

**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =  
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss  
journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 13 (1953)

**Buchbesprechung:** Die Idee der Gerechtigkeit nach den Lehren der christlichen  
Theologie : eine kritische Analyse von Emil Brunners "Gerechtigkeit"

**Autor:** Kelsen, Hans / Rochedieu, Edm. / Schaerer, René

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

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

# Rezensionsabhandlungen – Etudes critiques

## Die Idee der Gerechtigkeit nach den Lehren der christlichen Theologie

Eine kritische Analyse  
von Emil Brunners «Gerechtigkeit»

### *Inhaltsangabe:*

- I. Relativismus und Absolutismus;
- II. Die zwei absoluten Gerechtigkeiten: Vergeltung und Liebe;
- III. Die absolute und die relative Gerechtigkeit;
- IV. Die Rechtfertigung des positiven Rechts durch das Naturrecht.

Die positivistische Rechtslehre, das ist jene, die nur positives, das ist von Menschen im Wege der Gewohnheit, Gesetzgebung und Rechtsprechung geschaffenes Recht als solches begreift, ist mit der Anschauung verbunden, daß das positive Recht, das zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten einen sehr verschiedenen Inhalt hat und im Prinzip jeden beliebigen Inhalt haben kann, nur relativ gerecht ist. Sofern die Frage der Gerechtigkeit des Rechts von einem rechtswissenschaftlichen Standpunkt aus überhaupt gestellt werden kann, kommt nur eine relative, keine absolute Gerechtigkeit, und das heißt: kommt nur das positive Recht, so wie es tatsächlich ist, in Frage. Mit der Aussage, daß eine positive Rechtsordnung relativ gerecht sei, wird somit nichts anderes gesagt, als daß sie Recht sei. Absolute Werte im allgemeinen und absolute Gerechtigkeit im besonderen sind wissenschaftlicher Erkenntnis nicht zugänglich. Sie sind transzendenter Natur, fallen in den Bereich einer jenseits wissenschaftlicher Erkenntnis liegenden Metaphysik. In diesem Sinne stellt sich der Rechtspositivismus als Rechtswissenschaft gegen die Naturrechtslehre, die mit der Existenz eines Naturrechts die Existenz einer absolut gerechten Ordnung menschlichen Verhaltens behauptet, deren Inhalt aus der Natur – der Natur im allgemeinen oder der Natur des Menschen als eines vernunftbegabten Wesens – erschlossen werden könne. Das ist der Unterschied, der zwischen der positivistischen und relativistischen Rechtswissenschaft und der Naturrechtslehre, als einer Rechtsmetaphysik, besteht.

Die Naturrechtslehre, die im Laufe des 19. Jahrhunderts im Zuge des gewaltigen Fortschrittes, den wissenschaftliches Denken während dieser Periode gemacht hat, fast ganz in den Hintergrund gedrängt worden war, ist im 20. Jahrhundert wieder zu Ansehen gekommen. Dies erklärt sich daraus, daß die Erschütterung der Grundlagen der bestehenden, im wesentlichen individualistisch-libera-

len und demokratischen Rechtsordnungen durch die beiden Weltkriege und die mit ihnen entstandenen totalitären autokratischen Staaten ein erhöhtes Bedürfnis nach Rechtfertigung der so in ihrer Legitimität bedrohten wirtschaftlichen und politischen Systeme erzeugt haben. Eine solche Rechtfertigung ist nur durch den Rekurs zu einer absoluten Gerechtigkeit möglich und kann daher von einer relativistisch-positivistischen Rechtswissenschaft nicht geleistet werden. Daher die Wendung zur Naturrechtslehre, die Hand in Hand geht mit einer Renaissance anti-rationalistisch-metaphysischer Spekulation in der Philosophie und dem Vordringen eines wissenschaftsfeindlichen oder doch wissenschaftabgewandten religiösen Dogmatismus.

Da die Annahme einer absoluten Gerechtigkeit einen metaphysischen Charakter hat und Metaphysik, wenn konsequent durchdacht, nur als Religion, das heißt nur auf Grundlage eines Glaubens an Gott, diese Personifikation der absoluten Gerechtigkeit, möglich ist, muß die absolute Gerechtigkeit des Naturrechts im letzten Sinne die Gerechtigkeit Gottes sein. In der Natur kann diese absolute Gerechtigkeit nur gefunden werden, wenn die Natur als Schöpfung Gottes und damit als Offenbarung seines absolut gerechten Willens angesehen wird. Daher ist es vor allem die Theologie, die eine Naturrechtslehre, als Lehre von der absoluten Gerechtigkeit, vertritt. Und so wird denn auch die geistige Bewegung zur Erneuerung der Naturrechtslehre von der christlichen Theologie geführt, die seit jeher diese Lehre vertreten hat. Ein höchst symptomatischer Beitrag in dieser Richtung ist ein Werk des protestantischen Schweizer Theologen Emil Brunner, das unter dem Titel «Gerechtigkeit – Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung» im Jahre 1943 erschienen ist. Es kann als typisch für die wiedererstandene Naturrechtslehre als Lehre von der absoluten Gerechtigkeit gelten. Eine kritische Analyse dieses Werkes kann am besten den Wahrheitsgehalt dieser Lehre feststellen.

## I

Brunners Schrift ist vor allem gegen den Relativismus gerichtet, gegen die Lehre: «Gerechtigkeit ist etwas Relatives<sup>1</sup>.» 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 ständig sich ändernden Maßstab» – das heißt mit der Idee einer nur relativen Gerechtigkeit – «kann man nicht messen»<sup>2</sup>. Die absolute Gerechtigkeit ist eine «göttliche Norm»<sup>3</sup>, ein «heiliges Recht»<sup>4</sup>, das «über uns allen steht»<sup>5</sup>, eine «überstaatliche Gerechtigkeit»<sup>6</sup>. Er sagt: «Gibt es keine göttliche Norm der Gerechtigkeit, dann gibt es auch keinen kritischen Maßstab für das, was ein Staat als Rechtsordnung zu setzen beliebt. Gibt es keine überstaatliche Gerechtigkeit, dann kann eben der Staat alles als Recht erklären, was ihm paßt, dann gibt es für seine Willkür keine Schranke als seine tatsächliche Macht, seinen Willen

<sup>1</sup> S. V. (Vorwort).

<sup>2</sup> S. 9.

<sup>3</sup> A.a. O., S. 7.

<sup>4</sup> A.a. O., S. 8.

<sup>5</sup> A.a. O., S. 8.

<sup>6</sup> A. a. O., S. 7.

durchzusetzen<sup>7</sup>.» Der totale Staat, den er für ein «Ungeheuer von Ungerechtigkeit»<sup>8</sup> hält, sei nur die Konsequenz des Rechtsrelativismus und damit des «glaubenslosen, religions- und metaphysikfeindlichen Positivismus»<sup>9</sup>. «Gibt es aber kein heiliges, ewiges, göttliches, absolutes Recht, dann fällt auch die Möglichkeit weg, irgend etwas, irgendein Recht, irgendein staatliches System oder staatliche Handlungen ungerecht zu nennen; hat die positivistische Rechtstheorie recht, dann fällt auch jede Möglichkeit weg, den totalen Staat als ein Ungeheuer von Ungerechtigkeit zu bekämpfen<sup>10</sup>.» Nur wenn der Mensch «an kein göttliches Recht, keine ewige Gerechtigkeit mehr glaubt», ist der totale Staat möglich. «Entweder gibt es ein Gültiges, eine Gerechtigkeit, die über uns allen steht – eine Forderung, die *an* uns ergeht und nicht *von* uns ausgeht, eine für jeden Staat, jedes ‚Recht‘ gültige normative Regel der Gerechtigkeit –, oder aber es gibt keine Gerechtigkeit, sondern bloß so oder so organisierte Macht, die sich ‚Recht‘ nennt<sup>11</sup>.» Das heißt: Gibt es keine absolute Gerechtigkeit, dann gibt es überhaupt keine Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist ihrem Sinne nach ein absoluter Wert; und ein absoluter Wert kann nur ein von Gott gesetzter Wert sein. Die Konsequenz dieser Lehre wäre, daß es nur eine, und zwar nur eine absolute, keine relative Gerechtigkeit geben kann. Eine relative Gerechtigkeit ist ein Widerspruch in sich selbst, wenn Gerechtigkeit ihrem Wesen nach absolute Gerechtigkeit sein muß. Aber Brunner läßt doch neben der absoluten Gerechtigkeit Gottes eine relative Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit des positiven Rechts bestehen. Er sagt: «Gewiß, alles, was wir Menschen an sozialen Ordnungen hervorbringen, ist nur relativ gerecht<sup>12</sup>.» Damit meint er, daß zwar alles positive Recht versuchen müsse, der absoluten Gerechtigkeit zu entsprechen, daß dieser Versuch jedoch nie zum Ziele gelangen könne<sup>13</sup>. Das positive Recht sei nur relativ gerecht, weil es nicht vollkommen, sondern nur annähernd gerecht sein könne. «Es ist darum die beständige Unruhe in allen Menschenordnungen. Töricht und verderblich aber ist es, deswegen, weil nie eine menschliche Ordnung diesem Gesetz der Gerechtigkeit entspricht, zu behaupten, Gerechtigkeit sei etwas Relatives. Das ist so unverständlich, wie zu behaupten, daß darum, weil noch nie ein Mensch imstande war, eine vollkommen gerade Linie zu *zeichnen*, die *Idee* der Geraden eine relative sei. Eben darum, weil wir die absolute Idee der Geraden haben, können wir sagen, es habe noch nie ein Mensch eine Gerade gezeichnet; gerade darum, weil wir von dem Gesetz der absoluten Gerechtigkeit wissen, können wir sagen, daß alle menschlichen Gesetze bloße Annäherungen an das wahrhaft Gerechte seien.»

Das gegen den Relativismus vorgebrachte Argument: Relativismus mache den totalen Staat möglich, mit Relativismus könne man den totalen Staat nicht als ungerecht bekämpfen, ist ein politisches Argument, und als solches beweist es – selbst wenn es zutreffen würde – nichts gegen den Relativismus als ein erkenntnistheoretisches Prinzip. Die Behauptung, daß menschliche Erkenntnis nur relative Werte zu erfassen imstande ist, kann in keiner Weise mit der Behauptung wider-

<sup>7</sup> S. 7.

<sup>8</sup> S. 9.

<sup>9</sup> S. 8.

<sup>10</sup> S. 8–9.

<sup>11</sup> S. 8.

<sup>12</sup> S. 9.

<sup>13</sup> Vgl. S. 27.

legt werden, daß es in der Welt und insbesondere in der sozialen Welt Übel gibt, das heißt Tatsachen, die viele Menschen für ein Übel halten, während andere – was nicht geleugnet werden kann – dies nicht tun, sondern dieselbe Tatsache als gut preisen. Im übrigen steht die Behauptung Brunners, daß zwischen Relativismus und totalem Staat ein Wesenszusammenhang bestehe, in direktem Widerspruch zu der Tatsache, daß die klassische Rechtfertigung des totalen Staates gerade durch jene Philosophie erfolgt ist, die den Relativismus auf das entschiedenste ablehnt und emphatisch die Existenz absoluter Werte, die Geltung des absoluten Göttlich-Guten behauptet: durch die Philosophie Platons, der auf Grund seiner Ideenlehre, die in der Idee des absolut Guten gipfelt, die Verfassung eines Staates entwirft, der in allen wesentlichen Punkten ein totaler Staat und keineswegs – wie nach dem Werturteil Brunners – ein Ungeheuer von Ungerechtigkeit, sondern die Verwirklichung der höchsten Gerechtigkeit zu sein behauptet. Es haben sich denn auch die Verteidiger des modernen totalen Staates immer wieder auf Platons Idealstaat berufen. Wenn überhaupt ein Wesenszusammenhang zwischen Wertphilosophie und Politik besteht, so ist Wertabsolutismus dem politischen Absolutismus des autokratisch-totalitären Staates, Wertrelativismus der Demokratie und dem ihr wesentlichen Prinzip der Toleranz zugeordnet<sup>14</sup>. Im übrigen ist Brunner in dieser Hinsicht nicht sehr konsequent. Denn in einem späteren Zusammenhang macht er die Kirche für den totalen Staat verantwortlich. Er sagt: «Die Kirche, die sich heute über ihre Vergewaltigung durch den totalen Staat mit Recht beklagt, sollte nie vergessen, daß sie zuerst es war, die dem Staat das schlechte Beispiel der Gewissensvergewaltigung gab, indem sie mit staatlicher Macht das sicherstellen wollte, was nur freier Entscheidung entspringen kann. Die Kirche sollte sich zu ihrer Beschämung stets daran erinnern lassen, daß sie fast in allen Stücken die erste Lehrmeisterin des totalen Staates war<sup>15</sup>.» Das trifft zu. Aber gerade darum, weil – oder doch trotzdem – die Kirche eben nicht einen glaubenslosen, religions- und metaphysikfeindlichen Positivismus, sondern das gerade Gegenteil: den Glauben an eine absolute Gerechtigkeit lehrt.

Was die Behauptung Brunners betrifft, man dürfe daraus, daß das positive Recht unzulänglich und in diesem Sinne nur relativ gerecht sei, nicht schließen, daß es nur eine relative, keine absolute Gerechtigkeit gebe, so beruht sie auf einer falschen Analogie. Man kann die Idee der absoluten Gerechtigkeit nicht mit dem Begriff der Geraden und das bloß relativ gerechte positive Recht nicht mit einer gezeichneten Geraden vergleichen, denn die absolute Gerechtigkeit ist eine Wert-Idee, die Gerade ein Begriff der Geometrie, als einer auf die Wirklichkeit gerichteten Wissenschaft. Dieser Begriff ist denkbar und kann eindeutig und widerspruchlos definiert werden, wenn auch eine dieser Definition vollkommen entsprechende gerade Linie nicht gezeichnet werden kann. 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 da-

<sup>14</sup> Diesen Zusammenhang habe ich in meiner Schrift *Wesen und Wert der Demokratie* (2. Aufl. 1929) nachgewiesen.

<sup>15</sup> Brunner, a. a. O., S. 68–69.

von entfernt, ein klares Wissen dessen zu sein, was absolute Gerechtigkeit ist. Der relativistische Rechtspositivismus betrachtet das positive Recht nicht für nur «relativ» gerecht, weil es nicht vollkommen ist, der absoluten Gerechtigkeit nicht ganz entspricht – dieser Begriff der relativen Gerechtigkeit setzt natürlich eine absolute Gerechtigkeit voraus –, sondern darum, weil er eine absolute Gerechtigkeit nicht für erkennbar hält, weil er der Ansicht ist, daß man an das Absolute, an Gott, und daher an eine göttliche Gerechtigkeit zwar glauben, daß man dieses Absolute aber nicht begreifen, von ihm voraussetzungsgemäß nichts wissen und daher Wissenschaft mit dem Absoluten im allgemeinen und einer absoluten Gerechtigkeit im besonderen nichts zu tun haben kann.

Es scheint, als ob Brunner von dieser Ansicht nicht allzu weit entfernt ist. Denn in dem Vorwort seines Werkes, das er als einen Versuch bezeichnet, «eine Lehre von der Gerechtigkeit auf den Grundlagen des reformierten Glaubensverständnisses aufzubauen»<sup>16</sup>, die Frage zu beantworten, «was auf Grund des christlichen Glaubens . . . als das Gerechte gefordert ist»<sup>17</sup>, bemerkt er, daß es sich dabei vielleicht um Fragen handle, «in denen überhaupt nicht die Wissenschaft, sondern die praktische Erfahrung maßgebend zu sein scheint»<sup>18</sup>. Er stellt jedenfalls fest, daß die Wissenschaft die Frage nach der absoluten Gerechtigkeit nicht oder noch nicht beantwortet habe. Aber, so betont er: «Die Welt kann nicht warten, bis die Männer der Wissenschaft ihre Forschungen abgeschlossen haben, um ihr einmütig zu sagen, was das Gerechte sei, und ebenso hat die protestantische Christenheit ein Recht darauf, von ihren geistigen Führern – seien es nun Theologen, Philosophen oder Staatsmänner – darüber belehrt zu werden, was denn nun auf Grund des christlichen Glaubens als soziale und staatliche Gerechtigkeit gefordert sei<sup>19</sup>.» Und so erklärt er denn: «Schließlich ist der Zweck dieses Buches nicht primär ein wissenschaftlicher, sondern ein praktischer, wie der aller theologischen Arbeit es sein sollte. Es geht ihm nicht um Betrachtung, sondern um Verwirklichung<sup>20</sup>.» Das bedeutet, daß es in Brunners Werk nicht so sehr um wissenschaftliche Erkenntnis als vielmehr darum geht, die gesellschaftliche Wirklichkeit in einer bestimmten Weise zu gestalten, die Tätigkeit der die Gesellschaftsordnung schaffenden Menschen zu beeinflussen. Aber anderseits erklärt er, «daß aller sinnvollen Verwirklichung die Erkenntnis vorausgehen» müsse und daß eine «klar und sicher gegründete Erkenntnis des Gerechten . . . etwas Unentbehrliches für seine Verwirklichung»<sup>21</sup> sei. Da eine solche Erkenntnis kaum eine andere als eine wissenschaftliche sein kann, ist schwer verständlich, wie ein Werk über Gerechtigkeit, dessen Zweck nicht primär ein wissenschaftlicher ist und das in seiner Beantwortung der Frage, was gerecht ist, nicht auf die Antwort warten will, die die Wissenschaft auf diese Frage zu geben hat, und daher die Frage theologisch, auf Grund des christlichen Glaubens, zu beantworten unternimmt, überhaupt eine klar und sicher gegründete Erkenntnis des Gerechten geben kann. Das Unternehmen steht von allem Anfang an im Zeichen eines unlösbaren Widerspruchs: das Unerkennbare zu erkennen.

<sup>16</sup> S. VI.

<sup>17</sup> S. VII.

<sup>18</sup> S. VI.

<sup>19</sup> S. VI.

<sup>20</sup> S. VII–VIII.

<sup>21</sup> S. VIII.

## II

Es versteht sich beinahe von selbst, daß, wenn es überhaupt eine absolute Gerechtigkeit gibt, es nur *eine* solche Gerechtigkeit geben kann. Gibt es zwei Gerechtigkeiten, kann keine von ihnen absolut sein. Dennoch unterscheidet Brunner zwei Arten von absoluter Gerechtigkeit, die «Gerechtigkeit irdischer Ordnungen», «die jedem das gibt, worauf er Anspruch hat», die Gerechtigkeit des *sum cuique*, das Prinzip, Gutes mit Gutem, Böses mit Bösem zu erwidern, die Gerechtigkeit der Vergeltung, und die «himmlische» Gerechtigkeit, die «Gerechtigkeit Gottes», die «biblische Gerechtigkeit», «die Böses mit Gutem vergilt, und dem, der Unrecht tut, siebenzig mal siebenmal vergibt», das Prinzip der göttlichen Liebe<sup>22</sup>. Dann erklärt er, daß in seinem Buche nur von der irdischen Gerechtigkeit, nicht von der himmlischen die Rede sein werde. «Von *dieser* Gerechtigkeit» – dem Prinzip des «richtigen Zuteilens» – «ist in diesem Buche die Rede, nach *ihrem* Grund und Wesen ist hier gefragt, das Prinzip *dieser* Gerechtigkeit gilt es aufzufinden, die die gerechte Behandlung von der ungerechten, die gerechte Kritik von der ungerechten, den gerechten Lohn vom ungerechten, die gerechte Staatsverfassung von der ungerechten unterscheidet. Wir handeln also nicht von jener biblischen Gerechtigkeit, von der es heißt, daß ‚der Gerechte durch Treue am Leben bleiben‘, daß, «der Gerechte seines Glaubens leben werde‘, noch viel weniger von jener Gerechtigkeit Gottes, von der es heißt, daß sie ‚getrennt vom Gesetz‘ geoffenbart sei in der Veröhnungstat Jesu Christi. Was wir verhandeln wollen, ist, in der Sprache der christlichen Theologie, die ‚weltliche Gerechtigkeit‘, nicht ‚die Gerechtigkeit des Glaubens‘, sondern die Gerechtigkeit irdischer Ordnungen<sup>23</sup>.» «Das aber, wovon wir handeln, ist diese irdische und nicht jene himmlische Gerechtigkeit . . . Wir fragen also: Was ist, welchen Ursprung und welche Gültigkeit hat jene Gerechtigkeit, die den gerechten Lohn vom ungerechten, die gerechte Strafe, das gerechte Steuergesetz, die gerechte Staatsordnung von der ungerechten unterscheidet? <sup>24</sup>» Aber – so muß man fragen – wie ist es möglich, von der irdischen Gerechtigkeit, ohne von der himmlischen, der absolut göttlichen, zu handeln, wie ist es möglich, zwischen einer gerechten und einer ungerechten Entlohnung, Strafe, Steuer, Verfassung zu unterscheiden, ohne eine klar und sicher begründete Erkenntnis der himmlischen, der absolut göttlichen Gerechtigkeit zu gewinnen, da doch – wie Brunner emphatisch behauptet hat – nur die göttliche Norm der Gerechtigkeit den kritischen Maßstab liefern kann, um solche Unterscheidung zu machen? Wie kann Brunner darauf verzichten, von der «Gerechtigkeit des Glaubens» zu handeln, wenn er die «Zersetzung» der Gerechtigkeitsidee, die «Rechtlosigkeit und systematisierte Ungerechtigkeit» des Zeitalters des totalen Staates darauf zurückführt, daß «der Mensch an kein göttliches Recht, keine ewige Gerechtigkeit mehr glaubt»<sup>25</sup>, das heißt doch wohl, den Glauben an Gott verloren hat? Wenn eine «irdische» Gerechtigkeit als eine «Gerechtigkeit irdischer Ordnung» von einer himmlischen unterschieden wird, muß man annehmen, daß mit der ersteren die Gerechtigkeit der von Menschen geschaffenen Rechtsordnung gemeint ist. Und in bezug auf diese

---

<sup>22</sup> S. 16 ff.

