

OSTEUROPA ist eine interdisziplinäre Monatszeitschrift zur Analyse von Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur und Zeitgeschichte in Osteuropa, Ostmitteleuropa und Südosteuropa. OSTEUROPA ist Forum des Ost-West-Dialogs und behandelt gesamteuropäische Themen.

OSTEUROPA is member of *eurozine* network: www.eurozine.com

ISSN 0030-6428

Redaktion: Dr. Manfred Sapper, Dr. Volker Weichsel, Margrit Breuer, Olga Radetzkaja, Dr. Andrea Huterer, Ansgar Gilster.
An diesem Heft hat Karolina Jakubowska mitgearbeitet.

Schaperstraße 30, 10719 Berlin, 030/30 10 45 81 und 30 10 45 82
030/21 47 84 14; osteuropa@dgo-online.org; <www.osteuropa.dgo-online.org>

Herausgeber: Deutsche Gesellschaft für Osteuropakunde e.V. (DGO).

Vorstand: Prof. Dr. Rita Süßmuth (Präsidentin), Prof. Dr. Wolfgang Eichwede, Prof. Dr. Thomas Bremer, Prof. Dr. Christine Engel, Prof. Dr. Angelika Nußberger, Prof. Dr. Sebastian Lentz, Prof. Dr. Rainer Lindner, Dr. Klaus Mangold, Prof. Dr. Birgit Menzel.

Geschäftsführung: Dr. *Andreas Wittkowsky*, Schaperstraße 30, 10719 Berlin, 030/21 47 84 12
info@dgo-online.org; <www.dgo-online.org>

Erscheinungsweise: monatlich. **Bezug:** über den Verlag, den Buchhandel und die DGO. Das Abo gilt für ein Jahr und verlängert sich, wenn nicht 6 Wochen vor Ablauf des Kalenderjahres schriftlich beim Berliner Wissenschafts-Verlag gekündigt wird.

Preise: Jahresabo 84,00 €, für Mitglieder der DGO, Studierende, Schulen 49,00 € (plus Porto), Einzelheft 10,00 €, Themenhefte je nach Umfang zwischen 15,00 € und 32,00 €.

Versandkosten für ein Abo in Deutschland 12,00 €; im Ausland 28,50 €, für Einzelhefte/Themenhefte in Deutschland je nach Umfang 1,00/4,00 €, für Einzelhefte/Themenhefte ins Ausland je nach Umfang 3,00/4,50/6,00 €.

Berliner Wissenschafts-Verlag, Markgrafenstr. 12–14, 10969 Berlin, 030/841770-0;
bwv@bwv-verlag.de.

Manfred Sapper, Volker Weichsel, Thomas Bremer, Jennifer Wasmuth(Hg.):

Glaubenssache.

Kirche und Politik im Osten Europas

336 S., 20 Abb., 14 Karten,

Berlin (BWV) 2009 [= OSTEUROPA 6/2009]

Preis 22,00 €; ISBN: 978-3-8305-1605-7;

© OSTEUROPA/DGO Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil der Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung der Redaktion vervielfältigt und verbreitet werden. Unter dieses Verbot fällt die gewerbliche Vervielfältigung per Kopie, die Aufnahme in elektronische Datenbanken und die Vervielfältigung über CD-Rom und andere elektronische Datenträger.

Titelbild: Kazimir Malevič: Mystischer Suprematismus (Schwarzes Kreuz auf rotem Oval). Öl auf Leinwand, 100,5 x 60cm, Entstehung: 1920–22

Für diesen Band hat das *Levada-Zentrum*, Moskau, eine repräsentative Meinungsumfrage über Religiosität und Orthodoxe Kirche in Russland durchgeführt. Sie wurde großzügig gefördert durch das katholische Hilfswerk *Renovabis*.



osteuropa

59. JAHRGANG/HEFT 6/JUNI 2009

Glaubenssache Kirche und Politik im Osten Europas

<i>Editorial</i>	Das Heilige und das Profane	5
	Glaube in Zahlen und Karten	6
<i>Thomas Bremer</i>	Gott und die Welt	
<i>Jennifer Wasmuth</i>	Kirche und Religion in Osteuropa	7
<i>Detlef Pollack</i>	Renaissance des Religiösen?	
	Erkenntnisse der Sozialforschung	29
<i>Evert van der Zweerde</i>	Permanente Asymmetrie	
	Kirche und Staat, Staat und Kirche	47
<i>Alfons Brüning</i>	Spannungsverhältnis	
	„Orthodoxe Werte“ und Menschenrechte	63
<i>Vasilios N. Makrides</i>	Orthodoxe Kirchen und Europa	
	Positionen zur europäischen Integration	79

Die westslawischen Staaten

<i>Petr Fiala</i>	Labor der Säkularisierung	
	Kirche und Religion in Tschechien	93
<i>Dieter Bingen</i>	Wojtyłas Erbe	
	Kirche und Politik in Polen	101
<i>Robert Żurek</i>	Für Kirche und Volk!	
	Die <i>Radio-Maryja</i> -Bewegung in Polen	113
<i>Tomasz Królak</i>	Erinnerung, Versöhnung, Zeugnis	
	Kirchliche Lustration im freien Polen	129
<i>Paweł Bortkiewicz</i>	Das ungeborene Leben	
	Die Haltung der katholischen Kirche in Polen	145

Die ostslawischen Staaten

<i>Natal'ja Kočan</i>	Kirchenkampf Politik und Religion in der Ukraine	161
<i>Lilija Berežnaja</i>	Der Kiewer Kirchenstreit „Erinnerungsorte“ der Konfessionen	171
<i>Veniamin Simonov</i>	Religion und Religiosität in Russland „Da stand die Sonne still und der Mond blieb stehen“	189
<i>Gerd Stricker</i>	Märtyrer und Heilige Die Kanonisierung Nikolajs II. – ein Lehrstück	217
<i>Joachim Willems</i>	Kirche und Armee Religion und Politik in Russland	235
<i>Regina Elsner</i>	(Des)Organisierte Nächstenliebe Kirchliche Sozialarbeit in Russland	249
<i>Ulrich Schmid</i>	Das religiöse Amt des Schriftstellers Häresien bei Gogol', Dostoevskij und Tolstoj	261
<i>Dorothea Redepenning</i>	Musica sacra russica Orthodoxe Bindung und postmoderne Spiritualität	277

Klappeinschub: Glaube in Zahlen und Karten

Glauben Sie an Gott?	1
Glauben Sie an ein Leben nach dem Tod?	2
Glauben Sie an den Himmel?	3
Glauben Sie an die Hölle?	4
Glauben Sie an Sünde?	5
Haben Sie Vertrauen in „die Kirchen“?	6
Wie wichtig ist Religion in Ihrem Leben?	7
Einmal abgesehen von Gottesdiensten: Wie oft beten Sie zu Gott?	8
Halten Sie eine religiöse Feier bei der Geburt eines Kindes für wichtig?	9
Halten Sie eine religiöse Feier bei einer Hochzeit für wichtig?	10
Halten Sie eine religiöse Feier bei einer Beerdigung für wichtig?	11
Wie oft gehen Sie zum Gottesdienst?	12
Sollte die Kirche versuchen die Wähler politisch zu beeinflussen?	13
Wie stark werden in Ihrem Land die Menschenrechte geachtet?	14

