Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 13 (1957)
Heft: 2

Artikel: Das Mysterium der Gerechtigkeit : anlässlich der Kritik Hans Kelsens gegen Emil Brunner
Autor: Schneider, Erwin Eugen
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878948

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Das Mysterium der Gerechtigkeit.

Anläßlich der Kritik Hans Kelsens gegen Emil Brunner.

I.

«Mit den pathetischen Worten ‚Es geht ein Schrei nach Gerechtigkeit durch die Welt' beginnt Brunner sein Werk [‚Gerechtigkeit'], in dem er es unternimmt — im Gegensatz zu dem gottlosen und metaphysikfeindlichen Relativismus — die Antwort zu geben auf diesen Ruf nach der absoluten Gerechtigkeit, die etwas anderes ist und etwas viel Höheres sein muß als das positive Recht unserer Zeit, ‚wo im Namen des Rechts Unrecht getan, ja wo Unrecht zum System, wo der Widerspruch gegen die Ordnung der Gerechtigkeit selbst zur Tagesordnung, zur proklamierten Staatsordnung wurde'. Aber Brunners Werk führt zu der These, daß nur dieses positive Recht ... Geltung hat. Und es endet damit, daß auch die Gerechtigkeit ..., die Brunner als die absolute dem positiven Recht entgegensetzt, relativiert wird ...; daß auch die Gerechtigkeit, die die christliche Theologie zu lehren vermag, nur einen relativen Wert darstellt.» — So schließt *H. Kelsen* seine in Studia philosophica 13 (1953), S. 157—200, veröffentlichte «kritische Analyse» von *Emil Brunner, Gerechtigkeit* (1943; unten abgekürzt «Ger.»); und er meint, daß Brunner an seinen Bemühungen um die Klarstellung der Gerechtigkeit eigentlich verzweifeln müßte. [1]

Indes ist Brunner keineswegs ein resignierter Skeptiker; im Gegenteil! «Die Skepsis — ein anderes Wort für Relativismus — ist die tiefste Krankheit, die die Menschenseele befallen kann» (Ger., S. 308). Und noch deutlicher: «Es gibt in der Tat keinen Menschen, der ‚vor Gott gerecht' ist ..., aber es gibt, Gott sei Dank, zu jeder Zeit, in allen Völkern und Kulturen, immer den Unterschied von solchen, auf deren Gerechtigkeitssinn man sich verlassen kann, die sich auch gegen ihren Vorteil für das Gerechte einsetzen ...» (S. 309); und weiter: «Größer als die Gerechtigkeit ist die Liebe ..., die Gott selbst ist. Gerechtigkeit kann man lehren und lernen, Liebe nicht ... Wie die in Jesus

[1] Vgl. H. Kelsen, Was ist Gerechtigkeit? (1953), wo der Verfasser im Anhang seine Kritik an E. Brunner kurz zusammenfaßt.

Christus Mensch gewordene Gottesliebe die Erfüllung des Gesetzes ist, so ist ... sie auch das, was uns nicht ruhen läßt im Kampf um die irdische Gerechtigkeit» (S. 312). — Das ist Brunners letztes Wort zur Sache.

Kelsen liest also in Brunners Ausführungen eine Ratlosigkeit hinein, deren sich der Autor gewiß nicht bewußt ist; ja er möchte ihn zu einem verkappten (oder besser: verunglückten) Rechtspositivisten stempeln, der allerdings die Begriffe nicht klar herausarbeitet und infolgedessen der Soziologie schlechte Dienste leistet. In der Tat wird er nicht müde zu zeigen, daß der weltberühmte Theologe immer nur halbe Wahrheiten darlege und sich übrigens an wichtigen Punkten selber widerspreche.

II.

Der Staatsrechtler verfährt dabei mit erstaunlichem Scharfsinn, und der Leser, welcher seiner Methode der Argumentik folgt, wird ihm wohl recht geben müssen. Z. B.: «Brunner behauptet: wenn es keine absolute Gerechtigkeit gibt, dann gibt es kein Kriterium, das uns ermöglicht, zwischen einer gerechten und einer ungerechten gesellschaftlichen Ordnung zu unterscheiden. ‚Mit einem sich ständig ändernden Maßstab' — d. h. mit der Idee einer nur relativen Gerechtigkeit — ‚kann man nicht messen.' Die absolute Gerechtigkeit ist eine ‚göttliche Norm', ein ‚heiliges Recht', das ‚über uns allen steht', eine ‚überstaatliche Gerechtigkeit'.» Dazu bemerkt Kelsen: «Die Idee einer absoluten Gerechtigkeit ist aber — als das Wesen Gottes — jenseits menschlicher Erkenntnis, daher nicht denkbar und nicht eindeutig definierbar; und wird auch von Brunner nicht definiert, der lediglich versichert, daß er von ihr wisse. Was er aber von ihr zu wissen behauptet, kann er in keiner Weise als Inhalt des absolut gerechten Willens Gottes beweisen und ist, da im höchsten Maße widerspruchsvoll, weit davon entfernt, ein klares Wissen dessen zu sein, was absolute Gerechtigkeit ist» (Kelsen, S. 158 f.). Weiter: «Es gibt nach Brunner nicht eine, sondern zwei absolute Gerechtigkeiten: die göttliche Gerechtigkeit der Liebe, die Böses mit Gutem erwidert, und die göttliche Gerechtigkeit des Suum cuique, die Böses mit Bösem,

Gutes mit Gutem vergilt, die Gerechtigkeit der Vergeltung. Es ist schwer zu verstehen, warum Brunner nur die eine der beiden göttlichen Gerechtigkeiten als ‚himmlische', die andere aber als ‚irdische' bezeichnet, da doch beide in Gott und daher im Himmel, als in einer überirdischen Welt, ihren Ursprung haben, beide Inhalte des göttlichen und damit un- und überirdischen Willens sind» (ebd., S. 163). Brunner sei da durchaus nicht konsequent: zwischen den beiden Gerechtigkeiten bestehe geradezu ein «Wesensgegensatz». «Aber andererseits sagt Brunner von der Gerechtigkeit der Vergeltung als einer absoluten göttlichen Gerechtigkeit, sie sei ‚nichts Irdisches und nicht Zeitliches, sondern überweltlich und ewig' (Ger., S. 55); und er setzt diese göttliche Ordnung, als das *christliche* Naturrecht, dem rationalen Naturrecht entgegen (Ger., S. 109). Diese Gerechtigkeit Gottes, die als irdisch und rational der himmlischen, irrationalen Gerechtigkeit entgegengesetzt wird, ist aber doch wieder überirdisch und irrational» (Kelsen, S. 164 f.).

Der scharfe Logiker Kelsen bemängelt weiter (S. 166): «Brunner behauptet, daß aus der Herrschaft Gottes über den Menschen ... die Freiheit folge. Eine Freiheit, die aus der Gebundenheit folgt, ist ein Widerspruch in sich selbst ... ein Unbegriff. Diese Freiheit kann nicht sein, was man in menschlicher Sprache als ‚Freiheit' bezeichnet und mit dem menschlichen Verstande als Freiheit begreift. Es ist eine mystische Freiheit, von der es jene klar und fest gegründete Erkenntnis nicht geben kann, die Brunners Lehre von der Gerechtigkeit zu sein beansprucht.»

Ähnlich harthörig erweist Kelsen sich gegen Brunners Unterscheidung zwischen «sächlicher» Ethik (der «Ordnungen») und «Personethik» (der Liebe). Kelsen entgegnet: «Eine Ethik der Ordnungen oder Institutionen ist — wie alle Ethik — wesentlich Personenethik, und Personenethik bedeutet Menschenethik, da alle Ethik sich auf das Verhalten von Menschen bezieht. Ordnungen, Institutionen, Gesetze werden von Personen, d. h. Menschen, für Personen, d. h. Menschen, gemacht.» Der Rechtspositivist mag also von den «ordinationes divinae» der protestantischen Theologie ebensowenig hören wie vom «Naturrecht» der katholischen Theologie und verweist dabei (in einer Fußnote) gern auf K. Barths Schrift Kirchengemeinde und Bür-

gergemeinde (S. 17 f.): «ob es nicht eine Illusion sein möchte, mit dieser Instanz (nämlich mit der Schöpfungsordnung) zu rechnen? ...»

