



Barbara Zehnpfennig [Hrsg.]

Politischer Widerstand

Allgemeine theoretische Grundlagen und
praktische Erscheinungsformen in
Nationalsozialismus und Kommunismus



Nomos

Barbara Zehnpfennig [Hrsg.]

Politischer Widerstand

Allgemeine theoretische Grundlagen
und praktische Erscheinungsformen in
Nationalsozialismus und Kommunismus



Nomos

© dpa – Bildarchiv: Volksaufstand in der DDR am 17. Juni 1953

Demonstranten werfen am 17. Juni 1953 in Berlin mit Steinen nach russischen Panzern. Nach Streiks in Ost-Berlin kam es zum Volksaufstand, der von sowjetischen Truppen niedergeschlagen wurde.

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

ISBN 978-3-8487-3355-2 (Print)

ISBN 978-3-8452-7682-3 (ePDF)

1. Auflage 2017

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2017. Gedruckt in Deutschland. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Einführung <i>Barbara Zehnpfennig</i>	7
<i>I. Theoretische Grundlagen</i>	17
Das Widerstandsrecht im philosophischen Denken des Mittelalters <i>Stefan Schick</i>	19
Widerstandsrecht in der frühen Neuzeit <i>Robert von Friedeburg</i>	41
Das kollektive Widerstandsrecht – Hybrid zwischen Tradition und Moderne <i>Frauke Höntzsch</i>	61
Das Widerstandsrecht des Grundgesetzes <i>Rolf Gröschner</i>	83
<i>II. Widerstand im Nationalsozialismus</i>	97
Motive für militärischen Widerstand <i>Winfried Heinemann</i>	99
Wer sind wir, dass wir sagen könnten: eine heroische Tat? Vom langen Weg zur Anerkennung des Regimegegners Claus Schenk Graf von Stauffenberg <i>Peter Steinbach</i>	115
Widerstand? Martin Niemöller und Hans Bernd von Haeften <i>Gerhard Ringshausen</i>	149

Inhalt

Der konservative Widerstand gegen den Nationalsozialismus – Bedeutung und Problematik <i>Hans-Christof Kraus</i>	181
Intellektueller Widerstand im Dritten Reich. Möglichkeiten und Grenzen <i>Frank-Lothar Kroll</i>	205
Herschel Grynszpan und David Frankfurter. Zwei jüdische Attentäter im Kampf gegen Hitler <i>Armin Fuhrer</i>	243
<i>III. Widerstand im Kommunismus</i>	265
Politischer und religiöser Widerstand an der Universität Leipzig 1952-1957: Der Kampf gegen die Evangelische Studentengemeinde und der „Fall Schmutzler“ <i>Günther Heydemann</i>	267
„Staatsfeindlicher Menschenhandel“. Fluchthilfe als Widerstand: Junge West-Berliner gegen das SED-Regime <i>Sven Felix Kellerhoff</i>	283
Ungarn 1956 – Die Langzeitwirkung des Widerstands <i>Andreas Oplatka</i>	301
Die polnische Bewegung Solidarnosc aus soziologischer und philosophischer Perspektive <i>Michal Kaczmarczyk</i>	319
Politischer Widerstand im autoritären Nationalsozialismus und im totalitären Kommunismus <i>Jerzy Maćków</i>	341
Die Autoren dieses Bandes	363

Einführung

Barbara Zehnppennig

Politischer Widerstand hat viele Facetten. Das zeigt sich bereits daran, dass es gar nicht so einfach ist, genau zu definieren, was als Widerstand zu gelten hat. Setzt politischer Widerstand die Existenz eines Unrechtsregimes voraus, oder kann man auch den Aufstand gegen ein freiheitlich-demokratisches System als Widerstand bezeichnen? Die Gegner eines solchen Systems, seien sie linkextremer, rechtsextremer oder islamistischer Provenienz, würden ihr Aufbegehren gegen die demokratische Ordnung zweifellos als Akt des Widerstands begreifen. Das können sie aber nur, weil sie der Ordnung, gegen die sie aufbegehren, ihrerseits die Legitimität absprechen. So scheint mit dem Begriff des politischen Widerstands un- ausgesprochen der Anspruch verbunden zu sein, sich rechtmäßig gegen etwas aufzulehnen, dem seinerseits die Rechtmäßigkeit ermangelt. Ansonsten handelte es sich um Aufruhr, Revolte, Sabotage etc. – die in Aktion umgesetzte Nicht-Akzeptanz des Bestehenden, ungeachtet dessen, wie begründet diese Nicht-Akzeptanz sein mag. Dabei müssen Fremdwahrnehmung und Selbstwahrnehmung, was die Legitimität des Vorgehens angeht, nicht unbedingt übereinstimmen. Der Akteur selbst mag als Widerstand empfinden, was dem Betrachter als illegitime Gewalt erscheint.

Wer politischen Widerstand leistet, stellt auf jeden Fall das politische System grundsätzlich in Frage. Insofern kommt er gar nicht umhin, für sein Tun Werte geltend zu machen, die er durch das System verletzt sieht. Nun haben die totalitären Systeme des Kommunismus und Nationalsozialismus, die den Hintergrund der in diesem Band behandelten Widerstandsformen bilden, zweifellos entscheidende menschliche Werte mit Füßen getreten: Sie haben eklatant gegen die menschliche Würde verstoßen, allen Erfordernissen der Gerechtigkeit Hohn gesprochen, der Widervernunft, Grausamkeit und Unmenschlichkeit allen Raum gelassen und durch Unterordnung des Einzelnen unter willkürlich konstruierte Kollektive den Wert des Menschen als Individuum gezeugnet. Insofern widersprachen sie allen Werten, die sich in einem langen, das Abendland bestimmenden zivilisatorischen Prozess als die für den Menschen verbindlichen herausgebildet hatten. Aber genau das war auch der Anspruch von Kommunismus

und Nationalsozialismus: mit den überkommenen Werten zu brechen und einen neuen Menschen zu züchten, der auch neuen Wertetafeln folgt. Der Kommunismus verhieß eine Gleichheit, die individuelle Moral überflüssig machen sollte. Der Nationalsozialismus verfocht eine Ungleichheit, der die konventionelle Moral nur im Wege stehen konnte. Gegen diese Anmaßung, mit einem Streich alles, was bisher als Humanität gegolten hatte, auf der Müllhalde der Geschichte zu entsorgen, erhob sich nun vielfältiger Widerstand – in seinen Erscheinungsweisen ebenso divers wie in seinen Motiven.

Motive und Verfahren der verschiedenen Widerstandsgruppen in Kommunismus und Nationalsozialismus werden in Teil II und III dieses Bandes vorgestellt. Das geschieht natürlich ohne Anspruch auf Vollständigkeit und eher in der Absicht, exemplarische Einblicke in das Thema zu gewähren. Doch bevor die Praxis des Widerstands vorgeführt wird, sollen in Teil I die theoretischen Grundlagen betrachtet werden, die in der Ideengeschichte erarbeitet wurden, um das Phänomen des politischen Widerstands einzuschätzen und einzugrenzen. Auch hier darf keine Abbildung des gesamten Widerstand-Diskurses in der Geschichte erwartet werden, doch die dargestellten Positionen sind zweifellos solche von Gewicht und solche von Einfluss. Dabei ist nicht unterstellt, dass die Praktiker des Widerstands sich in ihrem Tun unbedingt erst der theoretischen Grundlagen versichert hätten, welche in der Geistesgeschichte für ihr Handeln bereitgestellt wurden. Ein derart direkter Theorie-Praxis-Bezug ist zweifellos selten; sehr viel häufiger haben sich Widerständler von humanitären Gedanken leiten lassen, die sie aus ihren Herkunftsmilieus kannten oder in Religion und Literatur gefunden haben. Nichtsdestotrotz bilden Theorien, wie sie im ersten Teil des Bandes dargestellt werden, einen Fundus, der in das kollektive Bewusstsein hineinwirkt und sich umgekehrt auch wieder aus ihm speist. Insofern können die Wirkungen, die von solchen Gedanken ausgehen, durchaus präsent sein, ohne offen als solche in Erscheinung zu treten.

Die Autoren dieses Bandes stammen aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen und beleuchten so das in Frage stehende Phänomen von ihren spezifischen Standorten her: aus der Geschichtswissenschaft oder der Philosophie, aus der Politikwissenschaft, der Soziologie oder der Rechtswissenschaft. Damit wird die Vielfalt in den Grundlagen und Erscheinungsweisen des politischen Widerstands gespiegelt durch die Vielfalt der möglichen Rezeptionsweisen. Es ist etwas durchaus anderes, die Theorie des Widerstands philosophisch oder juristisch zu betrachten;

der Politikwissenschaftler hat einen anderen Zugang zur konkreten Widerstandstat als der Historiker oder der Soziologe. Diese Pluralität an Perspektiven kann den Einblick in das Phänomen vertiefen. Das zumindest wäre eines der Ziele, die mit diesem Buch verfolgt werden sollen. Dessen Aufbau soll nun kurz geschildert werden.

Teil I. Im ersten Beitrag dieses Bandes erläutert *Stefan Schick* das Widerstandsrecht im philosophischen Denken des Mittelalters. Entgegen der verbreiteten Sicht, die neuzeitliche, bspw. in Verfassungen manifestierte Vorstellung eines Rechts auf Widerstand leite sich auch aus neuzeitlich-säkularen Theorien ab, unternimmt der Autor den Nachweis, dass die entscheidenden Gedanken zum Widerstandsrecht bereits im Mittelalter vorge-dacht wurden und auch ohne naturrechtliche Begründung anwendbar sind. Dante und Thomas von Aquin sind für diese These die Gewährsleute, wobei vor allem Thomas' Verbrechenslehre mit ihrem individualistischen Rechtsgüter-Verständnis Argumente für und Probleme mit legitimum Widerstand aufzeigt, die in der Neuzeit dann wiederkehren.

Robert von Friedeburgs Beitrag thematisiert das früh-neuzeitliche Widerstandsrecht vor seinem historischen Hintergrund, nämlich der Herausbildung eines Staatverständnisses, das dem Staat nicht zuletzt den Schutz privater Rechte zuschrieb und Legitimität an Legalität band. Ein systematisches Widerstandsrecht, etwa im Rückgriff auf eine Tugendelite oder legitimiert durch den Verstoß der Obrigkeit gegen die „wahre Religion“, habe sich angesichts der historischen Entwicklung nicht herausbilden können, wohl aber seien verschiedene Argumentationsfiguren verwendet worden, mit denen ein kollektives Widerstandsrecht begründet werden konnte. Diese fasst der Autor in einer Typologie zusammen.