Bücher und Zeitschriften

<i>Angelika Schmähling</i> : Hort der Frömmigkeit – Ort der Verwahrung. Russische Frauenklöster im 16.–18. Jahrhundert	<i>Erich Bryner</i>	297
<i>Tom E. Dykstra</i> : Russian Monastic Culture. „Josephism“ and the Iosifo-Volokolamsk Monastery 1479–1607	<i>Maike Sach</i>	298
<i>Jennifer Hedda</i> : His Kingdom Come. Orthodox Pastorship and Social Activism in Revolutionary Russia	<i>Gerd Stricker</i>	300
<i>Peter Hauptmann</i> : Rußlands Altgläubige	<i>Gerd Stricker</i>	302
<i>Joachim Willems</i> : Religiöse Bildung in Russlands Schulen. Orthodoxe, nationale Identität und die Positionalität des Faches „Grundlagen orthodoxer Kultur“ (OPK)	<i>Robert Maier</i>	304
<i>Jennifer Wasmuth</i> : Der Protestantismus und die russische Theologie. Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert	<i>Wolfram von Scheliha</i>	305
<i>Adelbert J.M. Davids, Fedor B. Poljakov</i> , Hg.: Die russische Diaspora in Europa im 20. Jahrhundert. Religiöses und kulturelles Leben	<i>Wolfgang Schlott</i>	306
<i>Peter Ehlen</i> : Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank	<i>Ulrich Schmid</i>	307
<i>Stephanie Solywoda</i> : The Life and Work of Semën L. Frank. A Study of Russian Religious Philosophy	<i>Matthias Roland Keßler</i>	309
<i>Christoph Schmidt</i> : Gemalt für die Ewigkeit. Geschichte der Ikonen in Russland	<i>Jennifer Wasmuth</i>	310
<i>Anastasia V. Mitrofanova</i> : The Politicization of Russian Orthodoxy. Actors and Ideas	<i>Wolfram von Scheliha</i>	312
Jahrbuch Polen 2009. Religion. Herausgegeben vom Deutschen Polen-Institut Darmstadt	<i>Thomas Urban</i>	313
<i>Juraj Buzalka</i> : Nation and Religion. The Politics of Commemoration in South-East Poland.	<i>Klemens Richter</i>	315
<i>Eveline Wetter</i> , Hg.: Formierungen des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa	<i>Kai Struve</i>	316
<i>W. Lienemann, H.-R. Reuter</i> , Hg.: Das Recht der Religionsgemeinschaften in Mittel-, Ost- und Südosteuropa. – <i>Hans-Chr. Maner, N. Spannenberger</i> , Hg.: Konfessionelle Identität und Nationsbildung. Die griechisch-katholischen Kirchen in Ostmittel- und Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert	<i>Almut Bues</i>	318
<i>Norbert Spannenberger</i> : Die katholische Kirche in Ungarn 1918–1939. Positionierung im politischen System und „Katholische Renaissance“. – <i>Paul A. Hanebrink</i> : In Defense of Christian Hungary. Religion, Nationalism, and Antisemitism, 1890–1944	<i>Joachim Bahlcke</i>	320
Glossar		325
Abstracts		327

osteuropa

ТЕТРИС™



Der Osten im Westen

Importe der Populärkultur

Ulrich Schmid

Das religiöse Amt des Schriftstellers

Häresien bei Gogol', Dostoevskij und Tolstoj

Die russischen Autoren des 19. Jahrhunderts zeichnen sich durch einen starken sozialkritischen Impetus aus. Viele literarische Gesellschaftsentwürfe sind religiös unterfüttert, empfehlen aber unorthodoxe Wege für die Vervollkommnung der Volksgemeinschaft: Gogol' predigt Askese und Selbstkasteiung, Dostoevskij fordert die Verbrüderung aller Menschen unter russischer Ägide, Tolstoj lehnt jede Hierarchie ab und will das Böse durch einen radikalen Pazifismus ausmerzen. Diese religiösen Programme bergen verschiedene konfessionelle Affinitäten: Gogol' nähert sich in seiner Betonung der Apokalypse dem Katholizismus an, Dostoevskijs Furor weist Parallelen zum Protestantismus auf, Tolstoj's Ablehnung eines personalen Gottes und sein Quietismus deuten auf eine geistige Nähe zum Buddhismus.

Seit den napoleonischen Kriegen war Russland mit der Konstruktion einer eigenen nationalen Identität beschäftigt. Das Jahr 1812 markiert in dieser Hinsicht eine nicht zu unterschätzende Zäsur. Im 18. Jahrhundert dominierte das adlige Standesbewusstsein der gebildeten Russen über das Nationalbewusstsein. Erst als die französische Leitkultur durch Napoleons Invasion zur Kultur des Feindes wurde, besann man sich auf die Notwendigkeit einer eigenen, autochthonen Nationalkultur, die auch im Bereich der Literatur erst verwirklicht werden musste. Die in den 1820er Jahren oft geäußerten Klagen, es gebe keine Literatur in Russland, legen von der breiten Wahrnehmung dieser Leerstelle beredtes Zeugnis ab.¹

Die in den 1840er Jahren einsetzende Romanproduktion in der russischen Literatur lässt sich auch als Kompensation dieses Mangels verstehen. Der frühe russische Roman ist in erster Linie ein kritischer Gesellschaftsroman. Das gilt für Michail Lermontovs *Ein Held unserer Zeit* (1841), Nikolaj Gogol's *Tote Seelen* (1842) und Ivan Gončarovs *Alltägliche Geschichte* (1847) ebenso wie für Aleksandr Gercens *Wer ist*

Ulrich Schmid (1965), Prof. Dr., Professor für Kultur und Gesellschaft Russlands, Universität St. Gallen

Von Ulrich Schmid erschien zuletzt in OSTEUEuropa: Zwei Seelen in meiner Brust. Kulturelle Doppelidentität bei Mandel'stam, Pasternak und Brodskij, in: OE, 8–10/2008. – Nicht-Literatur ohne Moral. Warum Varlam Šalamov nicht gelesen wurde, in: OE, 6/2007, S. 87–105. – Interkulturelle Inkompetenz. Borat parodiert westliche Osteuropaklischees, in: OE, 5/2007, S. 95–108. – Eine glückliche Familie. Die Giertychs und ihre Ideologie, in: OE, 11–12/2006, S. 69–80.

¹ Jochen-Ulrich Peters, Ulrich Schmid (Hg.): Das „Ende der Kunstperiode“. Kulturelle Veränderungen des „literarischen Feldes“ in Russland zwischen 1825 und 1842. Bern 2007.

OSTEUEuropa, 59. Jg., 6/2009, S. 261–275

schuld? (1847). In all diesen Werken wird die russische Misere analysiert. Das westliche Modell des bürgerlichen Bildungsromans findet sich kaum in Russland. Viel wichtiger als die Ausbildung eines autonomen Ich ist für das russische literarische Erkenntnisinteresse das problematische Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, das Fehlen eines kulturellen Wertesystems und die daraus resultierende schöpferische Lähmung der russischen Volksgemeinschaft.

Die schmerzlich empfundenen Mängel, ja sogar das Fehlen einer genuin russischen Kultur veranlasste viele Autoren zu einer intensiven Suche nach sinnstiftenden Werten. Fündig wurden sie vor allem im Bereich der Religion, insbesondere der russischen Orthodoxie. Allerdings erschien gerade diese konfessionelle Ausprägung des Christentums kompromittiert durch die allzu große Nähe zur offiziellen Staatsideologie des Zarentums. Die integrative Wirkung kultureller Gemeinschaftsentwürfe sollte ja gerade nicht von einem cäsaropapistischen Herrschaftspol ausgehen, sondern als Volksideologie an der Basis wirken. Das wichtigste literaturpolitische Schlagwort der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts lautete „narodnost“: Das semantische Oszillieren des russischen Worts „narod“ zwischen den französischen Äquivalenten „peuple“ und „nation“ kam dem neuen kulturstiftenden Projekt sehr entgegen.² Die Nation sollte auf dem Volk aufbauen, und dabei kam der Religiosität der Bauernschaft, die ja über 80 Prozent der russischen Bevölkerung ausmachte, eine entscheidende Rolle zu.³ Die literarischen Diagnosen und Rezepte für die Krise der russischen Identität müssen vor diesem Hintergrund gedeutet werden.

Nikolaj Gogol', Fedor Dostoevskij und Lev Tolstoj, drei der wichtigsten Vertreter der russischen Literatur im 19. Jahrhundert, haben ihre religiösen Heilsprogramme für Russland nicht im Sinne der Orthodoxie ausgearbeitet, sondern erweisen sich bei näherem Hinsehen als heimliche Häretiker, die anderen Glaubensrichtungen viel näher stehen.

Der heimliche Katholik: Nikolaj Gogol'

Die sowjetrussische Deutungstradition blendete Gogol's Religiosität weitgehend aus. Er wurde als scharfer Kritiker der russischen Adelsgesellschaft und als mythenschaffender Dichter der Stadt Petersburg präsentiert, seine umfangreichen liturgischen Schriften dagegen fanden nicht einmal Eingang in die sowjetische akademische Werkausgabe. Auch außerhalb der sowjetrussischen Deutungstradition hat sich ein gespaltenes Bild des Autors erhalten: Dem „lustigen“ frühen Gogol' wird der „tragische“ späte Gogol' gegenübergestellt. Diese dichotomische Sichtweise bleibt allerdings blind für die ideologische Einheit von Gogol's Werk, für das er in den einzelnen Schaffensphasen nur unterschiedliche literarische Darstellungsformen gewählt hatte. Vor allem *Die toten Seelen* wurden in einer oberflächlichen Lektüre oft auf eine Gesellschaftssatire reduziert. Erst unlängst hat jedoch Urs Heftrich die theologische

² L.G. Leighton: 'Narodnost' as a Concept of Russian Romanticism, in: ders.: Russian Romanticism. Two Essays. The Hague, Paris 1975, S. 41–107.

