

DIRK KEMPER

Die Verführungsmacht des Wollens

Zur Analyse der Moderne bei Tolstoj und Goethe

Das Konferenzthema gibt uns auf, Tolstoj und Goethe als Olympier aufzufassen. Das Bild passt gut. Bekanntlich ging es bei den griechischen Göttern des Olymps nicht nur um Größe und Harmonie, sondern auch ganz handfest um Streit, Konkurrenz, Neid und Intrigen. Wir müssen uns also nicht auf ein vordergründig harmonisches Miteinander der beiden festgelegt fühlen.

Tolstoj konnte auch die harten Kanten eines Olympiers zeigen, zum Beispiel wenn es darum ging, einen dritten aus dem Olymp zu vertreiben, ich meine Shakespeare. In seiner Shakespeare-Studie von 1903 holt er rhetorisch und argumentativ weit aus, um dem verblendeten Publikum seiner Zeit die Augen dafür zu öffnen, daß Shakespeare ein schlechter Schreiberling sei, der „nicht einmal den einfachsten, von allen anerkannten Forderungen der Kunst“¹ genüge. Daß man ihn dennoch zu den Olympiern zählte, hält Tolstoj für ein tragisches Missverständnis der Rezeptionsgeschichte, für einen Effekt der „Suggestion“,² den aufzuhellen er große Anstrengungen unternimmt. Durchaus vermag er für die „Shakespeare-Anbetung“³ einen Hauptschuldigen auszumachen, nämlich Goethe, der seine Position als „Diktator der öffentlichen Meinung in ästhetischen Fragen“⁴ in Deutschland Ende des 18. Jahrhunderts dazu missbraucht habe, den überschätzten Engländer in Deutschland und von dort ausgehend in ganz Europa durchzusetzen.

¹ Tolstoj, Lev Nikolaevič] Tolstoj, Leo N.: Shakespeare. Eine kritische Studie. Nebst dem Essay Ernest Crosbys über die Stellung Shakespeares zu den arbeitenden Klassen und einem Brief Bernhard Shaws. Einzig berechtigte deutsche Ausgabe. Uebersetzt von M. Enckhausen. Hannover: Adolf Sponholz, 1906, S. 39; *Tolstoj, Lev Nikolaevič: O Šekspire i o drame*. In: Tolstoj, Lev N.: *Sobranie sočinenij v 22-ch t.* T. 15. *Statji ob iskusstve i literature*. Moskva: Chudožestvennaja literatura, 1983. С. 258–314, 279: «не удовлетворяют самым первым, признанным всеми, требованиям искусства».

² Shakespeare (wie Anm. 1), S. 94; Šekspire (wie Anm. 1), С. 310: «внушение».

³ Shakespeare (wie Anm. 1), S. 91; Šekspire (wie Anm. 1), С. 308: «... восхвалением Шекспира».

⁴ Shakespeare (wie Anm. 1), S. 89; Šekspire (wie Anm. 1), С. 307: «бывший в то время диктатором общественного мнения в вопросах эстетических». Vgl. auch ebd., S. 94; Šekspire (wie Anm. 1), С. 310.

Von einem harmonischen Nebeneinander auf dem Gipfel des literarischen Olympos kann also nicht die Rede sein. Aber auch die Annahme des Gegenteils wäre falsch. Auch wenn Goethe und Tolstoj in poetologischen und ästhetischen Fragen zum Teil unterschiedliche, auch entgegengesetzte Positionen vertraten, ist ihr Denken doch keineswegs unvermittelbar. Hier hilft der zweite Begriff des Tagungsthemas, nämlich der des Dialogs. Auch wenn Oberflächenphänomene das Gegenteil zu bezeugen scheinen, treffen sich der christliche Ethiker und der vermeintliche Heide, der Goethe selbstverständlich nie war(!), auf einer tieferen Ebene, zum Beispiel wenn sie beide darum ringen, die Kultur der eigenen Gegenwart philosophisch zu durchdringen, die eigene Moderne zu analysieren und deren jeweilige Grundströmung – oder, je nach Wertung, auch Verfallstendenz – herauszuarbeiten und auf den Begriff zu bringen. Auf dieser Ebene führen Goethe und Tolstoj tatsächlich einen jener virtuellen Dialoge, für die der Grieche Lukian die Gattung des Totengesprächs erfand, der sich auch Goethe selbst in der satirischen Farce *Götter, Helden und Wieland* (1774) bediente.

