

INLEIDING BIJ DE NEDERLANDSE VERTALING

Timo Slootweg

Voor de rechtvaardigheid geldt wat Augustinus eens over de tijd heeft gezegd. Zolang wij niet verder vragen, lijkt iedereen best te weten wat hieronder verstaan wordt. Wij kunnen het begrip niet nader omschrijven, want net als de tijd lijkt ook de rechtvaardigheid relatief, waardoor het ons steeds weer ontglipt.

Maar als het over de rechtvaardigheid gaat, kunnen wij het volgens Emil Brunner bij dit pragmatisme en relativisme niet laten. Want de rechter, de wetgever en de politicus moeten wel degelijk ook *weten* wat een rechtvaardige wet is. En een werkgever moet *weten* wat een rechtvaardig loon is. En het volk, dat kiezen moet, moet ook *weten* wat een rechtvaardige staatsvorm is. Over rechtvaardigheid zijn alle mogelijke filosofieën ontwikkeld. Maar wat het Christendom hierover te zeggen heeft, is niet altijd duidelijk geweest, en voor een religie die reeds voor dit leven een richtsnoer wil bieden, mag dit verbazing wekken. Want als de gerechtigheid ons inderdaad ‘gebiedt’, dan moeten christenen (en anderen) ook kunnen *weten* wat hen als sociale en staatkundige rechtvaardigheid geboden is.

Daarom zijn de vragen die Brunner in zijn *Gerechtigheid* centraal stelt, zo buitengewoon belangwekkend. Welke relevantie heeft het Evangelie van Gods genade en het Koninkrijk van de Liefde voor vragen met betrekking tot de sociale rechtvaardigheid? Welke principes moeten prevaleren? Welke verantwoordelijkheid heeft een christen, als het gaat om de rechtvaardigheid in de politieke orde? Welke betekenis heeft christelijke rechtvaardigheid binnen het bereik van het huwelijk, het familieleven, en in de economische sfeer van de burgerlijke samenleving? Wat valt te zeggen, vanuit het perspectief van de openbaring, over de rechtvaardigheid in een internationale orde? Dit zijn slechts enkele van de belangrijke vraagstukken die hier door Brunner worden aangesneden.

In de scheppingsleer van de Bijbel vindt Brunner het antwoord op deze vragen. Met de schepping heeft God verschillende ordeningen meegegeven die het gemeenschappelijk leven structureren. Deze ordeningen zijn richtinggevend voor ons handelen. Ze brengen rechten en plichten mee die door een ieder die met rechtvaardigheid van doen heeft gerespecteerd dienen te worden. Het doel dat Brunner met zijn boek beoogt, is tweeledig. *Gerechtigheid* wil enerzijds de kennis omtrent deze scheppingsleer weer doen herleven. Anderzijds is het doel van dit werk juist

heel *praktisch*; het boek wil geen theoretische beschouwing alleen, maar concrete verwerkelijking geven. (7)

Deze inleiding beoogt het lezen van Brunners sociale ethiek te vergemakkelijken door *Gerechtigheid* in het complexe, alomvattende kader van zijn wetenschappelijke arbeid te plaatsen. We beginnen echter met een korte schets van Brunners werkzame leven.

Leven en werk van Emil Brunner

Heinrich Emil Brunner (Winterthur, 1889-1966) was gereformeerd predikant en hoogleraar systematische en praktische theologie te Zürich, Zwitserland. Hij was één van de grondleggers van de, sterk door het Christelijk existentialisme van Søren Kierkegaard gevormde 'dialectische theologie'. Samen met Karl Barth was hij de leidende figuur achter deze, zeer invloedrijke stroming die (anders dan veel speculatieve theologie) het Woord van God centraal wilde stellen. De groeiende aandacht van Emil Brunner voor de openbaring in algemene en 'natuurlijke' zin, en voor de verschillende ordeningen van de schepping, heeft teweeggebracht dat beide gaandeweg in steeds fellere tweestrijd raakten.¹ Volgens Brunner beruste Barths toenemende kritiek op hem op een verkeerd begrepen opvatting van zijn inzet. Wij zullen daar hieronder op terugkomen. Hoe dit ook zij: de belangrijkste uitgangspunten van hun beider neo-orthodoxe of dialectische benaderingswijze zijn bij Brunner onaangetast gebleven. Beide stredden tegen de moderne rationale en liberale theologie (van Schleiermacher en Ritschl), en tegen het cultuurprotestantisme van de negentiende eeuw die onvoldoende de transcendentie en de soevereiniteit van God eerbiedigden.

Brunner studeerde theologie in Zürich en Berlijn en promoveerde in 1912. Daarna werkte hij een jaar als taalleraar in Engeland. Van 1916 tot 1924 was hij predikant. In 1924 werd Brunner hoogleraar aan de Universiteit van Zürich waar hij steeds gebleven is. Vanaf 1922 had hij daar al gewerkt als *Privatdozent*. Na zijn emeritaat in 1953 onderwees hij nog twee jaar Christelijke filosofie aan de Internationale Christelijke Universiteit in Tokio. Ook in de Verenigde Staten van Amerika is hij aan verschillende universiteiten als gastprofessor verbonden geweest. Brunner was actief betrokken bij de oecumenische beweging en was in 1948 afgevaardigde naar de oprichtingsvergadering van de Wereldraad van Kerken in

1. Vgl. Emil Brunner, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, Mohr Siebeck, Tübingen 1934. Alsmede Karl Barth, *Nein. Antwort an Emil Brunner*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 1935.

Amsterdam. Brunners theologische opvattingen hebben bijgedragen aan de gedachtevorming die ten grondslag heeft gelegen aan de oprichting, in 1945, van de *Christlich Demokratische Union* (CDU).

Theologie

Emil Brunner was, zoals gezegd, aanhanger van de dialectische theologie, die stelde dat er een radicale breuk tussen God en de menselijke natuur en cultuur is, en dat alleen Gods handelen aan ons redding brengt. Zij keerde zich in het bijzonder tegen de natuurlijke theologie die zocht naar een natuurlijk raakpunt tussen mens en God. Er is een oneindig kwalitatief verschil tussen tijd en eeuwigheid. Alleen door Gods Woord, niet uit eigen vermogen (zoals in de antieke filosofie), kunnen wij verlost worden. Later heeft Brunner de dialectische theologie op eigen wijze verder ontwikkeld, deels ook in strijd met zijn eerdere inzichten, en met de inzichten van Karl Barth. Daarbij legt hij vooral de nadruk op het (na de zondeval) nog resterende beeld-Gods-zijn van de mens (zijn vrije wil) die hem in staat stelt God te ontmoeten en te antwoorden op het beroep dat Hij op ons doet.

Wél heeft Brunner steeds willen vasthouden aan het dialectische uitgangspunt dat het spreken van God (en ons luisteren daarnaar) het allesbepalende criterium voor de theologie diende te zijn. Hij werkte dit uit in zijn publicaties over sociale ethiek, zoals *Das Gebot und die Ordnungen* (1932) en *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundsätzen der Gesellschaftsordnung* (1943) dat hier in vertaling voorligt. Als Brunners theologie 'natuurlijk' genoemd kan worden (hijzelf heeft van deze verwarrende formulering afstand genomen), dan niet in scholastieke, *rationalistisch* natuurrechtelijke zin, maar in de zin van een *Christelijk* natuurrecht dat (volgens Brunner) ook de reformatoren gekend zouden hebben. Dit is (zoals gezegd) onderwerp geweest van een belangrijke theologische controverse. Als Brunner het heeft over de natuurlijke ontvankelijkheid van de mens voor de ontmoeting met de (A)nder, dan beroept hij zich steeds op wat daarvan door het Woord van God bekend is gemaakt. Zijn inzet op dit punt is niet altijd goed begrepen. Brunner stelde in *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth* (1934) dat de mens, in weerwil van hemzelf, nooit volledig het beeld-Gods-zijn verloren had, en dat het dus nog steeds mogelijk was om bij de mens een zekere potentie voor de openbaring, en een 'aanknopingspunt' voor het geloof te zoeken. God is in dit opzicht nog altijd openbaar in zijn scheppingswerk. Brunners boek riep een zeer felle reactie van Barth op, getiteld *Nein! Antwort an Emil Brunner* (1934). Barth beschouwde Brunners standpunt als een terugval in het Thomisme; een terugkeer naar

alles waar de dialectische theologie jaren tegen gestreden had. Later heeft Barth zijn kritiek op Brunner enigszins teruggenomen; Brunners opvatting lijkt ook wel iets genuanceerder te zijn, dan Barth suggereerde. Enkele opmerkingen hierover mogen niet ontbreken.

Na de zondeval kent de mensheid (nog altijd) een rudimentaire gerichtheid op de ontmoeting met de (A)nder. Ook het redelijk vermogen van de mens (zijn vermogen het Woord tenminste aan te horen en te begrijpen) vormt een zijde daarvan. Deze gerichtheid moet verondersteld worden om de goddelijke openbaring voor mogelijk te houden. Dat wat God zelf geschapen heeft, neemt Hij in aanspraak (*gebruikt* Hij) om ons het geloof te schenken. 'Los' van de openbaring echter, los van zijn persoonlijke ontmoeting daarmee, zou een mens uit zichzelf (door dit loutere aanknopingspunt) nooit tot God kunnen reiken, en lief kunnen hebben. Op grond van deze rudimentaire natuur alleen, is hij tot de liefde niet in staat. Liefde is 'in geen mensenhart opgekomen', en zonder de genade is er geen verlossing. Bij de ongelovige mens voert het antropologische 'aanknopingspunt' tot een deficiënte, louter *wetmatige* bestaanswijze, die aan de ware, Christelijke verantwoordelijkheid voorbij moet gaan.²

Zoals gezegd wordt deze thematiek verder uitgewerkt in dit boek over de Gerechtigheid. De openbaring, het Woord van God, dat slechts toegankelijk is in het geloof, toont iets van de orde die God aan zijn schepping heeft meegegeven. De natuurlijke rede alleen kan tot deze inzichten niet opklimmen. Geloof en Schrift zijn nodig, om in de werken van de schepping de ware God en niet allerlei afgoden te herkennen. De ware 'natuurlijke' godskennis heeft alleen een christen. De rede alleen blijft haken aan algemene en lege formules die aan de gerechtigheid geen betekenis verschaffen. Dat men 'ieder het zijne moet geven' (*suum cuique tribuere*, zoals de klassieke formulering luidt), hetgeen toch een belangrijk moreel en juridisch beginsel vormt, zegt (op zichzelf) niets over wat het 'mijne' is dat mij toekomt, en wat het 'jouwe' is dat ik je moet geven. De klassieke filosofie toont op heldere wijze het tekort van het natuurlijke verstand. Allerlei onrechtvaardigheden volgen uit de abstractheid en subjectiviteit van dit immanente principe; uit de wet 'die in ons hart geschreven staat'. De openbaring alleen kan deze verraderlijke vorm van een ware inhoud voorzien. De gelijkheid die bij de gerechtigheid hoort, is hier werkelijk universeel. Mensen zijn inderdaad *gelijkwaardig*, en zij hebben daarom

2. Gods scheppingsopenbaring wordt door de zondige, ongelovige mens in allerlei afgoden omgeleid. Vgl. Emil Brunner, 'Zum Problem der natürlichen Theologie und der Anknüpfung', *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen* (Beilage III), Furche-Verlag, Berlin 1937 pp. 541-553. Cf. Emil Brunner, *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik*, Bd. 1, Zwingli Verlag, Zürich 1946, pp.137-140.

gelijke rechten. Maar de Christelijke gerechtigheid ziet ook op de verschillen waarin mensen elkaar tegemoet treden; deze ongelijkheden zijn zelfs constitutief en functioneel voor de rechtvaardige gemeenschapsvormen die zij met elkaar gestalte geven.

