Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 44 (1985)

Artikel: Widerstand in der Demokratie

Autor: Saner, Hans

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883121

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 44/1985

HANS SANER

Widerstand in der Demokratie

Nach den Erfahrungen unseres Jahrhunderts mit dem totalitären Staat steht nicht zur Debatte, *ob* es Formen des Widerstandes gegen den Staat geben dürfe und solle, sondern lediglich, *welche* Formen in *welchem* Staat politisch praktikabel, rechtlich legal oder vielleicht moralisch-politisch legitim oder gar geboten sind. Über das, was politisch praktikabel ist, bestimmt de facto die jeweilige Verfassungs-Realität, und diese kann ganz anders sein als der verbriefte Verfassungs-Text. Über das, was legal ist, bestimmt das jeweilige Korpus der Gesetze einer Nation. Legalitätsfragen kann es zwar geben durch die Interpretation der Gesetze sowie durch das Verhältnis von Grundgesetzen und periphereren Gesetzesbestimmungen; aber diese Differenzen werden im allgemeinen letztinstanzlich durch die Rechtspraxis selber verbindlich bereinigt. Es gibt indes keine Instanz, die die moralischen Differenzen zu Gesetzen oder zur politischen Praxis und auch keine, die innermoralische Differenzen verbindlich für alle bereinigen könnte, und was die einen moralisch verpflichtet, kann für andere moralisch fragwürdig oder inakzeptabel sein. Die gewährten Freiheiten und Rechte oder die auferlegten Beschränkungen können dann als unzumutbar empfunden oder erkannt werden. Die Kriterien für diese Unzumutbarkeit aber wandeln sich im historischen und gesellschaftlichen Prozess. Deshalb kann es geschehen, dass moralische Prinzipien, Gesetze oder Institutionen und die darauf begründete Praxis lange Zeit der moralisch-politischen Erwartung genügen, dann aber allmählich oder plötzlich nicht mehr.

Ich möchte in meinem Referat nicht bereits vorhandene Theorien des Widerstandes nachzeichnen, sondern, ausgehend von konkreten Konfliktsfällen in demokratischen Staaten, die Konturen einer eigenen Theorie suchen. Dabei setze ich zuerst voraus, dass eine Demokratie, sei es eine bloss repräsentative oder auch eine teilweise direkte, intakt funktioniert, dass sie also, um eine Kennzeichnung von Rawls aufzunehmen, zwar nicht das schlechthin gerechte, aber doch das System der «fast gerechten Verhältnisse»[1] ist, und dennoch Zumutungen verordnet, die Einzelnen, Gruppen oder sogar der Mehrheit nicht annehmbar sind.

[1] J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/Main 1975, S. 390.

Korrespondenzadresse: Dr. Hans Saner, Wanderstrasse 10, CH-4054 Basel

a) Das System der allgemeinen Wehrpflicht, getragen durch den Konsens von vielleicht 90% der Bevölkerung und verankert in unserer Verfassung, mutet jedem gesunden Bürger innerhalb gewisser Altersgrenzen zu, notfalls die Unabhängigkeit des Landes militärisch in den Formen der organisierten Gewalt zu verteidigen. Die Legalität des Ansinnens ist unbestreitbar. Und es kann auch moralisch gerechtfertigt werden, nämlich mit dem Opfergedanken, wonach die gesunden Männer eben mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln die Kinder, die Frauen, die Kranken und die Alten zu schützen verpflichtet sind. Dennoch wird heute kaum mehr bestritten, dass es ein irreduzibles moralisches Argument *des Einzelnen* gibt, das glaubwürdig diese Zumutung in der Verweigerung zurückweisen kann, das Argument nämlich, dass er um keinen Preis sich *befehlen* lässt, Menschen zu töten, weil er dies mit seinem Gewissen nicht vereinbaren kann.

Die in demokratischen Staaten vorgeschlagenen oder praktizierten Lösungs-Modelle differieren erheblich. Sie reichen von der prinzipiellen Kriminalisierung aller Verweigerer bei uns – eine Praxis, zu der sonst nur diktatorische Staaten greifen –, über die partielle Anerkennung eines Verweigerungs-Rechts im ungerechten, also im Aggressionskrieg, bis zur prinzipiellen Anerkennung der Verweigerung, sofern diese entweder ethisch und religiös glaubhaft begründet oder im Tatbeweis praktisch plausibel gemacht wird. Keine der Lösungen befriedigt. Die erste ist eine staatliche Attacke auf die Moralität des Einzelnen; die zweite ist nicht praktikabel, weil noch nie ein Staat seinen Krieg als ungerechten Krieg deklariert hat und weil die Kategorie des gerechten Krieges mit dem heutigen Stand der Waffen-Technologie unvereinbar geworden ist; die dritte führt vermutlich immer zu diskriminierenden Formen des Ersatzdienstes, wenn nicht gar zur gesellschaftlichen Ächtung des Verweigerers. – Ich möchte deshalb ein anderes Lösungsmodell vorschlagen:

Da kein Staat der absolut gute und gerechte Staat ist, kann er seinen Bürgern immer nur Handlungen verordnend zumuten, die selber nicht absolut sind. Unter einer absoluten Handlung verstehe ich eine Handlung, die keine Möglichkeit der Korrektur und keine Form der Wiederherstellung zulässt, die also in ihren Folgen absolut und endgültig ist. Eine solche Handlung ist das Töten. Solange nun das Töten von Menschen für Staaten im Namen der ultima ratio als legal gilt, der Staat es aber nicht verordnen kann, darf er bloss dafür werben, bedarf aber der Zustimmung jedes Einzelnen, den er anwirbt. Allein so wird die Schwierigkeit lösbar, dass sowohl das Töten als auch der strikte Verzicht darauf moralisch begründet sein können. Die einzige befriedigende Vereinbarkeit von Recht und Moral läuft in diesem Problem über die freie Wehrpflicht. Auch der Opfergedanke lässt sich allein mit ihr in Überein-

stimmung bringen. Denn man kann nur sich selber opfern. Andere Menschen könnte man nur opfern, wenn sie ein Eigentum wären. Jemanden aber zum Opfer zu zwingen, hat mit Moral gerade so viel zu tun, wie es die Schlacht von Verdun hatte: garnichts. Wer indes glaubt, dass durch eine solche Lösung Rechtsungleichheit geschaffen würde, müsste doch bedenken, dass *alle* wählen können, dass somit von Ungleichheit nicht die Rede sein kann. Es bleibt das realpolitische Argument: eine derartige Lösung ist für kleine Staaten nicht tragbar. Solange es siegt, bleibt der zivile Ungehorsam in der Verweigerung die moralisch legitimierbare Nothandlung des Einzelnen im Verhältnis zum Mehrheitswillen der Gesellschaft.

Das allgemeine Problem des Falls lässt sich somit auf die Frage bringen: Gibt es in der Demokratie eine Legitimation für individuelle Akte der Verweigerung, die ein von der Mehrheit anerkanntes und für den Staat lebenswichtiges Gesetz brechen? Und mein Vorschlag einer Antwort lautet: Es gibt eine Legitimation zumindest dann, wenn das Gesetz die Individuen zu absoluten Handlungen verpflichtet. – Nur am Rande sei vermerkt, dass die Kategorie der absoluten Handlung nicht allein als Schranke der Verpflichtungs-, sondern auch als Schranke der Strafbefugnis einer Demokratie zu denken ist. So wie der demokratische Staat seine Bürger nicht zu absoluten Handlungen verpflichten kann, so kann er sie nicht mit absoluten Handlungen bestrafen, weder mit dem Tod noch mit der lebenslangen Freiheitsberaubung.

b) Jede Mehrheitsdemokratie birgt die Möglichkeit in sich, dass sie ethnische, sprachliche oder religiöse Minderheiten oder auch Regionen mit besonderen Eigenheiten majorisiert und im Verhältnis zu diesen faktisch zu einer Art Mehrheitsdiktatur wird. Deshalb gehört es zum Kennzeichen einer echten Demokratie, dass sie Rücksicht nimmt auf ihre Minderheiten und Regionen. Diese Rücksicht institutionalisiert sie in der Gemeindeautonomie, in vielfältigen Formen des Föderalismus und Regionalismus, sowie im Minderheitenschutz. Die Grenzen der Rücksicht liegen in den Interessen, die alle betreffen, wie z. B. in der Energieversorgung oder in der Verteidigungsfähigkeit des Landes. Dann wird erwartet, dass legale Entscheide der Regierung oder Mehrheitsentscheide des Volks von Regionen und Minderheiten mitgetragen werden. Wenn dies aber nicht der Fall ist, wird dazu gerichtlich gezwungen.

Diese demokratische Praxis hat bei AKW-Bauten seit den 70er Jahren zunehmend versagt. Kaiseraugst ist das Modell dafür[2]. Es ist lehrreich, weil in ihm, so weit ich sehe zum ersten Mal in der Schweiz, unter Einsatz vieler Mittel

[2] M. Bisig u.a., Soziale Verteidigung. Eine gewaltfreie Alternative zur militärischen Verteidigung der Schweiz, Zürich 1976, S. 48–55. – E. Ledergerber und R. Schleicher, Ist Kaiseraugst wirklich nötig? Zürich 1981.

der Aufklärung und unter Ausschöpfung aller Rechtsmittel, grosse Gruppierungen der Region strategisch bewusst aber behutsam geltendes Recht durch Besetzungen verletzt haben, um das ganze Land auf ihr Anliegen aufmerksam zu machen. Bekannt werden sollte, dass weder die Bedürfnislage noch die Fragen der Folgeerscheinungen eines Baus hinreichend geklärt waren, dass also ein Bau vielleicht weder nötig noch überhaupt verantwortbar sei. Die illegalen Aktivisten, in der grossen Überzahl gemässigte Rechtsbrecher aus allen Teilen der regionalen Bevölkerung, konnten durch Konsultativabstimmungen gewiss sein, dass eine grosse Mehrheit der Bevölkerung hinter ihnen stand, und sie wussten auch, dass einige kantonale Regierungen ihre Strategie mit Wohlwollen verfolgten. Die ganze Aktion hat zu einem langjährigen Moratorium geführt, das noch anhält und dessen Ausgang zur Zeit ungewiss ist.

