
„Бог не уместится в книжке“
Orthodoxie, Islam und Tolŝtojs
Poetik der Verfremdung

Unter einer mediologischen Perspektive bietet Šklovskijs Verfremdungspoetik auch die Möglichkeit Tolstojs eigentümliche Entwicklung zu begreifen, die von dem zunehmenden Anspruch bestimmt wird, das künstlerische Schreiben durch pädagogische Erzählungen und religiöse Traktate zu überwinden. Davon ausgehend untersucht der Artikel zunächst Tolstojs Religionskonzept und die darin formulierte Wertschätzung des Islam, die unter den Muslimen des russischen Imperiums eine solche Beachtung erlangt, dass sich die orthodoxe Geistliche Akademie in Kazan' veranlasst sieht, publizistisch tätig zu werden, um Tolstojs Dialog mit den Muslimen als ein die russische Kultur bedrohendes Missverständnis zu entlarven.

LEV TOLSTOJ, VERFREMUNG,
RELIGION, RUSSISCHE ORTHODOXIE,
ISLAM, RUSSISCHE MUSLIME, KAZAN,
TATARSTAN

Starting from a media theoretical point of view and operating with Shklovsky's poetics of estrangement one can analyse Tolstoy's very specific evolution from esthetic writing towards the pedagogical and religious interests dominating his later works. In this context the article traces Tolstoy's idea of religion and his therein articulated estimation of the Islam, which gained such prominence among the Muslims of the Russian Empire, that the Orthodox Theological Academy in Kazan has been forced to intervene by a series of journal publications exposing Tolstoy's dialogue with the Muslims as a misunderstanding, which may endanger the identity of Russian culture.

LEV TOLSTOJ, ESTRANGEMENT,
RELIGION, RUSSIAN ORTHODOXY,
ISLAM, RUSSIAN MUSLIMS, KAZAN,
TATARSTAN

EINLEITUNG: RELIGION, SCHRIFT UND ÄSTHETIK

In *Gesellschaft der Gesellschaft* beschreibt Niklas Luhmann die Religion als eine besondere Form des Zusammenspiels von Beobachten, Unterscheiden und Bezeichnen:

Religion hat es unmittelbar mit den Eigentümlichkeiten des Beobachtens zu tun. Alles Beobachten muß unterscheiden, um etwas bezeichnen zu können, und sondert dabei einen „unmarked space“ ab, in den der Letzthorizont der Welt sich zurückzieht. Die damit alles Erfassbare begleitende Transzendenz verschiebt sich bei jedem Versuch, die Grenze mit neuen Unterscheidungen und Bezeichnungen zu überschreiten. Sie ist immer präsent als Gegenseite zu allem Bestimmbaren, ohne je erreichbar zu sein. Und eben diese Unerreichbarkeit „bindet“ den Beobachter, der sich selbst ebenfalls der Beobachtung entzieht, an das was er beobachten kann. Die Rückbindung des Unbezeichnenbaren an das Bezeichnenbare – das ist, in welcher kulturellen Ausformung immer, im weitesten Sinne „religio“. (232)

Die mediologische Pointe von Luhmanns Bestimmung liegt darin, dass hier die Fundierung von Religion im Medium der Schrift mit ihren semiotischen und epistemologischen Konsequenzen nochmals deutlich gemacht wird: Denn erst die Vergegenständlichung der akustisch flüchtigen Sprache im Graphischen macht es überhaupt möglich, zwischen Zeichen und Bedeutung zu differenzieren und nun jenseits von Magie und rituellen Praktiken den wechselseitigen Mechanismus von diesseitigem Unterscheiden und daraus resultierender Steigerung der „religio“ an einen durch das rationale Differenzieren permanent zurückweichenden Bereich des Transzendentalen in Gang zu brin-

gen. In einer solchen mediologischen Perspektive lassen sich auch die Unterschiede zwischen den drei Schriftreligion, der jüdischen, christlichen und der islamischen, ebenso wie die Ausprägung unterschiedlicher innerkonfessioneller theologischer Traditionen, die augustäische Theologie des westlichen Christentums oder die durch Chrysostomos geprägte ostkirchliche Theologie, oder die innerkonfessionellen Schismen zwischen Katholizismus und Protestantismus als jeweils differente Inanspruchnahmen und Bewältigungsformen der Abstraktionsleistungen von Schrift untersuchen; so wie schließlich auch die alle Schriftreligionen durch ihre Geschichte hindurch begleitende Scheidung von Fundamentalismus und Pragmatismus in einer solchen mediologischen Perspektive beschreibbar wären. Auch die vielfältigen Wechselbeziehungen der Religionen zu den Teilsystemen Wissenschaft, Recht, Ökonomie, Liebe, Macht oder Politik wären – jenseits des schlichten Dualismus von profan und sakral – über die Semiotik der Schrift zu analysieren; so ließe sich beispielsweise das prominente, von Max Weber herausgestellte Bedingungsverhältnis von protestantischer Ethik und Kapitalismus als ein Resultat jener spezifischen Abstraktionsleistung von Glauben und Geld in den Blick nehmen, die ihre gemeinsame Basis in dem von Schrift und Typographie beförderten semiotischen Mechanismus hat.¹

In einer solchen schriftmedialen Perspektive erscheint auch das Verhältnis zwischen Religion und Ästhetik als eine komplexe Wechselbeziehung, in der zwei gegenstrebige Dynamiken wirksam sind.² Zum einen schließen sich Religion und Ästhetik insofern aus, als dass die religiöse Kommunikation, in dem Maße, wie es ihr darum geht, sich der Bindung an einen transzendentalen Horizont zu versichern, von der wahrnehmungstechnischen Außenseite der Sinnproduktion ab-

1
Vgl. Quentin Massys' Bild *Der Geldwechsler und seine Frau* (1514) sowie Hörisch 2004.

2
Zur aktuellen Diskussion von Religion und Ästhetik vgl. Berwald 2007.

sehen muss. Entsprechend bilden Wunder ein konstitutives Element im narrativen Haushalt von Schriftreligionen. Umgekehrt sind ästhetische Artefakte darauf aus, gerade die Bedingtheit des Sinns durch die äußere (mediale) Form auszustellen. Eben dies meint auch Jan Mukařovský, wenn er von der Selbstbezüglichkeit spricht, durch die sich die ästhetische Funktion eines Artefakts gegenüber den pragmatischen Funktionen, worunter auch die religiöse zu zählen ist, auszeichnet. Obwohl sich Religion und Ästhetik wechselseitig ausschließen, bleiben sie dennoch – zum anderen – aufeinander bezogen. Denn auch die religiöse Produktion von transzendentalen Sinn vermag sich nicht dem semiotischen Eigensinn der Medien und vor allem den Differenzierungseffekten der Schrift zu entziehen und muss diese durch entsprechenden Darstellungskonzepte bzw. -restriktionen bewältigen. Die westkirchliche Lehre vom vierfachen Schriftsinn, das schriftliturgische Konzept der ostkirchlichen Orthodoxie samt ihrer Ikonentheologie oder die islamische Kalligraphie stellen solche Bewältigungsversuche der medialen Außenbedingungen von religiöser Sinnproduktion dar. Dergestalt werden innerhalb der Religionen jene Maßgaben für die Repräsentation von transzendentalen Sinn dogmatisch befestigt, in deren Rahmen auch die Referenzen auf die Form, also ästhetische Rekursionen, als Steigerung religiöser Sinnproduktion erfahren werden können. Dieses Bedingungsverhältnis von Religion und Ästhetik hat jedoch gleichzeitig eine tückische Kehrseite. Denn erst vor diesem Hintergrund der gesteigerten Ausdrucksfreiheiten und -möglichkeiten werden diese tradierten, religiös-dogmatischen Repräsentationsmaßgaben und -restriktionen nun im Innenbereich von Literatur und Kunst in ihrer ethischen Brisanz erst recht virulent und beobachtbar. Dies bedeutet, dass in dem Maße, in dem sich die ästhetische Kommunikation als autonomes (Funktions-)System

etabliert, Autoren und Künstler mit Asymmetrien und Konfliktlagen zwischen Ästhetik und religiösem Ethos unter den ökonomischen Bedingungen einer anonymen ästhetischen Rezeption nachträglich und gleichsam tragisch konfrontiert werden. Entsprechend ist es dann auch gerade die Differenziertheit des ästhetischen Formbewusstseins, durch die die Konflikterfahrungen von Autoren und Künstler erheblich gesteigert werden.

