gewaltfrei aus der Welt geschafft werden können. Diese Fragen haben auch mit gebotenen Abwägungen und konsequentialistischen Überlegungen zu tun, in denen es um die Kosten unterschiedlicher Protestformen insbesondere angesichts gravierenden Unrechts geht. Zwei Zitate zweier politischer Philosophen, die nicht des politischen Radikalismus verdächtig sind, können die damit verbundenen Probleme illustrieren. Das erste ist von Joseph Raz (1979, 267): „The evil the disobedience is designed to rectify may be so great, that it may be right to use violence to bring it to an end. ... [Furthermore,] some lawful acts, may well have much more severe consequences than many an act of violence: consider the possible effects of a strike by ambulance drivers.“ Das zweite ist von John Simmons (2010, 1808): „Vio-

6 Trotz der obigen Kritik an seiner Definition ist hier hervorzuheben, dass Habermas' Beiträge zum Thema (1983; 1985) eindeutig Stellung gegen diese Ausweitung des Gewaltbegriffs und das damit einhergehende etatistische Verständnis des braven Staatsbürgers bezogen haben.

lence against persons will obviously always be harder to morally justify. But it again seems far from obvious that some such violence – say, kidnapping a public official who is instrumental in administering an unjust policy – could never be both effective and morally justifiable.“ Tatsächlich sind derartige Bedenken gegen die Rede von der Gewaltfreiheit natürlich nicht neu, sondern bereits in den 1960er Jahren etwa von Howard Zinn (2002) eloquent artikuliert worden – obwohl Rawls mit ihnen durchaus vertraut war, hat er ihnen in seiner Diskussion zivilen Ungehorsams keinerlei Aufmerksamkeit geschenkt und auch auf diese Weise die liberale Diskussion geprägt.

III. ZIVILER UNGEHORSAM ZWISCHEN SYMBOLISCHER POLITIK UND REALER KONFRONTATION

Weit davon entfernt eindeutig bestimmt oder einfach bestimmbar zu sein, erweist sich das Verhältnis zwischen zivilem Ungehorsam und Gewalt damit als ambivalent sowie als Gegenstand theoretischer wie praktischer (politischer, rechtlicher etc.) Interpretation und Kontestation. Selbst wenn man der Ansicht ist – und diese Ansicht werde ich in diesem Abschnitt zu plausibilisieren versuchen –, dass ziviler Ungehorsam eine auf irreduzible Weise symbolische Protestform ist, gibt es gute Gründe, nicht mit Rawls und Habermas davon auszugehen, dass er auf diese Dimension reduziert werden kann. Seine symbolische Dimension kann vielmehr nur dann wirksam werden, wenn ziviler Ungehorsam mit (potentiell gewaltförmigen) Momenten der realen Konfrontation verknüpft ist – eine Verknüpfung, die das Verhältnis zur Frage der Gewalt verkompliziert (vgl. auch Bröckling 1986). Mit dieser Frage kann man, wenn man sie überhaupt aufgreift, auf mindestens zwei Weisen umgehen, die ich kurz umreißen möchte.

Erstens kann man von neuem die so genannte Gewaltfrage stellen. Aus dieser Perspektive wird der „gewaltfreien“ Opposition häufig eine grundlegende Selbsttäuschung diagnostiziert: Ihre Selbstpazifizierung komme letztlich einer Selbstneutralisierung gleich. Exemplarisch ist diese Position im Kontext der Debatten über Militanz in der Linken im Umfeld des G8-Gipfels in Heiligendamm vertreten worden. So heißt es in einem Beitrag: „Hier ging es einer ganzen Menge Menschen nicht darum, mit den Herrschenden ‚in Dialog zu treten‘, ‚gehört zu werden‘ oder um ‚konstruktive Kritik‘ (d. h. mitmachenwollen bei der Organisation der Kapitalverwertung). Die Riots von Rostock waren eines der wenigen nicht integrierbaren oder irgendwie umdeutbaren Zeichen gegen das Treffen der selbsternannten Herrscher der Welt. Hier wurden Symbole des kapitalistischen Systems angegriffen, ob es nun Banken oder Bullen sind, um