Ihre kulturphilosophischen Überlegungen zum Wesen der eigenen Moderne entwickeln beide, Goethe wie Tolstoj, nicht zufällig anhand der Gattung des Dramas und am Beispiel Shakespeares. Das Ästhetisch-Literarische spiegelt also für beide große kulturgeschichtliche Umbrüche; die Kunst ist kein abgeleitetes Epiphänomen der großen Kulturgeschichte, sondern deren Kern. Der Wandel von Kultur und Mentalität findet also für beide im Rahmen eines größeren Projekts statt, nämlich innerhalb der ästhetischen Erziehung der Menschheit, wenn diese auch unterschiedlich ausgelegt wird.

I.

Goethes tiefste Kulturanalyse umfasst nur wenige Absätze innerhalb seiner Schrift *Shakespeare und kein Ende!* von 1813/16. Schon in seiner Jugend hatte Goethe den Engländer emphatisch gefeiert, vorgetragen in seiner Rede *Zum Shakespeares-Tag* von 1771. Dort diente Shakespeare als Gewährsmann einer jugendbewegten Literaturrevolution, die der klassizistischen Regelpoetik den Kampf ansagte. Gut vierzig Jahre später geht der Blick tiefer, indem Goethe untersucht, wo denn der große Unterschied zwischen antikem und modernem Drama und damit zwischen antiker und moderner Kultur überhaupt liege.

Dazu korreliert Goethe die Opposition ‚antik/modern‘ mit der von ‚Sollen‘ und ‚Wollen‘. Kurz gesagt ist die Antike für ihn die Kultur des Sollens, des Gesetzes und der Pflicht, in denen der Mensch sein Wollen

und damit sein Handeln diesen Regulativen unterwirft. Umgekehrt sei die Moderne die Kultur des Wollens, des Willens und seines ursprünglichen Begehrens, das der Mensch über jedes Gesetz stelle und das deshalb letztlich unreguliert bleibe. Diese Grundthese wird im zweiten Shakespeare-Aufsatz erläutert:

Aber alles Sollen ist despotisch. Es gehöre der Vernunft an: wie das Sitten- und Stadtgesetz, oder der Natur: wie die Gesetze des Werdens, Wachsens und Vergehens, des Lebens und Todes. Vor allem diesem schauern wir, ohne zu bedenken, daß das Wohl des Ganzen dadurch bezieht sei. Das Wollen hingegen ist frei, scheint frei und begünstigt den Einzelnen. Daher ist das Wollen schmeichlerisch und mußte sich der Menschen bemächtigen, sobald sie es kennen lernten. Es ist der Gott der neuern Zeit; ihm hingegeben, fürchten wir uns vor dem Entgegengesetzten, und hier liegt der Grund, warum unsre Kunst so wie unsre Sinnesart von der antiken ewig getrennt bleibt. Durch das Sollen wird die Tragödie groß und stark, durch das Wollen schwach und klein. [...]

genug, ein Wollen, das über die Kräfte eines Individuums hinausgeht, ist modern.⁵

Sehr plakativ sind also die Begriffsoppositionen, mit denen Goethe den Mentalitätsumbruch zwischen Antike und Moderne kennzeichnet:

antik vs. modern,
Gesetz und Pflicht vs. Wollen und Begehren,
Gemeinwohl vs. Individualinteresse,
innere Bindung an das Gesetz vs. unbeschränkte Freiheit,
Despotie vs. Verführungsmacht des Wollens.

Ganz fundamental rührt Goethe hier an ein Grundproblem der europäischen Kultur, nämlich an das Verhältnis von Vernunft und Wille. Dass der Mensch durch beides geleitet werde, ist in der europäischen Kulturgeschichte nie ernsthaft bestritten worden, aber seit der klassischen griechischen Philosophie bestand das europäische Projekt der Erziehung des Menschengeschlechts immer darin, das gefährliche, ungezügelte Wollen und Begehren des Menschen unter die Leitung der Vernunft zu bringen, ja es unter das Diktat der Vernunft zu setzen. Friedrich Nietzsche wird diese europäische Kultur – oder vorsichtiger: westeuropäische Kultur – später mit dem Begriff der „sokratischen Kultur“ beschreiben, deren Fesseln er mit seiner Philosophie zu sprengen sucht.