<sup>23</sup> S. 17.

<sup>24</sup> S. 18.

<sup>25</sup> S. 6, 8.

positive Rechtsordnung macht Brunner das schon erwähnte Zugeständnis, daß sie nur relativ gerecht sei. Trifft das zu, dann kann eine auf die «irdische» Gerechtigkeit, als die Gerechtigkeit des positiven Rechts, gerichtete Erkenntnis nur die Erkenntnis einer relativen Gerechtigkeit sein; wenn alles, was wir Menschen an sozialen Ordnungen hervorbringen, nur relativ gerecht sein kann, so doch wohl nur darum, weil alles, was wir Menschen mit unserem menschlichen Verstande erkennen können, nur eine relative Gerechtigkeit sein kann. Das ist haargenau das, was die relativistische Rechtsphilosophie behauptet, die es ablehnt, sich mit der Gerechtigkeit Gottes, der himmlischen Gerechtigkeit, zu befassen und sich auf die Erkenntnis der irdischen Gerechtigkeit als der Gerechtigkeit des positiven Rechts, das heißt aber auf die Erkenntnis dieses positiven Rechts beschränkt.

Sieht man jedoch näher zu, so bemerkt man, daß Brunner mit dem, was er die «irdische» Gerechtigkeit nennt und der «himmlischen» Gerechtigkeit, der «Gerechtigkeit des Glaubens», der Gerechtigkeit Gottes, entgegenstellt, auch eine über-irdische göttliche Gerechtigkeit meint. «Gott», so führt Brunner aus, «ist nicht ein immanenter Welt-logos, sondern der Welt-gesetzgeber; das Weltgesetz ist Manifestation seines Schöpferwillens. So ist auch das Gesetz der Gerechtigkeit das Gesetz des Gotteswillens. Hinter dem *Sum cuique* steht als die Ur-ordnung, die festsetzt, was einem jeden zukommt, der Wille des Schöpfers, die Schöpfungsordnung<sup>26</sup>.» Die Gerechtigkeit, die jedem zuteilt, worauf er Anspruch hat, die Gerechtigkeit des *Sum cuique*, die Gerechtigkeit der Vergeltung ist das «göttliche Gesetz der Gerechtigkeit». Sie verweist «auf die Ur-zuteilung, auf die Schöpfung, durch die jedem das Seine gegeben ist»<sup>27</sup>. Diese «Schöpfungsordnung», hinter der «der Wille des Schöpfers» steht, nennt Brunner auch das «christliche Naturrecht»<sup>28</sup>, im Gegensatz zu dem rationalen vorchristlichen und dem rationalen Naturrecht der Neuzeit<sup>29</sup>.

So gibt es also nach Brunner nicht eine, sondern zwei absolute göttliche Gerechtigkeiten: die göttliche Gerechtigkeit der Liebe, die Böses mit Gutem erwidert, und die göttliche Gerechtigkeit des *Sum 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 Inhalt des göttlichen und damit un- und über-irdischen Willens sind. Brunner selbst sagt von der Gerechtigkeit, die er als irdische der himmlisch-überirdischen entgegenstellt, von der Gerechtigkeit der Urordnung: «Diese Urordnung ist übermenschlicher, überirdischer, überzeitlicher Art<sup>30</sup>». Wie kann aber eine «irdische» Gerechtigkeit «überirdischer» Art sein? Auch ist es völlig unbegründet, die sogenannte himmlische vor der sogenannten irdischen Gerechtigkeit dadurch zu unterscheiden, daß nur diese, nicht aber jene als die Gerechtigkeit des *Sum cuique* bezeichnet wird. Es trifft zu, daß beide Gerechtigkeitsprinzipie sich voneinander ganz wesentlich dadurch unterscheiden, daß nach dem einen Gutes mit Gutem, während nach dem andern Böses mit Gutem erwidert wird, daß nach dem einen der Übel-

<sup>26</sup> S. 57.

<sup>27</sup> S. 59.

<sup>28</sup> S. 106.

<sup>29</sup> S. 100.

<sup>30</sup> S. 37.



täter bestraft, nach dem andern dem Übeltäter verziehen werden soll. Aber diese Verschiedenheit hindert nicht, daß die – völlig leere – Formel des *Suum cuique*, die auf jede beliebige Gesellschaftsordnung, auf eine kapitalistische ebenso wie auf eine kommunistische, anwendbar ist, auch auf beide Prinzipien der göttlichen Gerechtigkeit Anwendung findet. Es ist nicht richtig, wenn Brunner die göttliche Gerechtigkeit der Liebe – im Gegensatz zur göttlichen Gerechtigkeit des *Suum cuique* – dahin charakterisiert, daß die letztere jedem nur zuteilt, worauf er Anspruch hat, die erstere aber jedem gibt, worauf er keinen Anspruch hat. Denn daß jemand einen Anspruch auf ein bestimmtes Verhalten eines andern hat, bedeutet nur, daß der andere sich ihm gegenüber nach einem gültigen Gebot so verhalten soll. Das göttliche «Gebot» der Liebe verleiht dem Übeltäter ganz ebenso einen Anspruch auf Verzeihung wie das an den Schuldner gerichtete Gebot, seine Schuld zu bezahlen, dem Gläubiger einen Anspruch auf Bezahlung. Die Verschiedenheit zwischen den beiden Prinzipien göttlicher Gerechtigkeit besteht nicht darin, daß das eine Prinzip jedem das Seine gewährt, während das andere nicht, sondern darin, daß nach dem einen Prinzip «das Seine» etwas anderes ist als nach dem andern Prinzip; so wie «das Seine» nach einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung etwas anderes ist als nach einer kommunistischen Wirtschaftsordnung.

Im übrigen ist die Darstellung, die Brunner von dem Verhältnis zwischen den beiden absoluten göttlichen Gerechtigkeiten gibt, alles eher denn konsequent. Auf der einen Seite betont er die Verschiedenheit beider: «Die Gerechtigkeit, die den Verbrecher gerecht bestraft, ist etwas ganz anderes als jene ‚bessere Gerechtigkeit‘, die nach der Lehre Jesu dem Übel nicht widersteht, und dem, der einen Backenstreich gibt, auch noch die andere Backe hinhält, die also, nach unserem Sprachgebrauch, viel eher vergebende Liebe als Gerechtigkeit heißen müßte<sup>31</sup>.» Zwischen beiden bestehe geradezu ein «Wesensgegensatz»<sup>32</sup>. Die Gerechtigkeit der Vergeltung sei rational, die Gerechtigkeit der Liebe irrational. Brunner führt aus: «Sie [die Gerechtigkeit der Vergeltung im Gegensatz zu der Gerechtigkeit der Liebe] ist darin streng sachlich, nüchtern, rational begründet; es ist nichts Überschwengliches, nichts Unbegreifliches an ihr. Die Gerechtigkeit ist im Gegenteil das allen Begreifliche. Die Liebe aber ist nicht begreiflich, nicht vernünftig; sie ist übervernünftig; sie tut das, was einem Aristoteles als verrückt vorkommen müßte. Sie liebt ja den Unwürdigen. Diese Liebe ist in der Tat nur dem verständlich, dem die ‚Torheit des Kreuzes‘ keine Torheit ist, sondern der in ihr ‚die göttliche Weisheit‘ erkennt. Diese Liebe ist gebunden an den Glauben<sup>33</sup>.» Daher spricht Brunner von der «unbegreiflichen Gottesliebe», dem «Wunder der Gottesliebe», die «nicht den liebt, der es wert ist, sondern den, der es nicht wert ist», von der Liebe, die «nur durch den Glauben zu erfassen und zu gewinnen» ist<sup>34</sup>. Aber andererseits sagt er von der Gerechtigkeit der Vergeltung, als einer absoluten, göttlichen Gerechtigkeit, sie sei «nichts Irdisches und nichts Zeitliches, sondern überweltlich und ewig»<sup>35</sup>; und er setzt diese göttliche Ordnung, als das christliche Naturrecht, dem rationalen Naturrecht entgegen<sup>36</sup>. Diese Gerechtigkeit Gottes, die als irdisch und

<sup>31</sup> S. 17.

<sup>32</sup> S. 147.

<sup>33</sup> S. 150.

<sup>34</sup> S. 148–149.

<sup>35</sup> S. 55.

<sup>36</sup> S. 109.

rational der himmlischen, irrationalen Gerechtigkeit entgegengesetzt wird, ist aber doch wieder überirdisch und irrational.

Die absolute Gerechtigkeit der Vergeltung, die irdische Gerechtigkeit Gottes, setzt Brunner der himmlischen Gerechtigkeit Gottes, der Gerechtigkeit der Liebe, als das «Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit», als «Schöpfungsordnung», dem «sittlichen Gebot» Gottes, dem «Gebot der Nächstenliebe» entgegen. Es ist das «Gebot Gottes», von dem er behauptet, daß es in einem Gegensatz zur «Schöpfungsordnung» stehe. Aber zugleich behauptet er: «Auf die *Ordnung* Gottes ist das Gebot Gottes, sofern es ein unterscheidendes ist, ontologisch begründet. Das Gebot Gottes macht nichts anderes offenbar als den bereits in der Schöpfung inkorporierten ewigen Willen Gottes<sup>38</sup>.» Wenn das Gebot Gottes nichts anderes offenbar macht als den bereits in der Schöpfung inkorporierten ewigen Willen Gottes – und das ergibt sich aus der Einheit Gottes, die die Einheit seines «ewigen» und unabänderlichen Willens bedeutet – wie kann das Gebot Gottes zu der Schöpfungsordnung Gottes in Gegensatz stehen, ja auch nur von ihr «verschieden» sein?

Daß Brunner die irdische Gerechtigkeit Gottes, die absolute Gerechtigkeit der Vergeltung, der himmlischen Gerechtigkeit Gottes, der absoluten Gerechtigkeit oder dem Gebote der göttlichen Liebe entgegengesetzt, rechtfertigt er auch damit, daß beide «etwas sehr Verschiedenes» meinen. Die eine sei persönlich, die andere sächlich. «Liebe ist immer persönlich, nie sächlich; wir können zwar von der Gerechtigkeit eines Gesetzes oder einer Ordnung sprechen, nicht aber von der Liebe einer Ordnung, von einem gerechten, nie aber von einem liebevollen Gesetz<sup>39</sup>.» «Im Unterschied zur Liebe, die konkurrenzlos den sittlichen Personbereich normiert, hat es die Gerechtigkeit nicht mit der Person als solcher, sondern mit der Person im Hinblick auf ‚etwas‘, auf einen Sachbereich, der nicht Person ist, zu tun<sup>40</sup>.» Die Gerechtigkeit der Vergeltung könne, zum Unterschied von der Gerechtigkeit der Liebe, da als Norm dienen, wo es sich um unpersönliche Beziehungen, um Institutionen, Gesetze, Ordnungen handelt. Sie habe «es nicht mit der Person selbst, sondern mit dem aus dem Personsein folgenden ‚Anteil‘ an etwas zu tun<sup>41</sup>. Der Vergeltungsgerechtigkeit hafte eine «gewisse Unpersönlichkeit» an<sup>42</sup>. Die Gerechtigkeit der Vergeltung sei die Gerechtigkeit einer Ordnung, die Gerechtigkeit der Liebe aber richte sich an den Menschen «nicht als Glied einer Ordnung», sondern an den Menschen «in der Freiheit der göttlichen Liebe»<sup>43</sup>. Aber da die Gerechtigkeit der Liebe als ein göttliches Gebot, als eine Norm an den Menschen gerichtet ist, als der Imperativ: Liebe deinen Feind, strafe nicht den Übeltäter, sondern verzeihe ihm – Brunner selbst spricht von dem «Imperativ der Nächstenliebe», von dem «Liebesgebot»<sup>44</sup> – ist der Mensch im Verhältnis zu dieser Gerechtigkeit ebenso wenig frei wie im Verhältnis zur Gerechtigkeit der Vergeltung, konstituiert die Gerechtigkeit der Liebe ganz ebenso eine Ordnung gegenseitigen menschlichen Verhaltens wie die Gerechtigkeit der Vergeltung. Es steht in Widerspruch zu dieser von Brunner nicht geleugneten Tatsache, wenn Brunner behauptet

<sup>38</sup> S. 137.

<sup>39</sup> S. 19.

<sup>40</sup> S. 20.

<sup>41</sup> S. 24.

<sup>42</sup> S. 23.

<sup>43</sup> S. 28.

<sup>44</sup> S. 59.

tet: «Die Liebe als solche ordnet nicht, sondern sie setzt sich, wo sie ihr eigenes Werk tut, über alle Ordnungen und Grenzen hinweg . . .<sup>45</sup>». Das Gebot der Liebe setzt sich nicht über «alle» Ordnung hinweg; es setzt sich nur über die Ordnung hinweg, die auf das Gebot der Vergeltung gegründet ist, weil das Gebot der Liebe zu dem der Vergeltung in schärfstem Gegensatz steht, wie Brunner selbst zugeben muß. Aber der Gegensatz zwischen beiden kann nicht der zwischen Ordnung und Freiheit sein. Denn «frei» ist der Mensch nur, soweit er unter keinem Gebot steht; und im Verhältnis zu Gott als dem höchsten Gebieter, der Autorität par excellence, kann der Mensch überhaupt nicht als frei gelten. Brunner sagt: «Im christlichen Verständnis des Menschen ist nicht die Freiheit das Wichtigste, sondern die Gottgebundenheit, die Gottesherrschaft<sup>46</sup>». Wenn die Freiheit nicht das Wichtigste ist, wie kann sich das Gebot der Liebe an den Menschen in seiner Freiheit richten? Wenn es etwas wie «Gottgebundenheit» des Menschen, «Gottesherrschaft über dem Menschen gibt, dann kann es keine Freiheit des Menschen im Verhältnis zu Gott geben. Aber Brunner behauptet, daß aus der Herrschaft Gottes über den Menschen, das heißt aus der Unterworfenheit des Menschen unter das Gebot Gottes die Freiheit folge<sup>47</sup>. Eine Freiheit, die aus der Gebundenheit folgt, ist ein Widerspruch in sich selbst und als solcher eine nicht vollziehbare Vorstellung, ein nicht denkbarer Begriff, ein Unbegriff. Diese «Freiheit» kann nicht sein, was man in menschlicher Sprache als Freiheit bezeichnet und mit dem menschlichen Verstand 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.

Da – wie Brunner behauptet – die Gerechtigkeit der Liebe persönlich, die Gerechtigkeit der Vergeltung sächlich, weil die Gerechtigkeit einer Ordnung ist, gehöre die eine in die «Personethik», die andere in die «Ethik der Ordnungen oder Institutionen»<sup>48</sup>. Diese Unterscheidung ist unhaltbar. 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, das heißt Menschen, für Personen, das heißt Menschen, gemacht. Das Verhältnis zwischen dem, der eine Ordnung setzt, eine Institution schafft, ein Gesetz erläßt, und dem dieser Ordnung, dieser Institution, diesem Gesetz Unterworfenen ist ein Verhältnis zwischen Personen, und das heißt zwischen Menschen, das Verhältnis zwischen Regierer und Regierten. Ethik bedeutet Pflichten und Rechte, und Pflichten und Rechte können nur Pflichten und Rechte von Personen, das heißt von Menschen, sein. Das Gebot der Liebe, als ein Gebot, das die Gestaltung des Verhältnisses zwischen allen Menschen bestimmt, ergeht notwendigerweise auch an die Menschen, die die gesellschaftliche Ordnung schaffen, an die Gesetzgeber. Brunner sagt: «Es kann von Ordnungen, Institutionen, Gesetzen nicht mehr verlangt werden, als daß sie gerecht sind, während vom Menschen selbst gefordert ist, daß er dem andern Menschen nicht nur gerecht, sondern in Liebe begegne<sup>49</sup>.» Aber wenn es Gottes Gebot ist, daß der Mensch dem andern Menschen in Liebe begegne, dann steht auch der

<sup>45</sup> S. 60.

<sup>46</sup> S. 65.

<sup>47</sup> S. 66.

<sup>48</sup> S. 24.

<sup>49</sup> S. 24.

Mensch, der das Verhalten anderer Menschen ordnet, unter dem Gebot, diesen andern Menschen in der von ihm zu schaffenden Ordnung in Liebe zu begegnen; und wenn es möglich ist, daß die einer Ordnung unterworfenen Menschen einander in Liebe begegnen, dann ist es auch möglich, daß der die Ordnung errichtende Mensch dem der Ordnung unterworfenen Menschen mit dieser Ordnung in Liebe begegnet, das heißt diese Ordnung nach dem Gebot der Liebe gestaltet.

Wenn Brunner lehrt, vom Menschen sei gefordert, «daß er dem andern Menschen nicht nur gerecht, sondern in Liebe begegne», so setzt er voraus, daß die Gerechtigkeit der Vergeltung – die er hier als Gerechtigkeit schlechthin bezeichnet – mit der Gerechtigkeit der Liebe vereinbar sei. Das steht in Widerspruch dazu, daß er das Verhältnis zwischen Liebe und Gerechtigkeit, das ist zwischen der göttlichen Gerechtigkeit der Liebe und der göttlichen Gerechtigkeit der Vergeltung, als einen «Wesensgegensatz»<sup>50</sup>, als «Gegensatz von unerhörter Schärfe»<sup>51</sup> bezeichnet. Aber er schwächt diese Darstellung des Verhältnisses beider absoluten Gerechtigkeiten dadurch wieder ab, daß er von einem «merkwürdigen» Gegensatz<sup>52</sup>, einem «heimlichen Zusammenhang»<sup>53</sup> zwischen beiden spricht, daß er behauptet: «Der Wesensgegensatz hebt die Verbindung nicht auf, aber ebensowenig hebt die Verbindung den Wesensgegensatz auf»<sup>54</sup>.» Er versucht, das Unvereinbare dadurch zu vereinbaren, daß er den Gegensatz zwischen der Gerechtigkeit der Liebe und der Gerechtigkeit der Vergeltung als einen «Gegensatz dialektischer Art» bezeichnet, «der das, wozu es im Gegensatz steht, stets als seine Voraussetzung bei sich behält»<sup>55</sup>. Aber keine Dialektik kann den Widerspruch wegargumentieren, der zwischen zwei Normen besteht, von denen die eine das gerade Gegenteil dessen vorschreibt, was die andere gebietet, wenn nach der einen der Übeltäter bestraft, nach der andern aber nicht bestraft, sondern ihm verziehen werden soll. Beide Gebote Gottes können nicht zugleich erfüllt werden; das eine kann nur befolgen, wer das andere verletzt. Wer das Gebot der Liebe erfüllen will, muß auf die Erfüllung des Gebotes der Liebe verzichten. Das ist die Anschauung derer, die nach Brunner behaupten, «der liebende Mensch, ein wahrer Jünger Christi, müsse in der Ordnungswelt aufhören, ein Liebender zu sein»<sup>56</sup>. Aber Brunner macht den aussichtslosen 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, wenn er sagt: «Das» – das heißt aufhören, ein Liebender zu sein – «kann er nie, wenn er ein wahrer Christ ist; aber in der Ordnungswelt kann er eben gerade sein wahres Christsein, sein Lieben nicht anders auswirken, als indem er gerecht ist. Er bleibt trotzdem ein Liebender, aber seine Liebe treibt ihn, 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»<sup>57</sup>.» Aber wenn die Gerechtigkeit der «unbegreiflichen Liebe» Gottes, dieses «Wunder des Glaubens», in der rationalen

<sup>50</sup> S. 147.

<sup>51</sup> S. 25.

<sup>52</sup> S. 17.

<sup>53</sup> S. 18.

<sup>54</sup> S. 147–148.

<sup>55</sup> S. 130.

<sup>56</sup> S. 151.

<sup>57</sup> S. 151.

Ordnungswelt keinen Kurs hat, kann das von Brunner empfohlene Wechselschäft in dieser Welt nicht effektiert werden. Das Irrationale läßt sich nicht in Rationales umwechseln. Und der für die Theologie Brunners, wie für alle Theologie, charakteristische Versuch einer Rationalisierung des seinem Wesen nach Irrationalen muß in einem Meer von Widersprüchen untergehen.

