

Gerechtigkeitsdimensionen und Gerechtigkeitskonzeptionen

Clusterworkshop „Raumgerechtigkeit als Maßstab der Raumentwicklung“

Vortrag im Rahmen von „Regionale Gerechtigkeit“

Selbst dem Nichtfachmann, dem einfachen Bürger, erscheint das Themenfeld dieser Tagung als dringlich, denn es erinnert ihn an Stichworte wie abnehmende Attraktivität ländlicher Räume, Stichwort: Landflucht, an den komplementären Attraktivitätszuwachs der Städte, nicht zuletzt an das Phänomen des Speckgürtels, der die Metropolen wie Berlin, Hamburg und München, aber auch kleinere Großstädte zu umgeben pflegt. Diesen und weitere Probleme hat eine demokratische Politik unter Zustimmung der Bürger zu lösen, freilich einer Zustimmung, die sie nicht bloß de facto findet, sondern aus Gründen der Gerechtigkeit verdient. Es ist allerdings eine Gerechtigkeit, die die klassische Gerechtigkeitstheorie nicht kennt, daher zu erläutern ist: die Raumgerechtigkeit.

Dafür schlage ich eine fünfteilige Argumentationsreihe vor. Ich beginne mit (1) Überlegungen zum Begriff der Gerechtigkeit, suche danach (2) Grundsätze und Kriterien und schließe einen (3) Blick auf zwei besondere Arten an, die soziale Gerechtigkeit und die Tauschgerechtigkeit. Auch wenn man die Gerechtigkeit als Kern- und Hauptbegriff einer Raumethik anzusehen hat, ist es sinnvoll, (4) die Raumethik um einen weiteren normativen Begriff zu ergänzen. Als letztes stellt sich (5) die wohl schwierigste Frage, was aus diesen Überlegungen für die Raumgerechtigkeit und eine erweiterte Raumethik folgt. Aus methodischen Gründen bin ich dafür nicht allein-, nicht einmal primär zuständig. Denn hier braucht es das Zusammenspiel von vornehmlich empirischen, insbesondere deskriptiven Raumwissenschaften mit einer normativen Ethik. Dieses Zusammenwirken wird, so hoffe ich, im Laufe dieses Symposiums stattfinden. Ich selber werde nur einige laienhafte Vorschläge skizzieren.

1. Zum Begriff der Gerechtigkeit

In heutigen Ohren klingt der Begriff der Gerechtigkeit sehr gewichtig. Nach dem bedeutendsten Gerechtigkeitstheoretiker der letzten Generationen, John Rawls, ist sie nichts weniger als „die erste Tugend sozialer Institutionen, so wie die Wahrheit bei Gedankensystemen.“ Mit diesem Paukenschlag beginnt der Harvardphilosoph seine Theorie der Gerechtigkeit (§ 1) und fährt fort: „Eine noch so elegante und mit sparsamen Mitteln arbeitende Theorie muß fallengelassen oder abgeändert werden, wenn sie nicht wahr ist; ebenso müssen noch so gut funktionierende und wohlabgestimmte Gesetze und Institutionen abgeändert oder abgeschafft werden, wenn sie ungerecht sind. Jeder Mensch besitzt eine aus der Gerechtigkeit entspringende Unverletzlichkeit, die auch im Namen des Wohles der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann.“

Ursprünglich hat die Gerechtigkeit aber eine weit bescheidenere Bedeutung. Sie bezeichnet lediglich die Übereinstimmung mit dem positiv geltenden Recht. Bis heute heißt die dem Recht verpflichtete Institution, das Gerichtswesen, „Justiz“. Diese bescheidenere Bedeutung darf auch eine Raumethik nicht vergessen. Denn gibt es gesetzliche Regeln, so kann man deren Einhalten

vor Gericht, typischerweise vor einem Verwaltungsgericht, einklagen. Und hält man die Regeln für ein Unrecht, so kann man vor ein Landes- oder vor das Bundesverfassungsgericht ziehen.

