

GRUNDWERTE EUROPAS

Clemens Sedmak (Hrsg.)

▶ **Gleichheit**

Vom Wert der Nichtdiskriminierung

Freiheit  
Menschenwürde

Toleranz

Gerechtigkeit

Friede

Solidarität

# Grundwerte Europas

Band 3

# Gleichheit

Vom Wert der  
Nichtdiskriminierung

Herausgegeben von  
Clemens Sedmak

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

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.  
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,  
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in  
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2013 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt  
Die Herausgabe des Werkes wurde durch  
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.  
Einbandgestaltung: Peter Lohse, Heppenheim  
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier  
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: [www.wbg-wissenverbindet.de](http://www.wbg-wissenverbindet.de)

ISBN 978-3-534-20775-6

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:  
eBook (PDF): 978-3-534-73645-4  
eBook (epub): 978-3-534-73646-1

## Inhalt

Vorwort .....	7
---------------	---

*Clemens Sedmak*

Einleitung .....	9
------------------	---

## Begriffliche Grundlagen

*Stephan Gosepath*

Gleichheit: Begriffsgeschichte und aktuelle Debatten .....	19
--	----

*Gottfried Schweiger*

Gleichheit und soziale Gerechtigkeit .....	33
--	----

*Mario Claudio Wintersteiger*

Streiflichter aus der politischen Ideenhistoriographie der Gleichheit – Egalitätsdenken vom antiken ‚Humanismus‘ bis zur ‚postmodernen‘ Demokratie .....	51
--	----

*Clemens Sedmak*

Der Stachel der Ungleichheit .....	77
------------------------------------	----

## Neuralgische Punkte

*Anne Siegetsleitner*

Über Gleichheit im Alter(n) – Philosophische Perspektiven .....	95
---	----

*Nicola Santamaria*

Diskussionsansätze zum Thema Behinderung: Einige Überlegungen in europäischem Kontext .....	111
--	-----

<i>Stephanie Eldridge</i> Gleichstellung als ein europäischer Wert mit besonderem Bezug zu sexueller Ausrichtung .....	141
--	-----

<i>Michaela Moser</i> Gleichheit als Wert und Ungleichheit als Realität in Europa am Beispiel Gender .....	167
--	-----

## Anwendungen

<i>Daniela Marielen Reitshammer</i> Gleichheit im Lichte der europäischen Rechtsprechung .....	183
---	-----

<i>William J. F. Keenan</i> Über kleine Freiheiten: Die Dualität der Bekleidungsfreiheit .....	203
---	-----

## Der Blick über den binneneuropäischen Diskurs hinaus

<i>Luis M. Sánchez</i> Der Vorrang der „Alterität“ vor der „Gleichheit“ bei Befreiungsdiskursen von Lateinamerika .....	227
---	-----

<i>Jean Scrimgeour</i> Silky Promises, Torn Realities: Addressing the Failed Expectations of Citizens in Post-Apartheid South Africa .....	247
--	-----

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren .....	279
--	-----

## Vorwort

Der vorliegende Band ist der dritte in der Reihe der europäischen Werte. Nach der Auseinandersetzung mit Wert und Begriff von „Solidarität“ und „Freiheit“ ist nun Gleichheit als Säule des europäischen Wertgefüges Gegenstand der interdisziplinären Annäherung. Immer wieder stoßen wir im vorliegenden Band auf neuralgische Punkte, an denen der Wert der Gleichheit bedroht ist und doch getestet werden kann und auf das Paradox, dass Gleichheit und Ungleichheit zusammengedacht werden können. Der Wert der Gleichheit entfaltet seine Strahlkraft, wenn er nicht in Form einer differenzenebnenden Nivellierung operationalisiert wird. Gleichheit ist wie jeder Wert angewiesen auf vertiefende und verdichtende Beispiele und Geschichten; diese dienen nicht nur der Illustration, sondern auch der Verankerung und der Vitalisierung des Begriffs, der genährt werden will, um in kulturellen Praktiken wirkmächtig werden zu können. Einige Geschichten kommen im vorliegenden Band vor, der dem Muster der interdisziplinären Annäherung und des Vergleichs über den europäischen Kontext hinaus folgt.

Mein Dank gilt dem geduligen Benjamin Landgrebe von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft für die Begleitung des Projekts, Karin Berner für das gewissenhafte und zuverlässige Layout sowie Helmut Gaisbauer und Gottfried Schweiger bei der Umsetzung. Und natürlich herzlichen Dank an alle Autorinnen und Autoren! Ich wünsche dem Buch eine wohlwollende Aufnahme.

Clemens Sedmak  
Salzburg, Frühjahr 2013

Clemens Sedmak

## Einleitung

Die Ungleichheit der Menschen in ihrer Persönlichkeit bei gleichzeitiger Anerkennung der Gleichheit der Menschenwürde stellt eine der großen Herausforderungen dar, der sich das europäische Denken in seiner Wertetradition zu stellen hat(te). Anders gesagt: Wie kann beobachtbare Ungleichheit mit nicht beobachtbarer Gleichheit versöhnt werden? Oder auch: Wie kann eine fundamentale Gleichheit jenseits erfahrbarer Ungleichheit plausibel gemacht und operationalisiert werden? Es geht um die Herausforderung, Menschen in entscheidenden Hinsichten „als Gleiche“ und dennoch nicht „gleich“ zu behandeln.

Wir könnten hier ein eigenartiges Paradox beobachten: Die Anerkennung der Einzigartigkeit von Menschen (damit: die Anerkennung der Ungleichheit) ist Grundlage für die Anerkennung der fundamentalen Gleichheit der Menschen. Wieder anders gesagt: Wenn wir anerkennen, dass die Einzigartigkeit von Menschen auf je gleiche Weise zustande kommt, haben wir einen Anhaltspunkt gefunden, „tiefer liegende Gleichheit“ bei Anerkennung der Differenzen zwischen Menschen und der Einzigartigkeit eines bestimmten Menschen zu identifizieren. Der rechte Umgang mit Ungleichheit wird seit den Anfängen der griechischen Philosophie als Merkmal von Gerechtigkeit gesehen.

Die Idee der Gleichheit ist mit der Idee einer gemeinsamen „*Conditio Humana*“ in Zusammenhang zu bringen. Stoische Philosophie wie auch die Aufklärung haben hier entscheidende Impulse geleistet – der kategorische Imperativ Kants verbindet den Gedanken der Gleichheit mit einem Grundpfeiler der Moralphilosophie, der Universalisierbarkeit. Die Universalisierbarkeit gewinnt nur im Rückbezug auf Gleichheit ihre Plausibilität als Kriterium. Hier geht es vor allem um die Idee, dass Menschen etwas gemeinsam haben, das sie zu Menschen macht. In der Aufklärungstradition steht die gemeinschaftsstiftende Gleichheit von Anfang in einem bestimmten Spannungsverhältnis zu individueller Freiheit, die in der „*Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*“ von 1789 neben den Wert der Gleichheit gestellt wurde.

Neben philosophischen Grundlagen des europäischen Werts der Gleichheit sollen aber auch die biblischen Wurzeln des Gleichheitsgedankens in der



europäischen Geistesgeschichte nicht unterschätzt werden. Die Anerkennung geteilter Kreatürlichkeit, die Idee also, dass alle Menschen von Gott geschaffen wurden, schafft eine gemeinsame „Identitätsbedingung“, eine geteilte Form der Identitätszuweisung bei Menschen.<sup>1</sup> Auch das Verhältnis zwischen Menschen und dem einen Gott, wie es in den in Europas Geschichte wirkenden Formen des Monotheismus deutlich wurde, schafft eine Form der Gleichheit vor Gott und damit auch eine Form horizontaler Gleichheit. Durch das Christentum kommen neue Impulse für die Gleichheit ins Spiel. Dies möchte ich in aller Kürze, weil im vorliegenden Band nicht geschehen, illustrieren (auch auf die Gefahr hin, den Eindruck zu erwecken, das Christentum als prioritäre Kraft in der Gleichheitsbewegung zu positionieren):

