

L. N. Tolstoj – ein Gnostiker seiner Zeit?

Von Marian Machinek MSF, Posen

Wenn man das ethisch-religiöse System L. N. Tolstojis (1828–1910) von der theologischen Warte aus betrachtet, kann man sich des Eindrucks einer gewissen Affinität mit dem Gedankengut der Gnosis nicht erwehren. Pantheistische Anklänge in der Gotteslehre, eine zur offiziellen Kirchendogmatik alternative Christologie, eine reduktionistische Anthropologie, eine vernichtende Wissenschafts- und Kulturkritik – das sind nur einige Kernpunkte des tolstojschen Denkens, deren gnostisches Pendant nicht schwer zu finden wäre. Es erscheint daher sinnvoll, der Titelfrage nachzugehen: Läßt sich die tolstojsche Lehre tatsächlich als ein neognostisches System bezeichnen? Der Rahmen dieses Artikels erlaubt es nicht, eine ausführliche Darlegung des ethisch-religiösen Systems Tolstojis¹ noch jene der gnostischen Hauptthemen² zu präsentieren. Beides wird hier nur insofern behandelt, wie es für die Beantwortung der Titelfrage nötig erscheint.

Gnosis – ein vielgestaltiges Phänomen

Es empfiehlt sich, zuerst auf eine Begriffsklärung hinzuweisen, die in den meisten Abhandlungen über die Gnosis vorgenommen wird. Im Unterschied zur ursprünglichen Bedeutung des griechischen Begriffs *gnosis*, der »das rationale Erfassen von Sachverhalten durch Einsicht«³ meinte, wird hier das Wort »Gnosis« in der spezifischen Bedeutung verwendet, die es im Kontext der Mysterienkulte und der esoterischen Religionsbewegungen der Spätantike erhalten hat, nämlich als eine heilsrelevante, erlösende Erkenntnis. Der Begriff »Gnosis« will demnach ein religionsge-

¹ Der Verfasser darf auf seine Arbeiten zu diesem Thema verweisen: »Gottes- und Menschenbild als Schlüssel zum Verständnis des radikalen Pazifismus Leo Tolstojis«, in: Forum Katholische Theologie 14 (1998), 49–61; »Sein in Christus«. Deutung eines Nichtchristen« (in: »Christus ist in euch – Christus ist unter euch«. Die Gnadenmoral in der Polarität von Vernunft und Glaube. FS J. G. Ziegler, St. Ottilien 1998, 142–157) sowie die ausführliche Darlegung »Das Gesetz des Lebens? Die Auslegung der Bergpredigt bei L. N. Tolstoj im Kontext seines ethisch-religiösen Systems«, St. Ottilien 1999.

² Es wird hier hauptsächlich auf die ausführlichen Arbeiten von K. Rudolph (Die Gnosis, Göttingen³ 1990) und W. Hörmann (Gnosis. Das Buch der verborgenen Evangelien), Augsburg 1995 sowie auf ausführliche Artikel von K. Rahner (Christlicher Gnostizismus, in: LThK², Bd. 4, 1028–1030), K. Berger (Gnosis/Gnostizismus. I. Vor- und außerchristlich, in: TRE, Bd. 13, 519–535), R. McLachlan Wilson (Gnosis/Gnostizismus. II. Neues Testament, Judentum, Alte Kirche, TRE, Bd. 13, 536–550), C. Scholten, Gnosis, Gnostizismus. II. Alte Kirche, in: LThK³, Bd. 4, 803–809) rekurriert.

³ M. S. Torini, Gnosis, Gnostizismus. I. Religionsgeschichtlich, in LThK³, Bd. 4, 802.

schichtliches Phänomen⁴ bezeichnen, während für seine konkrete Ausgestaltung und Kristallisation im Rahmen bestimmter Gruppen der Begriff »Gnostizismus« reserviert wird.⁵