De waarheid als ontmoeting

Een werkelijk Christelijke ethiek is 'geïnformeerd' door de godverhouding en de ontmoeting met de (A)nder. Dat geldt ook voor een sociale ethiek die niet de liefde maar 'slechts' de gerechtigheid betreft. Deze gerechtigheid heeft een zekere autonomie ten opzichte van de liefde. Het is een 'natuurlijke' gerechtigheid omdat God deze met de schepping heeft meegegeven, zoals uit de Bijbel valt op te maken. De Bijbel vermeldt dat wij allemaal in ons hart de wet wel kennen. Echter, als schepping van God is deze creatie slechts te begrijpen wanneer wij deze opvatten in een gelovige betrekking tot de Schepper. Pas als wij de scheppingsopenbaring als uitdrukking van liefde begrijpen, in een persoonlijke verhouding tot de Wetgever, eerst dan begrijpen wij ten volle de betrekkelijk zelfstandige betekenis van de onpersoonlijke scheppingsorde. De toegangsweg van het geloof weerhoudt ons van een spiritueel materialisme en een moralisme dat God met zijn schepping gelijkstelt. De gelovige verhouding tot de werkelijk transcendente God maakt dat wij niet in een natuurlijk legalisme vervallen. Brunner herhaalt onophoudelijk: Gods immanente natuur is alleen door het geloof te ervaren. De opvatting dat de kennis van de natuurlijke orde ook voor ongelovigen toegankelijk is, de gedachte van de rationele kenbaarheid van het natuurrecht (zeg maar: de Katholieke leer), is niet in overeenstemming met die van Brunner, en die geeft ook niet (op juiste wijze) de opvatting weer van Calvijn, op wie Brunner zich voornamelijk beroept. (285)

In het omvangrijke oeuvre van Brunner neemt 'Waarheid als ontmoeting' (*Wahrheit als Begegnung*; 1938) een bijzondere en belangrijke plaats in. Niet alleen is het één van Brunners meest gelezen werken, zijn theologie, die goed als Bijbels *personalisme* omschreven kan worden, wordt in dit werk helder en op programmatische wijze samengevat. Dat maakt het tot een uitstekende introductie tot zijn werk. Het is daarom goed te begrijpen dat Brunner het boek in de jaren zestig opnieuw heeft uitgebracht, voorzien zelfs van een uitvoerige inleiding over het Christelijk waarheidsbegrip, dat hier sterk onderscheiden wordt van het waarheidsbegrip van filosofie en wetenschap (van idealisme en naturalisme). In het voorwoord van 1963 schrijft hij dat dit werk van fundamenteel belang is geweest voor al zijn theologische inspanningen. Brunner noemt hier Søren Kierkegaard en Martin Buber als zijn belangrijkste leermeesters.

‘Waarheid als ontmoeting’ is een waarheidsbegrip dat onbekend is voor filosofie en wetenschap. Beide zijn ‘abstract’ omdat ze door de tegenstelling van subject en object beheerst worden. Omwille van de waarheid moet de mens van de voor hem gebruikelijke en natuurlijke *theoretische* houding verlost worden. Door het geloof (door de geloofservaring) alleen kan dit lukken; door het geloof wordt hij tot een eigenlijk *existentiële* bestaanswijze gebracht, en tot existentiële communicatie in staat gesteld. Het centrale aandachtspunt van het Christendom is dat van de persoonlijke verhouding van God en mens, omdat de waarheid juist in deze verhoudingswijze gelegen is, en niet subject of object alleen. De waarheid is door God, door Christus in de wereld gekomen (Joh. 1; 17), en aldus aan de mens *openbaar* gemaakt. De verhouding die in de openbaring gestalte krijgt, wordt gekenmerkt door een zekere wederkerigheid of *correspondentie*. De openbaring impliceert een zekere, ‘responsorische activiteit’ van de kant van de mens. De waarheid die men aan de openbaring ontleen kan, is daarom noch objectief, noch subjectief. De tegenstelling tussen beide eenzijdige benaderingswijzen wil Brunner overwinnen. De objectieve voorstellingswijze, de openbaring als objectief waarheidsgebeuren zoals Barth dit viseert (v.a. de jaren 20), doet God en mens tekort. God wil niet in objectieve zin over de mens heersen. Geloven is niet het voor waar houden van allerlei objectieve waarheden en kerkelijke doctrines. Hij (God) wil geen volgelingen die op slaafse wijze gehoorzamen aan zijn objectieve wil. Aldus te willen gehoorzamen is een beschaafde vorm van ongehoorzaamheid; op slaafse wijze kan men onmogelijk gehoor geven aan het gebod van de liefde tot God en de naaste. De openbaring gaat uit naar gelovigen die deze in vrijheid vervolmaken door daarvan in de tijdruimtelijke gesitueerdheid van het concrete leven te getuigen. Maar ook de alternatieve, *subjectieve* benaderingswijze, waarin het menselijk subject centraal komt te staan als waarheidsbron is niet in overeenstemming met het Christelijk geloof. Een opvatting als die van Plato (cf. m.n. *Symposium*, *Phaedrus* en *Meno*), en die van de platoons-Christelijke traditie (vgl. Augustinus; *De Magistro*), die de waarheid in het zelf en in de herinnering (*anamnesis*) plaatst, doet geen recht aan de betekenis van Christus, en aan ‘de waarheid die tot ons komt’. Datzelfde geldt voor de natuurrechtelijke traditie die van Aristoteles komt. Bij Aristoteles is de grondslag, de immanente waarheid van het wezen van de mens, zijn *teleologie* die door de verzoening van begeertes en ratio op de ontplooiing van het gelukkige leven gericht is. Vanuit een aristotelisch perspectief (het perspectief dat we bij Thomas van Aquino vinden) hoeft een mens slechts naar zijn natuur te kijken om God te zien. Een mens hoeft slechts zichzelf te kennen om de ware godsdienst te onderscheiden. De Liefde daarentegen, de waarheid van het Christendom, is *niet* in onszelf gelegen. God als Persoon is een geheim dat wij niet als een ding kunnen

ontraadselen, en dat wij slechts door Gods zelfopenbaring ('van aangezicht tot aangezicht') gewaar kunnen worden. Die waarheid is 'in geen mensenhart opgeklimmen'.³ Subjectiviteit is *onwaarheid*. De subjectiviteit wordt eerst waarheid doordat deze door de Persoon van Christus uit de dood (de geestelijke 'dissociatie' van het zelf) wordt opgewekt.⁴ Dit is het 'schandaal' van het Christendom. Voor het autonome en *monologische* denken, dat God niet kennen wil, is de waarheid van de ontmoeting ergerniswekkend en niet te aanvaarden.

Algemene openbaring

In het NT openbaart God zich steeds *in Persoon*. In het OT toont zich deze zelfde, persoonlijke God in een andere, algemene en onpersoonlijke gestalte. Gods openbaring is zelfopenbaring. Bedoeld is niet de revelatie van een abstracte, ahistorische en systematische *leerinhoud*, maar (daarentegen) Zijn altijd actuele zelfgave. De openbaring betreft Gods ontmoeting met de werkelijke en concrete, *historische* mens. Dat is cruciaal. Omdat Hij liefde is, is Hij voor ons een ander, naar gelang *wij* anders zijn; Hij past zich aan ons aan om ons op te bouwen. In het OT komt Hij de mens tegemoet in zijn zondige, onpersoonlijke natuur door zich hier op onpersoonlijke wijze bekend te maken.⁵ Deze algemene openbaring is een vooronderstelling van het NT. Daarbij maakt Brunner scherp onderscheid tussen wat God geopenbaard heeft, en wat de mensen daarvan kunnen kennen. Wat God ons te kennen geeft, ook de wet die Hij in ons hart geschreven heeft (Rom. 7; 12), wordt door de ongelovige, 'natuurlijke' mens steeds weer tot iets onrechtvaardigs gemaakt.⁶

3. Vgl. 1 Kor. 2; 9: 'Hetgeen het oog niet heeft gezien, en het oor niet heeft gehoord, en in het hart des mensen niet is opgeklimmen, [dat is] hetgeen God bereid heeft dien, die Hem liefhebben.' (Statenvertaling)

4. Wij kunnen de waarheid niet in ons vinden omdat die niet in ons is, en omdat wij niet in de waarheid zijn. Brunner verwijst hiervoor nadrukkelijk naar Kierkegaard, wiens werk voor hem op dit punt van beslissende betekenis is geweest. Vgl. zijn *Wijsgerige kruimels*, alsmede zijn *Onwetenschappelijk naschrift bij de wijsgerige kruimels*, Deel 2; 2 (De subjectieve waarheid, innerlijkheid; de subjectieve denker).

5. Vgl. 1 Kor. 9, 20 e.v.: 'Vrij als ik ben ten opzichte van iedereen, ben ik de slaaf van iedereen geworden om zo veel mogelijk mensen te winnen. Voor de Joden ben ik als een Jood geworden om hen te winnen. Ikzelf sta niet onder de Joodse wet, maar toch heb ik me eraan onderworpen om hen die er wel onder staan te winnen. En voor hen die niet onder de Joodse wet staan, ben ik als iemand geworden die de wet niet heeft, om hen te winnen. Dit betekent niet dat ik de wet van God heb losgelaten, maar dat ik mij heb onderworpen aan de wet van Christus.'

6. Brunners leer van de scheppingsopenbaring is *geen* leer van een natuurlijke Godskennis. Met zijn 'Christelijke theologia naturalis' (zoals hij het in de eerste uitgave van *Natur und Gnade* noemt) wordt *niet* zoiets als een 'natuurlijke theologie' bedoeld. Vgl. E. Brunner, *Vernunft und Offenbarung*, Zwingli-Verlag, Zürich 1961, pp. 73-93. Cf. Brunner, *Dogmatik I*, pp. 137-140.

Mensen zijn gelijk, volgens Brunner. Het meest wezenlijke heeft de mens in gelijke mate. De grondslag van deze gelijkheid is niet empirisch of op louter rationele wijze kenbaar, maar alleen in en door het geloof. Eerst het geloof fundeert de gelijkheid; de heidenen kennen die niet. Gelijk zijn mensen eerst en vooral op grond van hun verdorvenheid. Onbekwaam tot enig goed en geneigd tot alle kwaad (Heidelberge Catechismus). Daarin zijn allen gelijk. Dat de één kan nadenken, en de ander niet, is geen verdienste, en hoewel de ratio zélf het kwaad niet is, weerhoudt het hem toch niet van het kwade. Integendeel, het weerhoudt hem eerder van het goede dat juist in (de kennis van) het geloof gelegen is. Niemand is op grond van zijn hogere deskundigheid beter geschikt in wezenlijke zaken over anderen te beschikken. Daarom is voor het Christendom de vrijheid zo belangrijk; ook in de sfeer van de gerechtigheid is dit een belangrijk gegeven.

Maar een mens is niet alleen maar verdorven volgens Brunner. Hij is ook in staat tot het geloof en de ontmoeting, zoals hierboven vermeld. De mens is volgens Genesis gemaakt door God, naar Gods beeld en gelijkenis (Gen. 1; 26). Door Zijn wil, zijn zij daarin allen gelijk. Daarin berust de menselijke mogelijkheid tot de ontmoeting, die ook de grondslag vormt van de wereldlijke gerechtigheid. De zondeval heeft volgens Brunner niet de gehele schepping vernietigd, zoals wel beweerd wordt (zoals door Karl Barth). Als beeld-Gods-zijn alle mensen gelijkelijk bestemd en geroepen om zich tot persoon te ontwikkelen en voor God te komen, al is het dan als zondaar. De mensen zijn gelijkwaardig daarin. Grondslag van hun gelijkwaardigheid is de schepping, en die kan ook alleen door de schepping begrepen worden; niet empirisch of rationeel.