³ Boris N. Mironov: Social'naja istorija Rossii (XVIII – načalo XX veka). 2 Bde. Sankt Peterburg 1999, Bd. 1, S. 130.

Grundstruktur dieses Romans herausgearbeitet.⁴ Für Heftrich liegt der hermeneutische Schlüssel im elften Kapitel, in dem die Biographie des Protagonisten nachgereicht wird. Gerade die von der Literaturkritik oft monierte Tatsache, dass dieses Textstück nicht recht ins Ganze passen will, macht Heftrich misstrauisch: Er erblickt in dem kurzen Lebenslauf die inhaltliche Klammer, die auf eine geheime Identität bestimmter Aspekte von Čičikovs Persönlichkeit mit den einzelnen Gutsbesitzern hinweist. Die fünf episodischen Helden sind demnach nicht als autonome Figuren zu verstehen, sondern als allegorische Verkörperungen von Čičikovs eigenen Verfehlungen. Diese Laster sind allesamt Abwandlungen einer zentralen Sünde, die sich mit Gogol's Sprachtheologie erklären lässt: Čičikov setzt sich in satanischer Vermessenheit an die Stelle des göttlichen Schöpfers, indem er aus einem bloßen Namen einen Menschen schaffen will – er sammelt ja die unaktualisierten Registereintragungen verstorbener Leibeigener, um selber einen ökonomischen Vorteil zu erhalten. Mit diesem Entwurf aber hat Gogol' – und das ist Heftrichs letzte Pointe – radikale Selbstkritik an seinem schriftstellerischen Schaffen geübt: Auch er schafft ja aus Namen quasi-lebendige Figuren! Gogol' erfährt mithin seine eigene literarische Imaginationskraft als dämonische Bedrohung. Vor dem Hintergrund solcher Selbstverdammung erscheint es nur konsequent, dass Gogol' als Dichter verstummt ist und sich schließlich in einer erbarmungslosen Askeze zu Tode gehungert hat.

Gogol's literarisches Hauptwerk und seine späten moralischen Schriften bilden also keinen Gegensatz, sondern verhalten sich zueinander wie (eingebildete) Krankheit und selbstverordnete Therapie. Dass Gogol' genau dieses Deutungsmuster auf sich selbst anwandte, zeigt sich sehr deutlich in den *Ausgewählten Stellen aus dem Briefwechsel mit Freunden* (1847):

Ich habe mich schon von vielen abstoßenden Eigenschaften befreit, indem ich sie auf meine Helden übertragen habe, sie in ihnen verlachte und andere ebenfalls dazu veranlasste, sie zu verlachen.⁵

Das Scheitern von Gogol's schriftstellerischem Projekt lag in seiner kühnen Annahme begründet, die ganze russische Nation nehme an seiner Selbsterforschung und Selbstreinigung teil. Genau das Gegenteil war der Fall: In seinem berühmten Brief aus Salzbrunn ging Belinskij mit Gogol' scharf ins Gericht und warf ihm gesellschaftliche Gleichgültigkeit vor. Belinskij ist dabei nur die prominenteste Stimme im Chor der Zeitgenossen, die im religiösen Impetus von Gogol's *Ausgewählten Stellen* nur Obskurantismus erblicken konnten.

Die empörte Reaktion der russischen Öffentlichkeit auf die umfassende Moralpredigt der *Ausgewählten Stellen* veranlasste Gogol' dazu, diesem Text eine weitere Erklä-



Nikolaj Gogol'

⁴ Urs Heftrich: Gogol's Schuld und Sühne. Versuch einer Deutung des Romans *Die toten Seelen*. Hürtgenwald 2004.

⁵ Nikolaj V. Gogol': Polnoe sobranie sočinenij. 14 Bde. Leningrad 1940–1952, Bd. 8, S. 296f.

rung folgen zu lassen. Diese Rechtfertigung ist unter dem Titel *Beichte eines Autors* bekannt geworden. Gogol' stellt sich hier direkt in die Nachfolge Christi:

Alles, worin sich irgendwie die Erkenntnis der Menschen und der Menschenseele äußerte, von der Beichte eines weltlichen Mannes zur Beichte eines Anachoreten und Einsiedlers, interessierte mich; und auf diesem Weg gelangte ich unwillkürlich, selbst nicht genau wissend wie, zu Christus und erkannte, dass in ihm der Schlüssel zur Seele des Menschen liegt und dass noch kein Seelenkenner sich auf jene Höhe der Seelenkenntnis emporgeschwungen hat, auf der er steht. Durch verstandesmäßige Überprüfung überzeugte ich mich von dem, was andere in lichtem Glauben verstehen und ich bisher dunkel und unklar geglaubt hatte. Dahin führte mich auch die Analyse meiner eigenen Seele.⁶

Gogol' rückt durch seine Betonung der persönlichen Beichte in die Nähe katholischer Glaubentechniken. Das vierte der sieben Sakramente bildet einen Brennpunkt des Katholizismus: Der Gläubige bekennt seine Sünden, bereut sie und erhält die Absolution. Besonders attraktiv musste für Gogol' der richterliche Charakter der katholischen Beichte wirken: In der Selbstprüfung ist der Büssende zugleich Ankläger und Angeklagter. Genau dieses Modell favorisierte er auch für sich selbst: Seine literarischen Werke waren die Anklageschrift, mit der er sich selbst vor sein inneres Gericht zog.

Gogol's katholisierende Tendenz kontrastiert mit Selbstzeugnissen, in denen er sich zur Orthodoxie bekennt. In den 1840er Jahren befasst er sich intensiv mit liturgischen Fragen. Dabei macht er einen expliziten Unterschied zwischen der West- und der Ostkirche. In einem Brief aus dem Jahr 1844 schreibt er:

Meine Seele braucht jetzt alles, was von den Heiligen unserer Kirche geschrieben wurde, eher als das, was man in französischer Sprache lesen kann.⁷

In der Tat beschäftigt sich Gogol' zu dieser Zeit mit den Schriften der orthodoxen Kirchenväter und fertigt ausführliche Exzerpte an. Im Winter 1843/1844 verfasst er überdies zwei theologische Traktate für die Familie Viel'gorskij: *Die Regel für das Leben in der Welt* und *Über jene Seelenzustände und Mängel, die uns aufwühlen und uns daran hindern, ruhig zu sein*. In beiden Schriften nimmt die Todsünde der acedia einen zentralen Ort ein. Gogol' empfiehlt die Liebe zu Gott als Heilmittel gegen Niedergeschlagenheit und Trägheit. Hier ist sicher der biographische Hintergrund zu berücksichtigen: Wahrscheinlich litt Gogol' an einer manisch-depressiven Psychose, die möglicherweise auch schizophrene Elemente aufwies.⁸

⁶ Ebd., Bd. 8, S. 443.

⁷ Ebd., Bd. 12, S. 270.

⁸ I.D. Ermakov: Očerki po analizu tvorčestvu N.V. Gogolja (Organičnost' proizvedenij Gogolja). Moskva, Petrograd 1923, S. 7. – Mark Kanzer: Gogol – A Study in Wit and Paranoia, in: Journal of the American Psychoanalytical Association, 3/1955, S. 110–125. – Jurij Murašov: Orthographie und Karneval. Nikolaj Gogol's schizoides Schriftverständnis, in: Wiener Slavistischer Almanach, 39/1997, S. 85–106. – Ulrich Schmid: Ichentwürfe. Zürich 2003, S. 249–284.

