

Der Antiluther

Zur Tolstoi-Rezeption in der evangelischen Theologie von 1900 bis 1960

Christian Johannes Neddens

Zum 100. Todestag Lew Tolstois (20. November 2010),
zum 50. Todestag Hans Joachim Iwands (2. Mai 2010),
zum 50. Jahrestag der Schaffung des "Wehrersatzdienstes" (1. April 2011)
und zum 50. Geburtstag Heinrich Assels (9. Februar 2011).

1. Schwärmen für den Schwärmer?

"Pfennigschwärmer" waren ein Vergnügen unserer Kindheit. Frei schwirrend und lärmend detonierten sie und riefen dabei lustvolles Erschrecken hervor – und sie kosteten wenig. Von Lust und Erschrecken wurden im 20. Jahrhundert auch viele evangelische Theologen gepackt, wenn sie an Lew Tolstoi dachten. Jener radikale Pazifist und christliche Anarchist, der die schlichten Grundsätze der Bergpredigt leben wollte, galt für viele als moderne Wiederkehr des Schwärmertums par excellence – und (dem kleinen roten Knallkörper vergleichbar) als wertlos, nein: gefährlich für die Gestaltung der Gesellschaft.

Tolstoi, dessen Todestag sich 2010 zum 100. Mal jährte,¹ verließ als 81-Jähriger und nur zehn Tage vor seinem Fiebertod sein Landgut Jasnaja Poljana auf immer. Er wollte "endlich so leben, wie er es in seinen Büchern beschrieben hatte: anspruchslos, auf der Straße, das Gesicht dem Wind und der Unendlichkeit zugewandt, ohne Ziel, ohne Ehrgeiz, gottergeben".² Ausgerechnet auf einer Bahnstation, Astapowo, verstarb der Prophet des einfachen Lebens. Der Moderne mit ihrer Beschleunigung und Ökonomisierung war er bis zuletzt nicht entkommen. Nur selten haben sich evangelische Theologen im 20. Jahrhundert eingehend mit Tolstois Position befasst. Und doch waren seine Ideen, meist als Gegenpart zur

¹ Zum 100. Todestag von Lew Tolstoi (20.11.2010) sind einige Neuveröffentlichungen erschienen. Erwähnt seien: TAMCKE 2010; KUSSE 2010; SCHMID 2010, TOLSTOI/TOLSTAJA 2010.

² RADISCH 2010, 63.

eigenen Position, ständig präsent. Insbesondere Tolstois radikale Interpretation der Bergpredigt wurde regelmäßig aufgerufen, wenn auch meist im Vorübergehen – als Denkmöglichkeit, die doch gleich wieder verworfen werden musste.³ "Die Heutigen denken bei der 'Bergpredigt' immer nur an Tolstoi", schrieb 1919 etwa der berühmte Lutherforscher Karl Holl und lässt beides erahnen: Ärger und Faszination über den, der die Gedanken einer Generation so in den Bann zu schlagen vermochte.⁴

Gegen Tolstois wörtliche Anwendung der Bergpredigt ließe sich theologisch manches vorbringen – und wurde vorgebracht. Nicht zuletzt ist zu konstatieren, wie Tolstoi gerade sein eigenes Leben als Scheitern an seinem Ideal erlebte. Und doch – immer wieder war auch Tolstois radikale Auslegung der Bergpredigt ein maßgeblicher Impuls für die Entwicklung von Kulturen der Gewaltlosigkeit, Nachhaltigkeit und Solidarität – rund um den Globus.⁵

Und schließlich – aus aktuellem Anlass sei es vermerkt: In der Bundesrepublik erlebte der Pazifismus (nicht nur, aber auch) Tolstois 50 Jahre nach seinem Tod eine gewisse institutionelle Aktualisierung insofern, als am 1. April 1961 die Möglichkeit zur Kriegsdienstverweigerung geschaffen und von 340 "Zivis" erstmals genutzt wurde. Wer diesen Dienst antreten wollte, musste sich zunächst dem Ritual der "Gewissensprüfung" im Kreiswehersatzamt unterziehen. Vor allem in den ersten Jahren nach Einführung galt es, "ernsthafte Gewissensgründe [...] dort sorgfältig zu verbergen; akzeptiert wurde allein ein möglichst glaubhaftes Bekenntnis zu einem Radikalpazifismus, der außerhalb wehrpflichtiger Jahrgänge selten sein dürfte".⁶ Immerhin: Die verlachte, bekämpfte und heimlich bestaunte Sonderexistenz des Pazifisten erhielt – wenn auch als Ausnahmefall "Wehersatzdienst" – gewisse gesellschaftliche Akzeptanz.

Tolstoi entdeckte in der Bergpredigt – insbesondere im Wort vom Nicht-Widerstehen (Mt 5,39) – die Grundlage für ein schlichtes Christentum. Das einfache, klare Gesetz Christi leite zur sittlichen Vervollkommnung an, deren Endziel das

³ Vgl. TAMCKE 1997, 307: "Unstrittig ist, daß Tolstoi als Laientheologe und Religionsphilosoph eine Herausforderung darstellt, die gegenwärtig immer noch nicht eingeholt oder gar theologisch umfassend gewürdigt worden ist."

⁴ Vgl. HOLL 1923, 252 Anm. 1. Wie aufmerksam Tolstoi seinerseits protestantische Denker wahrgenommen hat, zeigt die immer noch aufschlussreiche Arbeit von PHILIPP 1959.

⁵ Gandhi etwa beschreibt in seiner Autobiographie den Eindruck, den Tolstois Schriften auf ihn machten, als er sie seit 1893 in Südafrika kennen lernte. Vgl. GANDHI 1983, 91f. und den Briefwechsel zwischen Tolstoi und Gandhi in TOLSTOI 1983, 171–177.

⁶ DRIESCHNER 2010, 2.

Reich Gottes auf Erden sei: eine Menschengemeinschaft, in der Zwietracht, Betrug und Gewalt überwunden seien. Das Reich Gottes versteht Tolstoi dabei als immanente Realität, die "in uns ist" und durch das Handeln der Glaubenden "zur Geburt" gebracht werden müsse. Tolstoi wollte die unhinterfragten Gewaltstrukturen aufbrechen und wandte sich mit seiner Bergpredigt-Interpretation sowohl gegen die Autorität von Kirche und Staat als auch gegen den Terror sozialistischer Revolutionäre.⁷

Wenn im Folgenden Schlaglichter der Tolstoi-Rezeption im deutschsprachigen Protestantismus vorgeführt werden, geht es nicht um eine vollständige Darstellung der möglichen Positionen. Vielmehr soll an ausgewählten Zeugnissen gezeigt werden, wie sich die theologische Rezeption Tolstois vom *Antimodernen* zum *Antiluther* zuspitzte, bis diese Deutungstradition angesichts neuer theologischer Fragestellungen der 1950er und 60er Jahre verblasste.

2. Der antimoderne Non-Konformist

Darin sind sich Ernst Troeltsch und Wilhelm Herrmann im Urteil über ihre Zeit einig: "daß Leo Tolstoi ja gerade in der Welt des Protestantismus begeisterte Verehrer in Menge gefunden hat".⁸ Auch auf diese beiden Ethiker moderner Weltgestaltung hatte der Graf Eindruck gemacht. Doch während der eine Tolstoi eher als anregende ideengeschichtliche Position wahrnahm, hielt der andere dessen radikale Bergpredigt-Interpretation nicht nur für naiv und exegetisch unhaltbar, sondern auch für schädlich.

In seiner wirkmächtigen Abhandlung zur Sozialgestalt des Christentums charakterisiert *Ernst Troeltsch* Tolstoi als markantes Beispiel des radikal an der Bergpredigt ausgerichteten Sektentypus. Anerkennend würdigt er, dass Tolstoi es verstanden habe, "das alte radikale Sektenmotiv einer Verwirklichung der Bergpredigt in den künstlerischen Formen zu verkündigen, die allein die Aufmerksamkeit des modernen Bildungsmenschen auf solche Dinge zu lenken imstande ist".⁹ Sogar einen "Wegweiser zum vergessenen Radikalismus des Christentums"¹⁰ nennt Troeltsch Tolstoi, auch wenn dies für ihn angesichts der Herausforderun-

⁷ Vgl. TOLSTOI 1902, 72–90; TOLSTOI 1978; TOLSTOI 1990.