Als „Hybrid zwischen Tradition und Moderne“ wertet *Frauke Höntzsch* das kollektive Widerstandsrecht, wie es sich in der Neuzeit entwickelt hat. Den Grund sieht sie in einem noch nicht vollständig vollzogenen Paradigmenwechsel, den sie vor allem im Denken John Lockes erkennt. Danach wird bei ihm die Herrschaftslegitimation zwar vertragsrechtlich, die zu schützenden Individualrechte aber naturrechtlich begründet. So zeige sich das kollektive Widerstandsrecht als integraler Bestandteil einer säkularen politischen Ordnung, der aber auf einer jenseits dieser Ordnung, in der Transzendenz, angesiedelten Rechtsquelle beruht.

Welche Funktion, welche Voraussetzungen und welche Folgen ein in die Verfassung einer politischen Ordnung aufgenommenes Widerstandsrecht haben kann, führt *Rolf Gröschner* in seinem Artikel über das Widerstandsrecht des Grundgesetzes aus. Nach einem kurzen ideen- und verfas-

sungsgeschichtlichen Rückblick widmet er sich unter den genannten Aspekten einem Widerstandsrecht, das der Bewahrung der verfassungsmäßig verankerten Ordnung und nicht etwa deren Infragestellung dienen soll. Dabei dürfen Angriffe auf die verfassungsmäßige Ordnung unabhängig davon abgewehrt werden, ob sie von unten oder von oben kommen. Da es sich um ein konstitutionelles Widerstandsrecht handelt, ist jetzt – anders als im mittelalterlichen und neuzeitlichen Denken, das in den vorangegangenen Beiträgen behandelt wurde –, die bestehende Ordnung selbst der Maßstab, an dem das Verhalten der Regierenden (und auch das der Bürger) zu messen ist. Wenn man so will, fallen hier Legalität und Legitimität zusammen, denn das Beispiel des Grundgesetzes steht für die Verfassung einer rechtsstaatlich fundierten freiheitlichen Ordnung.

Dass sich, was Gegenstand der folgenden Artikel ist, der Widerstand im totalitären System dagegen in den extra-legalen Raum begeben muss, liegt auf der Hand. In diesem Systemtypus ist das Recht nämlich immer schon ideologisch aufgeladen, sofern die herrschende Partei und die ihr angehörende Nomenklatura sich in ihrem Handeln überhaupt am positiven Recht orientieren. Welche Gruppen von Menschen sich in den extra-legalen Raum hineinwagten, um der in ihren Augen illegitimen Herrschaft etwas entgegenzusetzen, und warum sie es taten, wird im zweiten Teil des Bandes zunächst am Beispiel des Nationalsozialismus untersucht. Dass trotz des historischen Prius der kommunistischen Herrschaft diese Reihenfolge gewählt wurde, liegt daran, dass sich in den behandelten kommunistischen Staaten der Widerstand größtenteils erst dann erhob, als die nationalsozialistische Herrschaft längst nicht mehr existierte.

Teil II. Motive für den militärischen Widerstand im NS-System untersucht *Winfried Heinemann*, der zunächst ganz auf Professions-spezifische Gründe abhebt, um die Hitler-Kritik von großen Teilen des Militärs zu erklären. Dazu gehörten Hitlers dilettantische und verlustreiche Kriegsführung und die für eine Armee untaugliche polykratische Führungsstruktur. Doch schon die daraus resultierende Forderung nach einer Änderung der „Kriegsspitzengliederung“ leitete den Weg von der Kritik zum Umsturzversuch ein. Denn hier ging es um einen verantwortlichen Umgang mit weiterer Kriegsführung und anschließendem Friedensschluss, womit die geplante Tat ihre politische und moralische Dimension gewann. So will der Autor die Motive nicht auf den militärischen Aspekt begrenzt sehen, wenn er für die meisten wohl auch den Ausgangspunkt gebildet hatte.

In *Peter Steinbachs* Artikel über Claus Schenk Graf von Stauffenberg steht die Art und Weise im Mittelpunkt, wie dessen Tat in der Folge rezi-

piert wurde. Seine Diffamierung als „Verräter“, eine den historischen Kontext missachtende Verurteilung seiner politischen Zielsetzungen, seine angeblich „dilettantische“ Vorbereitung des Attentats etc. waren lange Grund für eine überaus abschätziige Haltung gegenüber seiner Tat. Demgegenüber plädiert der Beitrag für eine Person und Tat angemessene Würdigung von Stauffenbergs moralischen und ethischen Antrieben, die nur aufgrund einer entsprechenden historischen Kontextualisierung und eines tiefergehenden Verständnisses der Dynamik in der Entwicklung des militärisch-politischen Widerstands zu leisten sei.

Wenn *Gerhard Ringshausen* seinen Beitrag über Martin Niemöller und Hans Bernd von Haefen mit „Widerstand?“ betitelt, soll damit der Unterschied zwischen der Widerstandshaltung des Theologen und der des Diplomaten betont werden. Hatte von Haefen Hitler schon früh durchschaut, so stand Niemöller, nationalistisch geprägt, dem NS zuerst positiv gegenüber. Seine spätere, ablehnende Haltung und seinen Kampf gegen die nationalsozialistisch ausgerichteten „Deutschen Christen“ hält der Autor für rein theologisch motiviert, ohne dass damit eine unmittelbar politische Wirkung intendiert gewesen sei. Demgegenüber sei von Haefens Widerstand und Entschluss, sich an dem Attentat gegen Hitler zu beteiligen, zwar religiös motiviert, aber durchaus auch politisch gemeint gewesen, wenn ihm nach dem Attentat auch aus religiösen Gründen Zweifel an der Legitimation des Tyrannenmords kamen.

Mit dem von Konservativen geleisteten Widerstand befasst sich der Aufsatz von *Hans-Christof Kraus*. In ihm setzt sich der Autor mit diversen, gegen Konservative erhobenen Vorwürfen auseinander, die in der Debatte um ihre Widerstandsleistung ins Feld geführt worden sind und mit denen diese Leistung relativiert werden sollte. Eine genauere Prüfung der Vorwürfe (Konservative als Steigbügelhalter Hitlers; ihr eigener Antisemitismus; Widerstand erst als Reaktion auf die drohende Kriegsniederlage; mangelnde demokratische Orientierung) zeigt, dass hier Differenzierung nottut, sowohl, was einzelne Personen, als auch, was die Berechtigung der Vorwürfe angeht. Keinen Zweifel kann es aber, so der Autor, an der rechtsstaatlichen Orientierung und den moralischen Motiven der konservativen Widerständler geben, deren Pauschalverurteilung damit sachlich nicht angemessen erscheint.

Mit einer in der Forschung vernachlässigten Form des Widerstands befasst sich der Artikel von *Frank-Lothar Kroll*, nämlich mit dem Widerstand, den Wissenschaftler und Literaten geleistet haben. Sofern sie in der Diktatur verblieben, mussten sie den indirekten Weg der Regimekritik

wählen, was die Nachgeborenen vor einige hermeneutische Schwierigkeiten stellt. Denn unter Umständen kann auch das Ausweichen in Parabeln, in eine in mythischer Vorzeit angesiedelte Handlung etc. Widerstandspotential bergen. An drei Fallbeispielen (Werner Bergengruen, Heinrich Lützel, Gertrud Fussenegger) verdeutlicht der Autor den schwierigen Balanceakt der Betroffenen zwischen Selbstschutz und Systemopposition und fordert zu einer differenzierten, den historischen Kontext berücksichtigenden Sicht auf das Werk von Autoren auf, die sich dem System nicht durch Flucht entzogen, obwohl sie es ablehnten.

Daran, dass es auch jüdischen Widerstand gegen das NS-Regime gegeben hat, erinnert der Beitrag von *Armin Fuhrer*. In diesem schildert der Autor Vita, Tat und Motive von Herrschel Grynszpan und David Frankfurter, die beide tödlich verlaufende Attentate auf NS-Repräsentanten im Ausland begangen haben: Grynszpan erschoss den Mitarbeiter der deutschen Botschaft in Frankreich, Ernst vom Rath, Frankfurter den obersten Vertreter der NSDAP in der Schweiz, Wilhelm Gustloff. Bei beiden Attentätern waren wohl die Verbrechen an ihren Glaubensgenossen Grund für die Tat – bedauernswerterweise Anlass für das Regime, die Attentate propagandistisch für seine Zwecke auszuschlachten.

Im dritten Teil des Bandes geht es nun um den Widerstand im Kommunismus, der exemplarisch an verschiedenen Ländern des Ostblocks vorgeführt wird. Die herausragende Rolle Polens bei der allmählichen Delegitimierung der kommunistischen Regime steht dabei außer Frage. Doch auch in anderen von der Sowjetunion dominierten Staaten regte sich schon früh Widerstand, der mit den Beiträgen dieses Teils entsprechend gewürdigt werden soll.

Teil III. Auf den oft unbeachtet gebliebenen Widerstand, den Schüler und Studenten in der DDR leisteten, aufmerksam zu machen, unternimmt der Artikel von *Günther Heydemann*. Am konkreten Fall der Evangelischen Studentengemeinde in Leipzig zeigt der Autor, wie sich die weltanschauliche Konkurrenz zwischen DDR-Ideologie und christlichem Glauben in Repressionsmaßnahmen des Regimes niederschlug, deren Opfer nicht nur die Studenten, sondern allen voran auch ihr Pfarrer, Georg-Siegfried Schmutzler, wurde. Die Unbeugsamkeit des Pfarrers wurde mit langjähriger Einzelhaft, die der Studenten mit Exmatrikulation geahndet. Die überschießende Reaktion des Staates führt der Autor darauf zurück, dass dieser mit der Infragestellung seines Weltanschauungs-Monopols auch seine Legitimation fundamental in Frage gestellt sah.