Man könnte hier vier Eckpfeiler eines neuen Verständnisses von Gleichheit unterscheiden und anführen: Erstens der Hinweis auf die gleichheitsschaffende Kraft einer Glaubens- und Taufgemeinschaft. Ambrosius von Mailand gibt in seinem *Exameron*, das im vierten Jahrhundert entstanden ist, einen Hinweis auf die gebotene innerkirchliche Gleichheit: „Kein Reicher und Hochgestellter darf sich da überheben, kein Armer verächtlich und kein Niedriger wegwerfend von sich denken.“<sup>2</sup> Der 461 verstorbene Papst Leo der Große wies in seiner Festpredigt zur Jahrtagsfeier seiner Erhebung auf den Stuhl Petri auf die durch Glauben und Taufe gewonnene Gleichheit hin: „In der Einheit des Glaubens und der Taufe genießen wir, Geliebteste, unterschiedslose Gleichheit und gemeinsame Würde.“<sup>3</sup> Die Gleichheit der Menschen ergibt sich aus der Gleichförmigkeit des Glaubens und aus der durch die Taufe neu konstituierte Identität (stiftet doch die Taufe nach christlichem Verständnis ein „*signum indelebile*“). Zweitens wird Gleichheit im christlichen Denken, wie es sich in patristischen Schriften darstellt, durch den Glauben an die Menschwerdung Gottes neu bedacht. Die Theologie der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes, geht von der Prämisse aus, dass Gott in Jesus Christus Mensch geworden ist und damit die *Conditio Humana* geteilt und den Menschen gleich geworden ist. Diese Gleichheit kommt am vielleicht deutlichsten im Philipperhymnus zum Ausdruck, wo es im Philipperbrief (2, 5–11) heißt: „Jesus Christus war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich.“ Hier wird eine innergöttliche Gleichheit zum Ausgangspunkt für die Unerhörtheit einer neuen Gleichheit zwischen Gott und Mensch. Johannes Chrysostomus hebt in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium den normativen Aspekt dieser neuen

1 R. Williams, *On being creatures*. In: Ders., *On Christian Theology*. Oxford 2000, 63–78.

2 Ambrosius von Mailand, *Exameron* III,12.

3 Leo d. Gr., *Sermones*. *Sermo* IV,3.

Gleichheit zwischen Gott und Mensch gerade mit Blick auf menschliche Hierarchien hervor, wie wir es bereits im „Exameron“ gesehen haben – der König steht nach dieser Lesart nicht viel höher als der Bettler.<sup>4</sup> Auch Leo der Große unterstreicht das neue Verständnis von Gleichheit dadurch, dass Gott in die *Conditio Humana* eintaucht.<sup>5</sup> Somit haben wir bereits zwei Anhaltspunkte für das Verständnis von Gleichheit als Wert: Die Glaubens- und Taufgemeinschaft und die Inkarnation.

Drittens kann Gleichheit in der Lehre von der Dreifaltigkeit, in der Theologie der Trinität, gefunden werden. Diesen Aspekt von Gleichheit finden wir bei Ambrosius<sup>6</sup> und an mehreren Stellen bei Johannes Chrysostomus hervorgehoben – Jesus und der Vater sind wesensgleich, gleich in Ehre, gleich an Wirkkraft.<sup>7</sup> Deutlich wird dieser Aspekt von Gleichheit auch bei Leo dem Großen: „Die Gottheit, die in der Dreifaltigkeit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes ein und dieselbe ist, [schließt] jegliche Annahme einer Ungleichheit aus. Hat doch hier ihre Ewigkeit nichts Zeitliches, ihre Natur nichts Ungleiches. Hier gibt es nur einen Willen, die nämliche Wesenheit und die gleiche Macht, nicht drei Götter, sondern nur Einen Gott, weil da wahre und unzertrennliche Einheit vorhanden ist, wo keinerlei Verschiedenheit bestehen kann.“<sup>8</sup>

Schließlich ein vierter Anhaltspunkt für ein neues Verständnis von Gleichheit im Christentum: Gleichheit durch moralische Gleichförmigkeit, durch ein gemeinsames Streben nach geteilten Zielen; durch ein Verfolgen desselben moralischen Ideals. Gleichheit ergibt sich hier als innere Struktur einer Moralgemeinschaft. Gleichheit wird durch Gleichgesinntheit hergestellt, wie sie eine Tugendethik nahelegt; dies kann zu einer „Lastergemeinschaft“ wie auch zu einer „Tugendgemeinschaft“ führen.<sup>9</sup> In der frühchristlichen Literatur, etwa bei Johannes Cassian, wird vor der destruktiven Kraft des Vergleichs, vor Neid, gewarnt. Cassian benennt Fehlhaltungen der Seele, unter anderem den Neid.<sup>10</sup> In seinen „*Collationes patrum*“ lesen wir, dass der Neid von allen Fehlhaltungen am schwersten zu heilen sei<sup>11</sup> – und zwar deswegen, weil der Neid gerade von dem entflammt wird, was die anderen Fehlhaltungen heilen kann, da man schließlich gerade auch Tugendhafte

4 Johannes Chrysostomus, In Matthaum homiliae XIX,4.

5 Vgl. Leo d. Gr., Sermones. Sermo XXI,1.

6 Ambrosius von Mailand, Exameron VI,7.

7 Johannes Chrysostomus, In Matthaum homiliae III,1; XV,5; XXXVIII,2; XLIII,1; XLIX,2.

8 Leo d. Gr., Sermones. Sermo XXIII,3.

9 Vgl. Leo d. Gr., Sermones. Sermo XXVI,6. An einer anderen Stelle spricht Papst Leo davon, dass unter den Christinnen und Christen „natürliche Gleichheit“ herrschen solle (Sermo XXXVII,7).

10 Johannes Cassian, De institutis coenibiorum et de octo principalibus vitiis, 5,21.

11 Johannes Cassian, Collationes patrum, 18,16.

beneiden und die Kräfte des Guten gierig begehren kann. Der Vergleich als Ausdruck der Erfahrung von Ungleichheit wird also als moralzersetzend betrachtet. Das gilt nicht nur für Einzelne, sondern auch für eine Gemeinschaft: Die Mönchsregeln des ägyptischen Mönches Pachomius, warnen im ersten Drittel des vierten Jahrhunderts vor dem toxischen Effekt, der vom Vergleich ausgeht.<sup>12</sup> Die Bedeutung der Ordnung wird unter anderem in den Klosterregeln des Pachomius dadurch klar gemacht, dass jeder Mönch seinen spezifischen Rang und Sitzplatz zugewiesen bekommt, eine Position, die nicht ohne ausdrückliche Intervention des Oberen verändert werden darf (I,1); mehr noch: es ist Ausdruck der Autorität, Ordnung einsetzen und verändern zu können. Wichtiges, aber nicht zwangsweise bindendes Rangprinzip ist die Seniorität im Sinne des Eintrittsalters. Die Ordnung der Gemeinschaft wird dadurch aufrecht erhalten, dass Eintrittsstellen für Unordnung unterbunden werden. Dies betrifft etwa die Aufnahme neuer Mitglieder der Gemeinschaft – Pachomius schildert hier einen anspruchsvollen Prozess, bei dem sich die Kandidaten durch Demut und Geduld auszeichnen müssen (I, 49). Eine mögliche Eintrittsstelle für Unordnung ist auch der Umgang mit Gästen – bei allem Respekt vor Gastfreundschaft (vgl. I, 51; 52) soll niemand die Vollmacht haben, einen Gast zum Tisch einzuladen (I, 50). Die Regelung des Kontakts zur Welt außerhalb des institutionellen Schutzes des Klosters ist eine gewichtige Führungsaufgabe. In der frühchristlichen Literatur war die destruktive Kraft des Neids als einer Frucht der Gier erkannt worden, sowohl für das Seelenleben von einzelnen als auch für das Gemeinschaftsleben. Es verwundert deswegen nicht, dass sich in der Klosterregel des Pachomius immer wieder Hinweise dafür finden, dass der Vergleich zu unterlassen sei: Niemand soll den anderen beim Seildrehen oder beim Beten anschauen (I,7), die Mönche sollen sich auf das je eigene Werk konzentrieren. Auch beim Essen soll man nicht anderen zuschauen (I,30). Entscheidend für die Kontrolle von Eintrittsstellen für Neid ist der Umgang mit Privilegien: Es stellt nicht nur in monastischen Kontexten eine besondere Herausforderung dar, wie Privilegien erworben werden können. In den Klosterregeln finden sich immer wieder Hinweise auf Eintrittsstellen für Privilegien: Die Tischdiener, die offensichtlich einen privilegierten Zugang zur Küche haben, sollen nach Mahnung des Pachomius nichts anderes essen als die anderen Mitbrüder auch und es ist ihnen ausdrücklich verboten, sich eigene Speisen zu bereiten (I,35); die mit besonderen Aufgaben betrauten und damit auch mit besonderen Privilegien ausgestatteten Minister sollen nichts nach eigenem Gutdünken für sich in Anspruch nehmen (I,38). Selbst im Krankheitsfall soll sich ein Minister nicht einfach etwas aus Küche oder Vorratsraum erhalten, sondern soll dies ausgehändigt bekommen (I,41) – das

gilt auch für andere Kranke (I, 43), die ebenfalls keine Zugangsprivilegien zur Nahrung erhalten. Der rechte Umgang mit Vorrechten, das „Ungleichheitsmanagement“, wird zur Schlüsselfrage der rechten Gestaltung des Klosterlebens. Eine moralische Gemeinschaft, wie sie eine monastische Kommunität unter anderem darstellt, ist auf die Anerkennung von und Verpflichtung auf Gleichheit angewiesen.