⁸ HERRMANN 1907, 36.

⁹ TROELTSCH 1912, 847.

¹⁰ TROELTSCH 1912, 848 Anm. 465.

gen einer modernen Welt eher eine belletristische denn sozial oder politisch gemeinte Zuschreibung ist. Auch wenn Tolstois Bergpredigt-Interpretation für Troeltsch keine gesellschaftspolitische Bedeutung hat: "Jeder Unbefangene sieht aber ohne weiteres, daß der heilige Franz, Kierkegaard oder Tolstoi der eigentlichen Jesuspredigt jedenfalls näher stehen als die kirchliche Dogmatik."¹¹

Nachdrücklich empfiehlt Troeltsch die Lektüre der irregulären Denker – Kierkegaard, Tolstoi und Johannes Müller auf der einen, Nietzsche auf der anderen Seite –, weil "die heutige durchschnittliche 'theologische' Ethik" "für die großen Probleme des Lebens" "völlig stumpf und blind"¹² sei. Gemeint ist die Normalethik Wilhelm Herrmanns. D.h. Troeltsch hält Tolstoi für anregend, eine geistesgeschichtliche Schlüsselposition wird ihm aber nicht zugesprochen.

Anders verhält es sich bei *Wilhelm Herrmann*. Im Vortrag "Die sittlichen Weisungen Jesu",¹³ den Herrmann 1903 auf dem Evangelisch-Sozialen Kongress in Darmstadt hält, macht er Tolstoi ausdrücklich zum Widerpart seiner eigenen Ethik innerer Wahrhaftigkeit. Während die einzelnen Anweisungen Jesu zeitgebunden und vor allem vor dem Horizont unmittelbarer Endzeiterwartung entstanden seien, eröffne die exegetische Forschung die Möglichkeit, zwischen den Anweisungen Jesu und seiner vorbildlichen Gesinnung zu unterscheiden. Wie Jesus im Bewusstsein der Gotteskindschaft der eigenen Erkenntnis der Wahrheit in innerer Wahrhaftigkeit zu folgen, sei die angemessene ethische Haltung. Die Bergpredigt hingegen wörtlich befolgen zu wollen, sei Flucht in heteronome Gesetzlichkeit und ein "Selbstbetrug der Gerechten" (43) in der stillen Hoffnung, "die harte Notwendigkeit der Dinge werde schon dafür sorgen, daß ein solcher Versuch nicht über ein bloßes Dilettieren im Absurden hinauskommt" (56). Für Herrmann ist Tolstoi der Prototyp eines gesetzlichen Missbrauchs der Worte Jesu. Vor allem sei Tolstoi – als Gewächs russischer Kultur und russischen Geistes – weitgehend frei vom Bewusstsein der Verantwortlichkeit: "er empfindet es nicht, daß er selbst verantwortlich sein würde für die Unordnung, die einem solchen willigen Dulden des Unrechts, einem solchen Verzicht auf die Gewalt folgen müßte" (38).

¹¹ TROELTSCH 1962b, 406.

¹² TROELTSCH 1962a, 654. Vgl. 600, 627, 643, 664.

¹³ HERRMANN 1907. Die folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich hierauf.

3. Der Antimilitarist

Während und nach dem Ersten Weltkrieg verschärft sich das Urteil über Tolstoi im Zusammenhang der Pazifismusdebatte.

Ein in seiner Weise brillantes Büchlein ist *Max Webers* "Politik als Beruf" von 1919. Entsprechend stark war seine Wirkung auf die junge Generation der Weimarer Republik. Weber schildert darin die Tugenden des Politikers: leidenschaftliche Sachlichkeit, Verantwortungsgefühl und Augenmaß. Weber gibt sich damit als "Realo" zu erkennen, der pragmatisch nach den Chancen und Möglichkeiten politischen Handelns fragt.¹⁴ Von daher lotet er die Beziehung von Ethik und Politik aus und unterscheidet zwischen Gesinnung und Verantwortung (anders verstanden als bei Herrmann): Statt sich an den Maximen der Gesinnung (etwa der Bergpredigt) zu orientieren, sei es für die Politik allein angemessen, auf die Folgen des Tuns zu sehen und sich zur Erreichung eines guten Zieles ggf. auch unethischer Mittel zu bedienen. Charakteristisch ist für Weber, dass er von diesem – durchaus berechtigten – Blick auf die Folgen des Handelns die Frage nach der Güte der Maximen abkoppelt – und sie damit für das Politische disqualifiziert:

"Mit der Bergpredigt – gemeint ist: die absolute Ethik des Evangeliums – ist es eine ernstere Sache, als die glauben, die diese Gebote gern zitieren. Mit ihr ist nicht zu spaßen [...] ganz oder gar nicht, das gerade ist ihr Sinn, wenn etwas anderes als Trivialitäten herauskommen soll [...] 'Halte den anderen Backen hin!' Unbedingt, ohne zu fragen, wieso es dem andern zukommt, zu schlagen. Eine Ethik der Würdelosigkeit – außer: für einen Heiligen. Das ist es: man muß ein Heiliger sein in *allem*, zum mindesten dem Wollen nach [...], dann ist diese Ethik sinnvoll und Ausdruck einer Würde. *Sonst nicht*. Denn wenn es in Konsequenz der akosmistischen Liebesethik heißt: 'dem Übel nicht widerstehen mit Gewalt', – so gilt für den Politiker umgekehrt der Satz: *du sollst* dem Übel gewaltsam widerstehen, sonst – bist du für seine Überhandnahme verantwortlich."¹⁵

¹⁴ So etwa in Bezug auf den gerade zu Ende gegangenen Krieg: "Statt nach alter Weiber Art nach einem Kriege nach dem 'Schuldigen' zu suchen, – wo doch die Struktur der Gesellschaft den Krieg erzeugte –, wird jede männliche und herbe Haltung dem Feinde sagen: 'Wir verloren den Krieg – ihr habt ihn gewonnen. Das ist nun erledigt: nun laßt uns darüber reden, welche Konsequenzen zu ziehen sind entsprechend den *sachlichen* Interessen, die im Spiel waren, und – die Hauptsache – angesichts der Verantwortung vor der Zukunft, die vor allem den Sieger belastet.' Alles andere ist würdelos und rächt sich." (WEBER 1992, 66f.) Im Gegensatz zu Weber macht Iwand nach dem Zweiten Weltkrieg gerade die Frage nach der *Schuld* zur sachlichen *politischen* Frage. Vgl. NEDDENS 2010, 751–766.

¹⁵ WEBER 1992, 68f. 1916 äußert sich Weber über die Notwendigkeit des deutschen Kriegs insbesondere gegenüber dem Macht- und Landhungere Russlands und wendet dann gegen

Für die Verantwortungsethik nimmt Weber Luther in Anspruch, für die Gesinnungsethik Tolstoi, so dass Tolstoi schon bei Weber in die Funktion des *Antiluther* gerät, auch wenn dies noch nicht systematisch ausgeführt wird.¹⁶

Eine weitere Zuspitzung ist der kleinen Kampfschrift "Deutschlands Schicksal" zu entnehmen, mit der *Emanuel Hirsch* 1920 den deutschen Willen stärken will, im "Glauben an das Unmögliche"¹⁷ das Schicksal nationaler Selbstbehauptung in die Hand zu nehmen – gegen die Gefahr der "Russifizierung des deutschen Denkens" (148). Gerade der rechte Glaube schärfe dem Gewissen die Pflicht ein, "für das eigne Volk und den eignen Staat der eignen Person nicht achtend alles zu tun und zu leiden" (153). Hirsch widerspricht umfassend jeder Hoffnung auf Gestaltung von Staat und Gesellschaft nach den Grundzügen des Gottesreiches und widmet Tolstoi am Ende seines Büchleins als einzigem Denker ein eigenes Kapitel: "Nun ist kein Zweifel, die deutsche Zukunft hängt daran, daß die deutschen Männer das als ihre selbstverständliche Schuldigkeit ansehen, wovon Tolstoi's mitleidige Liebe sie befreien will: Persönlichkeiten zu werden, die dadurch dienen, daß sie wirken, wirken für Staat und Nation" (139).