Fragt man nach dem historischen Rahmen des spätantiken Gnostizismus, so bereitet vor allem die zeitliche Bestimmung seines Auftretens Schwierigkeiten. Es scheint nämlich, daß allein das Vorhandensein einiger gnostischer Motive im spätantiken Schrifttum kein zwingendes Merkmal für ein gnostisches System sein muß, da es sich dabei oft um allgemein bekannte Mythen und Spekulationen handelt, die später durch gnostische Systeme aufgegriffen und umgedeutet wurden. Diese Beobachtung wird wichtig im Kontext der Frage, ob die Gnosis ein vorchristliches Phänomen sei oder ob ihr Aufkommen eng mit der Ausbreitung des christlichen Gedankengutes verbunden ist. Nach dem berühmten Fund von Nag Hammadi (1945), wo eine ganze Bibliothek mit gnostischen Schriften entdeckt worden war, wird die Meinung stark vertreten, daß man zwar von einem vorneutestamentlichen, aber nicht von einem vorchristlichen Gnostizismus sprechen kann. Würde man das Aufkommen der gnostischen Systeme Seite an Seite mit dem Christentum annehmen, dürfte dies nicht in dem Sinne verstanden werden, daß es keine außerchristliche Gnosis gegeben hat. Dabei wirft die Datierung einiger gnostischen Schriften große Probleme auf. Es läßt sich nicht leugnen, daß einige der gnostischen Vorstellungen vorchristlich sind, aber »kein uns bekanntes gnostisches Dokument kann in seiner gegenwärtigen Form vor dem Zeitraum des Neuen Testaments datiert werden«⁶. Auf jeden Fall fällt die Blütezeit der großen gnostischen Systeme auf das 2.–3. Jh. n. Chr.

Sucht man im Bereich des Neuen Testaments nach gnostischen Spuren, könnte man einige Anklänge finden, wobei die Reichweite von der Übernahme und Adaptation des gnostischen Vokabulars und der gnostischen Motive (z. B. im Corpus Johanneum und an einigen Stellen in den Deuteropaulinen) bis hin zu einer scharfen Polemik und deutlicher Abgrenzung (z. B. in Pastoralbriefen und der Offenbarung des Johannes) reicht. Um nicht allzusehr die relevanten Stellen aus dem NT als »gnostisch« zu etikettieren, muß man die grundlegende Frage berücksichtigen: »Stammen sie aus Gnosis oder Gnostizismus, oder wurden sie nur gnostisch im Zusammenhang eines gnostischen Systems?«⁷

⁴ Es ist sinnvoller von einem »Phänomen« als von einem »Glauben« und gar einer »Kirche« zu sprechen, denn es gibt im Bereich der Gnosis, ungeachtet aller Gemeinsamkeiten, keine normgebende Theologie und auch keine pangnostisch verbindlichen Dogmen.

⁵ R. McLachlan Wilson, *Gnosis*, a. a. O., 536.

⁶ R. McLachlan Wilson, *Gnosis*, a. a. O., 536. Vgl. K. Berger (*Gnosis*, 520): »Allgemein zugegeben ist, daß auch nichtchristlicher Gnostizismus entwickelt erst in christlicher Zeit vorliegt.« Berger referiert die Kontroverse zwischen der Forschung des deutschsprachigen Raumes, die seit dem Aufkommen der religionsgeschichtlichen Methode von einer vorchristlichen und außerjüdischen Herkunft der Gnosis überzeugt ist, und den englischsprachigen Forschern, welche die Meinung vertreten, daß keiner der gnostischen Texte die Annahme einer vorchristlichen Gnosis erlaubt (ebd., 519f).

⁷ R. McLachlan Wilson, *Gnosis*, a. a. O., 540. Zur Problematik der »Vorchristlichkeit« bzw. »Nachchristlichkeit« im Zusammenhang mit der Chronologie der Gnosis vgl. C. Colpe, *Gnosis II* (Gnostizismus), in: RAC 11, 540f.

Charakteristisch für das Phänomen der Gnosis ist ein weitgehender Synkretismus. Man findet dabei sowohl Gemeinsamkeiten mit der altgriechischen Orphik aus dem 5. und 4. vorchristlichen Jahrhundert, wie auch mit den vorsokratischen Denktraditionen und dem Platonismus. Neben den Mysterienreligionen und den jüdisch-apokalyptischen Traditionen, die weitere geistesgeschichtliche Wurzeln der Gnosis bilden, muß auch auf eine wichtige orientalische Komponente hingewiesen werden, zu der eine ganze Reihe von gängigen Motiven aus den indo-iranischen Religionen gehört.⁸

Während die großen gnostischen Schulen und Systeme im Westen im 3. Jh. ihre Blütezeit hinter sich hatten, hat zu dieser Zeit im Osten ihre Expansion erst begonnen. Vor allem zwei gnostische Strömungen, der Manichäismus und der Mandäismus, erwiesen sich als überlebensfähig. Das manichäische System, das C. Colpe als Höhepunkt und Vollendung der gesamten Gnosis bezeichnet⁹, entwickelte sich sogar zu einer Weltreligion und überlebte in seinen Ausläufern bis zum 14. Jh., nicht zuletzt durch die prinzipielle Bereitschaft, die Inhalte anderer Religionen, wie z. B. jene der Zarathustra-Traditionen, des Buddhismus und anderer indo-iranischer Traditionen, zu assimilieren.¹⁰ Die einzige gnostische Glaubensform, die sich seit den Anfängen der Gnosis bis in unsere Zeit erhalten hat, ist der Mandäismus, dessen einige Tausend Anhänger im Irak leben.¹¹