Die moralische Komponente des Gleichheitsgedankens im Christentum wird auch von Gregor von Nyssa, der gegen Ende des vierten Jahrhunderts verstorben ist, in seinen „Homilien über die acht Seligkeiten“ ausdrücklich diskutiert: In seiner vierten Rede über die Seligpreisungen geht es um die Charakterisierung der Gerechtigkeit: „Selig sind die, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden“. Wir finden hier drei gewichtige Aussagen: Der Durst nach Gerechtigkeit, der wohl auch den Aspekt einer Verpflichtung auf Gleichheit impliziert, schafft eine Wertegemeinschaft; dieser Durst ist nicht selbstverständlich und schafft, wenn man so viel, Ungleichheit; und: dieser Durst wird belohnt. Der moralische Aspekt kann freilich auch bei äußerer Gleichheit zu „innerer Ungleichheit“ führen, wie Augustinus im „Gottesstaat“ deutlich macht. Im achten Kapitel des ersten Buches spricht er über den Unterschied zwischen tugendhaften und lasterhaften Menschen, ein Unterschied, der auch durch Gleichheit des Leidens nicht aufgehoben werden könne: „Denn die Ungleichheit der Leidenden bleibt auch bei Gleichheit der Leiden bestehen, und wenn auch der gleichen Marter unterworfen, ist Tugend und Laster doch nicht das gleiche. Denn wie im gleichen Feuer das Gold glänzt, der Schaum rußt und in der gleichen Dreschmaschine das Stroh zerstoßen, das Getreide gesäubert wird und wie sich die Ölhefe mit dem Öl nicht vermengt, obwohl sie durch den Druck der gleichen Kelter ausgepreßt wird, so erprobt, reinigt und klärt ein und dasselbe Geschick die Guten und verdammt, vernichtet und verscheucht die Bösen.“ Interessanterweise zeigt sich gerade an diesem Punkt einer neuen Grundlage für die Gleichheit eine neue Eintrittsstelle für Ungleichheit. Diese Tiefe der Ungleichheit ortet Augustinus auch bei Esau und Jakob.<sup>13</sup> Wieder stoßen wir auf das Paradox, dass neue Eintrittsstellen für Gleichheit neue Eintrittsstellen für Ungleichheit mit sich bringen können. Augustinus selbst beschäftigt sich explizit mit dem schillernden Verhältnis von Gleichheit und Ungleichheit im 21. Buch des „Gottesstaates“: „Wie wunderbar zum Beispiel ist, wie man leicht einsieht, wenn man's recht bedenkt, die Verschiedenheit des Gesichtes bei der unermesslichen Zahl von Menschen und bei so großer Ähnlichkeit der Natur! Jeder hat ein anderes Gesicht, und dabei sind die Gesichter einander doch so ähnlich, daß man nur daran die Menschenarten von den übrigen Leibeswesen unterscheiden kann, und hinwieder einander

so unähnlich, daß man nur daran die Einzelmenschen voneinander unterscheiden kann. Die wir also als gleich bezeichnen müssen, finden wir doch wieder ungleich. Merkwürdiger jedoch ist die Feststellung der Ungleichheit; denn die Gleichheit ist als eine Art selbstverständlicher Voraussetzung schon durch die gemeinsame Natur bedingt. Dennoch ist unser Staunen viel größer, wenn wir auf zwei Menschen stoßen, die einander so ähnlich sind, daß wir sie stets oder leicht miteinander verwechseln: so sehr gilt uns nur das Seltene für merkwürdig.“ Gleichheit wird hier als „natürlich“ dargestellt, wohl aufgrund des Menschseins und der Zugehörigkeit zur Menschheitsfamilie. Ungleichheit stellt sich uns als Ausdruck der Einzigartigkeit von Menschen dar. Ungleichheit wird „gemacht“, „errungen“, während Gleichheit die Ausgangsposition ist. Diese Ausgangsposition, so könnte man sagen, wurde nach christlichem Verständnis durch die Menschwerdung Gottes wieder hergestellt (was einerseits einen neuen Universalismus der Gleichheit durch die christliche Öffnung hin auf alle Menschen, andererseits neue Eintrittsstellen für Ungleichheit durch die Unterscheidung zwischen „christlich“ und „pagan“ mit sich brachte). Es bleibt das paradoxe Verhältnis von Gleichheit und Ungleichheit, das uns auch in diesem Band beschäftigt.

Erzeugt die Annahme natürlicher Gleichheit soziale Imperative? Tatsächlich beschäftigen uns in der Auseinandersetzung mit Gleichheit vor allem auch die sozialen Differenzen. Die Auseinandersetzung mit Gleichheit wird nicht um eine besondere Aufmerksamkeit auf neuralgische Punkte und Risikogruppen umhinkommen. Hier sind „Lackmustests“ für die Gleichheit zu finden. Der Aufbau dieses Bandes versucht diesen Risiken Rechnung zu tragen.

Der Band ist in vier Teile gegliedert: Begriffliche Grundlagen, erarbeitet von Stephan Gosepath, Gottfried Schweiger, Mario Wintersteiger und Clemens Sedmak bilden den ersten Teil, gefolgt von neuralgischen Punkten des Gleichheitsdiskurses mit Blick auf Altern (Anne Siegetsleitner), disability (Nicola Santamaria), sexuelle Orientierung (Stephanie Eldridge) und gender (Michaela Moser). Im dritten Teil kommen Anwendungen des Gleichheitsdiskurses zur Sprache, nämlich die europäische Rechtsprechung (Daniela Reitsamer) und eine Illustration am Beispiel der Bekleidungsfreiheiten (William Keenan). Der vierte Teil läßt über den binneneuropäischen Diskurs hinaus blicken, mit Beiträgen von Luis Sánchez über den Primat der Freiheit vor der Gleichheit in lateinamerikanischen Kontexten und von Jean Scrimgeour über das Südafrika nach der Apartheid.

Ein kurzer Überblick: Der Philosoph Stephan Gosepath gibt die Grundlinien des Verständnisses von Gleichheit wieder – was ist Gleichheit? In Bezug worauf kann von Gleichheit gesprochen werden? Was sind Eckdaten der Problemgeschichte? Auf diese Weise wird das Handwerkszeug für den Umgang mit Gleichheit an die Hand gegeben. Gottfried Schweiger, auch er Philosoph, rekonstruiert den Gleichheitsbegriff, indem er ihn in einen

Zusammenhang mit dem Begriff der Anerkennung stellt. Das Denken Axel Honneths hat wichtige Impulse für das Verständnis von Gleichheit geliefert. Der Wert der Gleichheit kann nicht von der Anerkennung als gleich gelöst werden. Dies geschieht nicht nur auf einem persönlichen Niveau, sondern hat auch strukturelle, wohlfahrtsstaatliche Konsequenzen. Schweiger illustriert das am Beispiel der Arbeit. Ausschluss aus dem Arbeitsmarkt ist eine Erosion des Gleichheitsgedankens, mehr noch: Identitätszuschreibung allein durch Erwerbsarbeit bedroht menschliche Integrität. Der Leistungsmodus in der Erwerbsarbeit steht, wie Schweiger schreibt, in einem Spannungsverhältnis zur Gleichheitsidee des Wohlfahrtsstaates. Das zieht denn auch Überlegungen zu Umverteilung nach sich. Mario Claudio Wintersteiger, ein Politikwissenschaftler, geht in seinem grundsätzlichen Beitrag der Ideengeschichte nach. Er rekonstruiert die Entstehung des Gleichheitsdenkens aus der Mythologie und den Wertvorstellungen der antiken und mittelalterlichen Welt. Er kann einige Anhaltspunkte vor der Aufklärung finden, die deutlich machen, dass der Gleichheitsgedanke tiefer in der europäischen Geistesgeschichte verankert ist, als man mitunter annimmt. Clemens Sedmak zeichnet den „Stachel der Ungleichheit“ nach – Ungleichheit ist einerseits ein Ärgernis, andererseits Ausdruck des Respekts vor der Einzigartigkeit von Menschen; zwei Grundlagen für die Anerkennung von Gleichheit bietet der Beitrag an: Anerkennung der eigenen Verwundbarkeit und das europäische Selbstverständnis des Menschen aufgrund von „Innerlichkeit“.