Dass auch Fluchthilfe ein Akt des Widerstands sein kann, ist Thema des Beitrags von *Sven Felix Kellerhoff*. Gemeint sind jene oft abenteuerlichen Unternehmungen, die von West-Seite aus gestartet wurden, um DDR-Bürgern die unter schwerer Strafandrohung stehende Republikflucht zu ermöglichen. Das Risiko, das die Fluchthelfer selbst dabei eingingen, war beträchtlich; humanitäre Gründe und der Wunsch, gegen einen Unrechtsstaat aktiv etwas zu unternehmen, waren oft die Motive. Auch wenn in vielen der geschilderten Fälle die Akteure sich ihrerseits nicht als Widerstandskämpfer verstanden, plädiert der Autor dafür, ihre Leistungen als Widerstandstat zu werten. Natürlich gilt das nicht für eine Fluchthilfe, die aus rein kommerziellen Gründen und ohne jedes Verantwortungsbewusstsein für den Fall des Scheiterns unternommen wurde.

Der Ungarn-Aufstand von 1956 hat in der Forschung reichlich Widerhall gefunden, nicht so dessen Langzeitwirkung. Mit ihm setzt sich der Artikel von *Andreas Oplatka* auseinander. Dabei geht es dem Autor vor allem um die Frage, ob der Aufstand trotz seiner Niederschlagung eine nachhaltige Wirkung auf das System entfaltete – ob der „Gulasch-Kommunismus“, jene noch relativ gemäßigte Form der Repression, als Folge der Erfahrung des Volkswiderstands gewertet werden kann. Die Schilderung des Verlaufs des Aufstands sowie der Reaktionen in den Parteiführungen der Sowjetunion und Ungarns legt für den Autor den Schluss nahe, dass man sich in Moskau in der Folge tatsächlich zu Zugeständnissen genötigt sah, zumal die Tatsache, dass die Ungarn sich mit Waffengewalt gegen die sowjetische Bevormundung gewehrt hatten, einen herben Prestigeverlust für die KPDSU bedeutete. Welche zwiespältige Rolle János Kádár in dem Geschehen spielte, kommt in dem Artikel ebenfalls zur Sprache als ein weiterer Baustein zur Erklärung, wieso die Ungarn mehr Freiheiten genossen als die anderen Satellitenstaaten der Sowjetunion.

Die polnische Widerstandsbewegung *Solidarnosc* aus philosophisch-soziologischer Perspektive zu analysieren, macht sich der Beitrag von *Michał Kaczmarczyk* zur Aufgabe. Nach einer Darstellung der historischen Geschehnisse, des Erstarkens der Gewerkschaftsbewegung und der politischen Gegenreaktionen, stellt sich der Autor die Frage, welches die Gründe und Motive für den Widerstand waren. Eine strukturalistische Erklärung benennt nur die Bedingungen der Möglichkeit des Widerstands, nicht dessen Gründe. Die Prüfung verschiedener weiterer Erklärungsmodelle erweist deren Eindimensionalität, so dass sich nur eine Kombination von Modellen anbietet, um die „strategisch handelnde, reformorientierte und

mit religiösen Symbolen operierende“ Bewegung der Solidarnosc zu erfassen.

Der den Band abschließende Aufsatz von *Jerzy Maćków* nimmt eine vergleichende Perspektive ein, indem er auf die systemische Bedingtheit der Widerstandsformen hinweist. Daraus erklären sich für ihn die Unterschiede zwischen dem Widerstand im „autoritären Nationalsozialismus“ und im „totalitären Kommunismus“. Anhand des Vergleichs der Entwicklung in Deutschland mit der in Russland erläutert der Autor, wie different sich trotz gleichermaßen totalitärer Ideologie Aufbau und Institutionalisierung der Herrschaft jeweils vollzogen und weshalb sich der Widerstand in Deutschland erst nach der Konsolidierung des Systems in nennenswertem Umfang formierte, während er sich in Russland im wesentlichen auf die Aufbauphase beschränkte. Letzteres deutet der Autor nicht zuletzt als Indiz für die Totalität der Herrschaft, die sich u. a. in Art und Maß der angewendeten Repression offenbart.

*

Wie an dieser kurzen Zusammenschau vielleicht sichtbar wurde – trotz umfangreicher Literatur zum Thema gibt es noch immer viele Aspekte des politischen Widerstands, die weiter zu erforschen sich lohnt. Welches sind letztlich die moralischen und kulturellen Ressourcen, aus denen die Kraft zum Widerstand sich speist? Welche Formen des Widerstands wurden bisher noch nicht hinreichend erfasst und gewürdigt, und aus welchen Gründen geschah das? Wie verhalten sich Repression und Widerstand zueinander, gibt es hier eine systemübergreifende Korrelation? Das ist nur ein kleiner Ausschnitt aus einem großen Feld, das sich für die weitere Forschung auftut. Dazu gehört natürlich auch, sich den Widerstand in anderen Systemtypen als den in diesem Band berücksichtigten genauer anzusehen, etwa die Widerstandsformen des Arabischen Frühlings, oder sich mit den neuen Wegen auseinanderzusetzen, Widerstand zu organisieren, wie sie z. B. die Formierung von Widerstand via Internet darstellt.

Auf jeden Fall wird man bei all diesen Untersuchungen nie darauf verzichten dürfen, Widerstandsleistungen vor dem Hintergrund des jeweiligen zeitgeschichtlichen, politischen und persönlichen Hintergrunds der Protagonisten zu analysieren und zu bewerten. Da freie Forschung auch nur in freien Ländern möglich ist, fehlt bei der Auseinandersetzung mit dem politischen Widerstand in anderen Ländern oder zu anderen Zeiten oft die eigene Erfahrung der Repression, ohne die schwer nachvollziehbar ist, welche Wege widerständiges Handeln manchmal nehmen kann und

welch ungeheures Maß an Mut es erfordert. Sich hier vor der Selbstgerechtigkeit des in glücklicheren Umständen Lebenden zu hüten, ist ein Gebot, das bspw. bei der Erforschung des Widerstands im Nationalsozialismus nicht immer beachtet wurde.

Wenn der vorliegende Band zu den genannten Zielen, Anregung zu weiterem Erforschen des vielschichtigen Themas „Widerstand“ und mehr Skrupulosität bei dessen Bewertung, etwas beitragen könnte, wäre das höchst erfreulich. Das Thema wird – bedauerlicherweise – aktuell bleiben. Denn wo Herrschaft ist, ist eben oft auch Repression. Dass es immer wieder Menschen gibt, die bereit sind, sich ihr zu widersetzen, ist der große Hoffnungsschimmer in einer Welt, in der trotz vieler Demokratisierungsbemühungen die politische Düsternis nicht abzunehmen scheint. Das Humanum liegt dann in einzelnen Menschen, die mit ihrem mutigen Tun für andere Vorbild sein können. Darauf hinzuweisen bzw. daran zu erinnern, ist auch eine der Aufgaben, die der Wissenschaft zukommen.

I. Theoretische Grundlagen

Das Widerstandsrecht im philosophischen Denken des Mittelalters

Stefan Schick

In vielen neuzeitlichen bzw. modernen Staatsverfassungen ist ein Widerstands- oder Revolutionsrecht verankert, in Deutschland seit 1968 in Art 20 Abs. 4 GG: Gegen jeden, der die demokratische, soziale, bundes- und rechtsstaatliche Ordnung der Bundesrepublik Deutschland zu beseitigen versucht, „haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist“. Dieses Recht hat ausschließlich „konservierende“ Funktion: Das Grundgesetz räumt den Bürgern der Bundesrepublik das Recht ein, den *Bestand* der verfassungsmäßigen Ordnung der Bundesrepublik Deutschland durch Widerstand zu sichern bzw. wiederherzustellen, falls alle anderen rechtmäßigen Versuche hierzu scheitern. Diese rein bestandserhaltende Legalität des Widerstands stellte der 1. Senat des Bundesverfassungsgerichts bereits am 17. 08. 1956 in seinem Urteil zum Verbot der KPD (BVerfGE 5, 85) fest: Wenn es ein „dem Grundgesetz immanentes Widerstandsrecht“ gebe, so könne dessen Ausübung „nur im konservierenden Sinne benutzt werden, d.h. als Notrecht zur Bewahrung oder Wiederherstellung der Rechtsordnung“ – und zwar nur dann, wenn es „das letzte verbleibende Mittel zur Erhaltung der Wiederherstellung des Rechts ist“.¹ Mit dieser signifikanten Einschränkung wurde der KPD-Agitation gegen das Adenauer-Regime mit dem Ziel eines revolutionären Umsturzes jede mögliche Verfassungskonformität entzogen. In der deutschen Rechtsdiskussion wird deshalb das Widerstandsrecht, als ein Recht zur Wiederherstellung der geltenden Ordnung, häufig vom Revolutionsrecht oder Rebellionsrecht (als Recht zur Herstellung einer neuen Ordnung) unterschieden.² Andere Verfassungen scheinen ihren Bürgern einen größeren Spielraum zu lassen: So spricht bereits die am 31. Oktober 1783 erlassene und am 2. Juni 1783 in Kraft getretene Verfassung von New Hampshire den Bürgern in Artikel 10 ein generelles Revolutionsrecht zu. Begründet wird

1 BVerfGe 5, 85.

2 Scheidle, *Das Widerstandsrecht*, p. 17.

dieses Revolutionsrecht damit, dass die Regierung zum Gemeinwohl, dem Schutz und der Sicherheit der gesamten Gemeinschaft eingerichtet ist und nicht für das Privatinteresse eines Teils der Gemeinschaft. Wenn die Regierenden ihren eigenen Daseinszweck pervertieren, indem sie ihre Macht nicht zum Gemeinwohl, sondern zu ihrem Privatwohl gebrauchen, und die öffentliche Freiheit bedroht ist, dann – sofern andere Mittel versagen – hat das Volk ein Recht auf Revolution. Die Gewalt der Herrschenden ist dann nämlich nicht mehr legitim, sondern willkürlich:

„The doctrine of nonresistance against arbitrary power, and oppression, is absurd, slavish, and destructive of the good and happiness of mankind.“³

Die Diskrepanz ist in gewissem Sinne jedoch nur eine scheinbare: Das BVerfGE rechtfertigte die Einschränkung auf ein konservierendes Widerstandsrecht nämlich genau mit dem Argument der Freiheit und der politischen Selbstbestimmung der Bürger, indem die Verfassung, die durch den Widerstandsakt nur wiederhergestellt werden darf, eben die „freiheitlich demokratische Grundordnung im Sinne des Art 21 II GG“ ist, „die unter Ausschluß jeglicher Gewalt und Willkürherrschaft eine rechtsstaatliche Herrschaftsordnung auf der Grundlage der Selbstbestimmung des Volkes nach dem Willen der jeweiligen Mehrheit und der Freiheit und Gleichheit darstellt“.⁴ Unter dem Gesichtspunkt bürgerlicher Freiheit wird das Grundgesetz also bereits als beste aller möglichen Verfassungen verstanden. In dieser Interpretation des Grundgesetzes würde eine Erweiterung des Widerstandsrechts auf ein Revolutionsrecht, das die Herstellung einer anderen Verfassung erlaubt, nur eine gegen die Freiheit und Selbstbestimmung der Bürger gerichtete Revolution legalisieren.

