

Carina Pape

Die neue Sichtbarkeit Ziviler Ungehorsam zweiter Stufe*

Keywords: Civil disobedience, refugee, values, Habermas, Arendt, Rawls, normativity

Schlagwörter: Ziviler Ungehorsam, Flüchtling, Werte, Habermas, Arendt, Rawls, Normativität

Der zivile Ungehorsam zählt zu jenen Konzepten der politischen Philosophie bzw. politischen Theorie, die relativ einheitlich bestimmt und theoretisch ausgearbeitet wurden. Zu nennen sind John Rawls, Hannah Arendt oder Jürgen Habermas. Zugleich ist diese spezielle Form politischer Partizipation stark in der Praxis verankert, aus ihr hervorgegangen. Da „neue Formen politischer Vergemeinschaftung mit den hergebrachten Kategorien einzelstaatlicher Demokratie nicht zu greifen sind“ (Niesen u.a. 2015: 162), bietet das Konzept des zivilen Ungehorsams, selbst grenzüberschreitend in mehrfacher Hinsicht, eine Alternative auf globaler Ebene. Der Vorzug dieses zivilen Ungehorsams zweiter Stufe – eines weltbürgerlichen Ungehorsams – liegt darin, dass er eben kein theoretischer Versuch ist, „hergebrachte Kategorien einzelstaatlicher Demokratien“ auf globale Probleme zu übertragen. Vielmehr stellt er, wie auch der zivile Ungehorsam generell, eine aus der Praxis heraus gewachsene Form zivilgesellschaftlicher Partizipation dar, die unabhängig von Nationalgrenzen und Pässen sowie jenseits von „Moralismus und naturrechtlicher Expertokratie“ (Niesen u.a. 2015: 161) *funktioniert*, wie ich im Folgenden zeigen werde.

Seit den Anfängen seiner Begriffsbestimmung ist das Konzept des zivilen Ungehorsams insbesondere im 20. Jahrhundert theoretisch problematisiert und zugleich ein legitimer Teil der politischen Partizipationsmöglichkeiten geworden. So, wie zum Beispiel alle volljährigen Angehörigen einer

* Zunächst möchte ich meinen Kolleginnen und Kollegen am philosophischen Seminar der Europa-Universität Flensburg sowie den Teilnehmenden des Forschungscolloquiums von Prof. Hilge Landweer an der Freien Universität Berlin für ihre hilfreichen Kommentare zu den früheren Versionen des vorliegenden Textes danken. Mein Dank geht außerdem an die beiden anonymen Gutachter sowie insbesondere an Clemens Jürgenmeyer für ihre konstruktive Kritik.

demokratischen Gemeinschaft deren politische Prozesse durch Wahlen oder Volksabstimmungen mitbestimmen können, können wir auch durch Aktionen zivilen Ungehorsams Einfluss nehmen. Er scheint zunächst relativ unabhängig von Bildungshintergrund oder (ökonomischen) Machtverhältnissen, vielmehr ist der „gemeine Menschenverstand“ von Bedeutung. Dieser ist nach Immanuel Kant vom (bloß) gesunden, individuellen Menschenverstand dadurch verschieden, dass er als *sensus communis* die „Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes“ enthält, eines Beurteilungsvermögens,

„welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde.“ (Kant, AA, V: 294)

Dieser *sensus communis* findet sich wieder als „Gerechtigkeitssinn“ bzw. „common sense of justice“ bei Rawls (1969: 106) oder in Habermas' Bemerkung, dass „nur solche Normen gerechtfertigt sind, die ein verallgemeinerungsfähiges Interesse zum Ausdruck bringen“ (Habermas 1985: 91). An diesen müsse sich auch der zivile Ungehorsam orientieren (ebd.). Ziviler Ungehorsam ist eine Form der Überführung von bewusst angewendeter (moralischer) Theorie in (nicht zwangsläufig reflektierte) Praxis. Diese „Prozeduralisierung“ bildet den „demokratischen Unterbau“ des positiven Rechts (Brugger 1999: 47). In welchem Verhältnis aber steht ziviler Ungehorsam zu der derzeitigen, sogenannten „Flüchtlingskrise“?

Insbesondere die Lage in Syrien brachte der Flüchtlingssituation in Europa internationale Aufmerksamkeit. Auch national wird kontrovers diskutiert, ob „wir“ das – mit Angela Merkel gesprochen – schaffen oder nicht. Der Angst innerhalb der Bevölkerung vor einer Überforderung der Einzelstaaten, einer sogenannten „Überfremdung“ oder Terroranschlägen stehen dabei immer wieder Entsetzen und Empörung gegenüber über die humanitären Notsituationen, unter denen die Flüchtenden leiden. Wiederholt wurden von verschiedenen Gruppen Aktionen zivilen Ungehorsams zugunsten von Flüchtlingen organisiert oder Aktionen, die auf deren Situation aufmerksam machen sollten. Zum Beispiel organisierte die Gruppe „Zentrum für politische Schönheit“ einen „Marsch der Unentschlossenen“ im Sommer 2015:

„Bunt und entschlossen stürmen 5000 Menschen die gesperrte Wiese zwischen Reichstag und Kanzleramt. Sie errichten dort mehr als 100 symbolische Gräber für die an den europäischen Außengrenzen gestorbenen Flüchtlinge. Berlin hat mit dieser Aktion einen wunderschönen Akt des zivilen Ungehorsams erlebt.“ (Nebel 2015)

Das Überschreiten einer Regel, eines Verbotes oder eines Gesetzes (Betreten des Rasens), um dadurch symbolisch für oder gegen etwas anderes zu protestieren (die Flüchtlingspolitik) und auf eine Ungerechtigkeit aufmerksam zu machen (der Tod vieler Flüchtlinge), all dies sind typische Merkmale zivilen Ungehorsams. Dabei ist es von Bedeutung, zivilen Ungehorsam von anderen politischen Ausdrucksformen abzugrenzen. Ein medial präsenten Ereignis war ein allgemeiner Aufruf von Aktivist/-innen, im Ausland angetroffene einreisewillige Flüchtlinge im Auto mit nach Deutschland zu bringen. „Das ist zwar illegal, ‘doch das eigentliche Urteil wird nicht vor Gericht, sondern in den Geschichtsbüchern gesprochen’“, so der Aufruf (Pilz 2015). Illegalität ist tatsächlich ein Kennzeichen zivilen Ungehorsams, doch eines spricht dagegen, die geforderte Aktion als solchen einzuordnen: die Mitnahme findet nicht öffentlich statt, sondern heimlich.

Auch die entgegengesetzte politische Richtung versucht, sich das Konzept zivilen Ungehorsams zunutze zu machen. So etwa der explizite Aufruf zu „Aktionen des zivilen Ungehorsams“ durch Götz Kubitschek, oft geschehener Redner bei PEGIDA-Demonstrationen und Gründer des „Instituts für Staatspolitik“ der sogenannten Neuen Rechten. Kubitschek forderte auf Facebook dazu auf, „eine Menschenkette zu bilden, um die deutsche Grenze zu blockieren und damit neue Flüchtlinge abzuhalten“ (Eichstädt & Peters 2015). Der „zivile Ungehorsam“ steht hier nicht von ungefähr in Anführungszeichen, allein schon, weil sich die PEGIDA-Bewegung durch zunehmende Radikalisierung immer weiter von einem weiteren, notwendigen Kriterium zivilen Ungehorsams entfernt hat: Gewaltfreiheit.

Generell ist ziviler Ungehorsam ein Stichwort, das sich gut nutzen, aber auch missbrauchen lässt. Dennoch ist er ein wichtiges demokratisches Instrument. Er ist offen für alle, die an demokratischen Prozessen der Legitimierung, zum Beispiel Wahlen, teilhaben (können). Doch ist er das wirklich? Auffällig ist, dass die Flüchtenden zivilen Ungehorsam auslösen können, wie vor dem Reichstagsgebäude, und in den Medien von diesem von ihnen ausgelösten zivilen Ungehorsam häufig die Rede ist, doch niemand fragt: Können sie selber zivil ungehorsam sein? Eine Ausnahme bilden Ilker Ataç u.a., die Grenzübertritte durch Flüchtlinge als „Akte eines zivilen Ungehorsams“ bezeichnen (Ataç u.a. 2015: 7), ohne dies jedoch weiter zu begründen. Bevor ich mich der Frage zuwende, wie diese These untermauert werden kann, fasse ich die Begriffsbildung und die wichtigsten Kriterien zivilen Ungehorsams zusammen.