Bezeichnenderweise stießen Gogol's Exegesen jedoch auf den Widerstand der offiziellen Instanzen der orthodoxen Kirche. Seine *Betrachtungen über die göttliche Liturgie* riefen zunächst den heftigen Widerspruch der geistlichen Zensur hervor.⁹ Von Gogol's geheimem Katholizismus spricht auch Georgij Florovskij, der kein gutes Haar an der „westlichen“ Theologie des Dichters lässt. Er weist auf die katholischen Verbindungen von Gogol's engsten Freunden (Volkonskaja, Viel'gorskij, Smirnova) hin. Dazu komme der Einfluss von Mickiewicz und der 1836 gegründeten polnischen Bruderschaft des nationalen Dienstes (Bractwo Służby Narodowej), dem Gogol' während seines Aufenthalts in Rom ausgesetzt gewesen sei. Die katholischen Sympathien des Dichters fanden laut Florovskij auch einen literarischen Niederschlag: In der letzten vernichteten Redaktion der *Toten Seelen* taucht ein Priester mit „katholischer Färbung“ auf.¹⁰

Auch Gogol's Kirchenverständnis weicht von dem der russischen Orthodoxie ab. Er erfährt die Kirche nicht als Ort der göttlichen Parusie, sondern als Kontrollinstanz. Der Kontakt zu Gott ist für ihn keine Teilhabe an der ewigen Seligkeit; der Gottesdienst erlaubt ihm keinen Ausbruch aus der Last und Mühe des irdischen Alltags. Die Nähe zu Gott manifestiert sich für Gogol' im Gegenteil gerade im menschlichen Leiden, das im Idealfall zur Askese gesteigert wird. Im ersten der Viel'gorskij-Traktate heißt es:

Das irdische Leben kann auch nicht für eine Minute ruhig sein, daran müssen wir immer denken. Gefahren folgen einander unablässig: heute die einen, morgen die nächsten. Wir sind in der Welt zum Kampf aufgerufen, nicht zum Feiern: Den Sieg werden wir im Jenseits feiern.¹¹

Nahe am Katholizismus bewegt sich auch Gogol's ausgeprägter Teufelsglaube. Bereits Dmitrij Merežkovskij hat die panische Angst vor dem Satan als zentrales Motiv in Gogol's Schaffen herausgearbeitet.¹² Das Böse erscheint bei Gogol' in der Welt, weil die Menschen ihre Leidenschaften nicht genügend disziplinieren und damit den Zugriff des Teufels auf das menschliche Verhalten erleichtern. Die Sünde beruht deshalb nicht wie in der russisch-orthodoxen Lehre auf einer eher passiven Erkrankung der Seele, sondern auf einem aktiven Verschulden des Menschen. Aus diesem Grund insistiert Gogol' auf der individuellen Versündigung des Menschen. Eine Teilhabe des Menschen am Göttlichen, wie sie in der orthodoxen Theologie immer wieder auftaucht, schließt Gogol' von vornherein aus.

Letztlich beansprucht Gogol' für sich selbst die Position eines Priesters, der als Mittler zwischen Gott und den Menschen wirkt. Das richtige, in Hinwendung zu Gott gesprochene Wort bringt ein neues Sein hervor, während leeres Reden sogar in der Kirche dem Ansturm von Dämonen nicht standhalten kann, wie die Psalterlesung Choma Bruts in *Vij* zeigt. Letztlich bleibt Gogol' aber in einem unlösbaren Dilemma

⁹ V.I. Šenrok: K biografii N.V. Gogolja. O nedozvolenii pečatat' Razmyšlenija o Božestvennoj liturgii N.V. Gogolja, in: Russkaja Starina, 111/1902, S. 652.

¹⁰ Georgij Florovskij: Puti russkogo bogoslovija. Paris 1937, S. 260, 262f.

¹¹ Nikolaj V. Gogol': Pravilo žitija v mire, in: ders.: Sobranie sočinenij v devjati tomach. Moskva 1994, Bd. 6, S. 283–287, hier S. 285.

¹² Dmitrij S. Merežkovskij: Gogol' i čert. Moskva 1906.

stecken: Er erfährt seinen eigenen lebensspendenden Nominalismus als teuflische Gabe. Seine Beschäftigung mit der Liturgie bewegt sich zwar im Bereich des Göttlichen, doch der Preis dafür ist hoch: Gogol' kompiliert nur noch aus kanonischen Schriften und verzichtet auf seine dichterische Schaffenskraft.¹³

Der heimliche Protestant: Dostoevskij

Dostoevskij gilt – gerade auch in den neuesten russischen Forschungsarbeiten – als Inbegriff eines orthodoxen Autors.¹⁴ In der Tat spricht vieles für diese Einschätzung. So bezeichnete Dostoevskij die Russen als „Gottesträger-Volk“, glaubte an die Wiederkunft Christi in Russland und erwartete die Erlösung ausschließlich von der Orthodoxie. Gleichwohl ist immer wieder darauf hingewiesen worden, dass orthodoxe Motive in seinem Werk eine erstaunlich geringe Rolle spielen.¹⁵ Umso schärfer grenzte Dostoevskij seine eigene religiöse Position von anderen Glaubensrichtungen ab. Besonders heftig attackierte er das Judentum, indem er den alten antisemitischen Vorwurf des Christumordes erneuerte.¹⁶ Unter den christlichen Konfessionen war ihm vor allem der Katholizismus ein Dorn im Auge. Im *Tagebuch eines Schriftstellers* bezeichnet er die katholische Kirche als „tote Kraft“, weil sie den wahren Glauben gegen den irdischen Besitz des Papstes eingetauscht habe.¹⁷ Dieser Gedanke taucht später in der Großinquisitorlegende aus den *Brüdern Karamazov* wieder auf: Die katholische Kirche hat sich die Gnadenkompetenz, die nur Gott zusteht, gewaltsam angeeignet und um der weltlichen Macht willen Christus selbst verraten. Dostoevskij hatte seinem Unmut über den Katholizismus bereits in der Brandrede des Fürsten Myškin aus dem *Idioten* Luft gemacht. Hier wird der katholische Glaube letztlich mit dem Atheismus und dem Sozialismus gleichgesetzt:

Denn der Katholizismus kommt einem unchristlichen Glauben gleich! [. . .]
Der römische Katholizismus ist sogar schlimmer als der Atheismus, dessen bin ich mir sicher. [. . .] Der Atheismus predigt nur ein Nichts, der Katholizismus aber geht weiter: Er predigt einen entstellten Christus, einen von ihm verleumdeten und geschändeten Christus, das Gegenteil von Christus! [. . .]
Denn auch der Sozialismus ist eine Ausgeburt des Katholizismus und des katholischen Wesens!¹⁸

¹³ Lorenzo Amberg: Kirche, Liturgie und Frömmigkeit im Schaffen von N.V. Gogol'. Bern 1986, S. 240.

¹⁴ Rudolf Neuhäuser: F.M. Dostojewskij: Eine Studie zur russischen Mentalität einst und heute. Historische Wurzeln und Interpretationen, in: Horst-Jürgen Gerigk, Rudolf Neuhäuser: Dostojewskij im Kreuzverhör. Ein Klassiker der Weltliteratur oder Ideologe des neuen Russland? Zwei Abhandlungen. Heidelberg 2008, S. 47–113.

¹⁵ Malcolm V. Jones: Dostoevskii and religion, in: W.J. Leatherbarrow: The Cambridge Companion to Dostoevskii. Cambridge 2002, S. 147–174, S. 172.

¹⁶ Felix Philipp Ingold: Dostoevskij und das Judentum. Frankfurt/Main 1981.

¹⁷ Fedor M. Dostoevskij: Sila mertvaja i sily grjaduščie, in: ders.: Polnoe sobranie sočinenij v 30-i tomach. Leningrad 1972–1991, Bd. 22, S. 87–91.

¹⁸ Fedor M. Dostoevskij: Idiot, in: ders.: Polnoe sobranie sočinenij [Fn. 17], Bd. 8, S. 450f. Deutsche Übersetzung nach: Fjodor Dostojewskij: Der Idiot. Übersetzt von Hartmut Herboth. Berlin, Weimar 1986, S. 745–747.