In Bezug auf das Revolutions- bzw. Widerstandsrecht in modernen Verfassungen lässt sich also feststellen, dass im Zentrum immer der Gedanke steht, dass Widerstand gegen die Regierenden genau dann verfassungskonform sein kann, wenn a) die Regierenden den Zweck ihrer Herrschaft pervertieren; wenn sie b) die Freiheit ihrer Bürger auf illegitime Weise einschränken und wenn c) keine andere Form der Abhilfe möglich ist. Diese Begründung des Widerstandsrechts scheint ihre ideellen Grundlagen in der Staatsphilosophie der Neuzeit zu haben, in der die Theorien vom

3 *Bill of Rights New Hampshire*, Art. 10.

4 BVerfGE 5, 85.

Gesellschaftsvertrag (Rousseau, Hobbes)⁵, von den Menschenrechten (Locke)⁶ und von der Freiheit als fundamentalem Rechtsbegriff (Kant, Fichte)⁷ die Legitimität staatlicher Herrschaft begründen. Mit der Aufhebung dieser Grundlagen berauben sich die Herrschenden der Berechtigung

-
- 5 Hobbes kennt zwar im eigentlichen Sinne kein Widerstandsrecht, jedoch besäße der rechtmäßig zum Tode Verurteilte das „Recht“ auf Widerstand (zumindest kann er nicht dazu gezwungen werden, an seiner eigenen Hinrichtung positiv mitzuwirken), weil er dem Souverän ja nur deshalb seine natürliche Freiheit übertragen habe, um seine eigene Existenz zu schützen. Richtet sich das Handeln des Souveräns nun gegen seine Existenz, so pervertiere er aus der Perspektive des Delinquenten den Zweck seiner Herrschaft (*Leviathan* II, 21; ed. Opera philosophica III, p. 165). Rousseau leitet das Widerstandsrecht hingegen eher aus dem Vertragscharakter des den Staat konstituierenden Gesellschaftsvertrages ab: Einschließlich des Gesellschaftsvertrages selbst könne es kein Grundgesetz geben, das durch eine Versammlung aller Bürger nicht aufgehoben werden dürfte (*Contrat Social* III, 18; ed. 1762, pp. 257f.). 1797 wird auch Feuerbach „aus dem Inhalt der bürgerlichen Grundverträge die besonderen Berechtigungsgründe eines Zwangsrechts der Unterthanen entwickeln“ (Feuerbach, *Anti-Hobbes*, p. IX): Der Herrscher sei nur das „Organon des allgemeinen Willens“ (28). Wie er zu wirken hat, bestimme der Verfassungsvertrag, in dem sich Herrscher und Volk über Konstitution des Staates einigen (34). Dabei dürfe der Staat einzig dem Zweck der „Realisierung der Idee rechtlicher Freiheit“ dienen (38). Wenn er stattdessen den Privatwillen Einzelner durchsetzt, besäßen die Beherrschten ein Recht auf Widerstand (125). Der Regent dürfe außerdem die Freiheit der Bürger nicht über ihre Selbstverpflichtung hinaus beschränken (147).
- 6 Auch Locke macht in seiner Legitimation des Widerstandsrechts von der Theorie des Gesellschaftsvertrages Gebrauch: Die Menschen würden die Legislative zum Schutz ihres Eigentums und ihrer natürlichen Rechte ermächtigen. Dabei könne niemals angenommen werden, dass die Rechtssubjekte die Legislative zur Zerstörung dessen ermächtigen wollten, was sie durch diesen Ermächtigungsakt sichern wollten: nämlich ihr Eigentum, ihre Freiheit und ihre natürlichen Rechte. Mit dem Angriff hierauf und dem willkürlichen Gebrauch ihrer Macht würde die Legislative den Rechtssubjekten deshalb den Krieg erklären. Gleiches gelte von der Exekutive (*Second Treatise on Government*, § 222; ed. Works V, p. 469f.). Mit der Unterdrückung der natürlichen Menschenrechte ihrer Untertanen würden Exekutive und Legislative in den Kriegszustand zurücktreten und zu Rebellen (*rebellantes*) gegen den Staat werden (§ 227; p. 473). Somit sei es legitim, dass die Beherrschten Widerstand leisten. Auf die Verteidigung der Menschenrechte als Legitimationsgrund für Widerstand gegen die Staatsgewalt rekurriert auch heute noch die Universelle Erklärung der Menschenrechte durch die UN-Charta in ihrer Präambel, wenn sie zumindest implizit das Recht auf Rebellion als letztes Mittel gegen Tyrannei und Unterdrückung legitimiert.
- 7 Kant hat bekanntlich starke Vorbehalte gegen ein Widerstandsrecht. Fichte hingegen will es als Teil der Verfassung verankern: Die Verwalter der öffentlichen Macht

ihrer Herrschaft und rechtfertigen den Widerstand der Beherrschten gegen selbige.

Wird die essentielle Bedeutung der neuzeitlichen Philosophie für das Widerstandsrecht in gegenwärtigen Verfassungen weitgehend anerkannt, so gesteht man dem Mittelalter – wenn überhaupt – zwar zu, einige Überlegungen zum Tyrannenmord angestellt zu haben, diese basierten jedoch auf der Voraussetzung eines göttlich institutionalisierten Naturrechts, dem in säkularen bzw. postmodernen Rechtssystemen nur noch wenig Überzeugungskraft zukommen könne. Im Folgenden werde ich hingegen versuchen zu zeigen, inwieweit sich diese neuzeitlichen Begründungen des Rechts auf Widerstand bereits im Mittelalter finden und – insbesondere bei Thomas von Aquin – auch ohne Rekurs auf eine göttliche *lex aeterna* anwendbar sind. In einem ersten Schritt werde ich hierzu Dantes Konzeption des Widerstandsrechts skizzieren, das sich aus seinen Überlegungen zur Spezies Mensch ergibt. (1) Diesem bei Dante nur schematisch entwickelten Gedanken werde ich im Folgenden das Widerstandsrecht bei Thomas von Aquin gegenüberstellen. Dazu werde ich zunächst zwei unterschiedliche Kontexte analysieren, in denen man bei Thomas Überlegungen zum Widerstand findet. (2) Anschließend expliziere ich Thomas' Theorie legitimer staatlicher Gesetze und Herrschaft. (3) In einem nächsten Schritt werde ich Thomas' Argumente dafür, dass es sich beim Widerstand um ein Kapitalverbrechen handelt, darstellen. (4) Zuletzt werde ich mit Bezug auf Thomas' Verbrechenlehre ausführen, wieso in bestimmten Fällen der Widerstand gegen staatliche Herrschaft nicht nur legitim, sondern sogar obligatorisch sein kann. (5)

dürften kein anderes Interesse als das des Rechts selbst verfolgen, ansonsten würden sie ihre Macht pervertieren, und selbige würde ihre Legitimität verlieren (*Grundlage des Naturrechts*; ed. GA I,3, p. 445). Da sich eine Privatperson jedoch nicht zum Richter über die öffentliche Gewalt und ihre Verwalter aufwerfen dürfe, müsse das Volk bereits in der Verfassung als eine Institution konstituiert werden, die in einem bestimmten Fall – wenn die Exekutive nicht das Recht, sondern Privatinteressen verfolgt – über diese Exekutive richten dürfe (p. 447). Die Aufsicht darüber, wann sich das Volk versammeln muss, müsse wiederum einer anderen Rechtsinstitution übertragen werden, die Fichte in Anlehnung an das antike Sparta als *Ephorat* bezeichnet (p. 448).

1. Das Widerstandsrecht bei Dante

In seiner *Monarchia* erklärt Dante seinen Lesern unter Berufung auf Aristoteles, dass ein guter Mensch unter ungerechter staatlicher Herrschaft zwangsläufig ein schlechter Bürger sein müsse.⁸ Staatliche Herrschaft habe der Realisierung desjenigen Zweckes zu dienen, der der menschlichen Spezies als solcher eigentümlich ist: der ständigen Aktualisierung des möglichen Intellekts im Erkennen und Handeln.⁹ Dies sei aber nur in einer staatlichen Gemeinschaft möglich, und zwar nur in einer solchen, die den öffentlichen Frieden garantiere. Kontemplation und moralisches Handeln, als die letzten Zwecke der menschlichen Existenz, setzen nach Dante den Frieden als *conditio sine qua non* dieser beiden Tätigkeiten voraus. Der Friede sei deshalb das oberste Prinzip aller politischen Überlegungen.¹⁰ Erst die Herstellung des Friedens legitimiert damit staatliche Herrschaft. Aus diesem Grund verpflichtet ungerechte Herrschaft den ihr Unterworfenen nicht zum Rechtsgehorsam, weil sie notwendig den Zweck staatlicher Herrschaft verfehlt. Dabei ist der Friede jedoch nicht Selbstzweck, sondern, wie gezeigt wurde, Mittel zur Aktualisierung des materiellen Intellekts. Ohne genauer auf diese Konzeption eingehen zu können, ist für meine Überlegungen hierbei vor allem relevant, dass der materielle Intellekt bei Dante an dieser Stelle nicht als dem jeweiligen menschlichen Individuum eigen aufgefasst wird, sondern als ein einheitlicher Intellekt, an dem alle Menschen nur teilhaben. Diese scheinbar rein metaphysische Überlegung hat Konsequenzen für Dantes politische Überlegungen zur Legitimität staatlicher Herrschaft. Denn deren Ziel ist nicht die Sicherung der Erfüllung individuellen Lebensglücks, sondern die Realisierung der Bestimmung der Spezies Mensch als Ganzer. Dies wird noch deutlicher in folgenden Überlegungen Dantes: Eine gerechte Herrschaft, so Dante, ist eine solche, in der dem Menschen seine Freiheit zugesichert wird.¹¹ Diese modern anmutende Überlegung hat bei Dante jedoch die Bedeutung, dass die *Spezies* Mensch nicht zum Mittel, sondern zum Zweck gemacht wird. Im gerechten Staat ist der Herrscher (als Individuum) für die Beherrschten (die Spezies), also zum Wohl des Ganzen da, in der ungerechten Herrschaft macht der Herrscher die Beherrschten und damit die Spezies zum

8 *Monarchia* I, xii; ed. Imbach/Flüeler, p. 97.