Tolstoj und Gnosis – erste Bestandsaufnahme

Die Suche nach direkt übernommenem Gedankengut bestimmter gnostischer Systeme im imposanten Werk Tolstojs¹² muß enttäuschen. Wörtliche Zitate bzw. Abhandlungen zum Thema »Gnosis« fehlen. Würde man einerseits mit M. Eliade die Spekulationen der Gnosis als einen »totalen Mythos« bezeichnen und andererseits die mehrfach geäußerte, entschiedene Ablehnung Tolstojs gegenüber mythologischen Inhalten jeglicher Religion berücksichtigen, müßte das Unterfangen, Tolstoj mit der Gnosis zu vergleichen, sinnlos erscheinen. Religiöse Ansichten, die als Erzeugnisse einer zügellosen Phantasie erscheinen, wozu Tolstoj »alle kosmologischen und historischen Behauptungen über die Erschaffung der Welt und über ihre

⁸ Schon die Hypothesen über den Ursprung der Gnosis, die z. B. von einer »Umdeutung des Urchristentums in hellenistischen Denkformen«, »Orientalisierung des Christentums«, »Hellenisierung der altorientalischen Religionen«, »mythologisch-dualistischen Abart eines synkretistischen Judentums« oder »Entartung der griechischen Philosophie« sprechen (vgl. C. Colpe, Gnosis. I. Religionsgeschichtlich, in RGG³, Bd. 2, 1651), lassen die Mannigfaltigkeit dieses Phänomens erahnen. Einen Überblick über die geistesgeschichtlichen Wurzeln der Gnosis bietet R. Geisen, Anthroposophie und Gnostizismus. Darstellung, Vergleich und theologische Kritik, Paderborn 1992, 98–107. Vgl. auch K. Berger, Gnosis, a. a. O., 527.

⁹ Vgl. C. Colpe, Gnosis, a. a. O., 1652.

¹⁰ Zum Manichäismus vgl. H.-J. Klimkeit, Mani, Manichäismus, in: LThK², Bd. 6, 1265–1269; K. Rudolph, Die Gnosis, a. a. O., 352–379.

¹¹ Zum Mandäismus vgl. K. Rudolph, Die Gnosis, a. a. O., 379–394.

¹² Die Jubiläumsausgabe der Werke Tolstojs umfaßt einundneunzig Bände (Moskau 1957 ff).

Dauer«¹³, also typisch gnostische Motive, zählt, bezeichnet er als belanglos, ja sogar als schädlich. Außerdem stellt sich die Frage, ob das gnostische Gedankengut dem russischen Dichter überhaupt bekannt war. Obwohl die Hinweise hierfür ebenfalls sehr spärlich sind, erlauben sie trotzdem ein vorsichtig bejahendes Urteil.

Ein Hinweis, daß gnostische Vorstellungen Tolstoj nicht fremd waren, ist die gelegentliche Erwähnung gnostischer Sekten und Gruppen, auf die er in seinem religionsgeschichtlichen Selbststudium stieß. Mit der Behauptung, unter Konstantin sei der Kirche Gewalt angetan worden sowie mit der Verurteilung aller christlicher Konfessionen der Gegenwart, vermerkt Tolstoj 1879 in seinem Tagebuch: »Wahrhaftig sind nur die Unterdrückten, die Paulizianer, Donatisten, Bogomilen und andere.«¹⁴ Die aufgezählten sektiererischen Gruppen werden allgemein als mittelalterliche Fortführer der Gnosis angesehen.¹⁵ Ob Tolstoj's Sympathie mit diesen Sekten allein auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß sie von der Großkirche bekämpft wurden oder ob Tolstoj sich auch mit einigen Glaubensinhalten dieser Gruppen identifizieren konnte, bleibt freilich offen. Außerdem dürfte Tolstoj bei der Lektüre der Vordenker der historisch-kritischen Schriftexegese, wie z.B. F. C. Baur (1792–1860) oder D. F. Strauß (1808–1874) auf Abhandlungen über die Gnosis gestoßen sein.¹⁶