Energisch verwahrt Kelsen sich auch gegen Brunners Versuch, die Gerechtigkeit der Liebe, die Jesus im Namen Gottes predigt, und die Gerechtigkeit der Vergeltung, die Moses im Namen desselben Gottes befiehlt, zu vereinbaren. Brunner sagt: «Seine Liebe treibt ihn (den Christen), solange er in der Ordnungswelt zu tun hat, gerecht zu sein. Er muß innerhalb der Ordnungswelt seine Liebe gleichsam umwechseln in die Valuta der Gerechtigkeit, da nur sie in der Ordnungswelt Kurs hat» (Ger., S. 151). Kelsen dagegen: «Wenn aber die Gerechtigkeit der ‚unbegreiflichen Liebe' Gottes ... in der rationalen Ordnungswelt keinen Kurs hat, kann das von Brunner empfohlene Wechselgeschäft in dieser Welt nicht effektuiert werden. Das Irrationale läßt sich nicht in Rationales umwechseln. Und der für ... alle Theologie charakteristische Versuch einer Rationalisierung des seinem Wesen nach Irrationalen muß in einem Meer von Widersprüchen untergehen» (Kelsen, S. 168 f.). «Alle die Gerechtigkeitslehre Brunners völlig entwertenden Widersprüche gehen letztlich darauf zurück, daß er, als christlicher Theologe an das Alte ebenso wie an das Neue Testament gebunden, das Prinzip der Liebe wie das der Vergeltung als den Willen Gottes anerkennen und daher zwei voneinander verschiedene absolute Gerechtigkeiten annehmen muß. Das aber ist unmöglich ... Eine absolute Gerechtigkeit bedeutet höchste Gerechtigkeit, und neben einer höchsten Gerechtigkeit kann es keine andere ebenso höchste Gerechtigkeit geben ...» (ebd., S. 179).

Doch auch, wenn man von der «höheren» Gerechtigkeit der Liebe zunächst absehen mag und sich mit Brunner vorwiegend beschränkte auf die Gerechtigkeit in der Welt der Ordnungen, ja wenn man mit ihm feststellte: «Jedes Naturrecht» — auch das christliche Naturrecht von der absoluten Gerechtigkeit der göttlichen Schöpfungsordnung — «muß durch seine Statik mit der lebendig geschichtlichen Wirklichkeit in unheilvollen Gegensatz geraten» (Ger., S. 114), und dann zu dem Ergebnis käme: «Ohne Beharren keine Wahrheit, keine Treue, keine Gerechtigkeit; aber ebenso: ohne Wandlung, ohne stetes Anders-

werden kein Leben, keine *echte* Wahrheit, keine *echte* Treue, keine Gerechtigkeit» (ebd.), «dann», fährt Kelsen fort, «gibt es überhaupt keine echte, d. h. absolute Gerechtigkeit ... Und in der Tat läuft Brunners Gerechtigkeitslehre in ihrem Ergebnis auf eine fulminante Rechtfertigung des Relativismus hinaus» (Kelsen, S. 173 f.).

Indes, «da Brunner die Existenz einer absoluten Gerechtigkeit behauptet und diese absolute Gerechtigkeit mit der Schöpfungsordnung identifiziert, und da er ferner behauptet, daß das positive Recht an dieser absoluten Gerechtigkeit der göttlichen Schöpfungsordnung orientiert sein muß, um gerecht zu sein, muß er angeben, ... wie man zur Kenntnis des Inhaltes der göttlichen Schöpfungsordnung gelangt. Die ... höchst erstaunliche Feststellung, die man in dieser Hinsicht zu machen hat, ist, daß Brunner als Quelle für seine Erkenntnis der absoluten göttlichen Gerechtigkeit nicht die Bibel gelten läßt.» Er rechtfertige seine Haltung damit, daß er feststelle: Gerechtigkeit in der Bibel sei «die im versöhnenden Leiden und Sterben Jesu Christi geoffenbarte, schenkend vergebende Liebe Gottes». Kelsen bemerkt dazu: «Aber das Offenbarungsdokument spricht von Gerechtigkeit keineswegs nur in diesem Sinne. In ihm ist *vielmehr* als von der göttlichen Liebe von gerechtem Lohn und insbesondere von gerechter Strafe die Rede. In der Prophezeiung des Jüngsten Gerichtes kommt vor allem die göttliche Strafgerechtigkeit zum Ausdruck. Und angesichts der entscheidenden Rolle, die diese Vorstellung ... in der Predigt Jesu spielt ..., ist es unbegreiflich, wie Brunner behaupten kann, daß ‚Jesus selbst über diese irdische Gerechtigkeit so gut wie nichts gelehrt' habe (Ger., S. 134). Im A.T. ist die Gerechtigkeit Gottes überhaupt nur die Gerechtigkeit von Lohn und Strafe, die Gerechtigkeit der Vergeltung. Und gerade das ist es, was Brunner unter Gerechtigkeit meint» (Kelsen, S. 180). Doch Brunner führt aus, daß die Gesellschaftsordnung, die Moses im Namen Gottes dem jüdischen Volke gegeben habe, auf unsere Verhältnisse übertragen verheerend und tödlich wäre (Ger., S. 142), weil der im A.T. geoffenbarte Gotteswille, der dem Gottesvolk eine Theokratie vorschrieb, nur «dem damaligen Kulturzustand dieses Volkes und seiner Lage innerhalb der heidnischen Nachbarvölker entsprach» (Ger., S. 145). «Das ist vom

Standpunkt einer historischen kritischen Betrachtung des A.T. durchaus zutreffend», meint Kelsen und fährt in seiner kritisch positivistischen Einstellung mit Recht fort: «Aber von diesem Standpunkt kann man unmöglich annehmen, daß die Gesellschaftsordnung des jüdischen Volkes der Wille Gottes und das jüdische Volk das Volk Gottes war. Ja, Brunner geht so weit, sogar die Zehn Gebote als Offenbarung eines absolut gerechten Willens Gottes abzulehnen. Er sagt von dem Dekalog, daß er ‚als Grundlage einer wissenschaftlichen Gerechtigkeitslehre nichts taugt'. Das trifft zu. Aber vom Standpunkt einer *wissenschaftlichen* Gerechtigkeitslehre gibt es überhaupt keine absolute Gerechtigkeit» (Kelsen, S. 182). — Brunner führt weiter aus: «die Gottesoffenbarung im Alten Bund ist eine Vorstufe der Offenbarung in Jesus Christus» (Ger., S. 141). Kelsen sagt dazu: eine Vorstufe bedeute aber einen geringeren Grad an Vollkommenheit. Doch das N.T. sei darauf bedacht, die Autorität der Offenbarung des A.T. in keiner Weise zu schmälern. «Ehe Himmel und Erde vergehen, wird nicht der kleinste Buchstabe noch ein Tüttel vom Gesetz vergehen.» Es sei vergeblich, die Gerechtigkeit in einer «Schöpfungsordnung» Gottes zu suchen, deren Normen von den in der Bibel offenbarten Geboten Gottes verschieden wären (Kelsen, S. 183).

Kelsen wird dann noch radikaler: «Wenn die Schöpfungsordnung eine ‚Ordnung des Seins' ist, dann muß alles, was ist, als von Gott geschaffen betrachtet werden ... Das folgt aus der Idee Gottes als des Schöpfers des Alls ... Dann aber hat für den Menschen die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, Gerecht und Ungerecht jeden Sinn verloren; sie ist auf das tatsächliche Geschehen nicht anwendbar. D. h., die Idee Gottes als eines allmächtigen und zugleich allguten Schöpfers des Alls macht jede Ethik unmöglich» (ebd., S. 184 f.).

Es soll mit diesen Proben aus dem grundsätzlichen Teile der Kelsenschen Kritik genug sein. Überall verrät sich der skeptische Positivist, für den eine offenbarte Urgeschichte und eine Heilsgeschichte keinerlei Sinn hat. Denn das sind Glaubenswahrheiten, nicht aber wissenschaftliche Feststellungen. Er möchte am liebsten die ganze Bibel als Gesetzeskodex interpretieren, dessen Einzelsatzungen so gültig sind wie die irgendeines anderen historischen Gesetzbuches. Doch dürfen wir auch

nicht die profanwissenschaftliche Triftigkeit der Gedankengänge des nüchternen Juristen und bloß beschreibenden Soziologen übersehen! Es geht bei ihm bestenfalls um rationalistische Erklärungen des Tatsachenbefundes.

Darum wird man (den guten Willen, seiner Argumentik zu folgen, vorausgesetzt) auch Kelsens Einzelkritik an Brunners Voten zu den Fragen der *Ehe*, der *Kinderarbeit*, der *Sklaverei*, des *Privateigentums*, des *Staates* mit Interesse zur Kenntnis nehmen.

«Mit der Schöpfungsordnung kann man die absolute Gerechtigkeit der unscheidbaren Ehe nicht begründen. Man kann sie nur damit begründen, daß sie ein Gebot Jesu ... ist. Die absolute Gerechtigkeit der unscheidbaren Ehe beruht somit ... ausschließlich auf einem *sittlichen* Gebot Gottes ... Der Schluß: ... weil Gott den Geschlechtsunterschied geschaffen hat, muß er auch die Ehe gestiftet haben, ist der typische Trugschluß der Naturrechtslehre, die aus einem Sein der *Natur* ein Sollen der Gerechtigkeit folgert ... Das tritt besonders deutlich hervor, wenn Brunner im Namen der Gerechtigkeit erklärt: ‚Es ist nicht das Rechte, wenn in der Familie die Frau die Führung hat, wenn der Mann die kleinen Kinder besorgt, während die Mutter dem Verdienst nachgeht. Die Natur spricht hier, Gott sei Dank, immer noch deutlich genug ...' Aber in Wahrheit ist es nicht die ‚Natur', die hier spricht, sondern ein protestantischer Theologe, der sein höchst subjektives Urteil über das, was gerecht ist, der Natur in die Schuhe schiebt und die so ausgestattete Natur als göttliche Schöpfungsordnung erklärt» (Kelsen, S. 186 f.).