In seinen Invektiven gegen den Katholizismus handelt Dostoevskij nebenbei auch den Protestantismus ab. Sein Hauptvorwurf richtet sich gegen die protestantische Negativität: Der Protestantismus sei selbst inhaltsleer, er könne nur protestieren. Wenn der Katholizismus in absehbarer Zukunft wegen seiner inneren Verlogenheit abgestorben sei, werde auch der Protestantismus verschwinden.¹⁹ In Dostoevskijs Schriften nimmt der Protestantismus deshalb einen deutlich weniger prominenten Platz ein als der Katholizismus.²⁰ Zu diesem Befund passt auch das völlige Fehlen des konfessionellen Motivs in seinen Reiseberichten aus Deutschland. Er lamentiert zwar immer wieder über den Geiz und Krämergeist der Deutschen, lässt sich aber kaum über den protestantischen Glauben aus.²¹

Möglicherweise ist Dostoevskijs nur reservierte Haltung gegenüber dem Protestantismus ein Hinweis darauf, dass er in seinem großen schriftstellerischen Projekt der 1860er und 1870er Jahre selbst als Protestant auftritt. Grundsätzlich kann man Dostoevskijs Prosawerk nach der sibirischen Verbannung als einen großen Makrotext lesen. Bereits in den *Erniedrigten und Beleidigten* ist jene Grundstruktur angelegt, die später auch – mit Variationen – den Plot der fünf großen Romane bestimmt. Dostoevskij bietet hier eine Diagnose des russischen Grundproblems, wie es sich ihm präsentiert: Wenn die Russen das auserwählte Volk sind, wenn Christus in Russland erscheinen wird, wie ist dann die aktuelle russische Misere zu erklären? Ein gemeinsames Kennzeichen der Romane dieser Periode liegt darin, dass sie alle zur Zeit ihrer Niederschrift spielen. Damit unterstreicht Dostoevskij die Relevanz des literarischen Geschehens für die unmittelbare Wirklichkeit des Lesers.²²

Die künstlerische Antwort, die Dostoevskij auf seine eigene Frage vorschlägt, zielt auf die gestörte Wahrnehmung der Russen: Möglicherweise ist die christliche Erlösung schon präsent, allerdings sind die Russen in konkurrierenden Theorien meist westlichen Ursprungs gefangen und können das Heil gar nicht erkennen. Besonders scharf kritisiert Dostoevskij die Ersatzreligionen Macht, Geld und Sexualität, die seine Helden blind machen.²³ So setzt etwa Raskol'nikov seine verderbliche Napoleon-Theorie in die Tat um und gelangt erst nach seinem Geständnis zum russischen Ideal der Demut. Ähnliches gilt für Fürst Myškin, den „Idioten“: Er kommt als Christusfigur, um die Welt durch Schönheit zu erlösen, wird aber von der verwestlichten Adelsgesellschaft verkannt. In den *Dämonen* versinkt Stavrogin, der das Kreuz



Fedor Dostoevskij

¹⁹ Fedor M. Dostoevskij: Tri idei, in: ders.: Polnoe sobranie sočinenij [Fn. 17], Bd. 25, S. 5–9, S. 7.

²⁰ Sarah Hudspeth: Dostoevsky and the Idea of Russianness. A new perspective on unity and brotherhood. London, New York 2004, S. 77f.

²¹ Karla Hielscher: Dostojewski in Deutschland. Frankfurt/Main, Leipzig 1999, S. 155.

²² Horst-Jürgen Gerigk: Das Russland-Bild in den fünf großen Romanen Dostojewskijs, in: Uta Gerhardt (Hg.): Zeitperspektiven. Studien zu Kultur und Gesellschaft. Beiträge aus der Geschichte, Soziologie, Philosophie und Literaturwissenschaft. Stuttgart 2003, S. 49–79.

²³ Ulrich Schmid: Rogožins Hochzeitsnacht. Figurale Spaltung als künstlerisches Verfahren, in: Dostoevsky Studies, NS 3/1999, S. 5–18.

(griech. stavros) im Namen trägt und damit eigentlich als Messias in Frage käme, in einem Sumpf von Terrorismus und Intrige. Und in den *Brüdern Karamazov* wird schließlich vorgeführt, wie der Wille zur Gewalt, genauer: zum Vätermord, in verschiedenen Abstufungen in die moralische Katastrophe führt.

Allein schon im Nebeneinander der Diagnose einer moralisch unzureichenden Wirklichkeit und der Verkündung eines religiösen Heilsprogramms zeigt sich die protestantische Grundstruktur von Dostoevskijs Poetik. Die Parallele lässt sich indes noch weiter entwickeln: Gerade das Verständnis der göttlichen Gnade, wie es Dostoevskij immer wieder im Kontrast zur katholischen Sündenvergebung literarisch gestaltet hat, steht der protestantischen Rechtfertigungslehre sehr nahe. Er wendet sich in aller Schärfe gegen eine Sündenökonomik, wie sie in der katholischen Beichtpraxis zum Ausdruck kommt. Die Kirche darf nicht in Imitation eines weltlichen Gerichts eine Sünde wider Gott mit einer Strafe belegen und schon gar nicht dem Büsser Absolution erteilen. Diese Kompetenz schreibt Dostoevskij ausschließlich und unmittelbar der göttlichen Gnade zu.

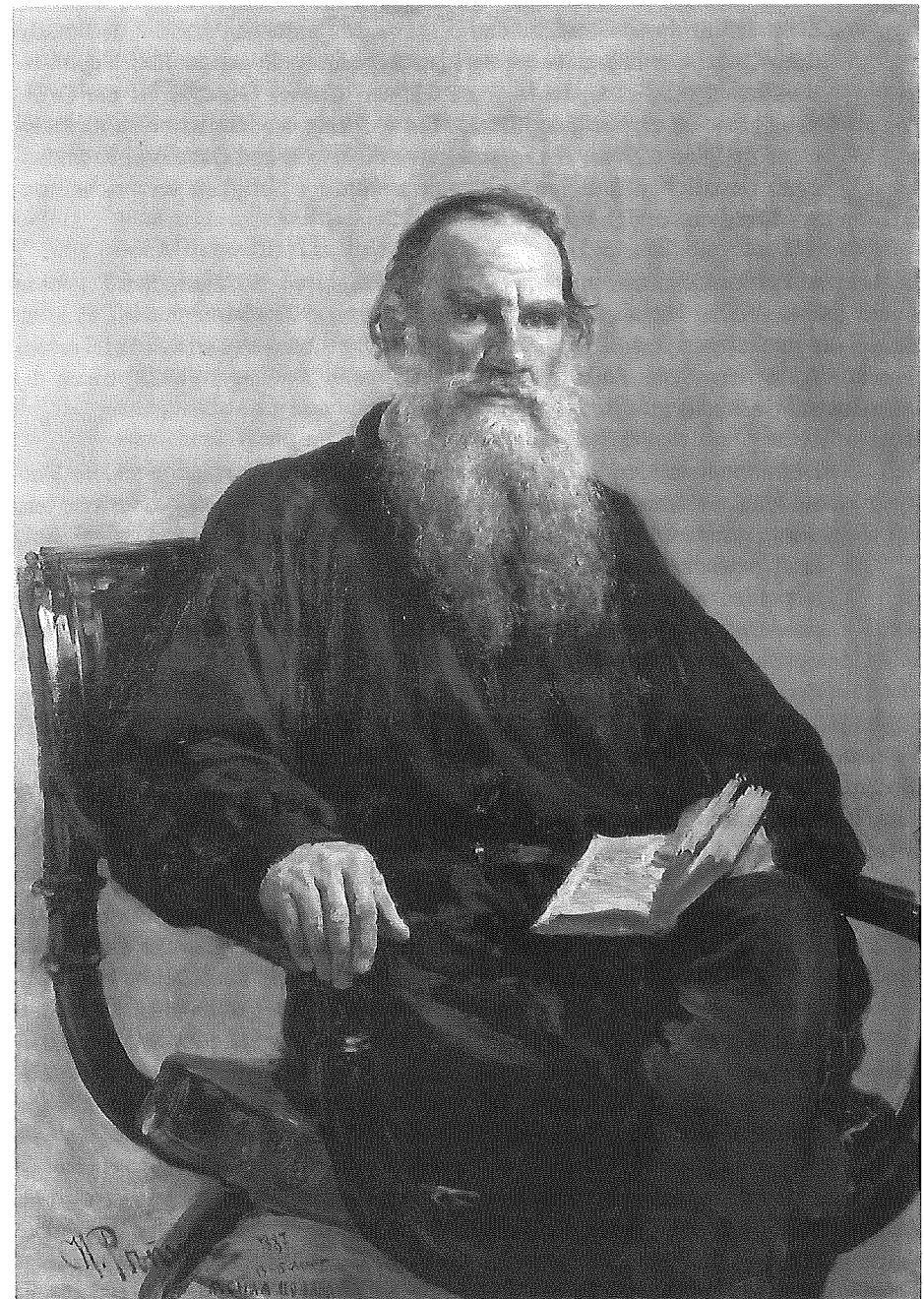
Damit steht Dostoevskij in Einklang mit einem Grundelement der protestantischen Theologie, die den Menschen durch die beiden Prinzipien *sola gratia* und *sola fide* rechtfertigt. Dostoevskijs heimlicher Protestantismus kann nachgerade als Gegenstück zu seinem offenen Antisemitismus gedeutet werden. Susan McReynolds hat kürzlich darauf hingewiesen, dass Dostoevskijs Juden Hass im Grunde auf einer Verschiebung beruhe: Der christliche Gott hat sich der höchsten Sünde schuldig gemacht, indem er bereit war, sein Kind für die Erlösung der Menschheit zu opfern. Dostoevskij bleibe nicht bei dieser Problemfeststellung stehen, sondern übertrage die Schuld für das Kindsoffer, das ja von Ivan Karamazov explizit verdammt wird, auf die Juden.²⁴

