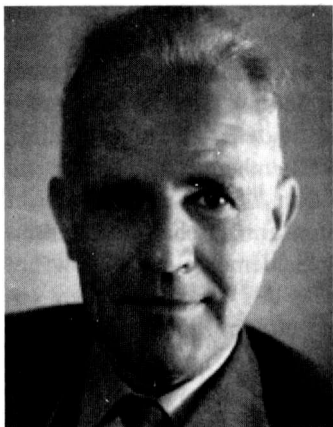


Emil Brunner (1889–1966)

Matthias Zeindler

I. DER WEG ZUR ETHIK



Emil Brunners ältester Sohn Hans Heinrich erinnert sich, wie im Pfarrhaus im glarnerischen Obstal den alljährlich Herr Gutermann zu Besuch kam. Die Buben schätzten diese Anlässe, weil es jeweils Braten mit Kartoffelstock gab. Der Vater nahm sich für diesen Mann mit dem gelben Knopf, der seine Schwerhörigkeit anzeigte, regelmässig einen Tag frei. Den Morgen brachten die beiden mit ernsthaften Gesprächen über die schwierige wirtschaftliche Lage und über mögliche Lösungen zu, am Nachmittag spielten sie Schach. Im Nachhinein fragt sich der Sohn, was wohl seinen Vater veranlasst haben

mochte, so ernsthaft auf diesen merkwürdigen Gast einzugehen. Er vermutet: «Es musste mit dem Stichwort «die soziale Frage» zusammenhängen, das in jenen Gesprächen öfters auftauchte, das aber auch den Ruf bestimmte, in dem der junge Obstalder Pfarrer stand. Wie umstritten mein Vater im Glarnerland war, bekamen wir Buben nicht unmittelbar zu spüren, wenn es uns auch verdutzte, als eines Tages eine Postkarte eintraf, auf der lediglich «Sie Esel!» stand.»¹

Uns Späteren ist der Grund für eine solche Postkarte durchsichtiger. In zwei Artikeln zu den sozialen Forderungen der Gegenwart in den gutbürgerlichen «Glarner Nachrichten» hatte der 30-jährige Pfarrer Brunner einigen Staub aufgewirbelt.² Darin war unter anderem zu lesen gewesen: «Kapitalismus ist Profitwirtschaft, wirtschaftliches Faustrecht. [...] Kapitalismus heisst: Handle so, wie es am profitlichsten ist, und lass dir dabei von

¹ H. H. Brunner, *Mein Vater und sein Ältester*. Emil Brunner in seiner und meiner Zeit, Zürich 1986, 199f.

² E. Brunner, *Die Kirche und die sozialen Forderungen der Gegenwart*; ders., *Worauf es ankommt: Ders., Ein offenes Wort. Vorträge und Aufsätze 1917–1962*, Bd. 1, Zürich 1981, 68–71, 72–75.

niemand dreinreden.»³ Und weiter: «Ich bin Sozialist, weil ich an Gott glaube. [...] Der rechte Sozialismus ist aus dem Geist des Evangeliums Jesu geboren; denn Sozialismus heisst Brüderlichkeit.» Schliesslich ein für Brunner entscheidender Satz: «Ausserhalb des Christentums hat es nie eine soziale Bewegung gegeben.»⁴

Sätze wie diese weisen Emil Brunner nicht nur als einen Theologen aus, der früh schon von einem starken sozialetischen Anliegen bewegt war. Sie zeigen auch seine Zugehörigkeit zur religiös-sozialen Bewegung. Diese Zugehörigkeit war nun alles andere als zufällig, im Gegenteil, die ersten Ansätze dazu wurden dem jungen Emil bereits an der Wiege gesungen. Sein Taufpate war Friedrich Zündel, der Biograph des bekannten Pietisten Johann Christoph Blumhardt. Durch seine Mutter kam Familie Brunner mit dessen Sohn Christoph Blumhardt in Kontakt, der durch seine Reich-Gottes-Predigt, vor allem aber durch seinen Eintritt in den Württembergischen Landtag in seiner Kirche einige Unruhe ausgelöst hatte. Den Konfirmandenunterricht genoss Brunner bei Hermann Kutter, dem Pfarrer am Zürcher Neumünster, der in seinem Buch «Sie müssen» (1903) die Sozialdemokratie als die wahre Trägerin der Reich-Gottes-Botschaft interpretierte. Als Theologiestudent gehörte Leonhard Ragaz zu seinen akademischen Lehrern. Einem Vikariat bei Kutter folgte ein Aufenthalt in England, wo Brunner mit den Londoner Elendsquartieren und der Arbeiterbewegung konfrontiert wurde. Ein Studienjahr am Union Theological Seminary in New York brachte ihn schliesslich in Kontakt mit Harry Ward, der sozialistisches Gedankengut kirchlich fruchtbar zu machen versuchte. Es hatte deshalb seine Logik, dass der junge Privatdozent – gerade als sozial engagierter Theologe – nach dem Rücktritt von Ragaz 1924 als Professor für systematische und praktische Theologie an die Zürcher Fakultät berufen wurde.

Ein profiliertes sozialetisches Engagement von Beginn weg also. Und doch fällt auf, dass am Anfang der akademischen Arbeit Brunners keineswegs ethische, sondern fundamentaltheologische und dogmatische Themen stehen. Zwar beschäftigen ihn während des Studiums neben philosophischen immer auch sozialpolitische Fragen, seine ersten Publikationen widmen sich aber dem Problem der Gotteserkenntnis. Zu nennen sind hier seine Habilitationsschrift von 1921, «Erlebnis, Erkenntnis und Glaube», die fulminante Abrechnung mit Schleiermacher in «Die Mystik und das Wort» (1925) und die erste Frucht seiner Lehrtätigkeit, die umfangreiche christologische Monographie «Der Mittler» (1927). In diesen Werken entwickelt er ein streng ans Vernehmen des Wortes Gottes gebundenes Verständnis von Gotteser-

³ Brunner, Worauf es ankommt, 73.

⁴ Brunner, Worauf es ankommt, 74.

kenntnis, das ihn zum natürlichen Bundesgenossen der dialektischen Theologie jener Jahre werden lässt.

Zu einem eigenständigen Bundesgenossen freilich, wie er stets betont.⁵ So passt es nicht ins gängige Bild der dialektischen Theologie, dass Emil Brunner als einer ihrer Vertreter 1932 ein monumentales Opus zur Ethik publiziert: «Das Gebot und die Ordnungen». Eher verhalten formuliert er im Vorwort eine Kritik an seinen Kampfgenossen, nämlich, es sei nach der Seite der Ethik hin «von denen, die wirklich um die Grundlagen wissen» – eben den dialektischen Theologen – «bis jetzt wenig getan worden, so dass sich das Vorurteil zäh erhalten hat, es sei überhaupt für die Ethik nichts geleistet worden»⁶. Diese 700 Seiten ethischer Reflexion entspringen also unter anderem der Wahrnehmung eines ethischen Defizits innerhalb der dialektischen Theologie in den 20er Jahren.⁷ Der Beitrag zu Karl Barth in diesem Band zeigt, dass dieser seine Position im Rahmen der Ausarbeitung seiner «Kirchlichen Dogmatik» auch in dieser Hinsicht grundlegend revidiert hat.