9 *Monarchia* I, iv; ed. Imbach/Flüeler, p. 71.

10 *Monarchia* I, iv; ed. Imbach/Flüeler, p. 73.

11 *Monarchia* I, xii; ed. Imbach/Flüeler, p. 97.

bloßen Mittel seiner eigenen Wohlfahrt. Das Individuum gerät bei Dante also nur vermittelt in den Blick, insofern es ein Teil des Ganzen bzw. ein Instantiierung der Spezies Mensch ist. Nicht seine individuellen Rechte oder seine Freiheit stellen den Maßstab gerechter Herrschaft dar, sondern die Spezies Mensch. Ein Recht auf Widerstand ist deshalb genau dann gegeben, wenn der Herrscher den Zweck der Spezies Mensch negiert.

Diesen Überlegungen, aus denen sich ein bürgerliches Recht auf Widerstand gegen eine pervertierte staatliche Herrschaft herleiten lässt, steht auf der anderen Seite Dantes' Verurteilung des florentinischen Widerstands gegen Heinrich VII. gegenüber, auf den Dante seine Hoffnungen bezüglich der von ihm intendierten Universalmonarchie gesetzt hatte. In seiner auf den 31. März 1311 datierten und an das „frevelhafte“ (*scelestissimus*) Volk von Florenz adressierten *Epistola VI* schreibt er:¹² Das Heilige Römische Reich solle den Frieden seines Volkes und das Leben seiner Bürger in einer wohlgeordneten Welt sichern – so wie es die Natur verlange. Dies entspreche sowohl der Heiligen Schrift als auch der menschlichen Vernunft. Der Universalmonarch als Nachfolger von Augustus habe die säkulare Welt zu ordnen, so wie der Papst als Nachfolger Petri die spirituelle Welt zu ordnen habe. Die Italiener, die sich Heinrich VII. widersetzen, widersprächen nicht nur der menschlichen Vernunft, die sich in der Philosophie ausdrücke, sondern auch dem Willen Gottes, wie er in den Heiligen Schriften offenbart sei. Vernunft und Schrift befänden nämlich gleichermaßen, dass die öffentliche Regierung aller menschlichen Angelegenheiten niemals abgeschafft werden dürfe. Sehr wortgewaltig schildert Dante in diesem Brief deshalb die Pflicht zum Gehorsam gegenüber der Staatsgewalt und die Illegitimität des Widerstandes gegen selbige. Der Widerstand gegen die staatliche Ordnung sei nicht Freiheit, sondern eine Perversion selbiger, denn wahre Freiheit bestünde in der freiwilligen Unterwerfung unter das staatliche Gesetz.

Der scheinbare Widerspruch zwischen diesen beiden Positionen zum Widerstandsrecht löst sich auf, wenn man sieht, dass beide Positionen nur unterschiedliche Folgerungen aus dem selben Prinzip sind: dem Zweck staatlicher Herrschaft und Gesetze. Dieser bindet gleichermaßen den Gesetzgeber wie auch die Rechtssubjekte. Dieser Zweck besteht in der Herstellung der notwendigen Bedingungen für die Aktualisierung der natürlichen Vernunftanlagen des Menschen als Spezies. Befördert die staatliche

12 *Epistola VI*; ed. Toynbee, pp. 66-76.

Herrschaft diesen Zweck, so ist jeder Widerstand gegen selbige unrechtmäßig, steht sie diesem Zweck entgegen, so ist der Widerstand gegen selbige legitim.

2. Der Kontext von Thomas Widerstandslehre

Bekannter als Dantes Überlegungen zum Widerstandsrecht sind die des Thomas von Aquin: Dabei wird seine Konzeption eines Widerstandsrechts häufig anhand seiner Ausführungen zum Tyrannenmord in seiner Schrift *De regno* dargestellt.¹³ In diesem wohl 1265/66 verfassten, Fragment gebliebenen Fürstenspiegel¹⁴ versucht Thomas das Verhältnis des Herrschers zu seinen Untertanen zu klären. Im Unterschied zu früheren Fürstenspiegeln (vor 1220/30) steht dabei nicht die Beschreibung der für einen Herrscher erforderlichen Tugenden im Zentrum, sondern die Betrachtung der Gemeinschaft und der daraus sich ergebenden Legitimierung, Bestimmung und Limitierung politischer Herrschaft: die Sorge für das Gemeinwohl der Regierten.¹⁵ In diesem Kontext stellt sich dann auch die Frage nach dem Tyrannenmord: Zwar könne die Königsherrschaft grundsätzlich unter allen Herrschaftsformen am Besten für das Gemeinwohl sorgen, allerdings inhärierte ihr in besonderem Maße die Tendenz, in die schlechteste aller Herrschaftsformen, die Tyrannis, umzuschlagen. Der gerechte Fürst müsse deshalb in seiner Sorge für das Gemeinwohl durch verschiedene Maßnahmen auch dafür Sorge tragen, diesen Umschlag zu verhindern.¹⁶ Mit der virulenten realen Möglichkeit der Tyrannis stellt sich jedoch zugleich die Frage, ob es dem Volk oder Teilen des Volkes im Falle des Eintretens selbiger erlaubt sein könne, den Tyrannen zu stürzen.

Gegenüber diesen auf die Person des Fürsten zugeschnittenen Überlegungen lässt sich das Widerstandsrecht aus Thomas' Überlegungen zur *seditio* in seiner *Summe der Theologie* sehr viel grundsätzlicher entwickeln.¹⁷ Die *seditio* bildet nach Thomas von Aquin eine besondere Art

13 Vgl. etwa: Schmidt, *Die Lehre vom Tyrannenmord*, pp. 28-40.

14 Gottzmann, *Aspekte der Staatsauffassung*, p. 291.

15 Gottzmann, *Aspekte der Staatsauffassung*, p. 291.

16 *De reg.* cap. 7.

17 Der Begriff „*seditio*“ lässt sich mit Zwiespalt, Auflehnung, Aufruhr, Empörung oder Aufstand übersetzen. In der Einleitung machten wir auf die Besonderheit des Widerstandsrechts im deutschen Sprachgebrauch im Unterschied zum Revoluti-

derjenigen Gattung Laster, die in einer Tätigkeit und nicht nur einer inneren Überzeugung bestehen und dem Frieden entgegengesetzt sind. Unter diese Gattung von Tätigkeiten fallen neben dem Widerstand das Schisma, der Streit und der Krieg. All diese Laster werden in den Quaestiones 39-42 des zweiten Teils seiner *Summe der Theologie* abgehandelt. In diesem zweiten Teil, in dem er seine Morallehre darstellt, untersucht Thomas grob gesagt, wie der Mensch durch sein Handeln glücklich werden kann. Der zweite Teil dieses Teils wiederum befasst sich mit speziellen Bestimmungen des Handelns. Die Untersuchung der *seditio* teilt sich dabei wiederum in zwei Teile, und in jedem wird ein fragwürdiger Aspekt des Widerstandes untersucht. Zum einen stellt Thomas die Frage, ob es sich beim Widerstand um eine eigene Art von Sünde oder Verbrechen (Thomas differenziert nicht konsequent zwischen *peccatum* und *crimen*) handelt, zum anderen, ob dieser eine Todsünde bzw. ein Kapitalverbrechen darstellt.

Die erste Frage scheint zunächst wenig spannend und eine typisch scholastische Begriffsquisquilie zu sein. In der Tat handelt es sich aber um eine aus verschiedenen Gründen aufschlussreiche Abgrenzung: Der Widerstand ist nach Thomas nämlich bereits als bloße Vorbereitungshandlung strafbar. Damit unterscheidet er sich von anderen Straftaten, bei denen erst der Versuchseintritt pönalisiert werden darf. Die zweite Frage macht hingegen zunächst wenig Hoffnung, in Thomas einen Befürworter für ein bürgerliches Recht auf Widerstand zu finden – zumindest was das *corpus articuli*, also den Haupttext seiner Quaestio betrifft. Hier bejaht Thomas nämlich, dass der Widerstand ein Kapitalverbrechen darstellt. In seiner Erwiderung auf die Einwände gegen diese These findet sich dann jedoch Thomas' Verweis auf die unter bestimmten Umständen gegebene Legitimität des Widerstands.¹⁸

onsrecht aufmerksam. Diese Unterscheidung spielt bei Thomas keine Rolle, weswegen ich Widerstand mit *seditio* gleichsetzen werde.

18 Zum besseren Verständnis sei kurz der Aufbau scholastischer Quaestiones skizziert: Am Anfang steht eine Frage. Den Argumenten für und gegen eine These zu dieser Frage – in diesem Fall für und wider die These vom Widerstand als Kapitalverbrechen – folgt das sogenannte *corpus articuli*, in dem der Autor seine Lösung auf die Frage präsentiert. Nach dieser Lösung folgt abschließend die Erwiderung auf die Argumente gegen die eigene These.