Im Folgenden befasse ich mich jedoch vornehmlich mit dem stärker normativen Verständnis der Gerechtigkeit, das seit langem im Vordergrund der öffentlichen Debatten steht. Hier gibt es immer noch zwei Grundbegriffe. Die subjektive oder personale Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit als Grundhaltung einer Person. Diese gehört zu den vier Kardinaltugenden, um die sich gemäß dem lateinischen Ausdruck für Türangel, *Cardo*, sich viele andere Tugenden drehen. Die andere, heute in der Öffentlichkeit beinahe exklusiv diskutierte objektive Gerechtigkeit ist der Inbegriff von normativen Ansprüchen, die sowohl an das geltende Recht als auch an die gesellschaftlichen, vor allem aber politischen Institutionen gestellt werden. Beide Gerechtigkeitsbegriffe sind Leitziele menschlichen Strebens, Gegenstände nicht nur von Hoffnungen, sondern vornehmlich von Forderungen, die in so gut wie jeder Kultur und Epoche, die wir kennen, erhoben werden. Daß in der Welt objektive Gerechtigkeit sich durchsetze, wünscht und verlangt die Menschheit seit ihren Anfängen. Dasselbe trifft auf die personale Gerechtigkeit zu. Infolgedessen können wir, anderen Unterschieden zum Trotz, analog zum Weltkulturerbe hier von einem zweidimensionalen Weltmoral-, des näheren Weltgerechtigkeitserbes sprechen.

Hinsichtlich der objektiven Gerechtigkeit beginnt die Gemeinsamkeit beim Gleichheitsgebot: „Gleiche Fälle sind gleich zu behandeln.“ Ob Frau oder Mann, ob reich oder arm, mächtig oder schwach, ob hochgebildet oder wenig gebildet – nach einer Unparteilichkeit erster Stufe sind alle vor dem Gesetz gleich. Diese Unparteilichkeit der Regelanwendung reicht freilich nicht aus. Gemäß einer Unparteilichkeit zweiter Stufe sollen auch die Regeln gerecht sein. Das dafür entscheidende Kriterium muß nicht ein einziges sein. Bei den Grund- und Menschenrechten zählt die Gleichheit: „Jedem Menschen gebührt die unverletzliche und unveräußerliche Menschenwürde.“ Für die elementare Existenzsicherung empfiehlt sich das Kriterium: „Jedem nach seinen Bedürfnissen“, während in der Arbeits- und Berufswelt sinnvollerweise der Leistungsgedanke und in Strafverfahren die Schwere der Rechtsverletzung zum Zuge kommen sollen.

Über alle Kultur- und Epochengrenzen hinaus sind auch Grundsätze der Verfahrensgerechtigkeit anerkannt wie zum Beispiel, man höre auch die andere Seite; man darf nicht Richter in eigener Sache sein; generell muß man den, der befangen ist, als Richter, Staatsanwalt oder Geschworenen ausschließen. Weiterhin universal anerkannt ist der Gedanken der korrektiven, verfangenes Unrecht ausgleichenden Gerechtigkeit.

Eine gründliche Gerechtigkeitstheorie überlegt auch, unter welchen Bedingungen die Gerechtigkeit überhaupt gefragt ist. Nach einer verbreiteten, wortmächtig etwa von David Hume vertretenen Ansicht ist es die Knappheit. In der Tat tauchen Gerechtigkeitsfragen angesichts jener Begrenztheit natürlicher Ressourcen auf, die auch eine wissenschaftlich-technische Zivilisation schon deshalb nicht aufheben kann, weil dem Menschen in seiner Habsucht ein Immer-mehr-Wollen, eine ausufernde Begehrlichkeit, droht. Hinzu kommt der dem Menschen wesentliche Kampf um Anerkennung, begleitet von Affekten wie Neid und Eifersucht. Nicht weil es ihm an Gütern fehlte, erschlägt Kain den Bruder Abel, sondern weil „der Herr auf Abel und seine Opfergabe blickte, aber auf Kain und sein Opfer sah er nicht“ (Genesis 4,4-5). Mit einem Wort: Nicht die Knappheit von Gütern ist alleinig entscheidend, daß Gerechtigkeitsfragen

auftauchen, sondern der Konflikt, der sowohl angesichts knapper als auch nichtknapper Güter und Dienstleistungen stattfinden kann.