Mensen zijn niet gelijkwaardig op grond van hun *verdienste*; bijvoorbeeld door hun denkvermogens. Als dit denkvermogen het criterium zou zijn, dan zijn mensen juist *niet* gelijkwaardig, omdat niet iedereen in gelijke mate aan deze wezenlijke waarde deelneemt. We zien dat in de klassieke filosofie. Plato en Aristoteles *geloofden* niet in gelijkheid. Dat is omdat zij zich (daarentegen) op de rede verlieten. Slaven, vrouwen en kinderen zijn niet gelijkwaardig aan volwassen, vrije mannen. Omdat hun aandeel in de verstandelijkheid geringer is dan bij de volwassen, vrije man, hebben zij (volgens hen) ook minder rechten dan zij.

De grond van de algemeen-menselijke gelijkwaardigheid is gelegen in de wil van de liefdevolle God die de enkeling geschapen heeft, die hem aanspreekt en opneemt in Zijn liefde. Het specifiek-Christelijke is juist dat de mens een *persoonlijke* band heeft met God als *Persoon*. God heeft niet 'de mensheid' in abstracto lief, maar ieder mens *persoonlijk*, in zijn eenmalige, unieke persoonlijkheid, in een unieke *persoonlijke* band met God-als-persoon.

Juist het persoon-zijn van de mens is voorwaarde tot de persoonlijke relatie met God als persoon. Als God een Idee is, is de openbaring niet meer dan een emaneren uit een hoger beginsel. Natuurrecht wordt dan pantheïstisch. Ook het stoïsche streven om op te gaan in de algemeenheid van het Goddelijke en het Redelijke (het *nous*), is niet te verenigen met het Christendom, waarin alles juist gericht is op de persoonlijke liefdesgemeenschap met God en de naaste. Niet in een algemeen Idee of principe, maar in een enkele *Persoon* is deze gerechtigheid gefundeerd. De liefdesgemeenschap die door de ontmoeting ontstaat, wordt aangeduid als het Koninkrijk Gods; dat is de gemeenschap waarin het doel van de mensheid gelegen is, en die een ieder hier op aarde al moet voorbereiden.

Primair uitgangspunt voor Brunners sociale ethiek is steeds het enkele individu dat gemaakt is als beeld van God. Deze enkeling is krachtens zijn natuur (die middels de Bijbel gekend kan worden) voorbestemd met de ander in gemeenschap te leven, en als zodanig vormt die enkeling de grondslag van de samenleving. Een collectivistische ideologie daarentegen, een ideologie die uitgaat van het algemene, van de staat als primair beginsel, ziet het individu als element daarvan, en als ondergeschikt daaraan. Ze veronachtzaamt de godgegeven, onaantastbare waardigheid van de enkele mens als het primaire gegeven. Brunner zet zich daarom af tegen dit collectivisme. Maar ook het individualisme schiet tekort, daar het de gemeenschap ziet, niet als intrinsieke waarde, maar als een uitwendig middel en instrument voor de behoeftebevrediging van 'zelfgenoegzame' individuen. Deze individuen blijven ten achter bij het eigenlijke persoon-zijn van de mens.

De scheppingsorde

De gemeenschap moet worden opgebouwd, 'van onderaf'. Op grond van de enkeling die zich – met Christus als bemiddelaar – in liefde tot de ander verhoudt. Maar God heeft ook *ordeningen* geopenbaard die het menselijk leven differentiëren, structureren en organiseren. Deze ordeningen hebben betrekking op allerlei tussenmenselijke gemeenschappen: economische, technische, sociale en intellectuele sferen, die aan de organisatie van de staat voorafgaan, en die de staat dragen en 'in orde houden'. Ook de familie is een dergelijke scheppingsorde. De familie is zelfs de meest fundamentele gemeenschapsvorm, die de grondslag vormt van alle daarvan afgeleide 'natuurlijke' gemeenschappen. De staat heeft deze te respecteren en te beschermen, en de macht en het gezag van de staat moet afgestemd worden (en beperkt blijven) in relatie daartoe. Ook de staat is een natuurlijke gemeenschapsvorm. Zijn soevereine ambities

om de wereld te regelen en te usurperen worden begrensd door de algemene openbaring van de goddelijke ordeningen. Deze openbaring is dus cruciaal. Door een organisatie 'van bovenaf' wordt de scheppingsorde eigenlijk omgedraaid en overhoop gehaald. Want wat absoluut is (de persoon) wordt hier relatief, en wat relatief is (het algemene) wordt hier verabsoluteerd. De staat die slechts voortvloeit uit de samenleving, als een tak daarvan, wordt dan primair gesteld, en als de boom gezien. Als de rede niet wordt bijgelicht door het geloof en de Bijbelse openbaring, is de ontwikkeling van een dergelijke soevereine staat niets anders dan de natuurlijke gang der dingen.

De liefde geeft een ieder hetzelfde, zónder de waardigheid van de mens daarin te betrekken. Krachtens de schepping (Gods gevende liefde) is ieder mens gelijkwaardig. Maar in een tussenmenselijke gemeenschap mogen (met het oog op de orde daarin) ook de *verschillen* tussen mensen niet veronachtzaamd worden. De ongelijkheid tussen hen is *functioneel*, omdat dat mensen elkaar nodig hebben, en omdat ze elkaar aanvullen. Mensen verschillen van elkaar. Deze verschillen maken dat de mens tot aanvulling in staat is, maar ook behoefte heeft aan aanvulling. Goed voorbeeld van Brunners opvattingen hierover, is de verhouding tussen man en vrouw. Beide zijn op elkaar aangewezen. Ze vormen een gemeenschap van wederkerige aanvulling, en van wederzijdse afhankelijkheid. Deze wederzijdse afhankelijkheid van de mens is niet iets dat per se overwonnen moet worden (waarvan wij ons moeten emanciperen). Door het geloof in de scheppingsopenbaring leren wij dat geen mens zichzelf genoeg is.

Uit de scheppingsopenbaring volgt, volgens Brunner, een specifiek Christelijke gerechtigheidsidee die het persoonlijke overstijgt. De liefde geeft, zoals gezegd, een ieder *hetzelfde*, want die vindt haar grond niet in het (algemene) *wezen* en de hoedanigheid van de geliefde (liefde *waardeert* niet). De gerechtigheid daarentegen geeft wel degelijk een ieder het zijne. Ieder het zijne is niet (ieder) het gelijke. Mensen zijn weliswaar gelijk in bestemming en waardigheid. Maar ze zijn ongelijk door de wijze waarop zij aan de gemeenschap participeren. Wat hen toekomt (de gerechtigheid) is afhankelijk van hun *functie* daarin.

Brunner is heel zorgvuldig in de wijze waarop hij zich afzet tegen een zeker gemeenschapsdenken waarin de mens geacht wordt ondergeschikt te zijn aan het geheel. Mensen ontlenen hun waardigheid *niet* aan hun functie daarvoor. Anderzijds is deze functie wél bepalend voor de orde waaraan zij deelnemen. Een gemeenschap kan pas een werkelijke personengemeenschap zijn, wanneer de deelnemers eraan vrije en zelfstandige personen zijn die er in gelijke waardigheid aan deelnemen. 'Ik en jij' (Martin Buber)

vormen de grondslag van de samenleving. 'Ik en Jij' maken dit mogelijk. Dat is niet vanzelfsprekend. Voor de Griekse filosofie staat juist de menselijke *ongelijkheid* op de voorgrond. Het meest wezenlijke hebben mensen in ongelijke mate. Deze ongelijkheid bepaalt de plaats die de mens inneemt in de samenleving en de staat. De enkeling gaat volledig op in dit geheel; hij ontleent zijn waarde aan zijn plaats daarin, en zijn betekenis daarvoor.

Voor de modernen daarentegen is juist de menselijke *gelijkheid* het beslissende. De rechten van de enkeling, de gelijke mensenrechten, zijn het vanzelfsprekende. De gemeenschap wordt afgeleid door middel van het idee van het sociale contract. De sociale orde wordt begrepen als iets dat ontstaat en bestaat door de wil van de enkeling, die als wezenlijk gelijk en als rechtsgelijk gedacht wordt. Het is niet evident dat de samenleving zich zo laat begrijpen; dat deze op grond van deze abstracte gelijkheid alleen (dus zónder de verschillen daarin te betrekken), tot stand kan komen.

De eenzijdige nadruk ófwel op het individu, ófwel op de gemeenschap wordt in het chistendom gecorrigeerd. Gelijkheid (in waardigheid als beeld Gods) en ongelijkheid (de plaats en functie van het individu in het grotere geheel) komen bijeen in de scheppingsopenbaring. De mens is als enkeling geen op zichzelf bestaand geheel (geen *atoom*). Het sociale is dus niet iets dat aan de mens wordt 'toegevoegd', al naargelang het de mens goed schijnt, en geluk verschaft. De mens is juist geschapen tot het sociale; om in de verhouding tot de ander zichzelf te zijn. De 'natuurlijke' gemeenschappen, die Brunner benoemt en bespreekt, zijn geen (secundaire) doelproducten van de mens zelf, maar oorspronkelijke ordeningen van de Schepper. Men is eerst ten volle zichzelf in verhouding tot de ander (deze 'Jij' is voor mij niet slechts een 'niet-Ik'). Daarbij is de ongelijkheid van de concrete ander mede bepalend voor mijn verhouding tot hem. Ongelijkheid is voorwaarde voor wederzijds geven en nemen; binnen de orde heerst de wet van de ruil, die een aanvullende functie vervult. (283) Het verschil is *functioneel*, omdat de mensen daardoor op elkaar zijn aangewezen, en aan elkaar geschonken zijn. Ongelijkheid is constitutief voor de gemeenschap, en de gerechtigheid ziet op deze, de gemeenschap constituerende verschillen.

De wezenlijke grondtrekken van de Christelijke gerechtigheidsleer zijn bij uitstek aan het Oude Testament te ontleen. Voor Brunner kan de decaloog (de Tien Geboden) hier geen leiding geven, en als grondslag voor de leer der gerechtigheid 'deugt die niet'. (129) In de decaloog staat te veel over het persoonlijke geloof (de vrije verhouding tot God en de naaste) dat met de beginselen van de gerechtigheid niet vermenigd mag worden. Daarom kan deze rechtswet voor de gerechtigheid geen rechtstreeks normatieve betekenis hebben. (131) Het beroep op de decaloog

leidt onherroepelijk tot de één of andere vorm van theocratie, dat de staatsmacht achter het geloof stelt, en de vrijheid van het geloof verkwanselt. Het OT eist twee dingen die streng onderscheiden moeten worden. Allereerst dat men God liefheeft boven alles en de naaste als zichzelf. Dat is een persoonlijke zaak die door gerechtigheid niet geregeld wordt. Bovendien dient de tussenmenselijke gemeenschap gestalte te krijgen, in overeenstemming te zijn met de verschillende scheppingsordeningen die in het OT genoemd worden; met een bovenpersoonlijke ordeningsethiek, een sociale gerechtigheid die juist op wezenlijke, tussenmenselijke verschillen ziet. (133)

De 'gerechtigheid Gods' die wij uit het NT kennen, is van een geheel andere orde dan de vergelijkende en de verdelende gerechtigheid (*ius-titia civilis*), die vooral in het OT te vinden is. In het openbare leven, als *sociale* ethiek waar het gaat om het welzijn van de gemeenschap, is de liefde alleen (de *ius-titia evangelica*) niet toereikend en niet geschikt. Het NT beoogt de schenkende liefde, die juist aan ieder hetzelfde geeft. Het is een gerechtigheid voorbij de wet, en in tegenspraak met iedere verdienste en aanspraak. (120) Niet naar regels van recht en gerechtigheid moeten we handelen, maar naar het voorbeeld van God die zijn zon doet opgaan over bozen en goeden, en die hemels loon geeft zónder acht te slaan op rechtmatige loonvorderingen. (120) Pas als de mens zich opstelt als ontvanger (als een zondaar, die genade en vergiffenis nodig heeft) en niet als eiser van enige gerechtigheid, kan de liefde hem ten deel vallen. Pas als hij geeft, zónder op de verschillen te zien, maakt hij de wet vol.