Ähnlich gehe Brunner vor, wenn er die von Marx und Engels mißbilligte industrielle Kinderarbeit als Verstoß gegen die Schöpfungsordnung nachzuweisen versucht. «Er sagt: So will es der Schöpfer nicht haben. Er ... hat dem Kind mit seiner kreatürlichen Eigenart auch das Gesetz, das Recht auf dieses So-Sein gegeben. Aber die Ungerechtigkeit der industriellen Kinderarbeit folgt ... aus der von gewissen *Menschen* vorausgesetzten Forderung, aus einer nicht weiter begründeten Norm, daß alle Menschen ein langes und gesundes Leben haben sollen ... Daß es aber Gottes Wille ist, daß alle Menschen ein langes und gesundes Leben haben sollen, kann man kaum angesichts

der Tatsache behaupten, daß die meisten Menschen kein solches haben» (ebd., S. 188).

Zur Sklaverei sagt Brunner, dadurch werde «die Freiheit des Handelns», die schöpfungsmäßig zum freien Willen gehört, zerstört ..., die schöpfungsmäßige Einheit von Innen und Außen, von Seele und Leib aufgehoben». Und Gott könne nur mit freien Wesen Gemeinschaft haben (Ger., S. 66). Überdies: weil der Mensch frei ist, *solle* er kein Sklave sein; Sklaverei sei mit der schöpfungsmäßigen Willensfreiheit unvereinbar. Kelsen erwidert: «Dies ist ein Trugschluß... Träfe das zu, müßte Brunner zugeben, daß ein Sklave keinen freien Willen habe.» Übrigens sei im Alten und Neuen Testament «die Sklaverei als eine von Gott gebilligte, ja von ihm geschaffene Rechtsinstitution anerkannt..., so daß ein Israelit sogar seine eigene Tochter als Sklavin verkaufen durfte (Ex. 21, 2 ff.) ... Und im N.T. erklärt Paulus (Eph. 6, 5—9) die Pflicht des Sklaven gegenüber seinem Herrn als eine heilige Pflicht, deren Erfüllung auch eine Pflicht gegen Gott sei. Wie kann Gott in einer von der Theologie konstituierten Schöpfungsordnung das gerade Gegenteil dessen wollen, was er als seinen Willen in der Heiligen Schrift offenbart hat?» (Kelsen, S. 189 f.).

Noch leichter hat Kelsen es, wenn er mit Brunner über den Kommunismus zu disputieren beginnt. Brunner betone mit Nachdruck, daß in der Bibel überall das Privateigentum als das Normale vorausgesetzt sei. «Er kann zwar nicht leugnen, daß es in der jerusalemischen Urgemeinde... Kommunismus gegeben habe. Und daß Jesus, der selbst kein Eigentum hatte und seinen Jüngern befahl, ihr Hab und Gut aufzugeben, das Privateigentum als gerechte Institution anerkannte, kann wohl kaum behauptet werden ... Wie rechtfertigt nun Brunner dieses ‚natürliche' Privateigentum? Er deduziert die Gerechtigkeit des Privateigentums aus der Tatsache, daß der Mensch seiner von Gott geschaffenen Natur nach frei ist... ‚Wer über nichts verfügt, kann auch nicht frei handeln.' ... Wenn das zutrifft, ... so nimmt man an, daß diese Norm (des gerechten Privateigentums) im Willen Gottes beschlossen ist, steht aber vor der unerklärlichen Tatsache, daß in der modernen kapitalistischen Gesellschaft die Mehrheit der Menschen so gut wie nichts von dem ‚natürlichen' Eigentum hat, zu dem ein Haus und landwirt-

schaftlicher Boden gehört; daß also all diese Menschen im Widerspruch zu ihrer Natur nicht frei sein und daher das Gebot Gottes nicht erfüllen können.» Überdies: «Das ‚natürliche', d. h. gerechte Eigentum (Brunners) bezieht sich auf die ungerechte, von Gott abgekehrte Natur des Menschen, auf den Menschen, so wie er in der gegebenen Wirklichkeit ist. Könnte der Mensch nicht in dieser zweiten Natur frei sein, könnte ihn auch kein natürliches Eigentum frei machen ... Von der Schöpfungsordnung als einer Ordnung des Seins kann Brunner jedoch nur behaupten, daß sie die Freiheit des Willens, die metaphysische Freiheit statuiert ... Daß Gott den Menschen so wie mit Geschlecht, so auch mit Privateigentum geschaffen, daß es also schon im Garten Eden Privateigentum gegeben habe, daß Privateigentum schon zu der von Gott nicht abgekehrten Natur vor dem Sündenfall gehört, (das zu behaupten) ist einfach absurd» (Kelsen, S. 191 f.). — Und wenn Brunner weiter ausführt: «Das natürliche Eigentum ist das durch eigene Arbeit Erworbene ... Was der Mensch selbst erworben hat, das gehört ihm, auf das hat er ein Recht» (Ger., S. 176), so entgegnet ihm Kelsen: «Aber die Arbeit gehört zu der von Gott abgekehrten Natur, ist von Gott als Strafe für das Böse der Sünde verhängt, und ein Recht auf den Ertrag der Arbeit kann daher nicht auf der Schöpfungsordnung als der Urordnung der von Gott ursprünglich geschaffenen ersten gottgefälligen Natur beruhen ... Und wenn es, wie in der kapitalistischen Wirtschaft, auch anderes als durch Arbeit erworbenes Eigentum geben darf, entsteht die Frage, wie die durch Arbeit produzierten Güter auf die Eigentümer der Produktionsmittel (Land und Kapital) und die Arbeiter zu verteilen sind ... Und das ist dann die entscheidende Frage der Gerechtigkeit. Auf diese Frage aber gibt die Brunner'sche Formel keine Antwort» (Kelsen, S. 192 f.). «Die gerechte Ordnung der Wirtschaft, die Brunner aus der göttlichen Schöpfungsordnung deduziert, ... ist ein Kompromiß zwischen reinem Kapitalismus und reinem Sozialismus, der in den nicht kommunistischen Staaten derzeit bestehenden Wirtschaftsordnung. Als solches trägt sie die unverkennbaren Merkmale der Ordnung einer Übergangsperiode. Und es erscheint ... mehr als paradox, gerade eine solche Übergangsordnung mit der ewigen und unveränder-

lichen Schöpfungsordnung Gottes zu rechtfertigen» (ebd., S. 194).

Schließlich zur Frage des Staates: «Um den totalen Staat als absolut ungerecht verurteilen zu können, stellt Brunner», wie Kelsen meint, «seine Lehre von der *absoluten* Gerechtigkeit dem relativistischen Positivismus entgegen. Aber auch der totale Staat ist ein Staat, und die Rechtfertigung des Staates als einer göttlichen Institution ist ein wesentliches Ziel wie der rationalistischen Naturrechtslehre so auch der theologisch-christlichen Naturrechtslehre Brunners.» Weiter: der Staat sei nicht nur Ordnung, er sei auch Zwangsordnung; dies sei er nach theologischer Argumentation wegen der bösen Natur des Menschen, die als solche nicht von Gott geschaffen ist. «Alles, was lediglich infolge des Bösen notwendig ist, gehört nicht zur Schöpfungsordnung. Sofern nun der Staat nicht nur Gemeinschaftsform, sondern Zwangsordnung ist, ... kann er nicht aus der Schöpfung verstanden werden» (so Brunner, Ger., S. 85). Kelsen bemerkt dagegen: «Der Staat ist seinem ganzen, ungeteilten Wesen nach Zwangsordnung ... Eine Ordnung, die nicht Zwangscharakter hat, eine anarchische Ordnung, ist kein Staat, konstituiert keine als Staat zu bezeichnende Gemeinschaft. Also kann als gottgewollt und gerecht nur eine zwangsfreie, auf freiwilligem Gehorsam der Menschen beruhende, d. h. aber eine anarchische Gemeinschaft, nicht aber der Staat angesehen werden, so wie sie etwa der utopische Kommunismus der Marx-Engelsschen Gesellschaftslehre in Aussicht stellt» (Kelsen, S. 194 f.). Die theologische Staatslehre müsse also in einen unüberbrückbaren Widerspruch geraten. «Dieser Widerspruch kann auch nicht durch den logischen Trick vermieden werden, den Staat als ein Doppelwesen darzustellen, als eine Gemeinschaft, die auf einer Zwangsordnung und zugleich auf einer zwangsfreien Ordnung beruht» (ebd., S. 196).

III.

