

Wolfgang Palaver

## Gleichheit

Normatives Fundament und Gefahrenpotential der Demokratie

Während des kalten Krieges waren die politischen Lager in der westlichen Welt leicht zu unterscheiden: Rechts betonte man den Wert der Freiheit, während links die Gleichheit die erste Stelle in der politischen Werteskala einnahm. Das Ende des kalten Krieges, die weltweite Zunahme von Bürgerkriegen und die steigende Anzahl von Gewalttaten in den Großstädten der westlichen Welt haben aber die traditionellen politischen Muster ins Wanken gebracht. Deutlich zeigt sich diese veränderte Lage in dem kürzlich veröffentlichten Buch „Heißer Frieden“ der Vizepräsidentin des Deutschen Bundestags und Mitglieds der Grünen Antje Vollmer. Mit Hans Magnus Enzensberger konstatiert sie die Rückkehr der alten Kriege und den Beginn neuer Unordnungen in Europa. Sie scheut sich dabei nicht, auch bisherige Tabus der „linken“ gesellschaftspolitischen Diskussion anzusprechen. Im Ideal der Gleichheit sieht sie zum Beispiel nicht nur ein Grundprinzip der Demokratie, sondern auch eine der „Ursachen für die Krisen der Moderne“. Provokant stellt sie die Frage, ob die für die Gegenwart so typische „extensive Ausdehnung des Gleichheitsbegriffs wirklich im Gattungskostüm der Menschheit vorgesehen“<sup>1</sup> sei. Für eine doch eher dem linken politischen Spektrum angehörende Politikerin sind solche Aussagen überraschend. Mit ihrer Betonung der Ambivalenz der Gleichheitsidee nähert sie sich indirekt dem Sprachkritiker Wolf Schneider, der schon vor vielen Jahren auf die Ambivalenz des Begriffs der Gleichheit aufmerksam machte und dafür plädierte, diesem Begriff „den Preis für die äußerste politische Sprengkraft zu verleihen“<sup>2</sup>.

Die neue Debatte um die Gleichheit ist auch theologisch relevant. Lange Zeit galt vor allem die katholische Kirche als Bollwerk gegen die Idee der Gleichheit und der damit verbundenen Demokratie. Verhelfen die Krisenphänomene der Gegenwart den alten katholischen Argumenten nun zu neuer Aktualität oder stellen sich für die Kirche überhaupt ganz neue Fragen?

Gleichheit als normatives Fundament und als biblische Wurzel der Demokratie

Überblicksartig sollen zuerst die zwei zentralen Begriffe dieses Essays eingeführt werden. Unter *Gleichheit* wird hier – soweit der Begriff als ethische Norm ver-

wendet wird – die Gleichwertigkeit bzw. die Gleichwürdigkeit aller Menschen verstanden. In diesem Sinn ist Gleichheit gerade der Garant der individuellen Verschiedenheit eines jeden einzelnen Menschen und unterscheidet sich grundsätzlich von einer mechanischen oder mathematischen „Gleichmacherei“, die alle individuellen Unterschiede zu zerstören und zu uniformieren droht.

Der Bezug der Gleichheit zur *Demokratie* ist nicht automatisch gegeben, sondern hängt von einem bestimmten Vorverständnis von Demokratie ab. So spielt die Gleichheit für die empirische Demokratietheorie keine zentrale Rolle, da es dieser hauptsächlich um die Beschreibung der realen Demokratie geht und dabei formale Elemente wie die Mehrheitsregel, das repräsentative Verfahren, Wahlen oder das Vorhandensein von Parteien im Vordergrund stehen. Ein anderes Ergebnis hat die normative Demokratietheorie zur Folge. Sie hebt die normativen Elemente der Demokratie hervor und betont den zentralen Stellenwert der Gleichheit. Da einerseits die rein empirische Demokratietheorie zur Legitimation des Status quo neigt und kein Veränderungspotential enthält, und andererseits die normative Demokratietheorie zur utopistischen Blindheit gegenüber der Realität tendiert, wird im folgenden Demokratie im Sinn einer realistischen und normativen Demokratietheorie verstanden<sup>3</sup>. Der Gleichheit bzw. der Gleichwertigkeit kommt in einer solchen Demokratietheorie die Rolle der normativen Substanz zu, die die Entwicklung der Demokratie dynamisch vorantreibt und an der der jeweilige Entwicklungsstand der Demokratie gemessen werden kann. In diesem Sinn ist die Gleichheit das normative Fundament der Demokratie.

Für eine theologische Ethik stellt sich natürlich die Frage nach der theologischen Legitimation dieses hohen normativen Anspruchs der Gleichheit. Vielen scheint heute die theologische Bedeutung des Gleichheitsgrundsatzes selbstverständlich zu sein. Ein kurzer Blick in die Geschichte der katholischen Kirche oder ein aufmerksames Hinhören auf den rechten Rand in Kirche und Gesellschaft lassen aber erkennen, daß hier noch wichtige Überzeugungsarbeit zu leisten ist. Im folgenden soll deshalb gezeigt werden, daß der moderne Gleichheitsgrundsatz der Kirche nicht als etwas völlig Fremdes gegenübertritt, sondern seinen eigentlichen Ursprung in der biblischen Offenbarung selbst hat. Um in der Begründung dieser These keiner billigen Apologetik Vorschub zu leisten, soll gerade ein radikaler Kritiker des biblischen Denkens als Leitfaden dieser Beweisführung dienen.