Nur in der Lesart Tolstois sei das Christentum eine Religion der Schwäche. Nietzsches Kritik an der Sklavenmoral des Christentums treffe gar nicht die Religion Jesu, sondern vielmehr die Tolstois. Nietzsches Verständnis des Evangeliums sei ideengeschichtlich unmittelbar von Tolstois Schrift "Worin mein Glaube besteht" abhängig (140). In einem Aufsatz zu "Nietzsche und Luther" weist Hirsch diese Abhängigkeit philologisch nach. Das, was Nietzsche im "Antichrist" als Christentum attackiert, sei in Wahrheit nicht der Glaube Luthers, Fichtes und Bismarcks, sondern die Religion Tolstois, die deshalb so verführerisch sei, weil sie "unsrer Schwäche entgegenkommt" (141).¹⁸

den "Pazifismus amerikanischer 'Damen' (beiderlei Geschlechts!)" ein: "Das Evangelium aber möge man aus diesen Erörterungen draußen lassen – oder: Ernst machen. Und da gibt es nur die Konsequenz Tolstois, sonst nichts [...] Wer die Konsequenzen nicht zieht – Tolstoi selbst hat das erst getan, als es ans Sterben ging –, der möge wissen, daß er an die Gesetzlichkeiten der diesseitigen Welt gebunden ist, die auf unabsehbare Zeit die Möglichkeit und Unvermeidlichkeit des Machtkrieges einschließen, und daß er nur innerhalb dieser Gesetzlichkeiten der jeweiligen 'Forderung des Tages' genügen kann" (WEBER 1971, 144f.).

¹⁶ Vgl. als typische Position zur Auslegung der Bergpredigt im Ersten Weltkrieg BAUMGARTEN 1915.

¹⁷ Vgl. HIRSCH 1920, 148. Die folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich hierauf.

¹⁸ Vgl. HIRSCH 1920/21, 98 Anm. 3. Karl Barth greift in KD IV/1 die Gegenüberstellung von Tolstoi und Nietzsche im Sinne Hirschs auf: "Ein Franz von Assisi, ein Tolstoi und Andere

4. Der Idealist

Karl Holl, der sich intensiv mit dem östlichen Christentum befasste, ist auch an Tolstoi nicht vorübergegangen. Hinter dem Tolstoischen *Ideal* der schlichten Ethik der Bergpredigt will Holl an der *Person* Tolstois die tatsächlichen Spannungen zwischen Wollen und Nicht-Können aufzeigen, zwischen dem Gebot des Guten und der Verfallenheit an das Böse. Holls Interesse gilt darum den 1917/19 veröffentlichten Tagebüchern, in denen er 1922 die abgründige Seelenspannung sucht, die der Poet in seinen Schriften wie unter einem Deckmantel verberge.

"Tolstoi ist ein Schicksalsmensch für uns geworden; für unser Volk, für unsere Kultur, ja auch für unser Christentum. Ist das Christentum dazu bestimmt, in der Gestalt, in der Tolstoi es vorführte, jetzt der Menschheit das wirkliche Heil zu bringen und damit zugleich sich selbst zu verjüngen? Oder ist das alles Utopie, und kämpft das Christentum nur seinen Todeskampf, indem es der Menschheit ein in ihrer augenblicklichen Not verlockendes, in Wahrheit unmögliches Ziel vorhält?"¹⁹

So schildert Holl Tolstois Leben in der Spannung zwischen egozentrischer Künstlernatur und dem Ideal reiner Gottesliebe und eines Daseins für andere.

"Nach seinen Schriften möchte man glauben, daß er in der religiösen Welt als einer ihm ständig gegenwärtigen Wirklichkeit lebt und aus dem Bewußtsein dieser Wirklichkeit heraus redet. Hier lernt man ihn als einen Menschen kennen, bei dem die Religion mehr Sehnsucht als Erfüllung ist, und der beim Ringen um sie immer wieder auf sich selbst zurückfällt" (438)²⁰

Es überrascht nicht, dass die Darstellung Tolstois auf einen Vergleich mit Martin Luther hinausläuft, der im Ringen um den gnädigen Gott eben nicht auf sich zurückfalle, sondern von sich frei werde zu einem echten Verhältnis zur Welt.

"Das Tiefste im Christentum, daß nur der sein Leben gewinnt, der es verliert, hat Tolstoi nicht begriffen. Er hat nicht die Kraft eines Luther besessen, der auch durch das Grausige, durch den 'Zorn Gottes', wie er sagte, hindurch die Liebe Gottes wahrnahm [...] Er ist nie

haben umgekehrt dazu aufgerufen, das Alles [gemeint ist die Ethik der Bergpredigt, C.N.] endlich einmal wörtlich ernstzunehmen und in die Praxis umzusetzen [...] während wieder gerade das Alles war, was Nietzsche als die in der Zeit der Dekadenz der Antike triumphierende perverse Philosophie des kleinen Mannes so schrecklich auf die Nerven gegangen ist" (BARTH 1953, 207f.).

¹⁹ HOLL 1928b, 433. Die folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich hierauf.

²⁰ Vgl. HOLL 1928a, 429.

wirklich innerlich frei geworden [...] Und deshalb fand er zuletzt, wie die Gewissensangst ihn übermannte, keine andere Lösung als die, daß er aus den ihn bedrückenden Verhältnissen floh" (449).

Während Hirsch den Gegensatz zwischen Tolstoi und Luther nationalistisch und estatistisch zuspitzt, arbeitet *Carl Stange* – ähnlich wie Karl Holl – ideengeschichtlich die Differenz zwischen Luther und dem ethischen Idealismus am Beispiel Tolstois heraus. Attraktiv sei Tolstoi für die Gegenwart durch seine Kritik an der modernen Kultur und an der traditionellen Relativierung der Bergpredigt.²¹ Tatsächlich sei Tolstoi aber Vertreter einer typisch idealistischen Verzerrung der Ethik Jesu, der schon Luther leidenschaftlich widersprochen habe. Tolstoi verstehe Jesus nämlich als Lehrer äußerlicher Gesetze, deren Erfüllung einer christlichen Gesellschaftsordnung zu dienen habe. Um dies denken zu können, müsse Tolstoi davon ausgehen, dass jeder Mensch die Forderungen Jesu auch erfüllen könne und wolle. Doch die Gebote Jesu zeigten gerade, wie das Wollen des Menschen an ihnen scheitere: "Du sollst, aber du kannst nicht." (59) An der Forderung göttlicher Vollkommenheit nach Mt 5,48 zeigt Stange, wie die Gebote den Abstand zwischen Gott und Mensch offenlegen und gerade nicht zum sittlich vollkommenen Tun, sondern zur Selbstanklage im Gewissen und zur Sündenerkenntnis (als Gotteserlebnis, nämlich als Erlebnis des Abstands von Gott) führen. Diese Selbsterkenntnis setze aber immer den ethischen Idealismus voraus: "Nur der Mensch, der mit ganzem Ernst das sittliche Ideal zu verwirklichen bemüht ist, kann zu der Erkenntnis seiner Sünde gelangen." (63) Insofern bietet Tolstoi für Stange den idealistischen Hintergrund, vor dem er die reformatorische Anthropologie überhaupt abzuheben vermag. Zwei Gedanken sind ihm dabei von zentraler Bedeutung: die Unterscheidung von Person und Werk (dass der Mensch nicht das Produkt seines Handelns ist) und das Primat der Selbsterkenntnis (als Sündner vor Gott) vor dem Tun.

5. Der Antiluther

In seiner Hauptschrift "Morphologie des Luthertums" entwickelt *Werner Elert* 1931/32 den Begriff der Schöpfungsordnung als Leitkategorie lutherischer Sozialethik gerade aus der zugespitzten Gegenüberstellung Luthers und Tolstois.

²¹ Vgl. STANGE 1924, 41. Die folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich hierauf.