Goethe selbst ist seiner Erziehung und Sozialisation nach noch ganz ein Kind des Jahrhunderts der Aufklärung, in der dieses Erziehungsprojekt am Ende geradezu ideologischen Charakter annahm. Gerade deshalb

⁵ Shakespeare und kein Ende! In: WA (Weimarer Ausgabe) I, 41/1, S. 61 f.

war er als junger Mann in seinem Frühwerk auch in der Lage, dagegen zu opponieren, und zwar in einer ungeheuer radikalen Weise. Vor allem im *Werther*, aber auch im *Faust I* und anderen Schriften entwickelt er nämlich eine Anthropologie des Willens, die geeignet war, das europäische Projekt der sokratischen Kultur auszuhebeln. Werther wie Faust (und Anna Karenina ließe sich hier wohl gleich einreihen) erscheinen nämlich als Vertreter des Grundsatzes „Und doch – ich will“,⁶ was heißen soll: Auch wenn mir andere die Falschheit und Unvernünftigkeit meines Wollens vor Augen führen, auch wenn ich selber diesen Umstand klar einzusehen vermag, kann ich doch nicht anders, als dem Begehren meines emotionalen Zentrums, meines Herzens, nachzugeben. Werther bringt das auf die Formel: „Auch halt ich mein Herzgen wie ein krankes Kind, all sein Wille wird ihm gestattet.“⁷

Das Radikale, das Provokative liegt nun darin, dass Werther diesen Grundsatz nicht als Teil seiner Krankheit zum Leiden und schließlich zum Tode versteht, sondern ihn zur allgemeinen Handlungsmaxime für alle Menschen macht.⁸ Der Mensch kann gar nicht anders als seinem Willen folgen, denn die regulativen Kräfte der Vernunft erscheinen ihm als viel zu schwach, um erfolgreich dagegen anzukämpfen.

Kommen wir kurz auf Shakespeare zurück. 1771 hatte Goethe diesen noch zum Gewährsmann einer neuen, spezifisch modernen Ästhetik gemacht; im zweiten Shakespeare-Aufsatz vierzig Jahre später argumentiert er zurückhaltender. Shakespeare erscheint ihm nunmehr als Vorbereiter der Moderne, indem er Sollen und Wollen verbinde, er habe „die alte und die neue Welt zu unserem freudigen Erstaunen“⁹ miteinander verbunden.

Zusammenfassend: Goethe entwickelt im Frühwerk eine Anthropologie des Willens, die weit auf Schopenhauer und Nietzsche – und nebenbei bemerkt auf die Ergebnisse der modernen Neurowissenschaften – vorausweist. Experimentell spielt er diese Position vor allem im *Werther* in letzter Konsequenz durch, und zwar in einer Radikalität, auf die er später als Weimarer Minister nie mehr zurückkommt, obwohl die Ereignisse der Französischen Revolution diese anthropologische Analyse nur bestätigten.

⁶ Werther, Brief vom 24. Nov. 1772.

⁷ Werther, Brief vom 13. Mai 1771.

⁸ Ausführlich dazu Dirk Kemper: «ineffabile» – Goethe und die Individualitätsproblematik der Moderne. München: Wilhelm Fink Verlag 2004, S. 124 ff. Russ. Übersetzung: Kemper Дирк. Гете и проблематика индивидуализма в макроэпоху модерна. М.: Языки славянской культуры 2009 (= публикация кафедры германской филологии в РГГУ Москва, 2), С. 107 ff.

⁹ Shakespeare und kein Ende! In: WA I, 41/1, S. 52-71.

Es liegt nahe, diese Linie im Blick zu behalten, wenn wir nun die Kulturanalyse des Vorläufers Schopenhauers mit der des Anhängers Schopenhauers vergleichen, mit der Tolstojs.

II.

Auch Tolstojs Philippika gegen Shakespeare ist kein Selbstzweck, sondern dient der Entfaltung und Begründung seines eigenen ästhetischen Programms. In dessen Kern steht bekanntlich die Auffassung vom religiösen Wesen der Kunst, jeder Kunst, aber insbesondere des Dramas mit seinen besonderen wirkungsästhetischen Möglichkeiten. Tolstoj fordert damit jedoch nicht einfach die literarisch-didaktische Vermittlung von christlich-biblischen oder christlich-theologischen Inhalten, wie sie die europäische Bibelepik als „sacra poesis“ schon seit dem vierten Jahrhundert unternahm, auch nicht die allegorische Vermittlung solcher Inhalte, wie sie etwa das Jesuitendrama der Gegenreformation vorlegte, sondern „den Ausdruck einer bestimmten Lebensansicht, welche mit dem höchsten religiösen Verständnis einer gegebenen Zeit harmoniert“¹⁰ und dabei Leben und Werk eines Schriftstellers bewusst anleitet. Das Drama wird so keineswegs inhaltlich auf die orthodoxe Lehre der Kirche festgelegt, sondern philosophisch weiter auf das allgemeinere Ziel, „etwas über des Menschen Beziehung zu Gott, über das Universum, das All – die Ewigkeit, die Unendlichkeit“¹¹ zu verdeutlichen. Das höchste Ziel dieser Vermittlung christlich-religiöser Inhalte erschöpft sich denn auch nicht in der religiösen Didaxe, sie dient vielmehr der sittlichen Erziehung und moralischen „Vervollkommnung“¹² (russ.: *soveršenstvovanie*) des einzelnen Menschen wie des Menschengeschlechts. Damit greift Tolstoj ein klassisches Theorem der europäischen Aufklärung auf, nämlich die geschichtsphilosophische Grundannahme der Perfektibilität, also der Vervollkommnung auf individualpsychologischer Ebene in der Entwicklung eines je-

¹⁰ Shakespeare (wie Anm. 1), S. 92; Šekspire (wie Anm. 1), C. 309: «определенное, соответствующее высшему в данное время религиозному пониманию мировоззрение».

