

Z W I N G L I A N A

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE ZWINGLIS / DER
REFORMATION UND DES PROTESTANTISMUS
IN DER SCHWEIZ

HERAUSGEGEBEN VOM ZWINGLIVEREIN

1949 / NR. 2

BAND IX / HEFT 2

Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit¹

Von MAX HUBER

Wenn die „Zwinglyana“ zum 60. Geburtstage des christlichen Denkers Emil Brunner ein besonderes Heft herausbringen, so drängt sich aus dem reformierten Schrifttum der ersten Anfänge und demjenigen der jüngsten Gegenwart das Wort „Gerechtigkeit“ auf. Zwinglis 1523 erschienene Schrift „Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit“ weist schon in ihrem Titel hin auf die Mehrdeutigkeit des Begriffes Gerechtigkeit, und ihre Lektüre enthüllt uns dessen Problematik.

Bei Zwingli sind in einer gewissen Einseitigkeit zwei Arten der Gerechtigkeit einander entgegengestellt; die göttliche, wesentlich gegründet auf die Bergpredigt, die menschliche auf das 13. Kapitel des Römerbriefes. Die erstere ist das Liebesgebot ohne Abstriche, aber ganz dem Glaubensgehorsam anheimgestellt, die andere ist das Gesetz in seiner ganzen Äußerlichkeit und Härte, als Damm gegen das von der Sünde, von der menschlichen Eigensucht her stets drohende Chaos.

Dieser Dualismus, wurzelnd im Gegensatz von Gottesreich und Welt in den Evangelien, in demjenigen von Evangelium und Gesetz bei Paulus, hat die Reformatoren, so namentlich auch Luther in seiner Schrift „Von

¹ Vgl. dazu: Huldrych Zwingli, Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit. Sozialpolitische Schriften für die Gegenwart, ausgewählt und eingeleitet von Leonhard von Muralt und Oskar Farnet, Zürich 1934. – Paul Wernle, Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren. II. Zwingli. Tübingen 1919. – Alfred Farnet, Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli. Tübingen 1930. – Zitate aus: Zwingli, der Staatsmann, bearbeitet von Dr. theol. Rudolf Pfister. Zwingli-Verlag, Zürich 1942 (zitiert: Pfister).

weltlicher Obrigkeit“, stark beschäftigt. Der Durchbruch zu den Quellen, die neue, ausschließliche Verkündigung des ganzen Evangeliums hatte durch den Zusammenprall des Letztern mit den überkommenen sozialen und rechtlichen Zuständen jene für den Fortgang der Reformation gefährlichen, namentlich im Täufern in Erscheinung tretenden Spannungen hervorgerufen. Diese zwangen die Reformatoren für die Erhaltung der bestehenden bürgerlichen und politischen Ordnungen einzutreten und die Reformation gegen den Vorwurf, eine Quelle des Aufruhrs zu sein, zu verteidigen. Diesem Zwecke dienen von Zwinglis Schriften namentlich die schon genannte von 1523 und diejenige, welche 1524 unter dem Titel „Welches die waren Ufrürer sygind“. Aus dieser besonderen Lage ist es zu verstehen, daß die Frage nach den Grundlagen einer richtigen menschlichen Rechtsordnung, einer Ordnung, die weder die Liebesordnung des Gottesreichs zu sein beansprucht, noch sich auf die Notordnung der strafenden Staatsgewalt beschränkt, im Hintergrund blieb.