Anne Siegetsleitner setzt sich mit einem Aspekt der europäischen Gesellschaften auseinander, der angesichts der demographischen Entwicklung für den Gleichheitsdiskurs richtungweisend ist: Die Frage nach dem nichtdiskriminierenden Umgang mit älteren Menschen, die Frage nach der Gleichheit im Alter und im Altern. Als Philosophin skizziert Siegetsleitner die *Conditio humana* und Ansätze zu einer Phänomenologie des Alterns. Dann spricht sie die Frage nach Gleichheit und Würde im Altern an. Das Verständnis von Würde wird von ihr als Verankerung des Gleichheitsdiskurses positioniert. „Wie sich das Leben im Alter für die zunehmend ältere Bevölkerung in Europa gestalten wird, hängt nicht unerheblich davon ab, wie der Wert der Gleichheit die politischen und kulturellen Rahmenbedingungen bestimmt.“ Nicola Santamaria, eine englische Theologin, zeichnet Konturen des *disability*-Diskurses nach; auch hier finden sich neuralgische Punkte des Gleichheitsdiskurses; die Europäische Union hat sich auf die Nichtdiskriminierung von Menschen mit Behinderungen verpflichtet; im Alltag zeigen sich Herausforderungen für diese Verpflichtung, etwa in der Wahl der Sprache, die „sticky labels“ produzieren kann oder auch in einer medizinischen Terminologie verfangen bleibt. Der Diskurs wird auch von Standards politischer Korrektheit geprägt. Des weiteren zeichnet Santamaria die Geschichte der *disability*-Bewegung nach, die ein soziales Modell von *disability* in seiner politischen Dimension verfolgt. Es wird sich zeigen, inwieweit die Alltagspraktiken mit dem öffent-

lichen Diskurs mithalten können. Stephanie Eldridge, eine junge englische Ethikerin, beschäftigt sich in ihrem Beitrag mit der operativen Bedeutung von Gleichheit in Bezug auf die Frage nach der sexuellen Orientierung; dabei geht sie in Fallstudien aus dem Vereinigten Königreich der Frage nach der Gleichstellung von Homosexuellen nach. Sie zeigt die Kontroversen, die sich rund um die einschlägigen Gesetze in Großbritannien entwickelt haben, im Zusammenhang mit IVF-Behandlung und dem Status von Lebensgemeinschaften. Die in diesen Debatten gezeigten Diskussionen zeigen, dass wir es mit „heißer Geschichte“ zu tun haben, mit einem Topos, an dem sich Werthaltungen zeigen, die in Emotionen zum Ausdruck kommen. Die Möglichkeit des Ausdrucks dieser Emotionen ist wiederum ein wichtiges Vehikel für die Demokratie; so wird der gleiche Zugang zur öffentlichen Diskussion um Ungleichbehandlung zu einem demokratiepolitischen Gut. Die Armutsforscherin und Ethikerin Michaela Moser zeigt einen Lackmuestest für Gleichheit – den Umgang mit Dynamiken der gender-Diskriminierung. Sie rekonstruiert die europäische Gleichstellungspolitik, um den Papierfrauenrealitäten in Europa gegenüber zu stellen. Das Beispiel von Roma in der Slowakei zeigt die Realisierungslücke deutlich auf. Ebenso wie zwei weitere Beispiele aus Kopenhagen und Athen. Es gibt ihn, den europäischen Rand – und es gibt sie, die Frauen, die an den Rand gedrängt werden. Dass die soziale Ungleichheit in Europa wächst, ist kein Geheimnis. Frauen sind vielfach in diesen Ausgrenzungsdynamiken in besonderer Weise gefährdet. Gleichstellung allein, so wichtig sie ist, ist freilich nicht genug. Moser kommt auf die Frage nach Konzeptionen des Guten und des guten Lebens zu sprechen, die leitend sein sollten. „Flourishing“ kann hier zum Orientierungsbegriff werden, in dem sich europäische Werte verdichten und konkretisieren. Daniela Marielen Reitshammer schlägt die Brücke zur Anwendung und geht in einem rechtswissenschaftlichen Beitrag der Gleichheit im Lichte der europäischen Rechtsprechung nach. Sie rekonstruiert die Rechtsgrundlagen der Gleichheit um Unionsrecht und weist den Europäischen Gerichtshof als europäisches Höchstgericht mit Auslegungsmonopol aus. In den Mittelpunkt ihrer Darstellung rückt Reitshammer den Begriff der Diskriminierung. Dieser wird anhand von Diskriminierungsfällen in der Judikatur des europäischen Gerichtshofes verdichtet. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass das Diskriminierungsverbot einen Pfeiler der europäischen Rechtskultur darstellt. Immer mehr Anlassfälle werden systematisch zu Diskriminierungsfällen gemacht. Philosophisch interessant ist freilich die Frage nach berechtigter bzw. rechtfertigbarer Diskriminierung, ein Thema, das Reitshammer auch angeht. William Keenan, ein Soziologe aus Nottingham, illustriert Gleichheit an einem Beispiel: am Wert kleiner Freiheiten, am Wert kleiner Ungleichheiten, wie man sagen könnte. Der Beitrag zeigt den Zusammenhang zwischen Gleichheit und Freiheit. Auf den ersten Blick mag man den Eindruck haben, dass hier ein Artikel aus der Art geschlagen ist; aber wenn man tiefer

blickt, erkennt man den Zusammenhang zur Gleichheitsthematik – gewollt indirekt gehalten. William Keenan geht vom großen Wort der Freiheit aus, die sich aber auch in kleinen Alltagsfreiheiten zeigt. Interessanterweise sind diese Alltagsfreiheiten (die Freiheit, sich zu kleiden!) mit dem Ausdruck des Andersseins verbunden, mit dem Recht auf Ungleichheit. Anders gesagt: Die Anerkennung von Gleichheit führt zum Recht auf Individualität und damit auch zu einem Recht sekundärer Ungleichheit auf der Basis primärer Gleichheit. Teilweise schelmenhaft geht William Keenan dieser Dynamik nach und zeigt, dass die Bekleidungsfreiheit keineswegs nur als Nebenfrage angesehen werden muss. Gleichheit zeigt sich: In der Ungleichheit!

Luis Sánchez wirft einen Blick über den europäischen Gartenzaun und bringt den lateinamerikanischen Diskurs ein: Dabei zeichnet er im Rahmen der einschlägigen Befreiungsdiskurse den Vorrang der umkämpften und anzuerkennenden Alterität vor der Gleichheit aus. Der von ihm rekonstruierten Befreiungsethik geht es vor allem um die Anerkennung des Anderen als Anderen. Auf diese Weise unterscheidet sich eine Befreiungsethik, wie sie in lateinamerikanischen Kreisen beheimatet ist, von einer europäischen Diskursethik. Der Begriff der Gleichheit spielt vor allem im Ringen um die Anerkennung der nichteuropäischen Lebens- und Denkwelten eine Rolle, bleibt dem Begriff der Freiheit aber nachgeordnet. Daran schließt die südafrikanische Politikwissenschaftlerin Jean Srimgeour an – ihrem Beitrag wurde einiger Platz eingeräumt, vor allem auch deswegen, weil das südafrikanische Apartheidregime eine Negativfolie im Umgang mit Gleichheit darstellt. Die südafrikanische Wahrheits- und Versöhnungskommission war machtvoll und öffentlichkeitswirksam für die Idee der Gleichheit („promoting national unity“) eingetreten. Srimgeour geht der Situation, zwanzig Jahre nach dem offiziellen Ende des Apartheidregimes, nach. Sie fragt nach den Ursachen der Zunahme gewalttätiger Proteste, die vor allem junge Südafrikaner involvieren. Die Erwartungen wurden hoch gesteckt, politische Versprechen abgegeben – und nicht erfüllt. Dadurch steigt nach einer Theorie Ted Gurr die Bereitschaft zum Protest. Gebrochene Gleichheitsversprechen führen in Südafrika, so Srimgeours Analyse, in die Gewalt. Gleichheit besteht zwar auf dem Papier, wirkt sich aber nicht in der ökonomischen Alltagsrealität der Menschen aus. Gleichheit braucht, so könnte man daraus schließen, einen „cash value“, eine Tangibilität – und vor allem: Eine Verhältnismäßigkeit zwischen Rhetorik und Versprechen auf der einen Seite und der Lebenswirklichkeit auf der anderen.

Der vorliegende Band oszilliert zwischen diesen beiden Polen: Diskurse mit ihren Rhetoriken und Versprechen, Lebenswirklichkeiten mit ihren Fragilitäten und Komplexitäten.



# BEGRIFFLICHE GRUNDLAGEN

Stefan Gosepath

## Gleichheit: Begriffsgeschichte und aktuelle Debatten<sup>1</sup>

### 1. Einleitung

Gleichheit – griech. *isotes*, lat. *aequitas*, *aequalitas*, franz. *égalité*, engl. *equality* – kann in zwei Bedeutungen verwendet werden. Erstens im Sinne *qualitativer Übereinstimmung*, zweitens im Sinn numerischer *Identität*. In der ersten Bedeutung bezieht man sich mit ‚gleich‘ auf mehrere unterschiedliche Gegenstände, die in mindestens einer, aber nicht allen Hinsichten gleiche Eigenschaften haben. Die zweiten Bedeutung bezieht sich auf ein und denselben mit sich selbst in allen Merkmalen übereinstimmenden Gegenstand, auf den ggf. mittels verschiedener singulärer Termini bzw. Eigennamen oder Beschreibungen Bezug genommen wird.