Kein Denker hat klarer die Bibel als Wurzel der modernen Demokratie erkannt als *Friedrich Nietzsche*. Die jüdisch-christliche Lehre von der „Gleichheit der Seelen vor Gott“ – „dieser Sprengstoff von Begriff“ und dieses „christliche Dynamit“ – ist nach Nietzsche dafür verantwortlich zu machen, daß es zur Entwicklung der Demokratie kam<sup>4</sup>.

Im „Begriff von der *Gleichheit der Seelen vor Gott*, ... ist das Prototyp aller Theorien der *gleichen Rechte* gegeben: man hat die Menschheit den Satz von der Gleichheit erst religiös stammeln gelehrt,

man hat ihr später eine Moral daraus gemacht: und was Wunder, daß der Mensch damit endet, ihn ernst zu nehmen, ihn *praktisch* zu nehmen! will sagen politisch, demokratisch, socialistisch, entrüstungs-pessimistisch.“<sup>5</sup>

Diese Kritik Nietzsches an den biblischen Religionen, die mehr oder weniger in diesem Sinn sowohl vom Chefideologen des Nationalsozialismus, Alfred Rosenberg, als auch von Adolf Hitler wiederholt wurde, muß gerade in unserer gegenwärtigen kulturpolitischen Diskussion wieder ernsthaft diskutiert werden<sup>6</sup>. Sie ist ein zentraler Bestandteil der Argumentation der heutigen Neuen Rechten, deren französischer Vordenker Alain de Benoist die Gleichheitsidee ein „biblisches Gift“ nennt<sup>7</sup>.

Nietzsches These vom biblischen Ursprung der modernen Demokratie läßt sich ideengeschichtlich rekonstruieren<sup>8</sup>. Im *Alten Testament* finden wir Prophezeiungen eines zukünftigen Reiches Gottes, die ganz von der kommenden Gleichheit des Volkes Israel geprägt sind. Als Beispiel sei auf Joel 3, 1 f. verwiesen, wo von der zukünftigen Ausgießung des Geistes gesprochen wird, die die traditionellen Differenzierungen archaischer Gesellschaften überwindet: Söhne und Töchter, das heißt Männer und Frauen werden gleichermaßen Propheten sein. Alte und Junge werden zu Visionären, und selbst Knechte und Mägde bleiben von der Ausgießung des Geistes nicht ausgeschlossen.

Für das *Neue Testament* sind diese prophetischen Verheißungen des Alten Testaments durch Jesus schon anfanghaft Wirklichkeit geworden<sup>9</sup>. Die erwähnte Stelle aus dem Buch Joel spielte eine entscheidende Rolle für das Selbstverständnis der frühen Kirche. Eine Facette dieser Bedeutung wird in der Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2, 17 f.) sichtbar, in der der Apostel den Pfingsttag mit der von Joel prophezeiten eschatologischen Geistausgießung identifiziert. In dieser Bibelstelle wird eine neue Sozialstruktur des Gottesvolks sichtbar. Der Geist wurde über das gesamte Gottesvolk ausgegossen und alle wurden zu Propheten. Die gesellschaftlichen Unterschiede sind aufgehoben. Im Neuen Testament wird der Text Joels sogar noch übertroffen. Eine kleine Erweiterung im Vers 18 spricht auch den Knechten und Mägden ausdrücklich das Prophetenamt zu. Dabei muß aber hervorgehoben werden, daß mit der Ausgießung des Geistes über „alles Fleisch“ nicht abstrakt und allgemein die Menschheit als solche gemeint war, sondern diese neue Gleichheit unter den Menschen allein für das Gottesvolk galt. Die von der Gleichheit geprägte innere Sozialstruktur der frühen Kirche kommt sehr prägnant auch in einigen *Paulusbriefen* zum Ausdruck. Das markanteste Beispiel findet sich in Gal 3, 28, wonach in der Kirche die Unterschiede zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien sowie zwischen Männern und Frauen aufgehoben sind. Einen zentralen Stellenwert für die spätere Entwicklung hin zur modernen Demokratie nimmt auch der Gedanke des allgemeinen Priestertums ein, wie er in 1 Petr 2, 9 ausgesprochen wird.

Der biblische Gleichheitsimpuls ist natürlich nicht unmittelbar politisch umge-

setzt worden. Paulus hat beispielsweise nicht direkt politisch gegen die antike Sklavenhaltergesellschaft angekämpft. Aber innerhalb der frühen Kirche kam es zu einer Relativierung der gesellschaftlichen Unterschiede. Geschichtlich hat der biblische Gleichheitsimpuls nur sehr langsam zu einer Veränderung der Welt beigetragen. Mit der schnellen Ausdehnung des Christentums in der heidnischen Welt ist der Gleichheitsimpuls sogar stark in den Hintergrund getreten. Die Konstantinische Wende, die das Christentum zur Staatsreligion machte, ist einer der geschichtlichen Marksteine in dieser allmählichen Anpassung der Kirche an die heidnische Welt der Ungleichheit. Auch innerkirchlich trat der Gleichheitsgedanke teils aufgrund interner Rivalitäten, teils aufgrund der zunehmenden Anpassung an die heidnische Welt in den Hintergrund. Die Betonung des Sündenfalls legitimierte nun die hierarchische Über- bzw. Unterordnung der Menschen<sup>10</sup>.