Ziviler Ungehorsam zwischen Legalität und Legitimität

Der Status als illegal¹ macht zivilen Ungehorsam zu einer letzten Möglichkeit zivilgesellschaftlicher Partizipation, wenn andere legale Möglichkeiten wie angemeldete Proteste oder Mitbestimmung durch Wahlen nicht (mehr) möglich sind oder auch direkt verwehrt wurden. Hannah Arendt spricht sogar von „Notstand“ (Arendt 1999: 159; vgl.: Habermas 1985: 83). Zugleich handelt es sich durch diese Sonderstellung um eine äußerst wirkmächtige Möglichkeit der Mitbestimmung. Arendt verweist darauf, dass „geschickt organisierte Kampagnen des zivilen Ungehorsams sehr wirksam sein können, um wünschenswerte Gesetzesänderungen herbeizuführen“ (Arendt 1999: 119), diskutiert aber zugleich die Schwierigkeit, dass „der Rechtsbruch nicht gesetzlich gerechtfertigt werden [könne], selbst wenn dieser Verstoß in der Absicht begangen wird, der Verletzung eines anderen Gesetzes vorzubeugen“ (ebd.: 157). Entsprechend plädiert Habermas dafür, das „Recht auf zivilen Ungehorsam [...] in der Schwebe zwischen Legitimität und Legalität“ zu belassen (Habermas 1985: 97). Meiner Ansicht nach ist es aber nicht nur problematisch, ihn zu *legalisieren*, es nähme ihm darüber hinaus auch sein transformatives Potenzial, seine Wirkmächtigkeit. Dagegen gerate „der Rechtsstaat, der zivilen Ungehorsam als gemeines Verbrechen verfolgt“, ihn also *illegalisiert*, Habermas zufolge „auf die schiefe Ebene eines autoritären Legalismus“ (ebd.).

Arendt zeigt in ihrem Text *Ziviler Ungehorsam* schlüssig auf, dass das Handeln aus persönlichen Gewissensgründen eine (vielleicht notwendige) Voraussetzung, aber kein hinreichendes Kriterium zivilen Ungehorsams ist. Ihres Erachtens lag der „größte Fehler der gegenwärtigen Diskussion in der Annahme, wir hätten es mit Einzelpersonen zu tun, die sich subjektiv und aufgrund ihres Gewissens gegen die Gesetze und Bräuche des Gemeinwesens stellen“ (Arendt 1999: 156). Es handele sich bei zivilem Ungehorsam stattdessen vielmehr um Handlungen von Gruppen, an deren Interesse sich die Einzelnen orientieren. Wenn der Entschluss zum zivilen Ungehorsam

„wirklich vom Gewissen des einzelnen abhinge, dann läßt sich, juristisch betrachtet, schwerlich feststellen, inwiefern Dr. King besser dasteht als Gouverneur Ross Barnett von Mississippi, der ebenfalls fest von seiner Sache überzeugt und bereit war, ihretwegen ins Gefängnis zu gehen.“ (Arendt 1999: 129)

Das Gewissen beschreibt Arendt zufolge „das Verhältnis von Ich und Selbst“ (Arendt 1999: 144). Kann ich mit mir selbst leben, wenn ich dies oder jenes getan habe? Kann ich mich selbst noch im Spiegel anschauen? Es

1 S. Rawls 1969: 114; Arendt 1999: 121; Habermas 1985: 82.

ist anzunehmen, dass Gouverneur Ross Barnett dies konnte. Ganz ähnlich argumentiert auch Habermas und führt neben (Il-)Legalität und Moralität mit der Legitimität einen dritten wichtigen Begriff ein. Die „Legitimität von Widerstandshandlungen“ lasse sich „keineswegs schon am sittlichen Ernst der Motive ablesen“: „Mangel an Gewissen war es wohl nicht, was Ulrike Meinhoff von Sophie Scholl getrennt hat – und doch war mit Händen zu greifen, daß die schwarze Rose von der weißen Rose durch eine Welt geschieden war.“ (Habermas 1985: 89)

Moral, das ist, wenn man moralisch ist – diese Bemerkung des Hauptmanns aus Georg Büchners *Woyzeck* verdeutlicht gerade das Unvermögen, sogar das eigene Verständnis von Moral näher zu beschreiben. Das vor uns selbst und anderen zu rechtfertigen, was wir (vielleicht intuitiv) für das Richtige halten, ist eine Herausforderung. Das Gewissen, die innere Übereinstimmung mit sich selbst, kann als Anfang eines legitimen, das heißt: gerechtfertigten Aktes zivilen Ungehorsams angenommen werden, doch ich muss von meinem Standpunkt auf einen gemeinsamen Standpunkt gelangen, ihn als vernünftig anderen gegenüber *legitimieren*. Dabei kommt die Bedeutung der Dimension der Öffentlichkeit zum Tragen. Diese macht Akte zivilen Ungehorsams als *illegal*, aber *legitim* möglich, sofern ich mich gegen ein Gesetz wende, mich aber – mit Rawls – an öffentlich anerkannten Prinzipien orientiere.

Eine wichtige Funktion zivilen Ungehorsams ist das *Sichtbarmachen* ungerechter Aspekte, wodurch die bestehende Ordnung nicht gestürzt, sondern transformiert wird (Arendt 1999: 138; Habermas 1985: 83). Rawls zufolge ist dies nur möglich im „speziellen Fall einer annähernd gerechten Gesellschaft, einer die zum größten Teil wohlgeordnet ist, aber in der dennoch einige ernstzunehmende Verletzungen der Gerechtigkeit auftreten“ (Rawls 1969: 103).² Dieses Kriterium, die Anerkennung der annähernd gerechten Gesellschaft bei gleichzeitiger Kritik eines ungerechten Aspekts, übernehmen schließlich Arendt und Habermas (Arendt 1999: 138; Habermas 1985: 83). Ziviler Ungehorsam macht ihnen zufolge aber nicht nur Unrecht sichtbar. Um zu wirken, muss er selbst sichtbar *sein*. Öffentlichkeit ist ein notwendiges Kriterium zivilen Ungehorsams.

Rawls zufolge müsse er sich sogar in doppelter Hinsicht an die Öffentlichkeit wenden: Er müsse öffentlich vollzogen werden („done in public“), und zugleich adressiert sein an öffentliche Prinzipien („public principles“) bzw. öffentlich anerkannte Prinzipien („publicly recognized principles“) (Rawls 1969: 106). Diese sind grundsätzliche Prinzipien der Gerechtigkeit

2 „[...] the special case of a nearly just society, one that is well-ordered for the most part but in which some serious violations of justice nevertheless do occur [...]“

wie „gleichberechtigte Freiheit“ („equal liberty“) oder Chancengleichheit („fair quality of opportunity“) (ebd.: 108f). Das Adressieren an öffentlich anerkannte Prinzipien führt mit Rawls’ „common sense of justice“ (ebd.: 106) zu einer „praktischen“ Anwendung des Kant’schen *sensus communis*. Während dieser für Kant in der *Kritik der Urteilskraft* noch wesentlich auf das urteilende Individuum ausgerichtet ist, welches an „der Stelle jedes andern denken“ soll (Kant, AA, V: 294), werden diese Anderen insbesondere für die politischen Denker/-innen wie Arendt und Habermas konkret(er). Durch eine Orientierung am Gemeinschaftssinn wird die nur scheinbar paradoxe Kombination einer illegalen Handlung mit der Bekräftigung des Rechts- und Gesellschaftssystems verständlich. Ziviler Ungehorsam bewegt sich in einer Dimension, die sowohl über das positive Recht als auch über die persönliche Moralität hinausgeht. Rawls nennt diese Dimension „public“ oder auch „political“:

„Es muss auch angemerkt werden, dass ziviler Ungehorsam ein *politischer Akt* ist, nicht nur in dem Sinne, dass er sich an die Mehrheit richtet, die die politische Macht innehat, sondern auch weil es sich um einen Akt handelt, der *von politischen Prinzipien geleitet und gerechtfertigt* ist, das heißt von Prinzipien der Gerechtigkeit, welche die Verfassung und soziale Einrichtungen im allgemeinen regulieren. Die Rechtfertigung zivilen Ungehorsams zielt nicht auf Prinzipien persönlicher Moralität oder religiöser Doktrinen, auch wenn diese mit den eigenen Zielen übereinstimmen und diese unterstützen können; und es ist selbstverständlich, dass ziviler Ungehorsam nicht allein auf Gruppen- oder Selbstinteresse gegründet werden kann.“ (Rawls 1969: 105f, Hv.: CP)³

Als politischer Akt bewegt sich ziviler Ungehorsam jenseits abstrakter Legalität und individueller Moralität. Innerhalb eines Rechtsstaates sind alle Gesetze *per se* legal. Habermas zufolge leitet sich gerade daraus eine potenzielle *Pflicht* zum zivilen Ungehorsam ab: „ein demokratischer Rechtsstaat kann, weil er seine Legitimität nicht auf schiere Legalität gründet, von seinen Bürgern keinen unbedingten, sondern nur einen qualifizierten Rechtsgehorsam fordern.“ (Habermas 1985: 86) Der „schieren Legalität“, dem positiven Recht, steht das konkrete Handeln der Einzelnen gegenüber, das – orientiert an öffentlich anerkannten Prinzipien – notwendiger Bestandteil des Legitimierungsprozesses ist. *Qualifizierter* Rechtsgehorsam ist keine

3 „It should also be noted that civil disobedience is a *political act* not only in the sense that it is addressed to the majority that holds political power, but also because it is an act guided and justified by *political principles*, that is, by the principles of justice which regulate the constitution and social institutions generally. In justifying civil disobedience one does not appeal to *principles of personal morality* or to religious doctrines, though these may coincide with and support one’s claims; and it goes without saying that civil disobedience cannot be grounded solely on group or self-interest.“

blinde Gesetzestreue, sondern kritisch und selbstkritisch. Durch die Kritikfähigkeit schließt der qualifizierte Rechtsgehorsam auch qualifizierten, das heißt begründeten Ungehorsam gegenüber einem legalen, aber als ungerecht angesehenen Aspekt mit ein. Die Kritikfähigkeit kennzeichnet den Rechtsstaat als einen *demokratischen*, während beispielsweise der Diktatur die bloße Legalität genügt, die gerade nicht zur Diskussion gestellt werden darf.

Ziviler Ungehorsam benötigt eine Dimension der Öffentlichkeit, der Politik, der diskursiven Vernunft, kurz: der Anderen. Habermas bemerkt, dass zwar auch der Einzelne prüfen könne, ob sein Handeln angemessen sei oder doch nur aus „elitärer Gesinnung oder narzißtischem Antrieb“ entspringe (Habermas 1985: 89). Aber Arendt und Habermas sind sich einig, dass wir nur *gemeinsam* zivil ungehorsam sein können und dieser Plural eine transformierende Kraft ist. Arendt zufolge könne die „Verweigerung aus Gewissensgründen“ politische Bedeutung erlangen (jene politische Dimension Rawls’), „wenn eine Reihe von Menschen in ihrem Gewissen übereinstimmen und sich diese Verweigerer entschließen, an die Öffentlichkeit zu gehen und sich dort Gehör zu verschaffen.“ (Arendt 1999: 131)

Mit der Öffentlichkeit in diesem weiteren Sinne, als in der Öffentlichkeit stattfindend und öffentlich verständlich und nachvollziehbar, ist auch der *Symbolcharakter* als ein Merkmal zivilen Ungehorsams angesprochen. Gemeint ist damit, dass die Handlung (den Rasen zu betreten) symbolisch für etwas stehen muss, wogegen ich konkret nichts tun kann (die Politik, die zum Tod von Flüchtenden führt), und zugleich muss diese Verbindung nachvollziehbar sein. Wie Rawls betont: es muss Sorge getragen werden, dass es verstanden wird („care is to be taken that it is understood“) (Rawls 1969: 112). Eine öffentliche Handlung, die von anderen nicht nachvollzogen werden kann, büßt ihre transformative Kraft ein. Durch die Symbolhaftigkeit meiner Handlung gewährleiste ich, dass die Handlung und das, wofür sie steht, nachvollziehbar sind, stelle mich dem Legitimationsprozess und trage zugleich etwas zu ihm bei.

Das Konzept des zivilen Ungehorsams in der skizzierten Definition blieb nicht ohne Kritik.⁴ Zwar kann ziviler Ungehorsam beispielsweise *per definitionem* niemals mit revolutionärer Gewalt einhergehen. Michael Allen oder Angelo Corlett verweisen aber darauf, dass er durchaus mit Drohungen einhergehen kann (Allen 2009: 21f). Corlett zufolge habe eine Ikone des zivilen Ungehorsams, Rosa Parks, die Drohung ausgesprochen, dass im Falle ihrer Verhaftung ihre Freunde dieses Unrecht der Öffentlichkeit preisgeben

4 Eine generelle, wenn auch nicht überzeugende Ablehnung auf Basis der Sprechaktheorie findet sich beispielsweise in: Smart 1978: „all of the principal features of Rawls’s definition of civil disobedience are in varying degrees unacceptable“.

und damit die Urheber des Unrechts der Beschämung „vor den Augen der Welt“ aussetzen würden (Corlett 2003: 41). Entgegen dem Bestreben der deliberativen Demokratie könne im Umkehrschluss selbst terroristischen Aktionen nicht ohne weiteres der Titel des zivilen Ungehorsams aberkannt werden, sofern diese nicht zwangsläufig tatsächliche physische Gewalt einschließen, wohl aber Drohungen. Dies lässt jedoch außer Acht, dass terroristische Drohungen immer physische Gewalt (gegen Menschen oder Gegenstände wie heilige Stätten) einschließen. Die Drohung das Unrecht publik zu machen, das beispielsweise ein Politiker durch Amtsmissbrauch verübt (eine, die der Drohung Rosa Parks' vergleichbarer ist), ist dagegen gerade nicht als terroristischer Akt einzustufen. Interessant ist jedoch, dass neben der Frage nach der Rechtfertigung zivilen Ungehorsams die Frage nach der Gewalt strittiger erscheint, als zunächst anzunehmen.

Tatsächlich sind sowohl die Anerkennung der „annähernd gerechten Gesellschaft“ als auch die Gewaltfreiheit beziehungsweise die fehlende Definition von „Gewalt“ nicht unproblematisch. Richard H. King verweist darauf, wie leicht Gewaltfreiheit zu Gewalt wird im Kontext radikaler Veränderungen (King 2015: 521). Generell ist der Verzicht auf Gewalt als Unterscheidungsmerkmal zur Revolution zwar einleuchtend, im konkreten Einzelfall stellt sich aber die Frage, was genau darunter zu verstehen ist. Zählt dazu auch Gewalt, die sich ausschließlich gegen den eigenen Körper richtet, wie Selbstverbrennungen tibetischer Mönche? Dem Historiker Wangpo Tethong zufolge handele es sich „in der Wahrnehmung der Tibeter“ auch bei Selbstverbrennungen „um gewaltlosen Widerstand. Gewalt ist in den Augen der Aktivisten nur Gewalt, wenn eine andere Person verletzt wird. Wenn ich aber selber das kostbarste, was ich habe, verbrenne, dann ist das ein Ausdruck des Protests.“ (Kohli 2012) Noch schwieriger ist die Zuordnung zur Gewaltfreiheit zu beantworten, wenn psychische Gewalt an einem unfreiwilligen Publikum (Passant/-innen) hinzukommt, wie im Falle einiger russischer Aktionskünstler etwa. Zum Beispiel ließ sich Oleg Mawromatti im April 2000 öffentlich „mit echten Nägeln an ein Holzkreuz schlagen und auf seinem nackten Rücken die Worte ‘Ich bin nicht Gottes Sohn’ einritzen“ (Gabowitsch 2013: 199). Dieser Protest gegen die aus seiner Sicht illegitime Verbindung von Kirche und Staat spielte sich zudem gerade nicht in einer annähernd gerechten Gesellschaft ab, sofern man die russische Demokratie als eine Farce betrachtet, wie es eben diese Künstler selbst tun.