Ob Emil Brunner sich irgendwo mit Hans Kelsens Merkerei auseinandergesetzt hat, ist mir nicht bekannt. Wenn er selber seinem Kritiker im einzelnen nichts erwidert, so hat er es *deshalb* nicht nötig, daß es ein anderer für ihn versuche. Das Anliegen

dieser Zeilen ist vielmehr einerseits, der skeptischen Resignation unserer Rechtspositivisten hinsichtlich der «Gerechtigkeit» entgegenzutreten, und andererseits, eine Ergänzung der protestantischen «Ordnungslehre» vorzuschlagen, damit sie auch gegen die «reine Rechtswissenschaft» hieb- und stichfest werde. Zu diesem Zwecke will ich zunächst philosophisch und sodann christlich-theologisch argumentieren.

1. Sowohl Brunner als auch Kelsen sehen in der Gerechtigkeit ein Prinzip. Dieser faßt es in die Formel des Identitätssatzes: Das in Rechtssätzen niedergelegte Recht ist auch gerecht, nämlich relativ gerecht. Jener sagt: Gerechtigkeit ist die «göttliche Norm» jeglichen Rechtes; ein objektiver und absoluter Maßstab, an dem alles menschliche Tun und Lassen «sächlich» gemessen werden soll — suum cuique, eben *das* Suum, das jedem Menschen Zukommende. Brunner definiert die Gerechtigkeit so im Unterschied zur Liebe, welche der Beziehung zwischen Personen untereinander, nicht zwischen Personen und Sachen, ihren tiefsten und besten Sinn aufzeigt. Kelsen bemerkt dazu, daß in dem römischen Rechtssatz «suum cuique» nicht das Suum, sondern der Quisque, die Person also, den Vorrang habe, daß also auch die gemäß Brunner recht verstandene Gerechtigkeit nicht eine sächliche Relation sei. Einig aber sind beide darin, daß sie bei ihrem Nachdenken über die Gerechtigkeit vor allem das Rechtsgefüge des Staates im Auge haben, ganz ähnlich wie Plato, dessen Werk «Über den Staat» einigermaßen das Wesen der Gerechtigkeit untersucht.

Von Brunner wird man weiter sagen dürfen, daß er in der Tat platonisiert. Vorweg bekennt er sich zu einem ideenhaften Wissen um die absolute Gerechtigkeit und bemüht sich sodann, ihr den gebührenden Platz und Rang im vergänglichen und unzulänglichen Diesseits zu sichern. Um einen Idealstaat ist es auch ihm zu tun, nämlich um diesseitige Verwirklichung des jenseitigen Urbildes eines Reiches unbedingter und unwandelbarer Gerechtigkeit. Er könnte sich auch berufen auf Platos Tugendlehre, die der Staatslehre des griechischen Philosophen zugrunde liegt: die Tugend der Phronesis-Sophia regelt das Logistikon der Menschen, die Tugend der Andreia regelt unser Thymoeides, die Tugend der Sophrosyne unser Epithymetikon. Die vierte und oberste Tugend der Dikaiosyne ist aber keines-

wegs richtig bezogen, wenn man sie das Verhältnis der drei anderen Tugenden untereinander, wie gebräuchlich, in Harmonie bringen läßt. Plato sagt, die Dikaiosyne befinde sich an einem «dunklen, unzugänglichen und schwer erforschbaren» Orte. Im Bereiche der menschlichen Seele ist sie demnach nicht beheimatet. Wem fiele es auch bei, einen innerlich ausgeglichenen Menschen deswegen als «gerecht» zu bezeichnen? Die Gerechtigkeit ist richtig bezogen nur auf Weisheit und Walten der Gottheit selbst; ein gerechter Mensch ist in besonderer Weise Gott ähnlich. Dikaiosyne ist also von Haus aus Gottes Gerechtigkeit und weiter «göttliche Norm», das «heilige Recht, das über uns allen steht» (Ger., S. 7 f.).

Solches Platonisieren wird man Kelsen allerdings nicht zumuten dürfen; eher schon die Haltung und Meinung des Plato-Schülers Aristoteles. Denn diesen interessierten nicht die ewig unveränderlichen Ideen und Ideale an sich (to auto hekaston), sondern das für uns Erreichbare (to prakton). Wir philosophieren nicht, damit wir wissen, was Tüchtigkeit ist, sondern damit wir tüchtige Leute würden (Aristot. Eth. Nikom. II, 2, 1). Dementsprechend versteht er die Dikaiosyne nicht als göttliches Walten, sondern als politische Tüchtigkeit, welche die distributiven (belohnenden) und die retributiven (strafenden) Funktionen des Staates regelt. Gerechtigkeit werde am besten geübt nicht in einer Monarchie oder aristokratischen Oligarchie, sondern in der «Politia», d. h. in einer gemäßigten Demokratie. Kelsen könnte, wenn ich ihn recht beurteile, sich damit einverstanden erklären; denn ohne den Begriff der Gerechtigkeit kommt ja auch er, weder als Mensch noch als nachdenkender Jurist, aus — gemeint ist absolute Gerechtigkeit und nicht bloß relative! Auch in der Bibel macht offensichtlich den größten Eindruck auf ihn die «Gerechtigkeit». Er will sie aber bloß aus dem positiven mosaischen Gesetz und aus dem nach seiner Meinung gesetzlich zu interpretierenden Teile der Bergpredigt herauslesen. Diese beiden «Gesetze» vermag er allerdings nicht als Einheit zu sehen. Als Neukantianer, der er *auch* ist, könnte er eine absolute Gerechtigkeit gelten lassen nur in dem Sinne, daß sie als regulatives Prinzip einer Ethik (nicht einer juristisch fundierten Soziologie) in Betracht komme. Als Rechtspositivist aber — das will er ja vor allem sein — lehnt er so wie alle an-

dern metaempirischen Begriffe auch den der absoluten Gerechtigkeit ab.

Anders Brunner. Dieser schreitet vom platonischen Ansatz fort zur stoischen Rechtslehre der römischen Juristen, ignoriert wohl mit den katholischen Scholastikern und den Reformatoren den pantheistischen Hintergrund der stoischen Logostheorie und interpretiert die Natur als Schöpfung des persönlichen Gottes und Vaters des Vollenders der Schöpfung, Jesu Christi. Der «Logos spermatikos» begegnet uns bei ihm wieder als der schöpferische Logos des Johannesevangeliums. Und er hat gewiß auch nichts gegen die Entfaltung *dieses* Logos im Kolosserbriefe. In ihm ist alles Sichtbare und Unsichtbare in den Himmeln und auf Erden erschaffen worden, seien es Throne, Herrschaften, Fürstentümer oder Gewalten; alles ist durch ihn erschaffen und geordnet (Kol. 1, 16). «Auch hinter der Schöpfung steht Christus; und in ihr richtet er sein Reich auf», wie Ernst Wolf sagt.[2] So läßt sich die von Brunner vertretene Ordnungslehre quasi-theologisch begründen: Ordnung ist das Prinzip der erschaffenen Welt und der in ihr lebenden und aufeinander schöpfungsmäßig angewiesenen Menschen. Ich meine aber, daß man Brunner das beste Verständnis entgegenbringt, wenn man seinen Begriff der Schöpfungsordnung als ein Stück Metanomistik deutet. Denn «Gesetz» in juristischem Sinn ist die Schöpfungsordnung keineswegs, und er selbst betont ihren ontischen Charakter. Schöpfungsordnung ist vielmehr, platonisch-kantisch geredet, «Hypothesis», von der Vernunft zugrunde gelegt, damit der Mensch als Zoon politikon (Aristoteles) verständlich werde. Hier liegt also transzendentale Ontologie vor, doch nicht biblische Theologie. Brunner selbst ist es ja auch, der darauf hinweist, daß seine Gerechtigkeitslehre ihren «Ausgangspunkt nicht im Offenbarungsdokument selbst nimmt», nämlich im Neuen Testament (Ger., S. 130); denn «es ging der urchristlichen Gemeinde um etwas Anderes, Größeres als um die Gestaltung der weltlichen Ordnungen» (ebd., S. 139). Dieses Andere, Größere aber ist nicht die Ordnung der gegenwärtigen faktischen Welt, sondern die Ordnung der künftigen, erhofften, nämlich der vollendeten Welt (kommender Aeon), welche der Menschheit

---

[2] E. Wolf, Peregrinatio (1954), S. 236.

verheißen ist. Für eine solche *bessere* Welt, meine ich, müßten und könnten auch die Positivisten einiges Verständnis haben.