Der biblische Gleichheitsimpuls ließ sich aber nicht für immer unterdrücken. Mit der Reformation kam er wieder ganz stark zum Vorschein. Zwar sind weder das offizielle Luthertum noch der Calvinismus als solcher hauptverantwortlich für die Entwicklung zur politischen Demokratie, aber am Rand der Reformation, am sogenannten „linken“ Flügel, wie er vor allem im England des 17. Jahrhunderts aufgetreten ist, spielten sich genau jene Entwicklungen ab, die schließlich zur politischen Demokratie führten. Independentistische und kongregationalistische Gruppen, die die Autonomie der einzelnen Gemeinde betonten und für die Trennung von Kirche und Staat eintraten, verwirklichten die neutestamentliche Lehre vom allgemeinen Priestertum in ihrer gemeindlichen Praxis; der Unterschied zwischen Klerus und Laien war in diesen Gemeinden aufgehoben. Im politischen Bereich traten diese Gruppen allerdings noch nicht für die Demokratie ein.

Im Gefolge dieser Gemeinden entstanden aber Gruppen, die die Analogie zwischen kirchlichem und politischem Bereich betonten und daher auch in der Politik die Aufhebung der Standesunterschiede forderten. Als Beispiele kann man Roger Williams nennen, den Begründer von Rhodes Island (1647), einem demokratischen und unabhängigen Gemeinwesen, in dessen Konstitution (1647) zum erstenmal das Wort „demokratisch“ im positiven Sinne verwendet wurde, und die englische Gruppe der Levellers, die 1647 in den Putney Debates die Ausdehnung des Wahlrechts auf alle Männer forderten. Langfristig beeinflussten diese Bewegungen die Entstehung der Demokratie und wirkten maßgeblich sowohl auf die englische und auf die amerikanische als auch auf die Französische Revolution ein.

Die katholische Kirche blieb demgegenüber lange dem mittelalterlichen, hierarchisch verfaßten Weltbild verbunden. Die Auseinandersetzung mit der Reformation und der blutige Terror der Französischen Revolution verstärkten diese Haltung und ließen keine Aussöhnung mit der Demokratie im politischen Bereich zu. Grundsätzlich änderte sich die Haltung der katholischen Kirche in die-

ser Frage erst in der Mitte unseres Jahrhunderts. Die Erfahrungen mit Faschismus und Nationalsozialismus öffneten der Kirche die Augen für die Notwendigkeit der Demokratie im Staat. Pius XII. hat in seiner berühmten Weihnachtsansprache von 1944 diese Ära eingeleitet. Das Zweite Vatikanische Konzil brachte die neue Sicht in ihrer ganzen Tragweite zur Sprache. In der Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ wird sowohl die prinzipielle Gleichheit aller Menschen (GS 29) als auch die Notwendigkeit von politischen Strukturen betont, die die Mitarbeit aller am öffentlichen Leben ermöglichen (GS 75). Papst Paul VI. ging in seinem apostolischen Schreiben von 1971 „*Octogesima adveniens*“ noch darüber hinaus und forderte zu einer Fundamentaldemokratisierung der Gesellschaft auf (OA 47). Johannes Paul II. hat diese Linie kontinuierlich fortgesetzt. In seiner letzten Sozialenzyklika „*Centesimus Annus*“ spricht er beispielsweise davon, daß die Kirche das System der Demokratie schätzt (CA 46).

Auch innerkirchlich hat sich ein Wandel vollzogen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat das allgemeine Priestertum wiederentdeckt und zu einem Eckstein seiner Ekklesiologie gemacht (LG 10). Zwar bleibt dieses allgemeine Priestertum der Gläubigen noch wesentlich vom hierarchischen Priestertum unterschieden, aber erste Versuche nach dem Konzil haben gezeigt, wie eine stärker von Mitbestimmung und Mitgestaltung geprägte Kirche konkret aussehen könnte. Dieser Anfangsoptimismus ist heute aber verflogen. Während vom päpstlichen Lehramt mit allem Nachdruck der weltweite Aufbau demokratischer Strukturen im politischen Bereich gefordert wird, wird vor Versuchen der Demokratisierung der Kirche nachdrücklich gewarnt. Hier zeigt sich ein Dilemma der katholischen Kirche, das dringend neuer Lösungsmodelle bedarf, um nicht eine gefährliche strukturelle Schizophrenie zu fördern<sup>11</sup>.