Eben dieser Konflikt zwischen Ästhetik und religiösem Ethos kennzeichnet die Schreib- und Arbeitssituation von Autoren (und Künstlern) in der russischen Kultur des 19. Jahrhunderts als Kunst und Literatur sich erstmals in der russischen Geschichte als autonomer Funktionsbereich auszuprägen beginnen. Nikolaj Gogol', Fëdor Dostoevskij und Lev Tolstoj, die alle im Verlauf ihrer Werkentwicklung auf unterschiedliche Weise ihr ästhetisches Schreiben zugunsten eines gesteigerten religiösen Ethos in Frage gestellt bzw. – wie im Falle Dostoevskij – wesentlich transformiert haben, bieten dafür eindruckliche Beispiele.

Im Weiteren werden wir uns mit dem Verhältnis von Religion und Ästhetik bei Tolstoj in Hinblick auf drei Fragestellungen beschäftigen: Erstens wird es darum gehen, zu zeigen, wie aus Tolstojs Konzept des ästhetischen Schreibens, d. h. aus seiner vielfach analysierten Poetik der Verfremdung, eine spezifische Form der Beschäftigung mit religiöser Problematik resultiert, wie sich Tolstoj also aus seinen ästhetischen Texten in den religiösen Diskurs gleichsam hineinschreibt. Zweitens werden wir Tolstojs religiöses Konzept untersuchen. Wir werden danach fragen, auf welche Weise bei Tolstoj das Objekt des religiösen Diskurses konstituiert wird und wie hier in der Verlängerung seines ästhetischen Schreibens eine Poetik der Verfremdung zum

3
De Haard 1989. Vgl.
auch Dieckmann 1969,
66, 71, 79, 113. Ausführ-
lich zu der Mediologie
der Erzählung *Nabeg*
vgl. Murašov 2008.

Einsatz kommt, in deren Rahmen schließlich auch Tolstojs Entwurf des Islam entwickelt wird. Drittens wird uns die politische Brisanz von Tolstojs Einlassung auf den Islam im Kontext des russischen imperialen Diskurses beschäftigt; an einem Beispiel werden wir zeigen, mit welchen diskursiven Strategien versucht wird, die Grenzen zwischen Orthodoxie und Islam im Sinne der russisch-orthodoxen Staatskirche wiederherzustellen.

POETIK DER VERFREMDUNG

Bereits in Tolstojs Erzählung *Nabeg* (*Der Überfall*, 1856), die der Schriftsteller selbst als Beginn seiner künstlerischen Autorentätigkeit bewertet, lassen sich in nuce jene poetischen Strategien ausmachen, die im Wesentlichen die Entwicklung seines künstlerischen Werkes bis hin zu dessen Infragestellung durch den Essay *Čto takoe iskusstvo?* (*Was ist Kunst?*, 1897/98) und bis zu den späten religiös-ethischen und künstlerisch-pädagogischen Texten bestimmen. In einer medienphilologischen Perspektive lässt sich die – nach Eric de Haard – als „antinarrativ“ charakterisierte Struktur von *Nabeg* darauf zurückführen, dass der Text versucht, jene Autonomisierung des Visuellen, die als primärer Effekt der ästhetischen Schrift eigen ist, auf verschiedene Weise entgegenzuarbeiten, um das Ästhetisch-Visuelle als amoralisch und als dem verbal fundierten Ethos (des Russischen) gegenüber fremd zu disqualifizieren.³ Dieses schriftskeptische Hadern mit den medialen Bedingungen des Literarischen, diese mediale Hybridität, teilen Tolstojs Texte mit anderen russischen Texten des 19. Jh.s, mit Texten Gogol's, Dostoevskijs oder Gončarovs, weisen aber eine spezifische poetische Lösung des Konflikts zwischen Visualität und Verbalität bzw. zwischen Ästhetik und Ethik auf – eine Lösung, die bekanntlich von den russi-

schen Formalisten unter dem Begriff der „Verfremdung“ („ostranenie“) beschrieben worden ist. Nach Šklovskij besteht diese „Verfremdung“ darin, „dass er (=Tolstoj) einen Gegenstand nicht mit seinem Namen nennt, sondern ihn so beschreibt, als werde er zum ersten Mal gesehen, und einen Vorfall, als ob er sich zum ersten Mal ereigne, wobei er in der Beschreibung des Gegenstands nicht die gebräuchlichen Bezeichnungen für seine Teile verwendet, sondern sie so benennt, wie die entsprechenden Teile bei anderen Dingen.“⁴ Was Šklovskij hier als Verfremdung bzw. Desautomatisierung bei Tolstoj entdeckt und in der Folge dann als ein allgemeines Konstitutionsprinzip des Ästhetisch-Literarischen hypostasiert, zielt nicht auf ein rhetorisches *acumen*, sondern auf eine Dekonventionalisierung der sprachlichen Repräsentation von Gegenständen, Sachverhalten, Personen und Handlungen, bei der diese in ihren intersubjektiven, von allen ökonomischen Interessen befreiten und letztlich ethischen Qualitäten präsent gemacht werden sollen.⁵

Tolstojs Texte beruhen auf zwei komplementären Prinzipien, in deren Spannungsfeld sie ihre narrativen und poetischen Strukturen aus- bzw. einfallen: Auf der einen Seite erfolgt eine ironisch-parodistische, auktoriale Erzählung von sich selbst gewissen und sich ihrer Darstellungsqualitäten vergewissernden Repräsentationen. Hier wird die erotische, libidinöse, egoistische Lust am visuellen, schriftfundierten Zeichen satirisch entlarvt. Dem stehen erzählerische Momente gegenüber, die darauf angelegt sind, sich ostentativ über ihren kommunikativen Erfolg, ihre kommunikativ-emotive Intensität zu konstituieren. Diese erzählerischen Momente sind so arrangiert, dass sie im Rahmen des literarischen Schrifttextes Erzählpositionen und -situationen generieren, in denen jegliches individualisierende Begehren an den Objekten der Repräsentation transzendiert wird zugunsten der Versicherung

4 „Прием остранения у Л. Толстого состоит в том, что он не называет вещь ее именем, а описывает ее, как в первый раз виденную, а случай — как в первый раз произошедший, при чем он употребляет в описании вещи не те названия ее частей, которые приняты, а называет их так, как называются соответственные части в других вещах.“ (Šklovskij 1925, 10)

5 Diese antiökonomische Dimension der „Verfremdung“ zeigt sich offensichtlich an dem Beispiel, das Šklovskij aus Tolstojs Erzählung *Cholstomer* verwendet und von einem Pferd handelt, das über den Eigentumsbegriff bei den Menschen reflektiert, und von dem aus auch die gesamte narrative Perspektive her aufgebaut wird.

von intersubjektiver Authentizitätserfahrung. Die Figur des über Ehre rasonierenden Chlopov in *Nabeg*, das Pferd, das in *Cholstomer* (*Der Leinwandmesser*, 1886) über das Eigentum nachdenkt, der an der Grenze der Aphasie agierende Akim in *Vlast' tmy* (*Macht der Finsternis*, 1886), oder der über die Arbeit nachsinnende Levin in *Anna Karenina* (1877/78) stellen eindrückliche Beispiele für die ethische Fundierung und Motivierung des poetischen Verfremdungsprinzips dar.