2. Das ist nun der Punkt, an welchem die von der Bibel belehrten Denker sich zu Wort melden, z. B. Heinz-Dietrich Wendland. [3] Kritisch nimmt er zunächst Bezug auf die «unglückliche Lehre von der Schöpfungsordnung» und verweist statt dessen auf die Kirche; allerdings nicht, insofern diese die Plattform darstellt, von der aus der Christ die soziale Wirklichkeit visiert. [4] Wendland sieht vielmehr in der Kirche selbst, so wie sie sich in der Welt verwirklicht hat und je nach Erfordernis wandelt, die «Vorhut des Reiches Gottes auf Erden», eine «alle Begriffe der Soziologie sprengende, ihnen fremde Größe, ein vollständig Neues, darum auch eigenen Rechtes, nämlich göttlichen Rechtes ... Aus der Lebensmacht Christi und seiner Gegenwart im Heiligen Geist empfängt sie die Kraft zu immer neuer geschichtlicher Verleiblichung.» Sie muß allerdings «von dem zukünftig gegenwärtigen Reiche Gottes her verstanden, durchleuchtet, geglaubt werden». An die Stelle eines ontologischen Naturrechtes und einer Lehre von den Schöpfungsordnungen setzt Wendland also das Prinzip eines göttlichen Kirchenrechts (absolute Gerechtigkeit). «Die Gegenwart Christi in seiner Kirche führt aber dazu, daß die dienende Liebe in die Weltordnungen hineintritt und hineinwirkt ... Sie weiß, daß der Mensch in den Ord-

---

[3] H.-D. Wendland, Die Kirche in der modernen Gesellschaft (1956), S. 64 ff.

[4] Vgl. G. May, Unbürgerliches Christentum: Jännerheft 1956 der Evangelischen Akademie in Österreich: «Der Christ glaubt an Gott als den Schöpfer und Erhalter der Welt. Darum bejaht er das Geschichtliche und bejaht die Ordnungen des Lebens wie Ehe, Familie, Beruf, Volk, Staat. Indem er sie selbst noch in ihrer zweifelhaften Konkretheit als Gottes Ordnungen anerkennt, bejaht er die Gehorsamspflicht ... Der christliche Glaube prüft jede politische Haltung und Gestaltung auf ihre letzte Verwurzelung, ihre Antriebe, Ziele und Mittel. Der Maßstab dieser Prüfung ist der in Jesus Christus offenbarte Gotteswille ..., nicht die Bergpredigt als politisches Programm, sondern das Kreuz Christi als kritisches Prinzip ... Niemals ist eine politische Ordnung absolut. Nie hat sie ihren letzten Zweck in sich selbst ... Der Christ weiß immer noch etwas darüber hinaus ... Unser Glaube treibt uns zu ändern, was zu ändern ist, nicht in der Meinung, Gottes Reich zu bauen, sondern in der Verpflichtung, die irdischen Ordnungen und Lebensbedingungen menschlicher zu machen und so unseren Aufgaben in der Welt gerecht zu werden ...»

nungen der Arbeit, der Ehe und des Staates leben muß, daß er aber nicht allein aus und von diesen Institutionen leben kann.» [5] «Es wird . . ., zumal in der Krisis und Umbildung der Gesellschaft wie heute, Situationen geben, in denen die Kirche den kühnsten aller sozialethischen Sätze Luthers praktizieren muß, den Satz nämlich, daß die christliche Gemeinde «neue Dekaloge» machen kann, indem sie aus der ihr von Christus geschenkten Freiheit heraus unerschrocken Maßstäbe für das soziale Handeln und die Institutionen entwickelt, d. h. aus der Freiheit der Liebe.» [6] Wer dächte hier nicht unwillkürlich an die päpstliche Enzyklika «Rerum novarum»? Mit solchen Gedanken über Recht, Ordnung und Gerechtigkeit rückt Wendland scheinbar in die Nähe der thomistischen Naturrechtslehre. Doch hebt er hervor, daß die Ordnungen oder «Mandata» (wie er im Anschluß an Dietrich Bonhoeffer sie auch nennt) des Deus Ordinator «niemals bloß zuständlich vorhanden sind, sondern immer zugleich geschichtlicher Vorgang, werdende, sich wandelnde und vergehende Institution, die nie als eine höhere *Seins*form über den Menschen ruht». [7] Das «göttliche» Recht der Kirche möchte Wendland auch «reines Naturrecht» nennen; doch fügt er hinzu, daß es das «nur in der eschatologischen Vollendung des Reiches Gottes geben kann». [8] Für das thomistische Naturrecht aber ist alles Eschatologische im Wesen der Kirche aufgehoben. — Nun ist gegen Wendland aber von der Bibel her zu sagen, daß es im «vollendeten Reich Gottes» keinerlei «Mandata» mehr braucht. Die Ordnung der Ehe, der Arbeit, des Staates, ja auch die Ordnung der Kirche mitsamt ihrem «göttlichen» Recht, werden im «Neuen Himmel» und auf der «neuen Erde» überholt sein.

Indes: alles Prinzipdenken, sowohl das philosophische, das juristische als auch das ekklesiologische, ist nicht evangeliumsgemäß. Man pflegt derlei wohl aus der Bibel herauszulesen, weil man seit der Antike im Prinzipdenken eingeübt ist; die Heilige Schrift aber lehrt uns keine allgemeingültigen Abstraktionen wie Allmacht, Heiligkeit, Gerechtigkeit; sie lehrt nicht Ideen und Ideale, sondern sie verkündigt den allmächtigen, hei-

---

[5] Wendland (Anm. 3), S. 83.
[6] Ebd., S. 87.
[7] Ebd., S. 82.
[8] Ebd., S. 89.

ligen, gerechten, lebendigen Gott und Herrn. Und das Evangelium samt der neutestamentlichen Epistel stellt ihn dar als den «Meister», «Sohn» und «Herrn» Jesus Christus. Demzufolge muß auch das theologische Nachdenken über den nicht spekulativ erträumten, sondern sich selbst offenbarenden Gott nicht ein Prinzipiendenken sein, sondern vielmehr ein *Prinzeps*-Denken. Der absolute Ich redet in der Vielfalt biblischer Stimmen zu dir und mir, tut uns seinen Willen kund durch Gebote und Verheißungen mit Worten der Weisung, der Warnung, der Strafe, des Trostes, der Vergebung, des Segens. Diese Worte sind von Haus aus kasuistisch aktuell, und erst das priesterliche, das philosophische und das theologische Sammeln und Kodifizieren, ebenso das dementsprechende Interpretieren läßt diese Worte als «Gesetze» erscheinen. Im Alten Testament an markanten Stellen wird sogar der Dekalog naiv unwillkürlich die «Zehn *Worte*» genannt. Andererseits verwandelt sich leider auch mancher Satz des *Evangeliums* in der theologischen Darbietung zum «*Gesetz*». — Nein; wir werden von Ihm lebendig ergriffen, gerichtet, getötet, wieder ins Leben gerufen, dermaßen verwandelt und lernen an Ihn glauben als an den gerechten und dennoch vergebenden Gott. Was wir dann vermögen, sind nicht Tugenden, Tüchtigkeiten und Künste (etwa die Ars boni et aequi, wie die klassischen Juristen die Gerechtigkeit umschrieben); ist vielmehr Kraft und Macht aus der Fülle des lebendigen Gottes, wenn auch in der Knechtsgestalt Jesu, d. h. in der Nachfolge Christi, ist (wie das Urchristentum sagte) Charisma, Gabe des Heiligen Geistes.

«Gerechtigkeit» ist somit nichts Objektives, weder eine Idee, noch ein Datum der natürlichen Struktur des menschlichen Soseins, noch ein Substratum des Gesetzeswesens, noch auch ein Mandatum, sondern ein *Gratuitum*, Gottes lebendiger Gnadenerweis, der sich in der Nachfolge Christi verwirklicht. Also keine Sache, keine Tatsache, keine Schöpfungs- und Erhaltungsordnung an sich ist je gerecht, «über uns allen stehendes heiliges Recht». Doch erweist sich das Christsein darin, daß Menschen sich hin und wieder charismatisch bewähren, indem sie gerecht umgehen mit Sachen, Tieren, Menschen im Rahmengefüge der Institutionen, die sie sich im Laufe der Zeit erfunden haben und die allmählich sogar brauchtumsmäßige Sozial-

ordnungen geworden sind. Belehrt von den Autoren der Bibel, *glauben* wir allerdings, daß Menschen sich solche Ordnungen aufbauen und ausbauen konnten, weil sie zu Gottes Ebenbildern berufen sind. Und wir glauben weiter, daß die Menschen mit und trotz diesen Ordnungen «gerecht», d. h. auf Ihn zu leben können, sofern es Ihm, ihrem Schöpfer und Vollender, gefällt, sie auf eine «schwer erforschbare, unzugängliche», wohl nicht dunkle, vielmehr lichte Weise zu ergreifen, indem Er ihnen in Jesus Christus begegnet und sie durch ihn verwandelt, d. h. was an ihnen sündig ist von Natur, umformt zur neuen Kreatur. Wir dürfen *sodann* (nicht vorweg!) auch mit Erfolg nach einem «*Maßstab*» der Gerechtigkeit fragen. Dieser ist uns in Matth. 25, 31—46 gezeigt: Kein essentiell-sächliches, sondern ein existentiell persönliches Kriterium des Weltenrichters; kein Maßstab freilich, der unserm vorsätzlichen Wissen und Wollen zu Gebote stünde (so daß wir klugen Pharisäer uns vornehmen könnten, künftig das «Gesetz Christi» zu erfüllen), sondern der geheimnisvolle Maßstab im Herzen des Gottes und Herrn, der Herz und Nieren prüft.

