

Grenzen der Gleichheit in demokratischen Gesellschaften

Von Paul-L. Weinacht

Ein Versuch, die Grenzen des Gleichheitsprinzips zu bestimmen, steht heute von vornherein unter dem Verdacht sozialkonservativer Befangenheit. Das gilt nicht erst seit der Zurückweisung der Forderung nach paritätischen Beteiligungsschlüsseln bei Leitungsgremien im Produktions- und Bildungsbereich. Es gilt bereits seit jener bürgerlichen Reaktion auf sozialistische Emanzipationsforderungen, die – in Anwendung auf Wilhelm H. Riehls Buch über »Die Familie«¹ – politisch unter dem Etikett »reaktionär« und wissenschaftlich unter dem Begriff »Sekundär-Patriarchalismus« (R. Koenig) disqualifiziert worden ist. Wer darum bei dem Versuch, Grenzen der Gleichheit auszumachen, auf eine breitere Diskussion rechnet, muß zunächst erklären, inwiefern er ein solches Raisonement für möglich und sinnvoll hält.

Dafür ein zweifacher Hinweis: Mit unserem Versuch wissen wir uns in jener Traditionslinie, die bis in die Anfänge einer rationalen Begründung politischer Ordnungen im Abendland zurückreicht. Im fünften Buch seiner Nikomachischen Ethik und an mehreren Stellen seiner Politik handelt Aristoteles auf der Suche nach einem sozial differenzierten Begriff der Gerechtigkeit von Formen und Grenzen der sozialen Gleichheit. Einer seiner Leitgedanken heißt: Es gebe »offenbar ein Mittleres zwischen dem Ungleichen. Dies ist das Gleiche.«² *Ungleich* ist für Aristoteles das Mehr und Weniger, das Zuviel und Zuwenig, das Unrecht und das Unrechtleiden; *gleich* bedeutet für ihn demgegenüber alles, was Ausgleich bewirkt, zumutbar ist, Norm und Maß beinhaltet und unverkürzt in Geltung hält. Das heißt: Grenzen der Gleichheit zu bestimmen, ist nicht von vornherein »ideologisch«, sondern ist zunächst einmal philosophisch möglich.

Hinzu kommt ein Zweites: die Gleichheitsidee hat in Europa einen Punkt der Entwicklung erreicht, wo ihre älteren Einfriedungen abgebröckelt sind oder abgeräumt wurden und das Prinzip sich anschickt, unbeschränkt und universell in Geltung zu kommen. »Périssé la nature plutôt que les principes!«³ Der erreichte Punkt verlangt gebieterisch, über den Sinn des Gleichheitsanspruches und die Folgen seiner Realisierung nachzudenken. Wir tun dies in der Weise, daß wir die aristotelische Suche nach Gerechtigkeit fortsetzen, um die mit ihr vereinbarliche Gleichheit zu finden; die Reichweite des Gleichheitsprinzips soll – nachdem seine geschichtliche Besonderheit geklärt ist – an relevanten Problemen moderner demokratischer Gesellschaften überprüft werden.

¹ Erschienen als Band III seiner »Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Socialpolitik«, Stuttgart 1855.

² Vgl. N. E. 1130 b–1131 a 12.

³ Die Bedeutung des Satzes richtet sich nach den jeweiligen sozial-kulturellen Fronten; doch deutet der Begriff »nature« eher auf den eingelebten Kulturbestand und der Begriff »principe« auf einen abstrakten Kulturentwurf.

1. Erscheinungsformen des vormodernen Gleichheitsprinzips

In älterer ständischer Zeit war Gleichheit ein Prinzip, das rechtlich und politisch nur zwischen Standesgenossen galt, also von Standesgrenzen umgeben war. Über diese Grenzen hinweg galt nicht Gleichheit, sondern das Entsprechungsprinzip: Schutz gegen Dienst, Treue des Herrn und Treue der Mannen. Die Standesgrenzen selbst waren vielfältig geschützt und ermöglichten so allererst die gesellschaftliche Arbeitsteilung nach dem Entsprechungsprinzip: Der Adel als Wehrstand hatte Kirche, Bürgern und Bauern Schutz zu geben, diese hatten Dienst zu leisten bzw. das entsprechende Entgelt zu bezahlen und bei alledem ihren jeweiligen Funktionen als Lehrstand und Nährstand nachzukommen.

Im späten Mittelalter entglitten eine Reihe von wichtigen gesellschaftlichen Funktionen ihrer ständischen Verortung. Die Dynamik der wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Entwicklung überforderte die Möglichkeiten ständischer Selbstregulierung. Doch konnte von einer Bewegung zu universaler Gleichheit auch in den Kämpfen um des »gemeinen Mannes« Recht noch keine Rede sein. Die Bauernkriege wurden für die Wiedergewinnung ursprünglich bessener Rechtsgüter geführt, für die Wiederherstellung (*restitutio*) der an den Adel verloren gegangenen Bauerngerechtsame und Bauernehre⁴.