Wenn die Gerechtigkeit der Liebe mit der Gerechtigkeit der Vergeltung vereinbar sein soll, dann muß der Wesensgegensatz, der zwischen ihnen besteht, in einen bloßen Gradunterschied umgedeutet werden. Und das versucht auch Brunner. Er sagt, wie so häufig die Gerechtigkeit der Vergeltung mit der Gerechtigkeit schlechthin identifizierend: «Immer aber ist die Gerechtigkeit die Voraussetzung für die Liebe; nie darf die Gerechtigkeit von der Liebe übersprungen werden. Die Liebe kann immer nur mehr, sie darf nie weniger geben, als die Gerechtigkeit fordert<sup>58</sup>.» «Liebe tut immer mehr, als ‚man verpflichtet ist, zu tun‘, nämlich durch die Gerechtigkeit, die einzelne, erfüllbare Pflichten aufstellt<sup>59</sup>.» Er sagt zwar, Gerechtigkeit, d. i. Vergeltung, sei «nicht der Liebe gegenüber etwas Minderwertiges»<sup>60</sup>. Aber im offenen Widerspruch dazu behauptet er, daß die Liebe über der Vergeltung stehe: «Darum aber, weil die Person selbst höher ist als alle Ordnungen, in denen sie steht, darum, weil alle Ordnungen um der Personen willen, aber nie die Personen um der Ordnungen willen da sind, ist die Liebe höher als die Gerechtigkeit.» Er fügt zwar hinzu: «Und doch ist die Gerechtigkeit an ihrem Ort das Höchste. Innerhalb der Ordnung als solcher kann es gar nichts Höheres geben; denn die Liebe weiß nichts von der Ordnung<sup>61</sup>.» Wenn Gerechtigkeit, d. i. die Gerechtigkeit der Vergeltung, «nur an ihrem Orte», nur innerhalb eines gewissen Bereiches, das Höchste ist, ist sie keine absolute, sondern nur eine relative Gerechtigkeit. Aber gerade auf der Absolutheit dieser Gerechtigkeit ist Brunners ganze Gerechtigkeitslehre gegründet. Schließlich führt er aus: «Es ist schon etwa gesagt worden, daß nur die Liebe vollkommen gerecht sein könne. Das ist wahr in dem Sinne, als es wahr ist, daß nur der ein Glas ganz voll einschenkt, der bereit ist, es übertoll zu machen<sup>62</sup>». Das heißt aber, daß die Gerechtigkeit der göttlichen Liebe vollkommener ist als die Gerechtigkeit der Vergeltung; daß die Gerechtigkeit der Vergeltung eine unvollkommene Gerechtigkeit ist, weil sie dem Grade nach weniger gerecht ist als die Gerechtigkeit der Liebe. Wenn Liebe und Vergeltung – wie Brunner früher behauptet – in einem solchen Wesensgegensatz stehen, daß man nur diese, nicht aber jene, überhaupt noch als Gerechtigkeit gelten lassen darf, wenn von einer Gerechtigkeit der Liebe zu sprechen, eine «paradoxe Umkehrung des Gerechtigkeitsbegriffes»<sup>63</sup> ist, dann kann Liebe nicht bloß mehr sein als Vergeltung, sondern muß, als etwas Irrationales, von Vergeltung, als etwas Rationalem, so verschieden sein, daß ein Vergleich zwischen beiden gar nicht möglich ist.

Wenn nur Liebe eine vollkommene, Vergeltung aber eine unvollkommene Gerechtigkeit darstellt, dann steht man vor der Absurdität eines unvollkommenen göttlichen Willens. Daher sieht sich Brunner gedrängt, in Widerspruch zu der von ihm nachdrücklichst betonten Tatsache, daß das Gebot der Vergeltung ganz

---

<sup>58</sup> S. 153.

<sup>59</sup> S. 154.

<sup>60</sup> S. 152.

<sup>61</sup> S. 151.

<sup>62</sup> S. 153.

<sup>63</sup> S. 131.

ebenso wie das Gebot der Liebe ein Gebot Gottes, eine Äußerung seines absoluten guten Willens ist – daraus, daß beide als «von einem Gotte kommend» angesehen werden müssen, folgert Brunner ihre Vereinbarkeit<sup>64</sup> –, Liebe für das einzige Gottesgebot zu erklären. Schon vorher hat Brunner, in Einklang mit der Lehre Jesu, aber nicht mit der Lehre Moses, als das alleinige Wesen Gottes die Liebe, nicht die Vergeltung erklärt: «Sie [die Liebe] ist ganz und gar das Wesen Gottes, so sehr, daß es heißt: ‚Gott ist Liebe‘ und ‚wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott in ihm‘<sup>65</sup>.» Und so behauptet er denn schließlich: «Die Liebe ist das höchste, und, recht verstanden, das einzige Gottesgebot<sup>66</sup>.» Das bedeutet aber, daß das Prinzip der Vergeltung, die irdische Gerechtigkeit, kein göttliches Gebot und daher keine absolute Gerechtigkeit darstellt. Aber es ist gerade diese und nur diese Gerechtigkeit, von der er in seinem Buche zu handeln behauptet, und daher diese und nur diese Gerechtigkeit, die er als die absolute göttliche Gerechtigkeit der relativistischen Gerechtigkeitslehre entgegenhält.

Alle diese 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. Es kann nicht zwei absolute Gerechtigkeiten geben, da das Absolute seinem Begriff nach nur einzig sein kann. Eine absolute Gerechtigkeit bedeutet höchste Gerechtigkeit, und neben einer höchsten Gerechtigkeit kann es keine andere ebenso höchste Gerechtigkeit geben. Aus dem absoluten Zuhöchstsein Gottes, aus seiner Souveränität, folgt seine Einzigkeit. Das ist die unerschütterliche Logik des Monotheismus. Das Hauptargument gegen die auch von Brunner abgelehnte Lehre, die dem Staat Souveränität zuspricht, ist: daß die Souveränität eines Staates die aller andern ausschließt. Wenn Gerechtigkeit eine wesentliche Eigenschaft Gottes, der wesentliche, ja einzige Inhalt seines souveränen Willens ist, und wenn Gott als die souveräne Autorität einig und einzig ist, dann muß es auch die göttliche und darum absolute Gerechtigkeit sein. Gibt es zwei Gerechtigkeiten, dann kann die eine zu der andern im Gegensatz stehen; und beide stehen auch – wie wir gesehen haben – zueinander in einem unüberbrückbaren Widerspruch. Das aber ist mit der Idee einer absoluten Gerechtigkeit völlig unvereinbar.

Die Theologie des Monotheismus kann nicht anders als monistisch sein. Die Lehre von den zwei absoluten göttlichen Gerechtigkeiten setzt an Stelle des mit der Lehre von dem einig einzigen Gott untrennbar verbundenen Monismus einen ihm direkt entgegengesetzten Dualismus. Die Lehre von zwei göttlichen Gerechtigkeiten muß entweder zu der Lehre von zwei Gottheiten, das heißt zu dem Schluß führen, daß der Gott des Alten Testaments, der Gott Moses, nicht der Gott des Neuen Testaments, der Gott Jesu sein kann, oder zu der Lehre, daß nur die eine der beiden Gerechtigkeiten, die Liebe, die Gerechtigkeit Gottes, die andere aber, die Vergeltung, die Gerechtigkeit des Menschen ist, und daß, wenn beide nebeneinander gelten sollen, ihre Geltungsbereiche gegeneinander abgegrenzt werden, also beide relativiert werden müssen, so etwa, daß man der göttlichen Autori-

---

<sup>64</sup> S. 147.

<sup>65</sup> S. 149.

<sup>66</sup> S. 154.

tät nur in geistlichen Dingen unterworfen sei, in weltlichen Dingen aber der von Menschen geschaffenen Ordnung zu gehorchen habe.

Brunner ist sich der Möglichkeit dieser Einwände – zumindest eines der beiden Alternativen – wohl bewußt. Er sagt: «Diese Doppelheit der Belehrung, die Unterscheidung der weltlich-irdischen und der geistlich-himmlichen Gerechtigkeit ist einem gewissen theologischen Monismus, der alles auf eine Formel bringen will, verdächtig. Er wittert darin einen falschen Dualismus, der das Himmlische und Irdische auseinanderreißt und die Einheit des Gehorsams zerstört. Die Furcht vor einem solchen Dualismus, den wir ja auch aus allerneuesten Schlagworten: Euch der Himmel – uns die Erde! nur allzugut kennen, und der in der Tat in der christlichen Geschichte eine unheilvolle Rolle spielte, ist an sich durchaus berechtigt.» Brunner meint aber: «Nie kann der Christ einwilligen, wo ihm eine solche Teilung vorgeschlagen wird, daß in geistlichen Dingen Gott, in weltlichen Dingen ein weltlicher Herr zu gebieten haben soll. Aber von einem solchen Dualismus kann hier gar nicht die Rede sein.» Warum nicht? «Ein und derselbe Gott ist es, der uns das Gesetz der Gerechtigkeit gibt für die Gestaltung der irdischen Ordnungen und das Gesetz der Liebe für die Gestaltung unserer Beziehung von Mensch zu Mensch.» Das heißt, Brunner schlägt eine andere «Teilung» vor: an Stelle der Teilung zwischen geistlichen und weltlichen Dingen eine Teilung zwischen irdischer Ordnung und Beziehung von Mensch zu Mensch. Aber, wie schon früher gezeigt, auch die Gestaltung der irdischen Ordnungen ist eine Gestaltung der Beziehung von Mensch zu Mensch. Im nächsten Satz aber ändert er seinen Teilungsvorschlag: «Denn ein und derselbe Gott ist es, der die Schöpfungsordnungen als Ordnungen für diese Zeit schuf, und der uns jenes ewige Leben verheißt, in dem diese Ordnungen aufhören. Ein und derselbe Gott ist es, der . . . gebietet, dem . . . Staatsgebot zu gehorchen, und der . . . gebietet, Böses mit Gutem zu vergelten<sup>67</sup>.» Jetzt sind es ein zeitlich-irdischer und ein überzeitlich-überirdischer Bereich, auf die sich die Geltung der beiden Gerechtigkeiten verteilt. Aber die Gerechtigkeit, die gebietet, Böses mit Gutem zu vergelten, kann keine Gerechtigkeit sein, die nur für den Bereich des Ewigen gilt, denn in diesem Bereich gibt es kein Böses. Daher bleibt die Frage bestehen, wie es ein und derselbe göttliche Wille sein kann, von dem die beiden einander widersprechenden Gebote ausgehen. Und so versucht es Brunner mit einer dritten «Teilung»: «Also, sofern die Ordnung in Betracht kommt: Gerechtigkeit, sofern der Beweggrund in Betracht kommt: die Liebe, die aus dem Christus kommt<sup>68</sup>.» Jetzt ist die eine Gerechtigkeit, die der Vergeltung, auf den Bereich der Ordnung, die andere, die der Liebe, auf den «Beweggrund» beschränkt. Aber das Gebot der Liebe richtet sich nicht, oder nicht nur, auf ein Motiv des Handelns, sondern auf oder doch wesentlich auch auf das Handeln selbst. Du sollst den Übeltäter nicht strafen, sondern ihm verzeihen. Das gibt auch Brunner schließlich zu, wenn er seine endgültige Antwort auf den Einwand des Dualismus dahin formuliert: «Die Einheit des Kommandos ist gewährt, aber der Inhalt der Befehle ist je ein verschiedener.» Aber die Einheit des Kommandos ist nicht gewährt, wenn der Kommandant zwei einander widersprechende Befehle erteilt. Zwischen diesem Fall und jenem, wo die beiden einander widersprechenden Befehle von zwei verschie-

---

<sup>67</sup> S. 137–138.

<sup>68</sup> S. 139.

denen Personen ausgehen, besteht kein wesentlicher Unterschied. Und daher läßt Brunner schließlich den einen der beiden Befehle fallen. Er endet, in vollstem Widerspruch zu dem Vorhergehenden: «Ihr [der Befehle] tiefster Sinn ist aber nur einer: die Liebe Gottes<sup>69</sup>.» Aber da es, wie Brunner nachdrücklichst betont hat, nicht die himmlische Gerechtigkeit der Liebe Gottes – die eigentlich gar keine Gerechtigkeit mehr ist –, sondern die zu dieser Liebe in schroffstem Gegensatz stehende irdische Gerechtigkeit der Vergeltung ist, die Brunner zur Grundlage seiner gegen den Relativismus gerichteten Gerechtigkeitslehre macht, dat er damit seiner Gerechtigkeitslehre selbst die Grundlage entzogen.

### III

Brunner lehnt die Anschauung, daß Gerechtigkeit etwas Relatives sei, mit Berufung auf die Tatsache ab, daß es eine absolute göttliche Gerechtigkeit gebe, die – wie er behauptet – erkannt werden könne und von der er in seiner Schrift eine «klar und sicher gegründete Erkenntnis» zu geben verspricht. Gibt es eine solche absolute Gerechtigkeit, und ist sie erkennbar – wenn sie nicht erkennbar wäre, könnte man nicht behaupten, daß sie existiere –, dann kann es neben ihr keine relative Gerechtigkeit geben. Denn die Behauptung, daß Gerechtigkeit etwas Relatives ist, stützt sich ausschließlich darauf – und kann sich auf nichts anderes stützen –, daß eine absolute Gerechtigkeit der menschlichen Vernunft nicht erkennbar ist. Wenn eine absolute Gerechtigkeit, das heißt eine absolut gerechte Ordnung des gegenseitigen Verhaltens der Menschen, erkennbar ist, dann, und nur dann, kann die von Menschen errichtete Gesellschaftsordnung, das positive Recht, dieser absoluten Gerechtigkeit entsprechen und daher absolut gerecht sein, und dann muß eine Gesellschaftsordnung, die dieser absoluten Gerechtigkeit nicht entspricht, ungerecht, und nicht gerecht, auch nicht relativ gerecht sein. Dabei versteht sich von selbst, daß die Forderung der Gerechtigkeit sich auf eine Ordnung des gegenseitigen Verhaltens der erfahrungsmäßig gegebenen Menschen bezieht, so wie es in der uns erkennbaren Wirklichkeit möglich ist. Eine Gerechtigkeit, die sich auf das Verhalten anderer, etwa übermenschlicher Wesen, bezieht, kommt überhaupt nicht in Frage. Der Wunsch nach Gerechtigkeit ist der Wunsch nach einer gerechten Ordnung der Welt, in der eben die Menschen leben, die ihr Leben gerecht geordnet haben wollen. Eine Gerechtigkeit, die in dieser Welt nicht verwirklicht werden kann, weil sie sich nicht auf das gegenseitige Verhalten der empirischen Menschen bezieht, ist nicht die Gerechtigkeit, von der man fordern kann, daß ihr das positive Recht der Menschen entsprechen soll. Denn es ist eben nicht die Gerechtigkeit, nach der wir verlangen, ist überhaupt nicht Gerechtigkeit in dem Sinne, in dem sich das menschliche Problem der Gerechtigkeit stellt. Gibt es eine absolute Gerechtigkeit, das heißt, ist eine absolut gerechte Ordnung des empirischen Lebens der Menschen möglich, kann es keine relative Gerechtigkeit geben. Und es kann eine relative Gerechtigkeit nur geben, wenn es keine solche absolute gibt oder – was dasselbe ist – eine solche absolute Gerechtigkeit nicht erkennbar ist. Die Behauptung, daß es neben einer absoluten eine relative Gerechtigkeit gebe, ist ein Widerspruch in sich selbst.

<sup>69</sup> S. 139.



Gerade diesen Widerspruch – auch diesen – enthält die Lehre Brunners. Wie schon hervorgehoben, behauptet er, daß eine von Menschen geschaffene soziale Ordnung und somit das positive Recht nur relativ gerecht sein könne. Aber er fügt hinzu: «Aber auch solche relativ gerechte Ordnung ist nur möglich, wenn wir uns an einer Idee der absoluten Gerechtigkeit orientieren, wenn wir, was wir bauen, am Senkblei der göttlichen Gerechtigkeit messen<sup>70</sup>.» Wenn eine von Menschen geschaffene soziale Ordnung an der absoluten Gerechtigkeit orientiert ist, ist diese Ordnung absolut gerecht, und kein Grund vorhanden, sie als nur relativ gerecht zu bezeichnen. Da Brunner hier die Relativität der Gerechtigkeit einer sozialen Ordnung offenbar nur mit dem menschlichen Ursprung dieser Ordnung, und das kann nur heißen mit der Unzulänglichkeit des menschlichen Erkennens, in Zusammenhang bringt, ist seine Behauptung nur unter der Voraussetzung sinnvoll, daß der Mensch die absolute Gerechtigkeit nicht erkennen und daher auch nicht realisieren kann. Das gerechte Kennen bedeutet natürlich nicht schon das gerechte Wollen und Realisieren. Der Mensch kann – entgegen der Sokratischen Lehre, daß, wer das Gute weiß, es auch will – um das Gute wissen, ohne es zu wollen und zu tun. Aber das Problem der Gerechtigkeit ist nicht die Frage, was der Mensch tatsächlich will und tut, sondern, was er wollen und tun soll; ob das, was er tatsächlich will und tut, ob die von ihm geschaffenen gesellschaftlichen Ordnungen so sind, wie sie sein sollen, das heißt, ob sie gerecht sind. Und diese Frage kann man beantworten, wenn man weiß, was gerecht ist. Das Problem der Gerechtigkeit ist das Problem des Wissens um die Gerechtigkeit. Und in diesem Sinne stellt ja auch Brunner das Problem, wenn er erklärt: «Gibt es keine göttliche Norm der Gerechtigkeit, dann gibt es auch keinen kritischen Maßstab für das, was ein Staat als Rechtsordnung zu setzen beliebt<sup>71</sup>.» «Mit einem ständig sich ändernden Maßstab kann man nicht messen<sup>72</sup>.» Auf diesen Maßstab, auf die Kenntnis der absoluten Gerechtigkeit also kommt es an. Weiß der Mensch, wie man sich den Normen einer absoluten Gerechtigkeit gemäß verhalten soll, kennt er diese Normen, dann kann er diese Normen der absoluten Gerechtigkeit zu Normen eines positiven Rechts machen; auch wenn er es tatsächlich nicht tut. Und wenn er es nicht tut, so kann solches Unterlassen seinen Grund nicht darin haben, daß die von ihm gekannten Normen der absoluten Gerechtigkeit auf die Wirklichkeit des gesellschaftlichen Lebens nicht anwendbar sind, weil sie sich nicht auf diese Wirklichkeit beziehen. Denn dann ist die Gerechtigkeit, die er kennt, nicht die Gerechtigkeit, die er sucht; ist das, was er kennt oder zu kennen glaubt überhaupt nicht Gerechtigkeit in dem Sinne, in dem ein positives Recht gerecht sein soll.

Tatsächlich sind auch die Normen, die Brunner als solche der absoluten Gerechtigkeit – auf Grund seines Wissens um diese – darstellt, wie gar nicht anders zu erwarten und wie wir zeigen werden, durchaus auf die empirische Wirklichkeit des menschlichen Zusammenlebens anwendbar. Aber da Brunner behauptet, daß die absolute göttliche Gerechtigkeit dem Menschen erkennbar und daß die von Menschen geschaffene Gesellschaftsordnung an dieser Gerechtigkeit orientierbar ist, muß er behaupten, das positive Recht sei nur relativ gerecht, weil sich die absolute Gerechtigkeit Gottes auf die soziale Wirklichkeit nicht anwenden lasse. Und sie

---

<sup>70</sup> S. 9.

<sup>71</sup> S. 7.

<sup>72</sup> S. 9.

lasse sich nicht oder nur mit mehr oder weniger weitgehenden Modifikationen anwenden, weil die soziale Wirklichkeit in ihrem zeitlichen Ablauf als historisches Geschehen einen dynamischen Charakter habe, ein stetig sich änderndes Werden darstelle, während die göttliche Gerechtigkeit ihrem Wesen nach statisch, das heißt ewig, unveränderlich sei. Diese Tatsache, so gibt er zu, setze die Behauptung von der Relativität aller Gerechtigkeit – die er zu Beginn seines Buches mit dem allergrößten Nachdruck und sittlicher Entrüstung zurückgewiesen hat – «in ein etwas günstigeres Licht». Das bedeutet schon eine beträchtliche Abschwächung seiner ursprünglichen schroffen Ablehnung des relativistischen Rechtspositivismus und den ersten Schritt auf einem Wege, der, wie wir sehen werden, zu einer vollen Anerkennung eben dieses relativistischen Rechtspositivismus führen muß. Brunner führt aus, die Idee einer absoluten göttlichen Gerechtigkeit sei ihrem Wesen nach die einer ewigen unveränderlichen Gerechtigkeit. «Alles Naturrecht, alles Gerechtigkeitsdenken, das an einem absoluten göttlichen Gesetz der Gerechtigkeit orientiert ist, ist seinem Wesen nach statisch. Gerade die Unwandelbarkeit des göttlichen Gesetzes ist ihm das Entscheidende. Gerechtigkeit, so verstanden, ist das Feste, das zu allen Zeiten Gleiche. Diese Statik aber steht in einem gewissen Widerspruch zur geschichtlichen Dynamik. Wer von der Geschichte, also von der konkreten, stets sich wandelnden menschlichen Wirklichkeit aus denkt, empfindet darum *jede* Art von Naturrecht, jede Gestalt von feststehender Gerechtigkeitsordnung als eine Vergewaltigung des Lebens. Was gestern gerecht war, kann heute schon schreiendes Unrecht sein<sup>73</sup>.» «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»<sup>74</sup>. Wenn dies der Fall ist, dann ist völlig unbegreiflich, wie sich das seinem Wesen nach dynamische positive Recht an dem zu ihm in einem «unheilvollen Gegensatz» stehenden, weil seinem Wesen nach statischen Naturrecht orientieren kann. Mit dem Zugeständnis eines für das positive Recht unheilvollen Gegensatzes dieses Rechts zum absolut gerechten Naturrecht wird die relativistische Gerechtigkeitslehre nicht nur in ein «günstigeres Licht» gesetzt, sondern restlos akzeptiert und die ihr entgegengesetzte Lehre von einer absoluten Gerechtigkeit fallengelassen. Denn diese muß – wenn sie sich jener entgegenstellt – behaupten und beweisen, daß es trotz der sich stetig ändernden menschlichen Verhältnisse, der lebendigen geschichtlichen Wirklichkeit, eine überall und zu allen Zeiten gültige, eben diese sich stetig ändernden menschlichen Verhältnisse regelnde, auf diese Verhältnisse anwendbare absolut gerechte Ordnung gibt. Die Behauptung, daß es zwar eine solche Ordnung gebe, daß sie aber zu dem von ihr zu regelnden menschlichen Verhalten, der lebendigen geschichtlichen Wirklichkeit, in unheilvollem Gegensatz steht, stehe, und also auf diese Wirklichkeit nicht anwendbar sein kann, bedeutet – wie gezeigt – daß selbst, wenn es eine solche ewige Ordnung gibt, sie für die Gestaltung des positiven Rechts nicht in Betracht kommen kann. Brunner sagt weiter: «*Ohne Beharren keine Wahrheit, keine Treue, keine Gerechtigkeit; aber ebenso: ohne Wandlung, ohne stetes Anderswerden kein Leben, keine echte Wahrheit, keine echte Treue, keine Gerechtigkeit*<sup>75</sup>.» Wenn es

<sup>73</sup> S. 113.