IV.

Doch diese «Revolution der (theologischen) Denkungsart», die ihre Analogie in der zeitgenössischen Revolution der physiko-chemischen Denkungsart zu haben scheint, ist nicht imstande, auf sachliche Kategorien zu verzichten, ebensowenig wie die Physiko-Chemie auf die Begriffe und Denkschemata der klassischen Physik verzichten kann. Als begriffliches Instrument möge also auch uns eine *subsidiarische Ordnungslehre* weiter Dienste leisten (wie ja auch die Reformatoren noch vom «Naturrecht» redeten, es aber als das Heilshandeln Gottes verstanden und inhaltlich als «Lex charitatis» bestimmten [9]).

Kelsen hat wohl recht, wenn er eine Lehre von der «absoluten Gerechtigkeit» ablehnt als Wissenschaft von etwas, was vorhanden sei, oder dem Vorhandenen sachlich, substantiell zugrunde liege. Sie ist aber auch nicht (wie Kelsen als Kantianer mit einigem Zögern zugeben könnte) philosophische Lehre

[9] Joh. Heckel, Lex charitatis: Abh. der Bayr. Ak. der Wiss., Phil.-hist. Kl., 33 (1953).

vom regulativen Prinzip einer idealistischen Ethik, ist nicht metaphysische oder metanomistische Philosophie. Dennoch ist sie «Logie», nämlich Eschatologie — und den Philosophen und Juristen sei gesagt, daß dies nicht dasselbe ist wie Eschato*lalie* (die es allerdings auch gibt). Sie ist esoterisch-christliche Lehre von einem Nochnicht — Schonjetzt mysteriöser Art, welches menschliche Gesinnung und menschliches Tun nachhaltig bestimmt. Dafür mögen Kelsen und andere kein Verständnis haben, obwohl es durchaus positiv aufweisbar ist, und zwar nicht nur bei den Utopisten, Chiliasten und Social Gospel-Leuten, sondern auch bei praktischen Marxisten. — Kelsen's Kritik an Brunner trifft meines Erachtens wohl die katholische Naturrechtslehre und die protestantische Lehre von einer gemeinten Schöpfungsordnung, die nicht einmal Brunner vertritt, versagt aber schon dort, wo derselbe Brunner die Lebendigkeit der Gerechtigkeit hervorhebt: «ohne Wandlung, ohne stetes Anderswerden kein Leben, keine *echte* Wahrheit, keine *echte* Treue, keine *echte* Gerechtigkeit» (Ger., S. 114). In der christlichen Sicht der Gerechtigkeit müsse auch die Dynamik der Geschichte zur Geltung kommen. «Der Gott der Bibel ist ein Geschichtsgott, ein Gott, der die Existenz der Menschheit und des einzelnen geschichtlich macht» (ebd., S. 115). Also sieht Brunner «Gerechtigkeit» nicht bloß als bereits vorhandenen Ausgangspunkt («Urstand» der Menschheit, welcher der Schöpfer ein Wissen um Gerechtigkeit mit auf den Weg gegeben hat), sondern auch als vorgehaltenen Zielpunkt unserer Bestimmung. Wohl hebt er später noch deutlicher hervor: «In völligem Beiseiteschieben dessen, was in weltlichen Dingen Gerechtigkeit heißt und heißen muß, erweist sich das Evangelium als die Botschaft, die nicht irdische Dinge regelt, sondern das Reich der Himmel verkündet, und die Gerechtigkeit, die es verkündet, ist ... die Wesensart des neuen Aeons» (S. 132). Das werde klar ersichtlich etwa in Luk. 12, 14, noch eindeutiger aber in Joh. 18, 36: mein Reich ist nicht von dieser Welt. «Dieses Gottesreich und seine Gerechtigkeit, die schenkende Liebe, ist der Inhalt der neutestamentlichen Botschaft.» Damit aber sei nicht gesagt, daß die christliche Gemeinde den irdischen Ordnungen und ihrer Gerechtigkeit gegenüber indifferent sein könnte (S. 133 f.). Brunner hätte noch energischer betonen sollen, daß die Mensch-

heit vom Evangelium der Gerechtigkeit lebt und daß auch die skeptischen Positivisten an diesem Leben teilnehmen, ob sie's nun zugeben oder nicht. Nur ist solche Gerechtigkeit rational nicht zu begründen. Leider beschränkt Brunner seine Erwägungen dann wieder auf die faktisch geübte Gerechtigkeit in dieser fragwürdigen Welt, handelt von einer ontisch gegebenen absoluten Gerechtigkeit und macht dadurch seine Argumentation logisch anfechtbar. Es kommt aber an auf den esoterisch-eschatologischen Ordnungsbegriff, auf welchen, wie bereits gesagt, auch Wendland hinweist, den Begriff der Gottesordnung, deren charakteristisches Merkmal in unserer Situation jenes «Nochnicht — Schonjetzt» ist. Es geht hier also nicht bloß um Historie, es geht vielmehr um «Heilsgeschichte», als deren Auftakt wir die biblische Urgeschichte anzusprechen haben. Es werden sich auch alle positivistischen Historiker von den christlichen Historikern sagen lassen müssen, daß die Ereignisse der Weltgeschichte sich keineswegs nur rational durchsichtig abspielen, und daß *deshalb* der Rationalist nur einen kleinen Ausschnitt aus der Fülle der weltgeschichtlichen Erscheinungen wahrzunehmen und zu deuten vermag, weil in der Geschichte immer wieder Erstaunlichkeiten, überraschende Sprünge, gleichsam «Mutationen», die Abfolge der Ereignisse bestimmen. Unser Aufzeigen von Sinnzusammenhängen hat da eben notgedrungen nicht nur Ursachen und Wirkungen, nicht nur angestrebte Ziele und Zwecke zu bedenken, sondern immer auch die insgeheime Hoffnung, die nicht zuschanden werden läßt (Röm. 5, 5). Paulus sagt in solchem Zusammenhang sehr überzeugend: «Erfahrung (dokimē) bewirkt Hoffnung.» Und diese Hoffnung ist nicht bloß ein auf empirische Ereignisse gerichtetes wunscherregtes Erwarten und dessen empirische Bewährung (oder auch Enttäuschung); es ist die Hoffnung, welche Gott, dem Herrn der Geschichte, zutraut, daß er hält, was er verspricht, nämlich, daß dereinst alle blutigen Kleider verbrannt und mit Feuer verzeht werden, daß Er es zurichten wird mit Gericht und Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit durch den «Sohn», welcher der Herrscher ist, Wunderbar, Rat, Kraft, Held, Ewig-Vater, Friedefürst (Jes. 9, 4 ff.). Denn dieser Gott hat der Menschheit einen «neuen Bund» verheißen: «Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben ...

Sie sollen mich alle erkennen, die Kleinen und die Großen; denn Ich will ihnen ihre Missetat vergeben . . .» (Jer. 31, 33 f.). Es ist der Gott, der das Königreich der Himmel stiftet und bereit hat Trost für die Leidtragenden, die Erde für die Sanftmütigen, die (absolute) Gerechtigkeit für die, welche danach hungert und dürstet, die Gotteskindschaft für die Friedensstifter, die Seligkeit für die, welche um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden (Matth. 5, 3 ff.). Derselbe Gott, der Jesus, den «Sohn», um unserer Verfehlungen willen dahingegeben und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt hat, so daß wir, gerecht geworden aus Glauben, Frieden mit Gott haben durch unsern Herrn Jesus Christus (Röm. 4, 25 f.). «Wir warten also, nach seiner Verheißung, eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnt» (2. Petr. 3, 13).

Was sollen wir den Positivisten noch mehr sagen als: von solcher Hoffnung, solchem Glauben an die göttliche Vollendung der im Argen liegenden Welt lebt die Menschheit. Dunkel ahnt sie das seit eh und je, deutlich ist's ihr gesagt durch die Offenbarung in der Heiligen Schrift, besonders im N.T. Der Weltverlauf und die Schicksale der Einzelnen finden im Inhalt solchen hoffenden Glaubens den unentbehrlichen Sinn alles Geschehens. Nur, daß dieses Finden durch keine «Wissenschaft» vermittelt und begründet werden kann, durch keinerlei Zurückführen der Erfahrung auf rationale Prinzipien, sondern bloß durch die Besinnung auf den lebendigen Gott, der seine menschliche Kreatur vollendet, völlig überraschend durch eine radikale Neuschöpfung vollenden wird — wie übrigens alle wirklichen Entscheidungen in der Geschichte sich nicht in vorausberechenbaren allmählichen Entwicklungsprozessen, sondern erschreckend sprunghaft vollziehen — Unheilsgeschichte, Heilsgeschichte!