2. DAS ETHISCHE HAUPTWERK: «DAS GEBOT UND DIE ORDNUNGEN»

Versuchen wir nun, die Koordinaten von Emil Brunners umfangreichem ethischem Hauptwerk in den Blick zu bekommen. Brunner kennzeichnet «Das Gebot und die Ordnungen» im Untertitel als «Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik». Ohne falsche Bescheidenheit stellt er sein Buch in einen weiten geschichtlichen Horizont, wenn er zu Anfang behauptet, «dass seit der Reformationszeit keine einzige Ethik vom Zentrum evangelischen Glaubens aus entworfen worden» sei (VI). Wir wollen im Folgenden zu verstehen versuchen, inwiefern dieser ethische Entwurf genau dies ist: vom Zentrum des evangelischen Glaubens aus konzipiert.

2.1 Rechtfertigungstheologische Grundlagen

Brunner hatte bereits seine Christologie «Der Mittler» mit einem deutlich ethischen Akzent geschlossen, wenn er als Essenz der Rechtfertigung weniger den Sündentrost als vielmehr «die Schaffung des neuen sittlichen Sub-

⁵ «Von Anfang an nahm ich Karl Barth gegenüber eine selbstständige Haltung ein, die in den folgenden Jahren deutlichere Umrisse annehmen sollte» (E. Brunner, Autobiographische Skizze: W. Kramer/H. Sonderegger [Hg.], Emil Brunner in der Erinnerung seiner Schüler, Zürich 1989, 28–49, hier 36).

⁶ E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen (GuO), Zürich 1932, VII. Seitenzahlen im Folgenden im Text.

⁷ So auch A. Rich, Wirtschaftsethik I, Gütersloh 1984, 142f.

jektes» herausstellte.⁸ Entsprechend folgerichtig war es, dass er als Nächstes eine Ethik herausbrachte, in welcher er die Konstitution des sittlichen Subjekts durch den gnädigen Gott näher entfalten würde. Dies ist denn auch das Thema des ersten Teils⁹ von «Das Gebot und die Ordnungen». Bei der Erörterung von Vorfragen demonstriert Brunner – wir sind dieser These schon in seinem frühen Sozialismusaufsatz begegnet – das Scheitern aller immanenten Zugänge zur Ethik. Danach stellt er programmatisch fest: «Gut ist, was Gott tut und will; böse ist, was gegen Gottes Willen geschieht. Das Gute hat einzig in Gottes Willen seinen Grund und Bestand» (39). Der biblische Gott, von dem hier die Rede ist, hat sich aber in einem Bund mit den Menschen verbunden und damit das menschliche Gottesverhältnis begründet. Und der Wille, der in diesem Gottesverhältnis zur Realisierung kommen soll, ist – da Gott alle Menschen liebt – Wille zur Gemeinschaft; «darum gibt es keinen anderen von Gott anerkannten Gottesdienst als den, der zugleich Menschendienst ist» (40). Ist sittlich gut, was Gott tut, dann besteht menschliches Gutsein darin, sich in das gute Tun Gottes hineinstellen zu lassen. Und genau dies, sich in Gottes Tun hineinstellen zu lassen, ist Brunner gemäss das, was im Neuen Testament Glaube heisst. Und er folgert: «Dieser Glaube ist das Prinzip des <Sittlichen>» (41). Glaube ist mithin bei E. Brunner bereits im Ansatz auch ethisch verfasst. Gut reformatorisch – und auch gut paulinisch – muss das Werk nicht noch ergänzend zu diesem Glauben hinzukommen, vielmehr ist Glaube immer schon auch Werk.

Das Verständnis des Guten, so lässt sich das Bisherige zusammenfassen, ist theologisch begründet in einer Gotteserkenntnis, die ihrerseits menschliches Selbstverständnis begründet. Nun stellt sich dieser Erkenntniszusammenhang nicht harmonisch als Antwort auf ein menschliches Fragen ein, sondern grundsätzlich polemisch: «Der Glaube ist immer zugleich Kampf mit dem Bisherigen und verwirklicht sich nur in der Erkenntnis des bisherigen Irrtums» (47). Warum dies? Laut biblischem Zeugnis – so Brunner – steht der Mensch in einem fundamentalen Widerspruch zu Gott und damit zu sich selbst, einem Widerspruch, der in der theologischen Tradition als Sünde bezeichnet wird. Die Sünde als Signatur menschlicher Existenz ist denn auch der Grund, warum jede autonome, von Gott absehende Konzeption der Ethik scheitern muss.

Hierbei ist Brunner wichtig, dass Sünde mehr ist als ein falsches Tun, nämlich eine umfassende Bestimmung der menschlichen Existenz: «Nicht bloss die Taten sind sündig, sondern die Person, der Täter» (57). Das Tun des Guten liegt deshalb ausserhalb der Reichweite menschlichen Wollens

⁸ E. Brunner, *Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben*, Zürich 1937, 546.

⁹ D. h. des ersten Buchs.

und Tuns. Sünde als Existenzbedingung wird erst und ausschliesslich überwunden in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi. Gegen jeden menschlichen Versuch, das Gute auf eigene Leistung abzustellen, kommt Gott in Christus in unverdienter Gnade zum Menschen. Damit eröffnet sich eine vollkommen neue Bewegungsrichtung menschlichen Lebens: «Das ist die grosse Umkehrung der Existenz. Vorher ist das Leben, da wo es am besten ist, immer ein Leben *zu Gott hin*; nun wird es ein Leben *von Gott her*» (63). Hier eröffnet sich dem Menschen im Glauben eine neue Existenz im Gegründetsein in Gott, damit aber ein neues Sein in der Liebe und in der Freiheit. Denn «Glauben heisst, in Gottes eigenes Wollen hineingenommen sein» (65).

Diese neue Existenz – und damit schliesst Brunner seine rechtfertigungstheologischen Reflexionen ab – vollzieht sich unüberholbar in der Struktur des *simul iustus et peccator*, im Glauben also, der stets auch Unglaube ist. Auch der Glaube bedarf deshalb noch des Gebotes, eines Gebotes freilich, das ihm nicht mehr sein Versagen vor Gottes Willen vor Augen führt, sondern durch das Gott ihn in seinen Willen einweist.

Nach dem bisher Gesagten dürfte Brunners methodische Folgerung nicht überraschen, dass «christliche Ethik im Zusammenhang der Dogmatik» steht (71). Eine gegenüber der Dogmatik selbstständige Ethik ist theologisch nicht vorstellbar, wie umgekehrt eine Dogmatik ohne Ethik nicht vorstellbar ist. «Jedes Thema der Dogmatik ist notwendigerweise auch ein Thema der Ethik» (ebd.). Dieses unauflösliche Ineinander schlägt sich in Brunners theologischem Gesamtwerk insofern nieder, als sich darin stärker dogmatische mit stärker ethischen Publikationen abwechseln, ohne dass sie in der Regel trennscharf einer der beiden Disziplinen zuzurechnen wären. Noch in seinem Alterswerk, der dreibändigen Dogmatik, werden immer wieder ethische Themen mitverhandelt. Die Frage also, ob Emil Brunner ein Dogmatiker oder ein Ethiker sei, ist als prinzipielle Frage falsch gestellt.