Die Gründe, die zum langjährigen Kampf führten, sind folgende: Immer grössere Teile der Bevölkerung befürchteten durch die Inbetriebnahme eine Verschlechterung der Lebensqualität in der Region, zumal in der Gegend des Oberrheins die Belastung durch mehrere geplante oder bereits im Bau befindliche AKWs überdurchschnittlich gross geworden wäre, und sie fürchteten für den Kriegsfall eine zusätzliche Gefährdung der ganzen Gegend, möglicherweise eine atomare Verseuchung selbst in einem konventionellen Krieg. Da alle Bewilligungen der Landesregierung für den Bau gesetzeskonform waren; da die Debatten im Nationalrat keinen Zweifel liessen, dass auch eine Mehrheit der Repräsentanten für den Bau war, stellte sich die Frage für die Bevölkerung der Region so: Ist es einer *regionalen Mehrheit* zumutbar, dass sie sich einer *überregionalen Mehrheit* im Interesse des Landes auch dann fügt, wenn aus dem Entscheid nur ihr zufallende Schädigungen erwachsen, der überregionalen Mehrheit aber ein Nutzen? Oder gibt es eine gesetzlich zwar nicht verankerte, aber dennoch im Prinzip des Föderalismus liegende Legitimität für eine Region, sich, nach der Ausschöpfung aller Rechtsmittel, gegen solche Entscheide auch durch illegale Akte wie Besetzungen zu wehren, in der Hoffnung, dadurch die überregionale Mehrheit umzustimmen? Die rein rechtliche Antwort ist klar, aber nicht die politisch-moralische.

Vielleicht ist folgendes Lösungsmodell diskutabel:

Das Zufügen einer Schädigung, sei es nun über ein rechtliches Verfahren oder nicht, nennen wir Gewalt. Rechtliche Gewalt hat ihre Legitimation in einer Schuld des Geschädigten, durch die er zuvor andere geschädigt hat. Liegt eine solche Schuld nicht vor, dann kann eine Schädigung im Interesse aller durch die Betroffenen nur frei übernommen werden, sei es im Sinn eines Opfers oder eines Beitrags für die Allgemeinheit oder auch einfach aus Loyalität. Ist die Bereitschaft dazu in der Mehrheit der Betroffenen erwiesenermassen nicht vorhanden, dann bleibt die Zumutung ein Akt der Gewalt und Formen der Notwehr werden nun diskutabel. Ihr Ausmass muss in angemesse-

nem Verhältnis zur angedrohten oder, im Fall eines Baus, zur erlittenen Gewalt stehen und kann nicht allgemein näher bestimmt werden.

Wer aber antwortet, dass die Energieversorgung doch *alle* betrifft, dass also, wenn schon, das Votum aller eingeholt werden müsste, sollte bedenken, dass es sich um Betroffenheit ganz unterschiedlicher Art handelt, für die man zu Unrecht dasselbe Wort gebraucht: Einmal um das Aufsichnehmen von Schädigungen um der Versorgung aller willen, das andere Mal allein um die Aussicht auf hinreichende Versorgung.

c) Am stärksten öffentlich diskutiert wurde in den letzten Jahren ein dritter Fall, und zwar im Zusammenhang mit dem Nato-Doppelbeschluss. Eine demokratisch gewählte Regierung und Volksvertretung fällen an sich legale Entscheide zur Aufrüstung, die auf dem Hintergrund des geltenden Rechts dem Volk keine Möglichkeit der Mitbestimmung lassen. Was Regierung und Parlament beschliessen, muss also das Volk für *seinen* Beschluss nehmen. Nun hat es sich in einzelnen Völkern durch Repräsentativumfragen gezeigt, dass die Mehrheit mit den Beschlüssen nicht einverstanden war. Neben weitgeführten Diskussionen und grossen Protestversammlungen kam es durch Einzelne und Gruppen auch zu Akten des zivilen Ungehorsams: zu Strassensperren, Sabotageakten an Waffen und Beförderungsmaterial und zu gezielten Steuerverweigerungen. Das allgemeine Problem war: Können Parlament und Regierung Beschlüsse durchsetzen, die die Mehrheit des Volks nicht billigt – oder verletzen sie damit den Sinn der Demokratie? In dieser Frage gab es noch eine spezifische Zuspitzung: Dürfen solche Beschlüsse auch dann gefällt werden, wenn ihre Reichweite so gross ist, dass sie im Extremfall über Sein und Nicht-Sein des Volkes entscheiden? Die Frage hatte diese Brisanz durch die Argumente der Wahrscheinlichkeit bekommen, dass Abschussrampen im Kriegsfall die bevorzugten Ziele eines Atomschlags des Gegners sein werden; dass aber auch dann, wenn eine Aufrüstung die Zahl der Abschussrampen nicht erhöht, sondern die bestehenden Raketen nur durch schnellere ersetzt, die verringerte Vorwarnzeit zu einer erhöhten Gefahr wird. Die Gefahr ist im Grenzfall die Zerstörung ganzer Völker und Kulturen.