Eine wichtige Erweiterung des Gleichheitsprinzips fand im Zeitalter der Aufklärung statt, wo auf seiner Grundlage staatsbürgerlicher Gehorsam wachsen sollte. Das kritische Bürgertum machte dem Adel gegenüber seine innere (moralische) Bereitschaft zum Gesetzesgehorsam davon abhängig, daß die Gesetze allgemein, also ohne Unterschied der Person und des Standes galten und vollstreckt würden, und daß insonderheit dem bürgerlichen Willen zum Fortkommen keine ständischen Barrieren im Wege seien. Kant definierte: Die Forderung nach Gleichheit der Menschen im Gemeinwesen bedeute das Recht, »zu jeder Stufe eines Standes in demselben zu gelangen zu dürfen, wozu ihn sein Talent, sein Fleiß, sein Glück hinbringen können«. Und: einzelne Mitbürger dürften einem tüchtigen Mann »durch ein erbliches Prärogativ nicht im Wege stehen, um ihn und seine Nachkommen unter denselben ewig niederzuhalten«. Rechtsgleichheit, so meinte Wieland im Jahr 1798, reiche aus, daß »jeder Mensch verbunden ist, in jedem anderen seine eigene Natur, seinen Bruder in der Schöpfung anzuerkennen, und sich jeder Art der Verletzung des Rechts desselben . . . zu enthalten«.

Diese Hoffnung wurde durch die Entfesselung der kapitalistischen Produktion zunichte gemacht. Der französische Aristokrat de Tocqueville erkannte als einer der ersten, daß die industrielle Produktionsweise mit dem Abbau und der Ersetzung älterer Entsprechungen zwischen den Ständen das moralische Band vernichte, das zwischen arm und reich geschlungen war, und durch denselben Akt, durch den sie Gleichheit herstelle, auch neue Ungleichheit produziere. Er schreibt (mit Blick auf die nordamerikanische Gesellschaft der dreißiger Jahre des letzten Jahrhunderts): »Die Ungleichheit wächst in den höheren Schichten in demselben Verhältnis, wie es in der Masse abnimmt.« Und dann folgt der politisch wichtige Satz: »Zwischen

⁴ Vgl. Hans Maier, Die älteste deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Politica Bd. 13). Neuwied 1966, S. 83 ff. Vom gleichen Verf. auch: Grundrechte des Menschen im modernen Staat. Edition Interfrom. Zürich ²1974.

Arbeiter und Unternehmer sind die Beziehungen zahlreich, aber es besteht keine wirkliche Gemeinschaft.«^{4a} Wirkliche Gemeinschaft – das würde sittliche Verpflichtung bedeuten, wie sie zwischen Angehörigen verschiedener Stände eines christlichen Gemeinwesens bestand oder wie sie zwischen Brüdern in der Schöpfung bestehen mußte, wenn anders die Hoffnung der Aufklärer berechtigt war, daß Rechtsgleichheit die Bürger miteinander verbrüdere (*fraternité*).

Der Verlauf der industriellen Revolution führte zu der allgemeinen Erkenntnis, daß Rechtsgleichheit allein kein zureichendes gemeinschaftsbildendes Moment war. Denn sie konnte das Tor nicht verschließen, durch das die Ungleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen in die Welt einströmte. So kam es abermals zur Kritik der Gleichheitsgrenzen. Karl Marx nannte die liberale politische Gleichheit formal und abstrakt, weil sie die materiellen Bedürfnisse der Rechtsgenossen nicht umfaßte: König und Bettler waren nicht schon deshalb einander gleich, weil es beiden gleichermaßen untersagt war, unter den Brücken von Paris zu nächtigen.

Die Beschränkung auf den formalen Rechtskreis wurde als willkürlich erkannt, und man begann, den Anspruch der Gleichheit auf die gesellschaftlichen und persönlichen Lebensumstände der Menschen zu beziehen: Sie sollten einander gleichgestellt sein im Blick auf alle Positionen und Erträge, die im gesellschaftlichen Lebens- und Arbeitszusammenhang anfielen und begehrt werden konnten: gleich als Staatsbürger, gleich als Wirtschaftsbürger und gleich als Wohnbürger.

2. Kriterien für die Durchsetzung des universellen Gleichheitsprinzips

Die universelle Gleichheitsforderung tritt in dem Augenblick hervor, wo die Gesellschaft auf funktionaler Ebene in immer stärkerem Austausch und immer empfindlicherer Wechselwirkung steht, während sie auf moralischer Ebene in Fragmente auseinanderbricht und die Gemeinschaftsbeziehungen ersterben. Es kommt in dieser Situation zur Deutung der funktionalen Abhängigkeit aller von allen als Gleichheit und zur Übertragung dieser Formel in den gemeinschaftsbildenden Bereich der Politik, des Wirtschaftens und Wohnens.

So unwahrscheinlich auch eine Realisierung des Anspruchs erscheinen mochte, daß alle gleichviel gelten und gleichviel besitzen, so wurde doch alles versucht, um dem universellen Gleichheitsprinzip gerecht zu werden. Drei Wege wurden beschritten:

1. der liberale Weg, der zwar nicht jedem dasselbe zuteilt, aber es schon heute keinem verwehren will, sich das zu holen, was er sich zutraut bzw. was er erreichen kann. Gleichheit ist hier die Gleichheit der Chance;
2. der marxistische Weg, der zwar nicht jedem dasselbe zuteilt, aber in einer besseren Zukunft jedem nach seinen Bedürfnissen zuteilen will. Die Gleichheit ist hier die in Aussicht gestellte Gleichheit der Bedürfnisbefriedigung;
3. der pluralistische Weg, der sich nicht mit der bloßen Chance zufriedengibt, der auch nicht die Bedürfnisbefriedigung auf die Zukunft verschiebt, sondern der bereits heute jedem ein Angebot macht. Die Gleichheit ist hier die Gleichheit der Befriedigung eines – wenn nicht wertgleichen, so doch subjektiv vordringlichen –

^{4a} Über die Demokratie in Amerika (1840), 2. Band, Kapitel 21.