„Nein“ zu sagen [...]. „Den Kapitalismus angreifen“ – dieses Motto wurde am 2. Juni 2007 tatkräftig umgesetzt.“ (Einige autonome (ex-)StipendiatInnen 2008, 46) Abgesehen von der Problematik konkreter Formulierungen, erscheint diese Äußerung als Fall eines militanten Selbstmissverständnisses von Aktivist:innen, die der fantasmatischen Vorstellung anhängen, es wirklich auf der Straße mit dem Staatsapparat (oder gleich „dem System“) aufnehmen zu können. Einen ähnlichen Eindruck vermittelt auch Gelderloos (2007, 121): „A further delusion (expressed by pacifists who want to appear militant and powerful) is that pacifists do fight back, only nonviolently. This is rubbish. Sitting down and locking arms is not fighting, it is a recalcitrant capitulation. In a situation involving a bully or a centralized power apparatus, physically fighting back discourages future attacks because it raises the costs of oppression incurred by the oppressor. The meek resistance of nonviolence only makes it easier for the attacks to continue. Nonviolent practice is ineffective and self-serving. We are in the midst of a war, and neutrality is not possible.“ Mit dieser militärischen Rhetorik aber droht das Moment der realen Konfrontation übersteigert zu werden, um den Preis der Ignoranz ihrer notwendigen symbolischen Vermitteltheit, die für zivilen Ungehorsam konstitutiv ist.

Im Unterschied hierzu kann man zweitens und wie bereits angedeutet 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. Die Notwendigkeit, über das rein Symbolische hinauszugehen, wäre damit in der symbolischen Funktion zivilen Ungehorsams selbst begründet bzw. eine Bedingung ihrer Wirksamkeit: Ziviler Ungehorsam ist eine Form politischer Praxis, die wesentlich – und mehr als andere Formen politischer Praxis – auf Inszenierungen und Darstellungsformen verwiesen ist. Dies ist in mindestens zwei Hinsichten der Fall: Erstens funktioniert ziviler Ungehorsam primär als Dramatisierung, wie bereits Martin Luther King, Jr. gesehen hat: „Nonviolent direct action seeks to create such a crisis and foster such a tension that a community which has constantly refused to negotiate is forced to confront the issue. It seeks so to dramatize the issue that it can no longer be ignored.“ (King 1991, 291) Allgemeiner kann man zivilen Ungehorsam auch verstehen als illegale, aber „legitime Dramatisierung des Spannungsverhältnisses zwischen dem positiven Recht und den vorfindlichen demokratischen Verfahren und Institutionen einerseits sowie der Idee von Demokratie als Selbstregierung andererseits, die sich nicht im geltenden Recht und institutionellen Status quo erschöpft“ (Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, 42).

Und zweitens geht diese Praxis immer einher mit symbolischen Kämpfen, an erster Stelle um die Etikettierung dieser Kämpfe als ziviler Ungehorsam. Diese Kämpfe sind symbolisch, aber eben nicht nur, da sie handfeste politische und rechtliche Folgen haben, es sind aber immer auch Kämpfe darum, wie bestimmte Praktiken der realen Konfrontation repräsentiert werden: So wurde in Österreich die „SoKo Pelztier“ gegründet, um gegen den (mehr oder weniger) zivilen Ungehorsam radikaler Tierrechtsaktivisten vorzugehen, denen die Bildung einer kriminellen Organisation vorgeworfen wurde; in Großbritannien wurden im Rahmen der Anti-Terror-Gesetzgebung der Blair-Regierung Tierrechtsaktivisten ebenfalls explizit als Terroristen und als Gefahr für die nationale Sicherheit kategorisiert; und die Cyber Crimes Unit der niederländischen Polizei verfolgt Aktivisten, die digitalen Ungehorsam üben, da sie angeblich eine terroristische Bedrohung darstellen. Dies sind nur einige Beispiele für eine staatliche Taktik der Umbeschreibung, die auf den politischen Einsatz solcher Kategorisierungen verweist. Aber auch umgekehrt gibt es Fälle, in denen man sich fragen mag, ob man den protestierenden Gruppen (etwa der extremen Rechten) das Label „ziviler Ungehorsam“ zugestehen sollte, mit dem doch eine ganze Tradition progressiver sozialer und politischer Kämpfe um Emanzipation verbunden ist, deren Inanspruchnahme unweigerlich eine Legitimationswirkung zu entfalten scheint.