Dieser Artikel behandelt qualitative Gleichheit als soziale und politische Gleichheit, die gegenwärtig die kontroverseste unten den großen sozialen Idealen ist. ‚Gleichheit‘ kann sowohl deskriptiv als auch präskriptiv benutzt werden. ‚Gleichheit‘ ist in der präskriptiven Verwendungsweise ein aufgeladener Terminus. Wegen seiner normalerweise positiven Konnotation hat er eine rhetorische Kraft<sup>2</sup>, die den Begriff zum politischen Slogan geeignet sein lässt.

‚Gleichheit‘ bedeutet Übereinstimmung einer Mehrzahl von Gegenständen, Personen oder Sachverhalten in einem bestimmten Merkmal, bei Verschiedenheit in anderen Merkmalen. ‚Gleichheit‘ ist damit sowohl von ‚Identität‘ als auch von ‚Ähnlichkeit‘, dem Begriff für nur annähernde Über-

1 Der folgende Text geht auf einen bereits publizierten Artikel zurück und ist eine überarbeitete Fassung meines Artikels „Gleichheit/Ungleichheit“ (erschieden in: *Enzyklopädie der Philosophie*, hrsg. von Hans Jörg Sandkühler, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Hamburg 2010, Band 1, 919–924).

2 Vgl. Westen, Peter, 1990, *Speaking Equality*, Princeton: Princeton University Press.

einstimmung zu unterscheiden.<sup>3</sup> ‚Gleichheit‘ bzw. ‚gleich‘ ist ein unvollständiges Prädikat und muss immer die Frage nach sich ziehen: gleich in welcher Hinsicht? Gleichheit besteht im wesentlichen in einer dreistelligen Relation zwischen zwei (oder mehreren) Gegenständen oder Personen und einer (oder mehreren) Eigenschaften. „Zwei Gegenstände a und b sind gleich hinsichtlich des Prädikationsspielraums P, wenn sie, was diesen Spielraums betrifft, unter denselben generellen Terminus fallen.“<sup>4</sup> ‚Gleichheit‘ bezeichnet das Verhältnis zwischen den verglichenen Objekten. Jeder Vergleich setzt ein *tertium comparationis* voraus, ein konkretes Merkmal, in dem die Gleichheit gelten soll. Gleichheit bezieht sich auf den gemeinsamen Anteil an dem vergleichsentscheidenden Merkmal. Dieser relevante Vergleichsstandard stellt eine jeweils zu spezifizierende ‚Variable‘, (oder ‚Index‘, ‚Bewertungsspielraum‘ u. ä.) des Gleichheitsbegriffs dar<sup>5</sup>, die zu verschiedenen Konzeptionen der Gleichheit führt, wenn es sich bei den Standards um unterschiedliche moralische Normen handelt. Der Unterschied zwischen einem allgemeinen Begriff und spezifischen Konzeptionen<sup>6</sup> der Gleichheit mag erklären, warum ‚Gleichheit‘ machen Autorinnen und Autoren zufolge keine einheitliche oder gar leere Bedeutung zu haben scheint.<sup>7</sup>

Im Unterschied zu numerischer Identität setzt ein Gleichheitsurteil die Verschiedenheit des Verglichenen voraus. ‚Völlige‘ oder ‚absolute‘ Gleichheit sind nach dieser Definition in sich widersprüchliche Aussagen. Zwei nicht-identische Objekte gleichen sich nie vollständig; sie unterscheiden sich zumindest in ihrer Raum-Zeit-Stelle. Einige Autorinnen und Autoren hingegen möchten absolute qualitative Gleichheit jedoch nicht definitorisch ausschließen, sondern als Grenzbegriff zulassen.<sup>8</sup>

Von zentraler Bedeutung es ist, wie der Maßstab des Vergleichs bei deskriptiver wie präskriptiver Gleichheit bestimmt wird. Bei *deskriptiver* Gleichheit ist der gemeinsame Maßstab selbst ein deskriptiver: Zwei Menschen wiegen z. B. gleich viel. *Präskriptive* Gleichheit liegt vor, wenn ein präskriptiver Maßstab, d. h. eine Norm oder Regel verwendet wird, z. B. Gleichheit vor dem Gesetz. Die Maßstäbe, die präskriptiven Gleichheitsbehauptungen zugrunde liegen, enthalten zumindest zwei Komponenten: Einerseits eine deskriptive

3 Dann, Otto, 1975, „Gleichheit“, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Hrsg. V. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Stuttgart: Klett-Cotta 1975, 995–1046, hier: 997; vgl. auch Menne, Alfred, 1962, „Identität, Gleichheit, Ähnlichkeit“, *Ratio*, 4: 44 ff.

4 Tugendhat, Ernst; Ursula Wolf, 1983, *Logisch-Semantische Propädeutik*, Stuttgart: Reclam, 169.

5 Westen, Peter, 1990, *Speaking Equality*, Princeton: Princeton University Press, 10.

6 Rawls, John, 1975 (1971), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 21.

7 Rae, Douglas, et al., 1981, *Equalities*, Cambridge: Harvard University Press, 127 f., 132 f.

8 Rae, Douglas, et al., 1981, *Equalities*, Cambridge: Harvard University Press, 170.

Komponente, da sie deskriptive Kriterien enthalten müssen, um diejenigen Personen zu identifizieren, auf die sich die Regel bezieht; diese deskriptiven Kriterien unterscheiden diejenigen, die unter die Norm fallen, von denen, die außerhalb des Geltungsbereichs der Norm stehen. Außerdem enthalten die Vergleichsstandards etwas Normatives, eine moralische oder rechtliche Regel, die angibt, wie die Menschen, die als unter die Norm fallend identifiziert wurden, behandelt werden sollen. Diese Norm macht die Präskription aus.<sup>9</sup>

Soziologische und ökonomische Analysen von (Un-)Gleichheit untersuchen deskriptiv, (i) wie (Un-)Gleichheit bestimmt und gemessen werden kann und (ii) was ihre Ursachen und Wirkungen im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Gefüge sind.<sup>10</sup> Die Moral-, Sozial- und Politische Philosophie beschäftigt sich hingegen mit (Un-)Gleichheit hauptsächlich in ihrer präskriptiven Verwendung.

## 2. Zur Begriffs- und Problemgeschichte

Gleichheit gilt von der Antike an<sup>11</sup> als ein konstitutives Merkmal der Gerechtigkeit. Wenn zwei Personen in mindestens einer relevanten Hinsicht als gleich gelten, müssen diese Personen in der Hinsicht gleich behandelt werden. Ansonsten wird eine ungerecht behandelt. Dies ist das allgemein akzeptierte *formale* Gleichheitsprinzip, das Aristoteles in Rückgriff auf Plato formulierte: Gleiche(s) gleich behandeln.<sup>12</sup> Einige sehen dieses formale Prinzip der Gleichheit als eine spezifische Anwendung einer Rationalitätsregel (Rationalität). Es sei irrational, weil inkonsistent, ohne hinreichenden Grund gleiche Fälle ungleich zu behandeln.<sup>13</sup> Statt dessen betonen die meisten, dass es sich hier um ein moralisches Prinzip der Gerechtigkeit handelt, das im wesentlichen der Universalisierbarkeit moralischer Urteile entspricht. Das formale Postulat bleibt allerdings solange leer, wie unklar ist, was hier ‚gleiche Fälle‘ und was ‚gleich behandeln‘ meint. Alle Debatten über die richtige Auf-

- 9 Westen, Peter, 1990, *Speaking Equality*, Princeton: Princeton University Press, Kap. 3.  
 10 Berger, Peter A. & Schmidt, Volker H. (Hrsg.), 2004, *Welche Gleichheit, welche Ungleichheit? Grundlagen der Ungleichheitsforschung*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.  
 11 Benn, Stanley, 1967, „Equality, Moral and Social“, in: *Encyclopedia of Philosophy*, Hrsg. Paul Edwards, New York: Macmillan, 1967, Band 3. 38–42; Albernethy, Georg L. (Hrsg.), 1959, *The Idea of Equality*, Richmond: John Knox; Lakoff, Sandford A., 1964, *Equality in Political Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press; Thomson, David, 1949, *Equality*, Cambridge: Cambridge University Press.  
 12 Aristoteles, 1967, *Nikomachische Ethik*, Zürich–München, V.3. 1131a10–b15; Aristoteles, 1971, *Politik*, Zürich–München, III.9.1280 a8–15, III. 12. 182b18–23.  
 13 Berlin, Isaiah, 1955–56, „Equality“, *Proceedings of the Aristotelian Society* LVI, 301–326.

fassung von Gerechtigkeit, d. h. darüber, wem was zukommt – so bemerkte schon Aristoteles –, können als Kontroversen über die Frage aufgefasst werden, welche Fälle gleich und welche ungleich sind.<sup>14</sup> Jeder normative Disput kann als Widerstreit einer vorgeschlagenen Norm mit einer anderen dargestellt werden, d. h. als Widerstreit zwischen einer Konzeption von Gleichheit mit einer anderen. Deshalb ist es richtig, wenn Gleichheitstheoretiker<sup>15</sup> betonen, dass es fast nie um die Frage geht, ob überhaupt Gleichheit, sondern (nur) um die Frage, welche Art von Gleichheit. Eigentlich jede normative Theorie stellt sich als eine Gleichheitsposition dar. Egalitaristen müssen also, um ihre Position zu skizzieren, eine spezifischere (egalitäre) Konzeption von Gleichheit in Anschlag bringen.