<sup>74</sup> S. 114.

<sup>75</sup> S. 114.

vom statischen Standpunkt keine echte Gerechtigkeit geben kann, weil eine solche ohne Wandlung nicht möglich ist, und wenn es auch vom dynamischen Standpunkt keine echte Gerechtigkeit geben kann, weil eine solche ohne Beharren nicht möglich ist, dann gibt es überhaupt keine echte, das heißt absolute Gerechtigkeit. Und das ist es ja gerade, was die relativistische Gerechtigkeitslehre behauptet. Und in der Tat läuft Brunners Gerechtigkeitslehre in ihrem Ergebnis auf eine fulminante Rechtfertigung des Relativismus hinaus.

Brunners Behauptung, daß die absolute göttliche Gerechtigkeit, das christliche Naturrecht, zu der geschichtlichen Wirklichkeit in einem «unheilvollen Gegensatz» stehe und darum auf diese nicht oder nicht ohne wesentliche Modifikation angewendet werden könne, steht mit dem, was Brunner von dem Inhalt dieses absoluten gerechten Naturrechts aussagt, keineswegs in Einklang. Brunners Gerechtigkeitslehre ist weit davon entfernt, die von ihr als unvermeidlich behauptete Relativität der Gerechtigkeit des positiven Rechts damit zu begründen, daß dieses positive Recht notwendigerweise zu den Normen der absoluten göttlichen Gerechtigkeit in Gegensatz steht.

So behauptet Brunner zum Beispiel, industrielle Kinderarbeit sei ungerecht<sup>76</sup>, weil in Widerspruch zu der Ordnung der Schöpfung: «So will es der Schöpfer nicht haben.» Tatsächlich ist industrielle Kinderarbeit in den meisten positiven Rechtsordnungen verboten. Brunner behauptet, die unscheidbare Ehe sei Gebot der absoluten, göttlichen Gerechtigkeit<sup>77</sup>. Daß die scheidbare Ehe eine durch den faktischen Zustand der Menschen erzwungene Modifikation der absoluten Gerechtigkeit sei – wie Brunner behauptet – trifft nicht zu. Denn in vielen Staaten ist die unscheidbare Ehe ein Institut des positiven Rechts. Brunner behauptet, Sklaverei sei im Widerspruch zu der absoluten Gerechtigkeit Gottes<sup>78</sup>; sie ist nach dem positiven Recht aller zivilisierten Staaten abgeschafft. Nach Brunner ist Privateigentum eine Institution absolut göttlicher Gerechtigkeit. Es ist die Grundlage des positiven Wirtschaftsrechts der meisten Staaten. Brunner behauptet, die absolut gerechte Schöpfungsordnung Gottes gewähre jedermann ein Recht auf Arbeit<sup>79</sup>. Gewisse moderne Staatsverfassungen statuieren ein solches Recht, und Brunner kann nicht behaupten und behauptet auch gar nicht, daß die Durchführung eines solchen Rechts in der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht möglich sei. Brunner behauptet, daß Familie und Staat gottgewollte Einrichtungen sind<sup>80</sup>. Auch in dieser Beziehung besteht zwischen dem absolut gerechten Naturrecht des göttlichen Willens und dem positiven Recht unserer Zeit nicht der geringste Gegensatz. Wenn, wie Brunner behauptet, das göttliche Naturrecht der absoluten Gerechtigkeit mit der geschichtlichen Wirklichkeit und sohin mit dem positiven Recht in einem unheilvollen Gegensatz geraten muß, dann können die von Brunner angeführten Normen nicht Inhalt dieses göttlichen Naturrechts sein und sind es auch gar nicht, sondern sind Normen bestimmter historisch gewordener positiver Rechtsordnungen unserer Zeit. Sie – ohne jeden zulänglichen Beweis – als göttliches Naturrecht, das heißt als von Gott gewollt darzustellen, bedeutet nur, die durch diese Normen konstituierten Institutionen eines positiven Rechts zu recht-

<sup>76</sup> S. 60–61.

<sup>77</sup> S. 62–63, 116 ff.

<sup>78</sup> S. 65, 70.

<sup>79</sup> S. 73.

<sup>80</sup> S. 82, 84, 88.

fertigen und so gegen den Versuch zu sichern, sie abzuschaffen und durch andere, ihnen entgegengesetzte, zu ersetzen. Auf diese Rechtfertigung, die Rechtfertigung von Staat, Familie, Ehe, persönlicher Freiheit, und vor allem Privateigentum – die wichtigste Institution der kapitalistischen Rechtsordnung – kommt es in der Brunnerschen Gerechtigkeitslehre an. Dies wird aus dem Folgenden noch deutlicher hervorgehen.

Die Anschauung, daß es der statische Charakter des absolut gerechten göttlichen Naturrechts ist, der es unmöglich macht, dieses auf die dynamische Wirklichkeit des Gegebenen ohne Modifikation anzuwenden, wird von Brunner nicht aufrechterhalten. Denn später behauptet er, es sei das in dieser Wirklichkeit existente Böse, die Tatsache, daß der von Gott ursprünglich gut geschaffene Mensch von Gott abgefallen sei, die die Modifikation, und das heißt eine relative neben der absoluten Gerechtigkeit, nötig mache. Es scheint, daß der Gegensatz, den Brunner im Auge hat, im wesentlichen der Gegensatz zwischen dem absoluten Gut-sein Gottes und dem Bösen im Menschen ist, und daß er wegen dieses Gegensatzes nicht zugeben kann, daß menschliches Recht mit göttlicher Gerechtigkeit in Einklang stehe, obgleich er auf der andern Seite die Rechtfertigung dieses menschlichen Rechts durch die göttliche Gerechtigkeit herbeizuführen sucht. Die göttliche Gerechtigkeit – so führt er aus – beziehe sich auf die gute, gotterschaffene Natur des Menschen, die relative Gerechtigkeit des positiven Rechts auf die böse und daher nicht von Gott erschaffene Wirklichkeit. Brunner führt aus: «Die Modifikation des menschlichen Lebensstandes durch das Böse verlangt eine Modifikation der Gerechtigkeitsordnung nicht nur in dem Sinne, daß es jetzt eine zwingende Ordnung, eine positive ‚Rechtsordnung‘ ist, sondern auch in dem Sinne, daß eben dieses positive Recht seinem Inhalt nach nicht dasselbe sein kann wie das ‚Naturrecht‘ der Schöpfungsordnung. Das ist der Grund, warum zwischen ‚Naturrecht‘ und positivem Recht ein Unterschied, wenn nicht sogar ein Gegensatz sein muß<sup>81</sup>.» Die «Modifikation des menschlichen Lebensstandes durch das Böse» gehe nicht auf Gott zurück. Der Mensch, so wie er wirklich ist, dürfe nicht als von Gott so geschaffen angesehen werden. Wie dies mit der Idee Gottes als des allmächtigen Schöpfers des Alls vereinbar sein kann, das Problem der Theodizee, geht uns hier nicht weiter an. Wir haben als Lehre Brunners hinzunehmen: «Die irdische Welt, das Leben, in dem die Gerechtigkeit ordnend eingreifen soll, ist nicht einfach die von Gott geschaffene Welt, sondern eine Welt, die sich von der Ordnung der Schöpfung entfremdet hat. Die uns allen bekannte Natur des Menschen ist nicht einfach die von Gott geschaffene, sondern eine in ihrem Kern und Zentrum von Gott abgekehrte. Darum ist der Naturbegriff der christlichen Lehre doppelsinnig, indem er sowohl jenes Ursprünglich-Normative wie auch dieses Abgefallen-Normwidrige bezeichnet<sup>82</sup>.» Diese Lehre von den zwei Naturen: eine gottgeschaffene, der göttlichen Norm, der Gerechtigkeit gemäße Natur, und eine von Gott abgekehrte, normwidrige Natur, auf die «christliche Konzeption der Gerechtigkeit» angewendet, ergibt: «Es gibt zweierlei Gerechtigkeit. Erstens, das ‚an und für sich Gerechte‘, das auf der gotterschaffenen Natur des Menschen beruht und diese voraussetzt: die absolute Gerechtigkeit der Schöpfungsordnung. Und zweitens das relativ Gerechte, das, was im Blick auf die nicht mehr schöpfungsmäßige Wirklichkeit

<sup>81</sup> S. 118.

<sup>82</sup> S. 116.

gerecht ist<sup>83</sup>.» Das Ergebnis ist ebenso widerspruchsvoll wie die Voraussetzung einer nicht von dem Schöpfer des Alls geschaffenen Wirklichkeit: die Gerechtigkeit des Normwidrigen. Denn die «nicht mehr schöpfungsmäßige Wirklichkeit», die im Blick auf das relativ Gerechte gerecht ist, ist das «Abgefallen-Normwidrige». Da das Gerechte nur das der Norm der Gerechtigkeit Gemäße sein kann, ist ein normwidrig Gerechtes eine *contradictio in adjecto*. Aber daß dieses Normwidrige, weil von Gott Abgefallene dennoch irgendwie gerecht sei, das ist es ja gerade, worauf die Brunnersche Gerechtigkeitslehre abzielt.

Das zeigt sich deutlich in der Art und Weise, wie Brunner das Verhältnis zwischen dem jüdischen «Gesetz» des Alten Testaments, dem Gebot Moses, und dem Gebot Jesu, der Gerechtigkeit des Neuen Testaments, darstellt, um zu demonstrieren, daß die Modifikation des menschlichen Lebensstandes durch das Böse eine Modifikation der Gerechtigkeitsordnung verlange, daß es neben der absolut göttlichen eine bloß relativ menschliche Gerechtigkeit, die bloß relative Gerechtigkeit des positiven Rechts, geben müsse. Er verweist auf die Lehre Jesu, daß die Ehe unscheidbar sei, und zögert nicht, dies als den Willen Gottes, die absolute Gerechtigkeit der göttlichen Schöpfungsordnung zu bezeichnen. Dieser Gerechtigkeit steht aber das Recht entgegen, das Moses dem jüdischen Volk gegeben hat, demzufolge die Ehe scheidbar ist. Auf diesen Widerspruch haben bekanntlich schon die Pharisäer Jesus aufmerksam gemacht. Seine Antwort war: «Wegen eurer Herzenshärtheit hat er euch dies Gebot vorgeschrieben.» Diese Herzenshärtheit ist das Böse im Menschen. Nun ist das «Gesetz», das Moses dem jüdischen Volk gab, wie das Alte Testament wiederholt und mit Nachdruck hervorhebt, der Wille Gottes, ein Gesetz, das Gott selbst durch Moses seinem auserwählten Volke gegeben hat, und muß daher als der Ausdruck der absoluten Gerechtigkeit Gottes angesehen werden. Aber im Widerspruch zur Lehre des Alten Testaments stellt Brunner das jüdische Gesetz als das bloß relativ gerechte positive Recht des jüdischen Volkes dar und deutet die Antwort Jesu folgendermaßen: «Will nun Jesus damit sagen, daß das Gesetz des Moses eine sträfliche, leichtfertige, nicht anzuerkennende Abänderung der Gottesordnung gewesen sei? Will also Jesus Moses als Gesetzgeber kritisieren? Im Gegenteil, er rechtfertigt ihn. Er gibt das Motiv an, das Moses zu dieser Konzession nötigte, die Rücksicht auf die ‚Herzenshärtheit‘ der Menschen. Im staatlich-rechtlichen Bereich läßt sich nicht einfach die Schöpfungsordnung Gottes als Gesetz aufstellen . . . Jesus will nicht die *Rechtsordnung* des Moses korrigieren, sondern er stellt der relativen Rechtsordnung das absolute Gottesgesetz gegenüber . . .<sup>84</sup>.» Aber das Gesetz, das Moses dem jüdischen Volke gab, ist ganz ebenso das absolute Gottesgesetz, der Wille Gottes, wie das Gebot, in dem Gott durch Jesus seinen Willen offenbarte. Und Jesus' Antwort ist keineswegs eine «Rechtfertigung». Sein Hinweis auf die Herzenshärtheit der Menschen soll keine Entschuldigung, sondern ein Tadel sein. Jesus sagt nicht, daß eine Ehe zwischen Menschen, wie sie nun einmal sind – und nur zwischen solchen Menschen kommt eine Ehe überhaupt in Betracht – scheidbar sein soll. Er sagt, daß Gott den Menschen von allem Anfang an als Mann und Weib, das heißt als verschiedene Geschlechter und daher mit Geschlechtstrieb ausgestattet, geschaffen habe und daß – eben darum – der Mensch Vater und Mutter lassen und der Mann seinem Weibe

<sup>83</sup> S. 116.

<sup>84</sup> S. 117.

anhangen wird, in der Zukunft, nach der Erschaffung, anhangen wird. Jesus sagt, daß die zwei «sein werden ein Fleisch». Er spricht also von dem Menschen im Fleisch, dem Menschen, wie er in der gegebenen Wirklichkeit ist, dem Menschen, wie er zur Zeit, da Jesus auf Erden weilte, wirklich beschaffen war. Auf diesen Menschen bezog sich die Frage der Pharisäer, und auf diesen Menschen die Antwort Jesu. Und von diesem Menschen, dem Menschen im staatlich-rechtlichen Bereich, sagt Jesus: «Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden<sup>85</sup>.» Von den Menschen im Reiche Gottes sagt er: «sie werden sich nicht freien noch freien lassen, sondern sein wie die Engel im Himmel<sup>86</sup>.» Das heißt, zwischen ihnen wird es keine Ehe und daher für sie kein Gebot der Unscheidbarkeit der Ehe mehr geben. Aber solange es zwischen den unvollkommenen Menschen noch eine Ehe gibt, soll diese Ehe unscheidbar sein. Ja, wenn die Menschen im Königreich Gottes, nach der Auferstehung, so vollkommen sein werden wie die Engel, das heißt, wenn die Menschen von dem Bösen befreit, nicht mehr von Gott abgekehrt sein werden, dann braucht es für sie überhaupt keine Gebote, überhaupt keine ihr gegenseitiges Verhalten regelnde Ordnung und daher überhaupt keine Gerechtigkeit zu geben. Wo es kein Böses und daher keine Konflikte zwischen den Subjekten gibt, braucht es keiner solchen Ordnung, besteht kein Bedürfnis nach Gerechtigkeit. Brunner sagt: «Alles, was lediglich infolge des Bösen notwendig ist, gehört nicht zur Schöpfungsordnung<sup>87</sup>.» Wenn dies der Fall ist, dann kann die Schöpfungsordnung keine Ordnung der Gerechtigkeit sein. Denn alles, was an Gerechtigkeit notwendig ist, ist nur wegen des Bösen notwendig; nur wegen der Existenz des Bösen schreit die Menschheit nach Gerechtigkeit. Wenn der Mensch nur gut ist, bedarf es überhaupt keiner «Ordnung», das heißt Normen, die ihm Pflichten auferlegen, Gutes zu tun und Böses zu meiden. Denn es wäre sinnlos, dem Menschen zu befehlen, zu tun, was er kraft seiner Natur tun muß, und zu meiden, was er kraft dieser Natur gar nicht tun kann. Und daher ist nicht zu verstehen, warum, wie Brunner behauptet, die Modifikation des menschlichen Lebensstandes eine Modifikation der Gerechtigkeitsordnung verlangt, wenn die Existenz einer Gerechtigkeitsordnung nur unter der Voraussetzung der Modifikation des menschlichen Lebensstandes durch das Böse einen Sinn hat. Und das gilt nicht nur von einer menschlich relativen, sondern auch von einer göttlich absoluten Gerechtigkeit; ja sogar von der von Brunner so genannten «himmlischen» Gerechtigkeit, dem Gebot: Liebe den Feind, strafe nicht den, der Böses tut, verzeihe ihm! Nur auf eine Wirklichkeit, in der es ein Böses gibt, kann eine solche Gerechtigkeit sich beziehen. Es kann daher nicht zutreffen, daß – wie Brunner behauptet, um die Existenz einer relativen neben einer absoluten Gerechtigkeit zu erklären – die absolute Gerechtigkeit auf der guten, der gottgeschaffenen Natur des Menschen beruhe, während die relative Gerechtigkeit sich auf die böse, das heißt nicht schöpfungsmäßige Wirklichkeit beziehe, und daß darum die relative Gerechtigkeit eine Modifikation der absoluten sei. Die scheidbare Ehe ist keineswegs eine Modifikation, sie ist die Negation der unscheidbaren Ehe; und wenn die eine das Gebot absoluter Gerechtigkeit ist, ist die andere nicht relativ gerecht, sondern ungerecht. Jesus ist daher weit davon entfernt, die scheidbare Ehe, und damit das Gesetz Moses', zu «rechtfertigen». Er lehnt die scheidbare

<sup>85</sup> Mark. X 11.

<sup>86</sup> Mark. XII 25.

<sup>87</sup> Brunner, a. a. O., S. 85.

Ehe und damit das Gesetz Moses' kategorisch ab! Aber der Theologe Brunner wünscht sie – und andere Institutionen des positiven Rechts – zu rechtfertigen, und daher muß er Jesus' Antwort zu einer Rechtfertigung und das gottgegebene Gebot des Alten Testaments zu einem bloß relativ gerechten Recht umdeuten.

In seinem mit der Ablehnung des Relativismus unvereinbaren Bemühen, das nur relativ gerechte positive Recht – zwar durch das absolut gerechte göttliche Naturrecht, aber zugleich gegen dieses, weil in Gegensatz zu ihm stehend – zu rechtfertigen, geht Brunner so weit, zu behaupten: «Das absolut Gerechte wäre, als staatliche Rechtsordnung innerhalb der gegebenen Wirklichkeit, gerade nicht gerecht, sondern ungerecht . . . Das relativ Gerechte ist, in der positiven Rechtsordnung, das Bessere als das absolut Gerechte, darum, weil das absolut Gerechte als Rechtsordnung von vornherein nur ein Schein, eine Lüge und eine Vergewaltigung sein könnte<sup>88</sup>.» Wenn das absolut Gerechte als staatliche Rechtsordnung innerhalb der gegebenen Wirklichkeit ungerecht, eine Lüge ist, warum sollte man denn diese staatliche Rechtsordnung an diesem absolut Gerechten orientieren? Wie kann das, was im Bereich des Gegebenen ungerecht, eine Lüge ist, zum Maßstab für das in eben diesem Bereich Gegebenen gemacht werden? Wie kann das positive Recht, als die im Bereich des Gegebenen gültige Ordnung, dadurch gerecht werden, daß sie an etwas orientiert wird, das in eben diesem Bereich des Gegebenen ungerecht, eine Lüge ist? Und wie kann man dem bloß relativ Gerechten das absolut Gerechte entgegensetzen, wenn dieses absolut Gerechte in irgendeiner Beziehung, von irgendeinem Standpunkt aus «ungerecht» sein kann? Denn dann ist das absolut Gerechte gar kein absolut Gerechtes! Das ist ja gerade das Wesentliche des nur relativ Gerechten, daß es nur in einer bestimmten Beziehung, von einem bestimmten Standpunkt aus gerecht, in einer andern Beziehung, von einem andern Standpunkt aus aber ungerecht sein kann. So endet dieser mit allen Mitteln der Metaphysik und Religion geführte Kampf Brunners gegen den religions- und metaphysikfeindlichen Relativismus und Positivismus in eben diesem Relativismus und Positivismus.

Brunner scheint dies selbst empfunden zu haben. Denn er fährt fort: «Damit droht aber mit einem Male alles zusammenzustürzen, was wir bisher aufgebaut haben; sind wir nicht in Gefahr, allen festen Boden unter den Füßen zu verlieren? Wer sagt uns denn nun, nachdem einmal das absolut Gerechte nicht mehr in Frage kommt, was in der gegebenen Wirklichkeit das notwendige relativ Gerechte sei?<sup>89</sup>» Wenn «einmal das absolut Gerechte nicht mehr in Frage kommt», dann ist es jedenfalls nicht mehr das absolut Gerechte, das als der gesuchte Maßstab fungieren kann, denn dies «absolut» Gerechte ist gar kein absolut, sondern selbst nur ein relativ Gerechtes. Und wenn auch in der Gerechtigkeitslehre Brunners «das absolut Gerechte nicht mehr in Frage kommt», wodurch unterscheidet sich dann seine Gerechtigkeitslehre von jener, die er für die Zersetzung der Gerechtigkeitsidee, ja, für den totalen Staat verantwortlich macht? Brunners Antwort ist: dadurch, «daß wir» (d. i. Brunner) «nicht von der Relativität ausgingen, sondern vom absolut Gerechten; denn wer mit dem Relativen einsetzt, der versinkt im Sumpf, ehe er nur einen Schritt vorwärts getan hat<sup>90</sup>». Brunners Lehre geht in der Tat von der

---

<sup>88</sup> S. 118.