Eine letzte Bemerkung zum Begriff: Beide (objektive und personale) Gerechtigkeiten gehören zur Sozialethik bzw. Sozialmoral, decken aber nicht deren Gesamtbereich ab. Sie betreffen vielmehr nur jenen Teil, deren Anerkennung die Menschen einander schulden. Der andere Teil, die Tugendmoral, besteht in verdienstlichen Mehrleistungen von Großzügigkeit und Wohltätigkeit, auch von Mitleid, Dankbarkeit und der Bereitschaft zu verzeihen.

Dabei droht eine Verschiebungsgefahr, die auf Mißbrauch hinausläuft: Weil die Anerkennung der Gerechtigkeit unaufgebar geschuldet ist, stärkt man seine Position, wenn man Dinge, die erbitten, nicht einzufordern sind, zu einer Gerechtigkeitsaufgabe erklärt.

2. Grundsätze der Gerechtigkeit

Nach einer klassischen, von einem Kirchenvater meiner Profession, Aristoteles, formulierten anthropologischen Bestimmung ist der Mensch ein *zoon physei politikon*: ein Wesen, das seiner Natur nach auf Gemeinschaft bzw. Gesellschaft angelegt ist und diese Anlage am besten in einer Gemeinschaft von Freien und Gleichen, in einer Polis, organisiert.

Wie angedeutet ist der Mensch aber nicht bloß ein Kooperations-, sondern auch ein Konfliktwesen, was Thomas Hobbes' Formel von „*homo homini lupus*“ pointiert: „Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf“. Weil er nämlich mit seinen Mitmenschen denselben Lebensraum teilt, die räumlich begrenzte Erde, kann er nicht vermeiden, in Kontakte zu treten und dabei häufig konkurrierende Ansprüche zu erheben. Beispielsweise wollen zwei Personen dieselben Landstriche und Güter für sich haben. Infolgedessen muß entweder der eine oder der andere oder beide ein wenig zurückstecken. Die Gerechtigkeit fordert nun, die hier unvermeidbaren Freiheitseinschränkungen nicht nach Maßgabe der jeweiligen Macht- und Drohpotentiale vorzunehmen. Im Gegensatz sollen alle gleich behandelt werden, was Kant in dem schon bei Hobbes anklingenden Gerechtigkeitsgrundsatz auf den Punkt bringt: „Das Recht (im Sinne des gerechten Rechts) ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter den die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“ (Rechtslehre, § B).

Dieser Grundsatz wird vom erwähnten Rawls im Wesentlichen übernommen. Von dessen zwei Gerechtigkeitsgrundsätzen lautet nämlich der erste: „Jedermann hat das gleiche Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten haben, das für alle möglich ist.“ (Eine Theorie der Gerechtigkeit, § 46)

Rawls erweitert Kants Gedanken um ein zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz: „Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein: (a) sie müssen unter Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und (b) sie müssen mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen.“ (ebd.)

Nach diesen beiden Prinzipien gilt der liberale Rechts- und Sozialstaat, die konstitutionelle Demokratie, als die gerechte Gestalt eines Gemeinwesens. Das erste Prinzip, das der größten gleichen Freiheit, verurteilt die Sklaverei, aber auch die Leibeigenschaft und ein Kastenwesen als zutiefst ungerecht. Nicht minder scharf verurteilt es die Diskriminierung religiöser,

weltanschaulicher, ethnischer und sprachlicher Minderheiten und verlangt für alle Bürger dieselben Freiheitsrechte, verbunden mit einem unantastbaren Bereich der Selbstentfaltung, sofern er nicht denselben Bereich aller anderen verletzt.

Das zweite Prinzip verwirft einen planen Egalitarismus. Er erlaubt nämlich Ungleichheiten, die sich aus Unterschieden in den Begabungen und sozialen Startbedingungen ergeben. Zulässig sind diese aber nicht bei den Grundfreiheiten, sondern ausschließlich im wirtschaftlichen und sozialen Bereich, und selbst hier nur unter zwei einschränkenden Bedingungen. Es muß eine faire Chancengleichheit herrschen, und – diese Zusatzbedingung bleibt in der Gerechtigkeitsdebatte umstritten – nicht nur zum Vorteil aller Beteiligten, sondern zu dem der am wenigsten Begünstigten sein.