Während Luther zwischen Christ und Amtsperson unterscheide und aus der Liebespflicht auch die obrigkeitliche Gewalt zum Schutze des Nächsten ableite, interpretiere Tolstoi das Wort Jesu vom Nicht-Widerstehen (Mt 5,39) "nach Art einer äußeren gesetzlichen Vorschrift"²² und gelange aufgrund der formal-gesetzlich fehlinterpretierten Forderung Jesu zur Verneinung von Staat und rechtlicher Ordnung überhaupt. Tolstoi wird damit zum maßgeblichen Antipoden Luthers: Die Bedeutung seiner Position als Elementargegensatz zur lutherischen Sozialethik führt Elert dem Leser dann auf den Feldern des Rechts, der Politik und der Wirtschaft vor Augen.²³ Aus dem Missverständnis Jesu als Gesetzeslehrer folge eine verzerrte und darum inhumane christliche Ethik, die sich wie bei Tolstoi in Anarchismus oder wie bei Thomas Müntzer (oder Karl Barth)²⁴ in Theokratie äußere. Anarchie und Theokratie auf dem Boden des Christentums seien demgemäß bloß die konkreten Erträge einer fehlenden Unterscheidung von Gesetz und Evangelium – im Falle des Anarchismus verbunden mit dem unrealistischen Glauben an das Gute im Menschen.

Noch stärker wird das Gegenüber von Luther und Tolstoi in Elerts Ethik von 1949 zur entscheidenden Alternative. In seinem markanten Aufriss stellt Elert zunächst das "Ethos unter dem Gesetz" und "unter der Gnade" als Leben unter Gottes Vergeltungs- und Vergebungsordnung dar. In einem dritten Abschnitt ("Objektives Ethos") lässt er diese beiden Ordnungen im Nebeneinander von Staat und Kirche kollidieren, indem er die Gedankenführung in den §§ 60–61 auf die Alternative zuspitzt: "lutherische Doppelgeleisigkeit" oder Tolstois "anarchische Möglichkeit".

An Tolstoi würdigt Elert, jener habe "die politische Bedingtheit aller gesellschaftlichen Verhältnisse, auch aller andern Kulturfaktoren"²⁵ klarer gesehen als viele andere. Die Pointe der Elertschen Position (die auch jene Luthers sein soll) liegt darin, dass der Staat als alles bestimmende natürliche Ordnung *der* Diener Gottes schlechthin ist. In seine Zuständigkeit fällt es, die Welt gesetzlich zu ordnen und dadurch die Zerstörungsmächte des Bösen einzudämmen. Die Liebe hingegen ist als Ende des Gesetzes auch das Ende aller politischen Existenz

²² Vgl. ELERT 1932, 42. Zu Programmatik und Intention dieser Hauptschrift Elerts vgl. NEDDENS 2010, 211–223.

²³ Vgl. ELERT 1932, 350, 388, 519.

²⁴ Vgl. ELERT 1931, 23.

²⁵ ELERT 1949, 530. Die folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich hierauf.

(534). Freilich *existiert* sie nur in der *inneren* Anschaulichkeit der gegenseitigen Liebe christlicher Bruderschaft.

Tolstojs Ethik der Bergpredigt bildet zu dieser Position nicht nur das glatte Gegenmodell. Sie ist für Elert weit mehr, nämlich der dämonische Versuch, dem Gesetz Gottes zu entkommen und dadurch dem Bösen Tor und Tür zu öffnen. Denn Tolstoi verneine mit seiner Ablehnung des Gewaltgebrauchs gerade das Bollwerk göttlicher Herrschaft, den Staat. Zweierlei wendet Elert gegen Tolstoi ein: Zum einen laufe sich das Böse durch das Nichtwiderstehen nicht tot, sondern steigere sich zur totalen Ausbeutung: "Je wehrloser die Opfer, desto hemmungsloser der Gewaltgebrauch." (526) Zum anderen bleibe Tolstojs Verständnis des Bösen an der Oberfläche, weil er im Bösen nur menschliche Handlung sehe, aber nicht die "Manifestation des persönlichen Widersachers Gottes" (527). Um den Ausgang des Christentums in die "anarchische Möglichkeit" zu verhindern, habe die Kirche "die Unverbrüchlichkeit des Gesetzes Gottes zu bezeugen, aber nicht als einer bloßen Lebensregel, sondern des Vergeltungsgesetzes" (529). Mit diesem Verdikt über Tolstojs Bergpredigt-Interpretation ist die Frage obsolet, ob von seinem Denken nicht auch weiterführende Impulse für die Gestaltung christlicher Ethik ausgehen könnten.

Während des Zweiten Weltkriegs wird der Antagonismus Luther – Tolstoi von *Kaarle Laurila* im finnischen Kontext neu aktualisiert. Laurila ist besorgt, dass der "wehrnihilistische Pazifismus"²⁶ Tolstojs zur Auflösung der staatlichen Ordnung und insbesondere der finnischen Verteidigungsbereitschaft führen könnte. Die Auslegung Luthers wird darum als maßgebliche Kritik und Alternative zu Tolstoi dargeboten, da sie eine pazifistische Auslegung des Widerstandsverbots nach Mt 5,39 ad absurdum führe und stattdessen das "Regiment des Schwertes [als] von Gott verordnet zum Schutz des Lebens und seiner Güter" (62) legitimierte. Bezeichnend ist dabei, dass Laurila zwar Luthers Unterscheidung der beiden Regimenter rezipiert, dass er aber sein Fragezeichen hinter dessen Unterscheidung von Christperson und Amtsperson setzt. Es sei nämlich überhaupt nicht auszumachen, in welchen Fällen der Christ nach Luther *nicht* als Amtsperson handeln müsse. Denn auch beim Selbstschutz gehe es doch letztlich um den Schutz der legitimen öffentlichen Ordnung, also um das 'Amt' (57–59). Laurila spricht damit aus, was bei Elert implizit genauso angelegt ist, und zieht daraus

²⁶ Vgl. LAURILA 1944, 4. Die folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich hierauf.

die Konsequenz, dass das Gewaltverbot der Bergpredigt auch für den einzelnen Christen keine lebbare Alternative sein könne. Es gelte nur für das Gottesreich, das mit der "wirklichen Welt" (60) nichts gemein habe.

6. Der irritierend hilfreiche Kontrapunkt

Dietrich Bonhoeffer "hatte als Obersekundaner begierig Tolstoi gelesen".²⁷ Wenn Bonhoeffer in seinen Barcelona-Vorträgen 1928 auf Tolstoi Bezug nimmt und den Missbrauch der Bergpredigt als äußerliches Gesetz kritisiert, klingt das noch Holl oder Stange sehr ähnlich.²⁸ Im Kirchenkampf entwickelt Bonhoeffer dann allerdings eine Bergpredigt-Ethik, die Holl und Stange hinter sich lässt. In dieser christologisch bestimmten Ethik der Nachfolge werden die Weisungen der Bergpredigt zur orientierenden Größe für das Handeln des Christen. So schreibt Bonhoeffer etwa in Bezug auf Mt 5,39:

"Die Überwindung des Anderen erfolgt nun dadurch, daß sein Böses sich totlaufen muß, daß es nicht findet, was es sucht, nämlich Widerstand und damit neues Böses, an dem es sich um so mehr entzünden könnte. Das Böse wird darin ohnmächtig, daß es keinen [...] Widerstand findet, sondern willig getragen und erlitten wird."²⁹

Diese Worte wirken umso radikaler, als Bonhoeffer die traditionelle Unterscheidung zwischen Privatperson und Amtsperson ablehnt. Jesus rede "seine Nachfolger an als solche, die alles verlassen hatten, um ihm nachzufolgen. 'Privates' und 'amtliches' sollte ganz und gar dem Gebot Jesu unterworfen sein." (137) Ist es dann nicht erstaunlich, dass gerade in der "Nachfolge" der Name Tolstoi *nicht* fällt und er für den späteren Bonhoeffer insgesamt nur eine geringe Rolle spielt? Das hat seinen Grund vermutlich darin, dass trotz mancher konkreten Berührungen zwischen Bonhoeffer und Tolstoi die theologischen Differenzen fundamental sind, dass es keine Brücke gibt zwischen dem schlichten Vorbildethos Tolstois und der christologischen Gebundenheit aller Weisungen bei Bonhoeffer:

"Es kann keine andere Rechtfertigung dieses Gebotes Jesu geben als sein eigenes Kreuz. Allein wer in diesem Kreuz Jesu den Glauben findet an den Sieg über das Böse, kann seinem Gebot gehorchen, und allein solcher Gehorsam hat Verheißung." (139)

²⁷ BETHGE 2001, 98.