In der Erörterung dieser Fragen hat sich in weiten Kreisen das moralische Argument stark radikalisiert. So verabschiedete etwa die Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Vancouver im August 1983 eine Resolution, die das Konzept der Abschreckung an sich «aus moralischen Gründen» ablehnt und «die Herstellung und Stationierung von Kernwaffen so wie deren Einsatz» unabhängig von der politischen und militärischen Lage für ein «Verbrechen gegen die Menschheit» erklärt. Daraus ergab sich das absolute Nein zu dem betreffenden Beschluss. Es löst den Knoten zwischen Recht und Moral nicht, sondern haut ihn, kantisch gesprochen, durch.

Für ein Lösungsmodell könnte vielleicht folgender Gedanke richtungsweisend sein: Jede demokratische Regierung und Institution muss das Prinzip der Machtbeschränkung akzeptieren. Es wird institutionell verwirklicht in den Formen der Gewaltentrennung. Aber selbst bei getrennten Kompetenzen sind im wissenschaftlich-technischen Zeitalter Beschlüsse einzelner Institutionen möglich, die der Konsequenz nach Allmachts-Beschlüsse sind. Es sind die Beschlüsse, die über Sein oder Nicht-Sein eines Volks befinden: der Beschluss, in einen Massenvernichtungskrieg einzutreten, und der Beschluss, ihn vorzubereiten. Keine Regierung und keine Institution kann Beschlüsse dieser Art fällen. Was alle auf Leben und Tod betrifft, können nur alle entscheiden. Und deshalb ist in Fragen von so weitreichender Konsequenz das Volk selber zu konsultieren.

Das Argument findet sich ausgeweitet bei Kant als Recht des Volks, über Krieg und Frieden zu entscheiden[3], und es wurde in den späten politischen Schriften von Jaspers wieder aufgenommen, aber nun zugespitzt auf die Möglichkeit eines thermonuklearen Krieges, mit der Folge: Wenn in der Demokratie ein Volk im Grenzfall eher die Chance des Überlebens wählt als den vielleicht ehrbaren Untergang und wenn es in der nicht-nuklearen Bewaffnung eine grössere Chance des Überlebens sieht, dann ist das von seiner Regierung zu respektieren[4]. Denn sie ist die Regierung dieses Volks und nicht der Vasall einer anderen Regierung. Wo sie dem Volk diesen Respekt verweigert, ist die gemeinsame Gehorsamsverweigerung der noch mögliche Akt der politischen Freiheit, der vielleicht im Augenblick nichts verhindern kann, aber dennoch das politische Bewusstsein verändert.

Selbst in passablen Demokratien mit korrekt funktionierenden Institutionen gibt es also Konflikte, in denen die Legalität für alle auf der einen Seite liegt, die Moralität aber für Einzelne, für Gruppen oder für die Mehrheit auf der anderen. Ziviler Ungehorsam ist dann zwar der nicht legale, aber doch legitime symbolische Appell für eine Veränderung der Ordnung in einzelnen Punkten bei gesamthafter Loyalität zu dieser Demokratie. Er wird ein geringes Mass an Gewalt anwenden, das insbesondere keine Menschen schädigt, aber auch nicht allzu sehr die Form der Demokratie. Die Demokratie aber wird ihre Qualität nicht zuletzt dadurch beweisen, dass sie auf diese Appelle hört und dann, wenn das Unzumutbare im Konsens geortet ist, das Gesetz ändert.

[3] I. Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: I. Kant, Kleine Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik, hg. v. K. Vorländer, Hamburg 1967, S. 111. – I. Kant, Zum ewigen Frieden, 1. Definivartikel, a.a.O., S. 127f.

[4] Karl Jaspers, Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen, Gefahren, Chancen, München 1966, S. 162f.

Dass allerdings der Rechtsbrecher, wie Rawls überzeugt zu sein scheint, aus seiner Loyalität zur Demokratie gleichsam zur Reue über den Rechtsbruch verpflichtet ist, um dann in der Übernahme der Strafe auch willig Busse zu tun[5], ist ein schon widerlicher Demokratie-Pietismus. Was man klar als unzumutbar erkennt, soll man auch klar zurückweisen, ohne Scham und ohne Reue. Die Strafe ist dann nicht eine Busse, sondern der kleine Triumph eines rächenden Rechts, den man nicht deshalb schon bejaht, weil man ihm nicht entgehen kann.