Allerdings wird das geheime Moralproblem des Christentums durch die antisemitische Schuldzuweisung nicht restlos aufgehoben. In Dostoevskijs theologischem Denken spielt der Protestantismus als dem Christentum inhärentes selbstkritisches Prinzip eine ausgleichende Rolle: Nicht nur Judas, sondern auch Gottvater selbst ist am Tod Jesu schuldig. Deshalb steht bei Dostoevskij weder der orthodoxe Pantokrator noch der katholische Menschensohn im Zentrum des Glaubens, sondern der Mensch, der mit einem schwierigen Gott konfrontiert wird. Dieser Gott will nämlich mit der größten Sünde, einem Kindsmord, die Sündhaftigkeit der Welt aufheben. Gott und Mensch werden hier widerspruchsvoll aufeinander bezogen: Der Mensch muss mit den religiösen Ansprüchen Gottes fertig werden, Gott muss sich den moralischen Ansprüchen des Menschen stellen. Dostoevskij denkt Gott von den Bedürfnissen des autonomen und freien Menschen her und nimmt damit eine durchaus protestantische Position ein.

Der heimliche Buddhist: Lev Tolstoj

Während sich Gogol' und Dostoevskij zumindest vordergründig als überzeugte Gläubige der Russischen Orthodoxen Kirche präsentieren, liegen die Verhältnisse bei Tolstoj ganz anders. Bereits im Jahr 1855 notiert der 26-jährige in seinem Tagebuch:

²⁴ Susan McReynolds: *Redemption and the Merchant God. Dostoevsky's Economy of Salvation and Antisemitism*. Evanston 2008, S. 90–116.



Il'ja Repin: Lev Tolstoj (1887)

Heute habe ich an der Eucharistie teilgenommen. Gestern brachte mich das Gespräch über das Göttliche und den Glauben auf einen großen, übermächtigen Gedanken. Ich glaube, dass ich fähig bin, mein ganzes Leben der Verwirklichung dieses Gedankens zu widmen. Dieser Gedanke ist die Gründung einer neuen Religion, die der Entwicklung der Menschheit entspricht, einer Religion Christi, aber gereinigt von Glauben und Geheimniskrämerei, einer praktischen Religion, die keine zukünftige Seligkeit verspricht, sondern Seligkeit auf Erden.²⁵

In dieser Absichtserklärung ist das ganze religiöse Programm skizziert, dem Tolstoj in seinen letzten dreißig Lebensjahren seine ganze Kraft und Zeit widmen wird. Freilich kleidet der späte Tolstoj seine umfassende Kritik der orthodoxen Kirche in viel schärfere Worte. In seiner *Untersuchung der dogmatischen Theologie* (1881) treten die orthodoxen Priester als geldgierige Betrüger auf:

Die orthodoxe Kirche? Ich kann heute mit diesem Wort keine andere Vorstellung verbinden als einige langhaarige, sehr selbstbewusste, verirrt und wenig gebildete Menschen, die in Samt und Seide einherschreiten, mit brillantbesetzten Heiligenmedaillons auf der Brust, die sich Erzpriester und Metropoliten nennen, und tausend andere langhaarige Menschen, die diesen paar Dutzend Menschen in finsterster Sklaverei dienen und damit beschäftigt sind, unter dem Vorwand der Durchführung irgendwelcher Sakramente das Volk zu täuschen und auszunehmen.²⁶

Es erstaunt wenig, dass Tolstoj nach solchen Äußerungen im Jahr 1901 von der orthodoxen Kirche exkommuniziert wurde. In seiner Antwort auf die Exkommunikation geht Tolstoj noch einen Schritt weiter und vergleicht die Praktiken der orthodoxen Kirche mit einem dumpfen Mord:

[Die orthodoxen Priester, U.S.] gehen wie jener Räuber vor, der eine ganze Familie von fünf oder sechs Menschen umbringt, um eine alte Unterjacke und 40 Kopeken zu erbeuten. Man hätte ihm gerne alle Kleider und alles Geld gegeben, wenn er nur nicht getötet hätte. Aber er kann nicht anders. Dasselbe gilt für die religiösen Betrüger. Man könnte zehn Mal eher zustimmen, sie mit dem größten Luxus auszustatten, wenn sie nur die Menschen nicht mit ihrem Betrug ins Verderben ziehen würden. Aber sie können nicht anders. Genau das ist das Schreckliche.²⁷

Die Entlarvung des kirchlichen Betrugs und die Verbreitung der Wahrheit standen im Zentrum von Tolstoj's Selbstverständnis als Schriftsteller. Dazu setzte er modernste Kommunikationsmittel ein. 1884 gründeten Vladimir Čertkov und Pavel Birjukov auf Tolstoj's Anregung den Verlag *Posrednik*, der die religiösen Erzählungen des berühm-

ten Autors in hohen Auflagen als billige Broschüren unter das Volk brachte. Tolstoj's eigenes Gottesbild bediente sich zwar christlicher Kategorien, entleerte aber das Evangelium jedes soteriologischen Sinns. Er lehnte die Dreieinigkeit Gottes ab, negierte die Göttlichkeit Jesu und glaubte nicht an die Auferstehung. Gott war für ihn ein abstraktes Prinzip, das bald mit der Liebe, bald mit dem Leben identifiziert wurde. Die deutlichsten Aussagen zu diesem Problemkreis finden sich in der Broschüre *Gedanken über Gott*, die 1901 aus Zensurgründen in Berlin erschien:

Man sagt, man müsse Gott als Persönlichkeit verstehen. Darin liegt ein großes Missverständnis: Persönlichkeit heißt Beschränkung. Der Mensch fühlt sich als Person nur deswegen, weil er mit anderen Personen in Kontakt tritt. Wenn der Mensch allein wäre, dann wäre er keine Person. [...] Der Hauptgrund für die Unerreichbarkeit Gottes liegt für uns darin, dass wir Ihn als einheitliches Wesen kennen – wir können ihn anders gar nicht kennen –, und gleichzeitig können wir ein einheitliches Wesen, das alles umfasst, nicht verstehen. Wenn Gott nicht einer ist, dann zerfließt Er, es gibt Ihn nicht mehr. Wenn Er aber einer ist, dann stellen wir ihn uns unwillkürlich als Persönlichkeit vor, und dann ist Er schon nicht mehr das höchste Wesen, nicht mehr alles. Doch wer Gott kennen und sich auf Ihn stützen will, muss ihn als alles ausfüllend und gleichzeitig einheitlich denken.²⁸

Noch kurz vor seinem Tod diktierte Tolstoj seiner Tochter in Astapovo einen Glaubenssatz in die Feder, in der Gott als allumfassendes Prinzip verstanden wird. Mehr noch: Auch der Mensch ist ganz in Gott aufgehoben. Damit fällt allerdings der kategoriale Unterschied zwischen Mensch und Gott, zwischen Schöpfer und Schöpfung:

Gott ist jenes unbegrenzte Alles, von dem der Mensch sich selbst nur als begrenzten Teil erkennt. In Wahrheit existiert nur Gott. Der Mensch ist seine Erscheinung in Stoff, Zeit und Raum.²⁹

Tolstoj's unpersönliches Gottesbild korrespondiert stark mit buddhistischen Anschauungen. Er war bereits über Schopenhauer, den er im Sommer 1869 begeistert las, in Kontakt mit dem Buddhismus gekommen. Der englische Dichter Edwin Arnold veröffentlichte 1879 unter dem Titel *The Light of Asia* eine sehr erfolgreiche poetische Nachdichtung von Gautamas Leben und machte so eine breitere europäische Öffentlichkeit mit dem Buddhismus bekannt. Eine russische Übersetzung von Arnolds Langpoem erschien 1891.³⁰ Tolstoj kannte dieses Buch und nannte in seinen theologischen Traktaten immer wieder den Buddhismus unter jenen Religionen, denen er eine höhere Wahrheit zusprach als der russischen Orthodoxie. Gerade weil der Buddhismus keinen persönlichen Gott kennt und explizite Ratschläge zur Lebenspraxis gibt, erscheint er Tolstoj als attraktiv. Die „vier edlen Wahrheiten“ des Buddhismus spiegeln genau den emanzipatorischen Gestus von Tolstoj's eigenen religiösen Überlegungen:

²⁸ Lev N. Tolstoj: *Mysli o Boge*. Berlin 1901, S. 38f.