²⁸ Vgl. BONHOEFFER 1991, 332.

²⁹ BONHOEFFER 2005, 116. Die folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich hierauf.

Eine Ethik der Bergpredigt als allgemeines ethisches Programm, losgelöst vom Glauben an die Versöhnung der Welt mit Gott durch Christus, wäre für ihn hingegen "in der Tat unverantwortliches Phantasieren von Gesetzen, denen die Welt niemals gehorcht" und eine "gottlose Zerstörung der von Gott gnädig erhaltenen Ordnung der Welt" (138f.).

In seiner Münsteraner Ethik greift *Karl Barth* 1928 im § 5 "Das Gebot als Gebot Gottes" auf Holls Tolstoi-Aufsatz von 1922 zurück. Wie jener kritisiert Barth den ethischen Idealismus Tolstois, beurteilt ihn aber anders als jener gerade nicht als Gesetzlichkeit, sondern als geheime Ungesetzlichkeit: "Wohlverstanden: nicht etwa 'Gesetzlichkeit', sondern gerade eine geheime Ungesetzlichkeit ist einer biblizistischen Ethik etwa der der Täufer der Reformationszeit zum Vorwurf zu machen. Das ist in der Fortsetzung dieser Linie bei Tolstoi zum Greifen deutlich an den Tag gekommen."³⁰ Barth sieht hier den die Welt nach seinem Willen gestaltenden Menschen mit seinem Gewissen als Letztinstanz auf dem Richterstuhl über Gut und Böse sitzen.

Ähnlich wie Bonhoeffer übergeht Barth in seiner Bergpredigt-Interpretation von 1942 in KD II/2 (766–782) Tolstois Position. Erst in KD III/4 von 1951 kommt er wieder auf Tolstoi zu sprechen, wenn er unter der Überschrift "Der Schutz des Lebens" Relativierungen der Bergpredigt kritisiert. Die Gebote Jesu seien

"auch dadurch nicht diskreditiert, daß sie einst von Leo Tolstoi und in unseren Tagen unter Vermischung mit altindischer Lebensweisheit von Mahatma Gandhi zu den Grunddogmen eines Systems der absoluten Gewalt- und Widerstandslosigkeit gemacht worden sind. Wenn Tolstoi und Gandhi sich geirrt haben, so waren sie mit ihrer Lehre der Wahrheit doch immer noch hundertmal näher als – um von dem primitiven Evangelium von der gepanzerten Faust nicht zu reden – alle die Doktrinen, die diesen Worten durch irgendeine geistreiche Lehre von einem Reich, in dem sie gelten, und einem anderen, in dem sie nicht gelten sollten, die Spitze abzubrechen versucht haben. Und es wäre wahrlich schon besser, es wäre in der Weltgeschichte öfters in der Richtung von Tolstoi und Gandhi übertrieben und geirrt worden als in der entgegengesetzten!"³¹

Barth würdigt Tolstoi und Gandhi als irreguläre Visionäre gewaltfreier Politik, erhebt aber theologisch den Einwand, dass das Gebot nicht prinzipialisiert werden dürfe, sondern Gottes Geist und Wille, der *hinter* dem Gesetz stehe, zu ach-

³⁰ BARTH 1973, 134.

³¹ BARTH 1951, 491. Die folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich hierauf.

ten sei. Gott könne – trotz der unumschränkten Gültigkeit des Gebots – Menschen beauftragen, dem Bösen "nicht ihr eigenes menschliches, sondern sein göttliches Nein in Wort und Tat entgegenzustellen" (496).³² Die Größe dieser Position liegt darin, dass der Pazifismus damit neu ins Recht gesetzt wird. Der "Normalfall" soll die Befolgung des Nicht-Widerstehens sein. Die Gewalt ist der "Grenzfall". Nicht der Pazifismus, sondern die Zuhilfenahme von Gewalt ist darum im Einzelfall theologisch begründungsbedürftig. Zugleich ist zu fragen, ob Barth hinreichend klären kann, wie und durch wen solche Begründung geschehen kann. Worin äußert sich Gottes "Auftrag" zum Widerstehen konkret?

7. Eine wiederentdeckte Bergpredigt-Ethik

Heinrich Assel, dem diese Zusammenstellung als Geburtstagsgruß gewidmet ist, hat mit großem Interesse *Hans Joachim Iwands* Theologie wahrgenommen und weitergedacht.³³ Umso erfreulicher ist es, dass vor kurzem ein Abschnitt aus einer bisher weitgehend unbekanntem frühen Vorlesung Iwands durch die Transkriptionswerkstatt Arnold Wiebels zugänglich wurde. Es handelt sich um § 9 "Die Ethik der Bergpredigt" aus Iwands Königsberger Vorlesung "Rechtfertigung und Heiligung" im Wintersemester 1930/31 (Bundesarchiv Koblenz 1528/96). Diese Ethik der Bergpredigt will eine *Ethik des Tuns* sein und zugleich eine *Ethik des unfreien Willens*. Das ist zu erläutern.

Iwand fragt, wie mit der Bergpredigt Ernst gemacht werden kann, wenn man wie die Reformatoren von der Unfreiheit des Willens zum Guten ausgehen müsse. Er ist überzeugt, "daß die Forderungen Jesu, die hier zusammenstehen, nur aus der Buße erfüllbar – daß sie aber von da aus wirklich erfüllbar sind".³⁴ D.h., Iwand nimmt zunächst einen ähnlichen Ausgangspunkt wie Carl Stange, der das vornehmliche Ziel der Bergpredigt in der Buße festmachte. Allerdings wendet Iwand gleich ein, diese Buße sei nicht Gesinnungswandel (wie bei Holl und

³² Leonhard Ragaz unternimmt in seinem Büchlein "Die Bergpredigt Jesu" (1945) den Versuch, das Wort vom Nicht-Widerstehen ebenso realistisch wie Tolstoi, aber doch im Sinne des gewaltfreien *Widerstands* zu deuten: "Du sollst dem Bösen nicht auf der gleichen Ebene entgegenstehen (so sollte man das Original wörtlich übersetzen), sondern sollst ihm von einer höhern Ebene her begegnen, sollst ihm überlegen sein. Du sollst dem Unrecht mit Recht, der Lüge mit Wahrheit, der Gewalt mit Geist begegnen" (RAGAZ 1979, 83).

³³ Vgl. ASSEL 2000, 187–205; ASSEL 2001, 72–89; ASSEL 2004, 13–23.

³⁴ IWAND 1930/31, I 1. Die folgenden Angaben in Klammern beziehen sich hierauf.

Stange), sondern *Umkehr*. Die Bergpredigt fordere *Tun*, nicht bloß Gesinnung! Iwand entdeckt damit die Bergpredigt in ihrer Radikalität neu – ähnlich wie Bonhoeffer in seiner "Nachfolge" wenige Jahre später.

Iwands Bergpredigt-Interpretation lässt sich am besten verstehen, wenn man wahrnimmt, wie er sich an zwei Fragen abarbeitet: Um welches Gebot geht es beim Gebot der Bergpredigt? Und: In was für einer Zeit trifft mich das Gebot? In welchem Zustand bin ich darin? Beide Fragen hängen für ihn eng zusammen.

a) Für Iwand geht es in der Bergpredigt nicht zuerst um bestimmte ethische Anweisungen, sondern um die Anerkennung des 1. Gebots. Es geht darum, von Gott alles zu erwarten. Und

"wer vermöchte denn von Gott alles zu erwarten, wenn nicht der, der von sich nichts mehr erwarten kann! Aber, man kann schon sagen, alle neun Gebote zu erfüllen ist noch leicht – gegenüber dem ersten Gebot. Denn dort gibt es wenigstens etwas zu tun, aber wo es nichts mehr zu tun – alles vielmehr Gott zu überlassen gilt, da müssen wir alle 'von den Sündern und Zöllnern' lernen!" (III 14)

b) Damit klingt auch schon an, in welcher Zeit, in welchem Zustand das Gesetz den Menschen auffindet: Nicht der Mensch erneuerter Gesinnung ist gefordert, das Gesetz zu tun, sondern der *Sünder*, der im Gesetz das Gericht über seine Werke erfährt: "unmittelbar trifft mein Sünder-Sein auf die Weisung Jesu!" (I 5) Die bessere Gerechtigkeit der Jünger soll nach Iwand nicht in einer besseren Gesinnung bestehen, sondern darin, dass die Werke der Sünder so geschehen, dass Gott darin gepriesen und das 1. Gebot erfüllt wird, denn es führt "keine Brücke von meinem Sein zum guten Werk". (I 5) Und: "Euer Werk ist nur soweit ein gutes Werk, als es dazu dient, daß Gott gepriesen wird!" (I 7)