2.2 *Der Wille Gottes als Gebot in den Ordnungen*

Ich habe Brunners Begründungsreflexionen so breiten Raum gegeben, um deutlich werden zu lassen, mit welcher Konsequenz dieser Autor seine Ethik auf der Basis reformatorischen Denkens zu fundieren sucht. Damit ist nun das Programm des Untertitels seines Buches eingeholt. Fragt sich aber nach wie vor, wie der Titel zu verstehen sei: «Das Gebot und die Ordnungen».

Im zweiten Teil seines Werks setzt Brunner noch einmal dazu an, den Willen Gottes zu verstehen. Ging es im ersten Teil um die *Begründung* des menschlichen Gottesverhältnisses, geht es nun um *Gehalt und Gestalt* dieses Verhältnisses und des sich darin realisierenden Willens Gottes. So viel ist schon klar geworden: Gott setzt sich zum Menschen ins Verhältnis, indem er

sich ihm als Schenkender offenbart. Daraus folgt: «Das und kein anderes ist das Gute: sein Leben von Gott bekommen und annehmen» (101). Wo Gott sich aber schenkt, da nimmt er den Menschen für sich in Anspruch. «Darin, dass Gottes Wille als der *gebende* offenbar ist, ist er uns als der uns für sich *fordernde* offenbar» (102). In dem Masse, da uns der göttliche Wille als Gnade begegnet, begegnet er auch als Gebot. In Sätzen wie diesen zeigt sich Brunner nicht nur als reformatorischer, sondern im besonderen als dezidiert reformierter Theologe.

Was ist es nun, was Gott gebietet? Hier lautet Emil Brunners Antwort: Der Wille Gottes begegnet uns strukturiert in einer zweifachen Gestalt, so wie Gottes Handeln uns in Schöpfung und Erlösung in doppelter Gestalt widerfährt. Menschliche Existenz findet sich stets am Schnittpunkt dieser beiden Weisen göttlichen Handelns, an der Grenze zwischen Woher und Wohin. Gott ist der Herr über beides: «Als der Schöpfer ist er der Anfang und Grund, das Woher, als der Erlöser ist er das Ende und Ziel, das Wohin alles Seins» (107).

Als Schöpfer ist Gott derjenige, der diese Welt, seine Kreatur, *will*. Mit diesem Schöpferwillen korrespondiert auf seiten des Menschen eine grundsätzliche Ehrfurcht vor dem Geschaffenen. Von diesem Schöpferwillen her soll menschliche Existenz zunächst «grundkonservativ» sein: «Wir sollen die Welt zuerst annehmen, uns in sie schicken, ihrem konkreten Anspruch gehorchen, ehe wir sie reformieren dürfen» (111).

Das ist das eine. Gleichzeitig gilt aber, dass diese Welt auf ein Ziel hin geordnet ist und deshalb jedes Gegebene zu relativieren ist. Man kann darum «vom christlichen Ethos mit ebenso viel Recht sagen, es sei revolutionär, als es sei konservativ» (112). Während dem menschlichen Handeln durch den Schöpferwillen die Wirklichkeitsbestimmtheit zugewiesen wird, so durch den Erlöserwillen das Motiv und die Richtung des Handelns. Christliches Handeln soll in spezifischer Weise realistisch sein, getragen muss es aber bleiben von der Liebe, die sich mit keinem Gegebenen abfindet.

Nochmals: Was ist es, was Gott gebietet? Mit dem Begriff der Liebe ist der eine Gehalt des göttlichen Gebotes benannt. Indem Gott uns im Rechtfertigungsgeschehen in seine Liebe versetzt, fordert er von uns das Sein in der Liebe. «Darum fordert Gott nur dies eine: dass wir in seiner Liebe seien» (149). Und Liebe heisst konkret «das sich vom Anderen her Bestimmenlassen» (150). Sich vom Anderen her bestimmen zu lassen, wird möglich, weil der Gerechtfertigte «der Sorge um sein Ich ledig» wird (174). Wir haben es hier wieder: Rechtfertigung als Konstitution des sittlichen Subjekts.

Gerade die eine Liebe vollzieht sich nun aber in der zweifachen Bestimmtheit durch Gottes Schöpfer- und Erlöserwillen. Der Nächste begegnet uns nämlich nicht abstrakt und als Einzelner, sondern immer schon eingelas-

sen in eine bestimmte Struktur des Wirklichen, als Glied in ihm vorausliegenden Gemeinschaftsordnungen, die Brunner als *Schöpfungsordnungen* bezeichnet. (Der Begriff wird uns noch beschäftigen.) Diese Schöpfungsordnungen sind «in ihrer Grundstruktur unveränderlich» (194). Theologisch sind die Schöpfungsordnungen nicht nur die primäre Strukturierung des Geschaffenen, sie sind auch ein Mittel der göttlichen Vorsehung, mit deren Hilfe Gott die ansonsten in sich zerfallene Menschheit zur Gemeinschaft zwingt und so überhaupt Leben unter den Bedingungen der Sünde wieder ermöglicht. Dieses zweite ist – um nur dieses Beispiel zu nennen – besonders bei der Ordnung des Staats und seines Rechts der Fall.

Gehorsam gegen den Schöpfer und damit gegen das Gegebene impliziert deshalb zunächst das Akzeptieren der konkreten Schöpfungsordnungen. Aber – und das muss sofort dazu gesagt werden – kein bedingungsloses Akzeptieren. Denn jede real existierende Ordnung ist sündig entstellte Ordnung, die den Liebeswillen Gottes nur in gebrochener Weise spiegelt. Soll sich der Sinn der Ordnungen adäquat verwirklichen, bedarf es deshalb immer auch der Kritik um ihrer Relativierung und Verbesserung willen. Der Wille Gottes im Blick auf das Gegebene lautet darum auch: «widerstreben, protestieren, sich nicht der Welt gleichstellen» (201). So fasst Brunner das Verhältnis von Schöpfer- und Erlöserwillen folgendermassen zusammen: «Gottes Gebot fordert [...] jederzeit gleichzeitig – aber in ganz verschiedener Weise – Einfügung und Protest, Annahme des Gegebenen und Widerstand dagegen, weil es den Dienst am Nächsten fordert» (202).

Nur angedeutet sei, dass der Christ diesem zweifachen Willen in einer zweifachen Weise entspricht: Im Rahmen der Ordnung nimmt er seinen Dienst wahr als *Amt*, wo er die Ordnung im Namen der personalen Liebe relativiert, nimmt er ihn wahr als *Person*. Beides, das ist wichtig, ist aber Dienst an der Liebe. Ich zitiere als Beispiel die Rechtsprechung: «Der Richter muss den Angeklagten streng nach Gesetz verurteilen; aber es ist ihm vom Gesetz unbenommen – und als Glaubendem geboten –, den Angeklagten irgendwie merken zu lassen, dass er persönlich ihm nicht die Gemeinschaft aufkündigt, sondern seine Schuld solidarisch mit ihm trägt und an ihn «glaubt», d. h. seiner göttlichen Bestimmung eingedenk bleibt» (212).

Es ist deutlich, dass in der ganzen Brunner'schen Unterscheidung eines zweifachen Gotteswillens in modifizierter Weise wiederum eine reformatorische Denkfigur wirksam wird, nämlich das, was als Zwei-Reiche-Lehre einschlägig geworden ist.