<sup>89</sup> S. 119.

<sup>90</sup> S. 119.

absoluten Gerechtigkeit aus, aber endet damit, daß sie diese absolute in eine relative Gerechtigkeit umdeutet und umdeuten muß, da sie darauf ausgeht, die relative Gerechtigkeit des positiven Rechts zu rechtfertigen. Diese Gerechtigkeitslehre setzt mit dem Absoluten ein, aber endet damit, daß sie erklärt, daß das absolut Gerechte nicht mehr in Frage kommt, das heißt, in eben dem «Sumpf», in dem nach ihrer Behauptung der Relativismus versinkt. Es sei nicht so, sagt Brunner, denn seine Lehre fordere, «dem wahrhaft Guten» – das kann nur heißen: dem absolut Guten – «nach Möglichkeit, im Rahmen der nun einmal gegebenen Begrenzungen, zur Geltung zu verhelfen»<sup>91</sup>, eine «zweitbeste» Ordnung<sup>92</sup> zu schaffen, da die beste in der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht realisierbar sei. «Die Schaffung eines notwendigen Bestmöglichen, nachdem das wahrhaft Gute als Möglichkeit dahin ist, bedeutet noch lange nicht die Preisgabe des absolut Gerechten»<sup>93</sup>. » Eine bestmögliche Ordnung zu schaffen sei aber nur möglich, wenn man – wie es seine Lehre im Gegensatz zu der relativistischen tue – «die wahrhaft gerechte nie aus den Augen verliert»<sup>94</sup>. Aber man hat die wahrhaft, das heißt absolut gerechte Ordnung aus den Augen verloren, wenn man sie zu einer bloß relativ gerechten umgedeutet hat, wenn man zugeben muß, daß das absolut Gerechte nicht mehr in Frage kommt; und es kommt als wahrhaft, und das heißt, als «absolut» Gerechtes in der Tat nicht mehr in Frage, wenn das absolut Gerechte im Bereich der gegebenen Wirklichkeit ungerecht, und nur das positive Recht in diesem Bereich gerecht sein kann. Hier zeigt die Darstellung Brunners gegen ihre eigene Absicht, daß der Versuch, Wertgrade und besonders Grade von Gerechtigkeit, das heißt mit Bezug auf Gerechtigkeit, neben einer besten eine zweit- und drittbeste Ordnung zu unterscheiden, in Wahrheit eine Relativierung des Wertes der Gerechtigkeit bedeutet. Brunner muß zugeben, daß das absolut gerechte Naturrecht der göttlichen Ordnung zu dem relativ gerechten positiven Recht in Gegensatz stehen muß<sup>95</sup>. Was zu einem irgendwie Gerechten im Gegensatz steht, ist ungerecht. Gibt es ein absolut Gerechtes, ist das positive Recht nicht – wie Brunner in Übereinstimmung mit der relativistischen und positivistischen Rechtslehre behauptet – relativ gerecht, sondern ungerecht. Will man aber das positive Recht überhaupt als möglicherweise gerecht erkennen – und darauf kann die Gerechtigkeitslehre Brunners nicht verzichten – muß man das absolut Gerechte preisgeben; und man gibt es preis, indem man es zu einem bloß relativ Gerechten umdeutet, indem man erklärt, das absolut Gerechte sei im Bereich der gegebenen Wirklichkeit ungerecht, womit in der Tat das wahrhaft absolut Gerechte «nicht mehr in Frage kommt». Das heißt aber, daß es neben dem absolut Gerechten kein relativ Gerechtes, neben einem relativ Gerechten kein absolut Gerechtes geben kann.

#### IV

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

<sup>91</sup> S. 119–120.

<sup>92</sup> S. 121.

<sup>93</sup> S. 119.

<sup>94</sup> S. 121.

<sup>95</sup> S. 118.



Schöpfungsordnung orientiert sein muß, um gerecht zu sein, muß er angeben, wie man den Inhalt dieser absoluten Gerechtigkeit erkennt, das heißt, wie man zur Kenntnis des Inhalts der göttlichen Schöpfungsordnung gelangt.

Die erste und 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 sagt schon in der Einleitung, daß der christliche Theologe, der sich mit der absoluten Gerechtigkeit Gottes beschäftigt, auf die Brunners Gerechtigkeitslehre abzielt, sich nur «am Rande der biblischen Botschaft» bewege<sup>96</sup>. Später erklärt er ausdrücklich, daß seine Gerechtigkeitslehre zwar «vom Standort des biblischen Offenbarungsglaubens aus entworfen ist», aber «ihren Ausgangspunkt nicht im Offenbarungsdokument selbst nimmt»<sup>97</sup>. Ja, diese Gerechtigkeitslehre gewinnt ihre Erkenntnis dessen, was absolut gerecht ist, überhaupt nicht aus der Bibel, sondern aus einer göttlichen Schöpfungsordnung, die nach der Darstellung Brunners keineswegs mit dem in der Bibel durch Moses und Jesus offenbarten Willen Gottes und der in diesem göttlichen Willen sich manifestierenden göttlichen Gerechtigkeit in Einklang steht. Dabei muß Brunner zugeben, daß «in der Bibel selbst von der Gerechtigkeit Gottes nicht nur sehr oft, sondern auch an zentraler Stelle die Rede ist, so sehr, daß man sie geradezu das Buch von der Gerechtigkeit Gottes nennen könnte»<sup>98</sup>. Die seltsame Tatsache, daß Brunner «vom Standort des biblischen Offenbarungsglaubens» eine Gerechtigkeitslehre entwickelt, ohne dabei seine Erkenntnis der absolut göttlichen Gerechtigkeit aus dem Offenbarungsdokument zu holen, rechtfertigt Brunner damit, daß in der Bibel «mit Gerechtigkeit etwas gemeint ist, das von dem, was wir mit Gerechtigkeit meinen – und meinen müssen, wenn von rechtem Recht, rechtem Lohn, gerechter Strafe usw. die Rede ist – nicht nur sehr weit entfernt ist, sondern dazu geradezu im Gegensatz steht»<sup>99</sup>. Damit bezieht sich Brunner auf das Gebot der Liebe, das Jesus verkündet. Was die Bibel mit Gerechtigkeit meine, sei «die im versöhnenden Leiden und Sterben Jesu Christi geoffenbarte, schenkend-vergebende Liebe Gottes»<sup>100</sup>. Aber das Offenbarungsdokument spricht von Gerechtigkeit keineswegs nur in diesem Sinne. In ihm ist viel mehr als von der göttlichen Liebe von rechtem Recht, von rechtem Lohn und insbesondere von gerechter Strafe die Rede. In der Prophezeiung des Jüngsten Gerichts kommt vor allem die göttliche Strafgerechtigkeit zum Ausdruck. Und angesichts der entscheidenden Rolle, die diese Vorstellung vom Jüngsten Gericht mit seiner grausamen, aber gerechten Bestrafung der Bösen in der Predigt Jesu spielt, so wie sie eben im Neuen Testament dargestellt wird, ist es unbegreiflich, wie Brunner behaupten kann, daß «Jesus selbst über diese irdische Gerechtigkeit» – das ist die Gerechtigkeit der Vergeltung – «so gut wie nichts gelehrt» habe<sup>101</sup>. Im Alten Testament 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. Diese absolut göttliche Gerechtigkeit der Vergeltung stellt er als «irdische» Gerechtigkeit der «himmlischen», als der Gerechtigkeit der Liebe,

<sup>96</sup> S. 10.

<sup>97</sup> S. 130.

<sup>98</sup> S. 130.

<sup>99</sup> S. 130.

<sup>100</sup> S. 131.

<sup>101</sup> S. 134.

gegenüber. Für diese Gerechtigkeit der Vergeltung liefert das Offenbarungsdokument ein viel reicheres Material als für die Gerechtigkeit der Liebe. Und wenn, wie Brunner behauptet, das Gebot der Liebe überhaupt nichts mit Gerechtigkeit zu tun hat, dann ist die göttliche Vergeltungsgerechtigkeit, so wie sie im Alten wie im Neuen Testament zum Ausdruck kommt, die einzige Gerechtigkeit, von der das Offenbarungsdokument handelt, und dann ist in diesem Offenbarungsdokument mit Gerechtigkeit ganz genau dasselbe gemeint, was wir mit Gerechtigkeit meinen und was Brunner mit seiner Gerechtigkeitslehre im Auge hat. Daß eine «vom Standort des biblischen Offenbarungsglaubens» entworfene Gerechtigkeitslehre «ihren Ausgangspunkt nicht im Offenbarungsdokument selbst nimmt», ist daher in keiner Weise gerechtfertigt. Eine solche Gerechtigkeitslehre kann nicht als vom Standort des biblischen Offenbarungsglaubens entworfen anerkannt werden.

Daß sie das in der Tat nicht ist, sondern – wie wir zeigen werden – eine rationalistische Naturrechtslehre, die mittels eines Trugschlusses aus einer vorausgesetzten «Natur» zu deduzieren versucht, was naturgemäß und in diesem Sinne gerecht ist, daß die Brunnersche Gerechtigkeitslehre in offenem Widerspruch zum Offenbarungsglauben steht, das heißt zu dem Glauben, daß Gott seinen absolut gerechten Willen in der Heiligen Schrift geoffenbart habe, das geht auf das deutlichste aus der Art und Weise hervor, wie Brunner rechtfertigt, daß er das Alte Testament nicht zur Grundlage seiner Gerechtigkeitslehre machen könne. Er muß natürlich zugeben, daß das Alte Testament eine Fülle an Belehrung gerade über jene Gerechtigkeit enthält, von der er in seinem Buch handelt, der «irdischen Gerechtigkeit», der Gerechtigkeit der Vergeltung. Er stellt fest: «Wir finden hier [im Alten Testament] eine ebenso großartige als einzigartige Sozialgestaltung in Staat, Recht und Wirtschaft. Vor allem aber wird hier bei den Propheten des Alten Bundes die Forderung der Gerechtigkeit im Namen Gottes laut wie sonst nirgends in der ganzen Weltgeschichte.» Und er findet es «verständlich, daß die christliche Theologie geneigt ist, die Belehrung über das vom christlichen Glauben aus maßgebende Sozialethos dem Alten Testament zu entnehmen»<sup>102</sup>. Aber obgleich er nicht leugnet und angesichts dessen, was im Alten Testament immer wieder und mit dem allergrößten Nachdruck versichert wird: daß die Gebote, die Moses dem jüdischen Volke gegeben hat, direkt von Gott stammen, daß in der Sozialordnung des Alten Testaments Gottes gerechter Wille zum Ausdruck kommt, erklärt er, daß dem Unterfangen, die Antwort auf die Frage nach der absoluten Gerechtigkeit im Alten Testament zu suchen, sich «größte Bedenken entgegen»-stellen, weil «keine kritische Betrachtung des Alten Testaments» uns verhindere, die hier von Moses erlassenen Gebote «als für uns gültige Normen zu betrachten und anzuwenden»<sup>103</sup>. Aber ist eine kritische Betrachtung des Alten Testaments vom Standpunkt eines Offenbarungsglaubens überhaupt möglich? Wie ist Glauben mit Kritik vereinbar, da doch Kritik nur auf rationaler Grundlage möglich und Glaube auf das Irrationale gerichtet ist? Brunner kann sich mit seiner Ablehnung des Alten Testaments auf Luther und Calvin berufen<sup>104</sup>. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß damit, nachdem das Liebesgebot des Neuen Testaments nicht als ein «Gerechtigkeits»-Gebot anerkannt ist, Brunner die einzige Quelle für eine auf dem Offenbarungsglau-

<sup>102</sup> S. 140.

<sup>103</sup> S. 140.

<sup>104</sup> S. 140.

ben beruhende Lehre von der absoluten Gerechtigkeit ausgeschaltet hat. Und diese Ausschaltung erfolgt in einer Weise, durch die die Möglichkeit, die Existenz einer absoluten Gerechtigkeit zu behaupten, überhaupt aufgehoben wird. Denn da eine solche absolute Gerechtigkeit nur die göttliche Gerechtigkeit sein kann, kann es eine solche Gerechtigkeit nur geben, wenn der Wille Gottes als ein absolut gerechter, und das heißt ewig unveränderlicher, überall und immer verbindlicher Wille angesehen wird. Aber Brunner lehnt das Alte Testament als Quelle für seine Gerechtigkeitslehre ab, weil die Gebote, die Gott durch Moses offenbart hat, nur für das jüdische Volk und damit nur für eine von der unsern verschiedenen Zivilisation und auch für das jüdische Volk nur für die Periode der Geschichte, von der das Alte Testament berichtet, Geltung habe. Das heißt aber, daß der im Alten Testament geoffenbarte Wille Gottes keine absolute, sondern nur eine relative Gerechtigkeit zum Ausdruck bringt.

Brunner führt aus, daß die Gesellschaftsordnung, die Moses im Namen Gottes dem jüdischen Volke gegeben habe, eine Theokratie sei, die einer Kulturstufe entspreche, «die von der unsern gänzlich verschieden ist», daß eine solche Gesellschaftsordnung als gerecht auf unsere heutigen Verhältnisse zu übertragen, «verheerend», ja «tödlich» wäre<sup>105</sup>; daß der im Alten Testament geoffenbarte «Gotteswille», der dem «Gottesvolk» eine «Theokratie» vorschrieb, nur «dem damaligen Kulturzustand dieses Volkes und seiner Lage innerhalb der heidnischen Nachbarvölker entsprach»<sup>106</sup>. Das ist vom Standpunkt einer historisch-kritischen Betrachtung des Alten Testaments durchaus zutreffend. 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 nicht taugt»<sup>107</sup>. Das trifft zu. Aber vom Standpunkt einer «wissenschaftlichen Gerechtigkeitslehre» gibt es überhaupt keine absolute Gerechtigkeit. Und Brunner betont ja im Vorwort zu seinem Werk, seine Gerechtigkeitslehre sei nicht primär eine wissenschaftliche, sondern eine praktische, weil eine theologische. Wie kann eine auf dem Offenbarungsglauben gegründete Theologie durch eine wissenschaftliche Kritik des Offenbarungsdokumentes veranlaßt werden, den Dekalog als untaugliche Grundlage ihrer Lehre von der absoluten, und das heißt göttlichen, Gerechtigkeit abzulehnen, den Dekalog, den Gott nach dem Offenbarungsdokument mit «seinen eigenen Fingern»<sup>108</sup> auf die Steintafel schrieb, die er Moses übergeben?

Um dies zu rechtfertigen, behauptet Brunner, die Offenbarung des Alten Testaments sei keine richtige, weil keine endgültige Offenbarung, sei nur eine «Vorstufe» der eigentlichen, den absolut göttlichen Willen manifestierenden Offenbarung. «Die Gottesoffenbarung im Alten Bund ist eine Vorstufe der Offenbarung in Jesus Christus<sup>109</sup>.» Eine «Vorstufe» bedeutet einen geringeren Grad an Vollkommenheit, bedeutet, daß der Weg von der Offenbarung durch das Alte Testament zur Offenbarung durch das Neue Testament einen moralischen Fortschritt

<sup>105</sup> S. 142.

<sup>106</sup> S. 145.

<sup>107</sup> S. 143.

<sup>108</sup> Ex. XXXI 18.

<sup>109</sup> Brunner, a. a. O., S. 141.

darstellt. Das mag zutreffen. Aber wie ist es möglich, eine solche Anschauung mit dem Glauben an die Vollkommenheit Gottes zu vereinbaren, wie kann eine Offenbarung des göttlichen Willens nicht die Offenbarung eines absolut Vollkommenen sein? Daß die Offenbarung des Alten Testamentes nur eine Vorstufe der Offenbarung des Neuen Testamentes sei, ist eine Behauptung, die sich zweifellos nicht auf das Alte Testament selbst stützen kann. Und auch das Neue Testament ist darauf bedacht, die Autorität der Offenbarung des Alten Testamentes in keiner Weise zu schmälern. Darum legt es Jesus die Worte in den Mund: «Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen . . . Ehe Himmel und Erde vergehen, wird nicht der kleinste Buchstabe noch ein Titel vom Gesetz vergehen<sup>110</sup>.» Wenn es eine Offenbarung des göttlichen Willens gibt, die nicht die eines endgültigen und daher nicht absolut vollkommenen göttlichen Willens ist, wenn es nicht nur eine endgültige, vollkommene Offenbarung als die Offenbarung eines absolut vollkommenen göttlichen Willens gibt, wie kann man die unvollkommene Offenbarung eines unvollkommenen göttlichen Willens von einer vollkommenen Offenbarung als der Offenbarung eines absolut vollkommenen göttlichen Willens unterscheiden? Wenn eine göttliche Gerechtigkeit relativ sein kann, wenn nicht jede Gerechtigkeit, die von Gott kommt, die Gottes Wille ist, absolut gerecht ist, wenn es einen Willen des absolut gerechten Gottes gibt, der nur relativ gerecht ist – was ein Widerspruch in sich selbst ist –, wie soll man dann zwischen dem relativ und dem absolut gerechten Willen Gottes unterscheiden können? Woran soll man erkennen, daß der eine Wille, den Gott als den seinen offenbart, absolut, der andere Wille aber, den Gott ebenso offenbart, nur relativ gerecht ist? Das einzige Kriterium, nach dem eine Norm als absolut gerecht erklärt werden kann, ist der Glaube, daß sie von Gott stammt, daß sie Gottes Wille ist. Wenn ein Gebot Gottes als nur relativ gerecht anerkannt wird, dann besteht kein hinreichender Grund mehr, ein anderes Gebot Gottes für absolut gerecht zu erkennen, dann besteht überhaupt keine Möglichkeit mehr, irgendein Gebot, darum, weil es von Gott stammt, für absolut gerecht zu erklären. Dann gibt es eben keine absolute Gerechtigkeit. Und dann ist es vergeblich, diese absolute Gerechtigkeit in einer «Schöpfungsordnung» Gottes zu suchen, deren Normen von den in der Bibel offenbarten Geboten Gottes verschieden sind.

Der wahre Grund, warum die Gerechtigkeitslehre Brunners ihren Ausgangspunkt nicht von dem Offenbarungsdokument nimmt, obgleich dieses unter Gerechtigkeit ganz dasselbe meint, was Brunner darunter versteht, ist der, daß, was dieses Dokument von der Vergeltungsgerechtigkeit Gottes berichtet, so sehr in Widerspruch zu der positiven christlichen Moral unserer Zeit steht und dazu so sehr in sich selbst widersprechend ist, daß es eben überhaupt nicht zur Grundlage irgendeiner heute annehmbaren Gerechtigkeitslehre gemacht werden kann. Daher versucht Brunner, die Antwort auf die Frage, worin die absolute Gerechtigkeit besteht, aus einer Schöpfungsordnung zu holen, deren Existenz im allgemeinen und deren Beziehung zu dem Offenbarungsdokument im besonderen höchst problematisch ist. Diese Schöpfungsordnung erweist sich schließlich als die «Natur» der klassischen Naturrechtslehre. Und was Brunner als Antwort auf die Frage nach der absoluten Gerechtigkeit zu geben hat, holt er – ganz so wie die Naturrechtsleh-

---

<sup>110</sup> Matth. V 17, 18.

rer des 17. und 18. Jahrhunderts – mit Hilfe eines Trugschlusses aus der «Natur» des Menschen, die nichts anderes als die Hypostasierung gewisser, höchst subjektiver ethischer Postulate ist<sup>111</sup>.

Brunner macht die Schöpfungsordnung und nicht das sittliche Gebot Gottes, so wie es in der Bibel offenbart ist, zur Grundlage seiner Gerechtigkeitslehre, weil es mit beiden eine verschiedene Bewandnis habe. Er sagt: «Warum setzen wir das Gesetz der Gerechtigkeit mit dem *Schöpferwillen* Gottes in Beziehung? Warum nicht einfach mit seinem sittlichen *Gebot*? Gewiß ist das Gesetz der Gerechtigkeit für den menschlichen Willen göttliches Gebot, sittliche Vorschrift, Norm, Regel, nach der gehandelt werden soll. Aber mit dem Gesetz der Gerechtigkeit hat es eine besondere Bewandnis, eine andere als mit dem Gebot der Nächstenliebe<sup>112</sup>.»