Insbesondere das Kriterium der annähernd gerechten Gesellschaft erscheint als problematisch. Mahatma Gandhi wird ganz selbstverständlich gleichermaßen mit der Friedensbewegung und der Bewegung des zivilen Ungehorsams in Verbindung gebracht, würde aber in einer strengen Lesart

der Definition nach Rawls gerade nicht unter den zweiten fallen, da das kolonial beherrschte Indien eindeutig keine annähernd gerechte Gesellschaft war.⁵ Das Konzept des zivilen Ungehorsams, wie es im Anschluss an Rawls innerhalb der politischen Philosophie verwendet wird, scheint in vielen Punkten erweiterungsbedürftig angesichts der vielfältigen globalen Protestformen, der politischen Entwicklungen des 21. Jahrhunderts und nicht zuletzt der Frage, was eine annähernd gerechte Gesellschaft eigentlich genau ist. Trotz der berechtigten Kritik ist es nicht mein Ziel, das Konzept des zivilen Ungehorsams *ad acta* zu legen. Vielmehr möchte ich prüfen, wie dieses Konzept transformiert und auf die aktuelle politische Situation angewandt werden kann. Dafür konzentriere ich mich im Folgenden auf die stärksten Kriterien, den speziellen Bezug der Einzelnen auf das Rechtssystem und die vielschichtige Dimension der Öffentlichkeit. Diese werde ich nun mit der aktuellen Flüchtlingssituation in Verbindung setzen. Die demokratischen Staaten Europas können eindeutiger als „annähernd gerechte Gesellschaften“ eingestuft werden als die fragwürdige Demokratie Russlands oder die Kolonialherrschaft in Indien. Auch wenn prinzipiell fraglich bleibt, wie genau eine annähernd gerechte Gesellschaft im Einzelnen aussieht, schließe ich in Bezug auf die europäischen Demokratien an die klassische Definition des zivilen Ungehorsams an, da die prinzipielle Anerkennung des Systems die *Legitimität* des notwendig *illegalen* Aktes ermöglicht, wie ich zeigen werde.

Die neue Sichtbarkeit

Die deutsche Gesellschaft für Analytische Philosophie (GAP) lobte 2015 die Preisfrage aus: „Welche und wie viele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen?“ In seinem kurzen Text *Wenn Philosophen aus der Hüfte schießen* polemisiert Thomas Schramme unter anderem gegen diese Preisfrage und kritisiert, die praktische Philosophie generiere „keine Antworten auf konkrete, durchaus moralisch konnotierte Fragen“ (Schramme 2015: 380), höchstens triviale oder unterkomplexe (ebd.: 378). Dies betreffe momentan vor allem die „Flüchtlingskrise“ und liege ihm zufolge generell an einem „Versäumnis der Theoriebildung“. Sein Vorschlag lautet, „die Instrumente der Ethik und politischen Philosophie selbst zum Gegenstand der Philosophie zu machen“ (ebd.: 382). Ich würde ihm teilweise zustimmen, sofern es nicht primär die Aufgabe von Philosophie sein kann, politische Probleme zu *lösen*,

5 Ein kritischer Vergleich der Definition Rawls' mit der Theorie und Praxis Gandhis findet sich bereits in dem 1988 erschienenen *Civil Disobedience, Threats and Offers: Gandhi and Rawls* (Haskar 1988).

sondern sie zu thematisieren. Zudem ist eine kritische Prüfung der eigenen Instrumente nie unangemessen.

In diesem Sinne werde ich im Folgenden zwei konkrete Beispiele von medial verbreiteten Aktionen von Flüchtenden betrachten und dadurch das Konzept des zivilen Ungehorsams kritisch prüfen. Es liegt somit nicht in meiner Absicht, „aus der Hüfte schießend“ eine Antwort auf realpolitische Fragen oder „Handlungsanweisungen für eine idealisierte, nicht reale Welt, für eine moralisch schwarz-weiße Welt“ (Schramme 2015: 381) zu geben. Vielmehr stelle ich mir die Frage, welches *Potenzial* im konkreten Verhalten der Flüchtenden für (im weitesten Sinne) „unsere“ Gesellschaft liegen *könnte*, ohne dadurch die Probleme für beide Seiten, die Geflüchteten und die Aufnehmenden, schmälern zu wollen. Die Frage nach dem Potenzial mag eine idealisierte Welt beschreiben, aber handelten wir alle so, als wären wir vernünftig, als wäre der ewige Friede möglich, kämen wir diesen Idealen dadurch doch schon ein Stück näher. Insofern schreibe ich diesem *Als-ob* trotz aller geteilten Skepsis gegenüber „normativen Analysen aktueller Krisen“ einen positiven Effekt zu – mindestens für die Theoriebildung.

Im Folgenden werde ich solche Flüchtlingsgruppen näher betrachten, die sich friedlich verhalten und denen aufgrund ihres Verhaltens unterstellt werden kann, dass sie sich prinzipiell mit den in unserer Gesellschaft, zum Beispiel in Deutschland, anerkannten Prinzipien im Sinne der Rawls'schen „public principles“ identifizieren. Dazu zählen demokratische Werte wie Freiheit und Gleichheit. Dass längst nicht alle dieser positiven Beschreibung entsprechen, soll meine Überlegungen nicht schmälern, sofern ebenso offensichtlich ist, dass keineswegs alle deutschen Bürgerinnen und Bürger solchen moralphilosophischen Idealen entsprechen. Mein Ziel ist es weder, Negativbeispiele auf beiden Seiten zu verharmlosen, noch, die schwierige Situation zu beschönigen. Vielmehr möchte ich versuchen, ausgehend von dieser schwierigen Situation mögliche positive Effekte für die Zukunft zu betrachten, die sowohl die gesellschaftliche Situation als auch die Theoriebildung betreffen könnten. Welche Bedeutung kann die aktuelle Situation ethisch, das heißt auch: längerfristig, jenseits der momentanen Realpolitik haben?

Die aktuellen Flüchtlingsbewegungen sind von zwei Aspekten geprägt, die sie von früheren unterscheiden. Der eine wird *problematisiert*, der andere *übersehen*. Problematisiert wird das Ausmaß der Flüchtenden, welches die aufnehmenden Länder mitunter stark überfordert und immer wieder zu humanitären Notsituationen führt. Übersehen wird paradoxerweise oft die *neue Sichtbarkeit* der Flüchtenden. Auf diese möchte ich nun eingehen. Ein Beispiel sind Protestmärsche von Geflüchteten. Im Dezember 2013

nahmen in Tel Aviv bereits hunderte Flüchtlinge, die zuvor unter anderem aus Eritrea illegal eingereist waren, an einem „March for Freedom“ teil. Die Teilnehmenden protestierten gegen die harten Immigrationsgesetze und forderten von der israelischen Regierung den legalen Flüchtlingsstatus ein. Sie übertraten zunächst das Gesetz in Form der illegalen Einreise, machten dann aber selbst darauf aufmerksam und setzten damit das übertretene Gesetz und die zugehörige Einwanderungspolitik der Kritik aus. Der kritisierte ungerechte Aspekt besteht darin, dass zwar jenen Menschen, die als Flüchtlinge eingestuft sind, besondere Schutzrechte zustehen, aber um als Flüchtling eingestuft zu werden ist es „notwendig, internationale Grenzen zu überschreiten“ (Kleist 2015: 144). Das heißt, wenn ihnen die legale Einreise verweigert wird, bleibt ihnen nur die illegale, um die Schutzrechte (wiederum legal) in Anspruch nehmen zu können. Die Alternative wäre, in ihrem Land zu bleiben. Im Fall der Eritreer/-innen bedeutet dies Terror und Verfolgung.