2.3 Entfaltung: Die Ordnungen

Was im verbleibenden dritten Teil von Brunners ethischem Hauptwerk noch folgt, ist die Entfaltung der geschöpflichen Gemeinschaftsordnungen und damit der wesentliche Teil der materialen Ethik. Darauf kann ich nur noch in aller Kürze und exemplarisch eingehen.

Zunächst stellt sich die Frage: Welches sind die Schöpfungsordnungen, die in ihrer Grundstruktur unveränderlich sein sollen? Hier stellt Brunner eingangs fest, dass es im strengen Sinn des Wortes nur eine Gemeinschaft, nämlich diejenige der Liebe gibt. Liebe ist aber begrenzt auf die personale Sphäre, die Ich-Du-Relation. Wo diese duale Relation überschritten wird und ein komplexerer Zusammenhang in den Blick kommt, befinden wir uns im Bereich der Ordnungen. Ordnungen sind überpersonale Gemeinschaftszusammenhänge.

Die einzelnen Ordnungen ergeben sich dann aus der geistleiblichen Natur des Menschen, d. h. aus den unterschiedlichen Funktionen, welche Menschen zur Gemeinschaft treiben. Grundlegend ist dabei die *Geschlechtergemeinschaft* in Ehe und Familie. Aus dem menschlichen Nahrungs- und Erwerbstrieb ergibt sich die *Arbeitsgemeinschaft*, aus dem Bedürfnis nach Sicherung gegen innen und aussen die *Volks- und Rechtsgemeinschaft*. Als künstlerisch und wissenschaftlich produktiver konstituiert der Mensch die *Kulturgemeinschaft*. Zu den natürlichen Gemeinschaftsformen zählt zuletzt auch die Kirche, insofern als sie äussere, rechtlich verfasste Vergemeinschaftung der Glaubenden ist. Diese Gemeinschaftsformen sind in ihrer Sinnhaftigkeit jeder Vernunft zugänglich, als göttliche Schöpfungsordnungen, als Mittel von Gottes Vorsehung, erschliessen sie sich freilich erst dem Glauben. Der Glaube ist deshalb auch allein in der Lage, die richtige Stellung zwischen Loyalität und Distanz zu ihnen einzunehmen.

Was dies bei Brunner heisst – die richtige Stellung zwischen Loyalität und Distanz –, sei an seinen Ausführungen zur Ehe illustriert. Es mag uns etwas schockieren, wenn wir zur Begründung der Ehe zu lesen bekommen (und erst noch als hervorgehobener Satz): «Wo Ehe auf die Liebe aufgebaut wird, ist sie von vornherein verloren» (329). Der Satz hat aber durchaus seine Logik, wenn wir ihn vor dem Hintergrund des im zweiten Teil Explizierten verstehen. Denn ihren primären Grund hat die eheliche Gemeinschaft im Schöpferwillen Gottes, und das heisst: in der dem Menschen vorgegebenen Struktur des Geschaffenen. Die Menschen sind einander als Mann und Frau zugeordnet. In Bezug auf die Geschlechtergemeinschaft lautet der göttliche Wille auf lebenslanges monogames Verbundensein. Genau dies impliziert aber die Fundierung der Ehe auf Liebe keineswegs – logischer ist hier, die Gemeinschaft auf die Dauer der Liebe zu begrenzen. Zur ganzen Wahrheit der christlich verstandenen Ehe gehört freilich, dass sie in Respektierung der

göttlichen Schöpfungsordnung nun erst recht in Liebe geschlossen und gelebt wird.

Die Wirklichkeit der Ehe, so der nächste Schritt in Brunners Entfaltung, ist wiederum eine andere. Die Wirklichkeit der Ehe ist die sündige Ehe, die von gemeinschaftszerstörender Energie infizierte Geschlechtergemeinschaft. Unter diesen Bedingungen stellt nun die Ehe diejenige Form des Zusammenlebens von Mann und Frau dar, in welcher «das erfahrungsmässige Optimum» (337) zwischen völliger Askese und ebenso völliger Freigabe des Geschlechtstriebes realisiert und damit die Geschlechtergemeinschaft in einer für Einzelne und Gesellschaft dienlichen Weise gesichert ist. Diese Form darf ihrerseits nicht wieder gesetzlich missverstanden werden als ehernes Gefängnis, auch sie muss als Mittel im Dienst des Nächsten und damit als zu füllen im Geist der Liebe verstanden werden. Und letzteres kann gegebenenfalls dazu führen, dass die Scheidung einer Ehe als das von Gott Gebotene verstanden wird. Will heissen: Die Schöpfungsordnung lautet auf monogame, lebenslange Gemeinschaft, die Erlösungsordnung kann diese Ordnung in bestimmten Fällen relativieren, wo es die Liebe zu den Beteiligten gebietet.

So weit dieser Durchgang durch Emil Brunners ethisches Hauptwerk. Ihm sind eine Reihe weiterer ethisch bedeutsamer Publikationen gefolgt. Darunter sind vor allem hervorzuheben «Gerechtigkeit» (1943), in welchem der Autor während des Zweiten Weltkrieges – also unter dem Eindruck des Zerfalls jeglichen Rechts in den totalitären Staaten – eine Gesellschaftsordnung auf christlich-theologischer Grundlage zu erarbeiten suchte, und die Gifford-Lectures 1947/48 in Schottland unter dem Titel «Christianity and Civilisation», später unter dem Titel «Christentum und Kultur» deutsch erschienen.¹⁰ Es sind dies Werke, die in jeweils eigener Profilierung die Dialektik von Schöpfer- und Erlöserwillen, von Annahme und Transzendierung des Gegebenen, von überpersönlicher Ordnung und personaler Gemeinschaft durchführen. Die Koordinaten für Brunners ethisches Denken waren mit «Das Gebot und die Ordnungen» also gelegt.

Bevor ich Emil Brunner an einigen Schlüsselpunkten etwas näher zu interpretieren versuche, noch ein paar Bemerkungen zur Wirkung seines Ansatzes. «Das Gebot und die Ordnungen» wurde im nationalsozialistischen Deutschland bald nach seinem Erscheinen verboten, sodass seine Rezeption zuerst einmal empfindlich behindert wurde. Umso mehr bekam das Buch nach dem Krieg eine weite Verbreitung und etablierte sich als sozialetischer Klassiker. Bereits in der 30er Jahren gewann es in der Schweiz «am Vorabend der gewaltigen Auseinandersetzungen mit dem Aufkommen totalitärer Staaten und der nationalen Bedrohung grosse Bedeutung für die Versöhnung

¹⁰ Dt.: E. Brunner, Christentum und Kultur, Zürich 1979.

zwischen den Sozialpartnern, den Arbeitgebern und Arbeitnehmern»¹¹. Ein wichtiger Faktor für diese breite Wirkung dürfte die immer schon weithin empfundene Sachgerechtigkeit seines Entwurfs sein, die aber an keiner Stelle in platten Pragmatismus abgeleitet. Sein Nachfolger Arthur Rich hat diesen Ansatz später in seiner grossangelegten «Wirtschaftsethik»¹² unter den Begriffen des Sachgerechten und des Menschengerechten weiterentwickelt.