3. Soziale Gerechtigkeit und Tauschgerechtigkeit

In den deutschsprachigen Gerechtigkeitsdebatten hat sich eine Gerechtigkeitsart in den Vordergrund gedrängt, die nach mancher Ansicht sogar für die Demokratie die entscheidende Richtschnur politischen Handelns darstellt. Dagegen drängt sich ein vorsichtiger Einwand auf. Seit dem überragenden Gerechtigkeitstheoretiker Aristoteles gibt es „mehrere Gerechtigkeiten“. Unter ihnen taucht die soziale Gerechtigkeit als Besonderheit der Demokratie nicht auf, mehr noch: sie kommt überhaupt nicht vor.

Erst mehr als zwei Jahrtausende später tritt sie in die Gerechtigkeitsdebatten ein, übrigens eher beiläufig und in einem für unsere heutigen religiös und weltanschaulich neutralen Staat nicht unproblematischen Bereich. Es ist die christliche Sozialethik, die gegenüber den damals konträren Positionen eines Sozialismus und eines bloßen Wirtschaftsliberalismus einen dritten, mittleren Weg einschlägt. Mit ihm will sie die enormen Schwierigkeiten bekämpfen, die unter anderen als Folgen der Industrialisierung, des Bevölkerungswachstums und eines Preisverfalls für Landwirtschaftsprodukte zu einem hohen Maß an Arbeitslosigkeit, zu Schutzlosigkeit bei Unfällen, Krankheiten und im Alter führten, von mangelnder Bildung und Ausbildung begleitet waren, und vielerorts sich in Hungersnöten und Verelendung niederschlugen.

Abgesehen von der nichtsäkularen Herkunft der in der Sache fraglos ehrenwerten Sozialethik hat ihr christlicher Ursprung eine Gefahr: In der Quelle des Christentums, im Neuen Testament, spielt weniger der ethische Grundbegriff eine Rolle, deren Anerkennung die Menschen einander schulden, die Gerechtigkeit, als die moralisch wünschenswerte, aber nicht mehr einander geschuldete Haltung der Nächstenliebe. Wegen ihres christlichen Ursprungs besteht bei der sozialen Gerechtigkeit daher die Gefahr, das Geschuldete in Richtung auf das nicht mehr Geschuldete hin auszuweiten. Kritiker sehen diese Gefahr in einem Sozialstaat, der sich in Richtung eines Fürsorgestaates überdehnt.

Sofern nicht der Gesichtspunkt der sozialen Gerechtigkeit im Vordergrund steht, ist es die Verteilungsgerechtigkeit. Häufig verweist die eine Gerechtigkeit auf die andere: Der sozialen Gerechtigkeit wird die gerechte Verteilung aufgetragen und die Verteilungsgerechtigkeit als Hauptaufgabe der sozialen Gerechtigkeit angesehen. Das, was verteilt werden soll, fällt aber nicht wie das biblische Manna vom Himmel, sondern muß vorab erarbeitet werden. Aus diesem Grund legt sich ein anderes Gerechtigkeitsverständnis nahe, das der Tauschgerechtigkeit. Allerdings darf man dann keinen zu engen, bloß ökonomischen und finanziellen Tausch in den Blick nehmen. Außer materiellen Vorteilen gibt es auch die – häufig sogar wertvolleren – ideellen

Vorteile, etwa Sicherheit und Macht, vor allem Anerkennung, in indirekter Weise vielleicht auch Selbstachtung, vor allem Freiheiten und Chancen der Selbstverwirklichung.

Bei einem hinreichend weiten und offenen Begriff erweist sich der Tausch als die weder maternalistische (fürsorgemäßige) noch paternalistische (autoritäre) Form der Zusammenarbeit der Menschen. Es ist vielmehr die geschwisterliche Form, in der aber nicht die ältere Schwester oder der ältere Bruder stets den Jüngeren hilft, sondern man gegenseitig für einander da ist. Man befindet sich, wie man heute gern fordert, auf Augenhöhe, statt ein bloßer Bittsteller zu sein. Die Tauschgerechtigkeit und nicht die Verteilungsgerechtigkeit und die soziale Gerechtigkeit ist also das sachgerechte Grundmuster demokratischer Politik. Das schließt den Sozialstaat als entweder konkretisierenden oder als zusätzlichen Gerechtigkeitsgedanken nicht aus.