Dieser und weitere Fußmärsche von Geflüchteten zeigen Ataç u.a. zufolge, wie die zuvor meist unsichtbaren *Bewegungen* der Flüchtenden von ihnen nun selbst öffentlich thematisiert und damit „zu sichtbaren politischen Akten“ wurden (Ataç u.a. 2015: 7). Holger Wilcke & Laura Lambert verwiesen darauf, dass das politische Moment und die Sichtbarkeit dieser Aktionen in der Forschungsliteratur allerdings meist „entweder aus radikaldemokratischer Perspektive als *Acts of Citizenship* [...] oder über die Analyse der Selbstbezeichnungen der Geflüchteten als widerständige Sprechakte diskutiert“ werden (Wilcke & Lambert 2015: 2).⁶ Allein Ataç u.a. betitelten sie, wie anfangs erwähnt, als zivilen Ungehorsam. Lassen sich die Märsche und die Grenzübertretungen tatsächlich als ziviler Ungehorsam beschreiben? Und was bedeutet dies für das Konzept des zivilen Ungehorsams?

Durch eine „neue Sichtbarkeit“ weisen nicht nur die Protestmärsche von Geflüchteten auch eine neue Dimension der Öffentlichkeit auf, sondern seit einiger Zeit auch die Grenzüberschreitungen selbst. Wie Sabine Hess betont, hätten noch vor einigen Jahren Asylsuchende oft in Nacht-und-Nebel-Aktionen unter Lebensgefahr heimlich verschlossene Grenzen überquert (Hess 2016: 7). Nun stellen sie sich öffentlich sichtbar mit provisorischen Transparenten vor die Zäune und vor die Kameras der Medien und fordern „open borders“. Es war Hannah Arendt, die in ihrem Aufsatz „Wir Flüchtlinge“ von 1943 jene Ungerechtigkeit thematisierte, gegen die die Flüchtenden nun protestieren: der Konflikt zwischen Menschen- und Bürgerrechten. Zugleich schrieb Arendt kritisch über die Menschenrechte selbst, diese seien (ganz im Sinne der Kritik Schrammes) heuchlerischer Idealismus und nicht

6 S.: Schwiertz 2015; Köster-Eiserfunke u.a. 2014; Doppler & Vorwergk 2014.

„eine einzige Gruppe von Flüchtlingen ist je auf die Idee gekommen, an die Menschenrechte zu appellieren“ (Arendt 1995: 456). Dies hat sich geändert.

Ein weiteres Beispiel eines öffentlichen Protestes war der Fußmarsch von 50 bis 70 Flüchtlingen von Würzburg nach Berlin vom 8. September bis 6. Oktober 2012 und die anschließende Besetzung des Oranienplatzes in Berlin-Kreuzberg, der „als zentraler Ort des Protestes einer selbstorganisierten Geflüchtetenbewegung Berühmtheit in ganz Europa“ erlangte (Wilcke & Lambert 2015: 1). Sie protestierten damit gegen die Residenzpflicht, indem sie gegen diese verstießen. Der illegale Akt, der Ungehorsam bezüglich der Residenzpflicht, wurde mit der Rawls'schen Treue gegenüber dem Gesetz („fidelity to law“) (Rawls 1969: 106) vereinbar, so wie es auch die illegale Einreise der Eritreer/-innen im Nachhinein wurde: durch die *Öffentlichkeit*, die sie selbst auf den *illegalen* Akt lenkten und damit auf die *Illegitimität* der Regeln und Gesetze, gegen die sie mit diesem Akt verstoßen hatten. Die Flüchtlinge zeigten das, was Habermas einen „qualifizierten Rechtsgehorsam“ nennt (Habermas 1985: 86). Hess zufolge fordere die „konkrete Tat, die Grenze zu überqueren wie all die anderen Berechtigten auch, den humanitären Gestus heraus, welcher auf der machtvollen Position des kolonialen Nordens beruht, stets zu bestimmen, wann gehandelt wird und welche Leben zu retten sind“ (Hess 2016: 7). Damit haben die öffentlichen Aktionen, die die eigene illegale Grenzüberschreitung thematisieren oder selbst eine illegale Grenzüberschreitung (innerhalb Deutschlands) sind, das gleiche Potenzial zur gesellschaftlichen Transformation wie die klassischen Beispiele zivilen Ungehorsams:

„Wenn auch diese Migrationen nicht zu einer gezielt organisierten und als solche sichtbaren Protestbewegung gehören, so können die Grenzübertritte doch als Akte eines zivilen Ungehorsams verstanden werden, durch welche Gesetze und herrschende migrationspolitische Ordnungen infrage gestellt werden.“ (Ataç u.a. 2015: 7)

Die transformative Kraft der genannten Proteste liegt in dem besonderen Maß, in dem sie „das Interesse der Medien auf sich lenkten“ (Borri & Fontanari 2015: 205). Dadurch, dass die Geflüchteten selbst auf ihre illegale Tat hinwiesen, diese und damit deren Ursache der öffentlichen Kritik aussetzten, unterscheidet sich diese illegale Tat der Grenzüberschreitung im Sinne der Arendt'schen Bestimmung zivilen Ungehorsams von einem bloß kriminellen Akt:

„Es gibt einen ungeheuren Unterschied zwischen dem Kriminellen, der das Licht der Öffentlichkeit scheut, und dem zivilen Gehorsamsverweigerer, der in offener Herausforderung das Gesetz in seine eigenen Hände nimmt. Dieser

Unterschied zwischen offener Übertretung des Gesetzes, die vor aller Augen geschieht, und dem geheimen Rechtsbruch, liegt so klar auf der Hand, daß er nur aufgrund vorgefaßter Meinung oder bösen Willens übersehen werden kann.“ (Arendt 1999: 137)

Der Wandel vom geheimen Übertreten der Landesgrenzen in Nacht-und-Nebel-Aktionen hin zum öffentlichen Grenz- und Gesetzesübertritt leistet der Entkriminalisierung geflüchteter Menschen im „Bild der Öffentlichkeit“ Vorschub (vgl.: Ataç u.a. 2015: 6). Doch ihr Handeln hat meines Erachtens nicht nur einen solchen langfristig positiven Effekt für die Geflüchteten selbst, sondern auch für diejenigen, an die sie ihre Handlungen adressieren. Sie orientieren ihre Proteste an den – mit Rawls gesprochen – öffentlich anerkannten Prinzipien, indem sie Gleichheit, Freiheit und Schutz der Person als in liberalen Gesellschaften anerkannte Werte *von* diesen Gesellschaften für sich einfordern. Sie protestieren gewaltfrei und symbolisch. Das Verhalten der Geflüchteten erfüllt damit (zunächst) Kriterien des zivilen Ungehorsams, der gerade nicht aus „narzißtischem Antrieb“ entspringt (Habermas 1985: 89).