¹¹ Shakespeare (wie Anm. 1), 92 f.; Šekspire (wie Anm. 1), C. 309: «определенное, соответствующее высшему в данное время религиозному пониманию мировоззрение».

¹² Shakespeare (wie Anm. 1), 96: „Das menschliche Leben wird nur durch die Entwicklung des religiösen Bewusstseins vervollkommnet“; Šekspire (wie Anm. 1), C. 311: «Жизнь человеческая совершенствуется только вследствие уяснения религиозного сознания».

den Menschen (Ontogenese) und auf geschichtsphilosophischer Ebene in der Geschichte der gesamten Menschheit (Phylogenese).

In dieser Perspektive sind Shakespeares Dramen für Tolstoj nicht einfach ästhetisch schlecht, sondern ein sittlich verheerendes Übel. Sie dienen nie Gott, sondern befriedigen das primitive Begehren der „Menge“, wobei es ihm wichtig ist klarzustellen, das ‚Menge‘ (tolpa) hier nicht ‚Volk‘ (prostonarodje) meint, sondern „die Mehrzahl der sittenlosen und ungesitteten Menschen, welche den höheren Problemen des menschlichen Lebens gleichgültig“¹³ gegenüberstehen. Seine große Schrift *Was ist Kunst?* von 1898 liefert eine ausführliche Explikation dieses einen Gedankens, dass es nämlich die von der Moralität des Volkes abgefallene und ethisch vollkommen indifferente russische Oberschicht gewesen sei, die eine Kunst geschaffen habe, die nur ihr vordergründiges Begehren bediene.

In konzentrierter Form findet sich diese Argumentationslinie auch in der Shakespeare-Studie, und zwar in einer Form, mit der sich Tolstoj der Kulturanalyse Goethes deutlich annähert, mit der er mit Goethe also in einen virtuellen Dialog tritt. Im Anschluss an Gervinus wirft er Shakespeare nämlich vor, die ethische Bindungskraft des Gesetzes außer Kraft zu setzen, sei dieses Gesetz das ethische des Christentums oder das juristische der Polis, des Staates.¹⁴ Shakespeare sei der Zerstörer jeder Auffassung von „Pflicht“,¹⁵ durch die die voluntative menschliche Natur gezügelt, auch unterdrückt werden könne. Mit Goethe gesprochen: Shakespeare ist der große Apologet des Wollens und Zerstörer des Sollens.

Kulturgeschichtlich stellte das Werk des Engländers also jahrhundertlang ein verderbliches Potential dar, das aber erst virulent wurde, als Ende des 18. Jahrhunderts die Shakespeare-Epidemie über Europa hereinbrach. Erst diese nämlich habe den ethischen Indifferentismus Shakespeares zu einem ästhetischen Prinzip, zu einer poetologischen Norm erhoben, die Tolstoj die Lehre von der „objektiven Kunst“ nennt. Gemeint ist eine Kunst, die sich produktionsästhetisch gegenüber Religion und Ethik indifferent verhalten will¹⁶ und somit wirkungsästhetisch den Menschen seiner Fähigkeit beraube, „gut und böse zu unterscheiden“.¹⁷

¹³ Shakespeare (wie Anm. 1), 86; Šekspire (wie Anm. 1), C. 305: «я понимаю под толпой не одно простонародье, но большинство людей безнравственных или не нравственных и равнодушных к высшим вопросам жизни человеческой».

¹⁴ Vgl. Shakespeare (wie Anm. 1), 71 (Christentum) und 73 (Staat).

¹⁵ Shakespeare (wie Anm. 1), S. 71; Šekspire (wie Anm. 1), C. 296: «Он не допускал, чтобы границы обязанностей шли дальше предначертаний природы».

¹⁶ Vgl. Shakespeare (wie Anm. 1), S. 97, 89; Šekspire (wie Anm. 1), C. 312.

¹⁷ Shakespeare (wie Anm. 1), S. 101; Šekspire (wie Anm. 1), C. 314: «теряет способность различения доброго от злого».