### Gleichheit als Gefahrenpotential der Demokratie

Gibt es einen tieferen Grund für die traditionelle Skepsis der katholischen Kirche gegen die Gleichheit? Führt die Verwirklichung von Gleichheit direkt zu einer paradiesischen und friedlichen Welt oder ruft sie eher zerstörerische Gefahren hervor? Nicht nur Nietzsche hat den Begriff der Gleichheit mit Sprengstoff und Dynamit in Verbindung gebracht, auch die grüne Politikerin Antje Vollmer sieht in ihm heute eine Kraft, „die den Chaospegel in den Gesellschaften hochtreibt und damit Gewalt und Aggressivität anstachelt“<sup>12</sup>. Viele traditionelle Gesellschaften kennen eine große Angst vor der Gleichheit. Kastensysteme, hierarchische Ordnungen oder andere gesellschaftliche Differenzierungen dienten diesen Kulturen dazu, Rivalitäten und Gewalt, die mit der Gleichheit verbunden sein können, einzudämmen. Vor allem Religionen bildeten die geistigen Gegenkräfte zur Idee der Gleichheit. Der französische Sozialphilosoph Marcel Gauchet hat diesen

Gegensatz klar zum Ausdruck gebracht: „Religion und Gleichheit sind zwei entgegengesetzte Ordnungen, zwei gegensätzliche Weisen, das menschliche Geschick zu verstehen.“<sup>13</sup>

Als mit der Reformation im 16. und 17. Jahrhundert die hierarchische Ordnung des Mittelalters allmählich zerbrach und sich der Gleichheitsgedanke durchzusetzen begann, haben große Denker nachdrücklich auf die Gefahren der Gleichheit hingewiesen. Für den englischen Dramatiker William Shakespeare, für den politischen Philosophen Thomas Hobbes sowie für den französischen Denker und Theologen Blaise Pascal ist die Gleichheit wesentlich mit der Gefahr des Bürgerkriegs verbunden. Die Einsichten dieser drei Denker dürfen gerade heute in einer Welt, die vom Wiederaufflammen von Bürgerkriegen gekennzeichnet ist, nicht ignoriert werden.

Für die aktuelle Debatte über die Demokratie sind aber vielleicht die Überlegungen des französischen Historikers und Soziologen *Alexis de Tocqueville* noch wichtiger. In seinem zweibändigen Werk „Über die Demokratie in Amerika“ (1835 bzw. 1840) hat er sich ausführlich mit den Konsequenzen einer Welt der Gleichheit auseinandergesetzt, wobei er grundsätzlich zwei Gefahren erkennt. Einerseits bewirke die Gleichheit, daß die Menschen voneinander unabhängig werden. Aus dieser Unabhängigkeit folge die Gefahr der Anarchie, die von vielen Gegnern der demokratischen Entwicklung besonders gefürchtet werde. Nach Tocqueville ist diese Gefahr aber nicht das hauptsächlichste Übel, sondern eigentlich das geringste. Die eigentliche Gefahr sieht er darin, daß die Gleichheit die Menschen „auf einen längeren, verborgeneren, aber sicheren Weg zur Knechtschaft“<sup>14</sup> lenke.

Nach Tocqueville besteht die Hauptgefahr der Welt der Gleichheit in ihrer Neigung zum Despotismus und zur Zentralisierung. Die Menschen, die aus der hierarchischen Ordnung herausgerissen wurden, sind zwar unabhängig, aber als einzelne gleichzeitig schwach. Da vom Nächsten keine Hilfe zu erwarten ist, richten sich die Hoffnungen jedes einzelnen auf die zentrale Autorität, die den nötigen Schutz bieten soll. Die alleinige Sorge um das rein private Wohl führt zur totalen Unterwerfung unter diese Autorität.

Interessant ist nun, daß Tocqueville diesen aus der Gleichheit entstehenden Despotismus wesentlich von traditionellen Formen des Despotismus unterscheidet. Er nennt diese neue Gewalt, die dafür sorgt, daß die Menschen ihre Genüsse sichern können, „mild“ und zeigt auf, daß sie letztlich dafür sorgt, daß die Menschen „unwiderruflich im Zustand der Kindheit“ festgehalten werden (II 463). Dieser Gewalt ist es recht, „daß die Bürger sich vergnügen, vorausgesetzt, daß sie nichts anderes im Sinne haben, als sich zu belustigen“ (ebd.). Der neue Despotismus zwingt und tyrannisiert die Menschen nicht, aber er bringt schließlich „jedes Volk so weit herunter, daß es nur noch eine Herde ängstlicher und arbeitsamer Tiere bildet, deren Hirte die Regierung ist“. (II 464)

Was hier Tocqueville als „milden“ Despotismus beschreibt, durch den die Menschen „unter die Stufe des Menschentums hinabsinken“ (II 467), wurde später auch von anderen Denkern angesprochen. Es entspricht Nietzsches Prophezeiung vom „letzten Menschen“<sup>15</sup> und nimmt Aldous Huxleys Beschreibung der „Schönen neuen Welt“ in wesentlichen Zügen vorweg. Aus sozialetischer Perspektive hat kürzlich Herwig Büchele diese Tendenz unserer modernen Welt hin zur Romanwelt Huxleys untersucht und aufgezeigt<sup>16</sup>.