Die Aufzunehmenden machen die Aufnehmenden (oder eben auch Ablehnenden) auf prinzipielle Ungerechtigkeiten, mitunter auch auf eine scheinliberale Haltung aufmerksam, die wir sonst vielleicht übersehen würden. Elif Özmen kritisiert diese Haltung am Beispiel der Forderung nach einer deutschen „Leitkultur“, die angeblich verteidigt werden müsse: „denn ‘die’ haben ganz andere Werte, die wir weder zu kennen, noch zu respektieren haben“ (Özmen 2015: 356). Diese Ungleichheit in der Forderung nach Anerkennung basiert auf der Annahme, dass „wir“ die richtigen Werte hätten. Im Anschluss an Habermas bemerkt Özmen, vorschreiben könne man nur Normen, „die von den persönlichen Umständen und partikularen Kontexten [...] abstrahieren und für allgemeine vorschreibende Regeln und Prinzipien stehen, an denen das individuelle bzw. kollektive Handeln orientiert werden soll.“ (ebd.: 358) Dies führt aber meines Erachtens keineswegs zu Özmens Schlussfolgerung, eine gelingende Integrationspolitik müsse „auf ‘Werte’ als identitätsstiftende und identitätsversichernde Kategorie verzichten“ (ebd.). Vielmehr zeigt sich hier, dass die einseitige Forderung nach Anerkennung der „richtigen“ Werte durch die Flüchtenden selbst gegen einen Wert verstößt, den „wir“ vielleicht als zu selbstverständlich für uns beanspruchen: *egalitäre* Anerkennung, die *gegenseitige* Anerkennung individueller Interessen, die in ihren Werten soweit übereinstimmen müssen, dass die Gemeinschaft konfliktfrei gestaltet werden kann. Es geht doch in der liberalen Gesellschaft gerade um die Verhandlung individueller Interessen (und Werte), die immer ein Konfliktpotenzial in sich tragen. Jene, die die einseitige Anerkennung der „westlichen“ Werte fordern, sind aus der diskursiven Vernunft ausgestiegen,

ohne es zu merken. Und wer sollte sie darauf aufmerksam machen, wenn nicht die Flüchtenden selbst?

Aber: Ist ziviler Ungehorsam ohne *civitas* möglich? Können Menschen, die keine Bürger/-innen sind, überhaupt zivilen Widerstand leisten?

Ungehorsame Flüchtlinge?

Ziviler Ungehorsam kann Rawls zufolge nur innerhalb einer prinzipiell anerkannten (weil annähernd gerechten) Gesellschaft ausgeübt werden. Seine Definition hat bei genauer Betrachtung wie oben gezeigt verschiedene Schwachpunkte. Ich möchte jedoch einen bestimmten anderen Aspekt in Frage stellen, für den ich die genannten, durchaus fragwürdigen Kriterien zunächst beibehalten kann, zumal wenn der Schwerpunkt nicht auf die annähernd gerechte Gesellschaft gelegt wird, sondern auf die *Anerkennung*. Die Frage lautet: Müssen die Ausübenden zivilen Ungehorsams selbst anerkannter Teil dieses Systems sein? Handelt es sich tatsächlich, wie Emanuela Ceva schrieb, um eine Form von „Opposition gegen das Gesetz ‘innerhalb des Systems’“ (Ceva 2015: 14)? Wie ist das Verhältnis von Teil und Ganzem bestimmt, von den ungehorsamen Individuen und der Gesellschaft? Und was heißt hier: Anerkennung?

Martin Luther King und die zur Symbolfigur erhobene Rosa Parks protestierten gegen etwas, wovon sie persönlich betroffen waren, die Rassentrennung, und adressierten ihren Protest an Rawls'sche anerkannte Prinzipien der Gerechtigkeit. Allerdings waren sie gewissermaßen von einzelnen Aspekten des Rechtssystems ausgeschlossen. Gerade dagegen protestierten sie. Dieser Ausschluss hat in den USA eine lange Geschichte. In einem von Arendt zitierten Ausspruch aus dem Gerichtsverfahren *Dred Scott vs. Sandford* (1856-1857) heißt es: „Neger sind und können nicht Staatsbürger im Sinne der Bundesverfassung sein.“ (Arendt 1999: 150; vgl.: McCloskey 1966: 93-95) Scotts Verfahren erhielt viel öffentliche Aufmerksamkeit und half der Abolitionist/-innen-Bewegung. Ob die Versprechungen des von dieser Bewegung angestrebten Emanzipationsprozesses, der Abschaffung der Sklaverei, mittlerweile eingelöst wurden, kann in Frage gestellt werden. Zumindest King und Parks waren noch stark vom negativen Erbe dieser „erschreckenden Tatsache“ betroffen, „daß diese Menschen niemals in den ursprünglichen *consensus universalis* miteingeschlossen waren“, wie Arendt bemerkt (Arendt 1999: 149).

Auch wenn durch Verfassungsänderungen bereits 1865 und 1868 die Staatsbürgerschaft in der Theorie auf die Farbigen ausgedehnt wurde, die Segregation machte sie zu Staatsbürger/-innen zweiter Klasse. Auf die

vorderen Plätze im Bus hatten sie – zumindest im Süden – keinen Anspruch. King und Parks erkannten das System – die „liberalen“ USA – als Ganzes mit seinen Werten wie Gleichheit und Freiheit an, machten aber im Sinne Rawls' durch ihren zivilen Ungehorsam auf einen ungerechten Aspekt des anerkannten Systems aufmerksam, nämlich dass die theoretisch zuerkannten Bürgerrechte in der Praxis keine Rolle spielten. Zwar waren sie im Gegensatz zu Dred Scott anerkannte Bürger/-innen, doch ihre Bürgerrechte waren nicht dieselben, wie die der Weißen. Farbige sind bis heute trotz aller theoretischen Errungenschaften (Abschaffung der Segregationsgesetze) durch die Diskriminierung in der Praxis Ausgeschlossene innerhalb des Systems.

Auch die Flüchtenden sind zugleich innerhalb und außerhalb, allerdings innerhalb der Weltgemeinschaft und außerhalb des einzelstaatlichen Rechtssystems. Diese Weltgemeinschaft ist nicht nur über globale ökonomische Interessen definiert, sondern auch über eine globale Verantwortung. Diese Verantwortung reicht in der Geschichte zurück beispielsweise zur Einflussnahme der Kolonialmächte und der an den Weltkriegen beteiligten Großmächte. Der Komplexität dieser Verhältnisse kann ich mich an dieser Stelle nicht widmen, dies spielt auch keine Rolle für meine Argumentation. Nicht die Frage nach der Verantwortung der Kolonial- oder Großmächte, wie sie die Preisfrage der GAP andeutet, steht im Mittelpunkt meiner Überlegungen, sondern das *Selbstverständnis* der Flüchtenden, die sich selbst als Teil dieser Weltgemeinschaft verstehen und an diese appellieren. Dieses Selbstverständnis hat sich geändert.

Arendt brachte die Sklaverei und den Status der Staatenlosen noch auf drastische Weise miteinander in Verbindung. In gewissem Sinne sei „der moderne Staatenlose weiter und endgültiger aus der Menschheit ausgestoßen als der Sklave, dessen *Arbeit* gebraucht [...] wurde und der dadurch immer noch in den Rahmen des Menschseins einbezogen blieb“ (Arendt 1995: 463). Dem möchte ich in Anbetracht der Veränderungen, insbesondere der *neuen Sichtbarkeit*, widersprechen. Zwar stehen die Flüchtlinge (vor der Einbürgerung) juristisch außerhalb des (Rechts-)Systems. Solange sie „(noch) Ausländer und insbesondere Nicht-EU-Ausländer sind, sind ihre *politischen* Bürgerrechte minimal“ (Denninger 2009: 226). Zugleich aber *nehmen* sie am System *teil* und *sind* dadurch ein *Teil*, sofern sie die Werte und Rechte (Menschenrechte) anerkennen und für sich beanspruchen, an denen sich auch die einzelnen Rechtssysteme orientieren, und öffentlich dafür protestieren. Dafür benötigen sie nicht einmal Papiere, Pappschilder reichen.