Bedürfnisses, und sie wird dadurch garantiert, daß die gesellschaftliche Ordnung einerseits aus vielen teilselbständigen Ordnungen besteht, daß andererseits diese Ordnungen ihre je eigene Mobilität haben, so daß jeder irgendwann und irgendwo einmal oben steht und das Bedürfnis nach einer schönen Rolle befriedigen kann.

Alle drei Wege drücken sich an der vollkommenen Einlösung des universellen Gleichheitsanspruchs vorbei: der liberale Weg dadurch, daß er dem Anspruch nur im Prinzip (»Startchance«) recht gibt, seine Vereitelung aber durch die Anerkennung ungleicher Fähigkeiten, Voraussetzungen und Kräfte hinnimmt; der marxistische Weg dadurch, daß er das Gleichheitsprinzip auf Bedürfnisse bezieht, die unter politischer Kuratel stehen und von denen nicht gesagt wird, wann der Zeitpunkt da sei, wo sie zur gleichen Befriedigung freigelassen werden; der pluralistische Weg dadurch, daß er sich um die gleiche Befriedigungschance wertgleicher hoher Bedürfnisse geflissentlich wenig kümmert und die Frage der »eigentlichen Gleichheit« am liebsten umgeht.

Diese Schwächen, Ungereimtheiten und Inkonsequenzen haben mit einem einfachen Sachverhalt zu tun: Alle drei Wege müssen der Tatsache Rechnung tragen, daß der universale Gleichheitsanspruch nicht nur vorläufig nicht, sondern überhaupt nicht realisierbar ist – und dennoch bestehen bleibt! Sie sorgen also dafür, indem sie ihn zu realisieren versprechen, daß dies unterbleibt, ohne jedoch immer zu sagen, warum es und wo es unterbleiben muß. Die Wege, den universellen Gleichheitsanspruch zu realisieren, sind also zugleich Wege, ihn zu vereiteln. Fragen wir daher nach den Kriterien, die eine Ausweitung der Gleichheitsforderung über den formalen Rechtskreis hinaus möglich und sinnvoll machen.

Ungleichheiten, die verschwinden sollen, müssen 1. gesellschaftlich erzeugt, folglich politisch korrigierbar sein, sie müssen 2. nicht für selbstverständlich gelten, sondern aus Zweckmäßigkeit- oder Wertgesichtspunkten heraus anstößig geworden sein, und sie müssen 3. einer Regelung weichen, die nicht nur das Billigkeitsempfinden befriedigt, sondern auch mit den jeweiligen Lebens-, Arbeits- und Herrschaftsformen vereinbar ist.

Die beiden ersten Kriterien sind nicht weiter problematisch. Was die gesellschaftliche Bedingtheit von Ungleichheit angeht, so lohnt nicht so sehr der Streit um die »Ursachen« (»Arbeitsteilung« unter Bedingungen von Herrschaft, wie die marxistischen Theoretiker im Anschluß an F. Engels sagen oder die spezifische Ausgestaltung des »Wertsystems«, nach dem die Schicht-Zuordnung in einer konkreten Gesellschaft erfolgt, wie die Funktionalisten um T. Parsons sagen), als vielmehr der Streit um die sozialen Folgen einer durch Arbeitsteilung, Herrschaft und kulturelles Wertemuster bedingten Schichtung; unter anderem ist hier zu fragen: Ist die Schichtung starr oder flexibel, hält sie den einzelnen fest oder läßt sie ihm Bewegungsspielraum (»Mobilität«), determiniert sie den einzelnen vollständig oder nur partiell (in jeweils einem seiner zahlreichen und für ihn bedeutsamen sozialen Bezüge), von welchen Bedingungen ist »Aufstieg« abhängig (liegen sie im Vermögen des einzelnen, werden ihm »Chancen« zugespielt, werden ihm Positionen autoritär zugewiesen)? Die Ungleichheit der Wohn- und Lebensumstände, so sehr sie gesellschaftlich bedingt sein mag, ist doch wohl nur sehr eingeschränkt korrigierbar, von der Frage der Wünschbarkeit solchen Korrekturen jenseits eines minimalen Kulturstandards vollends zu schweigen: sollten Unterschiede (Ungleichheiten) städtischen und ländlichen

Lebens, des Lebens in Gemeinschaft und in relativer Abgeschiedenheit, des Lebens in jeweiligen Klimazonen, Kulturräumen, Siedlungsformen nicht ihre jeweiligen Vorzüge und Nachteile haben, die durch eine wechselseitige Angleichung kaum erstrebenswerter werden dürften? Wer das Leben auf der Alm zu leben gedenkt, muß dem täglichen Einkaufsbummel wohl oder übel entsagen.

Was die moralische oder funktionale Anstößigkeit einer gegebenen Ungleichheit betrifft, so sind natürlich vielerlei Anlässe, Formen und Intensitätsgrade des »Anstoßes« denkbar. Jedenfalls kann nur durch eine publik gemachte, hartnäckig festgehaltene und die politische Routine irritierende Anstößigkeit ein Sachverhalt in den Rang eines öffentlich bedeutsamen Problems erhoben und der administrativen und politischen Maschinerie zur Bearbeitung aufgedrängt werden. Fehlt ein entsprechender Anstoß, dann wird das Gleichheitspostulat entweder gar nicht aktuell oder es bleibt diffus-unverbindlich und ohne politisch-administrative Konsequenz.