Brunner stellt hier das sittliche Gebot Gottes zu dem «Gesetz der Gerechtigkeit» in Gegensatz, als ob Gerechtigkeit nicht Sittlichkeit wäre. Er selbst aber betont<sup>113</sup>, daß die Idee der Gerechtigkeit in die Ethik – das ist doch die Lehre von der Sittlichkeit – gehört. Was er meint, ist ein spezielles sittliches Gebot, das Gebot der Liebe, das er – wie wir gesehen haben – als etwas von der göttlichen Gerechtigkeit Verschiedenes gelten lassen will, obgleich er dieses Gebot der Liebe gelegentlich «biblische Gerechtigkeit» nennt<sup>114</sup>. Aber diese biblische Gerechtigkeit, die eigentlich gar keine Gerechtigkeit ist, unterscheidet Brunner als «himmlische» Gerechtigkeit von der «irdischen» Gerechtigkeit, dem göttlichen Gesetz der Gerechtigkeit. Und dieses Gesetz der Gerechtigkeit, mit dem es angeblich eine andere Bewandnis hat als mit der biblischen Gerechtigkeit, dem sittlichen Gebot der Liebe, habe Gott in seiner Schöpfungsordnung offenbart. In ihr komme die absolute Gerechtigkeit Gottes zum Ausdruck. Denn das «Gesetz» der göttlichen Gerechtigkeit «spricht nicht nur etwas aus, das sein *soll*, sondern auch etwas, das *ist*». Das Gesetz der Gerechtigkeit weist zurück auf eine Ordnung des Seins, kraft deren jedem Geschöpf sein Bereich, sein Spielraum, seine Freiheit und seine Schranke zugewiesen wird. Gott, der Schöpfer, gibt jedem Geschöpf mit seinem Sein und So-Sein das Gesetz seines Seins und So-Seins. Er bestimmt, indem er es schafft, was ihm zukommt. . . . Jedes Geschöpf *soll* so sein, wie Gott es geschaffen hat; . . . es *soll* jedes andere Geschöpf als das respektieren, *als was es von Gott geschaffen*, gewollt ist<sup>115</sup>.» Wenn die Schöpfungsordnung eine «Ordnung des Seins» ist, dann muß alles, was ist, als von Gott geschaffen betrachtet werden. Daß etwas «ist», ist

---

<sup>111</sup> Den höchst problematischen Charakter des Naturrechts hat ein anderer protestantischer Theologe, Karl Barth, sehr zutreffend gekennzeichnet. In seiner Schrift *Christengemeinde und Bürgergemeinde*. Theologische Studien, herausgegeben von Karl Barth, Heft 20, 1946, S. 17f., sagt er: «Man versteht unter ‚Naturrecht‘ den Inbegriff dessen, was der Mensch angeblich ‚von Natur‘, das heißt unter allen denkbaren Voraussetzungen, von Hause aus und also allgemein für Recht und Unrecht, für geboten, erlaubt und verboten hält. Man hat es häufig mit einer natürlichen, das heißt den Menschen von Natur bekannten Offenbarung Gottes in Verbindung gebracht. Und die Bürgergemeinde [der Staat] als solche – die von ihrem Zentrum her noch nicht oder nicht mehr erleuchtete Bürgergemeinde – hat zweifellos keine andere Wahl, als so oder so von diesem angeblichen Naturrecht, das heißt von einer jeweils für *das* Naturrecht ausgegebenen Konzeption dieser Instanz aus zu denken, zu reden und zu handeln: immer aufs Erraten angewiesen oder auf irgend eine machtvolle Behauptung dieser oder jener Deutung dieser Instanz, immer tastend und experimentierend in ihren von daher abgeleiteten Überzeugungen und letztlich immer ungewiß, ob es nicht eine Illusion sein möchte, mit dieser Instanz zu rechnen, und darum auch nie, ohne heimlich oder offen auch von dem Gesichtspunkt eines feineren oder größeren Positivismus kräftigen Gebrauch zu machen.»

<sup>112</sup> Brunner, a. a. O., S. 57.

<sup>113</sup> S. 24.

<sup>114</sup> S. 17.

<sup>115</sup> S. 57–58.

dann gleichbedeutend damit, daß es von Gott geschaffen ist. Das folgt aus der Idee Gottes als des Schöpfers des All oder der Allmacht Gottes. Da Gott zugleich auch als absolut gut anzusehen ist, sein Wille nicht nur allmächtig, sondern auch all-, das heißt absolut gerecht ist, muß alles, was Gott geschaffen hat – und das heißt alles, was ist –, gut, gerecht sein. Das heißt, daß das von Gott geschaffene Sein mit dem göttlichen Sollen zusammenfällt, daß – wie Brunner sagt – jedes Geschöpf so sein soll, wie es Gott geschaffen hat, das heißt, wie es ist. Dann kann nichts, was ist, böse oder ungerecht sein. Dann hat für den Menschen die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, Gerecht und Ungerecht jeden Sinn verloren: sie ist auf das tatsächliche Geschehen nicht anwendbar. Das heißt, die Idee Gottes als eines allmächtigen und zugleich allguten Schöpfers des Alls macht jede Ethik unmöglich.

Nun ist aber Theologie in erster Linie Ethik, Moraltheologie, und muß daher auf eine Unterscheidung zwischen Gut und Böse, Gerecht und Ungerecht, das heißt zwischen dem, was sein soll und dem, was nicht sein soll, innerhalb der gegebenen Wirklichkeit, das heißt aber innerhalb des Seins, bestehen. Sie muß annehmen, daß etwas, was ist, möglicherweise nicht sein oder nicht so sein soll, wie es ist. Wenn die Theologie annimmt und annehmen muß, um Moraltheologie zu sein, daß es nicht nur ein gutes, gerechtes, sondern auch ein böses, ungerechtes Sein gibt, und wenn sie die Allgüte Gottes aufrechterhalten will – und aufrechterhalten muß, um Gott als höchste Autorität der Moral aufrechtzuerhalten –, muß sie auf die Annahme seiner Allmacht verzichten. Das heißt, sie muß annehmen, daß ein Teil des Seins, das böse, ungerechte Sein, nicht von Gott geschaffen ist. Diese Annahme macht auch der Theologe Brunner mit der schon früher erwähnten Lehre. «Die irdische Welt», das Leben, in dem die Gerechtigkeit ordnend eingreifen soll, sei nicht einfach die von Gott geschaffene Welt, sondern eine Welt, die sich von der Ordnung der Schöpfung entfremdet habe. Die «uns allen bekannte Natur des Menschen» sei nicht einfach die von Gott geschaffene, sondern eine «von Gott abgekehrte»<sup>116</sup>. Die «irdische Welt», die «uns allen bekannte Natur des Menschen» ist aber die einzige, die wir kennen. Wenn die uns allein bekannte Natur nicht die von Gott geschaffene ist, dann bedeutet die Forderung: jedes Geschöpf soll so sein wie Gott es geschaffen hat, nicht, daß jedes Geschöpf so sein soll, wie es tatsächlich ist. Aber wie soll es sein, wie soll es sich verhalten, wenn es nicht so sein soll wie es ist, wenn es sich nicht so verhalten soll, wie es sich tatsächlich verhält? In der uns allein bekannten Natur, in dem gegebenen Sein können wir die Antwort auf diese Frage nicht finden, wenn diese Frage auf das von Gott gesetzte Sollen zielt. Ganz abgesehen davon, daß aus dem, was ist, nicht folgen kann, was sein oder nicht sein soll, was normgemäß und was normwidrig ist. Aber gerade aus der uns bekannten Natur des Menschen versucht Brunner, wie wir sehen werden, die Normen der absoluten Gerechtigkeit zu deduzieren. Wenn die Theologie zwischen einer schöpfungsgemäßen, das heißt guten Wirklichkeit, und der irdischen Welt, das heißt der uns gegebenen und bekannten Wirklichkeit als einer nicht-schöpfungsmäßigen, schöpfungswidrigen, das heißt bösen Wirklichkeit unterscheidet, so kann sie diese Unterscheidung nicht aus der uns allen bekannten irdischen Wirklichkeit gewinnen. Die Annahme, daß die uns bekannte Wirklichkeit oder Natur von Gott abgekehrt ist, ist auf nichts anderes gegründet als

---

<sup>116</sup> S. 116.

auf die Aussage der Bibel; und nur aus der Bibel kann man erkennen, welches die von Gott geschaffene, noch nicht von Gott abgekehrte Wirklichkeit oder Natur, die ursprüngliche, die gute, gerechte Natur, die Natur, wie sie sein soll, die Natur der eigentlichen göttlichen Schöpfungsordnung ist. Brunner sagt auch ausdrücklich, daß sich die Ordnung des Schöpfers in der «biblischen Offenbarung» auftut: «Was das Gerechtigkeitsgefühl des einfachen Menschen, jedes Menschen, nur ahnt, nur dunkel empfindet, das tut sich in der biblischen Offenbarung auf als *die Ordnung des Schöpfers*<sup>117</sup>.» Stellt die «Ordnung des Schöpfers» die absolute Gerechtigkeit dar, die Brunner im Auge hat, dann ist auch diese Gerechtigkeit eine «biblische» Gerechtigkeit. Wenn die christliche Theologie Moralthologie sein, wenn sie eine auf dem Willen Gottes gegründete Unterscheidung zwischen gut und böse, gerecht und ungerecht vornehmen will, kann sie die Erkenntnis dieser Unterscheidung, die Antwort auf die Frage, was nach dem Willen Gottes und daher absolut gerecht ist, wenn überhaupt, so nur aus der biblischen Offenbarung, das heißt aus den Geboten, gewinnen, in denen Gott durch Moses im Alten Testament und durch Jesus im Neuen Testament seinen Willen offenbart hat. Aber Brunner lehnt beide Offenbarungen als Quelle für seine Lehre von der absoluten Gerechtigkeit ab. Das Gebot, das Gott durch Jesus offenbart, das Gebot der Liebe, habe überhaupt nichts mit Gerechtigkeit zu tun, und die Gebote, die Gott durch Moses offenbart, stellen keine absolute, sondern nur eine relative Gerechtigkeit dar.

Die Annahme einer Schöpfungsordnung, der die absolute Gerechtigkeit Gottes immanent ist, die aber nicht mit dem sittlichen Gebot der Liebe identisch ist, in dem Gott durch Jesus im Neuen Testament seinen Willen offenbart hat, da dieses mit der Gerechtigkeit, auf die Brunner zielt, nichts zu tun hat, und die auch nicht mit den Geboten zusammenfällt, in denen Gott durch Moses im Alten Testament seinen Willen offenbart hat, weil diese Gebote nur eine relative, keine absolute Gerechtigkeit darstellen, gründet Brunner<sup>118</sup> auf eine Äußerung, die Jesus im Zusammenhang mit seinem Gebot der Unscheidbarkeit der Ehe macht. Es sind die hier schon zitierten Worte: «Vom Anbeginn der Schöpfung hat Gott die Menschen als Mann und Weib geschaffen<sup>119</sup>.» Wenn Jesus damit auf eine Schöpfungsordnung hinweist, ist in dieser Schöpfungsordnung nur der Unterschied der Geschlechter, nicht aber die Ehe als Institution und ihre Unscheidbarkeit statuiert. Wenn die Schöpfungsordnung, wie Brunner sagt, eine «Ordnung des Seins»<sup>120</sup> ist, dann kann in ihr nur die Seinstatsache des Geschlechtsunterschiedes, nicht aber eine Rechtsinstitution wie die Ehe oder gar die unscheidbare Ehe, das heißt Soll-Normen, gesetzt sein. Aus der Tatsache, daß es – nach dem Schöpferwillen Gottes – zwei Geschlechter gibt, folgt weder die Ehe noch ihre Unscheidbarkeit als Forderung der Gerechtigkeit. Mit dieser Schöpfungsordnung kann man die absolute Gerechtigkeit der unscheidbaren Ehe nicht begründen. Man kann sie nur damit begründen, daß sie ein Gebot Jesu und damit der durch Jesus offenbarte Wille Gottes ist. Die absolute Gerechtigkeit der unscheidbaren Ehe beruht somit nicht auf einer von dem sittlichen Gebot Gottes verschiedenen Schöpfungsordnung, sondern ausschließlich auf einem sittlichen Gebot Gottes.

<sup>117</sup> S. 57.

<sup>118</sup> S. 116 f.

<sup>119</sup> Mark. X 6.

<sup>120</sup> Brunner, a. a. O., S. 57.

Da nach der Gerechtigkeitslehre der protestantischen Theologie die göttliche Forderung der Unscheidbarkeit der Ehe nicht aufrechterhalten wird, sucht Brunner nur die Ehe als solche als absolut gerechte Institution zu rechtfertigen, indem er sie als in der Schöpfungsordnung statuiert darstellt. Aber was er tatsächlich tut, ist, daß er sie aus der Natur des Menschen als Geschlechtswesen zu deduzieren sucht. Er führt aus: «Die Ehe ist diejenige Geschlechtsgemeinschaft, in der der Mann durch die Frau Mann und die Frau durch den Mann Frau wird, so daß sie beide darin wahrhaft menschlich, personenhaft verbunden sind. Also nicht nur das Mannsein des Mannes und das Frausein der Frau ist Schöpfungsordnung, sondern auch die Ehe selbst, das personhafte Mann-Frau-Gefüge<sup>121</sup>.» «So wie der Schlüssel zum Schloß gehört und das Schloß zum Schlüssel, so daß ein Schloß nichts ist ohne den Schlüssel und ein Schlüssel nichts ohne ein Schloß, so ist der Mann als Mann auf die Frau hin und die Frau als Frau auf den Mann hin geschaffen . . .<sup>122</sup>.» Daher nennen wir «mit Recht, die Ehe eine ‚göttliche Stiftung‘»<sup>123</sup>. Die Ehe ist Schöpfungsordnung, denn sie folge aus der Natur des in der Schöpfungsordnung statuierten Geschlechtsunterschiedes. Aber diese Folgerung ist unbegründet. Der Mann wird nicht durch die Frau Mann und die Frau wird nicht durch den Mann Frau, sondern der Mensch ist ein Mann, weil er ein bestimmtes Geschlechtsorgan hat, und eine Frau, weil sie ein von diesem verschiedenes Geschlechtsorgan hat. Und die Ehe ist keineswegs die einzig mögliche und durchaus nicht die einzig wirkliche Geschlechtsgemeinschaft; auch wenn der Mann auf die Frau und die Frau auf den Mann für die Befriedigung ihres Geschlechtstriebes hingewiesen sind. In dieser Beziehung besteht kein Unterschied zwischen Mensch und Tier, ohne daß darum die Theologie daraus die Forderung der Ehe als einer «göttlichen Stiftung» auf das Tierreich ausdehnen würde. Der Schluß: weil es einen Geschlechtsunterschied gibt, muß es eine Ehe geben, oder theologisch formuliert: 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, in Wahrheit aber in dieses Sein der Natur ein bestimmtes Sollen, eine Norm der Gerechtigkeit hineininterpretiert, die sie ganz woanders her als aus dem Sein, der Wirklichkeit der Natur, holt, die zu dieser Norm sehr häufig in direktem Gegensatz steht. 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, trotz aller geistigen Verbildung und sozialer Mißwirtschaft.» Aber in Wahrheit ist es nicht die «Natur», die 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. Brunner fährt fort: «Was aber dem gewöhnlichen Menschen einfach eine Naturtatsache mit einem ganz unbestimmten Rechtsanspruch ist» – das heißt das, was der gewöhnliche Mensch für natürlich hält – «das ist dem christlichen Glauben eben eine Schöpfungsordnung, durch Gottes Schöpferwillen normativ geordnete Naturverschiedenheit<sup>124</sup>». Aber eine Naturtatsache kann keinen

<sup>121</sup> S. 62.

<sup>122</sup> S. 63.

<sup>123</sup> S. 62.

<sup>124</sup> S. 81.



Rechtsanspruch haben, weil Natur und Recht, Sein und Sollen, etwas wesentlich Verschiedenes sind und das eine aus dem andern nicht abgeleitet werden kann; und die gewöhnlichen Menschen haben zu verschiedenen Zeiten sehr Verschiedenes für «natürlich» oder – wie Brunner sich hier ausdrückt – für eine «Naturtatsache mit einem Rechtsanspruch» gehalten. Was gewöhnliche Menschen einer bestimmten Rasse und Kultur für natürlich, und das heißt gerecht, halten, erscheint ebenso gewöhnlichen Menschen anderer Rasse und Kultur höchst unnatürlich, das heißt ungerecht. Und so ist es denn nicht das, was «dem gewöhnlichen Menschen», sondern das, was der christlichen Theologie eine Naturtatsache mit Rechtsanspruch ist, das heißt, was sie als gerecht angesehen wissen will, das diese Theologie als göttliche Schöpfungsordnung ausgibt. Das ist der wahre Sachverhalt, der hier in der Darstellung Brunners – sehr gegen dessen Absicht – zutage kommt.

Daß die Schöpfungsordnung nichts anderes als gewisse in die Natur projizierte, sehr subjektive Werturteile sind, zeigt auch Brunners Versuch, die von Marx und Engels mißbilligte industrielle Kinderarbeit als gegen die Schöpfungsordnung verstößend nachzuweisen. Er sagt: «So will es der Schöpfer nicht haben. Er, der das Kind so und nicht anders werden läßt, hat ihm mit dieser seiner kreatürlichen Eigenart auch das Gesetz, das Recht auf dieses So-Sein gegeben. Damit, daß der Schöpfer ein Kind unter uns stellt, hat er es auch mit einem Recht versehen, das von uns nicht angetastet, das von uns respektiert werden soll. Das Kind hat einen heiligen Anspruch darauf, als Kind, nicht als Erwachsener behandelt zu werden. Seine Eigenart, ein Kind zu *sein*, hat ohne weiteres das Recht bei sich, als Kind *behandelt* zu werden. Dieser Zusammenhang von kreatürlichem Sein und Recht ist in der Schöpfungsordnung und nur in ihr begründet und begründbar<sup>125</sup>.» Das «Recht» des Kindes wird aus seiner «Eigenart», ein bestimmtes Sollen aus einem «kreatürlichen Sein» deduziert. Daß der Schöpfer industrielle Kinderarbeit nicht haben will, daß das so deduzierte Recht der Wille Gottes ist, wird ausschließlich darauf gegründet, daß dieses Recht des Kindes aus der Natur des Kindes, daß aus einem bestimmten Sein ein bestimmtes Sollen, aus einer Wirklichkeit ein Wert gefolgert wird. Aber die Ungerechtigkeit der industriellen Kinderarbeit folgt nicht aus der von Gott gesetzten Natur, dem kreatürlichen Sein des Kindes, sondern aus der von gewissen Menschen aus irgendeinem Grund vorausgesetzten – von andern aber nicht vorausgesetzten – Forderung, aus einer nicht weiter begründeten Norm, daß alle Menschen ein langes und gesundes Leben haben sollen. Wird diese Norm, als Wert, vorausgesetzt, dann kann man feststellen, daß industrielle Kinderarbeit kein geeignetes Mittel ist, diesen Wert zu verwirklichen. 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 Leben haben.

Das Recht des Kindes ist nur ein Spezialfall des weiteren Rechts «jedes Menschen auf eine ihm gemäße Entwicklung», das nach Brunner «zu den ursprünglichen, in der Schöpfung begründeten Menschenrechten gehört»<sup>126</sup>. Die dem Menschen «gemäße Entwicklung» kann doch wohl nur die seiner gegebenen, uns bekannten Natur gemäße Entwicklung sein, und ein Recht dieser Natur kann daher nicht auf der Ordnung einer Natur gegründet sein, die – wie die Schöpfungsord-

---

<sup>125</sup> S. 61.

<sup>126</sup> S. 74.

nung – die Ordnung einer von der uns bekannten Natur, der Natur der gegebenen Wirklichkeit als einer von Gott abgekehrten, Gott entfremdeten Natur, verschieden ist. Das Recht des Menschen auf eine ihm gemäße Entwicklung ist das Recht des Menschen, so zu sein wie er wirklich, in seiner durch das Böse modifizierten Natur ist. Ein Verhalten, das diesem Recht auf naturgemäße Entwicklung zuwider ist, bezeichnet Brunner als «keinen ungerechten Eingriff in die Schöpfungsordnung Gottes»<sup>127</sup>. Dann muß aber die uns bekannte, in der gegebenen Wirklichkeit erkennbare, von Gott abgekehrte, von Gott entfremdete Natur die von Gott in der Urschöpfung geschaffene Natur sein und kann nicht, wie die theologische Zwei-Naturen-Theorie Brunners annimmt, eine von dieser verschiedene, ihr entgegengesetzte, weil gottgefällige Natur sein. Die in der ursprünglichen Schöpfung begründeten Rechte des Menschen bezeichnet Brunner als solche Rechte, «ohne deren Gewährung der Mensch das, wozu der Schöpfer ihn geschaffen hat, was er ihm mit seiner geschöpflich-konkreten Natur zugleich als Aufgabe und Möglichkeit gesetzt hat, nicht erfüllen könnte»<sup>128</sup>. Die «geschöpflich-konkrete Natur» des Menschen, aus der Brunner die «ursprünglichen Rechte», das sind die absolut gerechten Ansprüche des Menschen, ganz so wie die rationalistische Naturrechtslehre, deduziert, ist hier die von Gott geschaffene Natur. Aber das kann nur die gegebene, uns bekannte Natur des Menschen sein, denn die aus ihr deduzierten Rechte ermöglichen dem Menschen, in der gegebenen Wirklichkeit zu erfüllen, wozu Gott ihn geschaffen hat. Brunner behandelt die «Natur», aus der er seine absolute Gerechtigkeit deduziert, einmal als eine von Gott geschaffene, das andere Mal als eine nicht von Gott geschaffene Natur. In Wahrheit ist es aber eine von ihm oder seiner Theologie geschaffene Natur, das heißt eine Natur, die so ist, wie sie nach den höchst subjektiven Werturteilen dieser Theologie sein soll. Denn die dem Menschen «gemäße» Entwicklung ist eine bestimmten moralisch-politischen Forderungen gemäße Entwicklung, und diese Forderungen ergeben sich aus der Annahme eines Wertsystems, das – wie wir sehen werden – den positiven Rechtsordnungen der meisten heute bestehenden Staaten zugrunde liegt. Indem die Theologie dieses Wertsystem akzeptiert, rechtfertigt sie die darauf begründeten positiven Rechtsordnungen und verwirft die auf einem entgegengesetzten Wertsystem errichteten oder zu errichtenden Rechtsordnungen.