Staan beide beginselen (liefde en gerechtigheid) dan niet op gespannen voet? De liefde geeft ieder *hetzelfde*. Ongeacht hetgeen hem toekomt. De gerechtigheid is echter: ieder het zijne, 'het hem verschuldigde' (Paulus). Deze aardse gerechtigheid is inderdaad vooral een *orderingsethiek*, die rekening houdt met de specifieke taken op grond van de verschillen tussen mensen. Het is niet een *persoonlijke* ethiek. Toch is ook deze aardse, *eindige* ordening dienstbaar aan de verwerkelijking van de hemelse liefdesordering. En uit dat oogpunt kunnen Christenen deze ordening aanvaarden. Juist op grond van het Christelijk liefdesmotief dat mijn en dijn niet kent, *uit liefde* moeten we dit offer brengen, omdat ook deze onvolmaakte gemeenschapsvormen, en de orde daarin, dienstbaar zijn aan de toekomstige volmaakte liefdesgemeenschap van het Koninkrijk. In de aardse ordening blijven Christenen eerst en vooral op de Persoon van Christus gericht; gericht op Hem als Persoon. Maar omwille van Hem rekenen zij ook met de aardse verhoudingen, om ook binnen deze eindige marges naar gerechtigheid te zoeken.

Gerechtigheid in staat en recht

Van de verschillende ordeningen die Brunner bespreekt, staan wij stil (als *pars pro toto*) bij de staatkundige ordening. Hoewel het wezen van de staat niet de gerechtigheid is maar de macht, is er significante samenhang tussen beide. De mens is zondig, daarom is de staat noodzakelijk; als goddelijke inzetting die bedoeld is om het kwaad te bestrijden. De staat als macht alleen, is reeds een zegen vergeleken bij de anarchie die uitbreekt zodra deze ontbreekt. Maar een despoot zal niet lang regeren als hij niet de willekeur van zijn decreten inwisselt voor een door rechtvaardige wetten geregelde orde. Wetten scheppen gelijkheid; voor iedereen geldt hetzelfde; op zichzelf bezien is dat heel belangrijk. Niettemin is er een onderscheid tussen een rechtvaardige en een onrechtvaardige wet; legalisme is onvoldoende. Een rechtvaardige wet eerbiedigt de op de schepping berustende menselijke rechten van de enkeling en die van de gemeenschap. Machthebbers (wie dan ook) moeten inzicht hebben in de gerechtigheid om rechtvaardige wetten te kunnen geven. Tenslotte hoort bij de rechtvaardige staat ook een rechtvaardige machtsverdeling. Hoewel de betekenis daarvan (volgens Brunner) wordt overschat. De democratie is niet zaligmakend. Niet wat het volk wil moet leidend zijn, maar wat de gerechtigheid eist. Het electoraat moet de zedelijke rijpheid hebben om de gerechtigheid te dienen en het eigenbelang niet te laten prevaleren.

De rechtvaardige staat wordt door de totale staat bedreigd, evenals door het liberalisme. Kan een dictatuur nog rechtvaardig zijn; een totale staat is dit nooit. De totale staat maakt de mens tot een werktuig van de staat, terwijl de staat juist het werktuig van de mens is. (218) De totale en soevereine staat wil zich geheel en al meester maken van het innerlijk en uiterlijk leven van de mens. Die staat wil zijn macht niet delen, waardoor gerechtigheid geschonden wordt. Ook de innerlijke zelfstandigheid van de kerk kan de staat niet dulden omdat hij de ziel van de mens wil beheersen en naar zijn beeld wil omvormen. (216)

Daar tegenover zien we het individualistisch liberalisme. Een minimale staat is hiervan het gevolg. *Laissez faire, laissez aller*. Dit lijkt ideaal, als tegendeel van de totale staat. Maar voor de sociaal zwakkeren werkt dit heel ongunstig. Het gemeenschapsleven en de gemeenschappelijke belangen worden hier ook niet door de staat ondersteund. De macht van de staat en zijn taakstelling is te gering om een rechtvaardige orde te waarborgen.

Het Christendom, de Christelijke staatsvisie staat tussen de totalitaire en de liberale staat in. De staat moet slechts dan ingrijpen indien enkelingen,

gezinnen, groepen en gemeenschappen niet voor hun taak zijn opgewassen. (218) Alle gerechtigheid die de staat scheidt, is slechts een noodhulp ter vervanging van de gerechtigheid die de maatschappij (enkelingen en gemeenschappen) zelf tot stand zou moeten brengen. De sociale welvaartsstaat is een teken ervan dat de ware sociale gerechtigheid in gebreke blijft. De formele democratie daarentegen tendeeft naar de liberale, individualistische staat waarin de sociale gerechtigheid geheel ten onder gaat. De onderlaag zal dan vroeg of laat naar de dictatuur grijpen, om gelijkheid af te dwingen.

Bij de gerechtigheid van de staat hoort ook een rechtvaardig recht. Dat is niet vanzelfsprekend. De meeste juristen en rechtsgeleerden menen dat alle recht in de wet gelegen is. En dat er slechts een door de staat geschapen recht bestaat, en dat het onjuist en ontoelaatbaar is van een recht te spreken dat buiten de staat ligt, of daaraan vooraf is gegaan. (220) Eerst door de staat en zijn recht zou het geweten de plaats van het instinct hebben ingenomen; deze opvatting (van Rousseau e.a.) heeft schoolgemaakt onder positivisten. De staat is de enige bron van recht; met gerechtigheid heeft dit niets te maken.

Tot op zekere hoogte kan Brunner zich hier in vinden; binnen de sfeer van de staat is de invasie van enig natuurrecht niet toelaatbaar, vanwege het gevaar voor de integriteit van de rechtspraak. Anderzijds wil het recht, de rechtsorde, toch ook een rechtvaardige orde zijn. De diepste rechtsbron is het rechtsbewustzijn dat hetgeen is vastgesteld rechtvaardig is. (221) Als de legalistische opvatting de overhand krijgt, dan is het met het eigenlijke recht van de staat snel gedaan. Het recht verliest zijn geloofwaardigheid (heiligheid), waardoor het niet meer effectief kan zijn. Daarom moet een rechtssysteem uitdrukking geven aan de eisen der gerechtigheid. Rechtvaardig is het recht dat de scheppingsrechten van de mens en de (aan de scheppingsorde ontleende) rechten der gemeenschap helpt verwezenlijken. (223) Daarbij zal het werkelijke recht ook de variabele historische toestand in aanmerking moeten nemen.⁷

Macht hoort bij de staat, die het recht moet instellen en handhaven. Maar machtsbezit leidt ook tot machtsmisbruik. De staat moet daarom zijn grenzen kennen. De ondergeschiktheid aan een hogere, goddelijke macht is daarom de grondslag van iedere staatkundige wijsheid. De

7. Het huwelijk bijvoorbeeld is een goddelijke inzet die niet door mens verbroken mag worden. Maar van vanwege de 'hardheid onzer harten' moet de staat in de mogelijkheid voorzien om het huwelijk te verbreken. Overigens zal een rechtvaardige staat ook aandacht besteden aan het kwaad in de mens, de lichtvaardigheid en willekeur der seksuele begeerten en aan het gebrek aan verantwoordelijkheidsbesef: 'opdat de echtscheidingsmogelijkheid niet een wijd openstaande deur wordt, doch met een reeks voorzorgen omgeven blijft, die haar tot een zeldzame uitzondering maken.' (224)

staatssoevereiniteit wordt begrensd door de godvrezendheid. De soevereiniteit van God is de enige zekerheid tegen het absoluut stellen van de staatsmacht, alsmede tegen de soevereiniteit van het enkele individu. Maar de staat moet ook *rechtvaardig* zijn en door rechtvaardige wetten leiding geven. De regering is niet slechts een de wil van het volk uitvoerende (*executieve*) macht, maar een werkelijk *regerende* macht. Het volk kiest een, de gerechtigheid dienende macht. Democratie (in eigenlijke zin) betekent niet zomaar, de uitvoering van de volkswil.

De oerfunctie van de staat is de straffende gerechtigheid. Vanwege het kwaad in de mens is het noodzakelijk. Het kwaad *moet* vergolden worden. De gerechtelijke procedure en de gerechtelijke uitspraak zijn de meest aanschouwelijke concretisering van het beginsel van gerechtigheid. Historisch en zakelijk gaat de uitspraak van de rechter vooraf aan de geschreven wet. De door de overtreding onzeker geworden rechtsorde wordt door zijn uitspraak hersteld. De algemene zin van de rechtspraak ligt in het *herstel* van de rechtsorde die verstoord en geschonden is. (235) Dit is de zin van het begrip 'verging'. De daad van herstel of straf moeten in overeenstemming zijn met schuld en schade. De straf behoort tot het (objectieve) domein van het publieke recht. De gemeenschap is benadeeld. Daarop volgt de genoegdoening door de bestraffing van de misdadiger. In weerwil van de storing doet de orde zich gelden als een rechtsorde die nog steeds van kracht is. Aldus is het recht een ordeningsinstrument dat op een objectieve, rechtvaardige orde gericht is.

Deze opvatting ligt ook aan de religieuze strafvoorstelling ten grondslag. Vooral aan die van het Godsgericht aan het einde van de geschiedenis. In het Laatste Oordeel ziet Brunner het oerbeeld van alle straffende gerechtigheid. God is de persoonlijke belichaming van een objectieve, heilige orde. Zijn scheppingsorde is verstoord; ten koste van Zijn eigendom heeft de mens deze misdaad begaan. De goddelijke straf is een rechtvaardige vergelding en een noodzakelijk herstel van Gods orde. De aardse straffende gerechtigheid berust op de veronderstelling van deze goddelijke orde die, wanneer die geschonden wordt, een straf vereist die de orde *herstelt*. De menselijke rechter is een plaatsvervanger van God, die rechtspreekt in naam van de door God ingestelde scheppingsorde. Wat hij in naam van de staat doet, doet hij (of hij dat nu weet of niet) in opdracht van God. Het herstel van rechtsorde betekent het herstel van de scheppingsorde van God; het betekent (ten diepste) de verzoening met God.

Veelzeggend en belangrijk voor een goed begrip van Brunners positie, is de passage op het einde van zijn paragraaf over het recht. 'Het Christelijk personalisme heeft [...] niet bij de objectieve verzoeningsgedachte willen

stilstaan.’ (237) Dit is duidelijke taal. Het personalisme wilde verder gaan dan dit alleen. Het personalisme, waar Brunner zélf toe behoorde waar het om de speciale openbaring en de persoonlijke verantwoordelijkheid handelde, dit personalisme gaat (naar zijn opinie) te ver, als het tot de gerechtigheid wordt doorgetrokken, en ook daarvoor van toepassing wordt verklaard. De schuld die iemand heeft kan weliswaar niet op louter objectieve wijze worden vastgesteld. ‘Door het in aanmerking nemen van de subjectieve momenten, van de motieven en omstandigheden van de misdadiger, wordt de oorspronkelijke betekenis van [...] het opleggen van een overeenkomstige straf, geenszins verzwakt, doch alleen verfijnd.’ (238) Het stelsel van evenredige vergelding blijft overeind, óók als wij soms subjectieve criteria hanteren. De gerechtigheid laat enige verfijning toe, maar nooit haar terzijdestelling. (238) Wij zullen hier tegen het einde van de inleiding op terugkomen, wanneer we ‘Brunner’ situeren ten opzichte van belangrijke alternatieve posities.