Von diesen theologischen Voraussetzungen her fragt Iwand: Was heißt es dann, wenn man sagt, die Bergpredigt sei radikal? Heißt das, dass die Forderungen der Bergpredigt so schwer erfüllbar sind, dass sowieso kein Sterblicher sie meistern kann? Ist der vermeintliche Radikalismus dann nicht bloß hohles Pathos? Und was bedeutet es, wenn der Bergprediger zugleich "der ist, der die Mühseligen und Beladenen einlädt mit dem Hirtenruf: 'Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir – denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht'" (III 2)? Gleich zu Beginn des § 9 schreibt Iwand:

"Die Bergpredigt mit ihrem Rigorismus ist die Paßkontrolle, an der alle Laxheit und alle sophistische Kompromißtheologie zuschanden wird. Denn hier gilt ein klares Entweder/Oder – entweder Gott oder der Mammon – du kannst nicht zween Herren dienen!" (I 1)

Offensichtlich liegt der Rigorismus in der bloßen Anerkennung des 1. Gebots, nicht im Inhalt einzelner Weisungen, liegt die Radikalität in der unmöglichen Forderung an Menschen, die das Gebot schon übertreten *haben*, das gute Werk zu wollen und auch zu tun. Denn das Ergebnis *solcher* Radikalität kann nie die größere Anstrengung, sondern nur die Bitte an Gott sein: "Dein Wille geschehe." Ein Verständnis der Bergpredigt, das von der Erfüllung des Gesetzes in Christus und der Verwiesenheit auf Gottes Handeln absieht, heiße dem Menschen "doch wieder 'unerträgliche Bürden binden'. [Mt 23,4] Ist das nicht doch wieder das Pathos Fichtes und Tolstois, die sich von ihrem Ideal nichts abrechnen lassen wollten?" (III 4)

Dennoch: Die Bergpredigt fordert das *Tun*, das ist für Iwand unzweideutig. "Wer das Gebot als Gottes Gebot hört, dem schenkt das Wort die Tat!" (II 17) Jesu Bergpredigt will aber weder Ideal noch soziales Programm sein: Im Blick auf den religiösen Sozialismus zitiert Iwand seinen Lehrer Rudolf Hermann:

"Die guten Werke, die die Leute sehen sollen, um den Vater im Himmel preisen zu lernen, sind das soziale Programm. Das soziale Programm besteht in erster Linie in den guten Werken, nicht aber die guten Werke in einem sozialistischen Programm" (II 9).³⁵

Wie kommt es nun zum Tun? Es geschieht – so Iwand – von selbst, durch das Hören des Wortes, wie beim Getreide im Gleichnis Jesu, das "von selbst" wächst und Frucht bringt (Mk 4,26–29).

Iwands Verhältnis zu Tolstoi ist 1930/31 ambivalent, wie sich aus seiner Beschreibung der Wirkungsgeschichte der Bergpredigt als Kirchengeschichte der Sekte erkennen lässt – wobei Iwand bewusst Troeltsch rezipiert. Jene "Freiwilligkeitsgemeinde gereifter Christen" (I 15) ist ihm durchaus nicht unsympathisch, distanziert sich Iwand doch 1930/31 zunehmend von der Volkskirche und kritisiert die Entfremdung der Kirche vom wirklichen Leben, ihre Abhängigkeit von staatlichen Zuschüssen und ihre Bürokratisierung.³⁶ In diesem Zusammenhang fällt auch der Name Tolstois, und Iwand referiert ungewöhnlich breit

³⁵ Vgl. HERMANN 1922, 8.

³⁶ Vgl. IWAND 2000, Briefe vom 3.1.–17.6.1931, 223–232.

Troeltschs Urteil über jenen. Trotz aller Sympathie für Gruppen entschiedener Christen überwiegt für Iwand bei jenen die Gefahr, die Bergpredigt aus ihrem Zusammenhang mit Leben und Wirken Jesu zu reißen und auf diese Weise die Bergpredigt zum allgemeingültigen Gesetz und Jesus zum Gesetzgeber zu machen (vgl. II 1–2).

In seiner Ethik der Bergpredigt drückt sich Iwands *Suche* nach einer konkreten Ethik des unfreien Willens aus. Fragen überwiegen, die Richtung des Denkens wird sondiert, der eröffnete Weg aber noch zögerlich und unsicher beschriftet. Dabei ist eine gewisse Bereitschaft zu erkennen, sich auch von unkonventionellen Denkern wie Tolstoi bei der Suche nach der rechten Ethik helfen zu lassen.

8. Sehnsucht nach dem Gottesreich

Auch später bezieht sich Iwand gelegentlich auf Tolstoi. Häufig begegnen dabei Tolstoi und Gandhi – ähnlich wie bei Barth – als Typus einer gewaltfreien Politik im Doppelpack.³⁷ Von ihren theologischen Voraussetzungen her trennen Iwand und Tolstoi Welten. Iwand ist nicht einverstanden mit dem Rationalismus Tolstois, mit seiner allzu optimistischen Anthropologie oder der Reduzierung der Christologie auf den vorbildlichen Jesus der Bergpredigt.³⁸ Nichtsdestotrotz wäre es für Iwand unangemessen, ja geradezu gefährlich, Tolstois Denken rundweg abzulehnen. Denn hier äußere sich die Sehnsucht nach dem Gottesreich und eine legitime Kritik an der Kirche in ihrer weltlichen Verfasstheit.³⁹

Beachtenswert ist ein Abschnitt aus Iwands Vorlesung "Kirche und Gesellschaft" von 1951. Iwand wendet sich hier mit großer Leidenschaft gegen politische

³⁷ Vgl. IWAND 1964, 135, 455; IWAND 1998, 223.

³⁸ "Tolstois religiös-soziale Schriften gehen eben doch darauf zurück, daß das ganze Sein der Welt rational ist und daß aus der Vernünftigkeit heraus – aus dem: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst (Lev 19,18) – die christliche Moral die wahre Ethik der kommenden Gesellschaft sein könnte. Es ist das Christentum ohne Christus, das hier in Erscheinung tritt und sich als Lösung der gesellschaftlichen Probleme anbietet" (IWAND 2001, 21).

³⁹ "Die kirchliche Bruderschaft des Rheinlands hatte ihn zum Vortrag eingeladen. Im Zusammenhang mit der Bergpredigt-Auslegung sollte Iwand über die Position der Schwärmer sprechen. Iwand antwortete Martin Rohkrämer (1922–1991) am 8. März, 'dass man die Stimmen der Schwärmer beachten muß, daß Tolstoj und Ragaz zu Worte kommen sollten [...] Aber ich würde das lieber von einem Mann vorgetragen sehen, der den Religiös-Sozialen gegenüber etwas weniger Reserven hat, als ich sie leider meinem theologischen Herkommen nach habe. Sonst wird man doch leicht dazu verführt, zu schnell kritisch zu werden'" (SEIM 1999, 569).

Theologen zur Rechten und zur Linken. Gegenüber den religiösen Sozialisten fragt er,

"ob der Bindestrich zwischen religiös-sozial auch aufrechtzuerhalten ist, wenn es nicht mehr um religiöse und soziale Strömungen und Kräfte geht, sondern um die Kirche des gekreuzigten und auferstandenen Herrn, und um die Gesellschaft, also um jenes 'verkehrte Geschlecht', von dem die Pfingstpredigt des Petrus redet (Apg 2,40)".⁴⁰

In diesem Zusammenhang markiert Iwand auch den Abstand, der zwischen dem Pazifismus Tolstois und der Botschaft vom Himmel her besteht. Um dann aber sogleich weiter zu fragen, warum die Kirche sich allzu schnell gegen solche Hoffnungen abgrenze, während sie merkwürdig gern jene andere Argumentation stütze, dass es nicht ohne Gewalt und Härte gehen könne, weil der Mensch böse sei.