3. Thomas Verbrechenslehre

Da Thomas seine Theorie vom Widerstandsrecht also zumindest in seiner *Summe der Theologie* im Kontext seiner Verbrechenslehre entwickelt, gilt es, zunächst seine Verbrechenslehre zu skizzieren:¹⁹

Ein Verbrechen ist für Thomas eine Ordnungsverletzung und damit eine bestimmte Art von Fehlverhalten, das nicht denjenigen Regeln folgt, denen es folgen sollte. Die Handlung kann dabei entweder an sich, sie kann aber auch nur auf Grund ihrer Umstände schlecht sein: etwa weil sie zu einem unangemessenen Zeitpunkt ausgeführt wird. Die tatsächlichen Folgen einer Handlung sind demgegenüber für die Bewertung der Handlung als Fehlverhalten zwar nicht irrelevant, gegenüber ihrer regelkonformen Ausführung jedoch sekundär. Damit ein Fehlverhalten als Verbrechen (bzw. Sünde) klassifiziert werden kann, muss es von einer *bestimmten* Ordnung, nämlich entweder von der Ordnung der menschlichen oder von der Ordnung der göttlichen Vernunft abweichen.²⁰ Da diese Ordnungen den Menschen verpflichten sollen, muss der Mensch ihren verpflichtenden Charakter erkennen können – erstere durch seine natürliche, letztere durch seine göttlich erleuchtete Vernunft. Der Verpflichtungscharakter ist für den Menschen gerade deshalb einsichtig, da Zuwiderhandlungen gegen diese Ordnungen in Widerspruch zu seiner Natur als vernünftigen Lebewesen stehen. Hierbei muss einem häufigen Missverständnis über Thomas' Auffassung vom Menschen als *animal rationale* vorgebeugt werden: Bei Thomas tritt die Vernünftigkeit des Menschen nicht einfach zu seiner Lebendigkeit hinzu, sondern bestimmt diese durchgängig. Seine Lebendigkeit erreicht erst dann ihre Vollkommenheit, wenn sie in vernünftiger Weise realisiert wird. Die Vernunft konkurriert deshalb eigentlich nicht mit der Sinnlichkeit oder Lebendigkeit, vielmehr führt der Gehorsam gegenüber der Vernunft seine Lebendigkeit erst in ihre Vollkommenheit über. Die göttliche wie die menschliche Ordnung geben deshalb Regeln vor, wie der Mensch ein als vernünftiges Lebewesen vollendetes Leben führen kann. Dies ist die erste wichtige Überlegung in Bezug auf die Legitimität des Widerstandes bei Thomas.

19 *ST* II-II q. 153 a. 2 resp. Die folgenden Überlegungen finden sich ausführlicher in: Schick, *Die Legitimierung staatlicher Strafe*.

20 *De malo* q. 2 a. 9 resp.; *ST* I-II q. 71 a. 6. ad 4; *De malo* q. 2 a. 2 resp.; *ST* I-II q. 71 a. 6 resp.

Darüber hinaus ist wiederum nicht jeder Verstoß gegen eine Regel der Vernunft ein Verbrechen. Jeder Mensch ist nach Thomas nämlich mehreren Vernunftordnungen unterworfen: der Ordnung der göttlichen Herrschaft, der Ordnung seiner eigenen Vernunft, der Ordnung seines Haushalts und eben auch der politischen Ordnung. Nur Verstöße gegen letztere sind im eigentlichen Sinne als Straftaten zu klassifizieren.²¹ Ihren Ausdruck findet diese Ordnung in der menschlichen Rechtsordnung (*lex humana*). Im Unterschied zum ewigen Gesetz (*lex aeterna*), das die gesamte Naturordnung in sich schließt und der sämtliche Tätigkeiten aller belebten und unbelebten Wesen unterworfen sind, können der *lex humana* dabei grundsätzlich nur bestimmte menschliche Tätigkeiten unterworfen sein, nämlich solche, zu deren Ausübung der Mensch sich auf Grund seines Willens verhalten kann. Aber auch wenn die menschliche Rechtsordnung Teil der ewigen Ordnung ist, so besitzt die menschliche Vernunft doch keinen unmittelbaren Zugang zur *lex aeterna*, so dass diese nicht unmittelbar eine menschliche Rechtsordnung begründen kann. Die menschliche Vernunft bedarf vielmehr einer Vermittlungsinstanz, nämlich das der menschlichen Vernunft zugängliche Naturrecht (*lex naturae*).²² Alle positiven menschlichen Rechtsordnungen müssen sich nach Thomas auf dieses zurückführen lassen. Eine Rechtsordnung, die dies nicht tut, ist nur in einem äquivoken Sinne eine Rechtsordnung. Dies ist die zweite wichtige Überlegung für die Legitimität des Widerstandes nach Thomas.

Der oberste Grundsatz, auf dem alle Einzelnormen des Naturrechts basieren, ist die Vermeidung von Übeln, da alles von Natur aus nach dem Guten strebt.²³ Die Einzelnormen des Naturrechts als spezifisch menschlichem Recht ergeben sich dann aus anthropologischen Überlegungen.²⁴ Denn die Dinge streben nicht nach einem beliebigen Guten, sondern nach dem, was in Bezug auf ihre spezifische Natur gut ist. Alles, was der Mensch erstrebt und wozu er eine natürliche Neigung besitzt, erstrebt er unter dem Aspekt des *für ihn* als Menschen Guten. Die Ordnung der Vorschriften des Naturrechts ergibt sich daher aus der adäquaten Ordnung der natürlichen Neigungen des Menschen als vernünftigem Lebewesen.²⁵ Das heißt, dasjenige ist gemäß dem Naturrecht erlaubt und geboten, was in

21 *ST* I-II q. 87 a. 1 resp.

22 *ST* I-II q. 95 a. 3 resp.

23 *ST* I-II q. 94 a. 2 resp.

24 So auch Koritansky, *Thomas Aquinas*, p. 70.

25 *ST* I-II q. 94 a. 2 resp.

Einklang mit seiner Natur als vernünftigen Lebewesen steht.²⁶ Als vernünftiges Lebewesen ist der Mensch nach Thomas seiend, lebendig und vernünftig. Die Bestimmungen des Rechts müssen sich deshalb aus der menschlichen Verfasstheit als Seiendes (Erhaltung im Dasein), als Lebendiges (Ehe, Fortpflanzung) und als Vernunftwesen (Erkenntnis Gottes) ergeben.²⁷ Man könnte es nun für problematisch halten, dass Thomas der Vernünftigkeit offensichtlich den Vorrang gegenüber der Lebendigkeit zuschreibt. Warum sollte im Konfliktfall den rationalen Neigungen der Vorrang vor den rein sinnlichen Neigungen gegeben werden? Die Erklärung hierfür ist Thomas' *animal rationale*-Konzeption: Der Aufbau Sein – Lebendigkeit – Vernünftigkeit ist nicht als eine Art Schichtenmodell zu denken, sondern als organische Einheit. Dabei sind die Neigungen, die sich aus der Sinnlichkeit des Menschen ergeben, anders als beim Tier immer schon durch die Vernunft bestimmt. So ist etwa der Fortpflanzungstrieb des Menschen dadurch qualitativ von dem des Tieres unterschieden, dass er mit Vernünftigkeit quasi „kontaminiert“ ist, und nicht dadurch, dass er in einem Konkurrenzverhältnis zur Vernunft steht. Aus dem auf diese Weise anthropologisch begründeten Naturrecht lassen sich dann Normen herleiten, die dem Schutz wesentlicher individueller Rechtsgüter dienen. Auf Grund seiner Natur ist der Mensch aber ein Wesen, das zur Realisierung seiner Anlagen bzw. Rechtsgüter auf Gemeinschaft angewiesen ist. Die durch das Recht zu schützenden Rechtsgüter können nur im Zusammenleben mit anderen Menschen verwirklicht werden. Aus anthropologischen Überlegungen lassen sich nach Thomas deshalb auch jene Normen herleiten, die menschliches Zusammenleben erst ermöglichen. Eine menschliche Rechtsordnung muss also sowohl dem Schutz individueller als auch gemeinschaftlicher menschlicher Rechtsgüter dienen. Dies ist die dritte wichtige Überlegung zur Legitimität des Widerstandes.

Trotz der fundamentalen Bedeutung des Naturrechts lassen sich aus ihm jedoch nur die allgemeinen Prinzipien des Rechts herleiten. Die Bestimmungen des Rechts müssen den Umständen der jeweiligen Gemeinschaft angepasst sein.²⁸ Jede konkrete Rechtsordnung muss sich an den mehr oder weniger kontingenten Sitten und Gebräuchen derjenigen Gemeinschaft orientieren, in der sie gelten soll.²⁹ Diese genaueren Bestimmungen

26 *ST* I-II q. 94 a. 3 resp.

27 *ST* I-II q. 94 a. 2 resp.

28 *ST* I-II q. 95 a. 4 resp.

29 *ST* I-II q. 95 a. 3 resp.

bilden den positiven Teil des menschlichen Rechts, dessen Normen nur kraft ihrer Setzung durch das Gesetz Verbindlichkeit besitzen.³⁰ Das Naturrecht (*ius naturale*) muss also notwendig durch ein positives Recht (*ius positivum*) bestimmt werden. Da das positive Recht nur als Bestimmung des Naturrechts legitim ist, besitzt letzteres in Bezug auf ersteres eine kritische Funktion: Wenn das Naturrecht keine Bestimmung fordert, so ist das Gesetz unberechtigt. Zudem dürfen die Normierungen des positiven Rechts dem Naturrecht natürlich nicht widersprechen.³¹ Aus der Abhängigkeit des positiven Rechts vom Naturrecht im Hinblick auf dessen Gerechtigkeit ergeben sich nach Thomas noch weitere Anforderungen an das positive Recht. Dessen Gesetze müssen dem Gewissen (*conscientia*) entsprechen, das Allgemeinwohl (*bonum commune*) bezwecken und von einem dazu ermächtigten Gesetzgeber erlassen worden sein. Zudem müssen die Lasten, die durch ein Gesetz zur Erlangung des Gemeingutes den Individuen aufgebürdet werden, gleichmäßig verteilt sein.³² Ansonsten liegt kein legales Gesetz (*lex legalis*)³³, sondern die Korrumpierung des Gesetzes (*legis corruptio*) vor.³⁴ Seine Legitimität erhält das Gesetz also nicht *nur* über den Modus seiner Etablierung (öffentliche Übereinkunft³⁵), sondern durch seine Gerechtigkeit, deren Maßstab nicht das positive Gesetz selbst sein kann, sondern nur das Naturrecht. Da die Legitimität der positiven Normen durch ihre Abhängigkeit vom Naturrecht für jedes Rechtssubjekt auf Grund seiner Vernunft einsichtig sein muss, muss derjenige, der einem gerechten menschlichen Gesetz unterworfen ist, sich zugleich als Konstituent dieses Gesetzes verstehen *können*. Dies ist die vierte wichtige Überlegung zur Legitimität des Widerstandes bei Thomas.

Thomas knüpft die Legitimität menschlicher Rechtsordnungen also an äußerst anspruchsvolle Bedingungen:

1. Sie müssen Regeln vorgeben, dank derer der Mensch ein als vernünftiges Lebewesen vollendetes Leben führen kann.
2. Sie müssen sich auf das in der *lex aeterna* enthaltene Naturrecht zurückführen lassen.