Eros en liefde

Daarmee komen wij over de weerspannige verhouding van gerechtigheid en liefde te spreken. Beide sluiten elkaar volgens Brunner niet uit; al is het maar omdat beide afkomstig zijn van dezelfde Wetgever. De tegenstelling tussen beide betekent dus niet dat we moeten kiezen of delen. Er is verbinding, al zijn ze nóg zo verschillend. Ik wil hier ter inleiding nog iets uitvoeriger bij stilstaan. Om echter de verhouding tussen beide goed te begrijpen is het van cruciaal belang eerst scherp te onderscheiden wat Brunner met liefde bedoelt. In het prachtige ‘Eros en liefde. Over de zin en het geheim van onze existentie’ (1933), dat in deze heruitgave als bijlage is opgenomen, wordt de Christelijke liefde precies onderscheiden van wat de klassieke en scholastieke filosofie daaronder verstaan heeft, en wat bovendien kenmerkend is voor de opvatting daarvan in moderne tijd.

‘Alles is liefde.’ Dit is (kort samengevat) het in beginsel sympathiek klinkende, maar weinig kritische sentiment over de liefde, zoals dat in de huidige tijd steeds meer en makkelijker ingang vindt. Uit de inmiddels gangbare *communis opinio* is het fundamentele onderscheid tussen Eros en liefde weggevallen en vergeten. Liefde is een ongedifferentieerde eenheid van alles en nog wat. Van genegenheid; vriendschap; kosmische liefde; seksualiteit; verliefdheid; vaderlandsliefde; huwelijkse liefde; menselijke liefde; goddelijke liefde enzovoort. Toch is niet alles wat het schijnt. Er is volgens Brunner een wezenlijk onderscheid tussen Eros en de liefde zoals de Bijbel die kent. Achter beide begrippen schuilt het

onderscheid tussen de Griekse filosofische en de Bijbelse opvatting van de menselijke existentie.

Eros heeft betrekking op de meest onmiddellijke levensbeschouwing van de mens. De erotische mens ervaart zichzelf als een autonoom wezen, als een *individu* dat in beginsel in vrijheid over zichzelf kan beschikken, ten overstaan van de ander. Dit individu is in zichzelf gefundeerd, en niet in zijn verhouding tot de (A)nder. Deze zelfstandigheid ontleent hij aan zijn redelijk vermogen. Door zijn denken heeft hij toegang tot allerlei geestelijke goederen die hem zelfstandig maken; heeft hij macht over zichzelf en is hij (in beginsel) onafhankelijk van anderen. De deelname van deze vrije persoon aan de gemeenschap wordt eveneens op erotische wijze opgevat. Bij Plato bijvoorbeeld (in *Symposium* en *Phaedrus*), wordt de geest van de mens dynamisch opgevat. De ziel is steeds in ontwikkeling. Die 'klimt op' tot het Ware, Goede en Schone, waarmee de ziel verwant is, en waarin die rust vindt. Deze zielsbeweging wordt door Eros teweeggebracht. De ziel verlangt naar het volmaakte. Eros is het aangetrokken worden van het onvolkomene tot het volkomene. Eros is de geestdrift voor waarden en ideeën. Eros gaat uit van een gemis; het is de drang ter vervolmaking van het arme en behoeftige. Aangestoken door de Idee verlangt de mens in schoonheid geestelijke kinderen te baren, om aldus de eindigheid te overwinnen en eeuwig te worden. Het verlangen naar de eeuwigheid brengt hem ertoe zich met anderen te verbinden, en hen op te voeden en te verbeteren. Door Eros wordt de seksuele drift overwonnen; een geestelijke gemeenschap wordt mogelijk gemaakt. Vriendschap werkt zo; ook de vriendschap voor land- en volksgenoten is in de erotische begeerte gefundeerd. Ook leiderschap komt daaruit voort; uit het verlangen naar de kennis van de Ideeën. Door de erotische liefde leert men de wet kennen, en daardoor te heersen en te ordenen; burgers in deugdzaamheid op te voeden, en door een ieder het zijne te geven. Aldus Plato.

Brunner bespreekt Plato's filosofie relatief uitvoerig, niet slechts omdat deze heel invloedrijk is geweest, maar ook omdat zijn denken kenmerkend is voor het erotisch idealisme *tout court*, alsook voor het moderne humanisme. Zijn kritiek is gericht op uitgangspunten die in de geschiedenis van de filosofie steeds opnieuw zijn teruggekomen, en die als zodanig ook gemakkelijk herkenbaar zijn. Gemeenschap in erotische zin is altijd op *waarden* betrokken. Voor een gemeenschap in ware, Christelijke zin kan dit onmogelijk gelden. De erotische gemeenschap komt voort uit het verlangen het zelf te verrijken, eeuwig en goddelijk te worden, zoals de Ideeën. De ander is een *instrument* daartoe. Hij verschaft mij de mogelijkheid heel en eeuwig te worden, door zich fysiek en geestelijk voort te

planten. Daarom verbindt het Ik zich met de ander; om daardoor zijn eigen waarde te doen toenemen en te completeren.

In het latere Christelijke platonisme (Augustinus) en in de mystiek wordt de verbintenis met God eveneens op erotische wijze begrepen. Godsdienst wordt begrepen als gesublimeerde erotiek. Het goddelijk object van de liefde vertegenwoordigt een bepaalde *waarde*. Het Ik voedt zich met die waarde, het krijgt vleugels daardoor (vgl. *Phaedrus*). Dat is Eros volgens Socrates. Het object van onze liefde moet Schoon en beminnenswaardig zijn, want 'tot het lelijke is er geen liefde.' (Symp. 201a) 'Ik heb je lief, omdat je zo bent zoals je bent.' In Brunners samenvatting van Eros wordt ook duidelijk waarom dit voor het Christendom geen liefde kan zijn. Want dat maakt de liefde voorwaardelijk en begrensd. 'Als Jij niet zo schoon was, dan kon Ik Jou niet liefhebben. En als Jij (of Ik) verandert, dan kan Ik Je niet meer liefhebben. Want dan ben Jij niet langer bruikbaar voor mij, om mij gelukkig en eeuwig te maken. Dan kan Jij mij niet meer van dienst zijn bij het bereiken van de volkomenheid die Ik zoek.' Eros zoekt in de ander slechts zichzelf. Eros heeft de ander lief omwille van zijn waarde, niet omwille van hemzelf. Dat geldt zelfs voor de erotische verhouding tot God.

Eros beweegt ons ertoe voorbij te zien aan de ander als persoon en hem (daarentegen) te waarderen als drager van de algemene waarde die het zelf vervolmaakt. Voor zover hij deze waarde *niet* vertegenwoordigt (als de eenmalige of singuliere persoon die hij is) kan hij mij niet interesseren. Door Eros bewogen zie ik aan hem voorbij, en voed ik hem op in schoonheid tot de algemene mens die hij in wezen zou zijn. Ook de politicus is een minnaar in deze zin. Door zijn erotisch verlangen beheerst, *heerst* hij over zijn geliefden. Eros is zelfliefde, liefde voor het 'uitgebreide zelf' (Aristoteles), dat ook de waarde – het goede – van de ander omvat. Het is *voorkeursliefde*. Eros drukt een voorkeur uit voor degene die het tekort dat ik ervaar het best weet te lenigen; voor degene die mij compleet en gelukkig kan maken. Dit alles lijkt nu geheel vanzelfsprekend geworden. Alles is liefde geworden, ook deze zelfliefde die met Eros wordt aangeduid. Liefde is, dat men aldus 'voor zichzelf kiest'. Want, 'heeft niet Plato zélf het zo gezegd?'

Volgens Brunner valt dit alles te betwijfelen. Want tegenover deze vanzelfsprekendheid wijst hij erop dat ons ook een andere opvatting van liefde bekendgemaakt is. In het NT kent de liefde (*agape*) geen ander voorwerp dan een 'Jij': God of de naaste. Liefde kan niet een van de concrete persoon onafhankelijke en algemene *waarde* (een Het) als object hebben. In het NT is de mens niet een zelfstandige en autonome mens.

De mens is hier niet in zichzelf gefundeerd. Zijn waarheid is niet in zijn (sociale) natuur, in zijn begeertes en ratio gelegen. De mens van de Bijbel is een schepsel van God, dat naar Zijn beeld en gelijkenis gemaakt is. Als beeld Gods verhoudt hij zich tot Hem en de naaste. In deze verhouding leeft hij. Hij existeert in de verantwoordelijkheid. Deze mens is dus niet van zichzelf uit te begrijpen, maar alleen vanuit de (A)nder die hem tot zichzelf, tot verantwoording roept.

Bij de verantwoordelijkheid hoort de vrijheid ja of nee te zeggen tegen God. Om in Hem te geloven of niet. Deze verantwoordelijkheid realiseert zich verder in de ontmoeting met de andere mens. Ook hier heeft men de vrijheid om de verantwoordelijkheid uit de weg te gaan. Door van de ander een onpersoonlijke instantie te maken (een waarde), zijn we voor hem als persoon niet meer verantwoordelijk. Als een 'het' is de ander een inwisselbaar voorwerp, iets om zich mee te verrijken, te genieten: lichamelijk of juist heel subliem en geestelijk. Tegenover de ander in deze algemene zin, blijf ik eenzaam, de mijzelf zoekende. Mijn liefde blijft erotisch op zelfbevrediging gericht, omdat ik de verantwoordelijkheid niet erken.

Eerst vanuit dit onderscheid wordt duidelijk wat bedoeld wordt met het gebod der naastenliefde. 'Heb de naaste lief zoals jezelf!' Zoals jezelf betekent hier: heb de ander lief als doel op zich, niet als *middel*. Eros heeft de ander lief als een ander zelf (als *alter ego*). Liefde daarentegen is geen gevoel of verlangen, maar een *daad*. Je moet de naaste dienstbaar zijn; hem niet als de vervulling van je verlangen bejegenen. Omdat het voor een ander goed is, omwille van de ander, moet je hem liefhebben. Zo is de schepping van de mens bedoeld. Aldus in liefde verantwoordelijk voor de ander zijn wij onszelf, zijn wij beeld Gods. Alleen door de naaste kan ik mijzelf worden.

De liefdesgemeenschap is de levensvorm waarin de persoon eerst werkelijk zichzelf is.⁸ Niet: 'ik heb je lief omdat je zo bent', maar: 'ik heb je lief, omdat jij het bent.' Hierin ligt de tegenstelling van het Griekse en moderne denken enerzijds, en het NT denken anderzijds. Tussen een aan de persoon gebonden existentie enerzijds, en een goddeloze, autonome mens anderzijds. Vanuit dit perspectief is Eros niet het eerste, primaire beginsel dat een mens met de ander verbindt. Eros is – secundair – *naast* de liefde komen te staan, en wat de liefde steeds in het gedrang brengt. De mens is het persoonlijke kwijtgeraakt. Hij is onafhankelijk geworden.