Wären alle Demokratien «fast gerechte Systeme», die eigentlich immer nur bemüht sind, noch gerechter zu werden, dann wäre das Problem des zivilen Widerstandes nicht allzu gross. Im Eingeständnis, dass in allen Demokratien Konfliktfälle auftreten können, die nicht vorausgesehen wurden und die deshalb aufgrund der bestehenden Institutionen vorerst nicht lösbar sind, könnte der zivile Ungehorsam als an sich notwendiges ausser-institutionelles Korrektiv der politischen Praxis gerechtfertigt werden: entweder a posteriori und de facto durch den Verzicht auf Bestrafung, oder a priori und de jure durch ein *Recht* auf zivilen Ungehorsam, sofern und solange die Gesetze das an sich mögliche Mehr an Gerechtigkeit verhindern. Ein solches Recht fände seine Legitimation also im prinzipiellen Eingeständnis in die Unvollkommenheit *jeder* Demokratie und im prinzipiellen Willen des «fast gerechten Systems», gerechter zu werden.

Widerstand in der «Demokratie im Verfall»

Die Crux aber liegt in der Kennzeichnung *der* und damit *jeder* Demokratie als «fast gerechtes System». Wer diesen Begriff *deskriptiv* versteht, verzeichnet ganz einfach die politische Wirklichkeit; wer ihn *normativ* versteht, bezeichnet mit ihm nicht mehr wertfrei eine Staatsform, sondern deren optimale Qualität. Weil er immer schon auf dieser qualitativen Ebene spricht, wird er dem Demokratie-Pietismus verfallen, und das wird es ihm schwer oder gar unmöglich machen, den zivilen Widerstand zu legitimieren. In der politischen Wirklichkeit muss man indes nicht nur unterscheiden zwischen mehr oder weniger gerechten Demokratien, sondern auch zwischen verschiedenen Phasen einer einzelnen Demokratie. Nichts garantiert, dass sie gerechtigkeitsstabil ist. Demokratien können Zeiten des Verfalls und Zeiten der Wiederherstellung haben, Krisen und Krankheiten bis zu Phasen des Verfault- und des Verrücktseins. Man muss deshalb auch von der Funktion und der Legitimation

[5] J. Rawls, a.a.O., S. 403f.

des zivilen Widerstandes für Demokratien in den Phasen ihres Verfalls sprechen. Ich gehe dabei zuerst auf die harmlosere Möglichkeit ein, dass solche Verfallserscheinungen im personalen Versagen einzelner Repräsentanten begründet sein können, dann auf die weit gefährlichere, dass sie im Zerfall der demokratischen Strukturen ihre Ursache haben:

a) Nicht so selten ist der Fall, dass bei an sich intakten Strukturen einer Demokratie einzelne Staatsdiener in höheren Ämtern «ein wenig jenseits der Legalität» handeln, sich in Akte der Korruption verwickeln, öffentlich lügen, ihre Macht in einzelnen Akten arrogant ausweiten, Menschenrechte verletzen u.a.m., sei es nun aus Ignoranz, was auch unverzeihlich wäre, oder aus Eigeninteressen. Dieser *personalen* Korruption (nicht im engen Sinn des Wortes) *im* Staat werden sich im allgemeinen die Opposition und die Massenmedien annehmen und schliesslich vielleicht die Gerichte. Die parlamentarische Kontrolle, die Publizität der Politik und die Unabhängigkeit der Gerichte sind die institutionell gesicherten Gegenmittel. Aber nichts garantiert, dass sie immer von selber funktionieren. Dann scheint mir öffentlicher Widerstand rechtlich und moralisch geboten zu sein. Er wird nicht die Form des zivilen Ungehorsams annehmen, sondern vom Grundrecht der Diskussionsfreiheit einen exzessiven Gebrauch machen, bis der Druck der öffentlichen Meinung eine öffentliche Klärung erzwingt. Durch diese Klärung stellt sich zwar die Integrität des Staates wieder her. Aber gerade durch sie kann der fehlbare Politiker das Vertrauen der Öffentlichkeit verlieren: seine Autorität als Repräsentant.

Falls er nicht freiwillig aus dem Amt ausscheidet und auch nicht zur Demission veranlasst wird, stellt sich die Frage, ob öffentlicher Widerstand gegen seinen Verbleib legitimierbar ist, obwohl er rechtens Mandats- oder Amtsträger ist. Im Verhältnis von Recht und Moral: Legitimiert der begründete Zweifel an der moralisch-politischen Integrität eines Repräsentanten den Widerstand gegen ihn als Amts- und Mandatsträger?