30 *ST* I-II q. 95 a. 2 resp.

31 *ST* II-II, q. 57 a. 2 ad 2.

32 *ST* I-II q. 96 a. 4 resp.

33 *ST* I-II q. 96 a. 4 resp.

34 *ST* I-II q. 95 a. 2 resp.

35 Hierzu: *ST* II-II q. 57 a. 2 resp.

3. Sie müssen sowohl dem Schutz individueller als auch gemeinschaftlicher menschlicher Rechtsgüter dienen.
4. Der einer Rechtsordnung Unterworfenen muss sich zugleich als Mitgestalter dieser Ordnung verstehen können.

Problematisch ist hierbei aus moderner Sicht vor allem die Bedingung zwei, die die Abhängigkeit aller anderen Bedingungen vom ewigen Gesetz Gottes zu implizieren scheint.³⁶ Wie die Gnade für Thomas allerdings nicht die Natur aufhebt, sondern sie vervollkommnet, so hebt auch die göttliche Ordnung die menschliche Rechtsordnung nicht auf, sondern vervollkommnet selbige.³⁷ Da der Mensch keinen unmittelbaren Zugang zur *lex aeterna* besitzt, so lassen sich die Rechtsprinzipien des Naturrechts ihrem Inhalt nach jedoch nur aus, wie bereits festgestellt wurde, „anthropologischen“ Überlegungen entwickeln. Die Idee der *lex aeterna* vervollkommt in diesem Sinne nur die Fundierung des Rechts über die Etablierung des Gemeinwohls und die Sicherung der Rechtsgüter der Bürger.³⁸

4. Der Widerstand als Kapitalverbrechen

Nachdem ich nun die Bedingungen legitimer Herrschaft und Gesetze entwickelt habe, möchte ich zu Thomas rechtlicher Bewertung des Tyrannenmords und der *seditio* übergehen. Dabei werde ich zunächst Thomas' Überlegungen in *De regno* und anschließend seine Ausführungen in seiner *Summe der Theologie* betrachten:

In *De regno* sind Thomas' Einwände gegen den Aufstand bzw. die Ermordung des Tyrannen vornehmlich pragmatischer Natur: So rät er in *De regno* I, 7 den Untertanen, zumindest milde Formen der Tyrannis in jedem Fall zu ertragen. Die Gefahren, die vom Widerstand gegen den Tyrannen ausgehen würden, wären nämlich zumeist größer als die einer milden Tyrannis: Zum einen drohe ein Scheitern des Aufstands, wonach der Tyrann auf Grund der Revolte gegen ihn noch ungerechter gegen die Bevölkerung

36 *ST* I, q. 22 a. 1 resp.; *ST* I-II q. 93 a. 3 resp. So stellt Michael Zuckert fest, dass Thomas' Theorie des Naturrechts seinen Gedanken von Gott als Fülle des Seins notwendig voraussetze, da die objektive Ordnung menschlicher Neigungen, auf denen das Naturrecht basiere, nur mit diesem Gedanken begründbar sei. (Zuckert, *The Fullness of Being*, p. 46.)

37 *ST* I-II q. 96 a. 2 ad 3; *ST* I-II q. 72 a. 4 resp.

38 *ST* I-II q. 93 a. 1 resp.

vorgehen würde. Zum anderen würde aber auch eine gelingende Revolte die Gemeinschaft unter Umständen größeren Bedrohungen aussetzen als die Tyrannis, da bis zur Einsetzung einer neuen Herrschaft der Zerfall der Gemeinschaft bzw. ein Bürgerkrieg drohe; nach der gelungenen Revolte würde dann, wie die Geschichte lehre, der Nachfolger des Tyrannen aus Furcht vor einer neuen Revolte und zur Absicherung seiner Herrschaft das Volk häufig noch mehr unterdrücken als sein Vorgänger.

Anders als in *De regno* geht Thomas in seiner *Summe der Theologie* in zwei Artikeln seiner *Quaestio* 42 grundsätzlicher auf den immanenten Unrechtsgehalt einer Revolte ein. Dabei entwickelt er zunächst Kriterien, wie sich der Widerstand von scheinbar ähnlichen Phänomenen unterscheidet. So weise er zwar bestimmte Gemeinsamkeiten mit dem Streit und dem Krieg auf, unterscheide sich aber von diesen in zwei wesentlichen Hinsichten: Würden die Tatbestände des Kriegs und des Streits die aktuelle wechselseitige Bekämpfung voraussetzen, so sei der Tatbestand der *sedition* bereits durch die Vorbereitung zu einer solchen Aggression bzw. durch die bloße Absicht der Bekämpfung des Gegners erfüllt. Zudem weise letztere einen spezifischen Unrechtsgehalt auf. Richte der Krieg sich nämlich gegen einen äußeren Feind, da hier eine Gemeinschaft mit einer anderen kämpfe, beim Streit dagegen nur ein Individuum mit einem anderen, so stachle der Widerstand einen Teil der Gemeinschaft zum Kampf gegen einen anderen auf und zerstöre damit die Gemeinschaft als solche. Damit sei er gegen ein bestimmtes Gut gerichtet, nämlich die Einheit und den Frieden der Gemeinschaft. Der Widerstand richtet sich nach Thomas also gegen das *bonum commune* selbst, das der Herrscher in seiner Herrschaft zu befördern hat. Eben deshalb stelle er ein spezifisches Verbrechen dar.³⁹ Der Aufständische bringe nicht irgendeine Uneinigkeit hervor, sondern die Uneinigkeit unter den Teilen einer Gemeinschaft. Dies habe der Aufstand mit dem Schisma gemeinsam, von dem der Aufstand sich allerdings dadurch unterscheidet, dass er anders als dieses nicht der spirituellen Einheit der Gemeinschaft entgegengesetzt sei, sondern ihrer säkularen oder politischen Einheit.⁴⁰

Um ein Kapitalverbrechen handelt es sich nun nach Thomas bei der *sedition* gerade deshalb, weil sie der Einheit der Gemeinschaft – eines Volkes, einer Stadt, eines Königreiches – entgegengesetzt ist. Die Einheit, die der

39 *ST* II-II q. 42 a. 1 resp.

40 *ST* II-II q. 42 a. 1 ad 2.

Aufstand zersetzt, ist die Rechtsgemeinschaft, das Gut, dem er entgegengesetzt ist, der Gemeinnutzen und der Frieden – ja, die Gerechtigkeit selbst. Die Straftat des Widerstandes wiegt deshalb schwerer als andere Straftaten, da das Gemeingut, das er zerstört, ein größeres Gut ist als die individuellen Güter, die in anderen Straftaten verletzt oder gefährdet werden.⁴¹ Weil zudem nicht erst der faktische Aufstand, sondern bereits die Vorbereitungen zum Aufstand (also die Aufwiegelung eines ihrer Teile), die Gemeinschaft unterminiert, sind bereits diese Vorbereitungshandlungen zum tatsächlichen Aufstand verbrecherisch.

5. Die Legitimität des Widerstandes

Obwohl Thomas dem Widerstand also sowohl in *De regno* als auch in der *Summe der Theologie* seine grundsätzliche Legitimität abspricht, so schränkt er sein Verbot doch in beiden Schriften ein und gibt Bedingungen an, unter denen der Widerstand gegen den Herrscher gerechtfertigt bzw. sogar geboten sein kann. In beiden Schriften geht er dabei von dem Einwand gegen ein grundsätzliches Widerstandsverbot aus, nämlich dass man diejenigen rühmen würde, die eine Gemeinschaft von der Tyrannenherrschaft befreien:

In *De regno* I, 7 widerlegt Thomas dieses Argument zunächst mit dem Hinweis auf die apostolische Lehre 1 Pet 2, 18-19, die die Duldung auch ungerechter Herrschaft empfehle, so wie sie die verfolgten Christen in Rom praktiziert hätten. Dabei richtet sich Thomas' Kritik hier jedoch gegen den Versuch eines Einzelnen, den Tyrannen zu ermorden. Denn der Sturz eines Tyrannen könne nicht durch die „private Präsumption“ (*privata praesumptio*) eines Einzelnen, sondern nur durch eine „öffentliche Autorität“ (*auctoritas publica*) legitimiert werden.⁴² Dies kann aber nur dann der Fall sein, wenn die Beherrschten im Ganzen oder ein Teil der Beherrschten das Recht besitzen, sich selbst einen König zu geben. Wenn der König dann seine Macht missbraucht, hat das mit solch einem Recht ausgestattete Volk oder der Teil des Volkes auch das Recht zur Absetzung des Königs. Thomas argumentiert hier in gewisser Hinsicht vertragstheoretisch: Die Beherrschten oder ein Teil von ihnen haben ein Übereinkom-

41 ST II-II a. 42 a. 2 resp.

42 Dies Argument fand sich auch bei Fichte. (s.o.)

men mit dem Regenten abgeschlossen. Wenn der Herrscher seinen vertraglich vereinbarten Pflichten nicht nachkommt, liegt auf Seiten der Beherrschten keine Verpflichtung mehr vor, ihrerseits ihren Teil der Verpflichtung (sich beherrschen zu lassen) einzuhalten. Anders verhält es sich jedoch, wenn der Herrscher nicht durch die Autorität der Beherrschten selbst, sondern durch eine höhere Autorität als Herrscher eingesetzt ist. Dann muss die Abhilfe gegen den Tyrannen bei dieser höheren Autorität gesucht werden (etwa im Falle eines Statthalters). Ist der Herrscher jedoch selbst die höchste menschliche Autorität, dann können sich die Beherrschten nach Thomas letztlich nur noch an Gott wenden und auf seine Hilfe hoffen. Die einzige ihnen bleibende aktive Möglichkeit des Widerstands besteht in diesem Fall in einem gottgefälligen Leben.

In seiner *Summe der Theologie* argumentiert Thomas wiederum grundsätzlicher: Das Argument, man rühme diejenigen, die eine Gemeinschaft von der Tyrannenherrschaft befreien, taucht hier als drittes Argument gegen die These auf, dass es sich beim Widerstand um ein Kapitalverbrechen handelt.⁴³ Dieser Befreiungsakt, so das Argument weiter, mache jedoch einen gewissen Dissens innerhalb der Bevölkerung notwendig. Selbst wenn ein Teil der Bevölkerung nämlich bestrebt sei, sich von der Herrschaft des Tyrannen zu befreien, so gebe es einen anderen Teil, der sie beibehalten wolle. Der Aufstand attackiere also zugleich die Gemeinschaft und damit auch das Gemeingut. Wenn wir diesen Aufstand aber trotzdem loben, dann müsse es offensichtlich eine Form des Aufstandes und damit des Angriffs auf das Gemeingut geben, die wir nicht nur für kein Kapitalverbrechen, sondern für überhaupt kein Verbrechen und sogar für gerecht halten.