Die göttliche Gerechtigkeit bedeutet bei Zwingli Übereinstimmung des Menschen mit Gottes Willen, ja mit Gottes Wesen im Sinne von Matth. 5, 48. In zehn Punkten entwickelt er diesen Gedanken in „göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit“². Es zeigt sich dabei, daß er Gebote verschiedener Art zusammenfaßt, vor allem diejenigen der Bergpredigt, welche die Gebote des alten Gesetzes in paradoxer Weise überhöhen und die Ganzandersartigkeit der neuen Ordnung gegenüber der alten zeigen, wie auch jene, dem Gedanken einer austeilenden Gerechtigkeit verwandten Gebote der Nächstenliebe und der sogenannten goldenen Regel (Matth. 5, 43 und 7, 12), aber auch das Gebot des Dekalogs (2. Mose 20, 15, 17), welches etwas Inneres, ein Nicht-Begehren fordert. Das Moment der Innerlichkeit, der Gesinnung ist für die göttliche Gerechtigkeit das Entscheidende, während die menschliche Gerechtigkeit nur den äußeren Menschen ansieht³, d. h. auf sein äußeres Verhalten abstellt. „Gottesschelme“ nennt Zwingli diejenigen, die, auch wenn sie vom Standpunkt der rechtlichen Ordnung untadelig sind, in ihrer Gesinnung, in ihren heimlichen Wünschen und Begehren vielleicht schlimmer sind als Diebe, die von der menschlichen Justiz gehängt werden⁴.

² Pfister S. 45ff.

³ Pfister S. 52

⁴ ebenda S. 52

Der in der göttlichen Gerechtigkeit sich offenbarende göttliche Wille ist für Zwingli aber durchaus ein Gebot, an dem nichts abzumarkten ist, und die katholische Lehre von den evangelischen Räten weist er entschieden zurück⁵.

Wie Zwingli die göttliche Gerechtigkeit in zehn Punkten darlegt, so tut er es ebenso mit der menschlichen⁶. Da der Mensch nie der göttlichen Gerechtigkeit genügt, ja in seiner Gottlosigkeit oft das Gegenteil tut, hat Gott „niedere Gesetze“⁷ verordnet, durch die der Mensch gewaltsam von der Obrigkeit in die für ein ordentliches Zusammenleben der Menschen nötigen Schranken gewiesen und, bei Übertretung der Ordnung, gestraft wird. Die Notwendigkeit solcher niederer Gerechtigkeit, solcher niederer Gesetze liegt in dem Fall des Menschen, in dessen „zerbrochenen Natur“⁸.

In einem Kapitel „Wie man sich in göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit halten solle“⁹ entwickelt Zwingli, wiederum in zehn Punkten, eine Lehre von der Obrigkeit, einmal im Sinne, daß diese die freie Verkündigung des Wortes Gottes nicht hemmen dürfe, und sodann, wesentlich in Anlehnung an Röm. 13, daß sie berufen ist, die Rechtsordnung, selbst mit dem Schwert, zu verteidigen.

Diese Aufgabe wird an Hand von konkreten Problemen, nicht nur des Strafrechts, sondern an sozialen, wie z. B. Zinsen und Zehnten, erörtert. Aber so radikal die göttliche Gerechtigkeit als Gebot gefordert ist, so ist doch die menschliche Gerechtigkeit und damit die schützende und strafende Aufgabe der Obrigkeit, in einem einengenden Sinne¹⁰ aufgefaßt, weil sie „nun (d. h. nur) die bärlichen, offenen Mißtaten verhüten sollend mit Gebott und Straff“¹¹ und, trotz scharfer Kritik menschlicher Einrichtungen, z. B. in der Frage des Zinses, doch die Achtung der bestehenden Rechtsordnung und deren Schutz durch die Obrigkeit bedingungslos anerkannt ist. Zwingli betont immer wieder die „Prästhafftigkeit“ der menschlichen Gerechtigkeit, den unüberbrückbaren Abstand gegenüber der göttlichen Gerechtigkeit; er sagt, daß „dise menschliche Gerechtigkeit nit wirdig ist, daß man sy ein Gerechtigkeit nenne, so man sy gegen der göttlichen Gerechtigkeit besicht“¹².

Auf diese Weise entsteht eine gewaltige Spannung zwischen dem Verhältnis von Mensch zu Mensch, wie es Gottes Wille von jedem Christen

⁵ Pfister S. 48

⁶ Pfister S. 56

⁷ ebenda S. 60, 62

⁸ ebenda S. 63/64

⁹ Pfister S. 64ff.