Eine mögliche Argumentationskette jedenfalls wäre: Die bestimmte Dauer einer Repräsentanz betrifft bloss die Organisation der Repräsentanz, aber nicht ihren Sinn. Ihr Sinn ist, dass sich ein Volk durch Einzelne vertreten fühlt. Voraussetzung dafür ist ein gewisses Vertrauen in die Repräsentanten. Wenn dieses durch eigene Schuld verloren geht, der Repräsentant aber bleibt, wird zwar nicht allgemein, aber punktuell der Sinn der Repräsentanz getroffen, also eine grundlegende politische Institution in ihrem Wesen. Es ist aber im Interesse der Demokratie wichtiger, diesen Sinn wiederherzustellen als einen einzelnen Repräsentanten zu schonen, den man ohnehin nicht gewählt hätte, falls zum voraus bekannt geworden wäre, wie er handeln wird. Wenn es keine institutionelle Handhabe zur Wiederherstellung gibt, ist es legitim, auf diese hinzuwirken durch Publizität und Propaganda bis zur öffentlichen Nötigung.

b) Ungleich wichtiger aber sind die strukturellen Verfallserscheinungen einer Demokratie: die Korrumpiertheit *des* Staates. Sie hat viele Gesichter: Hinter der Fassade einer Demokratie kann sich langsam und fast unmerklich eine Oligarchie der Verbände, der Parteien oder einer Schicht herausbilden; hinter der scheinbaren Transparenz demokratischer Machtverhältnisse entstehen unentwirrbare Machtkomplexe (wie etwa der militärisch-industriell-politische Komplex mit dem Zentrum der Wissenschaftler); starke parlamentarische Gruppen vertreten nicht mehr ihre Wähler, sondern private Geldgeber; im Namen der Rechtsstaatlichkeit werden die Grundrechte abgebaut; für den künftigen Fall wird die Möglichkeit der Aufhebung der Demokratie in Notstandsgesetzen legalisiert; die Opposition wird in einer grossen Koalition entschärft; das Recht auf Widerstand wird durch Verordnungen Schritt für Schritt der möglichen Wirksamkeit beraubt; die Mehrheit des Volks zieht sich, aus welchen Gründen auch immer, von der politischen Mitbestimmung zurück; über das politische Leben legt sich wie Mehltau die Perspektivenlosigkeit und die gähnende Langeweile der nationalen Verengung u.a.m.

Im Rahmen einer derart verfallenden Demokratie wären dann die zu Beginn erörterten Fälle anders, weniger harmlos, zu interpretieren, indem man etwa fragt: Warum werden an sich mögliche Lösungen dieser Konflikte vertagt? Wer oder was beeinflusst den politischen Willen des Gesetzgebers – sei er nun das Kollektiv der Repräsentanten oder das Volk – derart, dass er sich für das Aufrechterhalten der Unzumutbarkeiten entscheidet? Welche Interessen ökonomischer, politischer, militärischer und ideologischer Art fliessen, sich selber verbergend, im Zwang zur allgemeinen Wehrpflicht, zum AKW-Bau, zur Stationierung, zusammen?

Sollten sich die Interessensverknüpfungen als so komplex und der hintergründige Verfall der Demokratie als so fortgeschritten erweisen, dass in der *Sache* gerechte Konfliktlösungen nicht mehr zu erwarten sind, so ergeben sich im Hinblick auf den Widerstand neue Fragen:

Kann man aus Widerstand jeden Widerstand aufgeben, in der Haltung: Dieser korrumpierte Staat soll an sich selber verfaulen? Diese «Lösung» müsste nicht nur resignativ, sondern könnte auch zu hoffnungsvoll sein. Am Modell von Tod und Auferstehung hofft sie auf eine wie auch immer geartete Wiederherstellung, als ob in der Korruption selber ein Punkt des Umschlags liegen müsste.

Kann man aus Widerstand jede politische Mitarbeit am Ganzen des Staates aufgeben, um sie in kleineren Gemeinschaften neu aufzubauen? Dies wäre im wesentlichen die Reaktion der alternativen Gruppen, die auf eine politische Erneuerung des Ganzen über die allmähliche Föderation von kleinen Gemeinschaften hoffen.

Soll man die politische Mitarbeit im und am Staatsganzen fortsetzen als Ar-

beit der permanenten, vielleicht nicht immer legalen, aber doch immer unblutigen Revolution, die sich hartnäckig an der strukturellen Veränderung orientiert, aber mit der Tradition dadurch verbunden bleibt, dass sie das transparente, fast gerechte System wiederherstellen möchte? Sie würde alle unblutigen Mittel des Widerstandes nach den Gesichtspunkten der Verhältnismässigkeit und der Effizienz anwenden: Publizität und Propaganda, Demonstrationen, passiven Widerstand, zivilen Ungehorsam und den ökonomischen Kampf bis zum politischen Generalstreik[6]. Dieser Widerstand könnte dann immer noch als Appell an die Mehrheit ausgelegt werden; aber die Loyalität zum *bestehenden* Staat in seinem Verfall wäre gebrochen. Sie wäre nur noch indirekt vorhanden in der Erinnerung an das, was er einmal war, und insofern im Willen zur Wiederherstellung.

Auf rein theoretischer Ebene lässt sich gegen diese Ausweitung der Widerstandsformen einwenden:

Einige dieser Formen, wie etwa Publizität, Kritik, Propaganda, Demonstrationen und Streiks sind an sich oder unter Umständen legal. Sie gehören deshalb gar nicht in das Repertoire des Widerstandes. Im strengen Sinn ist allein der bürgerliche Ungehorsam Widerstand, und alles andere kann unter die Rubrik der Ausübung bürgerlicher Rechte gebracht werden.