Das dritte Kriterium ist nun das für unseren Zusammenhang entscheidende: Hier geht es darum, die Sachangemessenheit des als anstößig isolierten und politisch virulent gewordenen Ungleichheitsproblems bzw. der erstrebten Gleichheitslösung zu erkennen. Hier geht es um die Grenzen der Gleichheit, wie sie von den Lebens-, Arbeits- und Herrschaftsformen der Menschen erzwungen sind und nicht überschritten werden dürfen, soll der entstehende Schaden nicht größer sein als der erhoffte Nutzen.

3. Grenzen ökonomischer Gleichheit

Wenn die Grenze durch ein Kosten–Nutzen-Kalkül ermittelt werden muß und im Sinne von Aristoteles ein »Mittleres« zwischen zwei Extremen, nämlich »Gewinn« und »Schaden« ist (vgl. Nikomachische Ethik, Buch 5, 1332 b 9–b 33), dann ist klar, daß Gewinn und Schaden, Kosten und Nutzen nicht nur auf die einzelne Betroffenen-Gruppe (»Partei« im Streit) bezogen werden dürfen, sondern auf den gesamten streitigen Zusammenhang, sei es der zugehörige Sachzusammenhang, sei es die gesellschaftliche Ordnung. So ist es beispielsweise unerheblich, ob ein durch Gleichheitspolitik Geschädigter ehemaliger Nutznießer ungleicher (»überproportionaler«) Verteilung Schaden davonträgt und sich darüber ärgert. Mögen die hochbezahlten Aufsichtsräte in Aktiengesellschaften ruhig ihre Gehaltsspitzen einbüßen! Schaden im gemeinten Sinne träte jedoch ein, wenn der Aufsichtsrat nachfolgend nur noch mit Personen zweiter und dritter Wahl besetzbar wäre und dadurch die Wirtschaftsbeziehungen der Gesellschaftsunternehmen ins Stocken gerieten. Nutzen oder Schaden mißt sich am Zusammenhang, in dem eine Maßnahme steht, an der Funktion, auf die sie einwirkt, nicht an der Enttäuschung und dem Ärger, den sie an den gleichen und gegebenenfalls unbedeutender, ärmer oder schwächer Gemachten hervorruft.

Diese an gesellschaftlichen Folgewirkungen orientierte Auffassung liegt übrigens auch der in kommunistischen Staaten praktizierten Gleichheitspolitik zugrunde. Es verschlägt wenig, daß diese Staaten dabei sogar mit ihrer eigenen Doktrin in Widerspruch geraten – stärker ist die Berücksichtigung der zu schützenden gesellschaftlichen Funktion, hier: der ökonomischen Expansion und des technischen Fortschritts.

Folgendes Zitat aus den »Grundlagen der marxistischen Philosophie«⁵ stehe dafür: »Die Gleichmacherei würde zu einer ungerechten Verteilung führen: sowohl der schlechte als auch der gute Arbeiter würden den gleichen Anteil erhalten. Der materielle Anreiz zur Erhöhung der Arbeitsproduktivität, zur Steigerung der Produktion, zur Vervollkommnung der Produktionstechnik würde bei den Menschen untergraben.« Die Motivstruktur des alten Adam versperrt den Zutritt ins kommunistische Zukunftsparadies. Indes ist aller Fortschritt daran gebunden, daß man seine Motivation nicht aus dem Auge verliert. Man könnte sagen: Der Kommunismus beute den Menschen »wie er geht und steht« aus, um aus dem Ertrag dieser Ausbeutung das Paradies zu bezahlen, in das er seinen Traum von neuen Menschen hineinsetzen will.

Im Wirtschaftsbereich stößt Gleichheitspolitik folglich auf Grenzen, die im Funktionszusammenhang arbeitsteiliger Leistungserbringung und bei jeweiligen Steigerungszielen und Erbringungsvoraussetzungen (Stand der Technik, Menge der verfügbaren Produktionsfaktoren usw.) zu definieren sind. Eine Anhebung des Versorgungsniveaus bei den ökonomisch Schwächeren stößt – wie man heute weiß – an Grenzen wirtschaftlicher Leistungskraft einerseits, an Grenzen der Veränderbarkeit des ökonomischen Systems andererseits. Diese zuletzt genannten Grenzen sind in der Motivstruktur der Menschen verankert und können nicht ohne Schaden daraus gelöst werden. Um die besten Leute für etwas zu gewinnen und um genügend viele für das zu gewinnen, was als gesellschaftlicher Bedarf gilt (auch wenn es nicht individueller Neigung entspricht), bedarf es leistungsspezifischer Anreize, sei es in Form gesellschaftlicher Reputation, materieller Konsumchancen oder Machtausübung.