Der von Kant formulierte und von Rawls in dessen erstem Prinzip im wesentlichen übernommenen Gerechtigkeitsgrundsatz besteht in der wechselseitigen Einschränkung von Freiheit um der Sicherung von Freiheit willen. Dabei tauscht man die Einschränkung der eigenen Freiheit gegen die Sicherung dieser Freiheit durch alle anderen. Nicht zuletzt darf man keinen zu „ungeduldigen“ Tauschbegriff verwenden. Man kann auch gegenwärtige gegen zukünftige Vorteile tauschen, muß deshalb Phasenverschiebungen beim Tausch mitberücksichtigen. In diesem Sinn können beispielsweise, wie in früheren Gesellschaften üblich, die Kinder und Jugendlichen die Hilfeleistungen, die sie nach der Geburt und beim Heranwachsen von ihren Eltern erfahren, später, wenn die Eltern ihrerseits hilfsbedürftig geworden sind, in einer Hilfe für die Älteren „wiedergutmachen“.

Wer sich auf den Gedanken der Tauschgerechtigkeit einlässt, hat zusätzlich einen legitimationstheoretischen Gewinn: Die Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit sind umstritten, die der Tauschgerechtigkeit hingegen nicht. Der Grundsatz besteht in der Gleichwertigkeit von Nehmen und Geben. Daß beim Tausch von materiellen gegen ideelle und beim Tausch innerhalb der Welt vor allem des ideellen der Wert des Gebens und Nehmens nicht immer leicht zu bestimmen ist, versteht sich.

4. Mehr als Gerechtigkeit: Gemeinsinn und Staatsbürgerfreundschaft

Nach den normativen Überlegungen dieses Vortrags ist die objektive, namentlich politische Gerechtigkeit notwendig, aber nicht zureichend. Sie bedeutet sozialetisch viel, ist für ein gelungenes menschliches Zusammenleben aber zu wenig, denn sie beschränkt sich auf das, was die Menschen einander schulden. Nicht nur die personale Moral fordert mehr. Sie verläuft über die Tugend der Gerechtigkeit, der Rechtschaffenheit, hinaus beispielsweise das, was den Freien auszeichnet: nicht am Besitz zu hängen, sondern, bei entsprechendem Vermögen, über die Steuerschuld hinaus anderen etwas abzugeben, also freigebig zu sein und bei Freigebigkeit in großem Stil Mäzen zu werden. Damit entgeht er, was in den USA eine weit verbreitete Redensart anprangert: Reich zu werden ist dort durchaus willkommen, wer aber dann nicht schon zu Lebzeiten eine karitative, kulturelle oder politische Stiftung ins Leben ruft, auf den trifft das Sprichwort zu: „Reich zu sterben ist eine Schande.“ Dazu braucht es allerdings, woran es in unserem Land immer noch mangelt, ein stiftungsfreundliches Zivil- und Steuerrecht.

Eine lebendige Demokratie setzt nicht bei den Reichen und Superreichen an. Ihr Kern besteht in einer Bürgergesellschaft, auch Zivilgesellschaft genannt. Diese zeigt sich nicht nur in spektakulären Bürgerprotesten. Mindestens ebenso wichtig ist die ehrenamtliche Tätigkeit, die sich etwa in der schulischen Betreuung von Zuwanderern und in der Betreuung von

ausländischen Studenten zeigt. Das in Deutschland viel, beinahe vorbildlich praktizierte Ehrenamt zeigt sich in der facettenreichen Selbstverwaltung von Wissenschaft, Forschung und kulturellen Einrichtungen, in der Mitarbeit in Sportvereinen und Chören sowie Orchestern, nicht zuletzt in der freiwilligen Feuerwehr, in karitativen Einrichtungen und in den zahlreichen sozial engagierten Bürgerclubs.

In jeder Gesellschaft gibt es den verordneten Gemeinsinn in Form von Steuern. Mit ihrer freiwilligen und nichthonorierten Übernahme gemeinnützige Aufgaben pflegt die Bürgergesellschaft einen durch und durch freien Gemeinsinn. Mit ihm tritt sie einer zunehmenden „Verstaatlichung der Gesellschaft“ mit deren zwei Folgelasten entgegen, einer wachsenden Reglementierung und Bürokratisierung unserer Lebenswelt und einer finanziellen Überlastung des Staates. Zugleich zeigt sie, daß Individualismus nicht egoistisch sein muß.