¹⁰ ebenda S. 51

¹¹ ebenda S. 101

¹² ebenda S. 54

fordert, und demjenigen, wie es durch die „niederer Gebott“ von der von Gott gesetzten Obrigkeit geordnet und erzwungen wird. Diese sehr konservative Haltung des Reformators erklärt sich aus der Furcht, daß durch eine schwärmerische und schließlich revolutionäre Interpretation des Evangeliums als eines Gesetzes die Neugestaltung seiner Verkündigung gehemmt oder gar unmöglich gemacht werden könnte. Aber es ist wohl nicht nur dieser politische Grund; es ist auch die theologische Überlegung, daß durch eine gesetzliche Festlegung und obrigkeitliche Erzwungung dessen, was nur aus Glaubensgehorsam frei getan werden soll, eine neue Gesetzes- und Werkgerechtigkeit entstehen und die Absolutheit der Forderungen Gottes verdunkelt werden und verloren gehen könnte¹³. In einer der Konklusionen der Schrift von den beiden Gerechtigkeiten sagt Zwingli: „Was recht ist oder unverbotten oder erlobet von Got, söllend sy nit anbinden“¹⁴.

Zwingli verwendet wiederholt in seiner Schrift von den beiden Gerechtigkeiten als Analogie zu Gesetz und Obrigkeit den Begriff des Schülmeisters¹⁵, offenbar in Anlehnung an den Vergleich des Paulus (Gal. 3, 24–25) von dem Gesetz als eines Zuchtmeisters auf Christus hin. Für Paulus aber ist das Gesetz doch nicht nur die Rechtsordnung lediglich in ihrer elementarsten Aufgabe, wie Zwingli in seiner eher einengenden Auslegung von Röm. 13 die menschliche Gerechtigkeit versteht. Das Gesetz des Alten Bundes, mit seinen rechtlichen und kultischen Satzungen, ist eine auch nach der Seite der sozialen Gerechtigkeit hin großartig entwickelte Gesamtordnung für das Volk Gottes. Es hätte deshalb wohl gefragt werden können, ob für ein sich wohl äußerlich zu Christus bekenndes, aber nur zum kleinsten Teil aus durch Christus erneuerten Menschen bestehendes Volk nicht auch ein den veränderten Zeitverhältnissen angepaßtes, den Willen Gottes nach Möglichkeit zum Ausdruck bringendes „Gesetz“ als ein Zuchtmeister auf Christus hin noch nötig sei. Die Distanzierung von Gesetz, wie Paulus in Röm. 7, 6 sie versteht, gilt nicht für den Menschen, der erst ein werdender Christ, vielleicht ein erst von der Verkündigung Angerufener ist, sondern für den Menschen, der in Christo erneuert ist und im Glauben lebt. Aber hier mag sich zu der Furcht vor dem Rückfall in die mittelalterliche Werkgerechtigkeit diejenige vor der pharisäischen Gesetzesgerechtigkeit gesellt haben.

¹³ Pfister S. 66

¹⁴ ebenda S. 101

¹⁵ ebenda S. 55, 57, 58, 59, 60

Es ist selbstverständlich Zwingli nicht verborgen geblieben, daß zwischen den gesetzlich nicht festlegbaren Forderungen der Feindesliebe und des Nichtwiderstandes gegen Unrecht einerseits und den mit dem Schwert zu strafenden Missetaten andererseits, eine außerordentlich große Reihe von Möglichkeiten menschlichen Verhaltens liegt, die rechtlicher Ordnung zugänglich sind. Im Zusammenhang mit der Zinsfrage entwickelt er Ideen, die unterscheiden zwischen Formen des Zinses, die geduldet werden können, und solchen, die wie der Zinseszins oder wegen des Mißverhältnisses zur Leistung des Kapitalgebers schlechthin verwerflich sind. Obwohl der Gedanke nur im Zusammenhang mit dem Zinsproblem ausgesprochen wird, kommt bei Zwingli doch die allgemeineren Anwendung zugängliche Auffassung zum Ausdruck, daß die Obrigkeit nach Möglichkeit der göttlichen Gerechtigkeit gemäß handle. „Noch so ist die Oberkeit darumb fürgesetzt, daß sy in den Dingen (d. h. Zinsen), zum Nächsten inen möglich sye, by der götlichen Grechtigkeit hinfarind“¹⁶. Und an einer anderen Stelle geht er soweit, zu sagen, daß „die ordentlich Oberkeit, die aber kein andre ist weder die mit dem Schwert, ... dero Ampt ist, alle Ding nach dem götlichen Willen, und so uns das nit möglich ist, nach dem götlichen Gebott füren“¹⁷. Dabei bedeutet „göttlicher Wille“ die göttliche, das „göttliche Gebot“ aber die in der menschlichen Gerechtigkeit sich auswirkende Erhaltungsordnung. Indessen ist dieser Gedanke nicht konsequent durchgeführt, jedenfalls nicht in der Form einer Entwicklung von Leitlinien für die Gestaltung staatlicher Tätigkeit.