Die hier angelegte Ungleichheit ist keine Naturtatsache, vor der zu kapitulieren wäre, sondern eine gesellschaftliche Tatsache, die der Kultivierung zugänglich ist. Der Zwiespalt zwischen gesellschaftlich zugeteilter Arbeit und individueller Neigung, die auf Besseres und Höheres gerichtet war, konnte bis in die Neuzeit hinein durch Ethik und Religion gemildert werden: der Platz, auf den einer gestellt war, war ihm von Gott zugeteilt; das bedeutet: Es kam nicht darauf an, wie hoch oder nieder einer stand, sondern darauf, ob einer die Pflichten, an welches Amt und an welchen Stand sie auch geknüpft wären, getreulich erfüllte. Heute prüft man, ob die Belastungen, die durch unbefriedigende Arbeitsformen für den Arbeitenden entstehen, nicht gemildert werden können: Humanisierung der Arbeit durch Vermehrung von Arbeitsformen, die an Bildungsvoraussetzungen geknüpft sind und sinnvolle Gemeinschaft zwischen den Arbeitenden entstehen lassen. Doch werden die hervorgehobenen Positionen und die herausragenden Erträge dadurch weder kurzfristig noch längerfristig verschwinden. Wie können sie gesellschaftlich legitimiert werden? Das ungleiche Amt dadurch, daß sein Inhaber es dem Auftrag entsprechend verwalten muß und Rechenschaft abzulegen hat; der ungleiche Ertrag dadurch, daß er – im Fall des großen Eigentums – nicht privater Verfügungswillkür unterliegt, sondern durch die Tatsache seiner gesellschaftlichen Erzeugung, Zuteilung oder Sicherung sozialpflichtig wird. Die Verantwortlichkeit des Amtes und die Sozialpflichtigkeit des Ertrags sind die Wurzeln, aus denen eine ökonomische

⁵ Dietz-Verlag. Berlin/Ost 1964, S. 439.

Ordnung die moralische Rechtfertigung der in ihr bestehenden und nicht ausgleichbaren Ungleichheiten beziehen kann. Daß es daneben auch eine Rechtfertigung aus Zweckmäßigkeitsgründen (nämlich über die Leistungsfähigkeit der Wirtschaftsordnung) gibt, lehrt die Nationalökonomie.

4. Grenzen kultureller Gleichheit

Die Idee vom Geistesadel, von der Aristokratie der Bildung, war diejenige gesellschaftliche Ordnungsvorstellung, mit der das Bürgertum die äußere Ständeordnung des Feudalismus relativierte und – dem staatsbürgerlichen Egalitätsstreben zum Trotz – an einer inneren, wesenhaften Ständeordnung festhielt. Auf diese Weise wurde der ältere Feudaladel zweifach entthront: rechtlich durch die allgemeine Staatsbürgerschaft, kulturell durch eine vom bürgerlichen Wertsystem bestimmte Ständeordnung. Daß die Idee vom Geistesadel auch nach dem Ende des *ancien régime* nicht verschwand, lag unter anderem daran, daß der Anspruch der »Schlotbarone« und der übrigen kapitalistischen »Finanzaristokratie« abgewehrt bzw. durch Allianz mit dem »Geist« legitimiert werden konnte⁶.

Diese Idee vom Geistesadel wurde erst brüchig, als Bildung die Funktion des Massenverkehrsmittels für gesellschaftlichen Auf- und Abstieg annahm, als Wissenschaft gesellschaftliche Produktionskraft wurde und nicht mehr durch den genialen Einfall oder die Lebensarbeit des einzelnen Forschers, sondern im arbeitsteiligen Zusammenhang organisierter Großforschung entstand. In dieser Lage kam es zu neuen Gleichheitsansprüchen gegenüber dem Kulturbereich. Wir wollen sie an zwei Beispielen diskutieren: an der Chancengleichheit im Bildungswesen und an der gruppenparitätischen Mitbestimmung im Hochschulbereich.

Der Sinn der Herstellung von Chancengleichheit liegt zunächst in ihrer vermuteten Wirkung als Korrektiv sozialer Ungerechtigkeit und individueller Härten: demnach geht es gerechter zu, wenn es weniger Plätze in der Gesellschaft gibt, von denen her die Leitern des Aufstiegs erreichbar bleiben. Freilich wird das mögliche Maß an sozialer Gerechtigkeit und individueller Befriedigung durch das Verfahren begrenzt, mit dem es durchgesetzt und gesteigert werden soll: die Konkurrenz über das Bildungssystem. Aller Aufstieg ist an das Scheitern der Konkurrenten gebunden und je größer das Aufstiegsangebot, desto größer auch die Abstiegsdrohung. Das heißt: Die Hoffnung auf Gerechtigkeit durch Chancengleichheit kostet ihren Preis: einmal die Angst vor dem Verlust des erreichten Status (Statusverunsicherung), zum andern das Risiko der Enttäuschung im Falle des Scheiterns (innere Status-Distanz, das heißt, der erworbene Status wird innerlich nicht angenommen). Wilhelm Röpke wies bereits Mitte der fünfziger Jahre darauf hin, daß die Startchancengleichheit den Preis des Erfolgs durch Kultur-, Nerven- und Glück-zerstörende Umstände des permanenten Wettlaufs aller um die interessanten Stellen enorm erhöhe und gleichzeitig den Zurückbleibenden den Trost raube, ihr Bildungsschicksal hinge mit sozia-

⁶ Vgl. etwa Musils »Mann ohne Eigenschaften«, dort das Kapitel: Aus den Lebensregeln reicher Leute, hrsg. von A. Frisé. Hamburg 1952, S. 429 ff.

ler Ungerechtigkeit oder ihrer niedrigen Geburt zusammen. Jetzt erst werde »die geistige oder charakterliche Schwäche der Mehrzahl der Durchschnittlichen und Unterdurchschnittlichen mit brutaler Nacktheit als Ursache des verlorenen Rennens« enthüllt, und man müßte, so schreibt Röpke, »die menschliche Seele schlecht kennen«, wenn man glauben wollte, daß diese Enthüllung nicht als ein schweres Gift« auf sie wirken muß⁷. Das hinreichend bekannte Reden vom Leistungszwang und die fast neurotische Leistungsangst vieler heutiger Menschen haben hier sicher eine Wurzel.