Der Einwand wäre auf der Ebene der Theorie richtig, wenn man voraussetzen dürfte, dass Demokratien «fast gerechte Systeme» sind. Aber für die politische Realität macht er eher blind. Denn es gehört zur Demokratie im Verfall, dass sie die Ausübung an sich gewährter Rechte durch mannigfache Formen der Einschüchterung: durch verschleierte Zensur, durch fragwürdige Gerichtsurteile, durch indirekte und direkte Berufsverbote und durch gesellschaftliche Marginalisierung verschiedener Art, *de facto* erschwert oder verhindert, ohne sie *de jure* zu verbieten. Dann wird der exzessive Gebrauch der an sich gewährten, aber unerwünschten Freiheiten zum vielleicht wirksamsten Mittel des Widerstandes, das nicht bloss von Zeit zu Zeit durch symbolische Akte auf augenfällige Ungerechtigkeiten hinweist, sondern eine dauernde demokratische Gegenpraxis zum Verfall ist.

Die Legitimation eines derart erweiterten Widerstandes bietet keine zusätzlichen theoretischen Probleme, sondern nur praktische. Die prinzipielle Einsicht der Demokratie in ihre Unvollkommenheit schliesst das Eingeständnis in die Möglichkeit ein, dass sie auch zerfallen kann, und ihr prinzipieller Wille, gerechter zu werden, auch die Pflicht zur Ausübung der bürgerlichen Freiheiten und Rechte. Ja, diese Pflicht geht jedem demokratischen Wider-

[6] Cf. dazu H. Saner, Die Kampfmittel des Bürgers in der Demokratie. Zum Spätwerk des politischen Schriftstellers Karl Jaspers, in: F. Böversen (Hg.), Philosophie der Politik. Ein Symposium zum 100. Geburtstag von Karl Jaspers, Wuppertal 1984, S. 61–76.

stand voraus; denn ohne sie ist Demokratie gar nicht denkbar. Obwohl sie also selbstverständlich ist, müsste sie dennoch in einem Verfassungsartikel eigens und explizit gefordert werden, eben weil der Verfall immer möglich ist. Und wenn dieser einmal Realität geworden ist, wird es praktisch schwer oder unmöglich sein, sich auf eine implizite Pflicht zu berufen, die nun alle Kennzeichen des Widerstandes trägt.

Es scheint, dass der Legitimation des Widerstandes in einer verfallenden Demokratie klare Grenzen gesetzt werden können. All jene Formen von Gewalt, die schwere Schädigungen mit sich bringen: Terror, der politische Mord, der Bürgerkrieg als blutige Revolution, sind theoretisch nur noch legitimierbar, wo der Staat selber die Gewaltmittel der monopolisierten Propaganda, der transparenzlosen Bürokratie, der prinzipiell parteiischen Justiz, der Geheimpolizei und der Konzentrationslager einsetzt und nun, sei es als personale Tyrannis oder als totalitäres System, jeden Bürger zum potentiellen Opfer macht und dadurch faktisch ein Terror- und Verbrecherstaat wird. Die Unzumutbarkeit der Not kann dann jede Gegenaktion als Notwehr legitimieren, sofern diese wirklich das System und ihre Exponenten trifft. Da aber der Verfall einer Demokratie nicht ein stabiler Zustand ist, sondern ein Prozess, der mit dem Prozess der Einschleichung oder der Vorbereitung einer Diktatur zusammengehen kann, brechen die theoretisch möglichen Grenzen angesichts der politischen Situation auch wieder ein. Man ist dann gezwungen, sich kasuistisch zu orientieren und sich so in realen Grenzbereichen aufzuhalten, in denen die Theorie versagt. So könnte man etwa argumentieren, dass es besser gewesen wäre, Hitler und den harten Kern seiner Helfershelfer schon in den Tagen des Verfalls der Weimarer Republik zu beseitigen, als ihnen den Staat zur Beute zu überlassen. Da Hitler aber nie ein schlechter Demokrat war, sondern immer ein bewusster Feind der Demokratie, müsste seine Liquidierung eigentlich in die Kompetenz des demokratischen Staates fallen. Ein solches Recht der Demokratie als Staat, ihre Feinde zu beseitigen, ist indes in keinem Fall wünschenswert; denn die Demokratie im Verfall wird ihre Feinde unter den Demokraten suchen. Und so bleibt für solche Grenzfälle oft nur die vage Hoffnung, dass einzelne Demokraten selber zugleich dem bestehenden Staat und der sich ankündigenden Tyrannis zuwiderhandeln und die Folgen für eine Tat auf sich nehmen, die sich rechtlich nicht legitimieren lässt.