Was wir zu einer christlichen Soziologie und Gerechtigkeitslehre brauchen, ist also zunächst eine Ergänzung und Revision der theologischen *Ordnungslehre.* Ich kann sie hier nur kurz skizzieren:

Die Lehre von der «Schöpfungsordnung» (oder den Schöpfungsordnungen), welche in Theologenkreisen umgeht, ist nicht völlig zu verwerfen, sondern müßte gesäubert werden von allem, was «Naturrecht» meint. «Schöpfungsordnung» ist alles

triebhafte Hindrängen auf Gemeinschaft, wie das Spielen, die Erotik in ihren primitiven Abwandlungen, als da sind das sexuelle Miteinander von Mann und Weib, der Zusammenhalt von Mutter und Kindern (wobei der Vater auch nicht ausgeschlossen ist), Sippengemeinschaft, Blutsverwandtschaft, nachbarschaftliche Beziehungen, Schicksalsgemeinschaft im großen und im kleinen während guter und noch mehr während arger Zeiten. Schöpfungsordnung ist aber auch der Kampf ums Dasein Schulter an Schulter und nicht minder Mensch gegen Mensch; sie kommt an den Tag sogar zwischen den Überlebenden und den bereits Toten. Wie die Geburt des Einzelnen nur den Anfang eines neuen Aktes im Schauspiel des Lebens der Gemeinschaft bildet, so ist der Tod nur ein Aktschluß auf der manifesten Bühne; das Schauspiel vollendet sich erst mit dem «andern Tod», Off. 2, 11; 20, 6 (auf *diesen* andern Tod, nicht auf den sogenannten natürlichen Tod, weist hin Gen. 2, 17).

«Gesetzesordnung» (von den Theologen auch gern «Erhaltungsordnung» genannt, ohne daß sich diese beiden Begriffe wirklich decken) ist im Zusammenleben der Menschen alles rechtlich Strukturierte, seien es soziale Brauchtümer, seien es definitorische Institutionen, also sozusagen die Spiel-*Regeln.* Dazu gehören vor allem die verschiedenen Ehe- und Familienordnungen, normierte Arbeits- und Wirtschaftsbeziehungen, Kasten, Klassen und Stände, Hierarchien in Kultus- und Staatsleben, innerstaatliche und zwischenstaatliche Regelungen, alles Verbands- und Vereinswesen einschließlich des internationalen Kulturaustausches u. a. m. Gewiß dient die «Gesetzesordnung» dem Zwecke, die Menschheit zu erhalten in Volkstümern, Staatsverbänden und als vieldeutige Humanitas. Bloß triebhaft funktionierend und reagierend würden die Menschen sich zugrunde richten und gegenseitig ausrotten (was sie gelegentlich sogar *mit* törichten und frevlerischen Gesetzen tun). Und wie der Schöpfer ihnen ihre Triebe eingepflanzt hat, so hat er ihnen auch (im Unterschied etwa zu den Bienen, Ameisen und allen Herdentieren) den legislatorischen Verstand gegeben. Daher mag es erlaubt sein, die Gesetzesordnung auch «göttliche Erhaltungsordnung» zu nennen. Doch ebenso erlaubt ist es, die Gesetzesordnungen aller Art auch bloß positivistisch zu visieren. Wohl bleibt man bei solcher Einstellung exakt «wissenschaft-

lich», man versagt sich gleichzeitig aber den Einblick in die hintergründliche Tiefe, die besondere Bedeutsamkeit dieser Ordnungen — wie ja auch der bloße Beobachter und Beschreiber des triebmäßigen Verhaltens der Lebewesen, ohne Rücksicht auf ihre Geschöpflichkeit aus Gottes Hand, an der Oberfläche der Phänomene verharrt.

Als dritte Ordnung aber — und darauf liegt hier der Hauptnachdruck — kommt die «Vollendungsordnung» in Betracht! Sie ist das Ziel sowohl der Schöpfungsordnung als auch der Gesetzesordnungen. Das säkulare philosophische Mißverständnis der Vollendungsordnung ist die stoische Naturrechtslehre; das scholastisch-katholische Mißverständnis liegt vor in der katholischen Naturrechtslehre; das aufklärerisch-moderne Mißverständnis pflegen die Positivisten der «reinen Rechtslehre». Die Kategorien der Vollendungsordnung, wie wir sie meinen, sind die absolute Gerechtigkeit, welche *wirklich* jedem das ihm Zukommende gibt; die selbstlose Liebe, Caritas — Agape, welche Schuld vergibt und sich aufopfert andern zum Leben, und der Friede Gottes, den die Welt nicht geben kann (Joh. 14, 27), der durch nichts bedroht und zerstört wird. Er kommt beispielsweise zum Ausdruck in der schlichten Gelassenheit des echten Märtyrers («Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hände»; «Herr Jesu, nimm meinen Geist auf, behalte ihnen diese Sünde nicht!»). Obzwar uns bloß durch die Offenbarung Jesu Christi bekannt und obwohl wesentlich eschatologisch, ist die Vollendungsordnung doch echte Sozialordnung, wohl nicht *von* dieser Welt, doch Ordnung des Reiches Gottes *für* diese Welt, die Gott erschaffen hat, liebt und vollenden wird.

Alle drei «Ordnungen» begegnen einander in der Wirklichkeit unseres Daseins. Die Stelle ihrer innigsten Begegnung ist, symbolisch geredet, das Kreuz Christi. Es ist «das Symbol des Gottes, der am Leiden der Kreatur teilhat ... Symbol der Einheit von Liebe und Macht in der Tiefe der Wirklichkeit selbst».[10] Der natürlich lebendige Jesus stirbt am Kreuze; er muß sterben, denn er wird als der Christus (Messias), als ein vermeintlich falscher Messias, und Aufwiegler gegen die Staatsmacht nach positivem Recht zu Recht verurteilt. Es liegt kein Justiz-

[10] P. Tillich, Liebe, Macht, Gerechtigkeit (1955), S. 118.

mord vor; er wird also gerecht gerichtet. Indes vollzieht jenseits der irdischen Gerechtigkeit an ihm *das* gerechte Gericht der «Vater» dadurch, daß er ihn auferweckt von den Toten und zu seiner Rechten erhöht, ja ihm fortab das Gericht übergibt, damit er als der Kyrios Christos wieder komme, richte und rette.

Auch an solch bloßer Skizze einer christlichen Soziologie ist deutlich, daß sie nicht den Ehrgeiz hat, Lehre von Rechtsamen zu sein. Das läßt sie auf den ersten Blick unzulänglich erscheinen, verglichen etwa mit den Entwürfen und ausführlichen Werken einer katholisch-theologischen Soziologie. [11] Indes, wo ist die kompetente Autorität, welche verfügen könnte, daß christliche, d. h. auf dem Evangelium gegründete, Soziologie wesentlich Gesetzeslehre sein muß? Ist diese Autorität nicht am Ende Jesu Christi Evangelium selbst? Und ist Christus nicht «des Gesetzes Ende» (Röm. 10, 4) — des Gesetzes, welches «neben hereingekommen ist» (Röm. 5, 20)? Sodann: in unserem Konzept ist der Ontologie (Schöpfungsordnung) und der Deontologie (Gesetzesordnung) materialiter ein sehr breiter Raum zugestanden, formaliter allerdings ist die Eschatologie (Vollendungsordnung) von maßgeblicher Bedeutung. Denn die Welt, in der wir leben und wie wir sie uns eingerichtet haben, ist ein Übergang, «vergehender Aeon», und alle, die an ihr schuldbeladen-leidvoll tragen, sind durch den Zuspruch, den Schicksalsweg und die göttliche Autorität des Herrn jenes «kommenden Aeons» aufgerufen und angesprochen, in den gegebenen Ordnungen die von Gott aufgegebene ganz andere, neue Ordnung zu respektieren und sich ihr in Glaubensgehorsam zu fügen, d. h. an der Menschheit Gottesdienst zu üben. Der Weltenrichter richtet die Welt in *ihrer* Ordnung, er rettet sie in *Gottes* Ordnung. Er tut es in Einem, tut es nach dem Maßstab der absoluten Gerechtigkeit, welche sich als Liebe offenbart, derselben Liebe, zu der wir alle berufen sind (Matth. 25, 31 ff.). *So* will der Schöpfer und Erhalter seine Menschen führen durch die Welt, die er ins Dasein gerufen hat und die er vollenden wird. — Mit diesen Andeutungen scheint mir auch deutlich genug ein Trennungsstrich gezogen zu sein gegenüber dem

[11] Siehe etwa Johannes Meßner, Das Naturrecht (1950).