Nun hat man die unterschiedlichen Ergebnisse im Wettlauf darauf zurückgeführt, daß er zu spät beginne: Startchancen könnten beim Eintritt in die Schule nicht mehr gleich gemacht werden, sondern nur in der Phase der frühen Familienerziehung. Namens der Gleichheit werden schichtspezifisch ungleich verteilte familiäre Fähigkeiten kritisiert, wird die vergebliche erzieherische Schwäche der Unterschicht-Familie anklagend der Erziehungskraft der Mittelschichtfamilie gegenübergestellt und daraus der unsinnige Schluß gezogen, die Familie als Erzeugerin sozialer Ungleichheit müsse ihre beherrschende Stellung in der frühkindlichen Erziehung an gesellschaftliche Institutionen abtreten. Unsinnig ist der Schluß aus zwei Gründen: einmal wird das bereits kritisierte Konzept des allgemeinen Wettlaufs beibehalten und zu seiner konsequenteren Durchsetzung einer jener Schutzbereiche zerstört, aus denen diesem mörderischen Konzept Gegenkräfte erwachsen können; zum anderen unsinnig deshalb, weil die Kulturfähigkeit des Menschen zutiefst auf seine frühkindliche Einbindung in familiäre Umwelt, Personenbeziehung und Gemeinschaft angewiesen ist.

Und schließlich gibt es Grenzen der Chancengleichheit in der sozialen Konsequenz des Prinzips selbst: Würde es doch in einer pluralistischen Gesellschaft die Konkurrenz aller um alles anstacheln und nur dort Gelegenheit zu solidarischem Handeln übriglassen, wo ein Interesse sich durch kollektive Maßnahmen unwiderstehlich machen kann!

Das Chancengleichheitspostulat ist darum so lange fragwürdig, als es unbegrenzt vertreten und in seinen Grenzen nicht diskutiert wird. Dabei geht es nicht nur um die Abgrenzung von der Utopie des Gruppenproporz als vorgeblich materialer Chancengleichheit (nach dieser Meinung wäre Chancengleichheit im Bildungswesen dahingehend zu erringen, daß anteilig so viele katholische Landarbeitertöchter die Fachrichtung Jura studieren müßten, wie es solche Töchter im jeweiligen Altersjahrgang aller Töchter deutscher Familien gibt – vorausgesetzt, daß beim Jura-studium die Anteilsgleichheit zwischen männlichen und weiblichen Studierenden bereits realisiert ist, ferner die Anteilsgleichheit zwischen Katholiken und Nichtkatholiken, zwischen Land- und Stadtbewohnern. Der höhere Unsinn einer solchen Forderung liegt auf der Hand); vielmehr geht es um die Grenzen des Konzepts Startgleichheit und gleiche Bildungschance. Grenzen liegen in dreierlei: 1. in der unerträglichen Belastung der einzelnen und der Gesellschaft bei erreichter Konkurrenz aller um alles, 2. in der persönlichkeits- und kulturzerstörenden Folge einer familienunabhängig gemachten frühkindlichen Erziehung, 3. in der freiheitsmindernden Wirkung der Nivellierung von schicht- und landschaftsgebundenen Sonder-

⁷ Jenseits von Angebot und Nachfrage. Erlenbach-Zürich 1958, S. 350.

formen und Traditionen unserer Gesellschaft, deren Vielgestaltigkeit um der Gleichheit des Starts willen aufgehoben werden müßte.

Aus den genannten Gründen kann sich die Forderung nach gleichen Chancen nur darauf erstrecken, daß jedes öffentlich angebotene und verantwortete Bildungsziel von jedermann nach Maßgabe seiner Eignung und Leistung anwählbar ist, wobei das Gebot der Fairneß respektiert werden muß, also das Gebot, jedem eine echte Chance zu geben. Aus naheliegenden Gründen würde die echte Chance um so kleiner ausfallen, je gleicher die Anforderungen definiert würden. Eine Vielzahl ungleichartiger Bildungsangebote und -ziele wird dem Fairneßangebot am ehesten gerecht.