Platon und Aristoteles vertreten ein Prinzip *proportionaler* Gleichheit:<sup>16</sup> Wenn Faktoren für eine Ungleichverteilung sprechen, weil die Personen in relevanten Hinsichten ungleich sind, ist diejenige Verteilung gerecht, die proportional zu diesen Faktoren ist. Ungleiche Verteilungsansprüche müssen proportional berücksichtigt werden; das ist die Voraussetzung dafür, dass die Personen gleich berücksichtigt werden. Beide verstehen gleiche Berücksichtigung (noch) im Sinne der Formel des Ulpian: „Suum cuique tribue“, also: „Gerecht ist eine Handlung, wenn sie jedem das gibt, was ihm zukommt.“<sup>17</sup> Diese Definition ist ganz formal, den offen ist noch, wem was zukommt. Ungleiche Berücksichtigung der Rechte verschiedener Personen heißt demnach, dass nicht jedem zugeteilt wird, was ihm zusteht. Die zugrundeliegenden vorausgesetzten Rechte können dabei aber ungleich sein – und sind es für Platon und Aristoteles auch.

Gegen Plato und Aristoteles hat die Ulpianische Formel im Laufe der Geschichte den inhaltlich egalitären Sinn angenommen, dass jedem die gleiche Würde (Menschenwürde) und jedem gleiche Achtung gebührt. Diese Formulierung findet sich auch im 1. Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen (10. Dezember 1948): „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“<sup>18</sup> Diese ist die heute weitgehend geteilte Auffassung *substanzieller* universalistischer

14 Aristoteles, 1971, Politik, Zürich–München, 1282b 22.

15 Nagel, Thomas, 1994 (1991), Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit und andere Schriften zur politischen Philosophie, Paderborn: Ferdinand Schöningh; Rae, Douglas, et al., 1981, Equalities, Cambridge: Harvard University Press; Sen, Amartya, 1992, Inequality Reexamined, Oxford: Clarendon Press, Cambridge: Harvard University Press, 13.

16 Platon, 1958, Nomos, in: Platon, Sämtliche Werke, Band 6, Hamburg: Rowohlt, 757b–c; Aristoteles, 1967, Nikomachische Ethik, Zürich–München, 1130b–1132b.

17 Platon, 1958, Politeia, in: Platon, Sämtliche Werke, Band 3, Hamburg: Rowohlt, 331e, 332b–c; Ulpianus, Domitius, 1854, Fragmenta, Bonn, 1,1,10.

18 Vgl. Gosepath, Stefan & Lohmann, Georg (Hrsg.), 1998, Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gleichheit. Sie entwickelte sich in der Stoa, die die natürliche Gleichheit aller rationalen Wesen betonte, und im frühen Christentum des Neuen Testaments, das die Gleichheit der Menschen vor Gott zum Prinzip erhob, das die christliche Kirche später allerdings nicht immer konsequent vertrat. In der Neuzeit, vom 17. Jh. an, wurde die Idee natürlicher Gleichheit in der Tradition des Naturrechts und der Vertragstheorie (Gesellschaftsvertrag) dominant. Thomas Hobbes ging davon aus, dass die Menschen im Naturzustand gleiche Rechte haben, weil sie über die Zeit hinweg die gleiche Fähigkeit haben, einander zu schaden.<sup>19</sup> John Locke vertrat die Auffassung, dass alle Menschen gleiche natürliche Rechte auf Freiheit und Eigentum besitzen.<sup>20</sup> Jean-Jacques Rousseau erklärte soziale Ungleichheit (Ungleichheit) durch einen nahezu urgeschichtlichen Verfall der Menschengattung von einer natürlichen Gleichheit im harmonischen Naturzustand, hervorgerufen durch den Drang der Menschen zur Vervollkommnung, wodurch Eigentum und Besitz wirkmächtig wurden. Die dadurch entstandene Ungleichheit und Herrschaft der Gewalt kann nur durch die Einbindung der freigesetzten Subjektivität in einer gemeinsamen Bürgerexistenz und Volkssouveränität (Souveränität) überwunden werden.<sup>21</sup>

In Immanuel Kants Moralphilosophie formuliert der kategorische Imperativ das Gleichheitspostulat der gleichen universellen Achtung.<sup>22</sup> Die transzendentalphilosophische Reflexion des Gedankens der Autonomie und Selbstgesetzgebung führt zur Anerkennung der gleichen Freiheit aller Vernunftwesen, die Kant auch zum einzigen Rechtsprinzip erklärt. „Also ist das allgemeine Rechtsgesetz: handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, zwar ein Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, daß ich ganz um dieser Verbindlichkeit willen meine Freiheit auf jene Bedingungen selbst einschränken solle, sondern die Vernunft sagt nur, daß sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt sei und von andern auch thätlich eingeschränkt werden dürfe; und dieses sagt sie als ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist.“<sup>23</sup>

19 Hobbes, Thomas, 1651, *Leviathan*, With Selected Variants from the Latin Edition of 1668, Hrsg. Edwin Curley, Indianapolis: Hackett 1994.

20 Locke, John, 1690, *The Second Treatise of Government*, Hrsg. C. B. MacPerson, Indianapolis: Hackett 1980.

21 Rousseau, Jean-Jacques, 1755, *A Discourse on Inequality*, London: Penguin 1984, partly reprinted in L. Pojman & R. Westmoreland (Hrsg.), *Equality. Selected Readings*, Oxford: Oxford University Press 1997, 36–45; Rousseau, Jean-Jacques, 1762, *The Social Contract*, Engl. trans. Maurice Cranston. Harmondsworth: Penguin 1987.

22 Kant, Immanuel, 1785, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften*, Hrsg. Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff., Band IV.

23 Kant, Immanuel, 1797, *Metaphysik der Sitten*, In: *Kants Gesammelte Schriften*, Hrsg. Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff., Band VI, AA 231.

Die aufklärerischen Ideen stimulierten die großen sozialen Bewegungen und Revolutionen und schlugen sich in den modernen Verfassungen und Menschenrechtserklärungen nieder. Neben Freiheit und Brüderlichkeit wurde Gleichheit in der Französischen Revolution Grundlage der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1789.<sup>24</sup> Das Prinzip der gleichen Würde und Achtung<sup>25</sup>, das heute von allen Hauptströmungen der modernen westlichen Kultur als Minimalstandard akzeptiert wird<sup>26</sup>, schreibt in einer üblichen Unterscheidung vor, Personen als Gleiche zu behandeln (*treating persons as equals*), nicht aber das in vielen Fällen unplausible Prinzip, Personen genau gleich zu behandeln (*treating persons equally*).<sup>27</sup> Seit dem 19. Jh. liegt der politische und philosophische Schwerpunkt neben der Sicherung gleicher Freiheitsrechte und gleicher politischer Partizipationsrechte (Partizipation) verstärkt in der Auseinandersetzung um ökonomische und soziale Ungleichheit.<sup>28</sup> Dabei ist die Idee der Gleichheit seitens sozialistischer und marxistischer Kreise durchaus kritisiert worden. So lehnt Karl Marx den Gedanken der Rechtsgleichheit ab, weil sie sich (i) ungleich auswirkt, da sie nur eine begrenzte Zahl moralisch relevanter Gesichtspunkte heranziehe und andere vernachlässige; (ii) konzentrierten sich Theorien der Gerechtigkeit zu sehr auf die Verteilung statt auf die grundlegenden Fragen der Produktion; drittens brauche die kommunistische Gesellschaft kein Recht und keine Gerechtigkeit, weil in ihr die gesellschaftlichen Konflikte aufgelöst sein würden. „Trotz dieses Fortschritts ist dieses *gleiche Recht* stets noch mit einer bürgerlichen Schranke behaftet. [...] Dies *gleiche Recht* ist ungleiches Recht für ungleiche Arbeit. Es erkennt keine Klassenunterschiede an, weil jeder nur Arbeiter ist wie der andre; aber es erkennt stillschweigend die ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit der Arbeiter als natürliche Privilegien an. *Es ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalt nach, wie alles Recht.* Das Recht kann seiner Natur nach nur in Anwendung von gleichem Maßstab bestehn; aber die ungleichen Individuen (und sie wären nicht

24 Barbeuf, G., 1796, „Manifeste de Égaux“, in: Histoire de G. Barbeuf et du Babouvisme, Paris 1884, engl. trans. in L. Pojman & R. Westmoreland (Hrsg.), Equality. Selected Readings, Oxford: Oxford University Press 1997, 49–52.