Aus dieser ethischen Motivierung der Verfremdung resultiert auch die eigentümliche Entwicklungsdynamik von Tolstojs Werk. Es ist die Selbstbezüglichkeit des ästhetischen Schreibens, die „Einstellung“ („ustanovka“) auf die veräußerlichte Sprachform und das „Verfahren“ („priem“), was Tolstoj die literarische Sprache als veräußerlichte und erotische Dispositionen produzierende Signifikantenmaschine erleben lassen. Dies stellt offensichtlich eine Erfahrung dar, die sich im Laufe seiner schriftstellerischen Arbeit und der darin zunehmenden Sensibilität gegenüber Sprache verdichtet bis schließlich der Autor erkennen muss, dass sich das literarische, künstlerische Erzählen von egoistisch-libidinöser Zeichenlust nicht bereinigen lässt. Dies ist der Punkt, an dem Tolstoj mit seinem Traktat *Čto takoe iskusstvo?* ein Verdikt über die künstlerische Literatur ausspricht, an dem er nun pädagogische und didaktische Texte zu schreiben beginnt und an dem sich sein ästhetisches Schreiben in eine Teilhabe am religiös-ethischen Diskurs transformiert.

Wenn man auf eine solche Weise die Entwicklungsdynamik von Tolstojs ästhetischem Schreiben und dessen Übergang in einen religiösen Diskurs modelliert, dann bedeutet dies auch, dass sich Tolstoj des Problems der veräußerlichten, verdinglichten Zeichenstruktur von Sprache, das

ihn im ästhetischen Schreiben umgetrieben hat, auch auf der Seite des religiösen Diskurses nicht so einfach entledigen kann. Auch hier greift er auf das Verfremdungsprinzip zurück, um dieses Problem zu bewältigen. Es ist diese spezifische Poetik der Verfremdung, die nun Tolstojs Religionskonzept ebenso wie das darin formulierte Verhältnis von Orthodoxie und Islam maßgeblich prägt.⁶

TOLSTOJS RELIGIONSKONZEPT

Tolstojs fundamentale Skepsis gegenüber der äußeren Zeichenstruktur der Sprache bestimmt auch seine religiösen Vorstellungen.⁷ Sowohl die liturgisch-rituellen, aber vor allem auch die sprachlichen, begrifflichen und narrativen Formen der Repräsentation von Glauben und Offenbarung werden als sekundär und unwesentlich gegenüber der substantiellen, innerlich spirituellen Glaubensgewissheit und -erfahrung bewertet. Tolstoj wird nicht müde, diesen spiritualistischen Grundgedanken seiner Glaubenslehre in immer neuen Perspektiven und Formulierungen zu wiederholen:

Бог никогда не путал людей разными верами и вер не только нет тысячи, но нету двух разных: с тех пор, как есть люди, есть и была всегда одна вера. И вера эта все одна и та же записана и во всех разных книгах вер всех народов и всегда одна и та же записана в сердце каждого человека.

[...]

Называть разные учения вер разными верами все равно, как если бы человек, узнав другой язык, считал бы, что люди, говорящие на другом языке, говорят совсем другое, чем люди на его языке.

Сказать, что учения вер различны потому, что они иначе

6 Mit einem Akzent auf das Verfahren der Verfremdung argumentiert auch Sklovskij für eine enge Verbindung zwischen Tolstojs ästhetischem Schreiben und den Eigentümlichkeiten seiner späten religiösen Schriften: „Этот способ видеть вещи выведенными из их контекста, привел к тому, что в последних своих произведениях Толстой, разбирая догматы и обряды, также применил к их описанию метод остранения, подставляя вместо привычных слов религиозного обихода их обычное значение; — получилось что-то странное, чудовищное, искренно принятое многими как богохульство, больно ранившие многих. Но это был все тот же прием, при помощи которого Толстой воспринимал и рассказывал окружающее. Толстовские восприятия распатали веру Толстого, дотронувшись до вещей, которых он долго не хотел касаться.“ (1925, 15).

7 Aus einer religionsphilosophischen Perspektive liegt eine Fülle von Arbeiten zu Tolstoj vor. Vgl. darunter die jüngsten Monographien: Kjetsaa 2001; Medzhibovskaya 2008.

8 Hier und weiterhin zitiert nach Lev Tolstoj *Polnoe sobranie sočinenij. Pod obščej red. V. G. Čertkova*; die erste Ziffer bezeichnet den Band, die zweite die Seitenzahl.

9 Die gesamte, kolportierte Passage lautet: „Я думаю, что у человека есть нечто высшее, чем Коран. У человека в душе есть бог, который ему показывает, что хорошо, что дурно. А коран есть дело рук человеческих. Между богом и мною стоит коран, коли я буду корана слушаться; а коли я слушаюсь голоса бога, так он прямо в моей душе, я прямо с богом общаюсь. А тут коран. Коран дело рук человеческих, так же, как и наше евангелие. Ведь люди их делали, а люди ошибаются. Вы говорите о переводах, а тут могли быть и ошибки. К корану нельзя относиться так, что всякое слово в нем истинно и от бога. Кто верит в бога, тот никак не скажет, что бог мог в книжке выразиться. Бог не уместится в книжке.“

высказаны, все равно, что сказать, что смысл слов различный, если слова сказаны на другом языке. (26/573f.)⁸

Entsprechend formuliert er in einem Gespräch mit dem Kazaner Vajsov buchskeptisch: „[...] Кто верит в бога, тот никак не скажет, что бог мог в книжке выразиться. Бог не уместится в книжке.“⁹

Und auch der Gegensatz von Wissen und Glauben wird von Tolstoj sprachskeptisch pointiert: „Знание отличается от веры тем, что знаем мы одним рассудком и поэтому можем определить словами предмет знания; верим же всем духовным существом нашим и, хотя более уверены в предметах веры, чем в предметах знания, не можем словами определить предмета веры.“ (73/305)

Tolstoj's vitales Interesse an den unterschiedlichen Religionen und religiösen Strömungen und Erneuerungsbewegungen resultiert aus dieser spiritualistischen, zeichen- und sprachskeptischen Glaubensauffassung. Gerade die Quantität der in Blick genommenen Religionen und das dabei wiederholte Insistieren auf Transzendenz sind es, wodurch Tolstoj seine spiritualistische Glaubensauffassung immer wieder von Neuem behauptet und zu legitimieren versucht.

Im Einzelnen operiert Tolstoj dabei mit zwei Begründungskontexten (a, b), die beide in ihren poetologischen Strategien, d. h. in der Art und Weise, wie sie den Gegenstand „Glauben“ entwerfen, mit vormaligen künstlerischen Fragestellungen verbunden sind.

- a) Der erste Kontext besteht in einem quasi anthropologischen Begründungsversuch des Religiösen über eine spontane, Authentizität verbürgende Erfahrung einer schriftlosen, primären Kultur, die Tolstoj in der Figur eines Tschuwaschen personifiziert:

Сделаемся чувашами и послушаем двух — не пророков (пророков никаких не бывает), а людей. Один говорит чувашину: чувствуешь ты в себе что-либо, кроме своего тела? Всякий чувашин ответит, что чувствует нечто духовное, мыслящее, любящее. Тогда мы его спросим: всемогущее ли это духовное существо, кот[орое] ты в себе чувствуешь? Чувашин скажет, что нет, что он чувствует, что это существо ограниченное. Тогда мы скажем ему: но если это существо, кот[орое] ты сознаешь в себе, ограничено, то должно быть такое же существо неограниченное. Вот это-то неограниченное существо и есть бог, котор[ого] сущность ты чувствуешь в себе ограниченной и которое, как неограниченное существо, обнимает тебя так, что ты находишься в нем. (73/320f.)