Konturen einer Theorie des Widerstandes in der Demokratie

Ich bin in meinem Referat von einzelnen Fällen und nicht von einer Theorie des Widerstandes in der Demokratie ausgegangen. Am Ende lassen sich die Konturen einer solchen Theorie umreissen:

Wenn wir Demokratie einen Staat nennen, der im besten Fall das Volk als Souverän anerkennt, der prinzipiell um seine Unvollkommenheit weiss und prinzipiell die Veränderung in Richtung auf mehr Gerechtigkeit will; wenn wir zugleich eingestehen, dass Demokratien in der Realität kaum je diesem Optimum genügen, dann ergeben sich folgende Dimensionen des Widerstandes:

1) Gerade wenn eine Demokratie in hohem Ausmass dem optimalen Begriff genügt, wird sie unvorhergesehene und vielleicht auch unvorhersehbare Konflikte für möglich halten, in denen ihre jeweilige Institutionalisierung und Rechtslage ein an sich mögliches Mehr an Gerechtigkeit eher verhindern als befördern. Sie sollte deshalb den zivilen Ungehorsam als Appell zur Korrektur entweder tolerieren oder legalisieren und sie sollte, um ihren Verfall zu verhindern, zum Gebrauch der bürgerlichen Freiheiten in der Verfassung auffordern.

2) Ist der Verfall eingetreten, dann besteht dennoch für die Bürger die Pflicht zur Ausübung ihrer Rechte und zur Wahrnehmung ihrer Freiheiten. In der Demokratie des Verfalls aber wandelt sich das demokratisch Selbstverständliche zusätzlich zum Widerstand, so dass demokratisches Verhalten eine Gegenpraxis zur bestehenden Demokratie wird. Auf diesem Hintergrund sind die Mittel des Widerstandes der zivile Ungehorsam und die exzessive Wahrnehmung der demokratischen Freiheitsrechte.

3) Der Grenzbereich des Verfalls der Demokratie ist ihr Übergang in die Diktatur. In diesem Grenzbereich können Handlungen im Namen der Demokratie nötig werden, die sich auf keine Weise mehr rechtlich legitimieren lassen. Den bereits im Verfall befindlichen Staat damit zu beauftragen, käme einer Lizenz zum Kampf gegen die Demokraten gleich. Die Handlungen können deshalb nur von Demokraten selber, als strafwürdige Formen des Widerstandes, ausgeführt werden.

4) Der Absturz der Demokratie in die Diktatur legitimiert schliesslich auch blutige Formen des Widerstandes, sofern sie wirklich das System und seine Exponenten treffen und im Willen zur Demokratie ausgeübt werden. Diese Legitimation wird niemals aus der Diktatur kommen, sondern entweder aus der erinnernden oder der utopischen Idee der Demokratie oder einfach aus dem Leidensdruck der Unfreiheit. Dass alle Formen des Widerstandes in der dann herrschenden Diktatur zumindest de facto strafbar werden, versteht sich von selbst.

Die vier genannten Dimensionen weisen auf eine immer breitere Legitimationsbasis des Widerstandes. Man darf vom Standpunkt des Demokraten sagen: Je weiter sich der Staat in seiner Realität vom optimalen Begriff der Demokratie entfernt, desto leichter fällt *theoretisch* die Legitimation des Widerstandes und desto vielfältiger werden seine Formen. Aber je vielfältiger diese sind, desto kleiner wird die Chance ihrer *praktischen* politischen Legiti-

mierbarkeit. Die theoretische Legitimationsbasis verhält sich umgekehrt proportional zur praktischen Legitimierbarkeit: Dort, wo der Widerstand am nötigsten wäre, ist er am wenigsten praktikabel; dort, wo er am ehesten praktiziert werden kann, ist er am wenigsten nötig.

Diese Feststellung führt zur letzten Frage, die ich stellen möchte: Wächst die allgemeine Pflicht zum Widerstand mit der zunehmenden Breite seiner Legitimationsbasis? Ist der Bürger in der Diktatur also eher und mehr zum politischen Widerstand verpflichtet als in der Demokratie?

Es könnte so scheinen – zumindest in der Optik von Demokraten. In Wahrheit aber müsste eine allgemeine Verpflichtung zum tätigen Widerstand in der Diktatur einer Verurteilung des Bürgers zum Opfer gleichkommen. In dem Mass, wie die Verfügungsgewalt des Staates total wird, kann es nur noch die allgemeine Pflicht geben, sich äusserlich nicht an verbrecherischen Akten zu beteiligen und innerlich nicht der Unterdrückung zuzustimmen – aber nicht eine Pflicht, politisch nicht nichts zu tun. Das Unterstehen und Sichfügen bei innerer Distanz, also das, was man den inneren Widerstand genannt hat, muss moralisch dem erlaubt sein, der lieber auf die Chance des Überlebens setzt als auf den Versuch zur Veränderung – auch um den Preis des eigenen Lebens. Es gibt keine allgemeine Pflicht zum Heldentum. Die Verpflichtung *aller* zum politischen Widerstand wächst mit der Abnahme des Preises und mit der Chance, Ziele verwirklichen zu können. Sie gilt nur in Systemen, in denen man, trotz allem, noch leidlich leben kann: Der Ort der allgemeinen Pflicht zum politischen Widerstand ist die Demokratie.