Der Gedanke einer gerechten, der göttlichen Gerechtigkeit sich annähernden Ordnung bleibt unentwickelt, wie auch die Idee des Naturrechts nur nebensächlich und nicht einheitlich erwähnt wird. Einmal wird das Naturrecht im Gegensatz zum „Wort Gottes“¹⁸ genannt, einmal als Verwirklichung der „goldenen Regel“¹⁹ oder als die Ordnung, die im Gebot der Nächstenliebe ihre Krönung findet²⁰, und durch die Liebe „versüßt“ wird²¹, weshalb einmal auch „Gsatz der Natur“ und „Gots Wille“ einander gleichgesetzt werden²². Es ist auffallend, daß der Ge-

¹⁶ Pfister S. 96

¹⁷ ebenda S. 98

¹⁸ ebenda S. 93

¹⁹ ebenda S. 62

²⁰ ebenda S. 63 „Zieren“ im Sinn von „Krönen“ laut Anmerkung des Herausgebers.

²¹ ebenda S. 62

²² ebenda S. 63

danke der Gerechtigkeit, wie ihn das stoische und das christliche Naturrecht des Mittelalters im Anschluß an Aristoteles' Begriff der austeilenden Gerechtigkeit kennen, nicht zum Ausdruck kommt.

Wohl anerkennt Zwingli das Recht der Obrigkeit über weltliche Dinge, wie Zinsen u. dgl., nach ihrem Ermessen Ordnungen zu treffen, solange sie nichts gebietet, was Gott verbietet, und nichts verbietet, was Gott gebietet. So kann sie Dinge wie Zinsen, ja das Privateigentum, die beide ungöttlich sind, dulden oder verbieten, aber solange diese Institute zu Recht bestehen, hat der Christ jedenfalls die Ordnung der Obrigkeit zu achten. Wer, wenn auch durch die Obrigkeit geschützt, im Gegensatz zum göttlichen Gebot, besitzt und fordert, bleibt als „Gottesschelm“ vor Gott verantwortlich für die Verletzung der absoluten göttlichen Gerechtigkeit, wer sich auflehnt gegen die obrigkeitliche Ordnung, auch wenn sie ungöttliche Zustände schützt, ist verantwortlich für Verletzung der menschlichen Gerechtigkeit, die nach Röm. 13 auch eine göttliche Ordnung ist.

Die große Spannung, ja Gegensätzlichkeit der Forderung einer absoluten göttlichen Gerechtigkeit und der beschränkten und äußerlichen menschlichen Gerechtigkeit, die Spannung zwischen dem Reformator und dem Staatsmann war möglich in einer Zeit, als der Erneuerungswille der Reformation als belebendes Feuer brannte, in der Zeit „der ersten Liebe“. Als aber dieses Feuer allmählich schwächer wurde und die glühende Lava der neuen Verkündigung als Orthodoxie erstarrte, blieb von der Zweiheit der Gerechtigkeit wesentlich nur die Idee der obrigkeitlichen Autorität, für die auch andere Zeitumstände in ganz Europa damals wirkten. Die Forderung der restlosen Erfüllung der göttlichen Gerechtigkeit verblaßte zu bürgerlicher Rechtschaffenheit und äußerlicher Kirchlichkeit. Die in ihrer Autorität so sicher gewordene Obrigkeit, trotz ihres Bewußtseins, eine christliche Obrigkeit eines äußerlich einheitlich christlichen Volkes zu sein, unterließ es, die göttliche Gerechtigkeit, in den Grenzen des in der gefallenen Menschheit Möglichen, zur Geltung zu bringen und glaubte sich und das christliche Volk hinter der Unmöglichkeit der Erfüllung göttlicher Gerechtigkeit und der alleinigen Rechtfertigung durch das, was als Glauben verstanden wurde, geborgen.