Eine grosse Resonanz erfuhr Brunners Entwurf «Gerechtigkeit» im westlichen Nachkriegsdeutschland. Durch die Vermittlung seines früheren Schülers Eugen Gerstenmaier, den späteren Präsidenten des deutschen Bundestages, wurde das Buch insbesondere in jenen Kreisen positiv aufgenommen, die sich zur Christlich-Demokratischen Union zusammenfanden. Brunners Beitrag zum Aufbau einer demokratischen Nachkriegsordnung wurde denn auch 1960 mit der Verleihung des grossen Bundesverdienstkreuzes öffentlich honoriert.

3. DER ETHIKER BRUNNER: INTERPRETATION UND DISKUSSION

In einem zweiten Blick auf Emil Brunners ethisches Denken möchte ich versuchen, einige wichtige Akzente dieses Ansatzes etwas näher zu beleuchten. Dabei soll es weniger um die materialen Ausarbeitungen gehen, die heute in vielem überholt sind. Uns interessieren hier vielmehr die Grundentscheidungen dieser Ethik.

3.1 *Beziehungsdenken*

Wenn es einen Schlüssel für das Gesamtwerk Emil Brunners gibt, dann ist es das Beziehungsdenken. Bekannt geworden sind in dieser Hinsicht vor allem sein wahrheitstheoretisches Werk «Wahrheit als Begegnung» (1938) und sein fulminanter ekklesiologischer Entwurf «Das Missverständnis der Kirche» (1951). Aber bereits «Die Mystik und das Wort» stellt die personale Struktur des menschlichen Gottesverhältnisses heraus, und Sozialität in ihrer Mehrstelligkeit bleibt bis in die Dogmatik das bestimmende Moment des Brunner'schen Denkens.¹³ Brunner reiht sich damit ein in eine breite Bewe-

¹¹ M. Schoch, Emil Brunner (1889–1966) – Theologie der Begegnung: S. Leimgruber/M. Schoch (Hg.), Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, Basel, Freiburg, Wien, 1990, 312–330, hier 324.

¹² Gütersloh 1984/1990. Rich hat Brunners in GuO verarbeitete Sachkenntnis ausdrücklich gewürdigt: A. Rich, Denken, das weh tut: Kramer/Sonderegger (Hg.), Emil Brunner, 78–82, hier 80f.

¹³ Vgl. dazu H.-H. Schrey, Dialogisches Denken, Darmstadt³ 1991, 93–96.

gung im europäischen Denken in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, zu der in der Philosophie besonders Martin Buber, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Eberhard Grisebach und in der evangelischen Theologie neben ihm selbst Karl Heim und Friedrich Gogarten zu zählen sind.

Auch «Das Gebot und die Ordnungen» lässt sich unschwer als Explikation von Brunners beziehungstheologischem Ansatz auf dem Feld der Ethik interpretieren; er selbst hat das Buch als «systematische Darstellung des biblischen Personalismus im Bereich der Sozialethik» bezeichnet.¹⁴ Inwiefern dies der Fall ist, soll hier nicht mehr im Einzelnen erörtert werden. Es reicht der Hinweis darauf, dass bei Brunner die Gottebenbildlichkeit des Menschen dialogisch gefasst und damit der Mensch als ursprungshaft verantwortliches Wesen gedacht ist: Menschsein heisst zuerst, von Gott angesprochen sein und zur Antwort aufgerufen sein. Anders gesagt: Menschsein heisst, in einer Ich-Du-Relation stehen. Unmittelbar damit zusammen hängt das ebenso ursprungshafte Verwiesensein des Menschen an den Mitmenschen: Auch hier gibt es Menschsein nicht anders als in der Ich-Du-Relation, auch gegenüber dem Mitmenschen ist der Mensch immer schon verantwortlich. Sozialität kommt also zur Individualität nicht ergänzend hinzu, es gibt Individualität nie anders als im Kontext von Sozialität, strenger formuliert: nur als begründet in Sozialität. Der Mensch ist unhintergebar Beziehungswesen. Und seine Sünde besteht genau darin, dass er sich als Beziehungswesen verkennt und dass er Beziehungen korrumpiert.

All das bedeutet, dass der Mensch immer schon in ethischen Zusammenhängen steht. Indem er Mensch ist, ist er zur Gestaltung von Gemeinschaft gerufen. Das bedeutet umgekehrt, dass Ethik auf nichts anderes zielt als auf Wiederherstellung von Beziehungen, wie sie von Gott intendiert sind. Wenn, wie erwähnt, für Brunner Rechtfertigung auf die «Schaffung des neuen sittlichen Subjekts» zielt, dann ist dieses Subjekt dasjenige, das in seiner originären Beziehungshaftigkeit restituiert worden ist.

Der relationale Ansatz ist vermutlich dasjenige, was in Brunners Theologie am stärksten in die Zukunft weist. Dies zeigt sich vor allem in der Dogmatik, wo in den letzten Jahrzehnten über die Konfessionsgrenzen hinweg soziale bzw. communionale Entwürfe entwickelt worden sind. Zu dieser Entwicklung gehört, dass das Beziehungsdenken noch stärker, als dies bei Brunner und seinen Mitstreitern der Fall war, in der Trinitätslehre verankert worden ist. Ja, die Entdeckung der Relationalität als fundamentaler theologischer, anthropologischer und ontologischer Kategorie ist unmittelbar verbunden mit einer eigentlichen Wiederentdeckung der Trinitätslehre. Und das heisst: Geschöpfliche Sozialität ist begründet darin, dass Gott in sich

¹⁴ Brunner, Autobiographische Skizze, 37.

selbst immer schon gemeinschaftlich ist. Der Mensch als Ebenbild Gottes ist deshalb unhintergebar soziales Wesen, weil Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist von Ewigkeit her in Sozialität lebt.

3.2 *Schöpfungsordnungen*

Zwangsläufig etwas breiteren Raum muss in einer Diskussion der Brunner'schen Ethik der in ihr zentrale Begriff der Schöpfungsordnung einnehmen. Denn dieser Begriff gehört ohne Zweifel zu den in der Theologie des 20. Jahrhunderts umstrittensten. Und weil der Begriff bei Brunner derart zentral ist, entscheidet sich die Tragfähigkeit seines Entwurfs wesentlich hier.