"Was heißt Vergebung der Sünden? Was heißt Taufe? Vergabung der Sünden heißt doch wohl, daß die Sünde und also das radikale Böse nicht eine Konstante sind, mit denen jede Gesellschafts- und Staatstheorie rechnen muß. Vergabung der Sünden heißt ja gerade, das Böse, diese schwerste und scheinbar irreparabelste Größe unter allen Größen dieser Welt, aufheben. Es gibt nur eine Konstante: Gott – aber es gibt nicht ihm gegenüber, in einer zweiten von ihm und seiner Erlösungstat isolierten und unabhängigen Welt eine demgegenüber ähnlich absolute Konstante: etwa die Sünde, etwa das Böse, etwa den Tod oder das Gesetz" (21).

Und in einem Vortrag aus derselben Zeit schreibt er – wie als Weiterführung dieses Gedankens:

"Müssen wir nicht als die von der Macht des Bösen Erlösten in der Gewalt etwas von Hause aus Gottloses, Abgefallenes, Teufliches und darum grundsätzlich Fremdes sehen? Haben nicht Tolstoi und Gandhi recht, wenn sie die Gewaltlosigkeit predigen?"⁴¹

9. Schluss: Tolstoi für Theologen

Die Auseinandersetzung mit Tolstoi ist vor dem Ersten Weltkrieg eher eine akademische Angelegenheit. Moderne Theologen wie Ernst Troeltsch oder Wilhelm Herrmann sehen in Tolstoi einen skurrilen Außenseiter mit großem Publikum,

⁴⁰ IWAND 1998, 20. Die folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich hierauf.

⁴¹ IWAND 1998, 223.

dessen Ideale anregend, der ausdifferenzierten, hochkomplexen Zivilisation aber nicht gewachsen sind. Mit dem Ersten Weltkrieg verschärft sich der Ton in der Auseinandersetzung. In wissenschaftlichen Schriften, volkstümlichen Traktaten und Predigten wird der Pazifismus Tolstois bekämpft. Bei Max Weber und Emanuel Hirsch tritt Tolstoi dabei in der Rolle des Gegenspielers Luthers auf. Die Lutherforscher Karl Holl und Carl Stange verstärken Anfang der 20er Jahre den Antagonismus Luther – Tolstoi auf wissenschaftlicher Ebene, indem sie Luthers reformatorische Anthropologie gegen Tolstoi als exemplarischen Vertreter des ethischen Idealismus profilieren. Bei Elert und Laurila wird in den 30er und 40er Jahren das Entweder-Oder zwischen Luther und Tolstoi zum Scheideweg der Sozialethik. Sowohl Bonhoeffer als auch Barth greifen 1928 auf die traditionelle Tolstoi-Deutung zurück, um sich von dessen veräußerlichtem Gesetzesverständnis abzugrenzen. Doch in den 30er Jahren bewegen sich beide auf Tolstois handlungsorientierte Bergpredigt-Auslegung zu, allerdings ohne Tolstoi explizit zu erwähnen – und ohne Tolstois theologische Prämissen zu übernehmen. Vermutlich kamen die Impulse stärker von anderen Seiten, vielleicht spielte aber auch *bei ihnen* die Sorge eine Rolle, mit zu viel Tolstoi im Text zu nahe bei den Schwärmern zu stehen.

An der jetzt neu zugänglichen Bergpredigt-Interpretation Iwands von 1930/31 lässt sich erkennen, wie Iwand eine Ethik des unfreien Willens zu entwickeln sucht. Radikal ist die Bergpredigt nicht in der Forderung der Feindesliebe oder des Nicht-Widerstehens, sondern in der unmöglichen Forderung, dass Sünder Gottes Werk tun sollen. In der Antwort, wie dies geschehen kann, bleibt Iwand noch wortkarg. Deutlich wird aber, dass dies nur im Tun Gottes möglich ist.

Bei aller theologischen Kritik ist schon 1930/31 ein Interesse Iwands an Tolstoi zu erkennen, das über die Stereotypen des Antimodernen oder Antiluther hinausgeht. Doch erst nach dem Zweiten Weltkrieg vermag Iwand die Ethik Tolstois als Anfrage an die Kirche und als exemplarische Sehnsucht nach dem Reich Gottes tatsächlich zu würdigen und sich, ausgehend von der Erneuerung des Menschen in der Versöhnung durch Christus, dem Pazifismus Tolstois auch theologisch zu nähern.

Der Gang durch die Geschichte theologischer Tolstoi-Rezeption ist damit nicht beendet und verlangt nach Fortsetzung. Vorerst sei hier aber ein Semikolon gesetzt. 100 Jahre nach Tolstois und 50 nach Iwands Tod – und 50 Jahre nach Ein-

führung des Zivildienstes in der Bundesrepublik, der nun auch schon Geschichte ist – stellt sich die Frage, was von der dargestellten Tolstoi-Rezeption für die Gegenwart zu lernen ist. Zumindest dies ist festzuhalten, dass Tolstoi mit seiner auf ein Leben nach dem Gebot Jesu abzielenden Bergpredigt-Interpretation Irritationen unter evangelischen Theologen ausgelöst hat, die korrigierten und dadurch produktiv waren. Andererseits entstanden schematische Interpretationsmuster, insbesondere im Antagonismus Tolstoi – Luther,⁴² durch die die Positionen Tolstois wie auch Luthers verzerrt wurden. Gerade der anregenden Bergpredigt-Ethik Iwands und seiner Bereitschaft, die Stimme Tolstois als Stimme der Sehnsucht nach dem Gottesreich zu würdigen, ist künftige Aufmerksamkeit zu wünschen. Einige Anstöße, seine Ethik der Bergpredigt weiterzudenken, seien zum Schluss genannt:

- Ist eine würdigere und achtungsvollere Weise denkbar, vom Menschen zu sprechen, als in der Bergpredigt? Das beginnt mit den Seligpreisungen und hört mit den Worten vom Licht und Salz noch lange nicht auf. Die Bergpredigt leitet an, vom Mitmenschen als Kind des himmlischen Vaters höher zu denken als er/sie selbst das vermag. Auch im Konflikt darf mit Humanität – oder zumindest mit Resten davon – im Gegner gerechnet werden.
- Zu dieser unbegreiflichen Würdigung des Menschen gehört als Komplementär Iwands Ethik des unfreien Willens. Das Wissen um die Sünde dessen, von dem hier die Rede ist, ist die Voraussetzung echter Mitmenschlichkeit: miteinander auf Gottes Werk an uns angewiesen zu sein. Darum auch Iwands Insistieren darauf, dass alles Werk so geschehe, dass Gott gepriesen wird.⁴³ Darum auch die Zentrierung der Bergpredigt um ihre Mitte herum: um das Gebet der Gotteskinder mit der Bitte um Gottes Reich und Gottes Willen.
- Um immer wieder Fremdheit und Realismus des Gottesreiches und die Sehnsucht danach neu zu entdecken, bedarf es Menschen, die diese Sehnsucht wach halten durch Wort und Tat. Es bedarf in der Gesellschaft der Räume für solche, die in dieser Sehnsucht leben und der Bergpredigt weitestmöglich folgen wollen. Ein Zeuge solcher Sehnsucht ist Lew Tolstoi.

⁴² Der Antagonismus Tolstoi – Luther setzt sich fort bis hin zu neuesten Auseinandersetzungen mit dem Thema, etwa bei KOLLMANN 2002, 90–95.

⁴³ Vgl. IWAND 1930/31, I 6.