Tatsächlich ist es gar kein Merkmal zivilen Ungehorsams, *legal anerkannter Teil* des kritisierten Gesellschaftssystems zu sein. Denn vor der von ihnen (zumindest) theoretisch errungenen Abschaffung der Rassentrennung waren

Martin Luther King und Rosa Parks gerade kein voll legal anerkannter Teil ihrer Gesellschaft. Das legale Recht auf den Platz im Bus hatten sie nicht. Zwar besaßen sie im Unterschied zu den Flüchtlingen die Staatsbürgerschaft, aber aufgrund der komplizierten Verstrickungen des positiven Rechts mit all seinen Schlupfwinkeln lässt sich bezüglich des zivilen Ungehorsams von einem Graubereich sprechen, den man aber auch nutzen kann. Weiter noch: Die Anerkennung des Systems selbst bewegt sich auf einer Schwelle und muss dies sogar, ganz wie Habermas bezüglich der Legalität des zivilen Ungehorsams bemerkte:

„Der zivile Ungehorsam muß zwischen Legitimität und Legalität in der Schwebelage bleiben; nur dann signalisiert er die Tatsache, daß der demokratische Rechtsstaat mit seinen legitimierenden Verfassungsprinzipien über alle Gestalten ihrer positiv-rechtlichen Verkörperung hinausweist [...]“. (Habermas 1985: 90)

Genaugenommen gibt es kein positives Recht auf zivilen Ungehorsam. Verschiedene Verfassungen sehen vielmehr ein „Recht auf Widerstand“ vor, zum Beispiel Artikel 20 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland. Dieses legale Recht auf Widerstand ist eine positiv-rechtliche Entsprechung des moralischen oder legitimen Rechts auf zivilen Ungehorsam, die gerade deshalb vom positiven Recht unterschieden werden muss. Ich muss das System grundsätzlich als *legitim* anerkennen und mich danach verhalten, sodass ich durch meine *Anerkennung* ein Teil davon bin, nicht aber *legal* ein Teil des Systems sein, um zivilen Ungehorsam zu leisten. Wieder mit Habermas gesprochen ist es sogar wenig sinnvoll, an „falschen Positivitäten der Gegenwart“ festzuhalten (Habermas 1985: 97). Dies sei „die gleiche Geisteshaltung, [...] die sich umso sturer an Eindeutigkeiten klammert, je mehr der Boden unter den Füßen schwankt.“ (ebd.) Der zivile Ungehorsam muss Habermas zufolge, wie gesagt, in der Schwebelage bleiben, seine Legalisierung ist nicht nur schwierig, sie widerspräche geradezu seinem Naturell. Der Bereich politischer *Praxis* ist auch bei Arendt von dem des legalen *Status* des zivilen Ungehorsams getrennt. Sie schreibt, die „politische Institutionalisierung des zivilen Ungehorsams könnte das bestmögliche Heilmittel gegen dieses letztendliche Scheitern juristischer Überprüfung sein“ (Arendt 1999: 158).

Gerade die Spannung zwischen Legalität und Legitimität ist im Fall der illegalen Grenzüberschreitungen vor bzw. während der Protestmärsche gegeben, die Habermas als so wertvoll schätzt: qualifizierter Ungehorsam. Dass die Geflüchteten kein legaler Teil der jeweiligen Gemeinschaft sind, solange sie keine Staatsbürgerschaft erlangt haben, bedeutet somit nicht, dass sie keinen zivilen Ungehorsam leisten können. Die Frage danach, ob die

beiden Aktionen als ziviler Ungehorsam gewertet werden können, ist gerade nicht die schwierige Frage nach dem „Recht auf Einwanderung“ (Kirkoskar-Steinbach 2007: 236), sondern zeigt eine Alternative zivilgesellschaftlicher Partizipation auf, da der zivile Ungehorsam selbst zwischen „Legitimität und Legalität in der Schwebelage bleiben“ muss (Habermas 1985: 90). Und es handelt sich um eine Alternative, die bereits praktiziert wird und Wirkung zeigt.

Fazit: Weltbürgerlicher Ungehorsam

Die Fragen im Zusammenhang mit der „Flüchtlingskrise“ sind immer auch Fragen nach Grenzen. Anna Goppel problematisiert die Überzeugung, „dass Staaten und ihre Bevölkerungen klarerweise frei entscheiden dürfen“, wie sie mit ihren Grenzen umgehen (Goppel 2015: 341), und zitiert einen Sprecher der CDU/CSU-Bundestagsfraktion:

„*Natürlich* ist es der Anspruch eines Staates, dass er das Recht hat, darüber zu entscheiden, wer das Recht hat, in das Bundesgebiet einzureisen, und wer nicht [...]. Wenn wir diesen Anspruch als Deutschland aufgeben, dass wir selbst darüber befinden, wer in unser Bundesgebiet einreist und wer nicht, dann ist dies aus meiner Sicht ein Offenbarungseid.“ (zitiert nach: ebd.)

Goppel kritisiert die Selbstverständlichkeit dieser Überzeugung, als sei sie nicht legitimierungsbedürftig (ebd.), was der von Özmen kritisierten einseitigen Anerkennungsforderung gegenüber den Flüchtenden entspricht: „Wir“ sind immer im Recht. Die Flüchtenden hingegen lassen sich vielerorts auf einen Legitimierungsprozess ein, indem sie in den erwähnten Aktionen an die Rawls'schen Prinzipien appellieren. Neben Demonstrationen handelt es sich dabei auch um *Grenzübertretungen*. Diese sind wie dargestellt *illegal*, aber *gewaltfrei*, *öffentlich* in einem weiten Sinne, unter Berufung auf *legitimierte* liberale Werte und entsprechen damit den Kriterien zivilen Ungehorsams.

Der Protest der Flüchtenden hat ein Potenzial für eine Gesellschaft in Form eines Einzelstaates innerhalb eines Staatenverbundes, *indem* er Nationalgrenzen konkret und symbolisch *in Frage stellt*. Damit zeigt sich wiederum eine Gemeinsamkeit zwischen dem zivil-ungehorsamen Protest Rosa Parks' und dem der Flüchtenden. Parks weigerte sich, die Grenze zwischen „weißen“ und „schwarzen Rechten“ auf Sitze im Bus zu akzeptieren. Sie stellte die Legitimität der Rassentrennung innerhalb des von ihr anerkannten liberalen Rechtssystems in Frage. Die Flüchtenden stellen die Nationalgrenzen konkret in Frage, indem sie sie überschreiten und darauf aufmerksam machen. Sie stellen damit die Legitimität bestimmter internationaler oder nationaler Gesetze im Rahmen einer grundsätzlichen Anerkennung des Rechtssystems

in Frage. Sie weisen auf die grundsätzliche Ungerechtigkeit hin, dass, wenn der legale Grenzübertritt verwehrt wird, die einzige Möglichkeit legalen Schutz zu erhalten, der illegale Übertritt ist, wie oben beschrieben.

Die Flüchtenden üben zivilen Ungehorsam zweiter Stufe aus, nicht als Bürger/-innen einer Nation, sondern als Weltbürger/-innen, das heißt: als Menschen. Sie leisten „weltbürgerlichen Ungehorsam“, der vielleicht – ebenso wie die historischen Anfänge zivilen Ungehorsams auf nationaler Ebene – erst später seine ganze gesellschaftliche Transformationskraft zeigen wird. Dabei nutzen sie gerade das Spannungsverhältnis zwischen Legalität und Legitimität, mit dem die Stärke des zivilen Ungehorsams zusammenhängt. Ihnen den Status des zivilen Ungehorsams abzusprechen, hieße die Grenzen des positiven Rechts zu missachten und das transformative Potenzial – auch für „unsere“ Gesellschaft – zu übersehen: „Der autoritäre Legalismus verleugnet die humane Substanz des Nicht-Eindeutigen genau dort, wo der demokratische Rechtsstaat von dieser Substanz zehrt.“ (Habermas 1985: 97f)