Wenn Tolstoj in dieser mäeutisch-sokratischen Szene eine ursprüngliche, nicht durch den Ballast von Sprach- und Texttraditionen verstellte Form von Religiosität herauspräpariert, dann bedient er sich hier exakt jenes Prinzips der Verfremdung bzw. der Desautomatisierung von Wahrnehmung, das Šklovskij in Tolstoj's künstlerischen Texten beobachtet hat, wenn ein „Gegenstand“ so beschrieben wird, „als werde er zum ersten Mal gesehen“, oder ein „Vorfall, als ob er sich zum ersten Mal ereigne.“ (vgl. oben). Ganz analog zu den Verfahren in künstlerischen Texten wird auch hier einer authentischen Figur eine zweite, mit dem Merkmal des entfremdet Zeichenhaften versehene Figur entgegengestellt, mit der jetzt in dieser Episode der schriftlose Tschuwasche konfrontiert wird; Tolstoj fährt fort:

Другой же [...] начнет с того, что скажет: верьте мне, что я пророк и что всё, что я вам буду говорить и что написано [...], всё это истинная правда, открытая мне самим богом. И станет

излагать всё свое учение. На это, если только чувашин не совсем дурак (а из них много есть умных), скажет: да почему же я вам поверю, что всё, что вы говорите, от бога. Я не видал, как вам бог передавал свою истину, и не имею никаких доказательств того, что вы пророк, тем более, что я знаю, мне сказывали, что есть таосисты, буддисты, брамины, шинтоисты, мормоны, у кот[орых] точно такие же пророки, как вы, и кот[орые] точь-в-точь то же говорят про себя, что и вы.

Так что то, что вы про себя говорите, что вы пророк, никак не может меня убедить в том, что всё то, что вы сказали и что написано [...], истинная правда. [...] что написано [...], не совсем ясно, а часто запутанно, многословно, произвольно и даже исторически неверно, как я слышал от людей. Убедить меня может только то, что я сам сознаю и могу проверить рассуждением и внутренним опытом. Так скажет умный чувашин на слова второго человека. И я думаю, что будет совершенно прав. (Ebd.)

Bei der zweiten Figur handelt es sich um die Figur eines Propheten. Im vorliegenden Kontext ist damit Mohammed gemeint, die Argumentation jedoch bezieht sich allgemein auf die Form der prophetischen Glaubensbezeugung, die eben darin besteht, dass eine Figur ihre eigenen Glaubenserfahrungen in Sprache und in fiktionalen, imaginären, der Wirklichkeit nicht entsprechenden, mithin übertragenen Bildern kommuniziert. Wieder ist es die repräsentierende, codierte und veräußerlichte Sprachform, die den tschuwaschischen, primärkulturellen Gesprächspartner dazu veranlasst, die vom Propheten kommunizierte Glaubenserfahrung als nichtauthentisch und als seiner inneren Erfahrung nicht entsprechend zurückzuweisen. Damit wiederholt er aber genau jene sprach- und schriftskeptische Haltung, die Tolstoj

selbst immer wieder als Grundlage seiner spiritualistischen Glaubenskonzeption heraushebt. Ganz anders ist die religionsversichernde Kommunikation zwischen dem ersten Gesprächspartner und dem Tschuwaschen gelagert. Was auf den ersten Blick als eine spontane, dialogische Frage-Antwort-Situation erscheinen mag, erweist sich als eine pädagogisch-autoritäre Szene, in der das primärkulturelle Subjekt als Objekt einer fragestellenden, wissenden und interpretierenden Instanz fungiert, die am tschuwaschinschen Subjekt ein Exempel statuiert. Ebenso präsentiert auch der Autor Tolstoj mit seiner Erzählung ein Exempel, wenn er vom authentisch empfindenden Tschuwaschen erzählt und diesen einmal mit einem aus der Fülle seines schriftfundierte[n] Wissens, mäeutisch fragenden Glaubensermittler konfrontiert, auf dessen Position durch den Wechsel des Personalpronomens von „on“ („er“) zu „my“ („wir“) auch die Leserschaft eingeschworen wird und einmal mit einem falschen, wortreich verworren und „unwirklich“ schreibenden Propheten. In dieser Geschichte resultiert Tolstoj's eigene Autoreninstanz aus der Verschachtelung zweier Positionen: Einer ersten Position der Autorität des um den Glauben Wissenden und Fragenden, die sich aber gleichzeitig hinter der Figur des naiven Subjekts verbirgt, sich in und mit der Stimme des naiven Subjekts artikuliert und dieses quasi authentisch sprechen lässt. Und dann einer zweiten Position des authentisch-naiv empfindenden schriftlosen und damit schrift- und sprachskeptisch disponierten Subjekt, das seine Lektion der inneren religiösen Erfahrung nun erfolgreich gelernt hat und nun sein Urteil über die falschen, schreibenden Propheten ausspricht, um damit aber seinerseits seinen Lehrer, d. h. die Autoreninstanz Tolstoj zu bestätigen.

Diese Tschuwaschen-Episode impliziert zwei folgenreiche konzeptuelle Momente. Zum einen einen Akt der Substitution; die tols-

tojsche, Religiosität verbürgende Autoreninstanz tritt an die Stelle der zahlreichen wortreich verworren, an den historischen Realitäten vorbeischreibenden Propheten. Im Gesamtkontext von Tolstojs spätem Schaffen bedeutet dies letztlich eine Usurpation der Sprech- und Erzählinstanzen der religiösen Propheten durch den tolstojschen Diskurs mit seinen Ausführungen über authentische Religiosität, seinen diversen aus verschiedenen Religionen zusammengestellten Sammlungen von Sprüchen und Weisheiten, sowie mit seinen didaktischen Erzählungen. Zum anderen beinhaltet diese Tolstojsche Tschuwaschen-Episode eine spezifische mediale Konzeptualisierung von Religiosität. Die doppelte Referenz auf einen voraussetzungs-freien, gleichsam vorsprachlichen Punkt von Transzendenzerfahrung initiiert eine religiöse Kommunikation, die in dem Maße, wie sie sich in performativer Gegenwärtigkeit und innerlicher Erlebnisfülle konstituiert, gleichzeitig jegliche Kodierung von religiöser Erfahrung in geschlossenen Erzählsyntagmen ebenso wie auch ihre hermeneutische, theologische Selbstbeobachtung zurückweisen muss. In der Zurückweisung gerade dessen, was Schrift basierte Religiosität ausmacht, begründet und behauptet sich die Tolstojsche Religiosität. In und mit dem Medium der Schrift zielt Tolstojs religiöse Kommunikation auf einen Typus von Transzendenzerfahrung, der sich aller schriftgestützten Beobachtbarkeit programmatisch entzieht. Auf der Schwelle zur Moderne subvertiert die Tolstojsche Religiosität damit die eigentliche Grundlage von Schriftreligion. Schriftskeptische und -kritische Traditionen kulminieren hier zu einer Art religiösem Schriftverdikt. Religiöse Transzendenzerfahrung konstituiert sich in der Versicherung eines substantiellen Versagens von Schrift, die die Sprache einer entfremdenden und spaltenden Beobachtung aussetzt. (So betrachtet, beginnen sich in

dieser Tolstojschen Tschuwaschen-Episode Konturen des sowjetischen Atheismuskurses abzuzeichnen.)

- b) Der zweite Begründungskontext, in dem Tolstoj sein Religionskonzept entwirft, ist historisch angelegt. In diesem werden die Religionen nicht substantiell, sondern lediglich in dem jeweiligen Grad, in dem sie diesen ihnen allen gemeinsamen Bezug auf das Transzendente verhüllen bzw. enthüllen unterschieden. In dem Maße, wie Tolstoj diese Freilegung und Reinigung der Religionen vom Ballast an Sinn verstellenden Äußerlichkeiten in einer zeitlich-historischen Perspektive entwirft, kommt nun dem Christentum und vor allem aber dem Islam eine besondere Rolle zu: „[...] в самых древних религиях больше всего чудесного и всякого рода суеверий, скрывающих истину: более всего в самой древней, в браминской, уже меньше в еврейской, еще менее в буддийской, конфуцианской, таосистской, еще менее в христианской, но уже меньше всего в самой последней большой религии — в магометанской.“ (79/118f.)