25 Vlastos, Gregory, 1962, „Justice and Equality“, in: R. Brandt (Hrsg.), Social Justice, Englewood Cliffs: Prentice-Hall; reprinted in: J. Waldron (Hrsg.), Theories of Rights, Oxford: Oxford University Press 1984, 41–76; reprinted in L. Pojman & R. Westmoreland (Hrsg.), Equality. Selected Readings, Oxford: Oxford University Press 1997, 120–133.

26 Kymlicka, Will, 1996 (1990), Politische Philosophie heute, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

27 Dworkin, Ronald, 1995 (1977), Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 370.

28 Marshall, Thomas Humphrey, 1950, „Citizenship and Social Class“, in: T. Marshall, Citizenship and Social Class and Other Essays, Cambridge: Cambridge University Press 1950, reprinted London (Pluto) 1981, 1992.

verschiedene Individuen, wenn sie nicht ungleiche wären) sind nur an gleichem Maßstab meßbar, soweit man sie unter einen gleichen Gesichtspunkt bringt, sie nur von einer *bestimmten* Seite faßt, z. B. im gegebenen Fall sie *nur als Arbeiter* betrachtet und weiter nichts in ihnen sieht, von allem andern absieht. [...] Um alle diese Mißstände zu vermeiden, müßte das Recht, statt gleich, vielmehr ungleich sein.“<sup>29</sup>

### 3. Gegenwärtige Debatten

Da in zeitgenössischen Theorien ‚Behandlung als Gleiche‘ der moralisch geteilte Standard ist, gehen die heutigen Debatten darum, welche Art von Behandlung normativ gefordert ist, wenn wir uns wechselseitig als Personen mit gleicher Würde achten. Die Debatten drehen sich dabei um zweierlei, erstens ob überhaupt Gleichheit und zweitens, wenn ja, welche Art von Gleichheit gefordert ist.

(i) Nach non-egalitärer Meinung impliziert gleiche Würde gar keine Gleichheit, weil sich aus der Achtung der Würde überhaupt keine komparativen (also vergleichenden) Prinzipien der Gleichheit ergeben. Vielmehr kann man nach non-egalitärer Auffassung ohne Vergleich wissen, was moralisch zu tun ist.<sup>30</sup> „The fundamental error of egalitarianism lies in supposing that it is morally important whether one person has less than another regardless of how much either of them has.“<sup>31</sup> Egalitäre Auffassungen hingegen bestreiten, dass sich die moralische Begründung und Bestimmung des Gesollten ohne vergleichende Berücksichtigung dessen, was anderen in gleicher Lage zusteht, beurteilen lassen. Dabei wird Gleichheit nicht um ihrer selbst willen angestrebt, sondern weil erst sie soziale Gerechtigkeit realisiert bzw. konstituiert.

(ii) Eine Minimalpositionen vertritt der *Libertarismus* (Libertarianism) und *Wirtschaftsliberalismus*, vertreten durch Robert Nozick oder Friedrich Hayek, der, auf Locke zurückgehend, gleiche ursprüngliche Freiheits- und Besitzrechte postuliert und damit gegen Umverteilungen und soziale Rechte und für den freien Markt argumentiert.<sup>32</sup> Es wird ein Gegensatz von Gleichheit

29 Marx, Karl, 1978 (1875), Kritik des Gothaer Programms, in: Marx-Engels-Werke (MEW) Bd. 19, Berlin, 13–32, hier: 20 f. Vgl. Kymlicka, Will, 1996 (1990), Politische Philosophie heute, Frankfurt am Main: Suhrkamp, Kap. 5.

30 Krebs, Angelika (Hrsg.), 2008, Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

31 Frankfurt, Harry, 1987, „Equality as a Moral Idea“, Ethics, 98: 21–42, hier: 34.

32 Nozick, Robert, 1974, Anarchy, State, and Utopia, New York: Basic Books; Hayek, Friedrich A., 1960, The Constitution of Liberty, London: Routledge.

und Freiheit behauptet. Dagegen wird eingewandt, dass gerade wenn das eigene freie Verdienst zählen soll, der eigene Erfolg nicht so sehr von Glück, natürlicher Ausstattung, ererbtem Besitz und Status abhängen darf. Es bedarf mindestens noch der *Chancengleichheit*, die dafür sorgt, dass das Schicksal der Menschen von ihren Entscheidungen und nicht von ihren sozialen Lebensumständen bestimmt wird, die sie nicht zu verantworten haben. Der Egalitarismus will jedoch mehr. Für ihn ist eine Welt moralisch besser, wenn in ihr Gleichheit der Lebensbedingungen herrschen. Dies ist ein amorphes Ideal, das Klärung verlangt. Warum ist *Gleichheit der Lebensbedingungen* ein Ideal, und Gleichheit von was genau?<sup>33</sup>

(iii) Eine Maximalposition stellt *strikte Gleichheit* dar, die allen einen gleichen materiellen Level an Gütern und Leistungen gewähren will. Sie wird allgemein als unplausibel verworfen. Sie scheitert an Problemen, die allgemein gegen Gleichheit eingewandt werden, und die jede plausible Gleichheitsauffassung lösen muss. Erstens müssen angemessene Indices für die Messung der Gleichheit der zu verteilenden Güter angegeben werden. In Begriffen von was soll Gleichheit bzw. Ungleichheit hier verstanden werden? So kann Gleichheit materieller Güter zu ungleicher Zufriedenheit führen. Als üblicher, wenn auch bekanntermaßen unzulänglicher Index wird das Geld benutzt, wobei offensichtlich mindestens Gleichheit der Chancen anders erfasst werden muss. Zweitens muss angegeben werden, in welchem Zeitraum das angestrebte gleiche Verteilungsmuster realisiert sein muss. Strikte Gleichheit fordert Gleichheit innerhalb kürzerer Zeitabstände. Dies scheint jedoch die Verfügungsgewalt von Personen über ihren Anteil unzulässig einzuschränken. Drittens verzerrt Gleichheit ökonomische Leistungsanreize und führt zu einem Mangel an Effizienz, weil bei der Umverteilung Schwund an Gütern durch administrative Kosten auftritt.<sup>34</sup> Gleichheit und Effizienz müssen in ein ausgewogenes Verhältnis gesetzt werden. Oft wird, hauptsächlich von Ökonomen, diesbezüglich *Pareto-Optimalität* verlangt. Ein Zustand ist pareto-optimal oder pareto-effizient, wenn es nicht möglich ist, in einen anderen sozialen Zustand überzugehen, der mindestens von einer Person als besser oder von keiner als schlechter beurteilt wird. Diese Beurteilung ist jedoch immer relativ zu einem gegebenen Ausgangszustand, der ungleich und ungerecht sein kann. Deshalb mag es zur Herstellung von Gerechtigkeit nötig sein, Pareto-Optimalität zu verletzen. Zumindest darf Gleichheit in den Augen der Kritikerinnen und Kritiker nicht dazu führen, dass man-

33 Cohen, Gerald A., 1989, „On the Currency of Egalitarian Justice“, *Ethics*, 99: 906–944; Arneson, Richard, 1993, „Equality“, in: R. Goodin & P. Pettit (Hrsg.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Blackwell, 489–507.

34 Okun, Arthur M., 1975, *Equality and efficiency: The Big Tradeoff*, Washington: The Brookings Institution.



che auf Güter verzichten müssen, obwohl dadurch kein Schlechtergestellter besser gestellt würde. Viertens gibt es moralische Einwände: Strikte und mechanische Gleichbehandlung aller Beteiligten nimmt die Unterschiede zwischen den Individuen und ihren Situationen nicht ernst. Eine Kranke hat intuitiv andere Ansprüche als ein Gesunder; ihr das Gleiche zuzuteilen wäre falsch. Bei einfacher Gleichheit werden die Freiheit der Individuen unzulässig beschränkt und die je individuelle Besonderheit der Person nicht hinreichend berücksichtigt; insofern wird sie eben nicht gleich berücksichtigt. Moralisch besteht nicht nur ein Recht auf die Berücksichtigung besonderer Bedürfnisse, sondern auch ein Recht auf die Früchte der eigenen Arbeit, darauf, dass die eigene Leistung, das Verdienst auch zählt. Zu guter Letzt besteht die Gefahr, dass Gleichheit zu Gleichmacherei, Uniformität und Einebnung führt, statt Differenz und Pluralität zu respektieren.<sup>35</sup>

Als Desideratum kann man insofern festhalten: Statt einfacher Gleichheit bedarf es deshalb einer Konzeption komplexerer Gleichheit, der es durch Unterscheidung von verschiedenen Güterklassen, getrennten Sphären (Michael Walzer<sup>36</sup>) und differenzierteren Kriterien gelingt, auf diese Problemlagen zu antworten.