Was jedoch mit Sicherheit festgestellt werden kann, ist die Tatsache, daß Tolstoj auf (teilweise) dieselben Traditionen oder gar Quellen wie die Gnosis zurückgriff, selbst, wenn er direkt keine rein gnostischen Quellen benützte. Die meisten gnostischen Vorstellungen greifen ja religiöse Traditionen auf, die »im alten Iran und im Indien der Upanishaden, in der Orphik und im Platonismus bezeugt«¹⁷ sind. Vor allem die Traditionen des Ostens, des Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus und der LaoTse-Lehre haben den russischen Dichter lebhaft interessiert. Der Biograph und Anhänger Tolstoj's, Paul Birukoff, hat 1925 die schriftlichen Zeugnisse, Briefe und Abhandlungen über die Beziehungen Tolstoj's zu Vertretern verschiedener orientalischer Religionen herausgegeben und eine tiefe »Seelenverwandtschaft [Tolstoj's] mit dem Geiste der orientalischen Religionen«¹⁸ festgestellt.

Selbst wenn diese Vermutungen über die Verbindungspunkte zwischen Tolstoj und dem gnostischen Gedankengut zutreffen, bleibt allerdings die Tatsache einer grundsätzlichen Fremdheit bestehen zwischen dem *äußeren Gewand* des rationalistisch geprägten, ethisch-religiösen Systems Leo Tolstoj's und den stark mythologisch gefärbten, gnostischen Vorstellungen, die einem bei den bekannten gnostischen Systemen der Spätantike begegnen. Bedeutet dieser Befund jedoch, daß die Titelfrage dieses Aufsatzes verneint werden muß? Bevor dies endgültig bestätigt

¹³ Vgl. einen Brief Tolstoj's an Baba Premanand Bharati, in: P. Birukoff, Tolstoj und der Orient. Briefe und sonstige Zeugnisse über Tolstoj's Beziehungen zu den Vertretern orientalischer Religionen, Zürich – Leipzig, 1925, 32.

¹⁴ Zit nach E. Schmidt, Editorische Notiz, in: L. N. Tolstoj, Mein Glaube, München 1990.

¹⁵ Vgl. K. Rudolph, Die Gnosis, a. a. O., 357. Vgl. auch C. Scholten, Gnosis, a. a. O., 809.

¹⁶ Vgl. L. N. Tolstoj, Mein Glaube, a. a. O., 342–343.

¹⁷ M. Eliade, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, Freiburg i. Breisgau² 1994, 316.

¹⁸ P. Birukoff, Tolstoj und der Orient, a. a. O., 255.

oder falsifiziert wird, muß nach möglichen inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen den Ansichten Tolstojs und der Gnosis gefragt werden.

Die Bedeutung der Erkenntnis

Die Erkenntnis ist das zentrale Motiv der Gnosis. Diese Erkenntnis, die sich auf das richtige Erfassen von Gott, der Welt und dem menschlichen Schicksal bezieht, zielt nicht lediglich auf die Befriedigung der menschlichen Neugier, sondern hat eine Heilsbedeutung, also eine ausgesprochen religiöse Dimension. Das Maß der erlösenden Erkenntnis liegt der Dreiteilung der Menschheit in den meisten gnostischen Systemen zugrunde. Während die »Pneumatiker«, also die Gnostiker selbst, die »wahre« Erkenntnis besitzen, haben die »Psychiker«, zu denen in der christlichen Gnosis die Masse der Gemeindechristen zählt, noch eine Chance auf die Erlangung der erlösenden Erkenntnis. Im Unterschied dazu stehen die »Sarkiker« (die »Fleischlichen«), die der höheren Gnosis nicht fähig sind. Diese Dreiteilung der Menschen bezieht sich gleichzeitig auf jedes einzelne menschliche Wesen, das alle drei Elemente in sich vereinigt. Es ist ein beliebtes Motiv der Gnosis, von einem »Schlaf«, einer »Betäubung« zu sprechen, aus dem das narkotisierte Selbst geweckt werden muß, damit ihm die wahre, erlösende Erkenntnis offenbar werden kann. Auch dieses »Offenbarwerden« ist bedeutsam und weist darauf hin, daß es sich hier nicht bloß um ein einfaches Belehren, sondern um ein Eindringen in ein tiefes Geheimnis handelt.