Zusätzlich schafft man nichtinstitutionelle Beziehungen und fördert die Freundschaft einer von den Gesellschafts- und Politikwissenschaften vernachlässigten Art. Es ist nicht die höchstpersönliche „romantische Seelenfreundschaft“, sondern das, was im Englischen „friend“ heißt: Ob es Nachbarschafts- oder Sport oder Musikbeziehungen sind, ob Gastfreundschaft, Schüler-, Studenten- oder Kommunenaustausch, selbst Seilschaften und Beziehungen gegenseitiger Hilfe – all dem gelingt, wozu Institutionen allein nicht fähig sind: eine Verflechtung der Menschen untereinander, die statt von Konkurrenz, Streit und Gewalt lieber von der Sorge um Zusammenhalt und Eintracht geprägt ist. Im Bereich von Recht und Staat darf man von „civic friendship“ sprechen, einer staatsbürgerlichen Freundschaft, die sich nicht schämt, sich für das eigene Gemeinwesen einzusetzen, ohne deshalb den anderen Gemeinwesen gegenüber missgünstig oder gar feindlich gesinnt zu sein.

Einem Staat, der sich zwar eines hohen Maßes an politischer Gerechtigkeit erfreut, dem es aber an beidem fehlt, an Gemeinsinn und staatsbürgerlicher Verbundenheit, muß man auch aus ethischen Gründen bedauern. Ich vermute jedenfalls, für ein wünschenswertes Verhältnis von Stadt und ländlichem Raum braucht es außer der Raumgerechtigkeit auch die hier angedeutete erweiterte Raumethik.

5. Folgerungen für eine Raumgerechtigkeit und Raumethik?

Die Folgerungen hängen vermutlich vom jeweiligen Problemfeld ab, dürften also kaum auf eine einzige in sich homogene Antwort hinauslaufen. Ich konzentriere mich exemplarisch auf zwei Konfliktfelder. Beide sind Ihnen wohlbekannt. Ich rufe nur einige Gesichtspunkte in Erinnerung.

Das erste Konfliktfeld besteht in der mancherorts dramatisch abnehmenden Attraktivität des ländlichen Raumes mit der Kehrseite der Überattraktivität der Städte, nicht nur der Großstädte und Metropolen. Die einschlägige Landflucht verstärkt die in vielen Dörfern, selbst Kleinstädten häufig herrschenden Defizite an materieller, sozialer, kultureller usw. Infrastruktur, also daß es an Arbeitsplätzen, Arztpraxen und Apotheken, an Schulen, Cafés und Restaurants, an Sportvereinen, an einem taktdichten öffentlichen Nahverkehr usw. fehlt. Die Städte wiederum leiden unter noch stärker überfüllten Straßen und öffentlichem Nahverkehr, unter weiteren Wohnungsmangel und einem erneuten Anstieg der Wohnpreise. In Form der sogenannten Gentrifizierung muß die bisherige in glücklichen Fällen bunt gemischte Bewohnerschaft den andersartigen Zuzüglern weichen. Zusätzlich droht den entsprechenden Stadtvierteln eine die soziale, kulturelle usw. Vielfalt erheblich schmälernde Homogenisierung. Nicht zuletzt bildet sich um Metropolen wie Berlin, Hamburg und München ein sogenannter Speckgürtel, der zusätzlich

zu den anderen Problemen jene Konflikte zwischen den Einheimischen und den Neubewohnern hervorruft, die wir aus den beiden Romanen von Juli Zeh *Unter Leuten* und *Über Menschen* kennen.

Gibt es hierzu Gerechtigkeitsaspekte, die zu einer Beurteilung der Sachlage und deren Verbesserung helfen? Ein erstes: Die Lebensverhältnisse sind nicht gleichartig, gewiß. Sind sie auch in demselben Maß nicht gleichwertig? Und: Ist fehlende Gleichwertigkeit schon ein schlagendes Gerechtigkeitsargument?