Diese Logik der Überwindung der entstehenden Veräußerlichungen und der Ausfaltung von transzendentelem Sinn im Gang der Geschichte ist in zweifacher Weise bemerkenswert. Zum einen stellt sich dies in gewisser Weise als ein Reflex der eigenen literarischen Entwicklung dar, die ganz bewusst und durch entsprechende Schriften kommentiert als ein moralischer Vervollkommnungsprozess stilisiert wird, in dessen Verlauf sich der Autor von einem in den äußeren Formen befangenen künstlerischen Schreiben zu den pädagogischen und didaktischen Texten des Spätwerkes durchringt. Zum anderen referiert diese Vorstellung von der Überwindung der Form durch den in die Geschichte eintretenden Sinn auf jene christologische Grundfigur, die der Kiewer Metropolit Ilarion in seinem *Slovo o zakone i blagodati*

(vor 1052, *Predigt über Gesetz und Gnade*) für die russische Orthodoxie formuliert hat, wenn er die schrift- und gesetzesgestützte und durch Moses verbürgte Offenbarung, von der das Alte Testament kündet, als historische Vorstufe zur ultimativen Offenbarung des Neuen Testaments betrachtet, die von äußeren Zeichen unverstellt in Christus verkörpert wird. Eine solche unmittelbare und damit entsprechend authentische Offenbarung bedarf der veräußerlichten Sprach- und Schriftzeichen ebenso wenig wie der äußerlichen Formen und Techniken des menschlichen (philosophischen) Wissens; in dieser anti-augustinischen Negation der äußerlichen Sprach- und Wissensformen besteht die „Gnade“ („*blagodat*“) der wahrhaften Offenbarung. Ganz analog zur anthropologischen Begründung wird auch in dieser historischen Perspektive religiöse Transzendenzerfahrung aus einem prinzipiellen Ungenügen von Schrift und von veräußerlichten Wissensformen heraus entwickelt und begründet.

STATUS UND FUNKTION DES ISLAM IN TOLSTOJS RELIGIONSKONZEPT

Als jüngste aller großen Schriftreligion kommt dem Islam eine besondere Stellung in Tolstojs Logik von der historischen Überwindung der veräußerlichten, zeichenverstellten Offenbarungsinhalte zu. Entsprechend kommt der Islam – nach Tolstoj – einer authentischen Religiosität am Nächsten: „[...] магометанство находится в самых выгодных в этом отношении условиях. Ему стоит только откинуть всё неестественное, внешнее в своем вероучении и в основу поставить основное религиозно-нравственное учение Магомета, и оно естественно сольется с основами всех больших религий и в особенности с христианским учением, которое оно признает истиной.“ (79/118f.)

Diese historische Entwicklungslogik der Religionen im allgemeinen und die avancierte Position des Islam sieht Tolstoj gerade durch die inneren antiklerikalen und politisierten Bewegungen innerhalb des Islam seiner Zeit bestätigt, resp. durch die sog. Babisten Persiens und durch das Kazaner „Gottesheer“ unter Führung von Bagautdin Vajsov¹⁰: „И та и другая секта представляют собою движение вперед магометанства к освобождению от мертвых внешних форм, которых, надо сказать, в магометанстве, как позднейшей религии, гораздо меньше, чем во всех других больших религиях.“ (79/121)

10
Zur Beschäftigung Tolstojs mit nichtchristlichen Religion vgl. Birjukov 1925; Šifman 1960; Stendaro 1985.

Entsprechend nimmt Tolstoj auch den Islam in Anspruch für seine Kritik an den institutionellen, klerikalen Formen der russischen Orthodoxie:

[...] для меня не может быть никакого сомнения в том, что магометанство по своим внешним формам стоит несравненно выше церковного православия. Так что если человеку поставлено только два выбора: держаться церковного православия или магометанства, то для всякого разумного человека не может быть сомнения в выборе и всякий предпочтет магометанство с признанием одного догмата единого бога и его пророка, вместо того сложного и непонятного богословия — троицы, искупления, таинств, богородицы, святых и их изображений в сложных богослужениях. (79/118)

Diese Aufwertung des Islam gegenüber der klerikalen Orthodoxie hat einen gewissen Clou darin, dass Tolstojs gleichsam gegen die Schrift formulierte Konzeption von Religiosität mit einer analogen schriftskeptischen Tendenz im Islam selbst konvergiert. Wie Dan Diner historisch und die Berliner Islamwissenschaftlerin Angelika Neuwirth philolo-

11
Vgl. Diner 2005, 115; Diner spricht hier von einem „Generalverdacht gegen das Schreiben“.

12
Von dieser Position aus kann Tolstoj schließlich auch dem Islam den autonomen schriftreligiösen Status absprechen: „В каждом учении есть книги основания. В Китайском книги Конфуция (или им собранные) и книга Лаодзы. В Индийском книга Веды (учение браминских пророков) и Трипитака — учение Будды. В Еврейском — Ветхий завет и Евангелие. Коран Магомета будет [...] не основной книгой, потому что он основан на библии и Евангелии.“ (26/ 575)

gisch gezeigt haben,¹¹ ist die Binnenstruktur des Islam so angelegt, dass durch spezielle rituelle Formen von Vokalisierung ebenso wie visuell durch kalligraphische Stilisierung, Ornamentalisierung und Geometrisierung die Differenzierungseffekte von Schrift und damit deren hermeneutische Leistungsfähigkeit gegenüber der mündlichen Sprache gedämpft und blockiert werden.

In Tolstoj's Konzeption von Religiosität lässt sich schließlich eine Kontamination von seiner eigenen spiritualistischen und gegen die klerikale russische Orthodoxie gewendete christologischen Anschauung einerseits und des Islam andererseits beobachten. So wie der Islam in einer religionsgeschichtlichen Perspektive als historisch jüngste Schriftreligion einer unverstellten Offenbarung am nächsten kommt, erscheint nun umgekehrt von der Position der Christologie der Islam als eine ihrer Ausprägungsformen.¹² So kann Tolstoj einerseits davon sprechen, dass das Christentum „соединяет, разъясняет, определяет все прежнее. Христос соединяет все. Но после Христа не является никого — никакого пророка, определяющего, уясняющего его. Все, что является в этом смысле, все извращения и приложения Христианства — как церковность, Св. Дух и магометанство. Так что все существующие теперь учения, насколько они истинны, находятся в христианстве.“

Andererseits formuliert Tolstoj:

[...] магометанство есть не что иное, как протестантство против Византийского извращенного, перешедшего в многобожие христианства, и протестантство, имеющее в основе своей те же предания, как и христианство, почерпнутые только в апокрифических библейских и евангельских сказаниях.

[...] во-1-х [...] нравственно-религиозные истины, те самые, кот[орые] важны для людей, всегда одинаковы во всех религиях, а во-2-х, [...] христианство и магометанство имеют один и тот же источник и расходятся только в своих искажениях этих источников, с одной стороны, христианами, а с другой — магометанами, и что стоит только откинуть эти искажения, и обе религии неизбежно совпадут. (67/ 215)

Eine künstlerische Realisierung dieser Kontamination von Christologie und spiritualistischer Reinterpretation des Islam stellt Tolstojs späte, mit großem Engagement verfasste Erzählung *Hadži Murat* (1910/12) dar.