- Nach wie vor ist Luthers Unterscheidung von zwei Weisen des göttlichen Handelns hilfreich, wenn berücksichtigt wird, dass beide "Reiche" unter dem einen und einigenden Gebot der Liebe stehen. Jesu Gebot des Nicht-Widerstehens, des Nicht-Sorgens, der unbedingten Feindesliebe hat das Primat, die davon abweichende Anwendung z.B. von Gewalt, Widerstand gegen die Interessen anderer usw. in Verantwortung für andere ist jeweils begründungsbedürftig.⁴⁴ In Kirche und Gesellschaft ist über notwendige Schritte konkreter Verantwortungsübernahme hinaus nach kreativen Ideen etwa zur gewaltfreien Konfliktlösung, zur Gestaltung ehelicher Treue oder zur Freude an einer nicht ökonomisierbaren Geschöpflichkeit zu suchen. Denn das Reich Gottes ist *die* Öffentlichkeit, durch die Kirche und Gesellschaft füreinander offen gehalten werden.⁴⁵

Literatur

- ASSEL, H., "... für uns zur Sünde gemacht ..." (2Kor 5,21). Christologie und Anthropologie als Kreuzestheologie bei Hans Joachim Iwand, in: *Evangelische Theologie* 60 (2000) 187–205.
- ASSEL, H., *Die Öffentlichkeit des Wortes Gottes und die Armut des Predigers*. Hans Joachim Iwand. Nachgelassene Werke. Neue Folge, in: *Verkündigung und Forschung* 46 (2001/2) 72–89.
- ASSEL, H., "Nun lebt nicht mehr Ich ..." (Gal 2,20). Christomorphes Selbstbild und evangelisches Personverständnis, in: KRUG, M./LÖDEL, R./REHM, J. (Hg.), *Beim Wort nehmen – Die Schrift als Zentrum kirchlichen Redens und Gestaltens* (Festschrift für Friedrich Mildberger zum 75. Geburtstag, Stuttgart 2004, 13–23).
- BARTH, K., *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/2, Zollikon 1942.
- BARTH, K., *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/4, Zollikon 1951.
- BARTH, K., *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/1, Zollikon 1953.
- BARTH, K., *Ethik I, Vorlesung Münster, Sommersemester 1928*, hg.v. BRAUN, D. (= BARTH, K., Gesamtausgabe, Abt. II, Bd. 8), Zürich 1973.
- BAUMGARTEN, O., *Der Krieg und die Bergpredigt*, Berlin 1915 (*Deutsche Reden in schwerer Zeit* 24).
- BERNER, U., *Die Bergpredigt. Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert*, Göttingen 1979.
- BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*, Gütersloh 2001.

⁴⁴ "Auch ein Christ kann mit der B[ergpredigt] nicht die Welt regieren oder revolutionieren, aber ohne sie darf er es nicht einmal versuchen" (BURCHARD 1986, 436).

⁴⁵ Vgl. IWAND 1998, 245f. Vgl. NEDDENS 2010, 789–810.

- BONHOEFFER, D., Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1931, hg.v. STAATS, R./VON HASE, H.CH. in Zusammenarbeit m. ROGGELEIN, H./WÜNSCHE, M., Gütersloh 1991 (Dietrich Bonhoeffer Werke 10).
- BONHOEFFER, D., Nachfolge, hg.v. TÖDT, H.-E. u. I., Gütersloh ²2005 (Dietrich Bonhoeffer Werke 4).
- BURCHARD, CH., Art. Bergpredigt, in: Evangelisches Kirchenlexikon, 3. Aufl., Bd. 1, 1986, 433–436.
- DRIESCHNER, F., Schönen Dank auch. Ein Nachruf auf den Zivi, in: Die ZEIT 48, 25.11.2010, 2.
- ELERT, W., Morphologie des Luthertums, Bd. 1: Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert, München 1931.
- ELERT, W., Morphologie des Luthertums, Bd. 2: Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums, München 1932.
- ELERT, W., Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik, Tübingen 1949.
- GANDHI, M., Mein Leben, Frankfurt 1983.
- HERMANN, R., Die Bergpredigt und die Religiös-Sozialen (Vorträge zur 1. Weltanschauungswoche Dortmund 1921), Leipzig/Erlangen 1922.
- HERRMANN, W., Die sittlichen Weisungen Jesu. Ihr Mißbrauch und ihr richtiger Gebrauch, Göttingen ¹1907.
- HIRSCH, E., Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Gesichtssansicht, Göttingen 1920.
- HIRSCH, E., Nietzsche und Luther, in: Jahrbuch der Luthergesellschaft 2/3 (1920/21) 61–106.
- HOLL, K., Der Neubau der Sittlichkeit, in: HOLL, K., Luther (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1), Tübingen ²³1923, 155–287.
- HOLL, K., Die religiösen Grundlagen der russischen Kultur, in: HOLL, K., Der Osten (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 2), Tübingen 1928a, 418–432.
- HOLL, K., Tolstoi nach seinen Tagebüchern, in: HOLL, K., Der Osten (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 2), Tübingen 1928b, 433–449.
- IWAND, H.J., Vorlesung "Rechtfertigung und Heiligung" im Wintersemester 1930/31 (Bundesarchiv Koblenz 1528/96).
- IWAND, H.J., Predigtmeditationen, Bd. 1, Göttingen ²1964.
- IWAND, H.J., Kirche und Gesellschaft = IWAND, H.J., Nachgelassene Werke, Neue Folge Bd. 1, bearb.v. BÖRSCH, E., Gütersloh 1998.
- IWAND, H.J., Briefe an Rudolf Hermann = IWAND, H.J., Nachgelassene Werke, Bd. 6, hg.v. STECK, K.G., Gütersloh ²2000.
- IWAND, H.J., Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts "Väter und Söhne" = IWAND, H.J., Nachgelassene Werke, Neue Folge, Bd. 3, bearb. u. kommentiert v. DEN HERTOOG, G.C., Gütersloh 2001.
- KOLLMANN, B., "Selig sind die Friedensstifter", in: HOPFHEINZ, M./PLASGER, G. (Hg.), Ernstfall Frieden. Biblisch-theologische Perspektiven, Wuppertal 2002, 85–102.

- KUSSE, H., Tolstoj und die Sprache der Weisheit, Göttingen 2010.
- LAURILA, K.S., Leo Tolstoj und Martin Luther als Ausleger der Bergpredigt, Helsinki 1944.
- NEDDENS, CH., Politische Theologie und Theologie des Kreuzes. Werner Elert und Hans Joachim Iwand, Göttingen 2010 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 128).
- PHILIPP, F.H., Tolstoj und der Protestantismus, Gießen 1959.
- RADISCH, I., Der grüne Graf, in: Die ZEIT 47, 18.11.2010, 63.
- RAGAZ, L., Die Bergpredigt Jesu, Gütersloh ²1979.
- SCHMID, U., Lew Tolstoj, München 2010.
- SEIM, J., Hans Joachim Iwand. Eine Biographie, Gütersloh ²1999.
- STANGE, C., Zur Ethik der Bergpredigt, in: Zeitschrift für Systematische Theologie 2 (1924) 37–74.
- TAMCKE, M., Lev Nikolajevitsch Tolstoj, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 12, 1997, 304–317.
- TAMCKE, M., Tolstoj's Religion – eine spirituelle Biographie, Berlin 2010.
- TOLSTOI, L.N., Was ist Religion und worin besteht ihr Wesen, Leipzig 1902.
- TOLSTOI, L.N., Meine Beichte, bearb.v. LOWENFELD, R., Düsseldorf 1978.
- TOLSTOI, L.N., Rede gegen den Krieg, in: TOLSTOI, L.N., Politische Flugschriften, hg.v. URBAN, P., Frankfurt 1983, 171–177.
- TOLSTOI, L.N., Mein Glauben = TOLSTOI, L.N., Religions- und gesellschaftskritische Schriften, hg.v. DÖRR, P., Bd. 2, München 1990.
- TOLSTOI, L.N./TOLSTAJA, S.A., Eine Ehe in Briefen, hg.v. KELLER, U./SHARANDAK, N., Berlin 2010.
- TROELTSCH, E., Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912.
- TROELTSCH, E., Grundprobleme der Ethik, in: TROELTSCH, E., Gesammelte Schriften, Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Neudruck Aalen 1962a, 552–672.
- TROELTSCH, E., Was heißt "Wesen des Christentums?", in: TROELTSCH, E., Gesammelte Schriften, Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Neudruck Aalen 1962b, 386–451.
- WEBER, M., Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: WEBER, M., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1920, 1–206.
- WEBER, M., Zwischen zwei Gesetzen, in: WEBER, M., Gesammelte politische Schriften, hg.v. WINCKELMANN, J., Tübingen ³1971, 139–142.
- WEBER, M., Politik als Beruf, Nachdruck Stuttgart 1992.