Umstritten ist der Begriff der Schöpfungsordnung zu einem guten Teil deshalb, weil er in den kirchenpolitischen Streitigkeiten in Deutschland in den 1930er Jahren eine prominente Rolle gespielt hat. Vor allem auf lutherischer Seite wurde die Schöpfungsordnung als jener soziale Zusammenhang geltend gemacht, in welchen unsere Existenz, ob bewusst oder nicht, immer schon eingelassen ist.¹⁵ In diesem Sinne repräsentieren Ordnungen bei Paul Althaus und Werner Elert diejenigen ontologischen Kontexte, in welche wir faktisch eingebunden sind. Dabei war die Ordnung stets auch normativ verstanden in dem Sinne, dass wir dieses Eingebundensein auch als göttliches Gebot anerkennen sollen. Brisant wurde dieses Theologoumenon dadurch, dass Althaus etwa auch das Volk zur natürlichen Ordnung zählte und dieses völkische Differenziertsein dann empirisch bestätigt sah durch «natürliche und geschichtliche Voraussetzungen, Boden [...], Blut [...], geschichtliches Schicksal und geschichtliche Tat», subjektiv erfahrbar «in gemeinsamer Art», «im Gefühl der Zusammengehörigkeit und elementarer Liebe»¹⁶. Von da aus war es nicht mehr weit zur These von der «Unvermeidlichkeit des Krieges» als einem «mächtigen Sichmessen der Völker um Führerschaft und Zukunft»¹⁷. Es ist deshalb keine Inkonsequenz, wenn Emanuel Hirsch den Krieg selbst als Schöpfungsordnung statuiert hat.¹⁸ Das Problem der lutherischen Konzeption der Schöpfungsordnungen – das wird an diesen Spitzenäusserungen schonungslos deutlich – liegt in ihrer unmittelbaren Verknüpfung mit dem Faktischen. So findet sich denn auch im Ansbacher Ratschlag, der lutherischen Antithese zur Barmer Theologischen Erklärung, die Über-

¹⁵ Vgl. zum folgenden auch C. Link, *Schöpfung*, Gütersloh 1991, 190ff.

¹⁶ Zit. nach Link, *Schöpfung*, 195.

¹⁷ P. Althaus, *Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik*, Gütersloh 1921, 67.

¹⁸ Link, *Schöpfung*, 197.

zeugung formuliert, dass die Christen «jede Obrigkeit, selbst in der Entstellung, als Werkzeug göttlicher Erhaltung» zu respektieren hätten.¹⁹

Diesen verhängnisvollen Kurzschluss von Faktizität und göttlicher Ordnung kann man Emil Brunner allerdings nicht vorwerfen, unterstreicht er doch konsequent, dass die Schöpfungsordnungen uns nur in sündenbedingter Entstellung begegnen und entsprechend korrekturbedürftig bleiben. Erst recht ist Brunner von jedem Verdacht der Sympathie für autoritäre politische Systeme frei. Weiter muss man, um seiner Intention gerecht zu werden, gerade die beziehungstheologische Logik seiner Konzeption im Auge behalten. Mit dem Begriff der Schöpfungsordnung versucht Brunner den Sachverhalt theologisch zu fassen, dass wir nicht nur anthropologisch als Beziehungswesen geschaffen sind, sondern dass uns eine bestimmte Beziehungsrealität immer schon vorgegeben ist, die wir nicht zuerst zu verwirklichen brauchen. Nicht nur ist der Mensch relational geschaffen, er findet sich auch in einem Zusammenhang von guten, sinnhaften Relationen vor. In diesem Sinne, d. h. als orientierende und damit Freiheit begründende Struktur von Wirklichkeit, ist man in der neueren Theologie auch vereinzelt wieder auf den Begriff der Schöpfungsordnung zurückgekommen.²⁰

Dies eingeräumt, kommt man trotzdem nicht darum herum, auch hinter Brunners Fassung der Schöpfungsordnung ein kräftiges Fragezeichen zu setzen. Die Probleme ergeben sich auch bei diesem Autor, sobald das Gefüge der Schöpfungsordnungen nicht nur prinzipiell behauptet, sondern dann auch konkretisiert wird. Denn hier stellt sich mit Nachdruck die Frage der Erkenntnis dieser Ordnungen – übrigens bei Brunner noch verschärft, der so nachdrücklich auf der sündigen Entstellung der Ordnungen insistiert. Man hat bei Emil Brunners Sozialethik «einen spürbar konservativen Zug» beobachtet.²¹ Als Beleg dafür einige Beispiele aus dem Buch «Gerechtigkeit», in dessen direkten Formulierungen das Gemeinte besonders deutlich zutage tritt. Ich ziehe nochmals den Bereich von Ehe und Familie heran. Wir lesen hier etwa: «Gott hat den Mann so geschaffen, dass er in der Ehe der führende

¹⁹ Zit. nach Link, Schöpfung, ebd.

²⁰ So Eilert Herms, der zwar singularisch von Schöpfungsordnung spricht und diese verstanden wissen will als das «strukturelle Gefüge der Praxissituation endlicher Freiheit» (Die Lehre von der Schöpfungsordnung: Ders., Offenbarung und Glaube, Tübingen 1992, 431–456, hier 447); sowie Hartmut Rosenau, der Ordnungen der Schöpfung als Strukturierung von Wirklichkeit anerkennen kann, diese aber transzendental verstehen möchte als «im menschlich-endlichen (Selbst-)Bewusstsein gründende kategoriale Zugriffe zur Strukturierung von Erfahrung» (Die Ordnungen der Schöpfung – zwischen Ideologie und Weisheit: K. Stock [Hg.], Zeit und Schöpfung, Gütersloh 1997, 91–113, hier 111).

²¹ So Rich, Wirtschaftsethik I, 148.

Teil sein soll»²². Mit der Folgerung: «Das Patriarchat, nicht das Matriarchat, entspricht der Schöpfungsordnung» (170). Oder zur Struktur der Familie: «Die von der Bibel vielfach und ausnahmslos gelehrte Hierarchie der Familienordnung Vater-Mutter-Kind stimmt mit dem unverdorbenen natürlichen Gefühl überein. Sie beide lehren die väterliche Autorität, die bis zur Zeit der Volljährigkeit in Geltung steht» (173).

Solch selektiver Biblizismus, im letzten Zitat noch verbunden mit einem prekären Rekurs auf das natürliche Empfinden, vermag kaum zu überzeugen. Brunners Aussagen belegen aber, dass der konservative Zug seiner Ethik nicht bloss in der subjektiven Eigenart dieses Theologen begründet ist, sondern im Konzept der Schöpfungsordnung selbst. Karl Barth fragt in seiner Schrift «Nein!» – um diesen für Brunner traumatischen Streit hier wenigstens zu streifen –, Barth fragt hier in der Pointiertheit des Pamphletisten: «Wer oder was erhebt diese Konstanten [des sozialen Lebens, M. Z.] denn nun eigentlich zum Gebot, zur verpflichtenden und bindenden Forderung [...]? Trieb und Vernunft? [...] Sitzen wir denn als «Glaubende» im Rate Gottes, um darüber Aufschlüsse zu haben und geben zu können? Kann der Anspruch, mit dem hier Einer und dort Einer auf Grund von Trieb und Vernunft mir nichts dir nichts «Schöpfungsordnungen» proklamiert, wie es ihm nach seiner liberalen oder konservativen oder revolutionären Gemütsverfassung gerade passt – kann dieser Anspruch etwas Anderes bedeuten als die tumultuarische Aufrichtung des Papsttums irgend einer höchst privaten Weltanschauung?»²³ Ein anderer Kritiker sagt das gleiche, wenn er den Titel von Brunners Ethik scherzhaft so umformuliert: «Das Gebot Gottes und die Ordnungen Emil Brunners».

Barth trifft den Nagel auf den Kopf, denn die *Erkennbarkeit* der Schöpfungsordnung ist in der Tat der springende Punkt.²⁴ Die eine Seite des Prob-

²² E. Brunner, *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*, Zürich 1943, 169. Seitenangaben im Folgenden im Text.