8. Het collectief wordt samengehouden door de erotische liefde voor een waarde (een Idee). De minnaar is gedepersonaliseerd door zijn obsessie met dit algemene ideaal; aldus door het geheel totaal geïsurpeerd, kan hij er voor de persoon van de ander niet meer zijn.

Hij heeft zich verzelfstandigd ten opzichte van God en de naaste; zélfz zijn ethiek getuigt daarvan. De mens is de ontmoeting uit de weg gegaan. Hij heeft zijn toevlucht gezocht tot een onpersoonlijke kennis van goed en kwaad. In de plaats van de liefde is de liefde voor de wijsheid (de filosofie) gekomen. Liefde is zelfliefde geworden. Erotische liefde en de onpersoonlijke legalistische ethiek die daaruit voortspruit, zijn ontstaan door de zondeval. Door de erotische verwijdering van God, door Hem uit de weg te gaan kunnen wij de ander niet meer als persoon tegemoet treden. Óók of juist niet in de beleving van het sociale. Want het collectief is erotisch en abstract. Het is geen echte gemeenschap omdat hier de persoonlijke verbintenis ontbreekt.

Welnu: hoe kunnen wij ons aan de aanvechting van deze natuurlijke, maar zondige gemeenschapsvorming onttrekken? God zelf moet de gebondenheid aan Hem en de naaste weer herstellen. Wij kunnen niet ons zelf verlossen. Brunner is daar steeds duidelijk in. De Liefde moet het doen. Zoals Eros opstijgt tot de Idee om daaraan gelijk te worden, zo is de liefde 'in geen mensenhart opgekomen'. De Liefde daalt af tot ons zondige mensen. Die verdienen we niet omwille van de een of andere waardigheid. Wij zijn niet *beminnenswaardig*. De liefde van God is het voorbeeld. Zondaars worden door Hem niet bemind omdat ze schoon zijn; ze zijn schoon omdat ze bemind worden. Aldus Luther.

Ook wij moeten grondeloos liefhebben. Door het geloof worden wij daartoe aangezet. Niet omdat hij de liefde waard is moeten we de naaste liefhebben, maar omdat hij het nodig heeft. Liefde niet uit armoede of gemis (zoals Eros), maar uit rijkdom en overvloed. Liefde is het in genade aannemen van de rijkdom van deze goddelijke liefde. De genade van God betekent: door Hem aan anderen deze schenkende liefde te kunnen betonen. De juiste verhouding van Eros en Liefde in de praktijk van het leven is hiervan af te leiden. De liefde is inderdaad de ander als een Jij tegemoet te treden. Dat is de zin van de existentie, volgens het christendom.

Maar de mens is door God ook voor de wereld, het onpersoonlijke en objectieve gesteld. Daarmee raken wij opnieuw aan de sfeer van de gerechtigheid. Zoals hij zelf ook niet slechts een persoon is, maar ook een deel van de wereld, zo is ook de ander niet slechts een Jij voor hem. Eros is eveneens van God gegeven. De ander is óók een object van verlangen, ter completering van mijn onvolmaakte zelf. Opnieuw treedt hier de ongelijkheid aan het licht die God aan schepping heeft meegegeven. En ook hier is de ongelijkheid *functioneel* omdat die mede de huwelijkse gemeenschap mogelijk maakt en structureert. Het huwelijk is óók een belangengemeenschap; geen zuivere liefdesgemeenschap. Wij hoeven dit

niet te verloochenen, want op zichzelf is dit geen zonde. Zonde is het wanneer de gerechtigheid die bij het huwelijk hoort veronachtzaamd wordt. Zonde is het wanneer Eros niet meer omsloten wordt door de gevende liefde, maar zich verzelfstandigt van de verantwoordelijke gemeenschap. Zonde is het uiteengaan van het persoonlijke en het erotische. De liefde tussen man en vrouw is gefundeerd in de begrenzing van het erotische door het persoonlijke. Een van de liefde verlorene Eros werkt als een vernietigende onpersoonlijke kracht, die alle ware gemeenschappelijkheid ondermijnt. Dit is het kwaad; het kwaad is niet de zinnelijkheid of het lichamelijke op zich. Het is het onvermogen om lief te hebben, en 'Jij' te zeggen. De 'natuurlijke mens' weet dit niet, hoewel hij (vanzelfsprekend) wel iets van het huwelijk begrijpt. Het ware huwelijk, en de ware verantwoordelijkheden die daarbij horen, zijn geen gemeengoed van de menselijke rede. Eerst de in het geloof gekende Liefde, en de bovenpersoonlijke scheppingsorde geven inzicht daarin.

De natuurlijke liefde wordt door de Liefde getransformeerd tot een persoonlijke liefde die gericht is, niet op een algemene waarde (een 'ding' met mooie eigenschappen), maar op de ander als deze eenmalige, niet inwisselbare persoon. Dat eerst maakt de liefde eeuwig.⁹ Maar dat lukt alleen tegenover een enkele mens. Daarom dienen wij ons te houden aan de monogamie; ook dat is een aspect van de scheppingsorde van het huwelijk en de gerechtigheid die hiermee samenhangt. Polygamie leidt ertoe dat we de geliefden tekort zullen doen, en die niet meer in liefde, op verantwoordelijke wijze, tegemoet zullen treden. Niemand kan meer dan één vrouw tegelijk trouw zijn.

We vinden verlossing van de kramp van het erotische door de kracht van een Liefde die niet in ons is, maar die slechts door het geloof tot ons komt. Geen wet, geen deugdenleer kan dit realiseren, daar die ten diepste juist erotisch zijn. Alleen de Liefde kan dit. We moeten bevrijd worden, niet van het geslachtelijke zélf, maar van het erotische denken überhaupt. Dat denken (een wijsbegeerte die de waarheid in het zelf zoekt, in de natuur of in de herinnering) is er verantwoordelijk voor dat de mens zich in de lagere Eros verliest, en de liefde kwijtraakt. Niet het zelf is heer en meester, maar God, de Liefde moet heersen. Alleen als de Liefde voor mij een plicht geworden is, als Ik in vrijheid, door de ontmoeting daarmee, wil gehoorzamen daaraan, eerst dan zal de liefde waarheid zijn, en alles overwinnen.

9. Het is onwettelijk een wezen te vervangen van wie men gehouden heeft. Dat is onwettelijk als dat betekent dat men in dit wezen eens de eenmalige, niet-inwisselbare vorm van een persoon herkent heeft.

Gerechtigheid en liefde

Keren we nu terug tot het thema van de gerechtigheid. Een eenzijdige nadruk op de liefde en de liefdesgemeenschap (het Verbond) met God en Christus heeft teweeggebracht dat de moderne protestantse theologie vergeten is dat de Bijbel behalve de grondleggende betekenis van de liefde ook de gerechtigheid aanwijst als gemeenschapsvormende kracht. Dat heeft gevolgen gehad voor de moderne cultuur. Onrecht is het hoogste principe van recht en staat geworden. Volgens Brunner is dat mede te wijten aan het moderne Christendom, dat de reformatorische gerechtigheidsleer vergeten is, en gaandeweg de liefde als enig leidend beginsel heeft aangenomen. Dat stelt ons voor de vraag hoe beide zich tot elkaar verhouden. Hoe verhoudt zich de sociale ethiek van de gerechtigheid tot het (radicale) personalisme dat in het liefdesgebed besloten ligt? Na de voorafgaande inleidende samenvatting valt Brunners genuanceerde antwoord op deze vraag beter te begrijpen.

De wezenlijke tegenstelling tussen gerechtigheid en liefde heft de essentiële verbinding niet op. (133) De mens is burger van twee werelden. Enerzijds is hij burger van het Koninkrijk Gods, anderzijds van een aards staatkundig bestel, zodat hij niet alleen aan de wet van de liefde, maar ook aan die van de gerechtigheid onderworpen is. Beide wetten komen van één en dezelfde God die doorheen de gerechtigheid het 'vreemde werk' van de liefde doet.

De heidenen kennen de liefde niet. Wél kennen zij Eros, of Philia (vriendschap), zoals Aristoteles¹⁰, maar beide vormen van 'liefde' richten zich slechts op de *beminnenswaardige*; dat krijgt liefde omdat het het waard is, en tegemoet komt aan mijn verlangen daarnaar. Dit is een waardevolle, maar niet een schenkende liefde; zoals de Liefde. (134) De Griekse liefde is wél in overeenstemming met een zekere gerechtigheid. Die vormt zelfs de grondslag van de staat en de wet, die ieder het zijne wil geven. Voor de Liefde echter geldt dat niet.

De Bijbelse liefde is van bovennatuurlijke oorsprong. (135) Deze liefde kan slechts door het geloof worden begrepen en gewonnen. Het geloof is het door deze liefde, voor deze liefde geopend worden, het ontvangen van Gods liefde. De gerechtigheid daarentegen is *zakelijk*. De mens wordt hier in een verstandelijk kader gezien; als *individu* wordt hij met zijn vordering *tegenover* de ander geplaatst. Gerechtigheid geeft slechts

10. Aristoteles NE 8 1155b 15-25. Voorwerp van vriendschap is slechts dat wat *aantrekkelijk* is, en dat goed, aangenaam of nuttig is.

wat de ander toekomt; niet meer en niet minder. Gerechtigheid *schenkt* niets. Gerechtigheid is onpersoonlijk; gericht alleen op de zaak, en de rechthebbende. De gerechtigheid als zodanig, treedt niet of nooit in een persoonlijke verhouding. Gerechtigheid erkent in de ander (hooguit) een Algemene Menselijkheid, een menselijke waardigheid, die álle mensen toekomt, en waar allen aan participeren. (136) De liefde bemint niet het wezen van de mens, maar de concrete persoonlijkheid als unieke verschijning. Hij bemint die persoon niet omwille van haar hoedanigheden (algemene en vergelijkbare eigenschappen), maar om haar aanwezigheid op zich. Het is niet een liefde die op waarde schat, maar waarde *verleent*. Het is de schenkende, onbegrijpelijke, goddelijke liefde, die het verstand verreweg te boven gaat.

De gerechtigheid heeft niet te maken met deze eenmalige persoon, maar met de mens in de maatschappelijke structuur waarin elkeen iets van de ander verwachten mag. De liefde is hoger dan de gerechtigheid. Omdat de persoonlijkheid hoger is dan alle ordeningen waarin die geplaatst is, bestaat iedere orde slechts voor de persoon, en nooit bestaat de persoon ter wille van de orde. De orde is er uit oogpunt van de liefde. Maar omdat de liefde niets van orde weet, is binnen de sfeer van de orde *zélf* de gerechtigheid het hoogste. In de geordende wereld moet een christen niet ophouden lief te hebben, maar hij kan zijn liefde daarin slechts gestalte geven door rechtvaardig te zijn. De mens in gemeenschap blijft onderworpen aan het liefdesgebod, maar wél moet hij de liefde omwisselen in de valuta van de gerechtigheid, omdat slechts deze in de geordende wereld een koers heeft. (137) Gerechtigheid is niet minderwaardig ten opzichte van de liefde. Het is een noodzaak, zolang de mens nog in (aardse) ordeningen leeft. Liefde die in de geordende wereld niet de gerechtigheid betracht, wordt sentimenteel en dweperig. En dat bederft en vernietigt de geordende wereld. We moeten *persoonlijk* zijn en geloven. Maar in de wereld moeten wij ook rechtvaardig zijn. Ook als dit betekent dat we het persoonlijke opschorten voor een zakelijke en door ordeningen geregelde bestaanswijze.