Der Calvinismus hat wohl die Verwirklichung des göttlichen Willens in der menschlichen Gesellschaft stärker betont als die meisten anderen Richtungen des Protestantismus, aber mehr im Geiste des Alten Testaments die Ehre Gottes angestrebt, als die Liebe zu Gott in der Verwirk-

lichung der Nächstenliebe als gleichwertiger Gottesforderung verstanden. Der Puritanismus war eine letzte Kundgebung dieses Geistes.

Als mit dem Pietismus eine neue Flamme im Protestantismus durchbrach, war bereits im Zuge der Aufklärung die Zeit eines mehr und mehr sich säkularisierenden Staatsabsolutismus angebrochen. So kam die christliche Aktivität in Diakonie und Mission, nicht aber in der Gestaltung der sozialen Ordnungen zur Erscheinung.

Als die Französische Revolution die alten korporativen Ordnungen, in denen der Einzelne einen gewissen Schutz gefunden, zerstört hatte und die industrielle Umwälzung neue, in ihren Anfängen furchtbare Zustände schuf, standen die Kirchen, und besonders die protestantischen, unvorbereitet den neuen Verhältnissen und den ihnen von daher gestellten Aufgaben gegenüber. Sie waren zudem in den meisten Ländern mit der Tatsache belastet, in der vorrevolutionären, äußerlich noch christlichen politischen Welt Vertreter der in den Obrigkeiten verkörperten Beherrschung gewesen zu sein.

Am Ende seiner Schrift von den beiden Gerechtigkeiten²³ sagt Zwingli: „Denn, so man am Gotswort täglich die Mißbrüch erlernet und man die mit zytlichem Radt nit abstelt, ist ze besorgen, daß die Ungnad der Beschwärten zelest so groß erwachse, daß die ze entsitzen sye.“ Die Spannung zwischen dem, was nach göttlicher Gerechtigkeit sein soll, und dem, was die menschliche deckt und schützt, kann so groß werden, daß sie die Ernsthaftigkeit der Forderung der erstern, wie die Autorität der letztern in Frage stellen kann. Die revolutionäre Epoche vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum heutigen Tage ist eine Bestätigung von Zwinglis Befürchtung.

Was die Kirchen versäumt hatten, konnte nicht mehr nachgeholt werden. Der christliche Sozialismus kam zu spät, auch deshalb, weil in jenem Zeitpunkt die Kirche auf dem weltanschaulichen Gebiet, als Folge ihres gegen die Aufklärung auf einer falschen Front geführten Kampfes, dem oberflächlichen Urteil der Masse der Gebildeten und Ungebildeten als geschlagen erscheinen mußte. Es ist deshalb erklärlich, daß diejenige säkulare Ideologie eine besondere und steigende Anziehungskraft erhielt, die in sich den scheinbar siegreichen theoretischen Materialismus mit dem Programm einer radikalen Überwindung aller sozialen Mißstände verbindet und dieses mit dem Fanatismus eines missionierenden Glaubens

²³ Pfister S. 102f.

propagiert und, wo sie zur Macht gelangt, rücksichtslos zu verwirklichen sucht.

Für die Kirche, sowohl in ihrer institutionellen Erscheinung als auch als Inbegriff der ihr angehörenden einzelnen in die Welt hinaus wirkenden Menschen, ist es nie zu spät, ihre Aufgabe zu erfüllen, da für sie nicht Erfolgsaussichten, sondern nur das göttliche Gebot maßgebend sind, und ihr Herr auch der Herr der Zeit ist.