Diese Ästhetik begründet zu haben, wirft Tolstoj Goethe als dem „Diktator des philosophischen Denkens und der ästhetischen Gesetze“¹⁸ vor; deshalb hätten er wie auch Schiller, aber auch Puškin, Ostrovskij und Aleksej Tolstoj nur noch „nichtige Dramen“¹⁹ schreiben können; schlimmer noch, Goethe trage kulturgeschichtlich gesehen die Schuld daran, dass den Menschen des 18. und 19. Jahrhunderts das wahre Verständnis des Dramas abhanden gekommen sei, und er habe sie so an ihrer sittlichen Vervollkommnung gehindert.

III.

Fassen wir das vorläufige Zwischenergebnis unserer Überlegungen kurz zusammen: Beide analysieren die Moderne als Zerstörung einer vormodernen Kultur, in der die Werte- und Handlungsorientierung des Menschen über die Autorität des religiösen, sittlichen oder juristischen Gesetzes und über den daraus abgeleiteten Begriff der Pflicht vermittelt war. Beide analysieren die je eigene Moderne als Hingabe an die Verführungsmacht des Wollens, und das in einem auf Schopenhauer vorausweisenden beziehungsweise zurückweisenden Sinne.

Die Differenzen und die vordergründige Gegnerschaft beider resultiert daraus, dass Goethe und Tolstoj ihre jeweilige Analyse ganz unterschiedlich bewerten und andere Konsequenzen ziehen. Goethes Kulturbefund der Moderne ist zunächst rein deskriptiv. Ihm scheinen die Bedingungen der Moderne unhintergebar, und unter diesen Rahmenbedingungen will er weiterarbeiten – auch in seiner ethisch-religiösen Weltvergewisserung.

Tolstoj hingegen legt seine Kulturanalyse extrem normativ an, er stellt nicht nur fest, was der Fall ist, sondern auch, wie es anders werden soll. Sein Konzept einer religiösen Kunst in den Rahmenbedingungen der Moderne will die Fehlentwicklung der Moderne überwinden, kennt das Heilmittel, das Remedium gegen die Moderne, das eben in einem von den Irrtümern und Verfälschungen der Kirchengeschichte befreiten und bereinigten Christentum liegt. Anders gesagt: Tolstoj ist keineswegs bereit, den Menschen philosophisch oder theologisch an die Verführungsmacht des Willens im Sinne der Schopenhauerschen Analyse preiszugeben.²⁰

¹⁸ Shakespeare (wie Anm. 1), S. 94; Šekspire (wie Anm. 1), C. 310: Гете, «... бывший диктатором философского мышления и эстетических законов».

¹⁹ Shakespeare (wie Anm. 1), S. 98; Šekspire (wie Anm. 1), C. 312: «бессодержательные драмы».

²⁰ Vgl. demnächst Schmid, Ulrich: Immanuel Kant und Arthur Schopenhauer. In: George, Martin; Herlth, Jens; Schmid, Ulrich; Münch, Christian (Hg.): Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker. Göttingen [in Vorbereitung].

Das Gedankenexperiment des frühen Goethe, eine Anthropologie des Willens konsequent durchzuspielen, war ihm zutiefst fremd. Ihm geht es bekanntlich zwar nicht um die Eliminierung des Willens, wohl aber um eine Harmonisierung des individuellen Willens mit dem Willen Gottes.

Tolstoj liest Schopenhauer vielmehr als filigranen Analytiker der fleischlichen, der tierischen Teilnatur des Menschen, die aber durch das „moralischen Gesetz in mir“, wie es Immanuel Kant²¹ nannte, oder durch die Evidenz der unmittelbaren Gottesgewissheit im eigenen Ich, wie sie Tolstoj in einer gewissen Parallele zu Augustinus beschreibt, überwunden werden können – und eben überwunden werden *sollen*.

Mit Recht kann man also sagen, dass Goethe tatsächlich Teil des Problems ist, das Tolstoj beschreibt. Aber: Tolstoj ist in einem gewissen Sinne auch Teil der Moderne, die Goethe beschreibt. Das klingt zunächst provokativ, lässt sich aber anhand des Religionsverständnisses beider mit Argumenten belegen. Zu fragen ist nämlich, woher beide die Freiheit nahmen, die gesamte Kirchen- und Dogmengeschichte für nichtig zu erklären und dem ein Religionsverständnis entgegenstellen, das sich auf eine „ecclesia spiritualis“²² beruft, also auf eine unsichtbare Kirche der wahrhaft Gläubigen, die der Vermittlung der sichtbaren Amtskirche gar nicht bedürfen, um in direkter Hinwendung zu Gott eine moralische Privatreligion auszubilden.

IV.