Weder den Aspekt der Dramatisierung noch die Zentralität symbolischer Kämpfe und ihre Verschränkung mit Praktiken der realen (und potentiell gewaltförmigen) Konfrontation wird man aber adäquat begreifen können, wenn man zivilen Ungehorsam auf rein symbolischen Protest reduziert und als wesentlich gewaltfrei definiert. Als *symbolischer* Protest kann ziviler Ungehorsam nur funktionieren, wenn er mit Momenten der realen Konfrontation (wie etwa Praktiken des Blockierens und Besetzens) verbunden ist, die manchmal auch gewaltvoll sein werden (insbesondere dann, wenn die Zerstörung privaten Eigentums als Gewalt begriffen wird) – ebenso wie ziviler Ungehorsam als reale Konfrontation nur funktionieren kann, wenn man sich seiner irreduzibel symbolischen Dimension bewusst ist. In jedem Fall geht die Alternative echte Militanz vs. reine Symbolik an der Komplexität dieser politischen Praxis vorbei.

Erst wenn man diese Komplexität berücksichtigt, kommt zudem das radikal-demokratische Potential zivilen Ungehorsams in den Blick, das dieser als konstatatorische Praxis in einer demokratischen Gesellschaft entfalten kann (vgl. Celikates 2010). Während ziviler Ungehorsam aus liberaler Perspektive vor allem als Protestform individueller Grundrechtsträger gegen Regierungen und politische Mehrheiten erscheint, die konstitutionell abgesicherte moralische Prinzipien und Werte verletzen, ist er aus radikaldemokratischer Perspektive nicht primär als Beschränkung, sondern als Ausdruck der demokratischen Praxis

kollektiver Selbstbestimmung zu verstehen, als dynamisierendes Gegengewicht zu den Erstarrungstendenzen staatlicher Institutionen (vgl. Arendt 1986). Demnach eröffnet diese episodische, informelle und außer- bzw. anti-institutionelle Form des politischen Handelns Bürgerinnen und Bürgern auch dann eine Möglichkeit des Einspruchs und der Partizipation, wenn – wie es in repräsentativen Demokratien häufig der Fall ist – ihnen die regulären institutionellen Wege verschlossen sind oder diese ihren Widerspruch nicht effektiv übertragen. Gemeinhin gilt in real existierenden Demokratien: „If they wish to act as citizens and exercise their participatory freedom, they are constrained to do so only in the public sphere, only through the exercise of communicative capacities, only through official channels, and only in relation to representative parties and ministries.“ (Tully 2011, 11) Da diese Institutionen und Kanäle häufig jedoch nicht nur als Einschränkungen funktionieren, sondern dies auf eine Weise tun, die es den Bürgerinnen und Bürgern unmöglich oder zumindest schwierig macht, diese Einschränkungen zu problematisieren, müssen diese andere Wege finden, derart selbst zu Blockaden demokratischen Handelns gewordene Institutionen und Verfahren zu adressieren.

Dass politische Willensbildungs- und Entscheidungsprozesse durch im Rahmen der bestehenden politischen Systeme kaum vermeidbare strukturelle Demokratiedefizite, etwa in den Dimensionen Repräsentation, Partizipation und Deliberation, aber auch durch den Einfluss von Machtasymmetrien auf die öffentliche Debatte, durch hegemoniale Diskurse und ideologische Selbstverständnisse verzerrt werden (vgl. Young 2001), stellt den Einsatzpunkt der radikaldemokratischen Konzeption des zivilen Ungehorsams dar. Angesichts solcher strukturellen und für real existierende Demokratien charakteristischen Demokratiedefizite kann ziviler Ungehorsam als eine Form des demokratischen *empowerment* verstanden werden, die auf intensivere und/oder extensivere Formen der demokratischen Selbstbestimmung zielt (vgl. Markovits 2005). Dementsprechend geht es nicht so sehr um die Verhinderung oder Durchsetzung einer bestimmten politischen Option, die entweder mit den substantiellen Normen und Werten des Liberalismus unvereinbar oder von ihnen gefordert ist, sondern eher um die Initiierung bzw. Wiederaufnahme der politischen Auseinandersetzung. Statt als Handlung individueller Rechtssubjekte erscheint ziviler Ungehorsam dann als wesentlich kollektive und politische Praxis der Kontestation, in der die vertikale Form der staatlichen Autorität – die *konstituierte* Macht – mit der horizontalen *konstituierenden* Macht der Assoziation der Bürgerinnen und Bürger bzw. der Regierten (also nicht nur der offiziell als Staatsbürgerinnen und Staatsbürger Anerkannten) konfrontiert wird (vgl. Arendt 1986; Balibar 2002). Da es eher unwahrscheinlich ist, dass diese strukturellen Defizite aus den existierenden