Was unser zweites Beispiel angeht, so hat die Forderung nach anteilsgleicher Mitbestimmung aller Gruppen bei der Gliederung und Verfassung der Hochschulorganisation eine wichtige Rolle gespielt; sie hat jedoch auch die Grenzen der Gleichheit zwischen Professoren, wissenschaftlichen Mitarbeitern und Studenten sichtbar werden lassen – zuletzt in höchstrichterlicher Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts (Urteil vom 29. Mai 1973). Das Gericht berief sich in seinem Spruch gegen egalitäre Grundsätze des niedersächsischen Vorschaltgesetzes darauf, daß es Willkür sei, »Ungleiches gleich« zu behandeln, und daß es unsachgemäß sei, Regelungen vorzunehmen, ohne die Funktionen der Gruppen und die Funktionsfähigkeit der Hochschule ausreichend zu berücksichtigen. Das Gericht hat sodann in Verdeutlichung der jeweiligen »Qualifikation, Funktion, Verantwortung und Betroffenheit« der verschiedenen Gruppen solche Unterschiede hervorgehoben, die es begründet erscheinen ließen, daß den Professoren in Fragen der Lehre der »maßgebende Einfluß« und in Fragen der Forschung der »ausschlaggebende Einfluß« vorbehalten bleiben muß. Und dies sind einige der Ungleichheitsargumente: Die »Hochschullehrer prägen aufgrund ihrer Vorbildung, ihrer meist langjährigen Tätigkeit und Erfahrung in Forschung und Lehre in erster Linie die Hochschule als wissenschaftliche Einrichtung. Sie tragen kraft Amtes und Auftrages erhöhte Verantwortung für die Funktionsfähigkeit und den wissenschaftlichen Rang der Universität; sie sind nach ihrem Status und ihrer Funktion zur Forschung und Lehre sowie deren Organisation oder Mitorganisation in ihrem Fachbereich verpflichtet und daher mit der Sache der Wissenschaft besonders eng verbunden. Nach der derzeitigen Struktur der Universität sind sie die Inhaber der Schlüsselfunktionen des wissenschaftlichen Lebens. Infolge ihrer regelmäßigen längeren Zugehörigkeit zur Universität werden sie zudem durch langfristig wirkende Entscheidungen der Hochschulorgane stärker betroffen als die Gruppen der wissenschaftlichen Mitarbeiter und Studenten.« Daraus wird der Schluß gezogen: Der Staat müsse – da er nicht willkürlich, unsachgemäß oder ungerecht handeln dürfe – dieser »besonderen Stellung der Hochschullehrer ... Rechnung tragen«. Freilich war das Gericht in der Frage, was die verlangte »funktionsgerechte Abstufung« denn nun institutionell erfordere, verschiedener Meinung. Die Mehrheit erkannte auf maßgeblichen bzw. ausschlaggebenden Einfluß; die Minderheit hingegen verwarf die Verfassungsnotwendigkeit eines Stimmenübergewichts der Hochschullehrer⁸.

⁸ Vgl. »Hochschulmagazin« Juni 73, Sonderausgabe, Das Karlsruher Urteil, S. 13 f.

5. Grenzen politischer Gleichheit (Machtgleichheit)

Fragen wir zuletzt nach den Grenzen, die der Politik der expansiven Demokratie gesetzt sind, die also den Versuch, in allen Macht- und Herrschaftsbereichen ein »Mehr an Gleichheit« zu verwirklichen und den sozial Schwachen aufzuhelfen, in Schranken weisen. Gibt es das: Grenzen politischer Gleichheit?

An dieser Frage scheiden sich die Geister. Die einen gehen davon aus, daß Politik als Geschäft der Besorgung der gemeinschaftlichen Wohlfahrt auch in der Demokratie darauf angewiesen ist, gemeinwohlschädliche Bestrebungen abwenden und das Recht der Gemeinschaft wahren zu können; sie müssen also Ungleichheit zugunsten des Gemeinwohls institutionalisieren in Gestalt von Herrschaft, Ämtern, Machtmitteln des Staates. Wir nennen diese Auffassung aus noch auszuführenden Gründen die verfassungsstaatliche. Ihr steht eine Auffassung entgegen, die wir die Theorie des permanenten Ausnahmezustands nennen wollen. Diese entgegenstehende Auffassung geht davon aus, daß Politik als Geschäft fortschreitender Selbstbefreiung der Gesellschaft daraufhin kritisiert werden muß, ob und inwieweit sie überflüssige Herrschaft enthält. Tendenziell – so wird hier angenommen – sei Herrschaft aufhebbar, und zwar dann, wenn die Interessenunterschiede den Charakter von variierenden Deutungen des gemeinen Besten angenommen hätten und in herrschaftsfreiem Dialog bereinigt werden könnten. Solches Ziel freilich verlangt, wie die Marxisten zu wissen glauben, eine vorläufige Verhängung des Ausnahmezustands, dessen erste Phase die »Diktatur des Proletariats« sei. Sie meinen jedoch, daß nach getaner Arbeit diese Diktatur aufhören könne und zuletzt sogar der Staat selbst absterben werde.

Während die erste Auffassung funktionale Ungleichheiten in der Demokratie für normal, ja notwendig hält, gibt die zweite vor, solche Ungleichheiten seien nur dann zu rechtfertigen, wenn sie für die kommunistische Zukunftsgesellschaft gebraucht würden. Die erste Auffassung richtet sich daher darauf ein, Ungleichheiten erträglich zu machen durch unverbrüchliche Verfassungsprinzipien wie Grundrechte, Gewaltenteilung, öffentliche Kontrolle und Vertrauensbindung der Regierung mittels freier Wahlen. Die zweite Auffassung, die Ungleichheit in der Politik für ein Provisorium hält, geht großzügig damit um: sie preist den Ausnahmezustand als Erziehungsprozeß, macht die Staatsgewalt parteilich, konzentriert alle Macht in einer Hand und hält sich lieber an einen selbsterwählten Auftrag der Geschichte als an das Vertrauen von Wählern.

Nun geht es aber in der Demokratie-Debatte nicht nur um den Staat, sondern auch um die Machtpositionen im gesellschaftlichen Gefüge. Läßt sich hier Machtgleichheit erzielen, wie sie in naiven pluralistischen Modellen als gegeben unterstellt wird?