«neuen, göttlichen Kirchenrecht», das H.-D. Wendland statuieren möchte. [12]

Ich fasse zusammen: über uns waltet der Deus creator, ordinator, judex supremus. Kraft der Vollendungsordnung löst er die Rätsel, die er uns Menschen aufgibt mit seiner Schöpfungsordnung, und beantwortet die Fragen der Theodizee (so entschärft er uns beispielsweise den natürlichen Tod durch den Hinweis auf den andern Tod). Kraft der Vollendungsordnung rückt er uns alle menschlichen Versuche der Gesetzesordnung (Ehe — Familie, Arbeit — Wirtschaft, Volk — Staat usw.), denen als Zielpunkt ein Ideal der Gerechtigkeit vorschwebt, ins rechte Licht, so daß wir dann die Relativität und Verbesserungsbedürftigkeit, ja die bloße Vorläufigkeit und Widerrufbarkeit solcher Erhaltungsordnungen einsehen lernen. Es korrigieren sich damit nicht nur einerseits die den Theologen (z. B. E. Brunner) von den Rechtspositivisten (z. B. H. Kelsen) nachgesagten Fehlurteile automatisch, sondern es werden andererseits auch Mißverständnisse Kelsen's entschleiert und erklärt. So z. B.: weil Brunner der Schöpfungsordnung zum Teil Qualitäten der Vollendungsordnung zuschreibt, bedeutet sie ihm wesentlich mehr und anderes als die Gesetzbücher der Bibel, etwa das Bundesbuch, das Deuteronomium, das Buch Leviticus, deren Gehalt gewiß nicht zu vergleichen ist mit der «besseren Gerechtigkeit» der Bergpredigt und dem «Ärgernis» und der «Torheit» des Kreuzes, dem Denkmal der neuen, absoluten Gerechtigkeit Gottes.

Köpfe à la Kelsen vermögen den Menschen nur zu sehen als Homo sapiens — pugnans — instituens — destruens, christliche Theologen aber, belehrt von der Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift, sehen den Menschen als Imago Dei (bestimmt durch Lebenslust und Lebensangst), als Peccator (bestimmt durch Geltungsdrang), als per Christum justificatus, a Deo renatus (bestimmt durch Glaube, Hoffnung und Liebe). Diese verschiedenen Aspekte vom Menschen sind die Ausgangspunkte, aus denen dort die Lehre von der bloß relativen Gerechtigkeit, hier die Lehre von der absoluten Gerechtigkeit er-

[12] Vgl. oben, S. 122 f.

wächst. [13] «Nicht darin besteht die Krise (der Rechtsunsicherheit), daß das Recht an seine Grenzen stößt, sondern darin, daß es durch keine Mitte mehr zusammengehalten wird. Diese Mitte ist das die Rechtsgemeinschaft verbindende und diskussionslos verpflichtende Menschenbild» [14], nämlich das auf Grund der Heiligen Schrift *geglaubte* Menschenbild!

V.

Das N.T. spricht vom *Mysterium der Gesetzwidrigkeit* (anomia, 2. Thess. 2, 7). Schauderhaft geheimnisvoll, teuflisch ist das aller Gerechtigkeit hohnsprechende, zynische, heimtückische, brutale, zugleich scheinheilige und selbstbetrügerische Verhalten der Menschen in dieser sündigen Welt. Mögen die Gesetzgeber, die ausführenden Beamten, die Richter es auch weithin gut meinen, so wird doch immer wieder aus Vernunft Unsinn, aus Wohltat Plage; und auch der beste Advokat, wenn bloß auf sich selbst gestellt und auf seinen Verstand angewiesen, wird unversehens zu einem Advocatus diaboli; ganz zu schweigen von der bloßen Rechtsmaschine, die in unserem technischen Zeitalter auch im sozialen Wesen schier alles macht.

In dem Roman «25 Uhr» schildert K. V. Gheorghiu die abenteuerlichen Leiden des rumänischen Bauers Jon Moricz in den Jahren 1940 bis 1950. [15] Er wird fälschlich als «Jude» verhaftet, dann von den Ungarn als Rumäne gefoltert, dann von einem deutschen Oberst für besonders «arisch» erklärt, zum SS-Soldaten gemacht, durch Lug und Trug in Bigamie gedrängt, sozusagen als hochrassiger Zuchtstier, verhilft aber in seiner Gutmütigkeit kurz vor dem Ende des zweiten Weltkrieges französischen Gefangenen zur Flucht, wird nach Kriegsende trotzdem als «Kriegsverbrecher» verurteilt

---

[13] Vgl. Kelsen, Was ist Gerechtigkeit? (s. Anm. 1), S. 40: «Absolute Gerechtigkeit ist ein irrationales Ideal»; S. 20: «Daher — und dies ist dieser Weisheit letzter Schluß — kann es keine Antwort auf die Frage der Gerechtigkeit geben. Denn Gerechtigkeit ist ein Geheimnis, das Gott — wenn überhaupt — so nur einigen wenigen Auserwählten anvertraut, und das deren Geheimnis bleiben muß, weil sie es anderen nicht mitteilen können.»

[14] H. H. Walz, Gerechtigkeit und Recht: Gerechtigkeit in biblischer Sicht (1955), S. 35.

[15] K. V. Gheorghiu, «25 Uhr» (Ullstein-Bücher), S. 190 ff.

und abermals interniert — ein armes, geschundenes, entwürdigtes Menschenopfer der verschiedenen politischen Machtapparaturen, gleichnishafter Typ der entrechteten Individuen unserer Zeit. Schließlich appelliert er mit einer «Eingabe» an die Herrscher: «... und frage Sie, warum Sie mich wie einen Verbrecher eingesperrt haben und so quälen, wie nur Jesus Christus am Kreuz gequält worden ist... Ich bestehe nur noch aus Haut und Knochen. Meine Seele ist vor Leid und Schmerzen ganz dunkel... Ich habe nicht gestohlen; ich habe nicht getötet; ich habe niemanden betrogen; ich habe nichts begangen, was das Gesetz oder die Kirche verbietet... ich war in 14 Lagern gefangen. Ich glaube, daß die Zeit gekommen ist, Sie zu fragen, was Sie mir vorwerfen... Von heute an werde ich nicht mehr aufhören zu schreien, bis mir Gerechtigkeit geworden ist. Sie werden mich vielleicht in den Keller des Gefängnisses sperren, damit man mich nicht hören kann; ich aber werde nicht aufhören zu schreien, wo immer ich bin... Ich bin ein Mensch, und niemand hat das Recht, mich einzusperren und zu quälen, wenn ich nichts Böses getan habe... In 14 Lager haben Sie mich geschickt, wie die schlimmsten Verbrecher, die es je in der Welt gab. Und nun will ich auch wissen, warum.» — Doch er erhält keine Antwort!

Die Stimme des Dichters Gheorghiu ist neben ungezählten anderen ein solch verzweifelter Schrei nach Gerechtigkeit, der, wie Brunner feststellt, durch die Welt geht.

Ein anderer Sprecher für viele, Werner Bergengruen, hat 20 Jahre früher in seiner meisterhaften Dichtung Der Großtyrann und das Gericht einen Renaissancefürsten gezeichnet, der sich in seinem Stadtstaat als absoluter Richter fühlt und aufführt; denn «alle Rechts- und Staatskunst (will sie mehr sein als handwerksmäßiges Verwalten vorgefundener Gegenstände) wird immer von neuem den Versuch wagen, die Macht mit der Gerechtigkeit, die *Stärke* der Hände mit der *Reinheit* der Hände zu versöhnen».[16] Bei einem Unternehmen solcher Art bringt der Großtyrann aber binnen weniger Tage Hochgestellte und Niedriggestelte seiner Untertanen in ein verbrecherisches Durcheinander. Am Ende klagt ihn, im Beisein aller Schuldiggewordenen, der Priester Don Luca an: «Du hast mit deinem freien Willen dies widergöttliche Spiel (indem du Bürger deiner Stadt unter schwerer Bedrohung zu Lug und Trug verführtest) angehoben, nicht getrieben von einer Not, sondern einzig von deinen Gelüsten, in Gleichheit Gottes die Schicksale von Menschen zu bewegen und zu beschauen und endlich als ein Weltenrichter über sie zu befinden... So bist Du der Urheber aller bösen Geschehnisse in deiner Stadt und einzig Du, Herrlichkeit, hast nichts, das zu deiner Rechtfertigung dienen könnte... Dies ist die Anklage, die hier gegen Dich erhoben wird. Und nun weißt Du, Herrlichkeit, daß Du unter dem Gerichte stehst, ob auch nicht unter dem unseren...»[17]

Das Schlußwort freilich spricht dann der bußfertige Großtyrann selbst: «... auch ihr sollt euch ja gegenseitig vergeben!... Dann werden wir trach-

---

[16] W. Bergengruen, Der Großtyrann und das Gericht (1935), S. 280.

[17] Ebd., S. 296.

ten unser Leben weiterhin zu ertragen, ein jeder nach seiner Weise. Denn dies wird ja von uns gefordert.» [18]

Noch größer als das Mysterium der Bosheit ist das *Mysterium der Gerechtigkeit.* Sie wäre kein Mysterium, wenn mit dem Worte «Gerechtigkeit» etwas bezeichnet würde, das nur im Bereich *des* Lichtes waltet, dazu niemand gelangen kann (1. Tim. 6, 16). Sie ist aber das göttliche Licht, das in *unsere* Finsternis hereinleuchtet, das Licht Jesu Christi. Die Welt begreift es nicht, doch wir glauben daran, hoffen darauf und sollen in Liebe darnach handeln: «denn dies wird ja von uns gefordert».

Wien. *Erwin Eugen Schneider.*

---

[18] Ebd., S. 304.