Goethe nimmt aus der protestantischen Theologie der Lessingzeit bereitwillig den Begriff der „Privatreligion“²³ auf, wie ihn der Theologe Johann Salomo Semler 1786 entwickelt hatte. Damit gesteht Semler dem protes-

²¹ Vgl. demnächst Kuße, Holger: Religion. Tolstoj als Rationalist und Mystiker. In: George et al. (Hg.) (wie Anm. 20). – Kuße Holger: Tolstoj's Anthropologie. In: George et al. (Hg.) (wie Anm. 20).

²² Vgl. Sommer, M.: „Ecclesia spiritualis“. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Herausgegeben von Joachim Ritter [ab Bd. 4: und Karlfried Gründer]. Völlig neubearbeitete Ausgabe des <Wörterbuchs der philosophischen Begriffe> von Rudolf Eisler. 13 Bde. Basel, Stuttgart 1971–2007, Bd. 2, Sp. 306–309.

²³ Zu Semlers Konzept der ‚Privatreligion‘ vgl. Hornig, Gottfried: Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther. Göttingen 1961, S. 173 f.; ders.: Die Freiheit der christlichen Privatreligion. Semlers Begründung des religiösen Individualismus in der protestantischen Aufklärungstheologie. In: Zeitschrift für systematische Theologie 21, 1979, S. 198–211; ders.: Johann Salomo Semler. In: Martin Greschat (Hg.): Gestalten der Kirchengeschichte. Bd. 8. Stuttgart u. a. 1983, S. 267–279. – Vgl. auch Sauder, Gerhard: Der junge Goethe und das religiöse Denken des 18. Jahrhunderts. In: Goethe-Jahrbuch 112, 1995, S. 97–110.

tantischen Gläubigen eine individuelle Form des Glaubens zu (*ecclesia spiritualis*), die sich von der offiziellen Lehre der Amtskirche unterscheiden dürfe. Öffentlich seien der protestantische Prediger wie der protestantische Gläubige zwar an die Bekenntnisschriften ihrer Konfession gebunden, privat aber – und das heißt auch in ihren gelehrten Publikationen – seien sie frei, davon abzuweichen. Auch Tolstoj beruft sich in seiner *Antwort an den Synod* darauf, seine Auffassung vom Christentum nur in diesem Sinne ‚privat‘ („für mich selbst [...] in Schriften“; russ.: «Сам для себя [...] в сочинениях») vertreten, sie aber nie öffentlich „gepredigt“ zu haben.²⁴

Die Konzession einer Privatreligion entsteht am Ende des Jahrhunderts der Aufklärung, als sich die protestantische Theologie in extremer Weise der Philosophie annäherte, sich sogar ganz in einer Ethik der Toleranz und Nächstenliebe aufzulösen drohte. So gesehen scheint das Konzept der Privatreligion dem Geltungsanspruch der Vernunft zu entsprechen und somit Teil der Kultur des Sollens zu sein. Doch der Schein trägt.

Der Anspruch des Individuums nämlich, in seiner individuellen Welt-sicht von Unzumutbarkeiten der kirchlichen Orthodoxie verschont zu bleiben, ist letztlich ein Ausdruck des Willens, des Willens zur Selbstbe-gründung und zur Wahrung von Autonomie, der als Besitzstand des auf-geklärten *Homo sapiens* verstanden wird.²⁵ Das Individuum *will* sich nicht unterwerfen, *will* keine Grenzen seiner Vernunft vor den Schranken des Mysteriums und der Offenbarung akzeptieren, es *will* vielmehr einen Entwurf der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, wie ihn Kant versprach. Dieses voluntative Aufbegehren gegen die Zumutungen einer die Vernunft transzendierenden Religion beziehungsweise kirchlich-orthodoxen Lehre hat Goethe in einem Brief an Herder gleich-

²⁴ Vgl. Tolstoj, Lev Nikolaevič] Antwort an den Synod. Uebersetzt von Raphael Löwenfeld. In: Tolstoj, Lev N.: Religiös-ethische Flugschriften. Bd. 1. Jena 1911 (= Gesamtelte Werke. Von dem Verfasser genehmigte Ausgabe von Raphael Löwenfeld, Serie 2, Bd. 10), S. 79–96 [jeder thematische Gruppe mit eigener Paginierung], hier 85: „Nie habe ich mich um die Verbreitung meiner Lehre gekümmert. Es ist wahr, für mich selbst habe ich in Schriften meine Auffassung der Lehre Christi ausgesprochen und habe diese Schriften vor den Menschen, die den Wunsch hatten, sie kennen zu lernen, nicht verborgen gehalten, selber aber habe ich sie nie drucken lassen“; Tolstoj, Lev Nikolaevič: Ответ на определение синода. In: Tolstoj, Lev N.: Собрание сочинений. Том 34. Москва 1952. С. 284: «Я никогда не заботился о распространении своего учения. Правда, я сам для себя выразил в сочинениях свое понимания учения Христа и не скрывал эти сочинения от людей, желавших с ними познакомиться, но никогда сам не печатал их».