Wél meent Brunner zijn onderscheid te moeten nuanceren. De mate waarin deze 'omrekening' kan plaatsvinden, is mede afhankelijk van de grootte van de gemeenschap waarin de mens leeft. Hoe kleiner de gemeenschap, hoe meer de liefde en het persoonlijke kunnen regeren; hoe groter de gemeenschap, hoe meer de gerechtigheid en het onpersoonlijke moeten heersen. De staat is van alle ordeningen de meest omvattende en onpersoonlijke. Het huwelijk is de meest persoonlijke sfeer, maar ook of zélf hier is er nog orde en gerechtigheid. Zelfs in de meest intieme liefdesgemeenschap, in de sfeer van het huwelijk, moeten wij plaats inruimen voor de gerechtigheid, opdat de liefde zal overwinnen.

De liefde geeft altijd meer dan gerechtigheid, nooit minder. Omdat de mens nooit slechts een ondergeschikte schakel in een orde is, maar steeds ook persoon blijft, laten ook de meest onpersoonlijke ordeningen voor de liefde nog wat ruimte. Dat geldt zelfs voor de staat. Tussen de regels van ordening (niet in het geordenende handelen zelf) moet deze liefde dan tot uitdrukking komen. Voor het recht betekent dit dat we niet alleen zonder aanzien des persoons moeten rechtspreken (rechtvaardig moeten oordelen), maar ook dat we tussen de regels door, in de marges van de rechtsvinding, met open visier op de persoon van de ander moeten zien, en naar de hogere gerechtigheid van de liede moeten zoeken. (138)

Maar de liefde leeft nooit op kosten van de gerechtigheid. Ze vervult allereerst de wet van de zakelijke gerechtigheid. De liefde vervult de gerechtigheid omdat zij weet dat haar eigen werk eerst begint wanneer dat andere gedaan is. Het geschenk van de liefde begint pas daar waar de gerechtigheid vervuld is. Dat is het ware gebod, het enige gebod van God. Dit gebod kan nooit helemaal vervuld worden zolang wij hier op aarde leven. Alleen de liefde die zonder maat is, Gods liefde zelf, bereikt haar volheid.

Grenzen

In slotparagraaf wijst Brunner op de grenzen van zijn gerechtigheidsleer. Gerechtigheid kan tot op zekere hoogte worden aangeleerd. Opvoeding kan aan gemeenschapszin en staatsburgerschap wel bijdragen; gezin, traditie en zedelijkheid zijn andere belangrijke leerscholen. Maar wanneer wij het rechtvaardige leren kennen (het primaire doel van Brunners *Gerechtigheid*), wil dit niet zeggen dat het ook werkelijk verwezenlijkt zal worden. Veelal ontbreekt het ons aan de onbaatzuchtige *wil* tot gerechtigheid. Zonder die wil is alle kennis ijdelheid, aldus Brunner.

Opvoeding werkt slechts als de rechtvaardige wil reeds sluimerend aanwezig is. Dat geldt ook voor de leer der gerechtigheid. Tot de dwalingen van de moderne mens hoort ook, de geweldige overschatting van weten en kennen. (274) Het kennen van het goede alleen, maakt nog niet dat wij het ook zullen *willen*, zoals Plato meent.¹¹ Een leer alleen neemt het kwaad niet weg. Daarvoor zijn bekering en geloof nodig. De diepste bron van een onbaatzuchtige wil tot het goede en het rechtvaardige komt van buiten de menselijke vermogens. Deze omvorming gaat zijn inspanningen te boven. De geest van God (die in de persoon van Christus op ons toekomt) brengt een persoonlijke bekering of wedergeboorte teweeg.

11. Vgl. *Gorgias* 460b.

Dit is dus de grens van een ieder die naar kennis van gerechtigheid streeft. Er is echter nóg een grens. Die van de verwerkelijkte gerechtigheid zelve. Het ligt in het wezen van gerechtigheid dat zij niet tot het diepste in de mens vermag door te dringen. Zij heeft inderdaad te maken met 'de persoon als deel van een structuur'; met de mens *in gemeenschap*, niet met 'de persoon als persoon'. (276) Daarom biedt ook de beste ordening nog geen waarborg voor een waarlijk menselijk leven. Zelfs de rechtvaardigste orde kan nog door de mens tot iets onrechtvaardigs worden gemaakt. De persoonlijke vrijheid hoort zozeer tot het beeld Gods-zijn van de mens, dat geen objectieve geest of ordening die ooit zal kunnen bevredigen.

Iedere gerechtigheid is van betrekkelijk belang, als wij die meten naar de hoogste maatstaf. Anderzijds kunnen we de gerechtigheid pas volkomen ernstig nemen, wanneer men nog iets hogers kent. Groter dan de gerechtigheid is de liefde. Gerechtigheid kan je leren; de liefde niet. Liefde wordt geschonken door Hem die de bron van liefde is. Uit de liefde vloeit ook de rechtvaardige wil. Door de liefde worden vanzelf de eisen der gerechtigheid vervuld. Gerechtigheid is de verzakelijking van de liefde; de gestalte van de liefde in de wereld van ordeningen. Gerechtigheid is nog geen liefde. Maar de liefde is steeds rechtvaardig. Daarom is de bron van liefde ook die van de gerechtigheid. Liefde is de vervulling van de wet, alsmede van de gerechtigheid. Aldus Brunner.

Slotbeschouwing: enkele kritische overwegingen voor verdere studie

Ter besluit van deze inleiding refereren wij hier aan enige vragen en opmerkingen die naar aanleiding van Brunners *Gerechtigheid* gemaakt zijn, en die aan de tegenwoordige lezer voor verdere studie zijn meegegeven. Verwijzing naar de alternatieve perspectieven van enkele beroemde geestverwante tijdgenoten geeft aanvullend profiel aan wat reeds gezegd is omtrent Brunners bijzondere, eigen positie.

Volgens Brunner is er zoiets als een scheppingsopenbaring, vóór en buiten Christus om. Het Evangelie zélf zou dit veronderstellen. Het Evangelie vooronderstelt dat mensen zondaars zijn, en verantwoordelijk zijn tegenover God, hetgeen juist de inhoud is van de oeropenbaring. Brunners theologie kent een betrekkelijk heldere en harmonieuze taakverdeling tussen gerechtigheid en liefde. Maar daar zijn ook kanttekeningen bij geplaatst. Geeft de liefde niet ook *ondanks* de ongerechtigheid daarvan, en raakt dit niet ook aan de gerechtigheid zelve? Volgens Brunner zou de liefde nooit ten koste gaan van de gerechtigheid, maar daar altijd op voortbouwen.

Brunner erkent wel dat de liefde met de gerechtigheid op gespannen voet staat, maar dat deze de (goddelijke maar relatieve) betekenis van de gerechtigheid compromitteert, doorkruist en doorbreekt, dat wenst hij niet te aanvaarden.¹² Liefde zou de gerechtigheid binnen de ordeningen respecteren, en haar verderstreckende gerechtigheid voor daarbuiten en -boven bewaren. Dat valt echter te betwijfelen. Moet niet het belang van de enkele persoon ook in deze ordening gezien en bewaard worden? Zijn die zakelijke ordeningen wel echt zo 'heilig' dat ze de directe betrokkenheid van de liefde kunnen missen? Gerechtigheid raakt wel degelijk ook aan de persoonlijke ethiek. Suspendeert de liefde de gerechtigheid niet ook? Behoort dat suspenderende potentieel (volgens het Christendom) niet ook *in* het recht en de gerechtigheid werkzaam te zijn? Dat zijn enkele van de voornaamste kritieken die tegen *Gerechtigheid* zijn aangevoerd, en die onder andere bij Brunners oude strijdmakker Karl Barth¹³ en bij de Franse rechtsfilosoof Jacques Ellul (1912-1994) te beluisteren valt.

Zoals wij gezien hebben, biedt voor Brunner het NT geen aanknopingspunten voor de gerechtigheid. Maar volgens Barth en Ellul (die in Frankrijk de barthiaanse positie vertegenwoordigde), zou – ook op dit terrein – de persoon van Christus een belangrijke plaats moeten krijgen. Wij zouden resoluut ieder verband tussen menselijke gerechtigheid en die van God moeten ontkennen, want onherroepelijk betekent dat dat we deze eindige gerechtigheid een goddelijke status geven die haar niet toekomt. Het fundament van de menselijke wet, en de verwerkelijking daarvan zijn in Hem, in het goddelijke recht, gelegen; niet in het *imago Dei*, dat na de zondeval geheel gecorrumpeerd is. God effectueert door Christus *alle* gerechtigheid. De eeuwige wet kan ook alleen door het geloof gekend worden; door de openbaring die nooit objectief en algemeen is. De schepping is niet eens en voor altijd vastgelegd; dat zou ook de soevereiniteit van God geen recht doen. God creëert voortdurend. De schepping is een altijd actueel waarheids-*gebeuren*.

Maar niet alleen de schepping, ook de eschatologie (de leer van het einde en de verlossing) ligt ten grondslag aan de gerechtigheid. De leer van de scheppingsorde zou aan de (principiële) *toekomstigheid* van het heil

12. Eerder, in zijn vroegere werk, meende Brunner nog dat het subject óók zelfs op het gebied van de staat een persoonlijke goddelijke leiding nodig had, en zich aldaar tot de gerechtigheid (van algemene wetten en hun toepassing) niet beperken kon. Ook voor staatkundige vragen moest men steeds ontvankelijk blijven voor Zijn actuele openbaring en gebod (Zijn *Gebot der Stunde*). Vgl. Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen* (1932), Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen 1933, p. 452.

13. Twee inleidende en samenvattende teksten van Barth waarin de hier behandelde thematiek duidelijk uitkomt: *Einführung in die evangelische Theologie*, EVZ-Verlag, Zürich 1962, alsmede *Die kirchliche Dogmatik IV: Die Lehre von der Versöhnung* 1, EVZ-Verlag, Zürich 1953.

(het heil Gods) voorbij willen gaan, en haar toevlucht zoeken in een al te menselijke 'religiositeit' die met het geloof en het Woord niet in overeenstemming is. Gerechtigheid is niet statisch en op principes gebouwd, maar is altijd de actuele uitdrukking van de eeuwige wil van God. God is niet slechts een hoger hof van beroep, voor wanneer het menselijke recht zou falen. De waarde van het positieve recht is niet afhankelijk van de verhouding daarvan tot de natuurlijke wet, maar van de kwaliteit van haar verhouding tot de persoon van God. De mens heeft geen natuurlijke kennis van gerechtigheid, want deze is niets anders dan gehoorzaamheid aan de wil van God die in Christus openbaar wordt.¹⁴

Met betrekking tot de lezing van Ellul (en Barth) kan worden betwijfeld of hij voldoende heeft genomen van het Bijbelse fundament van Brunners ordeningsleer; het is geen zelfstandig rationeel, maar *Christelijk* natuurrecht dat hij uiteenzet. Daarmee is echter de angel van zijn kritiek niet geheel verwijderd. Brunner reserveert, naast de goddelijke gerechtigheid, een vaste sociale ordeningsethiek die voor de 'subversieve' gerechtigheid van Christus gevrijwaard blijft. Onwillekeurig zou dit leiden tot een theocratische vorm van legisme, die uiteindelijk aan het Christendom en haar ware betekenis voor recht en samenleving geen recht kan doen.