Bei Tocqueville zeigt sich aber noch eine andere Gefahr, die er selbst nur andeutet und nicht mit allen ihren Implikationen voll entfaltet. Er diskutiert diese Problematik, wo er von den seelischen bzw. psychischen Folgen der Gleichheit spricht. Nicht das allseitige Glück ergebe sich aus der Aufhebung der Privilegien der hierarchischen Gesellschaft, sondern der Zustand der ungebremsten Konkurrenz und Rivalität. „Sie haben die störenden Vorrechte einiger ihrer Mitmenschen abgeschafft; sie begegnen dem Wettstreit aller“ (II 202 f.). Nach Tocqueville wird der Wunsch nach Gleichheit um so unersättlicher, je mehr an Gleichheit verwirklicht ist. Immer sehen die Menschen das Ziel der Gleichheit vor ihren Augen. In dem Augenblick aber, in dem sie diese zu fassen versuchen, entzieht sie sich ihrem Griff. Psychisch wirke sich dies verheerend aus. Tocqueville erklärt dadurch die Zunahme von Selbstmorden in Frankreich, während er in den USA aufgrund der dortigen religiös motivierten Ablehnung des Selbstmords nur eine Zunahme von psychischen Erkrankungen zu erkennen glaubt.

Heute äußern sich diese ständigen Frustrationen, die aus den unerfüllbaren Gleichheitswünschen folgen, nicht so sehr nur als psychische Negativsymptome, sondern direkt in Form von Aggression und Gewalt. Ohne auf Tocqueville Bezug zu nehmen, hat Antje Vollmer auf ganz ähnliche Weise die Ursache für die zunehmende Gewalt in unseren gegenwärtigen Gesellschaften beschrieben: Die Einebnung der Unterschiede steigere die Zahl der Konkurrenten ins Unendliche und treibe dadurch die Gewaltbereitschaft in unseren Gesellschaften in die Höhe<sup>17</sup>.

Ausführlicher und in eine ähnliche Richtung weisend fragt auch *Hans Magnus Enzensberger* in seinem provokanten Buch „Aussichten auf den Bürgerkrieg“ nach den Ursachen der zahlreichen Bürgerkriege unserer Gegenwart, wobei er nicht nur die Bürgerkriege auf dem Balkan, in der ehemaligen Sowjetunion oder in vielen Ländern der sogenannten Dritten Welt meint, sondern auch an die Kriege in den großen Metropolen wie Los Angeles, Paris, London und Hamburg, an die Gewalt gegen Asylantenheime in Deutschland oder an die Gewalttaten islamischer Fundamentalisten denkt. Einen möglichen Zugang zur Erklärung dieser weltweiten Gewalteskalation erkennt er im menschlichen Verlangen nach Anerkennung<sup>18</sup>. Dieses Erklärungsmodell geht auf Hegels Philosophie zurück. Nach Hegel steht für die Menschen die gegenseitige Anerkennung im Vordergrund. Das menschliche Verlangen nach Anerkennung führe über einen langen historischen Prozeß, der wesentlich von der Herr-Knecht-Dialektik geprägt sei,

schließlich zum „Ende der Geschichte“, das in der Aufhebung des Herr-Knecht-Verhältnisses, in der universalen Demokratie, also im universalen und homogenen Staat und im Zustand der Gleichheit bestehe. In unserem Jahrhundert hat der Hegel-Interpret Alexandre Kojève behauptet, daß dieses Hegelsche „Ende der Geschichte“ letztlich die Animalisierung, das heißt das Verschwinden des eigentlichen Menschen bedeute. Kojèves Annahme, daß der Mensch dann nur noch als Tier in Harmonie mit der Natur leben würde, ähnelt Tocquevilles Prophezeiung eines „milden“ Despotismus<sup>19</sup>.

Enzensberger stimmt nun mit Hegel darin überein, daß das Verlangen nach Anerkennung für die Menschen wesentlich sei. Gleichzeitig setzt er sich aber entschieden von Hegels Glaube an ein Ende der Geschichte ab, in dem die Gleichheit aller Menschen die gegenseitige Anerkennung gewährleisten würde. Nach Enzensberger ist es illusorisch, zu glauben, die Wünsche nach Anerkennung könnten jemals erfüllt werden. Wie Tocqueville – und heute auch Vollmer – betont er, daß sich mit der Zunahme der Gleichheit auch die Gleichheitsansprüche steigern und sich daraus eine Dynamik ergibt, die die Anerkennungsansprüche unerfüllbar macht und zu gewalttätigen Frustrationen führen muß:

„Das Verlangen nach Anerkennung ist unersättlich. ... Im Ghetto genügt der Wunsch, eine bestimmte Turnschuhmarke zu tragen, als Motiv für einen Raubmord, und der Büroangestellte, dem es mißlingt, eine Karriere als Popstar zu machen, überfällt, um sich für diese Demütigung zu rächen, eine Bank, oder er feuert in die Menge.“<sup>20</sup>

Zahlreiche Gewalttaten der Gegenwart bestätigen die Analyse Enzensbergers, in die er ausdrücklich die Gewalttaten rechtsradikaler Jugendlicher einbezieht und zeigt, daß auch diese eher aus diesem unerfüllten Verlangen nach Anerkennung stammen, als das bloße Produkt einer Ideologie sind.