Literatur

- Allen, Michael (2009): „Civil Disobedience and Terrorism. Testing the Limits of Deliberative Democracy“. In: *Theoria. A Journal of Social and Political Theory*, Nr. 118, S. 15-39 (<https://doi.org/10.3167/th.2009.5611803>).
- Arendt, Hannah (1999): „Ziviler Ungehorsam“. In: Arendt, Hannah: *Zur Zeit. Politische Essays (1943-1975)*. Hamburg, S. 119-211.
- Arendt, Hannah (1995): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München & Zürich.
- Ataş, Ilker; Stefanie Kron, Sarah Schilliger, Helge Schwiertz & Maurice Stierl (2015): „Kämpfe der Migration als Un-/Sichtbare Politiken. Einleitung zur zweiten Ausgabe“. In: *Movements. Journal für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung*, Bd. 1, Nr. 2, <http://movements-journal.org/issues/01.grenzregime/02.einleitung.html>, letzter Aufruf: 15.12.2016.
- Borri, Giulia, & Elena Fontanari (2015): „Lampedusa in Berlin. (Im)Mobilität innerhalb des europäischen Grenzregimes“. In: *PERIPHERIE*, Nr. 138/139, S. 193-211 (<https://doi.org/10.3224/peripherie.v35i138-139.24296>).
- Brugger, Winfried (1999): *Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus. Studien zur Legitimation des Grundgesetzes*. Baden-Baden.
- Ceva, Emanuela (2015): „Political Justification through Democratic Participation. The Case for Conscientious Objection“. In: *Social Theory and Practice*, Bd. 41, Nr. 1, S. 26-50 (<https://doi.org/10.5840/soctheorpract20154112>).
- Corlett, J. Angelo (2003): *Terrorism. A Philosophical Analysis*. Dordrecht.
- Doppler, Lisa, & Friederike Vorwerck (2014): „Refugees und Non-Citizens im Streik. Sprache als Ort des Widerstandes in Flüchtlingsprotesten“. In: Aced, Miriam; Tamer Düzyol; Arif Rüzgar & Christian Schaft (Hg): *Migration, Asyl und (post-)migrantische Lebenswelten in Deutschland*. Berlin, S. 47-66.
- Denninger, Erhard (2009): „Die Rechte der Anderen“. Menschenrechte und Bürgerrechte im Widerstreit“. In: *Journal für kritische Justiz*, Bd. 42, Nr. 3, S. 226-238.

- Eichstädt, Sven, & Freia Peters (2015): „Gegen Flüchtlinge. Pegida ruft zu ‘zivilem Ungehorsam’ auf“. In: *Die Welt*, 6.10.2015. <http://www.welt.de/147264586>, letzter Aufruf: 15.12.2016.
- Gabowitsch, Misha (2013): *Putin kaputt!? Russlands neue Protestkultur*. Berlin.
- Goppel, Anna (2015): „Was derzeit falsch läuft. Zur öffentlichen Migrationsdebatte und einem möglichen Beitrag der politischen Philosophie“. In: *Zeitschrift für praktische Philosophie*, Bd. 2, Nr. 2, S. 339-348, <http://www.praktische-philosophie.org/2015-heft-2-dezember.html>, letzter Aufruf: 15.12.2016 (<https://doi.org/10.22613/zfpp/2.2.12>).
- Habermas, Jürgen (1985): „Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat“. In: Habermas, Jürgen: *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt a.M., S. 79-99.
- Haskar, Vinit (1988): *Civil Disobedience, Threats and Offers. Gandhi and Rawls*. New York, US-NY.
- Hess, Sabine (2016): „‘Citizens on the road’. Migration, Grenze und die Rekonstitution von Citizenship in Europa“. In: *Zeitschrift für Volkskunde*, Bd. 112, Nr. 1, S. 3-18.
- Kant, Immanuel: *Kants gesammelte Schriften*. Berlin u.a. 1960ff (AA. V: Kritik der Urteilkraft).
- King, Richard H. (2015): „Civil Disobedience, Politics and Violence“. In: *Modern Intellectual History*, Bd. 12, Nr. 2, S. 511-521 (<https://doi.org/10.1017/S1479244314000602>).
- Kirloskar-Steinbach, Monika (2007): *Gibt es ein Menschenrecht auf Immigration? Politische und philosophische Positionen zur Einwanderungsproblematik*. München.
- Kleist, J. Olaf (2015): „Dis-Placement. Flüchtlinge zwischen Orten (Editorial)“. In: *PERIPHERIE*, Nr. 138/139, S. 143-149, <http://www.budrich-journals.de/index.php/peripherie/article/download/24294/21165>, letzter Aufruf: 29.9.2017.
- Kohli, Alice (2012): „Die Selbstverbrennungen in Tibet zeugen von grosser Verzweiflung“. Interview mit Wangpo Tethong. In: *NZZ*, 15.3.2012, https://www.nzz.ch/wer_tatenlos_zuschaut_risziert_eine_eskalation-1.15730761, letzter Aufruf: 25.08.2017.
- Köster-Eiserfunke, Anna; Clemens Reichhold & Helge Schwietz (2014): „Citizenship im Werden. Rechte, Habitus und Acts of Citizenship im Spiegel antirassistischer und migrantischer Kämpfe“. In: Heimeshoff, Lisa-Marie; Sabine Hess, Stefanie Kron & Helen Schwenken (Hg.): *Grenzregime II. Migration, Kontrolle, Wissen, Transnationale Perspektiven*. Berlin, Hamburg. S. 177-196.
- McCloskey, Robert (1966): *The American Supreme Court*, Chicago, US-IL.
- Nebel, John F. (2015): *Ein wunderschöner Akt des zivilen Ungehorsams*. <https://www.metronaut.de/2015/06/ein-wunderschoener-akt-des-zivilen-ungehorsams/>, letzter Aufruf: 15.12.2016.
- Niesen, Peter; Svenja Ahlhaus & Markus Patberg (2015): „Konstituierende Autorität. Ein Grundbegriff für die Internationale Politische Theorie“. In: *Zeitschrift für politische Theorie*, Bd. 6, Nr. 2, S. 159-172.
- Özmen, Elif (2015): „Warum eigentlich Werte? Einige Gedanken zur ‘Flüchtlingskrise’“. In: *Zeitschrift für praktische Philosophie*, Bd. 2, Nr. 2, S. 349-360, <http://www.praktische-philosophie.org/2015-heft-2-dezember.html>, letzter Aufruf: 15.12.2016 (<https://doi.org/10.22613/zfpp/2.2.13>).
- Pilz, Dirk (2015): „Peng-Kollektiv zu Flüchtlingen. Berliner Aktivisten rufen zum zivilen Ungehorsam auf“. In: *Berliner Zeitung*, 6.8.2015, <http://www.berliner-zeitung.de/kultur/peng-kollektiv-zu-fluechtlingen-berliner-aktivisten-rufen-zum-zivilen-ungehorsam-auf-22586716>, letzter Aufruf: 15.12.2016.
- Rawls, John (1969): „The Justification of Civil Disobedience“. In: Bedau, Hugo Adam (Hg.): *Civil Disobedience. Theory and Practice*. New York, US-NY, S. 240-255.
- Smart, Brian (1978): „Defining Civil Disobedience“. In: *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Bd. 21, Nr. 1-4, S. 249-269 (<https://doi.org/10.1080/00201747808601843>).
- Schramme, Thomas (2015): „Wenn Philosophen aus der Hüfte schießen“. In: *Zeitschrift für praktische Philosophie*, Bd. 2, Nr. 2, S. 377-384, <http://www.praktische-philosophie.org>.

- org/2015-heft-2-dezember.html, letzter Aufruf: 15.12.2016 (<https://doi.org/10.22613/zfpp/2.2.15>).
- Schwartz, Helge (2015): „‘Für uns existiert kein Blatt im Gesetzbuch’. Migrantische Kämpfe und der Einsatz der radikalen Demokratie“. In: Hunger, Uwe; Roswitha Pioch & Stefan Rother (Hg.): *Migration und Demokratie*. Wiesbaden, S. 229-254.
- Wilcke, Holger, & Laura Lambert (2015): „Die Politik des O-Platzes. (Un-)Sichtbare Kämpfe einer Geflüchtetenbewegung“. In: *Movements. Journal für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung*. Bd. 1, Nr. 2, S. 1-22, <http://movements-journal.org/issues/02.kaempfe/06.wilcke,lambert--oplatz-k%C3%A4mpfe-gefl%C3%BChtete-bewegung.pdf>, letzter Aufruf: 15.12.2016.

Anschrift der Autorin:

Carina Pape

Carina.Pape@uni-flensburg.de