Auch von der Sklaverei behauptet Brunner, daß sie «wider die Schöpfungsordnung» sei<sup>129</sup>. Warum? Durch die Sklaverei werde «die Freiheit des Handelns, die schöpfungsmäßig zum freien Wollen gehört, zerstört. Durch die Sklaverei wird die schöpfungsmäßige Einheit von Innen und Außen, von Seele und Leib, aufgehoben». Die Freiheit des menschlichen Willens ist für die protestantische Theologie eine Naturtatsache, etwas Seiendes. Sie gehört – wie Brunner sagt – «notwendig zur Bestimmung des Menschen. Nur mit einem freien Wesen kann Gott Gemeinschaft haben»<sup>130</sup>. Aus dieser Freiheit wird die Norm deduziert, daß ein Mensch nicht zum Sklaven gemacht werden soll. Weil der Wille des Menschen frei ist, soll der Mensch kein Sklave sein. Dies ist ein Trugschluß, selbst wenn es möglich wäre, aus einem Sein auf ein Sollen zu schließen. Denn die Brunnersche Argu-

<sup>127</sup> S. 74.

<sup>128</sup> S. 76.

<sup>129</sup> S. 70.

<sup>130</sup> S. 66.

mentation läuft darauf hinaus, daß Sklaverei mit der Willensfreiheit unvereinbar sei. Träfe das zu, müßte Brunner zugeben, daß ein Sklave keinen freien Willen habe, daß ihm die Freiheit des Willens mit der Freiheit des Handelns genommen sei; und das kann er – da er ja die Freiheit des Willens als eine Wesenseigenschaft aller Menschen behaupten muß – unmöglich zugeben. Daraus, daß Gott die Freiheit des menschlichen Willens will, kann also nicht folgen, daß er die Sklaverei nicht will. Dazu kommt, daß der Wille Gottes, der in der Schöpfungsordnung die Sklaverei verbietet, in einem unüberbrückbaren Widerspruch zum Willen Gottes steht, so wie er im Alten wie im Neuen Testament in unzweideutiger Weise zum Ausdruck kommt. Denn in beiden Offenbarungsdokumenten ist die Sklaverei als eine von Gott gebilligte, ja von ihm geschaffene Rechtsinstitution anerkannt. Aus dem Alten Testament geht hervor, daß es nach dem von Gott dem jüdischen Volke gegebenen Gesetz nicht rechtswidrig ist, selbst einen Israeliten zum Sklaven zu machen, ja, daß ein Israelit sogar seine eigene Tochter als Sklavin verkaufen durfte<sup>131</sup>; und nach dem Neuen Testament erklärt Paulus<sup>132</sup>, die Pflicht des Sklaven gegenüber seinem Herrn als eine heilige Pflicht, deren Erfüllung auch eine Pflicht gegen Gott sei<sup>133</sup>. 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?

Auf das Offenbarungsdokument dürfte sich also Brunner in seiner Darstellung des Inhalts der Schöpfungsordnung nicht berufen. Dennoch tut er es, wenn er den Versuch unternimmt, das Privateigentum, als von Gott in seiner Schöpfungsordnung vorgeschrieben, zu rechtfertigen. Er betont mit Nachdruck, daß «in der Bibel überall das Privateigentum als das Normale vorausgesetzt» sei<sup>134</sup>. Er kann zwar nicht leugnen, daß es in der jerusalemischen Urgemeinde – das heißt aber unter dem unmittelbaren Eindruck der Lehre Christi in einer Gemeinschaft von Menschen, denen man zumindest kein schlechteres Verständnis dieser Lehre zubilligen darf als einem protestantischen Theologen unserer Zeit – 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. Brunner sucht die Bedeutung des Kommunismus der Urgemeinde damit herabzusetzen, daß dieser Kommunismus nicht obligatorisch war: «denn es stand jedem frei, ob er das Seine der Gemeinde zur Verfügung stellen wolle oder nicht»<sup>135</sup>. Aber wenn in der Urgemeinde Kollektiveigentum auch nicht obligatorisch war – und nicht sein konnte, da diese Gemeinde durch keine Zwangsordnung konstituiert war und keine Zwangsmittel zur Verfügung hatte – so war doch nach der Überzeugung ihrer Mitglieder das Kollektiveigentum mit der Lehre Jesu zumindest vereinbar. Brunner dagegen lehrt als Sinn der göttlichen Schöpfungsordnung: «Alle Ersetzung von Privateigentum durch Kollektiveigentum ist sittlich gefährlich, wo es sich um ein Eigentum handelt, das mit der Person eng verbunden ist»<sup>136</sup>.» Zu diesem mit der Person eng verbundenen «natürlichen» Eigentum gehört aber nach Brunner «nicht nur das

<sup>131</sup> Ex. xxi 2 ff.

<sup>132</sup> Epistel an die Epheser.

<sup>133</sup> Eph. v 5–9.

<sup>134</sup> Brunner, a.a. O., S. 72.

<sup>135</sup> S. 72.

<sup>136</sup> S. 176.

eigene Kleid und der eigene Hausrat, sondern auch das eigene Wohnhaus . . .», so viel an Grund und Boden, als jeder Mensch braucht, um davon zu leben<sup>137</sup>, ja sogar ein gewisses Erbrecht, sofern dieses die Erhaltung des Eigentums an landwirtschaftlichem Boden innerhalb der Familie sichert. Die Mitglieder der Urgemeinde dürften kaum jeder sein eigenes Wohnhaus und irgendetwas an Grund und Boden gehabt haben oder berechtigt gewesen sein, es für sich als Privateigentum zurückzubehalten, und irgendein Erbrecht wird wohl auch nicht bei ihnen bestanden haben.

Wie rechtfertigt nun Brunner dieses «natürliche» Privateigentum? Zunächst handelt er davon, ohne Rücksicht auf irgendeine Beschränkung. Er deduziert die Gerechtigkeit des Privateigentums – sowie die Ungerechtigkeit der Sklaverei – aus der Tatsache, daß der Mensch seiner von Gott geschaffenen Natur nach frei ist, also wiederum aus der Natur des Menschen. «Wer über nichts verfügt, kann auch nicht frei handeln. Ist er doch bei allem, was er tun will, auf die Erlaubnis anderer angewiesen, die ihm also, wenn es ihnen so gefällt, jedes konkrete Handeln in der Welt unmöglich machen können. Ohne Eigentum gibt es kein freies Personleben. Wem nichts gehört, der hat auch kein ‚Vermögen‘. Wer bei jeder Bewegung, die er macht, auf fremden Boden tritt, an fremdes Eigentum rührt, ist kein freier Mensch. Und zwar muß das Wort Eigentum durchaus wörtlich, als Eigentum, also, wie wir heute sagen, als Privateigentum verstanden werden. Ohne Privateigentum gibt es keine Freiheit. Kollektiveigentum kann niemals den Freiheitswert des Privateigentums ersetzen. Worüber ich nicht Verfügungsrecht habe, das bildet für mich auch keinen Raum der Freiheit. Denn auch über das Kollektiveigentum verfügt jemand, der nicht ich bin, und wäre es die juristische Person, die Genossenschaft, an der ich Anteil habe, oder der Staat. Das bißchen Eigentumsrecht, das ich als Staatsbürger am Staatseigentum habe, kommt gegen die Abhängigkeit, durch die ich an die *volonté générale* des Staates gebunden bin, nicht auf. Man kann auch ein Staatsklave sein, so gut wie Sklave eines einzelnen Herrn. Wo der Staat Alleineigentümer ist und ich Nichteigentümer bin, da bin ich, mag im übrigen der Staat eine Demokratie sein, ein Staatsklave, ein Sklave der *volonté générale*, die meinem eigenen Willen keinen Freiheitsraum läßt<sup>138</sup>.» So hat auch die von Brunner als «rationalistisch» abgelehnte Naturrechtslehre das Privateigentum zu rechtfertigen gesucht. Aber daraus, daß der Mensch seiner Natur nach frei ist, folgt – auch wenn diese Natur als von Gott geschaffen vorausgesetzt wird – nichts in bezug auf das, was er an Gütern haben soll und wie er es haben soll. Wenn es zutrifft, daß der Mensch nicht frei sein kann, wenn er kein Privateigentum hat, so folgt die Gerechtigkeit dieser Institution nicht aus der – nebenbei, sehr zweifelhaften – Tatsache, daß der Mensch frei ist, sondern aus einer irgendwie vorausgesetzten Forderung oder Norm, daß der Mensch frei sein soll. Nimmt man an, daß diese Norm im Willen Gottes beschlossen ist, steht man vor der unerklärlichen Tatsache, daß es Gemeinschaften von Menschen gibt und gegeben hat, innerhalb deren kein Privateigentum an den für das Leben des Menschen wesentlichen Gütern besteht oder bestanden hat, und daß in der modernen kapitalistischen Gesellschaft die Mehrheit der Menschen so gut wie nichts von dem «natürlichen» Eigentum haben, zu dem ein Haus und landwirtschaftlicher Boden gehört;

<sup>137</sup> S. 177.

<sup>138</sup> S. 70f.

daß also alle diese Menschen im Widerspruch zu ihrer Natur nicht frei sein und daher das Gebot Gottes nicht erfüllen können. Der Widerspruch einer zur «Natur» im Widerspruch stehenden Wirklichkeit kann hier nicht durch die theologische Konstruktion zweier Naturen: einer gerechten, gottgefälligen, und einer ungerechten, von Gott abgekehrten Natur, behoben werden. Denn das «natürliche», das heißt 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.

Die Brunnersche Deduktion der Gerechtigkeit des Privateigentums aus der Freiheit des Menschen scheidet aber auch an der Tatsache, daß ihre Voraussetzung: ohne Privateigentum keine Freiheit, Kollektiveigentum mit Freiheit unvereinbar, höchst problematisch ist. Eine vielfach vertretene Sozialtheorie behauptet das gerade Gegenteil, und man kann für die These, daß nur Kollektiveigentum die Freiheit des Menschen garantiere, daß Privateigentum nur die Freiheit weniger auf Kosten der Unfreiheit vieler herbeiführe, mit Gründen verteidigen, die nicht schlechter sind als jene, die für das Privateigentum vorgebracht werden. Versteht man unter Freiheit die metaphysische Willensfreiheit, das «freie Wollen», zu dem – wie Brunner sagt – die «Freiheit des Handelns schöpfungsmäßig gehört»<sup>139</sup>, dann kann Freiheit überhaupt mit keiner Form des Eigentums in Zusammenhang gebracht werden. Wird aber unter Freiheit die Situation eines Menschen verstanden, dessen Neigung, sich in bestimmter Weise zu betätigen, keine oder keine unüberwindbaren Hindernisse entgegenstehen, dann hängt die Antwort auf die Frage, welche Form des Eigentums einer solchen Situation am günstigsten ist, von der Erfahrung ab, die man mit Privat- und Kollektiveigentum gemacht hat. Und wir verfügen derzeit in dieser Hinsicht noch nicht über genügende Erfahrung, um die Frage entschieden in dem einen oder dem andern Sinne beantworten zu können. Von der Schöpfungsordnung als einer Ordnung des Seins kann Brunner jedoch nur behaupten, daß sie die Freiheit des Wollens, die metaphysische Willensfreiheit statuiert, daß Gott den Menschen nach seinem Ebenbild und darum als ein freies Wesen geschaffen habe. Daß die Schöpfungsordnung eine Entscheidung zwischen Privat- und Kollektiveigentum enthalte, 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 noch nicht abgekehrten Natur, der Natur vor dem Sündenfall, gehöre, ist einfach absurd, zumal da Brunner seine Behauptung, das Privateigentum entspreche der Schöpfungsordnung, nicht nur mit der von Gott geschaffenen Freiheit, sondern – ganz so wie die rationalistische Naturrechtslehre – auch mit der vom Menschen geleisteten Arbeit rechtfertigt. «Das natürlichste Eigentum ist das durch eigene Arbeit Erworbene. Denn es ist mit der Person am engsten verbunden. Was der Mensch selbst erworben hat, das gehört ihm, auf das hat er ein Recht. Es ist ungerecht, wenn ihm das entwendet wird<sup>140</sup>.» 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 die Schöpfungsordnung als die Urordnung der von Gott ursprünglich geschaffenen, ersten,

<sup>139</sup> S. 70.

<sup>140</sup> S. 176.

Gott gefälligen Natur beruhen. Brunner versucht zwar, diese Interpretation der Bibel durch den Hinweis darauf zu widerlegen, daß Gott noch vor dem Sündenfall an die beiden ersten Menschen das Gebot erlassen habe, «den Garten zu bewahren und zu bebauen»<sup>141</sup>. «Nur die besondere Mühsal der Arbeit wird als Fluch, der der Sünde folgt, dargestellt<sup>142</sup>.» Aber Mühsal ist ja das wesentliche Element der Arbeit, durch das sich diese von andern Tätigkeiten, wie zum Beispiel dem Spiel, unterscheidet. Bebauung und Bewahrung des Gartens Eden vor dem Sündenfall kann nur als solch mühelose Tätigkeit, und das heißt nicht als Arbeit verstanden werden, als jene Arbeit, die in der von Gott abgekehrten Welt der «Arbeiter» zu leisten hat und die das Gerechtigkeitsproblem der Arbeit und ihres Verhältnisses zum Arbeitsprodukt ist. Das Prinzip: «Das natürlichste Eigentum ist das durch eigene Arbeit Erworbene»<sup>143</sup> – Brunner sagt bezeichnenderweise: das «natürlichste» Eigentum und läßt so nicht durch Arbeit erworbenes Eigentum als gerechtfertigt zu – ist im übrigen ebenso leer wie die Formel *sum cuique*. Denn 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, die nicht die Eigentümer der Produktionsmittel sind. Und das ist dann die entscheidende Frage der Gerechtigkeit. Auf diese Frage aber gibt die Brunnersche Formel keine Antwort.

Es ist richtig, daß das, was Brunner als «natürliches» Eigentum aus der Schöpfungsordnung zu deduzieren versucht, kein unbeschränktes Eigentum ist. Sieht man näher zu, welches die Beschränkungen sind, die Brunner als «natürlich», durch die göttliche Schöpfungsordnung geboten, darstellt, so muß man feststellen, daß es im wesentlichen jene sind, die in den positiven Rechtsordnungen der kapitalistischen Staaten unter dem Druck der sozialistischen, auf Nationalisierung der Produktionsmittel gerichteten Massenbewegung statuiert sind, und die – mehr oder weniger – dem Programm einer Sozialpolitik entsprechen, deren Ziel es ist, das kapitalistische, auf Privateigentum an den Produktionsmitteln beruhende Wirtschaftssystem so weit als möglich aufrechtzuerhalten. Es ist daher ein durch sozialpolitische Staatsintervention modifizierter Kapitalismus, der den bestehenden nichtkommunistischen Rechtsordnungen zugrundeliegt. Wenn Brunner daher den «reinen» Kapitalismus als eine ungerechte Wirtschaftsordnung bezeichnet<sup>144</sup>, so steht sein Gerechtigkeitsideal keineswegs im Gegensatz zu den positiven Rechtsordnungen unserer Zeit. Ohne sie als ungerecht ablehnen zu müssen, kann er erklären, daß Monopole mit der göttlichen Schöpfungsordnung unvereinbar und daher ungerecht seien<sup>145</sup>. Ja, er rechtfertigt diese Rechtsordnung, indem er gewisse durch sie statuierte Institutionen als der Schöpfungsordnung entsprechend und daher als gerecht erklärt, wie: Wertzuwachssteuer, Vorschriften, die die Erhaltung des Privateigentums an landwirtschaftlichem Boden innerhalb einer Familie zum Zweck der Erhaltung des freien Bauernstandes garantieren<sup>146</sup>, insbesondere auch das Erbrecht, da «die Abschaffung der Erbschaft durch ein staat-

<sup>141</sup> 1. Moses II 15.

<sup>142</sup> Brunner, a. a.O., S.174.

<sup>143</sup> S. 176.

<sup>144</sup> S. 209.

<sup>145</sup> S. 175.

<sup>146</sup> S. 177 ff.

liches Rechtssystem» «eine Katastrophe für die Familie als soziale Einrichtung wäre»<sup>147</sup>; Kapitalzins, und sohin auch arbeitsloses Einkommen<sup>148</sup>; aber nicht Wucherzins<sup>149</sup>; grundsätzlich freie Preisbildung und nur sehr beschränkte Staatsintervention in dieser Hinsicht, wegen der «Gefährlichkeit . . . staatsinterventionistischer Mechanismen»<sup>150</sup>; Bestimmung des Arbeitslohnes und der Arbeitsbedingungen durch Vertrag zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer, aber Zulässigkeit der Organisierung der Arbeitnehmer in Gewerkschaften<sup>151</sup>, grundsätzliche Aufrechterhaltung des Privateigentums an den Produktionsmitteln, doch Zulässigkeit einer Nationalisierung des Transportwesens, der Wasser-, Gas-, Elektrizitätsversorgung<sup>152</sup>. Kommunismus aber ist «eine Ungerechtigkeit par excellence»<sup>153</sup>, das heißt im Widerspruch zur göttlichen Schöpfungsordnung. Die gerechte Ordnung der Wirtschaft, die Brunner aus der göttlichen Schöpfungsordnung deduziert, ist im wesentlichen die in den nicht-kommunistischen Staaten derzeit bestehende Wirtschaftsordnung. Sie stellt ein Kompromiß dar zwischen reinem Kapitalismus und reinem Sozialismus. Als solches trägt sie die unverkennbaren Merkmale der Ordnung einer Übergangsperiode. Und es erscheint daher mehr als paradox, gerade eine solche Übergangsordnung mit der ewigen und unveränderlichen Schöpfungsordnung Gottes zu rechtfertigen.

Der kommunistische Staat ist ein totaler Staat; und den totalen Staat hat Brunner schon zu Beginn seines Werkes als «Ungeheuer von Ungerechtigkeit»<sup>154</sup>, das heißt doch wohl als absolute Ungerechtigkeit, verurteilt. Ja, um den totalen Staat als absolut ungerecht verurteilen zu können, stellt Brunner 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. Und gerade in ihrer Anwendung auf dieses ihr wohl bedeutsamstes Problem zeigt sich ihre Unhaltbarkeit. Denn gerade hier treten die Widersprüche, die ihr immanent sind, besonders kraß zutage. Brunner behauptet, «daß im Wesen des Staates selbst zwei wesensgegensätzliche Momente enthalten sind». Der Staat sei Ordnung, eine umfassende Gemeinschaftsform. Als solche, und nur als solche, sei er von Gott geschaffen, eine «im gottgeschaffenen Wesen des Menschen liegende Notwendigkeit, eine Ordnung des Schöpfers». Aus der Natur des Menschen deduziert Brunner die Naturgemäßheit und daher die Notwendigkeit des Staates: «Denn Gott hat den Menschen so geschaffen, daß er zu einer alle andern umfassenden Gemeinschaftsform streben muß und ihrer bedarf. Weder jenes Müssen noch dieses Bedürfen ist etwas, das als solches aus dem Bösen, aus dem Schöpfungswidrigen stammt; beides ist schöpfungsgemäß.» Aber der Staat sei nicht nur Ordnung, er sei – und dies ist das zweite Moment, das ihn kennzeichnet – auch eine Zwangsordnung; dies sei er wegen des Bösen, der bösen Natur der Menschen, die nicht gottgeschaffen ist: «Alles, was lediglich infolge des Bösen notwendig ist, gehört nicht zur Schöpfungs-

<sup>147</sup> S. 181.

<sup>148</sup> S. 186.

<sup>149</sup> S. 191.

<sup>150</sup> S. 198.

<sup>151</sup> S. 200 ff.

<sup>152</sup> S. 207 ff.

<sup>153</sup> S. 181.