Zusammenfassend lassen sich für unsere Gegenwart heute also zwei – teilweise gegenläufige, teilweise sich ergänzende – mit der Welt der Gleichheit verbundene Gefahren nennen: Es ist einerseits die Tendenz hin zu einer totalitären Welt des Konsums und der Genußsucht im Sinn Huxleys „Schöner neuer Welt“, in der die Menschen letztlich auf die Stufe von Tieren zurückfallen. Andererseits zeigt sich eine Tendenz hin zu Bürgerkriegen, Terror und Gewalt im Sinn der traditionellen Identifikation von Gleichheit und Bürgerkrieg und den pessimistischen Beobachtungen von Enzensberger und Vollmer.

### Der Geist des Evangeliums als notwendiges Fundament der Demokratie

Tocqueville scheint wie Nietzsche die Welt der Gleichheit und Demokratie abzulehnen. Doch dieser erste, oberflächliche Eindruck täuscht. Obwohl Tocqueville die Gefahren der Demokratie und der Gleichheit deutlich anspricht, weiß er, daß es kein Zurück zu einer aristokratischen Gesellschaft gibt. Die Umwälzungen hin

zu einer Welt der Gleichheit sind nach Tocqueville unaufhaltbar<sup>21</sup>. Er kennt den göttlichen Ursprung der Welt der Gleichheit und nennt die „allmähliche Entwicklung zur Gleichheit der Bedingungen ... ein Werk der Vorsehung“ (I 14). Der Versuch, die Entwicklung hin zu mehr Demokratie und Gleichheit aufhalten zu wollen, käme nach Tocqueville einem Kampf gegen Gott selbst gleich und wäre vergeblich. Tocqueville ist also kein Gegner der Demokratie, sondern er nennt die Voraussetzungen, die notwendig sind, um den Übergang zum Despotismus zu verhindern. Neben konkreten politischen Maßnahmen wie der Dezentralisierung, einem unabhängigen Pressewesen und einer unabhängigen Gerichtsbarkeit nennt er vor allem die Religion als ein Abwehrmittel gegen den Despotismus: „Der Despotismus kommt ohne Glauben aus, die Freiheit nicht. Der Republik ... ist die Religion viel notwendiger als der Monarchie ... und den demokratischen Staatswesen mehr als allen anderen“ (I 444). Konkret nennt Tocqueville als Aufgabe der Religion das Ausrichten des Begehrens auf ein transzendentes Ziel, wodurch jeder Materialismus abgewehrt werden soll. Auch der für viele Demokratien typische Pantheismus müsse verhindert werden, weil er zur Zerstörung der Individualität neige.

Für Tocqueville bleibt die Religion allerdings relativ stark auf ihre soziologische und funktionale Seite beschränkt. Die konkreten biblischen Inhalte kommen dagegen kaum zur Sprache. Die Religion als solche, Religion also im ganz formalen, allgemeinen Sinn kann aber nicht wirklich eine Antwort auf die durch die Gleichheit hervorgerufenen Gefahren geben. Nicht die Religion allgemein hat unsere Welt der Gleichheit bewirkt – Religion als solche steht, wie der Hinweis auf Marcel Gauchet gezeigt hat, dem Prinzip der Gleichheit sogar eher diametral gegenüber –, sondern die biblische Offenbarung ist die eigentliche Wurzel der modernen Welt der Gleichheit. Ein tieferes Einlassen auf die ganze Breite des biblischen Impulses zeigt, daß die biblische Offenbarung nicht nur Ursache der Gleichheit ist, sondern auch eine Antwort auf die mit der Gleichheit verbundenen Gefahren gibt.

Als potentielle Gefahren der Welt der Gleichheit wurde auf zwei Versuchungen hingewiesen: auf Huxleys Warnung vor einer totalitären Welt des Konsums und auf die von Enzensberger und Vollmer angesprochene Welt des Bürgerkriegs. Hinter beiden Gefahren steht letztlich die Problematik von Rivalität und Gewalt, die aufs engste mit der Gleichheit verbunden ist. Je größer die Gleichheit zwischen Menschen ist, desto größer ist die potentielle Gefahr von Rivalität und gewalttätigen Konflikten. Systematisch am klarsten wurde dieser Zusammenhang von Gleichheit und Rivalität in der mimetischen Theorie René Girards aufgezeigt<sup>22</sup>. Antje Vollmers Einsicht in die Problematik der Gleichheit verdankt sich ausdrücklich dieser Theorie. In beiden Gefahren der Welt der Gleichheit läßt sich der Zusammenhang von Gleichheit und Rivalität erkennen. In der von Enzensberger und Vollmer angesprochenen Tendenz hin zum Bürgerkrieg tritt diese

Neigung zur Gewalt offen zum Vorschein. Huxleys „Schöne neue Welt“ dagegen bedeutet die Verschiebung des Problems der Gewalt und der Rivalität auf die Ebene chemischer Drogen und des Konsums. In Huxleys Roman ist „Soma“ die Droge, die die gewalttätige Rivalität überwinden helfen soll:

„Immer ist Soma zur Hand, Zorn zu besänftigen, einen mit seinen Feinden zu versöhnen, Geduld und Langmut zu verleihen. Früher konnte man das alles nur durch große Willensanstrengung und nach jahrelanger harter Charaktererziehung erreichen. Heute schluckt man zwei, drei Halbgrammtabletten, und damit gut! Jeder kann heutzutage tugendhaft sein. Man kann mindestens sein halbes Ethos in einem Fläschchen bei sich tragen. Christentum ohne Tränen – das ist Soma.“<sup>23</sup>

Das völlige Aufgehen im Konsum und in der Lust soll das Ausbrechen der latenten Gewalt verhindern. Diese Verschiebung der Gewalt ist aber keine wirkliche Überwindung, denn die Menschen der „Schönen neuen Welt“ werden als Menschen letztendlich vernichtet, auch wenn sie diese in Gestalt der reinen Lust erscheinende und zerstörende Gewalt nicht also solche wahrnehmen. Wer das Problem der Gewalt wirklich überwinden will, muß es daher an seiner Wurzel treffen.