²⁵ Zur „Besitzindividualität“ vgl. Macpherson, Crawford Brough: Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke. [The Political Theory of Possessive Individualism. Toronto 1962] Übersetzt von Arno Wittekind. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1990.

sam in einem Aufschrei gebündelt: „Wenn nur die ganze Lehre von Christo nicht so ein Scheinding^[26] wäre, das *mich* als Mensch, als eingeschränktes bedürftiges Ding rasend macht“.²⁷ (Die Goethe-Philologen wissen, dass in der Handschrift tatsächlich „Scheisding“ steht und nicht „Scheinding“, wie es die Herausgeber der Weimarer Ausgabe aus falsch verstandener Pietät noch wollten.) Als unzumutbar für die Vernunft erschienen Goethe in der Christologie vor allem die Erlösungslehre und die damit verbundene Erbsündenlehre. Auch Tolstoj wird die „Geschichte von dem Gotte, der [...] das Menschengeschlecht erlöst hat“ sowie „das Märchen von dem Fall des ersten Menschen“²⁸ als für die eigene Zeit unsinnig beziehungsweise lästerlich verwerfen.

Diese Freiheit zu einer Privatreligion leiten Goethe, Semler, aber auch Tolstoj aus ihrer kritischen Sicht auf die Kirchen- und Dogmengeschichte ab, nur dass Tolstoj sehr viel radikaler verfährt, wenn er erklärt: „Und ich kam zu der Ueberzeugung, daß die Lehre der Kirche theoretisch eine arglistige und schändliche Lüge sei, praktisch eine Summe von gröblichem Aberglauben und Taschenspielerkünsten, die den Sinn der christlichen Lehre vollständig unkenntlich macht.“²⁹

Tolstoj unterscheidet ein ‚wahres‘ vom ‚falschen‘, kirchlich verfälschten Christentum, wofür er selbstverständlich ein Wahrheitskriterium benötigt, das auch er in der Vernunft findet. Er zweifelt nie an der Offenbarung Christi, unterscheidet aber eine ‚wahre‘ von der ‚falschen‘, eben amtskirchlichen Auslegung dieser Offenbarung. Damit gerät er aber unvermeidlich in die Not einer Letztbegründung, die nur zirkulär sein kann. Denn wo wäre dann noch ein Kriterium für die Unterscheidung des ‚wahren‘ vom ‚falschen‘ Gebrauch der Vernunft? Die Philosophen konstruieren zwar die Vernunft als etwas Überindividuelles, für alle Menschen und Zeiten Gültiges, aber der konkrete Gebrauch der Vernunft bleibt immer individuell, subjektiv und zudem kulturell vermittelt.³⁰ Auch Tolstoj be ruft sich auf diesen kulturellen Gebrauch der Vernunft, wenn er der Vernunft selbst und damit verbunden der vernünftigen, klaren und unverfälschten Auslegung des Christentums eine Entwicklungsgeschichte zu-

²⁶ Unter Lesarten, WA IV, 2, S. 333: „Scheinding] n undeutlich, vielleicht s.“ Anders in den neueren Ausgaben; vgl. DjG³ V, S. 24, und FA II, 1, S. 451 („Scheisding“).

²⁷ An Herder, 12. Mai 1775; WA IV, 2, S. 262. Hervorhebung: DK.

²⁸ Antwort an den Synod (wie Anm. 24), S. 86; Ответ на определение синода (wie Anm. 24), С. 248: «Историю о бoге, [...] искупляющем род человеческий», «басня о падении первого человека».

²⁹ Antwort an den Synod (wie Anm. 24), S. 83 f.; Ответ на определение синода (wie Anm. 24), С. 247: «И я убедился, что учение церкви есть теоретически коварная и вредная ложь, практически же собрание самых грубых суеверий и колдовства, скрывающее совершенно весь смысл христианского учения».

³⁰ Zum „kulturellen Gebrauch der Vernunft“ vgl. Kemper (wie Anm. 8).

schreibt.³¹ Doch auch alle Versuche, die Vernunft selbst entweder geschichtsphilosophisch im Sinne des Perfektibilitätsgedankens zu erhöhen oder aber theologisch zu einer Form der Selbstmitteilung Gottes aufzuwerten, führen nicht aus der Begründungsnot dieser typisch modernen Haltung heraus, die der stets individuelle Gebrauch der Vernunft aufgibt.