²³ Nein! Antwort an Emil Brunner (ThExh 14): W. Fürst (Hg.), «Dialektische Theologie» in *Scheidung und Bewährung 1933–1936. Aufsätze, Gutachten und Erklärungen* (ThB 34), München 1966, 208–258, hier 224.

²⁴ Das Problem der Erkennbarkeit kehrt auch in Oliver O'Donovans bemerkenswertem ethischem Entwurf wieder: *Resurrection and Moral Order. An Outline for Evangelical Ethics*, Leicester, Grand Rapids ²1994. Tragendes Konzept ist bei O'Donovan die «moral order» der Schöpfung, welche durch die Auferstehung Christi nicht ausser Kraft gesetzt, sondern wiederhergestellt und bestätigt wird. Die moralische Ordnung ist – ähnliche Gedanken begegnen bei Brunner – insbesondere der Grund für die Universalität gewisser moralischer Prinzipien. O'Donovan gesteht selbst die epistemologischen Probleme seiner Konzeption ein, was sich nicht zuletzt darin bestätigt, dass er Konkretisierungen der moralischen Ordnung weitgehend schuldig bleibt.

lems besteht darin, dass die fraglichen Ordnungen sich, wenn überhaupt, dann sicher nicht direkt aus der Bibel ableiten lassen. Die andere Seite ist die mit der Schöpfungsordnung stets mit behauptete rationale Erkennbarkeit. Unter diesen Voraussetzungen ist schlicht nicht zu vermeiden, dass bestimmten beobachtbaren sozialen Strukturen die Dignität von geschöpflichen Ordnungen verliehen wird. Ob dabei die betreffenden Strukturen an der Gegenwart abgelesen oder aber im Gegensatz zu dieser Gegenwart entworfen werden, ändert im Grundsatz nichts. Das solcherart erhobene Ordnungsgefüge spiegelt in jedem Fall die jeweilige Gegenwart und hat insofern notwendig einen konservativen Zug. Das Konzept der Schöpfungsordnungen fährt hier zwischen der Skylla der Bestimmtheit und der Charybdis der Unbestimmtheit, und wie in der Odyssee ist es dabei auf beiden Seiten vom Verderben bedroht: Werden die Ordnungen konkret bestimmt, stehen sie in der Gefahr, das Faktische zu verewigen; verzichtet man aber auf Bestimmtheit, wird der Begriff leer und erübrigt sich damit.

Diese prinzipielle Schwäche ist ein Grund dafür, warum sich der Begriff der Schöpfungsordnung in der Theologie der Nachkriegszeit nicht durchgesetzt hat. Zum Problem der Erkennbarkeit kam aber noch ein zweites dazu. Der Begriff der Schöpfungsordnung, so wurde bewusst, akzentuiert einseitig den Aspekt des Vorgegebenseins geschöpflicher Beziehungsstrukturen. Vernachlässigt wird auf diese Weise der Aspekt, dass die gemeinten Strukturen stets auch Gegenstand und Ergebnis menschlicher Gestaltung sind. Als leistungsfähiger hat sich in der Folge der Begriff der Institution erwiesen. Ernst Wolf definiert ihn folgendermassen: «Institutionen sind soziale Daseinsstrukturen der geschaffenen Welt als Einladung Gottes zu ordnender und gestaltender Tat in der Freiheit des Glaubensgehorsams gegen sein Gebot.»²⁵ Anders als beim Begriff der Schöpfungsordnung sind hier göttliche und menschliche Aktivität, Gebot Gottes und geschichtlich wandelbare soziale Struktur, in ein sinnvolles Verhältnis gesetzt. Die Theologie der Institutionen ist darum in erster Linie der Ort, wo das Anliegen der Theologie der Schöpfungsordnungen aufgenommen und weiterentwickelt wurde und wird.

3.3 Christengemeinde und Bürgergemeinde

Die abschliessenden beiden Punkte können kürzer behandelt werden. Der konservative Grundzug von Brunners Ethik wurde erwähnt – wobei er etwa im Blick auf die Menschenrechte seiner Zeit auch voraus sein konnte.²⁶ Dass

²⁵ E. Wolf, *Sozialethik. Theologische Grundlagen*, Göttingen, ³1988, 173.

²⁶ Vgl. die Rektoratsrede von 1942: E. Brunner, *Die Menschenrechte nach reformierter Lehre: Ders., Ein offenes Wort. Vorträge und Aufsätze 1917–1962*, 2 Bde., Zürich 1981, Bd. 2, 116–133.

uns Heutige dieser Entwurf bei all seinen bedenkenswerten Einzelzügen gerade so anschaut, hat auch mit der unterschiedlichen historischen Situierung zu tun.

Hans Heinrich Brunner hat über diese Differenz nachgedacht: «Ideell, aber auch real, lebte mein Vater in einem verlässlichen sozialen Gefüge. Zu diesem Gefüge gehörte die im Staat verkörperte, in der Vaterlandsliebe seelisch verankerte Volksgemeinschaft ebenso wie die Ehe, «bis der Tod euch scheidet»; wie die Familie als die die Generationen vereinende Kerngemeinschaft; wie die Arbeitswelt im Zeichen eines Berufes auf Lebenszeit. Natürlich sah er, wie zerbrechlich dieses Gefüge in der menschlichen Wirklichkeit war, doch der Bauplan des Gehäuses mit seinen Kammern stand fest: Er lag vom Beginn der Welt her in den «Schöpfungsordnungen» vor. Weil Gott seiner Schöpfung diesen Bauplan für alle Zeit mitgab, galt es, dieses Gefüge zu bewahren und wieder herzurichten. Die Statik dieses Baus stimmte, auch wenn die Menschen sie manipulieren oder ignorieren wollten. Sie stimmte, weil sie von Gott stammte.» Und er fährt weiter: «Meiner und vor allem der nächsten Generation ist dieses statische Weltbild zweifelhaft geworden.»²⁷

Emil Brunner stand mit seiner Sicht natürlich nicht alleine. Vielmehr hatte sein Entwurf seine prägende Kraft auch dadurch, dass er sich auf einen weithin geteilten christlichen Gesellschaftskonsens bezog. Brunners sozial-ethisches Programm lautet deshalb: Reformierung des Staates, der Wirtschaft, des Rechts auf christlicher Grundlage. Und er wird nicht müde zu betonen, dass *nur* auf einer solchen Grundlage eine humane Gesellschaft zu verwirklichen sei. Sätzen wie dem am Anfang zitierten, dass allein im Christentum eine soziale Bewegung möglich sei, begegnen wir bei ihm immer wieder.²⁸

Heute stehen wir in dieser Hinsicht an einem andern Ort. In der postchristlichen, pluralistischen Gesellschaft haben die christlichen Kirchen dem Projekt einer christlichen Gesellschaftsordnung weitgehend den Abschied gegeben. Die Alternative dazu lautet heute vielmehr Humanisierung von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, wobei die Kirchen als eine von vielen gesellschaftlich massgebenden Kräften ihre Stimme in einem Konzert von vielfältigen und heterogenen Optionen und Wahrheitsansprüchen zur Geltung zu bringen versucht. Dem korrespondiert eine ekklesiologische Terminologie, die anders als Brunner eher die Differenz von Gesellschaft und Kirche be-

²⁷ Brunner, *Mein Vater*, 323.