Die biblische Offenbarung enthält nicht nur den Impuls, der unsere Welt zu immer mehr Gleichheit führt; zu ihrer Botschaft gehören auch jene ethischen Gebote, die letztlich darauf zielen, jene für die Welt der Gleichheit typischen Rivalitätskonflikte zu verhindern. Im Zentrum der Bergpredigt (Mt 5–7) etwa steht die einseitige Vorleistung, der Verzicht und die Bereitschaft zum Riskieren der eigenen Vorteile. Die Forderung, die andere Backe hinzuhalten, um so die gewaltsame Eskalation von Konflikten einzudämmen, wird erst in unserer modernen Gesellschaft der Gleichheit langsam verständlich. Das hierarchisch und ständisch geordnete Mittelalter war auf die Botschaft der Bergpredigt viel weniger angewiesen als unsere Zeit. Die Versuchungen zur „Schönen neuen Welt“ einerseits und die latente Gefahr von Bürgerkriegen andererseits machen aber ein Ernstnehmen der Botschaft der Bergpredigt heute unumgänglich. Nur eine vom biblischen Geist inspirierte Konfliktkultur kann dazu beitragen, die gefährlichen Tendenzen der Welt der Gleichheit zu verhindern. Der Geist des Evangeliums bildet die geistige bzw. geistliche Voraussetzung für das Leben in der Demokratie.

In der katholischen Soziallehre wurde immer wieder auf die Notwendigkeit eines religiösen Fundaments der Demokratie hingewiesen. So sah Pius XII. in seiner Weihnachtsansprache von 1944 die Kirche als die eigentliche Stütze und Garantin der wahren Demokratie an. Ähnlich spricht auch Johannes Paul II. in seiner jüngsten Sozialenzyklika davon, daß „eine Demokratie ohne Werte ... sich leicht in einen offenen oder hinterhältigen Totalitarismus verwandelt“ (CA 46). Der biblische Impuls zur Vorleistung und zum Verzicht wird in der katholischen Soziallehre im Solidaritätsprinzip, in der Ausrichtung auf das Gemeinwohl und vor allem in der Betonung der Notwendigkeit der Selbsthingabe bzw. des Opfers angesprochen. So hat beispielsweise der jetzige Papst ausdrücklich die Notwendigkeit der Hingabe betont (CA 41).

Die hier vorgeschlagene verstärkte Rückbesinnung auf die zentrale Botschaft der Bibel, um den mit der modernen Gleichheit einhergehenden Gefahren begegnen zu können, wird von der Politikerin und Theologin Antje Vollmer nicht mehr geteilt. Zwar hat sie den in der säkularen Öffentlichkeit bisher vorherrschenden aufklärerischen Glauben aufgegeben, die Gewalt in der Gesellschaft könne mittels Gesellschaftsvertrag, Gewaltenteilung und Gewaltmonopol des Staates überwunden werden; aber eine religiöse Antwort scheint ihr heute eher nicht mehr möglich zu sein: „Es wird – mit Ausnahme von einzelnen Gruppen und asketischen Dissidentenkulturen – in Europa kein religiöses Zeitalter mehr geben.“<sup>24</sup> Sie hofft nach dem Ende des mythisch-religiösen Zeitalters im 16./17. Jahrhundert und dem in den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts sichtbar gewordenen Scheitern der aufgeklärt-säkularen Epoche auf eine dritte Phase der Zivilisation, in der einerseits der „Respekt vor den früheren Menschheitskulturen der Gewaltbeherrschung“ gewahrt bleiben und andererseits trotzdem das Wissen über die Gründe für den Untergang dieser Kulturen vorhanden sein soll (198). Was nach Antje Vollmer noch fehlt, ist die soziale Schicht, die eine solche neue Zivilisation tragen könnte. Ganz vage und vorsichtig setzt sie am Schluß ihres Buchs ihre Hoffnung auf die „erprobten Deserteure, Künstler, Musiker und Dichter“ (202 f.), die auf den Feldern von Woodstock den Vietnamkrieg zu überwinden begannen.

Diese mit dem 68er Slogan „Make love – not war!“ verbundene vage Hoffnung überzeugt aber letztlich nicht. Zwar vertritt Vollmer damit kein naives Programm, das in der sexuellen Libertinage die Lösung der Rivalitäts- und Gewaltproblematik sieht – zu genau weiß sie, daß gerade die Sphäre der Sexualität durch die mit der Gleichheit einhergehende Zunahme der Konkurrenz äußerst gewalthaltig ist (77 f.). Aber daß gerade auf dem Gebiet der Kunst und Ästhetik ein wirklich tragfähiges Fundament einer Konfliktkultur zu finden sei, die eine positive Überwindung des „heißen Friedens“ möglich mache, ist nur schwer vorstellbar. Eine solche Konfliktkultur erfordert eine geistige und geistliche Umkehr der Menschen, die weit über das hinausgehen muß, was „Künstler und Stars“ (194) bewirken können.