Die christliche Theologie stellt den gebotenen, aber auch göttlich gewährten Glauben deutlich über die Macht von Vernunft und Erkenntnis, und sie beschreibt eben die Verführungsmacht der Erkenntnis und den Versuch, das Verhältnis von Glaube und Vernunft umzukehren, in der Erbsündenlehre als teuflische Versuchung, der Adam erliegt. Sie lehrt daher die Einsetzung der Kirche, und zwar nicht als Hüterin der Vernunft, sondern als Bewahrerin des Glaubens.

Und dennoch wurden Glaubenslehren im Laufe von fast zwei Jahrtausenden ständig entworfen und verworfen, revidiert oder widerrufen, und solche Erscheinungen der Kirchen- und Dogmengeschichte zu kritisieren, hatten Semler, Goethe wie Tolstoj sicher großen Anlass. Sie zahlen aber dafür letztlich einen Preis, der für die Moderne typisch, ja unvermeidbar zu sein scheint, nämlich die Richtigkeit ihres Wahrheitskriteriums, das im individuellen Gebrauch der Vernunft liegt, selber garantieren und verantworten zu müssen.

Diesen Preis für ein vernunftadäquates Christentum zahlte Tolstoj ganz bewusst, und er wird damit – im Lichte unserer These – zum Teil der Moderne, die Goethe beschreibt. Er weiß darum, dass er dem Synod nichts anderes entgegensetzen kann, als ein Glaubensbekenntnis, das auf seinem *ganz individuellen Gebrauch der Vernunft* basiert. Am Ende sei-

³¹ Vgl. Tolstoj, Lev Nikolaevič] Ueber Gewissensfreiheit. Uebersetzt von Raphael Löwenfeld. In: Tolstoj, Lev N.: Religiös-ethische Flugschriften. Bd. 1. Jena 1911 (= Gesammelte Werke. Von dem Verfasser genehmigte Ausgabe von Raphael Löwenfeld, Serie 2, Bd. 10), S. 91–106, hier 96: „stoßen ab, was mit der Vernunft unvereinbar ist“. – Ebd., S. 96: „Die christliche Religion ist jenes höhere Bewußtsein des Menschen von seinem Verhältnis zu Gott, zu dem die Menschheit in ihrem allmählichen Fortschreiben von einer niederen zu einer höheren Stufe religiöser Erkenntnis emporgestiegen ist [...] dank dem ununterbrochenen Fortschreiben der Menschheit vom Dunkel zum Licht, zu einem bestimmten Grade von Klarheit und hoher religiöser Erkenntnis“. – Ebd., S. 102: „Können wir im zwanzigsten Jahrhundert alle diese, dem gesunden Menschenverstande und dem Menschenwissen widerstrebenden Dogmen nicht anerkennen [...]“. Tolstoj, Lev Nikolaevič: О вероисповедании. In: Tolstoj, Lev N.: Sobranie sočinenij. Tom 34. Moskva 1952. S. 293: «откидывают то, что несогласно с разумом»; Ibid.: «Христианская религия есть то высшее сознание человека своего отношения к богу, до которого, восходя от низшей к высшей ступени религиозного сознания, достигло человечество, [...] зная, что они дошли до известной степени ясности и высоты религиозного сознания только благодаря непрестанному движению человечества от мрака к свету»; S. 296 «Если мы в 20-м веке не можем принять все эти, противные и здравому смыслу, и человеческому знанию, догматы [...]».

ner Antwort an den Synod findet sich daher ein individuelles Glaubensbekenntnis, das formal auch mit einem sechsfachen „Ich glaube [...]“ als solches gestaltet ist. Der privatreligiöse Ansatz wird hier zum Programm, wenn Tolstoj bekennt: „Ich muß für mich allein leben, auch allein für mich sterben [...], ich kann daher um keinen Preis anders glauben, als ich glaube“.³²

In diesem Sinne ist Tolstojs Religionsverständnis typisch modern, und es kann und will letztlich auch die Zugehörigkeit zur Kultur des Wollens, wie Goethe die Moderne beschreibt, nicht leugnen. Denn auch die voluntative Basis seines privatreligiösen Christentums bekennt er freimütig: „ich sehe keinen anderen [Glauben], der einfacher und klarer ist und allen *Bedürfnissen* meines Geistes und meines Herzens mehr entspricht“.³³

³² Antwort an den Synod (wie Anm. 24), S. 95; Antwort на определение синода (wie Anm. 24), С. 252: «Мне надо самому одному жить, самому одному умереть [...], и потому я не могу никак иначе верить, как так, как верю».

³³ Antwort an den Synod (wie Anm. 24), S. 95. Hervorhebungen DK; Antwort на определение синода (wie Anm. 24), С. 252: «но я не вижу другой – более простой, ясной и отвечающей всем *требованиям* моего ума и сердца».