Vergleicht man diese gnostischen Ansichten mit dem tolstojschen System, wird man auf die zentrale Bedeutung des »Verstehens« aufmerksam gemacht. Welche Bedeutung dieses »Verstehen vom Leben« für Tolstoj einnimmt, kann seine Übersetzung (die gleichzeitig eine Auslegung ist!) des johanneischen Prologs (vgl. Joh 1,1–18) sein, in der das zentrale Wort *logos* mit »Verstehen des Lebens« übersetzt wird: »Als Grundlage und Anfang alles Übrigen ward das Verstehen des Lebens gesetzt. Das Verstehen des Lebens ward gesetzt statt Gottes. Das Verstehen des Lebens war Gott.«¹⁹ Obwohl Tolstoj dieses »Verstehen« ganz in der Tätigkeit der Vernunft sieht, kann er unbeschadet dessen sagen, daß das richtige Verständnis vom Leben ihm Christus persönlich offenbart habe.²⁰ Wenngleich hier kein mystisches Erlebnis angedeutet sein dürfte, übersteigt der Vorgang des Verstehens ein simples Begreifen und wächst zu einer einschneidenden Lebenserfahrung.

Der gnostische Zustand der Selbstvergessenheit der Seele hat ein Pendant in der tolstojschen »Hypnose«. Mit diesem Wort bezeichnet der Dichter den Zustand der Menschen, die am überlieferten Glauben und dem traditionellen Gesellschaftssystem festhalten und die Existenz einer Alternative zum Bisherigen für unmöglich halten.²¹ Die Ursache dieses »Tiefschlafs der Seelen« kann freilich in dem rationali-

¹⁹ L. N. Tolstoj, Kurze Auslegung des Evangeliums, a. a. O., 48.

²⁰ L. N. Tolstoj, Mein Glaube (über. v. A. Perloff), a. a. O., 7.

²¹ Vgl. L. N. Tolstoj, Tagebücher 1847–1910 (übers. v. G. Dalitz), München 1979, 617.

stisch geprägten System Tolstojis nicht die gnostische kosmische Katastrophe sein, die in den göttlichen Sphären in den Uranfängen stattgefunden hat und, vermittelt durch ausgiebige mythologische Erzählungen, den Inhalt der erlösenden Erkenntnis darstellt.²² Tolstoj sieht die »Hypnose« der Menschheit in der falschen Erziehung, die von Kirche, Staat, ja der ganzen Gesellschaft wie von einem Netz böser Kräfte gefördert wird und so das »Erwachen« der Menschen zum richtigen Verständnis vom Leben unmöglich macht. Dieses richtige Verstehen vom Leben, das mit der wahren Einschätzung der eigenen Existenz verbunden ist, erhält bei Tolstoj heilsbedeutsame Züge: Nur wenn die Menschen aus ihrer »Hypnose« erwachen, können sie das größtmögliche Glück erreichen.

Wodurch kann der Mensch aus dem seelischen »Schlaf« erweckt werden? Da die Gnosis, entsprechend ihrer mythologischen Kosmogonie, diesen »Schlaf« auf die eifersüchtige Herrschaft der Weltmächte (Archonten) zurückführt, bedarf es eines überweltlichen Anstoßes (eines »Erlösers« bzw. einer äußeren Vermittlung der heilsbedeutsamen Inhalte). Manche gnostische Systeme führen hier eine ganze Reihe von erleuchteten Gestalten an, welche die Seelen an ihre außerweltliche Herkunft erinnern. Zu den »Lichtboten«, die in den unterschiedlichen Zeiten aber immer mit derselben Botschaft auftreten, zählt z. B. der Manichäismus, neben dem Stifter Mani auch Buddha, Aurentes, Zoroaster, Jesus und eine ganze Reihe anderer.²³ Die Art und Weise, wie Jesus und andere große Religionsstifter der Weltgeschichte in der tolstojschen Lehre eingeschätzt werden, könnte man demnach als »gut manichäisch« bezeichnen. In die Reihe von Einsichten, die »Eigenständiges, Wesentliches, Notwendiges« darstellen, zählt Tolstoj in einem Atemzug: »Die Weden, Zoroaster, Buddha, Konfuzius, Meng-dsi, Christus, Mohamed, Sokrates, Marl Aurel [...]«²⁴. Das von Christus gebrachte »Heil« bestand für Tolstoj nicht in seiner Erlösungstat, sondern, wie es schon bei anderen Religionsgründern der Fall war, in einer besonders prägnanten Ausformulierung der rechten Lehre vom Leben, dessen Erkennen und Anerkennen der Schlüssel zum Glück und zur Wohlfahrt der Menschheit ist. Diese tolstojsche Christologie kann gleichzeitig allgemein als die tolstojsche Lehre vom Wesen des Menschen aufgefaßt werden.