²⁹ Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij* [Fn. 25], Bd. 58, S. 143.

³⁰ John Snelling: *The Buddhist Handbook. A Complete Guide to Buddhist Teaching and Practice*. London, Sydney, Auckland, Johannesburg 1987, S. 226.

²⁵ Lev N. Tolstoj: *Polnoe sobranie sočinenij*. Moskva 1928–1964, Bd. 47, S. 37.

²⁶ Ebd., Bd. 23, S. 295.

²⁷ Ebd., Bd. 34, S. 250f.

Erstens die Erkenntnis, dass alles Anhaften an vergänglichen Dingen zu Frustration führt, zweitens die Aufdeckung der Ursache dieses Sachverhaltes, drittens die Einsicht in die Möglichkeit, diesen leidvollen Zustand zu beenden, viertens die Darlegung des Wegs zur Befreiung.³¹

Es wäre allerdings falsch, Tolstoj als überzeugten Buddhisten zu verstehen. Sein Ziel lag in der Synthese aller Religionen und philosophischen Systeme. Gerade seine späten publizistischen Projekte bezeugen, dass er sich nicht zum Advokaten einer bestimmten Glaubensrichtung machte, sondern eine universelle Weltreligion schaffen wollte. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts stellte er verschiedene Anthologien zusammen, in denen eigene literarische Stücke, Gleichnisse sowie Aphorismen von abendländischen, asiatischen und orientalischen Philosophen vereinigt waren. Diese Textsammlungen mit den programmatischen Titeln *Für jeden Tag* oder *Lesekreis* sahen eine tägliche Lektüre vor; die einzelnen Kapitel waren nach den Daten des ganzen Jahres geordnet, auch ein Leseplan lag bei.

In theoretischer Ausprägung findet sich diese harmonisierende Tendenz vor allem im Aufsatz *Was ist Religion und worin liegt ihr Wesen?* (1901/1902). Hier dehnt Tolstoj den Gottesbegriff so weit, dass darin sowohl das Ziel der buddhistischen Meditation als auch die Götter der monotheistischen Religionen Platz finden:

Auch wenn der Buddhismus keine Gottesdefinition gibt, erkennt er doch das an, womit der Mensch verschmilzt und worin er versinkt, wenn er das Nirvana erreicht. Also ist das, womit sich der ins Nirvana versinkende Mensch vereint, dasselbe Prinzip, das im Judentum, Christentum und Islam als Gott anerkannt wird.³²

Der Sinn der Religion liegt für Tolstoj in der Selbstbewusstwerdung des Menschen als eines Teils des Göttlichen. Diesen Prozess hat Tolstoj auch literarisch gestaltet: Am Ende des Romans *Anna Karenina* findet sich eine Szene, in der Levin (in dessen Namen sich Tolstojs eigener Vorname wiederholt) während des Mähens einer Wiese zu sich selbst und damit zu Gott findet. Dieser Erweckungsprozess verändert nicht nur den Menschen, der sich von den falschen Konventionen der Zivilisation emanzipiert, sondern auch die ganze Welt, die sich ihm nun neu präsentiert.³³ Eine solche Erkenntnis kann durchaus sehr spät im Leben eines Menschen erfolgen. Die prominentesten Beispiele dafür sind in Tolstojs Schaffen Andrej Bolkonskijs Sterben in *Krieg und Frieden* und der Tod des Ivan Il'ič.

In der Entsprechung von religiöser Konzeption und literarischer Ausarbeitung manifestiert sich Tolstojs Selbstverständnis als Autor: Seine Werke sollen nicht zur Unterhaltung gelesen werden, sondern in den Rezipienten genau jene Erweckung auslösen, die auch die Handlungsfiguren erfahren. Tolstoj ist ein Lehrer, der seinen Lesern vor Augen führen will, dass sie falsch leben. In seiner berühmten „Infektionstheorie“ aus dem

Traktat *Was ist Kunst?* lässt er ein ästhetisches Werk nur dann gelten, wenn es ein wahres religiöses Gefühl des Autors auf den Leser überträgt. Tolstoj selbst kritisierte den größten Teil seines eigenen Werks vor diesem hohen Anspruch und gestand nur seinen Volkserzählungen den Rang von wahrer, weil erkenntnisbefördernder Kunst zu.

Das religiöse Amt des Schriftstellers

Gogol', Dostoevskij und Tolstoj mochten sich nicht auf ihre Eigenschaft als Künstler in der russischen Gesellschaft reduzieren lassen. Ihr Anspruch ging viel weiter: Ihre Werke sollten nicht als Literatur gelesen werden, sondern als Offenbarungen. Die dargestellte fiktionale Welt stellt bei diesen Autoren deshalb kein reines Gedankenspiel dar, sondern skizziert ein Heilsprogramm, das nicht nur verkündet, sondern auch umgesetzt werden soll. Dass sich Dichter zu Propheten stilisieren, ist keineswegs neu: Das prominenteste Beispiel in der russischen Literatur ist Aleksandr Puškin. Das religiöse Amt, das Gogol', Dostoevskij und Tolstoj für sich beanspruchen, unterscheidet sich jedoch von dem traditionellen Topos des *poeta vates*. Puškin etwa begnügte sich damit, für seine eigene Person zu höherer Erkenntnis zu gelangen.

Ganz anders die hier betrachteten Autoren: Gogol' nahm die Position eines *praeceptor Rossiae* ein. Sein Programm präsentierte er in seinen frühen Erzählungen zunächst in Form einer narrativen Theologie, in den *Toten Seelen* dann in der allegorischen Darstellung der verderblichen menschlichen Leidenschaften, und in den *Ausgewählten Stellen aus dem Briefwechsel mit Freunden* schließlich explizit, wobei gerade die Publikation dieser ursprünglich privaten Briefe zeigt, dass Gogol' ganz Russland zu seinem Freundeskreis zählen wollte. Sein Ziel bestand darin, allen Russen seine eigene sündige Existenz und seine persönliche Beicht- und Bußpraxis als nachahmenswertes Modell vorzuführen. In diesem Selbstentwurf lässt sich das Vorbild eines Heiligen aus der katholischen Kirche erkennen: Gogol' versuchte, seine prekäre irdische Existenz mit einer asketischen Praxis zu kompensieren. In dieser Konzeption liegt sowohl eine Selbsterhöhung als auch eine Selbsterniedrigung: Gerade weil der Heilige seine eigene Sündhaftigkeit deutlicher als alle anderen erkennt, erhebt er sich über den Rest der Menschheit.

Für Dostoevskij steht weniger die sündige Existenz des Einzelnen im Vordergrund. Seine Auffassung, dass die Menschheit als Ganzes in einem absoluten Zustand der Sündhaftigkeit verharrt, kann durchaus als protestantische Position gedeutet werden. Dostoevskij glaubt, dass die Sünde nicht durch individuelle Buße, sondern nur durch göttliche Gnade aufgehoben werden kann – allerdings nicht ohne menschliches Zutun. In vielen seiner Romane führt er dasselbe Gedankenexperiment durch: Was würde bei einer Wiederkunft Christi in Russland passieren?

Das Resultat ist pessimistisch: Zwar sind die Russen ein auserwähltes Volk, aber weil sie verderblichen Ersatzreligionen westlicher Provenienz verfallen sind, können sie den Erlöser gar nicht erkennen. Anders als etwa Tolstoj, der seine Lehre *fortissimo* in die Welt hinausposaunt, wählt Dostoevskij den Weg der Selbstaufklärung der Menschen: Der Sinn der Heilsgeschichte, die in seinen Romanen versteckt ist, bleibt dem Erzähler des Geschehens in der Regel verborgen. Das prominenteste Beispiel bieten die *Dämonen*: Der naive Erzähler reduziert die symbolische Handlung des Romans

³¹ Michael von Brück: Einführung in den Buddhismus. Frankfurt/Main, Leipzig 2007, S. 117.

³² Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij* [Fn. 25], Bd. 35, S. 190.

³³ Richard F. Gustafson: Leo Tolstoy. Resident and Stranger. A Study in Fiction and Theology. Princeton 1986, S. 422f.

auf eine skandalträchtige Story und begreift die religiöse Dimension gar nicht. Der Leser muss selbst zum wahren Kern der Handlung vordringen. In diesem hermeneutischen Trick kann man eine Affinität zum protestantischen allgemeinen Priestertum sehen: Dostoevskij will jeden einzelnen seiner Leser dazu bringen, den heilsgeschichtlichen Sinn der russischen Gegenwartsgeschichte zu erkennen. Diese Einsicht muss unbedingt im russischen Volk verbreitet werden, damit es – wenn Christus dann wirklich kommt – auch vorbereitet ist und seinen Messias erkennt. Dostoevskijs religiöses Amt ist also nicht das eines Heiligen, sondern das eines Predigers, der andere zum Predigen anleitet.

Lev Tolstoj schließlich präsentiert sich nicht nur in der Wahl seines rhetorischen Stils und seiner Publikationsmedien als der ausgeprägteste religiöse Lehrer unter den russischen Schriftstellern; er verkörpert dieses Amt auch in seinem Habitus. Der lange Bart, das Bauernhemd mit dem Gürtel, sogar lange Perioden fehlender körperlicher Hygiene unterstreichen seinen Anspruch, als asketischer Prophet aus der menschlichen Gesellschaft auszutreten und ein radikal nur der religiösen Wahrheit verpflichtetes Leben zu führen.

Tolstoj sah sich als einen Erweckten; den Prozess dieser Erweckung schilderte er detailliert in seiner religiösen Autobiographie *Meine Beichte*. Aus seiner eigenen Perspektive ermächtigte ihn diese vertiefte Einsicht in die absolute Wahrheit sogar zur Korrektur der biblischen Überlieferung. In seinem persönlichen Exemplar des Neuen Testaments versah er die Wundererzählungen mit einem Fragezeichen, die Erwähnungen des Heiligen Geistes strich er ganz. Auch den berühmten Anfang des Johannes-Evangeliums verbesserte er in seinem Sinn: Am Anfang war nicht das „Wort“ (slovo), sondern das „Verständnis“ (razumenie) des Lebens.³⁴ Der zentrale Begriff des „Verstehens“, der zur Erweckung führt, zeigt sowohl Tolstoj's Nähe als auch seine Distanz zum Buddhismus. „Buddha“ heißt etymologisch „der Erweckte“ – der Erkenntnisfortschritt weg von den falschen Gegenständen der Vergänglichkeit hin zur ewigen Wahrheit zeichnet auch den entlarvenden Gestus von Tolstoj's religiösen Schriften aus.

Allerdings ist im Buddhismus nicht die menschliche Vernunft das Instrument dieser Erweckung. Tolstoj hingegen kann sich bei seiner Wahrheitssuche ganz auf seine Rationalität verlassen, weil die Vernunft aus seiner Sicht ja nicht menschlich, sondern letztlich göttlich ist. Die für Tolstoj typische Verwischung der Grenzen zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen determiniert auch sein Verständnis des religiösen Amtes des Schriftstellers. Der Akt des Schreibens selbst wird zur höchst diffizilen Angelegenheit: Der göttliche Funke im Menschen selbst muss die Feder führen, sonst ist Literatur nicht nur wirkungslos, sondern sogar schädlich. Der Autor setzt in seiner Kreativität seine eigene Göttlichkeit ins Werk. Daher begreift sich Tolstoj letztlich nicht als menschlicher Prophet des göttlichen Wortes. Er strebt die Vereinigung mit dem Göttlichen an, dessen Teil er bereits ist. In der Überwindung dieser Relation von Ganzem und Teil muss er seine Individualität und sein biologisches Leben hinter sich lassen; gleichzeitig erreicht er aber in der Realisierung der eigenen Göttlichkeit einen Zustand, der dem buddhistischen Nirvana gleicht. Tolstoj's religiöses Amt schließt also nicht nur die Erweckung der Menschen zur Wahrheit ein, sondern in radikaler Konsequenz auch das Aufgehen des Ich im allumfassenden göttlichen Prinzip.

³⁴ Geir Kjetsaa: Lew Tolstoj. Dichter und Religionsphilosoph. Gernsbach 2001, S. 270.

Die verschiedenen konfessionellen Affinitäten von Gogol', Dostoevskij und Tolstoj sind nicht als bewusst gewählte Optionen, sondern als formale Implikationen ihrer jeweiligen religiösen Systeme zu verstehen. Die Nähe zu einer bestimmten Glaubensrichtung hängt im Wesentlichen davon ab, wie Mensch und Gott, Sünde und Gnade, Einzelner und Gemeinschaft aufeinander bezogen werden. Aus dem Wechselverhältnis dieser Heilskategorien ergibt sich eine bestimmte dogmatische Position, die sich in konfessionellen Kategorien beschreiben lässt.

Das religiöse Amt des Schriftstellers ist in Russland nicht allein ein Phänomen des 19. Jahrhunderts. Aleksandr Solženicyn etwa verfügt unübersehbar über ein religiöses – in seinem Fall russisch-orthodox geprägtes – Sendungsbewusstsein. Zwar steht Solženicyn zweifellos in der poetologischen Tradition von Dostoevskij und Tolstoj, seine konfessionelle Position ist allerdings unerschütterlich. Dieser Unterschied ist vermutlich darauf zurückzuführen, dass Dostoevskij und Tolstoj ihre eigenen Heilsprogramme als Alternativen gegen die offizielle Staatsideologie des Zarenreichs durchsetzen wollten. Die Orthodoxie stellte in der berühmten Uvarov-Formel aus dem Jahr 1833 neben der Autokratie und der Volksverbundenheit eine der drei Säulen des imperialen Russlands dar und war deshalb als zentrales Element einer neuen, besseren Gesellschaftsordnung denkbar ungeeignet.

Ganz anders präsentierte sich die Lage für Solženicyn: Er konnte gerade auf die zaristischen Verhältnisse als leuchtendes Vorbild für die prekäre Gegenwart verweisen, sei es nun die kommunistische Diktatur oder die dekadente El'cin-Ära. In seinen Memoiren berichtet Solženicyn sogar, dass er in drei Träumen intensive Gespräche mit Nikolaus II. über das Schicksal ihres gemeinsamen Vaterlandes geführt habe.³⁵ In der Orthodoxie sah er die entscheidende Differenzqualität zwischen dem ungenügenden Ist-Zustand und dem noch zu erreichenden Soll-Zustand. Das neue Russland müsse als orthodoxe Kirchengemeinde wiedergeboren werden.³⁶ In seiner Rolle als Mahner und Warner trat Solženicyn in den 1990er Jahren wahrscheinlich als Letzter das religiöse Amt des russischen Schriftstellers an. Dabei musste er die schmerzhafteste Erfahrung machen, dass ihm niemand zuhören wollte. Aber auch dafür konnte er einen Erklärungstopos anführen, der ihm gerade durch den Misserfolg sein eigenes Prophetentum bestätigte: „Nicht zu spät war ich dran, sondern zu früh.“³⁷

³⁵ Alexander Solschenizyn: Meine amerikanischen Jahre. München 2007, S. 94.

³⁶ Siehe etwa Alexander Solschenizyn: Russlands Weg aus der Krise. München, Zürich 1990, S. 38: „Jetzt müsste nach Christi Gesetz das Beispiel der Furchtlosigkeit gegeben werden, der Furchtlosigkeit nicht nur gegenüber dem Staat, sondern auch gegenüber der Gesellschaft, den brennenden Tagesnöten und sich selbst. Die Kräfte der Wiedererweckung erwarten wir wie auch in allen übrigen Lebensbereichen von unten – sie haben schon zu wirken begonnen –, beim einfachen Geistlichen, bei festgefühten Gemeinden, bei selbstlosen Pfarrkindern.“

³⁷ Solschenizyn, Meine amerikanischen Jahre [Fn. 35], S. 482.