Auf dem Boden der zwinglischen reformierten Kirche ist das Problem der Verbindung von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit im Sinne Zwinglis mit großer Kraft von Kutter und von Ragaz aufgenommen worden. Der Dualismus der beiden Gerechtigkeiten erhält aber hier einen andern Charakter. An Stelle der Diastase beider tritt die Synthese, bei der die göttliche Gerechtigkeit revolutionär umgestaltend die menschliche erfaßt. Etwas vom täuferischen Schwung wird wieder spürbar, damit aber auch die Gefahr einer Verwischung von Gottesreich und einem in christlichem Geist erneuerten weltlichen Reich.

Die sozialen Bewegungen, die von der Kirche ausgegangen sind, nahmen ihren Ursprung je und je in Worten des synoptischen Christus. Die Überschattung dieser Teile des Evangeliums durch andere Stücke der christlichen Botschaft ist wohl nicht der am wenigsten bedeutungsvolle Grund dafür, daß die Kirche nicht eine stärkere Wirkung im Sinne sozialer Gerechtigkeit ausgeübt hat. Ein weiterer Grund, z. T. durch den ersten bedingt, ist das Mißverständnis über das Wesen der Gebote der göttlichen Gerechtigkeit, wie sie uns vor allem in der Bergpredigt entgegenreten. Ein an den Einzelmenschen, an die Gott verantwortliche Person gerichtetes Gebot ist eine Sache, eine Norm für das Leben menschlicher Gemeinschaften ist eine andere. Für die gegenseitige Zuordnung göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit ist die Ganzheit des biblischen Realismus notwendig, die Anerkennung der Schöpfungsordnungen und das besondere Menschenverständnis der Heiligen Schrift. Dieser Realismus ist nicht nur die Einsicht in das Böse und in die Notwendigkeit der Schwertgewalt nach Röm. 13; zu ihr gehört auch die Einsicht in die Notwendigkeit des Rechts als einer göttlich gewollten Ordnung menschlichen Zusammenseins. Recht kann aber nur bestehen, wenn sein Inhalt an einem Maßstab gemessen wird, in dem Gottes Wille zum Ausdruck kommt. Dieser Maßstab ist die Gerechtigkeit. Hier hat das Wort Gerechtigkeit einen andern Sinn als bei Zwingli; diese Gerechtigkeit ist mitten drin zwischen den beiden Gerechtigkeiten, von denen Zwingli handelt, weder

ist sie die überschwängliche, alle Gerechtigkeit überbietende, frei sich schenkende Liebe, noch ist sie die starre Ordnung, die ein Mindestmaß von Frieden und gegenseitiger Rücksicht erzwingt, aber Ordnung ist sie, doch mit einem Abglanz göttlicher Gerechtigkeit. Zwingli ist diesem Gedanken in seiner Schrift nahegekommen, wenn er sagt: „Darumb zielt Christus das Gesatz der Natur mit disen Worten: Du solt den Nächsten als lieb haben als dich selbs“²⁴. Aber er hat diesen Gedanken nicht weitergeführt, sondern weist darauf hin, daß die menschliche Gerechtigkeit zu stark mit Selbstsucht belastet ist, als daß sie die Menschen in die menschliche Gemeinschaft einfügen könnte („daß sy nieman zû der Gmeind bringen mag“²⁵). Er erkennt zwar, daß die menschliche Gerechtigkeit einzelne Übertretungen des Gebotes der Nächstenliebe ahnde, aber nie dieses Gebot in seiner Ganzheit zur Anwendung bringe²⁶. In seiner im Grund radikalen Antithese von einer totalen, als unmöglich erkannten, in der Nächstenliebe begründeten göttlichen Gerechtigkeit und der ganz beschränkten, historisch und politisch gegebenen menschlichen Gerechtigkeit kommt ein in seinen Auswirkungen verhängnisvoller pessimistischer Realismus zum Ausdruck. Dies ist um so weniger zu verstehen, als Zwingli nicht nur auf verschiedenen Gebieten der sozialen Verhältnisse und der Rechtsordnung, so im Armenwesen, in der Beseitigung der Leibeigenschaft, Kühnheit in der positiven Gestaltung der Volksgemeinschaft zeigte, sondern auch aus der göttlichen Gerechtigkeit außerordentlich weitgehende Folgerungen zog.