Tolstojs Einlassungen auf den Islam und der russisch-orthodoxe, imperiale Diskurs

Tolstojs Interesse am Islam, seine diesbezüglichen Korrespondenzen und Auseinandersetzungen mit islamischen Intellektuellen in Russland, im Osmanischen Reich und Persien zusammen mit seiner Kritik am Klerus und an der Dogmatik der russischen Orthodoxie waren von erheblicher politischer Brisanz – brisant vor allem in Zusammenhang mit den erstarkenden kulturpolitischen und nationalen Bewegungen der Muslime im Russischen Reich. Einen Eindruck von der Wertschätzung, die Tolstoj durch russische Muslime entgegengebracht worden ist, vermittelt ein in der Orenburger Zeitschrift *Мусульманин* publizierter Nachruf auf den Tod des Dichters unter dem Titel „Чем был Лев Николаевич для мусульман“ („Was war Lev Nikolaevič für die Muslime“), in dem es heißt:

Учение Толстого, ясное и доступное по своей простоте, приобрело особенно много приверженцев среди народов исповедующих

13
Die politische Dimension von Tolstojs Religionskonzept besteht vor allem darin, dass darin die im russischen imperialen Diskurs in verschiedenen Varianten vorliegende Verbindung von religiöser Orthodoxie und nationalsprachlicher Russo- bzw. Slavophilie, wie sie z. B. bei den Slavophilen, bei Kireevskij, Danilevskij oder auch Dostoevskij zu finden ist, entkoppelt wird. Diese Entkopplung zielt dabei auf jenes Begründungsverhältnis, in dem das Religiöse und das Nationale, Orthodoxie und russische (Sprach) Kultur mit ihren jeweiligen politischen, klerikalen und sozialen Institutionen sich wechselseitig legitimieren konnten, wie dies bereits in Sergej Uvarovs Formel von Autokratie, Orthodoxie und Volkstümlichkeit (samoderžavie - pravoslavie - narodnost') angelegt worden war.

ислам, главным образом среди русских мусульман. [...] Мусульманская интеллигенция, задыхающаяся в тесных рамках патриархальных верований, тщетно ищущая выхода из заколдованного круга, усмотрела счастливый исход в учении Толстого и с жадностью набрасывалась на его произведения философского характера. Таким образом, Лев Николаевич стал дорогим для каждого грамотного мусульманина. (Мусульманин 25/1910, 535)

Brisanz erlangte Tolstojs Beschäftigung mit dem Islam vor allem unter den tatarischen Intellektuellen in Kazan' – also an jenem für die Idee des russischen Imperiums so symbolträchtigen Ort, an dem mit dem Sieg über den muslimischen Khan (1552) Ivan IV die Synthese von Politik und Religion, von Zarentum und Orthodoxie geschichtsträchtig unter Beweis gestellt hat.

Nach dem so populären Antwortschreiben Tolstojs an den Heiligen Synod von 1902 war es vor allem der ausführliche Briefwechsel des Dichters mit dem russischen, in Konstantinopel lebenden Muslim Asfendiar Zajametdinovič Vojnov von 1902/03 der in Abschriften unter den tatarischen Intellektuellen kursierte und der die Kazaner Orthodoxe Geistliche Akademie veranlasste, in ihrer Zeitschrift *Pravoslavnyj vestnik* (*Der orthodoxe Bote*) eine Reihe von Artikeln zu publizieren, um den Dialog zwischen Tolstoj und den tatarischen Intellektuellen als großes Missverständnis zu entlarven und den „bolšoj myslitel' i pisatel'“ („großen Denker und Schriftsteller“) wieder für die russische imperiale Politik und für die russische Orthodoxie zurückzugewinnen.¹³

In zwei aufeinanderfolgenden Nummern von *Pravoslavnyj vestnik* erscheint 1904 ein langer Artikel unter dem Titel „Граф Л.Н. Толстой

и мусульмане“ („Graf L. N. Tolstoj und die Muslime“), in dem sich der Kazaner Theologe und Missionar Jakov Koblov,¹⁴ mit dem Briefwechsel Tolstojs mit Vojnov auseinandersetzt und dabei versucht, die für das russisch-imperiale Verständnis untragbare liaison dangereuse zwischen Tolstoj und den intellektuellen, muslimischen Tataren aufzulösen. Entsprechend charakterisiert Koblov diesen Briefwechsel als eine im Geist der Renitenz zustande gekommene Verbindung von Partnern, die eigentlich nichts gemein haben können:

Эта переписка характерна в том отношении, что она показывает нам, как возможно единение лиц, не имеющих между собою никакого средства, лишь по протесту к чему либо враждебному для них. Как далеко ни ушел Л. Толстой в своих религиозно-философических взглядах от христианства, - все таки у него больше средства с христианской религией, нежели исламом. С другой стороны, несмотря на всю силу враждебных отношений ислама к христианской религии, в ней мухаммеданин найдет более родственных элементов, нежели в учении знаменитого писателя. [...]
Для мухаммедан всякая распря внутри православной церкви, на руку! И вот для поддержания и укрепления ся они пишут Л. Толстому сочувственное письмо. (Православный вестник, Казань 4/1904, 622 f.)

In seinem ersten Artikel geht es Koblov darum, zu zeigen, dass sich beide Seiten, Tolstoj und die tatarischen Intellektuellen, nichts zu sagen haben und dass die Einverständnisse sich bei genauer Betrachtung als Missverstehen erweisen. Koblovs Argumentation richtet sich im ersten Artikel primär gegen Tolstoj, um dabei zu zeigen, dass Tolstojs religiöse Vorstellungen nichts mit dem Islam gemein haben. Koblov

14
 Der Theologe und Missionar Jakov Koblov (geb. 1876) von der Kazaner Geistlichen Akademie hat in der ersten Dekade des 20. Jh.s eine Reihe von religionsphilosophischen und volkskundlichen Arbeiten zum Islam und zur tatarischen Kultur sowie bildungspolitische Schriften verfasst; vgl. u. a. Koblov 1905, 1907, 1908, 1910.

15

Vgl. auch weitere Äußerungen wie: „Вполне понятно, почему Л. Толстой высоко ценит это учение. Оно, как видим, вполне совпадает с его собственным учением о Боге, вселенной и человеке. Но он дорожит ради этого учения духовным общением с мухаммеданами, в частности с нашими отечественными татарами. И в этом отношении он допускает ошибку.“ (Ebd., 627 f.) Oder: „[...] Л. Толстому нет оснований дорожить духовным общением с мухаммеданами.“ (Ebd., 628).

kommt dabei zu dem Schluss: „Как далеко это учение Л. Толстого от мухаммеданского, [...] это для всякого очевидно.“ (Ebd.)

Mit einem insistierenden Gestus des wissenschaftlichen Experten disqualifiziert Koblov dabei Tolstoj's Verständnis vom Islam, indem er dem Schriftsteller vorhält, dass die sektierischen, aufklärerischen Bewegungen des Islam nichts mit der dogmatischen Substanz der Religion zu tun haben, diese auch nicht unter den Kazaner Tataren vertreten sei und so folglich auch kein Grund für den russischen „Dichter und Denker“ Tolstoj bestehe, sich mit den tatarischen Intellektuellen zu verständigen: „Он (= Толстой) смешивает учение мухаммеда строгого направления с учением Тариката и суфиев, и приписывая взгляды последних мухаммеданству, ставит это учение очень высоко.“ (Ebd., 625)¹⁵

Koblov kommt in seinem ersten Artikel zum Resultat, dass der Briefwechsel zwischen Tolstoj und Vojnov eigentlich ein Missverständnis sei und dass Tolstoj's Kritik an der Orthodoxie keinesfalls eine Parteinahme für den Islam bedeuten könne: „[...] если кто из ученых людей, отрекается от христианской веры, - это еще далеко не значить, что в тайниках своего сердца он исповедует ислам, как всегда склонны думать мухаммедане.“ (Ebd., 631)

Letztlich – so Koblov – erhebt Tolstoj aus der ihm eigenen Perspektive in seinen Briefen an Vojnov eine Anklage gegen den Islam: „Для всякого знакомого с воззрениями Л. Толстого очевидно, что иного приговора над верой мухаммедан с его стороны и не могло последовать.“ (Ebd., 631 f.)