Solange die Gesellschaft Bündel widerstreitender und konkurrierender Interessen in sich enthält, stellt sich die Frage, welche Macht oder Durchsetzungschance ein jeweiliges Interesse besitzt oder sich verfügbar machen kann. Mächtige Sozialgruppen in unserer modernen Industriegesellschaft sind daran zu erkennen, daß sie Leistungen, die lebenswichtig und nur schwer ersetzbar sind, für die Gesellschaft erbringen und gezielt einbehalten können. Wer dem Produktions- und Leistungszusammenhang keine Beiträge zuführt und nicht in der Lage ist, eine Boykott-Orga-

nisation zu bilden, ist machtlos. Zur Gruppe der Mächtigen gehören derzeit die Gewerkschaften und Unternehmerverbände, zur Gruppe der Machtlosen (für die die CDU auf ihrem Mannheimer Parteitag 1975 die »neue soziale Frage« aufwarf) die Alten, Kinder, Kranken und Hausfrauen. Um diesen Verteilungsschlüssel zu ändern, muß die gesellschaftliche Ordnung geändert werden – doch wird auch eine neue Gesellschaft strategische Funktionen enthalten, folglich Macht und Machtlosigkeit erzeugen. Kann unter solchen Umständen politische Gleichheit gefordert werden?

Gleichheit kann hergestellt werden in bezug auf die Erwartung, nicht immer die gleiche undankbare Rolle spielen zu müssen, nicht jedoch in bezug auf die Fähigkeit, die beste aller Rollen zu spielen. Das heißt, man kann nicht mehr tun, als die verfassungsmäßige Artikulationschance eines Interesses zu garantieren und diese Verfassungsmäßigkeit gegen gesellschaftliche Nötigung zu sichern.

Hier ist wieder vom Verfassungsstaat die Rede: Denn wer wäre ein besserer Protektor des gemeinen Wohls und der Individualinteressen als derjenige, der sie nicht unter parteipolitischen Rücksichten schützen oder verwerfen darf? Man mag bezweifeln, ob die Ausstattung des modernen Staates inmitten der verbandspluralistischen Gesellschaft ausreicht, sozialen Gruppen vom Schlag der Gewerkschaften oder der Unternehmerverbände Paroli zu bieten. Im Konfliktfalle wäre Gewalt kein geeignetes Mittel, die Konfliktparteien in den störungsanfälligen Produktions- und Kooperationszusammenhang zurückzurufen; was nötig ist, ist Verfassungssinn. Ohne ihn gilt der Sieg der eigenen Sache höher als die Integrität des Gemeinwesens; mit ihm aber wird selbst bei auseinanderstrebenden Gemeinwohlkonzepten die »Einheit und Kontinuität der Staatsprinzipien« (Lord Bolingbroke) nicht in Gefahr kommen.

6. *Sinn der Gleichheitsschranken*

Fassen wir zusammen: Wir sagten, daß Gleichheit eine Losung sei, die heute außer alle traditionellen Grenzen und Schranken getreten sei und – wolle sie nicht zum Niedergang der Kultur, der arbeitsteiligen Wirtschaft und des politischen Lebens führen – aufs neue ihre Schranken kennen lernen müsse. Wir haben dabei auszugehen von Prozessen umfassenden sozialen Wandels, die alle hergebrachten Verhältnisse aus ihrer relativen Balance ziehen und das Bedürfnis und die Begehrlichkeit nach Gleichheit auslösen oder befriedigen. Das Bedürfnis nach Gleichheit wird nicht allein vom Neid angetrieben; es signalisiert oftmals auch einen Mangel an Gemeinschaft und an Gerechtigkeit. Gleichheit ist dann das Material, aus dem Gerechtigkeit entstehen bzw. mittels dessen Ungerechtigkeit verringert werden muß.

Wir sagten, Gleichheit könne nur für gesellschaftlich erzeugte Verhältnisse verlangt werden, wir fügen jetzt hinzu: sie muß hier sogar verlangt werden. Denn ohne Gleichheit in den jeweils relevanten Bezügen entsteht keine Gemeinschaft, weder Rechtsgemeinschaft noch Arbeitsgemeinschaft oder Lebensgemeinschaft⁹. Es gilt jedoch auch, daß diese Gemeinschaftsbildung um der Ziele und Zwecke willen, für die sie entsteht und fortbesteht, der Gleichheit Grenzen setzen und suchen muß.

⁹ Vgl. bereits Aristoteles, Politik 1282, S. 14 ff.

Wo immer weitere Lebensbezüge vergemeinschaftet werden, also immer mehr Gleichheit verlangt wird, da müssen auch immer neu die Grenzen der Gleichheit dargetan werden: nicht nur die, die ohne vernünftige Rechtfertigung sind und zur Disposition stehen, sondern auch diejenigen, die – ohne vernünftig zu sein – in Kauf genommen werden müssen, weil ihre Beseitigung die Zahl der Übel vermehren würde, und insbesondere diejenigen, die es vernünftigerweise geben muß¹⁰.

Wenn es der *technische Sinn* der Grenzen der Gleichheit ist, die gesellschaftliche Arbeit des Menschen vollkommener zu machen (Arbeitsteilung, organisatorische Hierarchie, Leistungsprinzip durch materielle Anreize usw.), so ist es ihr *praktischer Sinn*, ein Leben in Freiheit zu ermöglichen. Durch Begrenzung der Gleichheit bleiben wir fähig, je nach unserer besonderen Art und Weise an der Realisierung der geistig sittlichen Güter mitzuwirken, um deretwillen menschliche Gemeinschaft im Staat existiert.

¹⁰ Vgl. zum Ganzen vom Verfasser: Grenzen der Gleichheit, Grenzen des Konflikts, hrsg. von der Niedersächs. Landeszentrale für Politische Bildung, Hannover 1974.