Die Lehre vom Menschen

Es ist das Menschenbild, daß im tolstojschen ethisch-religiösen System so sehr gnostisch anmutet. Die meisten gnostischen Systeme vertreten einen ausgeprägten

²² Tolstoj erteilt eine entschiedene Absage nicht nur sämtlichen religiös-mythologischen Kosmogonien, sondern ebenfalls allen Antworten der Naturwissenschaft auf die Frage nach dem Ursprung der Welt. »Zu glauben und zu sagen«, schreibt Tolstoj 1910 in sein Tagebuch, »die Welt sei ein Ergebnis der Evolution oder sie sei in sechs Tagen von Gott erschaffen worden, ist gleicherweise töricht. Das erste ist allerdings törichter. Vernünftig ist in dieser Frage nur eins: Ich weiß es nicht, ich kann es nicht wissen und brauche es nicht zu wissen« (Tagebücher, a. a. O., 906).

²³ K. Rudolph, *Die Gnosis*, a. a. O., 365.

²⁴ Nach Tolstoj gehören dazu auch die neueren Denker, wie z. B. *Kant* und *Schopenhauer*. Vgl. *L. N. Tolstoj*, *Tagebücher*, a. a. O., 855.

Dualismus, der den Körper und mit ihm die materielle Welt als böse verwirft und sich auf das geistliche Element im Menschen konzentriert. »Seele«²⁵, »Geist« (*pneuma*), »Vernunft« (*nūs*), »Funke« (*spinthēr*), »Samen des Lichts« sind die gängigen, gnostischen Ausdrücke für das höchste, geistige Glied im Menschen, das überweltlicher Herkunft ist. Die gnostischen Kosmogonien kennen Mythen vom »Fall in die Materie«, infolgedessen das göttliche Licht in unzählige Lichtsamen zersprengt wurde und in den einzelnen Menschenkörpern gefangen ist. Deswegen kann die gnostische Mythologie von einem Gott »Mensch« sprechen, dem »in jedem Fall eine große Nähe zum höchsten Gott« zugesprochen und dadurch »die hohe Qualität des geistigen Kerns oder ›Funkens‹ in jedem Einzelmenschen«²⁶ diagnostiziert wird. Der Mensch wird dank des göttlichen Teiles selber gottgleich. Seine Bestimmung ist es, diesen göttlichen Teil aus dem Gefängnis der materiellen Hülle zu befreien und auf diese Weise alle zersprengten Teile des Göttlichen wieder zu einer Einheit zu sammeln.

Der Begriff »Vernunft« bildet unübersehbar einen Berührungspunkt zwischen den gnostischen Systemen und der tolstojschen Anthropologie. Weil das oben schon dargelegte »Verstehen vom Leben« eine erlösende Erkenntnis darstellt, erhält die Vernunft eine außerordentlich hohe Bedeutung, die durchaus mit der gnostischen Einschätzung der *nūs* vergleichbar ist. Dabei bedient sich Tolstoj des biblischen Begriffs »Menschensohn«. Dieser Begriff wird bei Tolstoj keineswegs mit der Person Jesu Christi in Verbindung gebracht, sondern bedeutet das Wesen eines jeden Menschen, den geistlichen »Kern«, also im Prinzip ein Äquivalent zum gnostischen »Funken« und »Lichtsamen«. Dieser Menschensohn ist »gleichartig« in jedem Menschen, dessen Lebensaufgabe in der »Erhöhung des Menschensohnes« besteht. Der Menschensohn wird erhöht durch eine Lebensweise, die von der Einzelpersonlichkeit losgelöst und im Bewußtsein des allen Menschen eigenen, *einen* »Menschensohns« geführt wird. In dem Maß, in dem der einzelne Mensch zum fleischlich-vergänglichem Träger des »Menschensohnes« reduziert wird, nimmt der »Menschensohn« selbst (also die Menschheit bzw. das gesamte Leben) personifizierte, ja göttliche Züge an und läßt sich mit der gnostischen, göttlichen »Pleroma« vergleichen, in der die versprengten Lichtteile zusammenkommen.²⁷

Ein Unterschied ist hier jedoch nicht zu übersehen. Die gnostische Teilung der Menschheit auf Pneumatiker, Psychiker und Sarkiker, welche das makrokosmische Spiegelbild jedes menschlichen Wesens ist, gipfelt in vielen gnostischen Systemen mit einer Art Prädestination, die nicht nur den Auserwählten ein sicheres Heil zuspricht, sondern zugleich den Sarkikern (und übrigens auch den Verworfenen, d. h.