Die entscheidende argumentative Wendung in Koblovs Artikel besteht darin, dass in der Korrespondenz Tolstoj's mit Vojnov den muslimi-

schen, tatarischen Intellektuellen eigentlich die Haltlosigkeit ihrer aufklärerischen Bestrebungen vor Augen geführt werde:

Впрочем, переписку могли вести мухаммедане – образованные в европейском духе, которые всегда не прочь полиберальничать вопреки постановлениям своей религии фанатических требований которой, как несоответствующих времени и обстоятельствам, они стараются не замечать. Как бы то ни было приговор Л. Толстого о мухаммеданской вере отличается ясностью и определенностью, не допускающими никаких толкований. (Ebd., 632)

Diese liberale, aufklärerische Geisteshaltung der tatarischen Muslime ist dann Gegenstand von Koblovs zweitem Artikel. Hier wird dem Briefpartner Tolstojs sowohl das Missverstehen von Tolstojs Ausführungen als auch der dogmatischen Grundlagen der eigenen islamischen Religion vorgehalten. Koblov setzt dabei an einem zentralen Punkt des Briefwechsels Vojnov und Tolstoj an – nämlich an der Diskussion der oben bereits angeführten Tschuwaschen-Episode, die Tolstoj in seinem Brief an Vojnov formuliert und in der er mit seinem bewährtem Verfremdungsprinzip authentische Religiositätserfahrung zu versinnbildlichen versucht, und auf die Vojnov ausführlich und differenziert geantwortet hatte. In einer langen Anmerkung zitiert Koblov Vojnovs Brief fast in seiner gesamten Länge. Gegen Tolstojs Begründung einer authentischen Religiosität führt Vojnov drei in der Tradition der Aufklärung formulierte Einwände, die er gleichzeitig als konstitutive Bestandteile des Islam selbst herausstellt. Erstens argumentiert Vojnov gegen die Unterstellung, der Koran propagiere einen „blinden Glauben“, eine gleichsam vorrationale Religiosität, indem er zeigt, dass das, was Tolstoj der Buchreligion des Islam vorwirft, gerade für den Tols-

16
 Im Einzelnen argumentiert Vojnov: „По нашему магометанскому учению слепой веры вовсе не допускается, а есть вера, подтвержденная разумом. Ваш чувашин чувствует что-то смутное, неясное, чего он и определить-то толком не может между тем как я мусульманин вижу все окружающее меня землю, небо, светило, людей, животных и знаю, что не я, не мне подобный состоянии создать что-либо подобное а следовательно, ест существо, сотворило это. [...] обладаю способностью мышления – умом, и на вопрос себя же, кто одарил меня всем этим, не нахожу другого ответа кроме того, что всем этим я мог быть одарен только тем же Высшим существом, которое создало все, что я вижу, чувствую и воображаю. Вот уже и у меня явилась вера – убеждение в Бога, вера ясная, осмысленная, основанная на очевидности, а не туманности Вашего чувашина, явившаяся-то у него только вследствие наводящих, как на экзамене, вопросов Ваших. Слепой веры в существование Бога даже не может быть, когда Коран во многих местах ссылается на разум людей [...]“ (Ebd., 6/1904, 889 f.)

tojschen Tschuwaschen zutrifft („вера, подтвержденная разумом“). Zweitens kritisiert Vojnov die autoritäre Versuchsanordnung, derer sich Tolstoj in einer Tschuwaschen-Episode zur Ermittlung von religiöser Authentizität bedient; für Vojnov fungiert der Tschuwasche als bewusstloses Sprachrohr des Fragestellers („вследствие наводящих, как на экзамене, вопросов“). Und drittens schließlich setzt sich Vojnov mit Tolstoj's Kritik an der „Unwirklichkeit“ und dem „verworren Wortreichtum“ der prophetischen Äußerungen auseinander und stellt klar, dass dies als bildliche, uneigentliche Form der Darstellung von innerer religiöser Erfahrung zu verstehen sei und dass auf diesen „Traumcharakter“ der prophetischen Äußerungen der Koran selbst auch verweise.¹⁶

Eben gegen diese aufklärerische Position Vojnovs bezieht nun der orthodoxe Theologe und Missionar Koblov Stellung, in dem er jetzt eigentlich im Namen und im Sinne von Tolstoj argumentiert und auf der reinen, innerlichen Glaubenserfahrung beharrt, die keiner „Werkzeuge des Bewusstseins“ bedarf: „(Толстой) говорит в своих письмах не о познание Божества, а о внутреннем сознании его без посредства каких либо орудий познания.“ (Ebd., 888)

Im gleichen Sinne heißt es bei Koblov weiter: „При строгом разграничении терминов: сознание и познание составитель письма не стал бы возражать против доказательства бытия Божия, выказанного Л. Толстым, так как совершенно справедливо, что сознание Бога свойственно всем людям. Но мухаммеданин не усвоил мыслей Толстого и поэтому говорит в своем письме не о том, что понимает Л. Толстой и опровергает несуществующие возражения.“ (Ebd., 893)

Darüber hinaus kritisiert er Vojnovs freie und vermeintlich unbegründete Auslegung des Korantextes, die weder der islamischen Dogmatik noch dem islamischen Ritus entspricht, und empfiehlt Vojnov, er möge sich an die zeitgenössische islamwissenschaftliche Literatur halten, die eindeutig die Rückständigkeit der Dogmatik und des Ritus des Islam beweist.¹⁷

Koblovs Kritik an und Polemik gegen Tolstojs Briefpartner Vojnov kulminiert schließlich darin, dass er der hermeneutischen Arbeit, die Vojnov am Text des Korans zu leisten versucht, die unverdorbenen, von allem Bildungsbestreben unberührte Buchstabentreue der islamischen Dogmatik vorhält, der er gleichzeitig damit eine Integrität insofern attestiert, als dass sie in der Lage sei „ohne Zögern jeden Buchstaben zu verteidigen“ („отстаивают без смущения каждую его букву“):

Рекомендуем в этих случаях европейски образованным татарам за удостоверением того, что есть в мухаммеданской религии и чего нет, обращаться к мухаммеданским богословам, хотя бы к тем же ученикам медрес-шакидрам. Они не блещут европейской образованностью, но свое вероучение знают твердо. Они не сознают еще всех его нелепостей. А потому отстаивают без смущения каждую его букву, каждая положение, об которых нередко отказываются европейски образованные татары [...]. (Ebd. 896f)

17

Im Einzelnen argumentiert Koblov: „Апологеты ислама – образованных татары имеют в подобных случаях обыкновение не ставить цитат, представляя читателям верить им на слово. Но вед это не всегда удобно, а в данном случае и совершенно невозможно, потому что представленные слова автора противоречат действительному мухаммеданскому вероучению о Боге. Составитель письма измыслил свое учение об отношении Бога к человеку, выдавая его за мухаммеданское, и сам себе очевидно не отдает отчета в том, о чем он говорит. Под его словами не подпишется ни один благочестивый мухаммеданин, знающий свою религию. (..) В последнее время образованные из татар все более и более распространяют то мнение, что против мухаммеданской религий высказано много лжи. Письмо к Л. Толстому служит только новым подтверждением этого. Эти уверения, поскольку мы убедились из чтения книг, составленных такими лицами, безусловно голословны. То большей части их уверения сводятся к общим словам и фразам без всякого подтверждения и ссылок на книги, в →

→ которых высказаны эти, по их мнению, шаблонные взгляды на их религию. Действительно, в среде века, пока еще не были знакомы с исламом, имели о нем много неправильных суждений, как и о всякой другой религии в начале ее существования. Но после того, как исследователи усердно занялись изучением ислама, средневековые предрассудки ислама, на ислам сказаны правильные взгляды. При этом относительно европейски образованных мухаммеданов нелишне будет заметить следующее. Они не знают многих догматических и обрядовых оттенков своей религии.“ (Ebd., 894 ff.)