Vollmers Distanz gegenüber einer christlichen bzw. kirchlichen Antwort auf die gegenwärtige gesellschaftliche Krise dürfte vor allem darauf zurückzuführen sein, daß sie den inhaltlichen Unterschied zwischen den christlichen Kirchen und den Religionen allgemein zu wenig deutlich erkennt. Wo sie von der zukünftigen Rolle der Religion spricht, kommen eigentlich nur bedenkliche, fundamentalistische Formen in den Blick. Von Kirchen, in denen die Ethik der Bergpredigt konkret gelebt wird, ist nicht die Rede. Diese Blickverengung bei Vollmer darf allerdings nicht unabhängig von der konkreten kirchlichen Praxis kritisiert werden. Erscheinen die Kirchen – hier vor allem die katholische Kirche – in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit nicht noch immer viel zu oft als Repräsentanten jener

religiös-mythischen Epoche, die in radikaler Opposition zu unserer Welt der Gleichheit und der Demokratie steht? Braucht es nicht eine Strukturreform im Inneren der katholischen Kirche in Richtung mehr Demokratie und Mitbestimmung, damit die Kirche glaubwürdig zu einer Konfliktkultur beitragen kann, die das Gefahrenpotential der Welt der Gleichheit zu entschärfen hilft?

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> A. Vollmer, *Heißer Frieden. Über Gewalt, Macht u. d. Geheimnis d. Zivilisation* (Köln 1995) 80, 199.

<sup>2</sup> W. Schneider, *Wörter machen Leute. Magie u. Macht d. Sprache* (München 1987) 136.

<sup>3</sup> A. Pelinka, *Dynamische Demokratie. Zur konkreten Utopie ges. Gleichheit* (Stuttgart 1974).

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Der Antichrist* Nr. 62, in: *Sämtl. Werke*, Bd. 6 (München 1988) 252.

<sup>5</sup> Ders., *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*, 15 (30), ebd. Bd. 13, 424.

<sup>6</sup> L. Poliakov, J. Wulf, *Das Dritte Reich u. seine Denker* (Frankfurt 1983) 16; L. Baier, *Die Sache mit d. Gleichheit. Zur widersprüchl. Gesch. einer Anstrengung*, in: *Freibeuter* 10 (1981) 41.

<sup>7</sup> A. de Benoist, *Heide sein – zu einem neuen Anfang. Die europ. Glaubensalternative* (Tübingen 1982) 196–227; Ch. Modehn, *Die Neue Rechte – ein europ. Phänomen*, in: *Orien* 46 (1982) 128.

<sup>8</sup> W. Palaver, *Gleichheit als Sprengkraft? Zum Einfluß d. Chr.tums auf d. Entwicklung d. Demokratie*, in: *Verweigerter Mündigkeit?*, hg. v. J. Niewiadomski (Thaur 1989) 195–217.

<sup>9</sup> G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* (Freiburg 1982) 103–116.

<sup>10</sup> Augustinus, *De civ. XIX*, 14 u. 15.

<sup>11</sup> W. Palaver, *Die Diskrepanz von Wort u. Tat in d. kath. Soziallehre am Beisp. v. Kirche u. Demokratie*, in: *Centesimo anno. 100 Jahre kath. Soziallehre*, hg. v. dems. (Thaur 1991) 27–63. <sup>12</sup> Vollmer 79.

<sup>13</sup> M. Gauchet, *Tocqueville, Amerika u. wir. Über die Entstehung d. demokrat. Ges.*, in: *Autonome Ges. u. libertäre Demokratie*, hg. v. U. Rödel (Frankfurt 1990) 185.

<sup>14</sup> A. d. Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika. 2. T. v. 1840* (Zürich 1987) 424.

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra (Vorrede 5)*, a. a. O. Bd. 4, 18–20.

<sup>16</sup> H. Büchele, *Sehnsucht nach d. Schönen neuen Welt* (Thaur 1993). <sup>17</sup> Vollmer 80.

<sup>18</sup> H. M. Enzensberger, *Aussichten auf d. Bürgerkrieg* (Frankfurt 1993) 44–48.

<sup>19</sup> F. Fukuyama, *Das Ende d. Gesch.* (München 1992). <sup>20</sup> Enzensberger 47f.

<sup>21</sup> Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika. 1. T. v. 1835* (Zürich 1987) 14.

<sup>22</sup> R. Girard, *Das Ende d. Gewalt. Analyse d. Menschheitsverhängnisses* (Freiburg 1983); *Das Heilige u. d. Gewalt* (Zürich 1987); *Der Sündenbock* (Zürich 1988).

<sup>23</sup> A. Huxley, *Schöne neue Welt. Ein Roman d. Zukunft* (Frankfurt 1980) 172; vgl. dazu Büchele 116–124.

<sup>24</sup> Vollmer 197.