²⁵ In manchen gnostischen Systemen, die von einem dreiteiligen Menschenbild ausgehen, gehört die Seele mit zur körperlichen Dimension und unterscheidet sich von dem dritten, göttlichen Element. Vgl. *K. Rudolph*, Die Gnosis, a. a. O., 99f; *R. Geisen*, Anthroposophie und Gnostizismus, a. a. O., 54f. Geisen weist auf die inhaltliche Nähe dieser Vorstellung zum Neoplatonismus des Plotin, der von einem göttlichen »Seelenfünkeln« (*scintilla animae*) sprach und ein emmanatives Weltbild vertrat (ebd. 59, Anm. 1). Vgl. auch *K. Berger*, Gnosis, a. a. O., 530.

²⁶ Vgl. *R. Geisen*, Anthroposophie und Gnostizismus, a. a. O., 54f.

²⁷ Die Lehre vom »Menschensohn« stellt Tolstoj in seinem programmatischen Werk »Mein Glaube« dar. Vgl. *L. N. Tolstoj*, Mein Glaube (übers. v. *R. Löwenfeld*), a. a. O., 166.

den abgefallenen Gnostikern) dieses Heil abspricht, da ihnen das göttliche Teil einfach fehlt. Eine solche negative Prädestination kennt Tolstoj nicht. Jedes menschliche Wesen ist für ihn der Träger des »Menschensohnes« und prinzipiell fähig, »den Menschensohn zu erhöhen«. Die Konsequenzen dieser Einsicht reichen bis ins Ethische und lassen das tolstojsche System als eine gänzlich »christliche Gnosis« erscheinen, wenn er die absolute Vorzugsstellung der Liebe verkündigt, die eng mit der richtigen Erkenntnis verbunden, ja zu ihrem Erkennungszeichen wird. Hier entfernt sich Tolstoj ganz deutlich von dem gnostischen Primat der Erkenntnis.

Das Problem der Selbsterlösung

Einer weit verbreiteten Auffassung nach stellt die Gnosis, wie sie uns aus dem spätantiken Gnostizismus bekannt ist, eine Selbsterlösungslehre dar. Die genauen Untersuchungen des gnostischen Schrifttums meldeten zwar Zweifel an und geboten Vorsicht an einer derart plakativen Bezeichnung der gnostischen Lehre. Was sich allerdings nicht leugnen läßt, ist der erhebliche Unterschied zwischen der gnostischen und der christlichen Erlösungsvorstellung. Das Hauptinteresse der Gnosis, die in dem stark mythologisch ausgebauten Erlösungsdrama manifestiert wird, ist eindeutig soteriologisch orientiert. In einigen gnostischen Systemen, die eine Erlösergestalt kennen, nimmt diese die Züge eines »erlösten Erlösers« (*salvator salvatus*) an, »der in die Körperwelt hinabsteigt, um die bei einem früheren Abstieg dort verstreuten Teile seines Lichtwesens wieder zu sammeln (zu erlösen) und zu ursprünglicher Einheit zu sammeln.«²⁸ Die gnostische Erlösung geschieht allerdings nicht, wie im orthodoxen Christentum, durch eine Erlösungstat, sondern durch die Erkenntnis, welche der Erlöser bringt. So hat der Gnostizismus keinerlei Probleme, mehrere Erlösergestalten anzunehmen, ja sogar ganze Reihen historischer (bzw. mythologischer) Personen als »Erlöser« zu bezeichnen, und zwar immer dann, wenn diese der Menschheit die rechte Erkenntnis brachten und dadurch die Menschen aus ihrem »Schlaf« aufweckten.

Wie schon oben gezeigt wurde, erlangt hier die tolstojsche Lehre eine auffallende Nähe zur Gnosis. Jesus Christus kann für Tolstoj nur deswegen als Heilsbringer bezeichnet werden, weil er die »uralte Lehre« vom richtigen Leben gemäß dem göttlichen Anteil im Menschen, der Vernunft, bekräftigt hat. Da es sich jedoch lediglich um eine Ausgestaltung der »Urweisheit« handelt, steht Christus in einer Reihe mit vielen anderen »Weisen« der Menschheit, und diese Reihe kann beliebig durch andere, sowohl vor- als auch nachchristliche Namen ausgeweitet werden. Die Erlösung wird durch das Verstehen und durch das Aufrechterhalten dieses richtigen Verständnisses erlangt, bleibt jedoch durch »das Tierische« (entspricht dem Körperlichen) im Menschen ständig bedroht. Da für Tolstoj das Körperliche, das er auf jede Einzelper-

²⁸ R. Geisen, *Anthroposophie und Gnostizismus*, a.a.O., 62. Geisen widerspricht jedoch entschieden einer Etikettierung des (vor allem nichtchristlichen) Gnostizismus als Selbsterlösungsreligion. Vgl. ebd., 61f.

son ausweitet, den Menschen in einem ihm fremden, tierischen Bewußtsein gefangenhält, kann der Dichter sein Soteriologiekonzept als »Erlösung vom persönlichen Leben« bezeichnen.