<sup>154</sup> S. 9.

ordnung. Sofern nun der Staat nicht nur Gemeinschaftsform, sondern Zwangsordnung ist, Organisation, die, wie der moderne Staat, mit dem Monopol der zwingenden Macht ausgestattet ist, kann er nicht aus der Schöpfung verstanden werden<sup>155</sup>.» Hier muß sofort betont werden, daß in der Darstellung Brunners ein logischer Fehler unterläuft. Brunner stellt das Wesen des Staates so dar, als ob in ihm zwei Momente enthalten wären, der Staat zwei voneinander verschiedene Eigenschaften hätte: eine Ordnung zu sein, die keinen Zwangscharakter hat, und zugleich eine Zwangsordnung zu sein. Aber der Staat ist nicht eine zwangsfreie Ordnung und überdies eine Zwangsordnung; er ist nicht zwei Ordnungen, sondern nur eine, und zwar nur eine Zwangsordnung. Der Staat ist seinem ganzen, ungeteilten Wesen nach Zwangsordnung und als Gemeinschaft eine durch eine Zwangsordnung konstituierte Gemeinschaft. 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 zwangsfrei, auf freiwilligem Gehorsam der Menschen beruhende, das heißt aber eine anarchische Gemeinschaft, nicht aber der Staat angesehen werden, so wie sie etwa der utopische Kommunismus der Marx-Engelsschen Gesellschaftslehre in Aussicht stellt. Im Widerspruch dazu aber erklärt Brunner den Staat, der seiner eigenen Ansicht nach wesentlich eine nur durch das Böse im Menschen zu rechtfertigende Zwangsordnung ist, der, wie Brunner sagt, «für den Menschen, wie er jetzt ist, den Menschen, in dessen Wesen die Selbstsucht, der asoziale, anarchische Trieb die uns sattsam bekannte große Rolle spielt, eine unbedingte Notwendigkeit» ist, als «eine Ordnung Gottes, eine göttliche Stiftung. Nicht eine besondere Staatsform, nicht ein monarchisches Gottesgnadentum wird durch diesen Satz legitimiert, sondern lediglich der Staat als solcher. Er ist eine sittliche Notwendigkeit und doch zugleich etwas Wirkliches, göttliche Gabe<sup>156</sup>.» Also ist der Staat gerecht. Jetzt sieht man, wozu der logische Fehler, der darin besteht, den Staat als zwei Ordnungen, eine Zwangsordnung und eine nicht auf Zwang beruhende Ordnung, zu kennzeichnen, in der Darstellung Brunners dient: dazu nämlich, um den Widerspruch, daß der Staat gottgewollt ist und zugleich nicht-gottgewollt sein kann, zu verhüllen, um behaupten zu können: Gott will den Staat als nicht auf Zwang beruhende Ordnung; Gott will aber den Staat nicht als Zwangsordnung. Das scheint nicht unlogisch zu sein, ist es aber, sobald man erkennt, daß der Staat nicht eine nicht auf Zwang, sondern nur und ausschließlich eine auf Zwang gegründete Ordnung ist, und nur als solche nach der eigenen Anschauung Brunners eine absolute Notwendigkeit ist. Da nach der Brunnerschen Gerechtigkeitslehre gerecht nur sein kann, was an der göttlichen Schöpfungsordnung, in der die absolute Gerechtigkeit Gottes zum Ausdruck kommt, orientiert ist, und nur soweit es an dieser Ordnung orientiert ist, kann der Staat als eine nur des Bösen wegen notwendige Zwangsordnung nicht gerecht, sondern muß ungerecht sein. Aber gerade diese Konsequenz ist es, die die Theologie Brunners um jeden Preis vermeiden muß. Denn die Rechtfertigung des Staates ist eines ihrer wesentlichen Ziele. Da die Notwendigkeit des Staates als eine Zwangsordnung aber nur durch das Böse gerechtfertigt werden kann, eine theologische Rechtfertigung aber nur durch den Willen Gottes möglich ist, muß die theologische Staatsethik in einen unüberbrückbaren Widerspruch

<sup>155</sup> S. 85.

<sup>156</sup> S. 85-86.



geraten. Und 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.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Gerechtigkeit, und das heißt das Gottgewolltsein des Staates, nicht auf der Schöpfungsordnung beruhen kann, die sich nicht auf die durch das Böse modifizierte und daher nicht auf eine nicht von Gott geschaffene Wirklichkeit, sondern nur auf die gute, von Gott geschaffene Wirklichkeit bezieht. Und wenn Brunner den Staat als gottgewollt erklärt, so beruft er sich tatsächlich auf ein sittliches Gebot Gottes, jenes, das Gott durch Paulus offenbart hat: auf Römerbrief 13, wo Paulus erklärt, alle Obrigkeit stamme von Gott, und die Christen zum Gehorsam gegen jede Obrigkeit, das heißt gegen jede tatsächlich etablierte Staatsautorität auffordert. Brunner sagt, daß der Staat «göttliche Anordnung» sei, «ist der Sinn des biblischen Satzes, daß ,alle Obrigkeit von Gott‘ sei. Auch der Staat mitsamt seiner Autorität ist also eine Gottesordnung, die dem einzelnen Menschen und seinen Rechten gegenüber selbständig, eigenen Rechtes ist<sup>157</sup>». Da «alle» Obrigkeit von Gott ist, muß jeder Staat, als «göttliche Anordnung», gerecht sein. Aber im Widerspruch dazu erklärt Brunner, daß nur der Staat, der die Urrechte der Menschen schützt, gerecht sei: «tut er das nicht, so ist er ungerecht<sup>158</sup>.» Daher ist der totale Staat unserer Zeit ungerecht, und zwar ist er ungerecht wegen seiner «Allstaatlichkeit», das heißt, weil er «das ganze, innere und äußere, religiöse, kulturelle, wirtschaftliche Leben all seiner Bürger» kontrolliert<sup>159</sup>, das heißt, weil er im höchstmöglichen Grade Staat ist. Brunner spricht hier von der «fundamentalen Ungerechtigkeit des totalen Staates»; ja, er hält es nicht für unrichtig, ihn überhaupt nicht mehr als Staat zu bezeichnen. Brunner meint, es stecke «hinter der Weigerung, einem solchen Machtungeheuer das Prädikat Staat beizulegen, eine richtige Beobachtung», denn es bestehe «ein geheimer Zusammenhang zwischen Ungerechtigkeit und Anarchie auf der einen, Gerechtigkeit und Macht auf der andern Seite<sup>160</sup>». Dieser Zusammenhang muß in der Tat sehr geheim sein, denn, andererseits, ist nach Brunner auch der totale Staat, als eine Gottesordnung, gerecht. Denn «schon die bloße Tatsache, daß nunmehr ein zentraler Wille da ist, der das Monopol zwingender Gewalt, vor allem der Tötungsgewalt, wirksam für sich in Anspruch nimmt und damit dieses gefährlichste Element dem einzelnen entwindet», bedeutet Gerechtigkeit; zwar noch nicht den höchsten Grad, aber doch eine «erste Stufe der Gerechtigkeit»<sup>161</sup>. Ja, nach der Gerechtigkeitslehre Brunners muß man dem totalen Staat – trotz seiner «fundamentalen Ungerechtigkeit» – zubilligen, daß er sogar noch eine höhere, die erste Stufe von Gerechtigkeit darstelle: jene nämlich, die darin besteht, daß die Normen der Zwangsordnung generellen Charakter haben, daß, wie sich Brunner ausdrückt, der Despot «ein allgemein gültiges Gesetz» proklamiert<sup>162</sup>. Das heißt, daß der totale Staat gerecht, wenn auch nur relativ gerecht ist. Aber damit unterscheidet sich die Gerechtigkeit des totalen Staates, die zugleich «fundamentale

---

<sup>157</sup> S. 87.

<sup>158</sup> S. 87.

<sup>159</sup> S. 240f.

<sup>160</sup> S. 232.

<sup>161</sup> S. 234.

<sup>162</sup> S. 234f.

Ungerechtigkeit» ist, nicht wesentlich von der Gerechtigkeit des nicht totalen Staates, die als eine von Menschen geschaffene Gesellschaftsordnung nach der Brunnerschen Gerechtigkeitslehre auch nur relativ gerecht sein kann; und zwar selbst auf ihrer höchsten Stufe, das ist, wenn sie demokratischen Charakter hat. Brunner behauptet, die Demokratie sei die gerechteste aller Staatsformen. Aber angesichts der Tatsache, daß der biblische Staat des jüdischen Volkes und der von Paulus als göttlich anerkannte römische Staat alles eher als eine Demokratie waren, kann Brunner Demokratie nicht als absolut, sondern muß sie nur als relativ, das heißt unter gewissen Bedingungen, als gerecht rechtfertigen. Er sagt: «Die Demokratie ist zweifellos, da wo die Bedingungen für sie gegeben sind, die gerechteste aller Staatsformen». Aber: «Die Demokratie kann unter Umständen die schlechteste aller staatlichen Ordnungen sein – dann nämlich, wenn das Volk für sie nicht reif ist, dann, wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse so zerrüttet sind, daß nur ein starker zentraler Wille, eine ‚starke Hand‘ imstande ist, die offene oder latente gesellschaftliche Anarchie zu bändigen<sup>163</sup>». So haben noch alle Diktatoren das Regime der «starken Hand» gerechtfertigt. In dieser nur sehr bedingten Rechtfertigung der Demokratie geht die christliche Naturrechtslehre Brunners weniger weit als die rationalistische Naturrechtslehre Locke's, der die Demokratie als die absolut beste Staatsform erklärt; und dies in bewußtem Gegensatz zu der betont christlichen Naturrechtslehre Filmer's, der, gestützt auf den in der Bibel geoffenbarten Willen Gottes, die absolute Monarchie als die einzige gerechte Staatsform erklärt. Auch läßt sich kaum behaupten, daß Gott die Schöpfungsordnung im Wege eines demokratischen Verfahrens, das heißt unter Beteiligung der dieser Ordnung zu unterwerfenden Geschöpfe errichtet habe. In der Frage der gerechten Staatsform besteht somit ein beträchtlicher Unterschied zwischen der Gerechtigkeitslehre Brunners und der rationalistischen Naturrechtslehre. Aber wenn es gilt, das Privateigentum zu rechtfertigen, das auch Locke als ein absolutes Recht verteidigt, sieht die christliche Naturrechtslehre Brunners keinen Anlaß, sich von der rationalistischen sonderlich zu distanzieren.

Gegen diese bringt Brunner vor, sie vertrete nur das Naturrecht des «individualistischen Liberalismus»<sup>164</sup>. Der Individualismus dieser Naturrechtslehre äußert sich in dem Versuch, gewisse Menschenrechte aus der Naturordnung oder, was dasselbe ist, aus der Natur oder dem Wesen des Menschen zu deduzieren und so als absolute Rechte zu rechtfertigen. Ganz das gleiche tut die christliche Naturrechtslehre Brunners, nur daß sie die Naturordnung mit der Schöpfungsordnung identifiziert, indem sie behauptet: «Hinter einem Naturgegebenen, Menschenwesen . . . steht . . . ein heiliger Gotteswille.» Dies sei der «im Schöpfungsglauben festgehaltene Zusammenhang zwischen Natur und Gotteswille . . .»<sup>165</sup>. Diesen Zusammenhang hat die angeblich rationalistische Naturrechtslehre niemals geleugnet. Und wenn sie das Wesen des Menschen in seiner Vernunft erblickt und daher die unveräußerlichen Menschenrechte aus der Vernunft – als aus der Natur des Menschen – abgeleitet hat, so hat sie immer diese menschliche Vernunft als ein von Gott dem Menschen verliehene Vernunft angesehen; und hat sie so ansehen müssen, da sie die daraus deduzierten Rechte als absolute zu rechtfertigen versucht. «Die christ-

<sup>163</sup> S. 237.

<sup>164</sup> S. 109.

<sup>165</sup> S. 105.

liche Gerechtigkeitslehre» aber, so meint Brunner, «verbindet ja mit der Idee von den unveräußerlichen individuellen Menschenrechten die von den Rechten der korporativ verstandenen Gemeinschaft»<sup>166</sup>. Die «korporativ verstandene Gemeinschaft» ist der Staat. Das Recht des Staates aber und das sich daraus ergebende Postulat, daß die individuellen Menschenrechte an den Rechten des Staates ihre Grenze finden, durch die Rechte des Staates beschränkt sein müssen, hat die rationalistische nicht weniger energisch betont als die christliche Naturrechtslehre. Nur daß es eben der Staat des 17. und 18. Jahrhunderts war, den sie im Auge hatte, während die christliche Naturrechtslehre Brunners auf den Staat des 20. Jahrhunderts zielt, der eine viel weitere, insbesondere auf das Wirtschaftsleben sich erstreckende Kompetenz in Anspruch nimmt. Unter den «Rechten des Staates» steht an erster Stelle das Recht, das für die Menschen verbindliche Recht zu setzen, die positive Rechtsordnung zu statuieren. Dieses Recht des Staates umfaßt alle seine Rechte; ja, nur in diesem Sinne kann man überhaupt von einem Recht des Staates sprechen. Denn in diesem Recht, der positiven Rechtsordnung, liegt das Wesen des Staates, diese Zwangsordnung ist der Staat.

Das eigentliche Verhältnis, das nach der rationalistischen Naturrechtslehre zwischen den individuellen Menschenrechten und dem Recht des Staates besteht, zeigt sich in dem Verhältnis, das dieser Lehre zufolge zwischen dem Naturrecht und dem positiven Recht besteht. Dieses Verhältnis, das ist die Antwort auf die Frage, ob ein positives Recht, das dem Naturrecht nicht entspricht, das insbesondere die von dem Naturrecht statuierten Menschenrechte nicht respektiert, als verbindlich anzusehen ist, ist der Prüfstein für die Absicht, die hinter der Naturrechtslehre steht. Wenn es über dem positiven Recht ein absolut gerechtes Naturrecht gibt, dann kann jenes seine Verbindlichkeit nur aus diesem herleiten, das heißt, das positive Recht kann seine Verbindlichkeit nur auf seine Übereinstimmung mit dem Naturrecht begründen; und dann dürfen die Individuen ein dem Naturrecht nicht entsprechendes, die individuellen Menschenrechte nicht respektierendes positives Recht als für sie unverbindlich ansehen. Es ist eine bekannte Tatsache, daß die meisten Naturrechtslehrer diese Konsequenz nicht gezogen, daß sie die Verbindlichkeit eines naturrechtswidrigen positiven, von der staatlichen Autorität gesetzten Rechtes eben wegen des von ihnen anerkannten Rechts des Staates nicht in Frage gestellt, und daher ein Widerstandsrecht des Individuums gegen ein solches positives Recht, das heißt aber ein Recht des Widerstandes gegen die staatliche Autorität, entweder überhaupt geleugnet oder nur so verklausuliert anerkannt haben, daß es praktisch nicht in Betracht kommt. Ja, es fehlt nicht an Versuchen, das so bestimmte Verhältnis, in dem sich der rationalistische Charakter dieser Naturrechtslehre viel mehr noch als in der nur vorgegebenen Deduktion des Naturrechts aus der Vernunft erweist, naturrechtlich zu begründen<sup>167</sup>.

Gerade in bezug auf die entscheidende Frage nach dem Verhältnis zwischen positivem Recht und Naturrecht besteht zwischen der christlichen Naturrechtslehre Brunners und der von ihm als rationalistisch abgelehnten Naturrechtslehre kein wesentlicher Unterschied. Brunner bekennt sich zu der Auffassung des Natur-

---

<sup>166</sup> S. 109.

<sup>167</sup> Vgl. meine Abhandlung «Naturrecht und positives Recht», Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts, II. Bd., 2. Heft, 1928, S. 17 ff.

rechts durch die Reformatoren<sup>168</sup>. Dieser Auffassung zufolge dürfe mit dem Naturrecht der Gedanke nicht verknüpft werden, «daß man einem staatlichen Gesetz nicht zu gehorchen habe, das mit dem Naturrecht im Widerspruch steht, das also ungerecht ist», denn dann wäre «das Naturrecht eine unerträgliche Gefährdung der positiv-rechtlichen Ordnung»<sup>169</sup>. Diese positiv-rechtliche Ordnung ist vom Staate gesetzt, und der Staat ist eine «Ordnung Gottes, eine göttliche Stiftung», dieser Ordnung zu gehorchen ein von Paulus verkündetes Gebot Gottes<sup>170</sup>. Vom Staat müsse zwar verlangt werden, «daß er die Ur-Rechte des Menschen schütze; tut er das nicht, so ist er ungerecht». Aber damit sei der einzelne seiner Gehorsamspflicht nicht entbunden<sup>171</sup>. So kommt die christliche Naturrechtslehre zu dem Ergebnis: «Die nun einmal geltenden Rechtssätze des Staates müssen das Monopol der Rechtsverbindlichkeit besitzen; das Naturrecht darf keine Rechtsverbindlichkeit für sich in Anspruch nehmen, soll nicht die Rechtssicherheit eines Staates ins Wanken kommen<sup>172</sup>.» Das bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als daß das Naturrecht, und damit die absolut göttliche Gerechtigkeit, nach der Brunnerschen Gerechtigkeitslehre keine Rechtsverbindlichkeit hat! Nach dieser Lehre haben nur «die nun einmal geltenden Rechtssätze des Staates», das heißt das positive, nur relativ gerechte Recht – und jedes positive Recht ist relativ gerecht, auch das Recht des totalen Staates – Verbindlichkeit. Das ist ja gerade das, was der relativistische Rechtspositivismus behauptet, dem Brunner seine Lehre von der absoluten Gerechtigkeit entgegenhält und den er – weil er an keine göttliche absolute Gerechtigkeit glaubt – für den Zerfall der Gerechtigkeitsidee und für den totalen Staat verantwortlich macht. Brunner stellt von den Reformatoren durchaus zutreffend fest: «Sie stellten sich ganz eindeutig auf die Seite des positiven Rechts und ließen das Naturrecht nur als kritisch-normative Idee gelten<sup>173</sup>.» Das bedeutet, daß sie, und mit ihnen Brunner, in Wahrheit einen radikalen Rechtspositivismus vertreten; einen noch viel radikaleren Rechtspositivismus als die relativistischen Rechtspositivisten. Denn diese lehnen es grundsätzlich ab, das positive Recht als gerecht zu rechtfertigen. Wenn aber Brunner das Naturrecht «nur» als kritisch-normative Idee gelten läßt, hält er damit die Möglichkeit dieser Rechtfertigung aufrecht. Und wenn man das in Betracht zieht, was er positiv, als den aus der Naturordnung deduzierten Inhalt des Naturrechtes angibt, dann zeigt sich, daß dieses Naturrecht mit den bestehenden positiven Rechtsordnungen so weit übereinstimmt, daß es als eine Rechtfertigung dieser fungieren kann, daß eine Rechtfertigung des positiven Rechts als gerecht, wenn nicht seine direkte Absicht, so doch sein unvermeidlicher Erfolg ist.

Allerdings sucht Brunner diese Konsequenz seiner Gerechtigkeitslehre dadurch abzuschwächen, daß er ein Widerstandsrecht anerkennt «als Recht des Bürgers, der tyrannisch entarteten Staatsgewalt Widerstand zu leisten», durch Widerstand «einen unerträglichen Rechtszustand abzuändern»<sup>174</sup>. Auch hierin folgt er den Reformatoren. Aber er muß zugeben, daß diese «in ihrem tiefen Respekt vor der Autorität des Staates und des positiven Rechts, vom Widerstandsrecht nur mit

<sup>168</sup> Brunner, a. a. O., S.108.

<sup>169</sup> S. 110.

<sup>170</sup> S. 80f.

<sup>171</sup> S. 87f.

<sup>172</sup> S. 110.

<sup>173</sup> S. 110.

<sup>174</sup> S. 111.

äußerster Vorsicht Gebrauch gemacht» haben<sup>175</sup>. In Wahrheit haben sie es zwar theoretisch anerkannt, aber – ganz so wie die rationalistische Naturrechtslehre – seine Ausübung an Bedingungen geknüpft, die diesem Recht jeden Wert nehmen. Und in der Tat ist ein Widerstandsrecht mit der von Brunner naturrechtlich begründeten Forderung der «Rechtssicherheit eines Staates» – die die Sicherheit der staatlichen Autorität ist – schlechthin unvereinbar. Denn wenn ein solches Recht des Widerstandes besteht, entsteht sofort die Frage, wer zuständig ist, zu entscheiden, daß die Umstände eingetreten sind, unter denen dieses Recht ausgeübt werden darf: die Tatsache, daß die Staatsgewalt tyrannisch entartet ist, oder daß der Rechtszustand unerträglich geworden ist. Brunner geht auf diese entscheidende Frage gar nicht ein. Und so erspart er sich, festzustellen, daß es unter gar keinen Umständen jeder einzelne Bürger sein darf, dem die fragliche Entscheidung überlassen bleiben kann, da dies mit der Rechtssicherheit des Staates völlig unvereinbar wäre, ja völlige Anarchie bedeuten würde, das heißt jenen Zustand, durch dessen Aufhebung der Staat nach der Lehre Brunners die erste Stufe der Gerechtigkeit erreicht<sup>176</sup>. Da Brunner die entscheidende Frage nicht stellt, erspart er sich auch, anzugeben, wer anders als der einzelne Bürger zuständig ist, zu entscheiden, daß die Bedingungen für die Ausübung des Rechts des Widerstandes in einem konkreten Fall gegeben sind. Denn auf eine Beantwortung dieser Frage kommt es ihm in seinem von den Reformatoren übernommenen «tiefen Respekt vor der Autorität des Staates und des positiven Rechts» nicht an. Damit bleibt aber das Widerstandsrecht dieses christlichen Naturrechts ein Messer ohne Klinge, ein leeres Wort. Es bedeutet keinerlei Einschränkung der von dieser Naturrechtslehre anerkannten ausschließlichen Verbindlichkeit der positiven Rechtsordnung.

Mit den pathetischen Worten: «Es geht ein Schrei nach Gerechtigkeit durch die Welt», beginnt Brunner sein Werk, 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»<sup>177</sup>. Aber Brunners Werk führt zu der These, daß nur dieses positive Recht, das immerhin stets – wenn auch nur als relativ – gerecht angesehen werden muß, Geltung hat. Und es endet schließlich damit, daß auch die Gerechtigkeit, eben jene Gerechtigkeit, die Brunner als absolute dem positiven Recht entgegengesetzt, relativiert wird. «Gesetzt der Fall», so schreibt Brunner im Schlußkapitel, in dem er die Folgerungen seiner Lehre zieht, «es gelänge, in allen Gebieten des Lebens gerechte Ordnungen zu schaffen – was wäre damit gewonnen?» «Am Allerletzten», das heißt an der göttlichen Liebe «gemessen», die «jenseits aller irdischen Ordnungen liegt», ist «alle Gerechtigkeit etwas nur bedingt Wichtiges»<sup>178</sup>, und das kann wohl nichts anderes heißen, als daß auch die Gerechtigkeit, die die christliche Theologie zu lehren vermag, nur einen relativen Wert darstellt.

*Hans Kelsen*

<sup>175</sup> S. 112.

<sup>176</sup> S. 234.

<sup>177</sup> S. 3.

<sup>178</sup> S. 311f.