In seiner Erwiderung auf dieses Argument stellt Thomas nun folgende Überlegung an:⁴⁴ Die Tyrannenherrschaft sei gerade deshalb ungerecht, weil sie nicht auf das Gemeingut gerichtet ist, sondern auf das private Gut des Herrschenden. Denn der Tyrann bezwecke mit seiner Herrschaft seinen eigenen Vorteil und nicht das Gut des seiner Herrschaft unterworfenen Staatsvolkes. Für die grundsätzliche Beurteilung der Ungerechtigkeit dieser Herrschaft spielt es dabei für Thomas keine Rolle, wie viele nun ihr Privatwohl an die Stelle des Gemeinwohls setzen: Auch eine Herrschaft der Vielen auf Kosten der Wenigen ist ungerecht, die Tyrannis ist dies nur

43 *ST* II-II q. 42 a. 2 arg. 3.

44 *ST* II-II q. 42 a. 2 ad 3.

in höchstem Grade.⁴⁵ Das entscheidende Kriterium für die Unterscheidung gerechter und ungerechter Herrschaft ist die Frage, ob die Herrschenden durch ihre Herrschaft das Gemeinwohl oder ihr Privatwohl bezwecken:

„Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum, quale convenit liberis. Si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum“⁴⁶

Daher kann man den Aufstand gegen eine solche Herrschaft nach Thomas im eigentlichen Sinne gar nicht als Aufstand (*seditio*) bezeichnen, da ein Aufstand *per definitionem* gegen das Gemeingut gerichtet ist. Da der Tyrann aber zum eigenen Wohl und zum Schaden der Gemeinschaft handelt, ist der Aufstand gegen die Tyrannenherrschaft gerade nicht gegen das Gemeingut, sondern nur gegen das individuelle Gut des Tyrannen gerichtet. Weit mehr als die Aufständischen ist nach Thomas in diesem Fall der Herrschende selbst als aufständisch (*sediciosus*) zu bezeichnen, da er es ist, der im Volk, das ihm unterworfen ist, Uneinigkeit und Aufruhr nährt, damit er es im Ganzen zu seinem privaten Vorteil beherrschen kann.⁴⁷

Ich hatte bereits festgestellt, dass ein Gesetz nur dann den Namen Gesetz verdient, wenn es sich auf die *lex naturalis* zurückführen lässt. Ansonsten liegt eine Perversion des Gesetzes (*corruptio legis*) vor. Die tyrannische Herrschaft ist für Thomas nun gänzlich verdorben (*omnino corruptum*), so dass der tyrannische Herrscher kein wirkliches Gesetz erlässt, sondern nur Gesetze in einem äquivoken Sinne.⁴⁸ Ich möchte diesen Gedanken nun unter Einbeziehung von Thomas' Verbrechenslehre weiterentwickeln:⁴⁹

Legitime menschliche Rechtsordnungen, deren Verletzung unter Strafe gestellt wird, richten sich nach dieser Lehre vornehmlich gegen sozial-schädliche Handlungen. Staatliche Gesetze sollen die menschliche Gemeinschaft und das Gemeinwohl absichern. Ein Verbrechen besteht in der Verletzung einer menschlichen Rechtsordnung, in der der Verbrecher schuldhaft und unerlaubt seine eigene Willenssphäre ausdehnt und die

45 *De reg.* cap. 4.

46 *De reg.* cap. 2.

47 Erinnerung sei hier an das Argument Lockes, dass nicht die Aufständischen gegen ungerechte Herrscher, sondern die ungerechten Herrscher die wahren *rebellantes* seien!

48 *ST I-II* q. 95 a. 4 resp.

49 Vgl. hierzu wiederum ausführlich: Schick, *Die Legitimierung staatlicher Strafe*.

Willenssphäre eines anderen beschränkt.⁵⁰ Die Bestrafung des Verbrechens negiert nun ihrerseits die schuldhafte Willensausdehnung, indem sie den Willen des Delinquenten gegen seinen Willen einschränkt.⁵¹ Damit wird die Rechtsordnung wiederhergestellt. Insofern der Straftäter in seiner schuldhaften Handlung die durch einen legitimen Herrscher festgesetzte Rechtsordnung verletzt hat, hat er seinen Individualwillen der gemeinschaftlichen Willensordnung (repräsentiert im Gesetz) entgegengesetzt und selbige verletzt bzw. negiert. Die Bestrafung negiert den den Gemeinwillen negierenden Individualwillen und affirmiert in dieser Negation den legitimen Gemeinwillen, der sich im verletzten Gesetz bzw. in der verletzten Rechtsordnung ausdrückt. Diese Operation findet sich nach Thomas in analoger Weise in allen Ordnungen: So wird auch in der Natur alles, was Teil einer Ordnung ist und gegen die Ordnung agiert, entweder durch die Ordnung selbst oder durch das Prinzip der Ordnung wieder unterdrückt (erhitztes Wasser kühlt ab).⁵² Da sowohl die menschliche Ordnung als auch die Naturordnung beide Ausdrucksformen der ewigen Ordnung sind, kann Thomas dies auf die menschliche Ordnung übertragen.⁵³ Da die Straftat die menschliche Rechtsordnung verletzt, muss sie ihrerseits durch die durch sie verletzte Ordnung unterdrückt werden. Die Strafe als ein wider den Willen des Straftäters diesem zugefügtes Übel ist also die naturgemäße Reaktion des Staates auf die Straftat, sofern diese auf Grund ihres Widerspruchs zur Gemeinschaftsordnung ein der Gemeinschaft bzw. einem Teil der Gemeinschaft mit dem Willen des Delinquenten zugefügtes Übel darstellt.⁵⁴ Durch die Rekompensation der Strafe wird die Ordnung wiederhergestellt bzw. der Ausgleich der Gerechtigkeit (*aequalitas iustitiae*) hergestellt.⁵⁵

Nun stellt aber die Herrschaft des Tyrannen selbst eine Korruption staatlicher Ordnung dar, da der Tyrann durch diese seinen Privatwillen auf Kosten des Allgemeinwillens ausdehnt. Wie der Verbrecher in seiner Straftat seinen Individualwillen über den Gemeinwillen stellt, so tut dies der Tyrann in seiner Herrschaft. Der Gemeinwille ist hier nur noch virtuell vorhanden, da er nicht mehr in der staatlichen Ordnung repräsentiert ist.

50 *ST* I-II q. 87 a. 3 resp.

51 *ST* I-II q. 87 a. 2 resp.

52 *ST* I-II q. 87 a. 1 resp.

53 Vgl. hierzu auch Koritansky, *Thomas Aquinas*, pp. 108-122.

54 *ST* I-II q. 87 a. 1 ad 1.

55 *ScG* III, 146 n. 1; *ScG* III, 146 n. 2.

Die Zerstörung dieser Ordnung durch den Widerständischen ist als Aufhebung dieser Korruption der Versuch einer Wiederherstellung des Allgemeinwillens und der Gemeinschaftsordnung. Damit wird der Widerstand gegen die Tyrannenherrschaft gewissermaßen zur Repräsentation des Gemeinwillens, so wie die Rechtsordnung dies unter legitimer Herrschaft ist.

Ein Recht auf Widerstand (*seditio*) im eigentlichen Sinne gibt es bei Thomas deshalb nicht. Denn die *seditio* ist immer gegen die legitime Herrschaft und gegen das Allgemeinwohl gerichtet. Ein dem faktisch geltenden Recht immanentes Widerstands- oder Revolutionsrecht ist im eigentlichen Sinne eine Paradoxie, gerade wenn die Rechtmäßigkeit nur dann zugestanden wird, wenn alle anderen Mittel versagen. Denn das Versagen aller rechtlichen Mittel setzt ja voraus, dass das Recht dem Recht der betroffenen Bürger keine Durchsetzung mehr verschafft – umso weniger also dem Recht auf Widerstand. Ein Recht ist aber nur dann im eigentlichen Sinne Recht, wenn es wirklich ist, das heißt, wenn es sowohl für Täter als auch für Opfer eine Orientierungsfunktion aufweist.⁵⁶ Gerade das ist aber, sobald das Recht ein Recht auf Widerstand zugesteht, nicht mehr der Fall. Damit das Widerstandsrecht aber schon auf bloße Symbolik zu reduzieren, schiene verfehlt. Denn im Recht auf Widerstand kommt etwas zum Ausdruck: Nämlich gerade das Prinzip, aus dem sich das Recht herleitet und das ihm seine Legitimität verleiht. Sobald das geltende Recht in einem Sinne pervertiert wird, dass es sich gegen sein Prinzip richtet, ist der Einzelne oder der Teil berechtigt, sich gegen dieses Recht zu wenden. Anders formuliert: Ein Recht auf Widerstand würde eine Rechtsordnung voraussetzen, deren Gesetze im eigentlichen Sinne und nicht nur in einem äquivoken Sinne Gesetze sind, also gerecht sind.⁵⁷ In einer solchen Rechtsordnung macht ein Recht auf Widerstand aber gar keinen Sinn und insofern kann hier der Widerstand nur als Verbrechen verboten werden. Dass etwas aber überhaupt als Recht gelten kann, ist bei Thomas, wie gezeigt wurde, strengen Bedingungen unterworfen. Höchster Zweck rechtmäßiger Herrschaft muss immer das Gemeingut sein, insbesondere der staatliche Frieden. Wenn die Herrschaft jedoch nur dem individuellen Gut des Herrschenden dient, so ist sie keine rechtmäßige Herrschaft, denn sie fragmen-

56 Vgl. Jakobs, *Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht*, pp. 94f.

57 In einem vergleichbaren Sinne interpretiert auch Otfried Höffe das Widerstandsverbot bei Kant: Kants Zurückweisung eines Widerstandsrechts bezieht sich nur auf den noumenalen Gesetzgeber, nicht aber auf einen faktischen Herrscher, der seine Gewalt pervertiert. (Höffe, *Königliche Völker*, p. 24.)