In Nederland heeft de 'grote' rechtsfilosoof prof. mr. Paul Scholten (1875-1946) een soortgelijke positie ingenomen; een positie dus, tégen het natuurrecht (ook in Christelijke vorm), en vóór de Persoon, die voor het Christendom steeds de grondslag van het recht zou moeten vormen.¹⁵ Volgens Scholten is de specifiek-Christelijke bijdrage aan het recht de opdracht aan alle betrokken personen (aan de wetgever, de rechter en aan alle rechtsgenoten) om bij recht en rechtsvinding 'te dorsten naar gerechtigheid' (Matt. 5; 6). De hier bedeelde gerechtigheid betreft niet, de gerechtigheid zoals Brunner die bedoeld te dienen. Scholtens personalisme, dat hij met Brunner (en Karl Barth) deelde, lijkt een meer consequent personalisme, dat ook in de rechtsvinding, in het oordeelsvermogen

14. Het Verbond met Hem is het fundament van alle gerechtigheid. Gerechtigheid is altijd een gift van Gods genade. 'Gerechtigheid zal van den hemel nederzien.' (Psalm 85; 11) Alle gerechtigheid komt van de Zoon van God en ons geloof in Hem. Vgl. Jacques Ellul, *Le fondement théologique du Droit*. Cahiers théologiques de l'actualité protestante, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1946, p. 32. Zie ook: *La subversion du christianisme*, Editions du Seuil, Paris 1984.

15. Voor Scholtens veelvuldig herhaalde, resolute afwijzing van het natuurrecht: Paul Scholten, *Dorsten naar gerechtigheid*, red. Timo Slootweg, Kluwer, Deventer 2010, pp. 158; 332. In 'Er staat geschreven, er is geschied', polemiseert Scholten ook expliciet tegen het 'Christelijk natuurrecht'. Zijn polemiekt richt zich eveneens tegen de variant van Herman Dooyeweerd. Vgl. Paul Scholten, *Verzamelde Geschriften*, red. G.J. Scholten, Y. Scholten en M.H. Bregstein, Deel II, Uitg. Tjeenk Willing, Zwolle 1949, p.134. Zie ook Bas Hengstmengel, 'Over Paul Scholten, Herman Dooyeweerd en Emil Brunner', in *Recht en Persoon. Verkenningen in de rechtstheologie van Paul Scholten* (Bas Hengstmengel en Timo Slootweg, red.), Deventer: Hunink 2013, pp. 129-154.

van het geweten, doorwerking vindt, en daarin niet, zoals bij Brunner, ‘onderbroken’ wordt door allerlei (vaste en legistische) objectief-geestelijke ordeningsprincipes. Door zijn persoonlijke verhouding tot de Persoon kan voor een christen de soevereiniteit van het recht geen ideaal meer zijn. Tegenover de ethiek heeft het recht een eigen plaats. Niettemin moeten we proberen in het recht ‘voor de liefde plaats te maken, gerechtigheid in het recht na te streven’.¹⁶ Wet en evangelie zijn tegenstellingen en moeten tegenstellingen blijven. Een direct verband tussen beide is er niet, maar ‘indirect is dat er wel: door de persoonlijkheid heen’.¹⁷

In de controversen tussen Brunner en Barth (die zoals gezegd, ‘bepert’ was, en door misverstanden vertroebeld) staat Scholten meer aan de kant van Barth. Zijn vele positieve verwijzingen naar Barth geven dat te kennen, alsmede de beginselverklaring van het tijdschrift *Woord en Wereld* dat volgens hoofdredacteur Scholten de dialectische theologie van Barth als leidraad moest nemen.¹⁸ De inhoudelijke verwantschap met Barth blijkt ook uit de centrale plaats van Christus in zijn rechtsleer, en zijn weersin tegen het (Christelijk) natuurrecht, die hij met Barth deelde. Verder valt bij beide de nadruk op het openbaringsgebeuren dat nooit de regelmatige vorm aanneemt van een systematische gerechtigheidsleer, maar die steeds uit de verhouding tot de levende God verwerkelijkt en geconcretiseerd moet worden. Gods gebod is altijd concreet. Inhoud krijgt ‘God’ slechts doorheen de persoonlijke openbaring in Christus; eerst dan wordt God in zijn concrete, *menselijke* werkelijkheid verstaan.¹⁹ Vanuit dit perspectief lijkt Brunners *Gerechtigheid* een (idealistische) poging om aan de Wet te ontsnappen. Ook de Decaloog, die toch door God gegeven is (al is het niet van nature, en moest Mozes daarvoor de berg op), moet bij hem wijken voor een meer persoonlijke godverhouding. De Decaloog

16. ‘Wie het Evangelie heeft beleefd, door Jezus tot God in een persoonlijke verhouding is gekomen, zal anders staan tegenover de vragen, die wereld en werk hem bieden dan te voren. Dit geldt voor iedere arbeid, in iedere levenskring, maar voor het recht toch wel in het bijzonder. Alles wat in de rechtshandhaving wraakoefening of gekwetste hoogmoed zou zijn, ligt achter hem, maar ook het recht om het recht, het ‘fiat iustitia’ (laat het recht zegevieren, al vergaat de wereld) kan zijn levensleer niet meer zijn. Zijn gezindheid is een ander geworden. Is de liefde tot ons gekomen, lacht haar milde mond ons toe, voelen wij ons door haar vervuld en vast dan zijn we anders, en in onze daden zal dit afstralen.’ (Scholten 2010: 203)

17. Scholten 2010, pp. 202-203. Recht vraagt om een zedelijke beslissing die we in geweten, en ten overstaan van de persoon van Christus en de ander moeten nemen. God bevrijdt de mens van zijn ‘natuurlijke’ moraliteit, en plaats hem voor de persoonlijke beslissing die hij moet nemen om concrete vorm te vinden voor de gehoorzaamheid aan Hem. Het oude begrip ‘billijkheid’ krijgt bij Scholten een betekenis die door zijn Bijbels personalisme gevormd is en die Aristoteles’ *epieikeia* op significante wijze te boven gaat.

18. Onder verwijzing naar Barth komt ook bij Scholten het Woord van God centraal te staan, in uitdrukkelijke tegenstelling tot het humanisme en het idealisme dat, middels de Stoa, ook het Christendom is binnengedrongen.

19. Vgl. Scholten, ‘Er staat geschreven, er is geschied’, *Verzamelde Geschriften* II, p. 136.

vormt (in potentie) een abstractie die moet worden gerelativeerd en opgeschort. Weliswaar is ook deze algemene wet Gods eigen wil. Maar die ontslaat ons niet van de verantwoordelijkheid om te 'springen' en te beslissen; om in geweten, aan God als Persoon gebonden, naar de ware gerechtigheid te dorsten. De wet betekent niets buiten de persoonlijke betrekking tot de Wetgever. Want door Christus, en door de Geest, wil Hijzelf zijn wet actueel maken voor de concrete situatie waarin de gelovige zich bevindt. 'Al wat niet uit het geloof is, is zonde.' (Rom. 14; 23)

Er zou hierover veel meer te zeggen zijn, daarvoor is hier echter niet de gelegenheid.²⁰ Nader onderzoek hiernaar zou interessant zijn, ook uit rechtshistorisch en rechtstheologisch perspectief. Brunners boek heeft Scholten helaas niet kunnen lezen en commentarieren. Hij stierf in 1946; in de tussenliggende jaren (vanaf 1943) was het oorlog (hij was geïnterneerd door de bezetter) en heeft hij niet mogelijkheid gehad zich over Brunners inzet te buigen. Wél is hij zeer geporteerd geweest van Brunners onderliggende theologie van de persoonlijke ontmoeting, en het Ik en Jij als grondslag van de gemeenschap. Dat Bijbels personalisme vormt een benadering die hij ook bij Phillip Kohnstamm en Martin Buber gevonden had, en die, volgens hem, ook het rechtsgeleerde oordeelsvermogen (het juridisch *geweten*) vormen en bezielen moest.

De in Christus mens geworden liefde van God is niet slechts de vervulling van de wet, maar ook haar *einde*, zo zegt ook Brunner. (277) Zij is wat resteert, wanneer alle ordeningen ophouden. De liefde betekent: alles wat voorbij de wet gelegen is. Op dit einde hopen wij, maar tot die tijd inspireert de liefde ons te dorsten naar deze aardse gerechtigheid, aldus Brunner. Wij knopen hieraan een laatste kritische overweging, die wij aan Nicolai Berdyaev e.a. ontlenuen. De Apocalyps is inderdaad het 'einde van de tijd'. Het is ook het 'einde' van de geschiedenis van recht en rechtvaardigheid. Maar is dit einde van de wet, het begin van de liefde, niet ook reeds van kracht, op het Ogenblik van de beslissing, waarin wij als persoon verantwoordelijk zijn voor de persoon van de ander? 'De gerechtigheid laat *verfijning* toe, maar nooit haar terzijdestelling.' (238) Dat valt tenslotte te betwijfelen, zoals inderdaad vanuit personalistisch perspectief is aangevoerd. Wat wij nodig hebben, is een gerechtigheid die zichzelf inderdaad 'terzijde laat stellen', vanwege het hogere recht van de

20. Voor verdere rechtstheologische studie hierover, zie mijn: 'Over de grondslag van de beslissing. Inleiding tot Scholtens Beschouwingen' in Ellian, Slootweg en Smith (red.), *Recht, beslissing en geweten*. Deventer, Kluwer 2010. Alsmede: Timo Slootweg, 'Liefde, gerechtigheid en recht. Proeve hunner verhouding bij Plato en Kierkegaard' in *Recht, beslissing en geweten* 2010. Tenslotte: 'Rechtsvinding als schepping en kunst', hoofdstuk VIII van mijn *Uit de schaduw van de wet. Inleiding tot de esthetica van het recht*, Antwerpen/Apeldoorn: Garant 2016, pp. 257-282.

persoon. Voor het ware recht is deze (niet objectieve) gerechtigheid noodzakelijk, alsmede het persoonlijke geweten dat aan deze eis gehoor geeft.

Tenslotte zou ook voor deze hogere gerechtigheid het Laatste Oordeel het toonbeeld moeten zijn. Want het gaat hierbij om een rechtvaardigheid die met de (objectieve) vergeldende en straffende gerechtigheid in tegenspraak staat. Een recht dat niet een gegeven, geschonden orde *her-stelt* (zoals Brunner zegt), maar dat juist openstaat voor een gerechtigheid die er nooit geweest is, en die altijd *toekomstig* blijft.²¹ Het Laatste Oordeel is ook een gericht over deze lagere, wereldse gerechtigheid. Het einde der tijden (het eschaton) betekent het einde van de wet en de gerechtigheid in deze wereldse zin; het is de doorbraak van de eeuwigheid *in* de tijd. Volgens Berdyaev c.s. is deze oorspronkelijker gerechtigheid het eigenlijke oerbeeld van alle gerechtigheid. Wellicht zou óók dit beeld moeten blijven inspireren als aanzet tot een gewetensonderzoek. Voor hen die zich als wetgevers, als rechtsgeleerden, gezagsdragers en rechtsgenoten aan de beslissing wagen, herinnert dit Godsgericht aan de altijd gebrekkige aardse rechtsbedeling.²²

21. ‘Wanneer Hij [de Geest van de waarheid] komt, zal Hij de wereld duidelijk maken wat zonde, gerechtigheid en oordeel is.’ (Joh. 16; 8) Het is een gerechtigheid die *niet* naar verdienste beloont; die *niet* naar mate van schuld straft, en die juist *niet* aan ieder het zijne wil geven. Vgl. Nicolai Berdyaev, *Slavernij en vrijheid*, inleiding Timo Slootweg, Uitgeverij Jongbloed, Den Haag 2013, deel IV, 2.

22. Psalm 72 refereert aan het Koninkrijk Gods waarin eens de goddelijke gerechtigheid zal worden vervuld. In dit Koninkrijk, waar ‘de bergen vrede dragen, en de heuvels heilig recht’, komen wij zondige mensen niet. Wél moet ook het menselijk recht naar deze gerechtigheid streven. Door een ‘actieve eschatologie’ (Berdyaev) kan het daar zelfs op vooruitlopen.