Am Ende seines Artikel hat Koblov die Frontlinie entscheidend verschoben. Es ist jetzt nicht mehr primär die im Briefwechsel Tolstojs mit den Tataren sich anbahnende, sektiererisch gefährliche *liaison* von Islam und Christentum, die es zu verhindern gilt und auch nicht so sehr der Islam selbst, gegen den sich die Orthodoxie abzusetzen hat, sondern nun geht es um die Verderbtheit der europäischen Bildung, die Koblov in dem hermeneutischen Verfahren ausmacht, dessen sich Vojnov in seinem Umgang mit dem Text des Korans und mit Tolstojs Explikationen von Religiosität bedient. Zusammen mit Tolstoj kann Koblov jetzt diesseits hermeneutischer Textpraxis unter dem Begriff des „soznanie“ („Bewusstsein“) auf einer innerlichen Form der Religiosität insistieren – einer autoritären religio, die der erudierte Tolstoj seiner Figur des naiven, schriftlosen Tschuwaschen ebenso darbringt, wie es auch das Russische Imperium gegenüber seiner tatarischen Population tut. Im Unterschied zu Tolstojs fiktionaler Episode vom gefügig antwortenden Tschuwaschen, sind – so Koblov – die Tataren nicht bereit, die Gnade der Bildung durch das russische Imperium anzunehmen und beharren auf ihrem religiösen Eigensinn: „Русским мухаммеданом предоставлены все права русских подданных, например, они имеют полную возможность наравне с другим народностями государства обучаться в всех высших и средних учебных заведениях. [...] Вследствие постановлении своей религии, заповедующей отчуждение от „неверных“ они доселе остаются слепыми невеждами, не желающими прозреть.“ (Ebd., 907)

Auf diese Weise lässt Koblov in seiner Auseinandersetzung mit der Hermeneutik des Vojnov den „großen russischen Denker“ Tolstoj ganz von selbst wieder in die russische Orthodoxie zurückfinden. In dem schriftmagischen Textverständnis der russischen Orthodoxie bilden

die von Politik und Klerus institutionell fixierte und von Koblov nicht zuletzt auch mit dem Blick auf die islamischen Dogmatiker beschworene Buchstabentreue einerseits und Tolstojs Sektierertum und seine im Namen einer innerlichen Glaubenserfahrung artikulierten Renitenz gegen die Institution andererseits jene beiden komplementären Elementarstrategien, die der russischen imperialen Kultur zu Verfügung stehen, um sich unter dem Druck der Evolution zu behaupten. ♡

Literatur

- BERWALD, OLAF GREGOR u. a. (Hg.) 2007: *Der untote Gott. Religion und Ästhetik in der deutschen und österreichischen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Köln, Weimar u.a.
- BIRJUKOV, PAVEL 1925: *Tolstoi und der Orient. Briefe und sonstige Zeugnisse über Tolstois Beziehungen zu den Vertretern orientalischer Religionen*. Zürich, Leipzig.
- DE HAARD, ERIC 1989: *Narrative and Anti-Narrative Structures in Lev Tolstoj's Early Works*. Amsterdam, Atlanta.
- DIECKMANN, EBERHARD 1969: *Erzählformen im Frühwerk L. N. Tolstoj's*. Berlin.
- DINER, DAN 2005: *Versiegelte Zeit: Über den Stillstand in der islamischen Welt*. Berlin.
- HÖRISCH, JOCHEN 2004: *Gott, Geld, Medien - Studien zu den Medien, die die Welt im Innersten zusammenhalten*. Frankfurt a. M.
- KJETSAA, GEIR 2001: *Lew Tolstoj, Dichter und Religionsphilosoph*. Gernsbach.
- КОВЛОВ, ЯКОВ 1905: *Антропология Корана в сравнении с христианским учением о человеке (Die Anthropologie des Koran im Vergleich zur christlichen Lehre vom Menschen)*. Kazan'.
- КОВЛОВ, ЯКОВ 1904: *Граф Л.Н. Толстой и мусульмане (Graf L. N. Tolstoj und die Muslime)*. *Pravoslavnyj vestnik*, Kazan' 4/1904
- КОВЛОВ, ЯКОВ 1907: *О мусульманском духовенстве (Über die islamische Geistlichkeit)*. Kazan'.
- КОВЛОВ, ЯКОВ 1908: *Религиозные обряды и обычаи магометан (Religiöse muslimische Riten und Gebräuche)*. Kazan'.

- KOBLV, JAKOV 1910: *Мифология казанских татар (Mythologie der kasaner Tataren)*. Kazan'.
- LUHMANN, NIKLAS 1982: *Die Gesellschaft der Gesellschaften*. Frankfurt a. M., Bd. 1.
- MEDZHIBOVSKAYA, INESSA 2008: *Tolstoy and the Religious Culture of His Time: A Biography of a Long Conversion, 1845–1885*. Lanham.
- MURAŠOV, JURIJ 2008: Slabost' zrenija. O sootnošenii vizual'nosti i verbal'nosti v tvorčestve L'va Tol'stogo (na primere rasskaza "Nabeg"). In: *Intermedial'nost' v ruskoj kul'ture XVIII - XX vekov*. I.P. Smirnov, O. Gončarova (Hg.). St. Petersburg. 47–55.
- o.V. 1910: Чем был Лев Николаевич для мусульман (Was war Lev Nikolaevič für die Muslime). *Musul'manin*, Orenburg 25/1910.
- ŠKLOVSKIJ, VIKTOR B. 1925: *O teorii prozy*. 7–20.
- ŠIFMAN, ALEKSANDR 1960: *Lev Tolstoj i vostok*. Moskva.
- STENDARDO, LUIGI 1985: *Leo Tolstoy and the Bahá'í Faith*. Oxford.
- TOLSTOJ, LEV N. 1929 ff.: *Polnoe sobranie sočinenij. Pod obščej red. V. G. Čertkova*. Tom 26, 67, 73, 79. Moskva.

Summary

The first part of the article is about Tolstoy's idea of religion and the estimated role of the Islam in Tolstoy's religious thinking. Referring to the media theory of writing we start with some preliminary considerations about the interrelationship between aesthetic and religious communication. That way we try to understand the significant shift from aesthetic writing towards pedagogical and religious interests which can be traced within the evolutions of the „classical“ Russian writers of the 19th century like Nicolai Gogol, Fyodor Dostoevsky or Lev Tolstoy. In the case of Tolstoy Victor Shklovsky's poetics of estrangement gives us the possibility to analyse not only Tolstoy's novels but also his turn towards ethics and religion and to define the specifics of his religious discourse, where the poetics of estrangement continue to work. Crucial for Tolstoy's idea of religion is an obsessive rejection of book and literacy based forms of transcendent experience thus eliminating confessional differences. In this context we also find Tolstoy's remarkable estimation of the Islam.

The second part of the article deals with the public evidence of Tolstoy's appreciation of the Islam, which gained a politically relevant prominence among the Muslims of the Russian Empire and which forced the Orthodox Theological Academy in Kazan to intervene by a series of journal publications. Here we present a discourse analysis of two texts published by the Orthodox missionary and theologian Jakov Koblov under the title „Count Tolstoy and the Muslims“ (1904) in the journal *The Orthodox Messenger*. In his texts Koblov refers to an exchange of letters between Tolstoy and the Tartarian Muslim Efendiari Volkov, which circulated in manuscript form among the Muslim intellectuals

of Kazan. Koblov's polemic argumentation has two aims. First he tries to show that Tolstoy's dialogue with the Muslims must be considered as a misunderstanding and as a dubious brotherhood motivated only by pure renitence; the Orthodox theologian insists, that there actually cannot be any common intellectual and ethic interests between the Russian Tolstoy and the Tartarian Volkov. Koblov's second argumentation is directly focussed on the modern and hermeneutic approach, which is characteristic for Volkov's letters about Islam and which essentially differs from Tolstoy's Gnostic religious understanding. Koblov blames Volkov's enlightened understanding of the Islam as a false rational Europeanisation of religious faith indicating also an unthankfulness regarding all the educational and cultural goods given to the Tatarian Muslims by the Russian Tsar.

Jurij Murašov

Professor for Slavic Literatures and Literary Theory at the Department of Literary and Media Studies at the University of Constance/Germany. Research fields: Discourses (economy, body, right etc.) and their representation in literature; interrelations between literature and technical media (film, radio, TV). Recent publications: Džambul Džabaev. Adventures of a Kazakh Singer in a Soviet Country (together with K. Bogdanov and R. Nicolosi), Moskau 2013; Writing and Power in Soviet Cultures of th 20ies and 30ies (together with T. Liptak), Köln, Weimar 2012.