Die mit dieser Frage eingeleitete abschließende Überlegungsreihe ist in einem hohen Grad tentativ, getragen von dem die Philosophie motivierenden, dem skeptischen Staunen, hier, daß man kaum findet, was man erwartet, statt dessen auf Nichterwartetes stößt.

Ein Teil der Ausgangslage ist unstrittig, aber beinahe banal: Die Verhältnisse in Stadt und Land sind verschieden. Nicht mehr unstrittig ist die Beurteilung der Verschiedenheit, denn die Ungleichheit bedeutet nicht notwendig eine Per-Saldo-Ungleichwertigkeit. Wer in die Stadt zieht, ist dort zunächst ein Fremder. Selbst wer schon länger hierwohnt, lebt häufig anonym, was bei nicht Wenigen zu Alleinsein und Einsamkeit führt. Auf dem Lande kennt man die Leute, die Geschichte und Geschichten, die Landschaft, die Gerüche; man feiert, streitet freilich auch miteinander; kurz: man ist hier kein Unbekannter, sondern zuhause, für nicht wenige ein Stück Heimat.

Dieses Geflecht von sozialer, kultureller und emotionaler Verbundenheit sollte man nicht unterschätzen. Es läßt sich gegen die unzweifelhaft bestehenden Defizite an Infrastruktur zwar weder objektiv noch subjektiv leicht abwägen, darf aber deshalb auch in einer Gerechtigkeitsbeurteilung nicht beiseitegelassen werden. Trotzdem klammere ich es einmal ein und versuche für die angedeuteten Defizite eine Einschätzung gemäß den erwähnten Arten und Grundsätzen der Gerechtigkeit:

Wer sein Heimatdorf verläßt, verstärkt sowohl die Ausdünnung der dortigen Infrastruktur als auch die Verkehrs- und Wohnungsprobleme der Stadt, in die er zieht. Er verstößt aber nicht gegen die Gerechtigkeit. Denn nach deren erstem Grundsatz, dem der größten gleichen Freiheit, und gemäß der Positivierung dieses Grundsatzes in den Grund- und Menschenrechten ist ihm das erlaubt – es sei denn, er verläßt dabei Schutzbefohlene, namentlich noch nicht erwachsene Kinder.

Ärzte, die ihre Praxis, oder Lehrer, die ihre Schule verlassen und dies nicht von heute auf morgen tun, verletzen ebenso wenig die Gerechtigkeit. Allenfalls könnte man von einer sehr weit interpretierten sozialen Gerechtigkeit aus sagen, freilich wohl nur in Fällen extremer Not, etwa einer Seuche – man denke an Albert Camus Roman *Die Pest* –, man habe eine Gerechtigkeitspflicht gegenüber den Patienten. Ob etwas Ähnliches für die Schulbildung vorstellbar ist, lasse ich dahingestellt. Ohnehin könnte man eher die Ansicht vertreten, der Arzt oder der Lehrer verstoße bestenfalls gegen ein mehr als Gerechtigkeit, gegen einen Gemeinssinn. Einen Gemeinssinn darf man aber nicht einfordern. Infolgedessen empfiehlt sich hier die Tauschgerechtigkeit: Für sein „Opfer“, in der, pauschal gesagt, „infrastrukturellen Armut“ seines Arbeitsfeldes zu wirken, außerdem vermutlich unter finanziellen Einbußen, da man fast nur gesetzlich, kaum Privatversicherte behandelt, schafft man Anreize wie eine günstige Wohnung, auch den Hinweis auf die im Vergleich zur Stadt und deren zahllose Ärzte vermutlich weit größere

Dankbarkeit der Patienten und eine nicht minder gesteigerte Reputation: Man gehört zu den Honoratioren. Aber: Ist das auch für Ehepartner und Kinder ein hinreichender Anreiz?

Diese Überlegungen betreffen die personale Gerechtigkeit. Wie verhält es sich hingegen mit der objektiven, insbesondere politischen Gerechtigkeit? Hier sind vor allem die Regierungen zuständig. Nach dem Vorbild des ziemlich großzügigen Finanzausgleichs unter den Bundesländern drängt sich ein Ausgleich innerhalb der einzelnen Bundesländer auf. Was wäre die Gerechtigkeitsgrundlage?