(iv) *Gleichheit der Wohlfahrt* motiviert sich durch die Intuition, dass es das Wohlergehen der Individuen ist, um das es in der politischen Moral geht. Das Wohlfahrtsniveau auszugleichen müsse daher das relevante Gerechtigkeitskriterium sein. Auch diese Auffassung ist jedoch mit erheblichen Schwierigkeiten konfrontiert.<sup>37</sup> Es scheint unplausibel, alle Präferenzen der Personen (gleichermaßen) zu zählen; einige Präferenzen sind aus Gerechtigkeitsgründen unzulässig. Zufriedenheit bei der Erfüllung der Wünsche kann kein Maßstab sein, weil Personen mehr wollen als Glücksgefühle. Als Maßstab für Wohlfahrtsvergleiche kann also nur die Beurteilung des Erfolgs bei der Erfüllung der Präferenzen fungieren. Sie darf jedoch nicht nur auf einem subjektiven Urteil basieren. Für eine gerechtfertigte Beurteilung bedarf es eines Standards, der angibt, was hätte erreicht werden sollen oder können. Dieser setzt wiederum schon eine Annahme über eine gerechte Verteilung voraus, ist also kein unabhängiges Gerechtigkeitskriterium. Ein weiteres beträchtliches Problem jeder an Wohlfahrt ausgerichteten Konzeption von Gleichheit ist,

35 Walzer, Michael, 1992 (1983), *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; Young, Iris Marion, 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.

36 Walzer, Michael, 1992 (1983), *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

37 Vgl. Dworkin, Ronald, 1981, „What is Equality? Part 1: Equality of Welfare“, *Philosophy and Public Affairs* 10, 185–246, reprinted in: R. Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge: Harvard University Press 2000, 11–64.

dass Personen mit teurem Geschmack nach dieser Konzeption mehr Ressourcen beanspruchen dürfen; dies verletzt eindeutig moralische Intuitionen, weil der teure Geschmack kultiviert ist. Zudem kann Gleichheit der Wohlfahrt für den Aspekt des Verdienstes<sup>38</sup> nicht aufkommen.

(v) Solche Probleme vermeidet die vor allem von John Rawls und Ronald Dworkin vertretene *Gleichheit der Ressourcen*.<sup>39</sup> Sie hält Individuen für ihre Entscheidungen und Handlungen verantwortlich, nicht jedoch für die Umstände ihrer Situation (Verantwortung). Das, was man nicht zu verantworten hat, darf kein Verteilungskriterium sein. Rasse, Geschlecht, Hautfarbe, Intelligenz, soziale Stellung sind als irrelevante Ausnahmegründe ausgeschlossen. Statt dessen sind ungleiche Anteile an sozialen Gütern dann *fair*, wenn sie sich aus den Entscheidungen und absichtlichen Handlungen der Betroffenen ergeben. Chancengleichheit ist nicht ausreichend, weil für ungleiche natürliche Ausstattung nicht kompensiert wird. Was für soziale Umstände gilt, soll auch für natürliche Gaben gelten. Natürliche Begabungen und soziale Umstände sind beides reine Glücksache und müssen ausgeglichen werden. Damit wird das gängige Verdienstkriterium berücksichtigt, aber deutlich relativiert. Die Menschen sollen eine anfängliche gleiche Ausstattung an Grundgütern als allgemein dienliche Mittel (Rawls) oder Ressourcen (Dworkin) bekommen und können später aufgrund ihres eigenen ökonomischen Handelns durchaus unterschiedliche Mengen an Gütern besitzen. Soziale und ökonomische Ungleichheiten sind nach Rawls bei vorrangiger Sicherung gleicher Grundfreiheiten und -rechte gerecht, wenn sie zwei Bedingungen erfüllen: „erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen, und zweitens – das ‚Differenzprinzip‘ – müssen sie sich zum größtmöglichen Vorteil für die am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder auswirken.“<sup>40</sup> Ansonsten muss umverteilt werden. Hinter dem für die ursprüngliche Situation der Entscheidung über Prinzipien einer gerechten Gesellschaft unterstellten ‚Schleier des Nichtwissens‘ würde man nach Rawls das Differenzprinzip wählen, weil es sicherstellt, dass man nicht im

38 Vgl. Feinberg, Joel, 1970, „Justice and Personal Desert“, in: J. Feinberg, *Doing and Deserving*, Princeton, reprinted in: Louis P. Pojman & Owen McLeod (Hrsg.), *What Do We Deserve? A Reader on Justice and Desert*, Oxford (Oxford University Press) 1998, 70–83.

39 Vgl. Rawls, John, 1975 (1971), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; Dworkin, Ronald, 1981, „What is Equality? Part 2: Equality of Resources“, *Philosophy and Public Affairs* 10, 283–345, reprinted in: R. Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge: Harvard University Press 2000, 65–119.

40 Rawls, John, 1998, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 69; Rawls, John, 1975 (1971), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 336.

freien Markt durch die Maschen fällt, und dass es allen besser geht als in einer Situation totaler Gleichverteilung, deren Level mangels Effizienz unter dem des im Differenzprinzip Schlechtestgestellten liegt.

Dworkin beansprucht mit seiner Theorie, noch ‚absichts-sensitiver‘ (‚ambition-sensitive‘) und ‚ausstattungs-insensitiver‘ (‚endowment-insensitive‘) als die Rawlsche Theorie zu sein.<sup>41</sup> Er schlägt eine hypothetische Auktion vor, auf der sich jeder bei gleichen Zahlungsmitteln Güterbündel so zusammenstellen kann, dass er am Ende niemandes Güterbündel beneidet. „Equality of resources supposes that the resources devoted to each person’s life should be equal. That goal needs a metric. The auction proposes what the envy test in fact assumes, that the true measure of the social resources devoted to the life of one person is fixed by asking how important, in fact, that resource is for others. It insists that the cost, measured in that way, figures each person’s sense of what is rightly his and in each person’s judgement of what life he should lead, given that command of justice.“<sup>42</sup> Auf dem freien Markt hängt es dann von den Ambitionen der Individuen ab, wie sich die Verteilung entwickelt. Die ungerechtfertigten Ungleichheiten aufgrund von unterschiedlicher natürlicher Ausstattung, Begabung und von Glück sollen durch ein differenziertes fiktives Versicherungssystem kompensiert werden, dessen Prämien hinter einem ‚Schleier des Nichtwissens‘ ermittelt werden, um dann im echten Leben auf alle umgelegt und per Steuer eingetrieben zu werden. So soll ein fairer Ausgleich für die natürliche Lotterie erfolgen, der eine ‚Verklavung‘ der talentierten Erfolgreichen durch zu hohe Abgaben verhindert.

(vi) Theorien wie die eben genannten, die sich darauf beschränken, grundlegende Mittel gleich zu verteilen, in der Hoffnung, sie könnten den verschiedenen Zwecken aller Menschen gerecht werden, werden von Amartya Sen kritisiert.<sup>43</sup> Wie wertvoll die Güter für jemanden sind, hängt von den Möglichkeiten, der natürlichen Umgebung und den individuellen Fähigkeiten ab. Sen schlägt statt dessen vor, sich an grundlegenden menschlichen Möglichkeiten (*capabilities*) zur Ausübung bestimmter relevanter Seinsweisen und Tätigkeiten (*functionings*) bei der Verteilung zu orientieren. „According to the capability approach, the ends of well-being, justice and development should be conceptualized in terms of people’s capabilities to function; that is,

41 Dworkin, Ronald, 1981, „What is Equality? Part 2: Equality of Resources“, *Philosophy and Public Affairs* 10, 283–345, reprinted in: R. Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge: Harvard University Press 2000, 65–119.

42 Dworkin, Ronald, 1981, „What is Equality? Part 2: Equality of Resources“, *Philosophy and Public Affairs* 10, 283–345, hier: 284; reprinted in: R. Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge: Harvard University Press 2000, 65–119.

43 Sen, Amartya, 1992, *Inequality Reexamined*, Oxford: Clarendon Press, Cambridge: Harvard University Press.