²⁸ Nur zwei Beispiele: Allein die christliche Offenbarungsreligion vermag «den Menschen vor den Ansprüchen eines einseitigen Individualismus wie eines einseitigen Kollektivismus zu schützen» (Gerechtigkeit, 54). «Man kann nicht an Gerechtigkeit glauben und die Idee eines göttlichen Gesetzes der Gerechtigkeit ablehnen» (ebd., 55).

ton. Prominente Stichworte sind hier etwa: Kirche als Vortrupp der Zukunft, als Kontrastgesellschaft (Gerhard und Norbert Lohfink) oder als «Resident Aliens» (Stanley Hauerwas) etc. In der Masse, da sich die Kirchen als eine Stimme in einem vielstimmigen ethischen Konzert verstehen lernen, können sie natürlich auch die Geltung ihrer Ethik nicht mehr derart stark exklusiv formulieren, wie dies bei Brunner noch der Fall ist. Ihre Diskursfähigkeit entscheidet sich vielmehr daran, ob sie zu anerkennen fähig sind, dass man auch von anderen Grundlagen her zu humanen ethischen Urteilen gelangen kann.

Allerdings würde man zu kurz greifen, interpretierte man diesen Wandel in der Verhältnisbestimmung von Kirche und Gesellschaft lediglich historisch. Es sei nur an Karl Barths Schrift «Christengemeinde und Bürgergemeinde» (1946) erinnert, welche die beiden Grössen in einer Weise korreliert, die bereits bedeutend stärker als Brunner die Differenz herausstellt – ohne dass beide aufhörten, theologisch eng aufeinander bezogen zu sein.

3.4 Theologizität der Ethik

Wenn an zwei Punkten kritische Anmerkungen zu Emil Brunners ethischem Entwurf zu machen waren, dann soll er zum Schluss noch einmal nachdrücklich gewürdigt werden. Und zwar mit dem Hinweis auf die entschiedene Theologizität dieser Ethik.

Was ist damit gemeint? Es gehört heute zum Konsens auch in der ausser-theologischen Ethik, dass Ethik die ethische Entscheidung nicht abnehmen kann – nicht selten zur Frustration des orientierungsbedürftigen Publikums. Ethik kann lediglich die Situation klären und die relevanten ethischen Gesichtspunkte präsentieren, die Entscheidung selbst bleibt aber bei den moralischen Subjekten. Emil Brunner stellt diesen lediglich vorbereitenden Charakter der Ethik sehr deutlich heraus. Bei ihm hat dies allerdings spezifisch theologische Gründe. Denn zum Wesen des Menschen gehört es, von Gott angesprochen und zur Verantwortung gezogen zu sein. Der Mensch ist als ethisches Subjekt unvertretbar. Und ethisches Subjekt sein heisst: Sich je und je für das Empfangen des göttlichen Gebotes offen halten. Denn nochmals: Ethische Existenz heisst in theologischer Sicht: Gottes Gebot hören, anerkennen und handelnd realisieren. Ethik kann also nicht mehr, als auf das Gebot hinweisen und *darauf* vorbereiten.

Thema der theologischen Ethik ist, das unterstreicht Brunner, das Gebot Gottes. Damit ist ihr Proprium deutlich ausgesprochen, gleichzeitig wird aber klar, dass eine solche Ethik sich im gesellschaftlichen Diskurs sperrig verhält. Denn theologische Ethik lässt sich in dieser Fassung nicht auf ein Ensemble von allgemein einsehbaren Prinzipien und Werten reduzieren, die dann als fruchtbare Beiträge beispielsweise in einer Ethikkommission hand-

habbar wären. Das Interesse einer theologischen Ethik, wie sie Emil Brunner formuliert hat, ist nicht ein mehr oder weniger gewichtiger Beitrag zur öffentlichen Ethikdiskussion – obwohl er sich dieser Diskussion nie verweigert, sondern sie im Gegenteil leidenschaftlich betrieben hat. Das Interesse evangelischer Ethik ist letztlich kein anderes als das der Evangeliumsverkündigung selbst, nämlich die *metanoia*, die Umkehr zu Gott, der allein das Gute – oder besser: der Gute – ist. Oder in Brunners Worten: «Die Antwort des Glaubens auf die ethische Frage ist das Wort von Sünde und Gnade» (38).

Vielleicht macht dieses pointiert theologische Verständnis evangelischer Ethik heute Emil Brunners Aktualität aus. Ein Entwurf wie der Brunner'sche erinnert Kirchen und Theologie daran, dass evangelische Ethik unabhängig vom Evangelium in der Luft hängt und nicht plausibilisierbar ist. Diese Bestimmtheit kann und darf sie nicht einziehen, auch wenn in Zeiten eines gewachsenen Ethikbedarfs ein Zugewinn an öffentlicher Relevanz noch so verführerisch winkt. Dieses Insistieren auf Bestimmtheit widerspricht allerdings dem Gebot der Diskursfähigkeit in einer pluralistischen Gesellschaft auch nicht – eine profiliert evangelische Ethik kerkert sich nicht im kirchlichen Ghetto ein. Denn Bestimmtheit und Kommunikationsfähigkeit schliessen sich nicht aus, im Gegenteil. Aber Bestimmtheit ist zumindest aus christlicher Sicht das, was theologische Ethik der Gesellschaft schuldig ist. Dies unmissverständlich klar gemacht zu haben, gehört zu den bleibenden Verdiensten des Ethikers Emil Brunner.

4. ANHANG

4.1 Werke in Auswahl

- Die Mystik und das Wort, Tübingen 1924.
- Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben, Tübingen 1927, Zürich 41947.
- Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Zürich 1932.
- Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen, Zürich 1937.
- Wahrheit als Begegnung. Sechs Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis, Berlin 1938, Zürich 21963.
- Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung, Zürich 1943.
- Das Missverständnis der Kirche, Zürich 1951.
- Dogmatik, 3 Bde., Zürich 1946–1960.

- Christentum und Kultur, Zürich 1979.
- Ein offenes Wort. Vorträge und Aufsätze 1917–1962, 2 Bde., Zürich 1981.

4.2 Wichtige Sekundärliteratur

- Brunner, H. H., Mein Vater und sein Ältester. Emil Brunner in seiner und meiner Zeit, Zürich 1986.
- Ruh, H. (Hg.), Theologie und Ökonomie. Symposium zum 100. Geburtstag von Emil Brunner, Zürich 1992.
- Schoch, M., Emil Brunner (1889–1966) – Theologie der Begegnung: S. Leimgruber/M. Schoch (Hg.), Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, Basel, Freiburg, Wien, 1990, 312–330.

4.3 Bibliographie

- McKim, M. G., Emil Brunner: A Bibliography, Lanham 1996.
- Vogelsanger, P. (Hg.), Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. FS für Emil Brunner zum 70. Geburtstag, Zürich, Stuttgart 1959, 349–370.

4.4 Nachlass

Staatsarchiv des Kantons Zürich: Unterlagen zur Person, Briefe, Materialien zum Werk, Diverses, Arbeiten, Bibliographie, Bildmaterial, Kollektaneen, Lebenserinnerungen, Nachrufe, Notizbücher, Reden, Vorträge, Predigten, Tagebücher, Tonträger, Vorlesungsmanuskripte, Werke.