Es ist unter andern das große Verdienst Emil Brunners, daß er es unternommen hat, vom Boden der reformierten Theologie aus diese Kluft zwischen den zwei extremen, von Zwingli verwendeten Begriffen der Gerechtigkeit, einem maximalen und einem minimalen, auszufüllen durch seine beiden Werke „Das Gebot und die Ordnungen“ und „Gerechtigkeit“, Werke nicht nur bedeutend durch ihre denkerische Tiefe und die Lebensnähe ihrer Problemstellungen, sondern auch zur Besinnung rufend durch ihre Neuartigkeit, ja Seltenheit innerhalb der protestantischen Theologie.

Für diesen Brückenbau mußte Brunner auf einen alten, schon der aristotelischen, aber auch der mittelalterlichen und reformatorischen Theologie bekannten Begriff von Gerechtigkeit zurückgreifen, auf die

²⁴ Pfister S. 63

²⁵ ebenda S. 63

²⁶ ebenda S. 63

Gerechtigkeit als kritisches Prinzip aller menschlichen Rechtsordnung. Wohl knüpft alle Gerechtigkeit an eine außermenschliche, höchste und letzte Instanz an, aber sie will sich in einer positiven menschlichen Rechtsordnung, in einer „menschlichen“ Gerechtigkeit verwirklichen.

Auf diesen Begriff der Gerechtigkeit läßt sich auch der Nichtgläubige ansprechen, denn die Bedeutung solcher Gerechtigkeit ist für jedes, über das eigene Ich hinausgehende Denken evident. Nachdem die Kirche in den Jahrhunderten, wo jede Obrigkeit und jeder Bürger auf seine Christlichkeit angesprochen werden konnte, den Kampf für diese Gerechtigkeit meist nur lau geführt, oder aus einem falschen Verständnis des Gesetzes auch für den Christen abgelehnt hat, darf die christliche Gemeinde heute auch da, wo sie eine kleine Minderheit in einer entchristlichten Welt ist, aber in einer freiheitlichen Demokratie dennoch Wirkungsmöglichkeiten hat, nicht zurückstehen im Kampf für diese menschliche Gerechtigkeit. Diese ist eine Forderung der Nächstenliebe, der Wille für sie zu wirken keine Anmaßung von dem, was allein Gottes ist.

Der Christ, der dieser Aufgabe nachzukommen strebt, kann sich nicht einbilden, die göttliche Gerechtigkeit zu erfüllen; er ist in der Lage des Knechtes, der gerade seine Schuldigkeit getan hat (Luk. 17, 10).

Die Gerechtigkeit als Begriffssystem menschlicher Rechtsordnung wäre für sich allein nicht mehr als eine wenn auch noch so wichtige und wertvolle menschliche Ideologie. Sie kann nur gefunden und insbesondere nur sinnvoll angewendet werden, wenn etwas anderes, ganz anderes dazutritt: die Liebe, der Wille zur Gemeinschaft beim einzelnen Menschen. Die Liebe kommt aus der Begegnung des Menschen mit Gott in Christus. Darum ist sie Gnade und darum wurzelt auch die Gerechtigkeit, in diesem alten und wieder neuen Sinne, letzten Endes in dem, was Zwingli als göttliche Gerechtigkeit verstanden hat. Diese göttliche Gerechtigkeit bringt dem Menschen die Unvollkommenheit und bloße Vorläufigkeit jeglicher, auch der höchsten menschlichen Gerechtigkeit, und jedes Versuches zu ihrer Verwirklichung im täglichen Leben, zum Bewußtsein. Sie schafft die heilige Unruhe.