Die Freiheit, die im ersten Gerechtigkeitsgrundsatz und in den Grund- und Menschenrechten des Grundgesetzes positiviert wird, dürfte in Stadt und Land kaum unterschiedlich sein: Die Würde des Menschen ist hier und dort unantastbar, ebenso besteht auf dem Land die Gleichheit vor dem Gesetz nicht anders als in der Stadt. Daß die Gewaltdelikte – eine pure Stegreifvermutung – prozentual häufiger in den Städten, die Diskriminierung hingegen mehr auf dem Land vorkommen – mag zutreffen, ist aber höchstens indirekt, weil mehr ein gesellschaftspolitisches denn ein direktes Gerechtigkeitsproblem. Überdies sind in mittelgroßen Städten auch andere Zugereiste und waren nach dem Krieg so gut wie überall im Westen die Flüchtlinge wenig willkommen. Anders verhält es sich mit Rawls – freilich nicht unstrittigen – zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz. Auf unser Thema übertragen sind soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten zwischen Stadt und Land nur dann gerecht, wenn sie den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen. Rawls nimmt die ungelerten Arbeiter, die Hilfsarbeiter, in den Blick. Das ist für eine Raumgerechtigkeit aber zu wenig.

Ich schließe Argumente der sozialen und der Verteilungsgerechtigkeit nicht grundsätzlich aus, halte sie aber für weniger überzeugend, da sie das Land zu einem bloßen Empfänger degradiert, während in Argumenten der Tauschgerechtigkeit eine Gegenseitigkeit und Wechselseitigkeit gegenwärtig ist, die sich auf das demokratisch wichtige Element der gleichen Augenhöhe beläuft. Beginnen würde ich beispielsweise mit diesem Argument: Städter benutzen das nähere und weitere Umland für Ausflüge und wollen dort keine architektonisch heruntergekommenen und sozial verödeten Dörfer vorfinden. Also muß man es anderen ermöglichen, dort menschlich zu wohnen, einen guten Arbeitsplatz zu finden und dank einer nicht zu kärglichen Infrastruktur, einschließlich eines guten Regionalverkehrs, sich so wohlfühlen, daß sie die Ortschaften nicht wieder fluchtartig verlassen.

Nur in Klammern: Mit Kindern lebt es sich vermutlich auf dem Land besser als in der Stadt. Könnte man sich daher vorstellen, die entsprechende Lebensphase besser auf dem Land zu verbringen und erst danach in die Stadt zu ziehen? Wenn die Berufsarbeit wie schon heute vielfach zuhause möglich ist – und endlich die Digitalisierung fortgeschritten und der Regionalverkehr eng getaktet und zuverlässig ist – wäre eine derartige Lebensphasenabhängigkeit doch denkbar. Und vielleicht gewinnt mancher das ländliche Leben so lieb, daß er bleibt.

Schon aus Zeitgründen – aus der Diskussion mit Ihnen will ich lernen –, breche ich hier ab, bringe aber noch zwei andersartige Argumente. Das eine benennt die Paradoxie des in den Städten notwendigen Wohnungsbaus: Wenn man wie gewünscht pro Jahr 400.000 Wohnungen baut, dann kostet die dazu gehörende Zementherstellung 7% der weltweiten CO₂-Emissionen. Weder der Autoverkehr noch das Fliegen, sondern die Produktion dieses Baustoffs nähme sie nach

China und den USA den dritten Platz der Umweltsünder ein. Vielleicht ist die Renovierung der Wohnungen in den Dörfern CO2-ärmer, was ein zweites Argument der Tauschgerechtigkeit wäre.

Die andere Zusatzbemerkung mag für unser Thema unfein sein: Die Regionalpolitik darf nicht zum Exklusivargument von Gerechtigkeit werden. Dann wird nämlich verfestigt, was schon jetzt zutrifft: Deutschland hat gute Universitäten. Von den weltweit höchst renommierten Musikhochschulen abgesehen gibt es keine Spitzenuniversität, die wie Harvard, Cambridge und Oxford die besten Studenten der Welt anzieht und auch wissbegierige Deutsche motiviert, unser Land zu verlassen, statt es intellektuell zu bereichern.

Weitere Überlegungen in: O, Höffe, Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung, C.H. Beck: München 2021.

Berlin, 3. Dezember 2021