Institutionen heraus adressiert werden, kommt aktivistischeren Formen politischer Praxis, wie eben dem zivilen Ungehorsam, eine für die Demokratie zentrale Rolle zu. Selbst im Spannungsfeld zwischen symbolischer Politik und realer Konfrontation situiert, stellt ziviler Ungehorsam die Spannung zwischen konstituierter und konstituierender Macht heraus, die der Demokratie notwendig zugrunde liegt – und hält damit den Zweifel wach am Anspruch der bestehenden Ordnung, dieses Spannungsverhältnis erfolgreich aufgelöst zu haben.

LITERATUR

- Arendt, Hannah 1986, Ziviler Ungehorsam, in: dies., *Zur Zeit*, Hamburg, 119-160.
- Balibar, Etienne 2002, *Sur la désobéissance civique*, in: ders., *Droit de cité*, Paris, 17-22.
- Bedau, Hugo A. 1961, *On Civil Disobedience*, in: *The Journal of Philosophy*, 58, 653-665.
- Bröckling, Ulrich 1986, Ziviler Ungehorsam, zahm, in: links. Sozialistische Zeitung, Nr. 198, o.S.
- Celikates, Robin 2010, Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie – konstituierende vs. konstituierte Macht?, in: Thomas Bedorf/Kurt Röttgers (Hg.), *Die Politik und das Politische*, Frankfurt/M., 274-300.
- Celikates, Robin 2011, Loyalität und ziviler Ungehorsam, in: Ralf Stoecker/Christian Neuhäuser/Marie-Luise Raters (Hg.), *Handbuch Angewandte Ethik*, Stuttgart, 351-355.
- Colaiacono, James A. 1986, Martin Luther King, Jr. and the Paradox of Nonviolent Direct Action, in: *Phylon*, 47, 16-28.
- Einige autonome (ex-)StipendiatInnen 2008, „Oops! We did it again.“ Demo und Riots in Rostock am 2. Juni 2007 aus autonomer Sicht, in: Rainer Rilling (Hg.), *Eine Frage der Gewalt*, Berlin, 45-51.
- Fischer-Lescano, Andreas 2011, Sitzen ist Gewalt, in: *Der Freitag*, 31.03.2011.
- Gandhi, Mahatma 1987, *Non-Violent Resistance and Social Transformation. Moral and Political Writings*, Bd. 3, Oxford.
- Gelderloos, Peter 2007, *How Nonviolence Protects the State*, Boston.
- Habermas, Jürgen 1983, Ungehorsam mit Augenmaß, in: *Die Zeit*, Nr. 39.
- Habermas, Jürgen 1985, Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat, in: ders., *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M., 79-99.
- Hayes, Graeme/ Ollitrault, Sylvie 2012, *La désobéissance civile*, Paris.

- Humphrey, Mathew/Steers, Marc 2006, Animal Rights Protest and the Challenge to Deliberative Democracy, in: *Economy and Society*, 35, 400-422.
- Luther King, Jr., Martin 1991, *A Testament of Hope. The Essential Writings and Speeches*, New York.
- Lyons, David 1998, Moral Judgment, Historical Reality, and Civil Disobedience, in: *Philosophy and Public Affairs*, 27, 1, 31-49.
- Markovits, Daniel 2005, Democratic Disobedience, in: *Yale Law Journal*, 114, 1897-1952.
- Rawls, John 1975, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.
- Raz, Joseph 1979, Civil Disobedience, in: ders., *The Authority of Law*, Oxford, 262-275.
- Rödel, Ulrich/Frankenberg, Günter/Dubiel, Helmut 1989, *Die demokratische Frage*, Frankfurt/M.
- Sabl, Andrew 2001, Looking Forward to Justice. Rawlsian Civil Disobedience and its Non-Rawlsian Lessons, in: *The Journal of Political Philosophy*, 9, 307-330.
- Simmons, A. John 2010, Disobedience and Its Objects, in: *Boston University Law Review*, 90, 1805-1832.
- Tully, James 2011, *The Crisis of Global Citizenship*, unveröff. Ms.
- Young, Iris Marion 2001, Activist Challenges to Deliberative Democracy, in: *Political Theory*, 29, 670-690.
- Zinn, Howard 2002, *Disobedience and Democracy. Nine Fallacies on Law and Order*, South End Press.