Die »Erhöhung des Menschensohnes« fordert dennoch den einzelnen und seine persönliche Anstrengung. Deswegen enthält das tolstojsche System eine ganz starke ethische Komponente. Dieser Nachdruck auf das richtige Tun (das für den Dichter durch das Verstehen keine Unmöglichkeit mehr darstellt) wird bei Tolstoj auf die Spitze getrieben. Weder von »Christus in den Wolken mit Posaunenstimme« noch von irgendeinem »historischen Gesetz« solle der Mensch Hilfe erwarten: »Niemand wird uns helfen, wenn wir uns nicht selber helfen. [...] Wir müssen nur nichts erwarten, weder vom Himmel noch von der Erde.«²⁹ Aus dieser Einstellung ergibt sich für Tolstoj die absolute Notwendigkeit, »das Gesetz des Lebens«, das der Dichter in fünf, den matthäischen Antithesen (Mt 5,21–48) entnommenen Lebensregeln formuliert, vollkommen einzuhalten. Dieses Lebensgesetz ist nach dem tolstojschen Verständnis der Inbegriff der Liebe, die als das oberste Gebot in den religiösen Schriften des Dichters beinahe auf jeder Seite heraufbeschworen wird. Obwohl Tolstoj hier kein »Muß« im strengen Sinne des Wortes, sondern lediglich eine innere Notwendigkeit, ein »Nicht-anders-Können« erblickt, erinnert seine sehr strenge Auslegung der Liebe in Gestalt der fünf Lebensregeln (eine Art tolstojscher Pentalog) an den ethischen Rigorismus und Asketismus der Gnosis.³⁰

Bei allen Gemeinsamkeiten zwischen Tolstoj und der Gnosis in Bereich der Ethik, die noch zusätzlich durch die Ablehnung jeglicher äußeren (kirchlichen wie staatlichen) Autorität und des Privateigentums sowie durch den ethischen Individualismus verstärkt werden, darf auch hier ein grundsätzlicher Unterschied nicht übersehen werden: Während die gnostische Erlösungshoffnung ganz auf das Jenseits gerichtet ist, versteht Tolstoj die Erlösung als die Optimierung des Lebens hier auf Erden. Gerade die Jenseitshoffnung des Christentums, die am erbärmlichen Zustand und der Ungerechtigkeit in der Gesellschaft schuldig sei, greift Tolstoj scharf als eine Vertröstung der Menschen an. Es scheint, daß die Gnosis eine andere Welteinschätzung vertritt als das System Tolstojs.

Die Einschätzung der Welt

Wie schon anfangs angedeutet wurde, ist die sichtbare Welt gemäß der gnostischen Vorstellung das Werk der bösen Mächte bzw. des niederen, bösen Schöpfer-

²⁹ L. N. Tolstoj, *Mein Glaube* (übers. v. R. Löwenfeld), München 1990, 174f. Wie sehr die Erlösungstat Christi für Tolstoj bedeutungslos ist, zeigt eine Äußerung des Dichters in seiner »Kritik der dogmatischen Theologie« über das Werk Christi (übers. v. K. Ritter), Bd. 2, 15: »Wenn er (...) uns erlöst hat, um so besser für mich. Die Vorsehung und die Erlösung ist eine Sache. Ich habe meine eigene Sache zu verwalten.«

³⁰ Zur gnostischen Ethik vgl. K. Rudolph, *Die Gnosis*, a. a. O., 261–293. Der manchen gnostischen Systemen nachgesagte Libertinismus mit zügellosen Sexualpraktiken erweist sich im Lichte der neuesten Forschung als sehr beschränkt verbreitet.

gottes. Deswegen kann sie nicht gut sein, sondern stellt für das wahre »Ich«, den göttlichen »Funken«, ein Gefängnis dar. Die Ablehnung der Welt mit all ihren Strukturen, die Distanz zu den weltlichen Freuden (Askese), aber auch eine eher halbherzige Behandlung der sozialen Probleme (allerdings bei manchmal auftretender Herrschaftskritik) bilden die Konsequenz einer derart weltabwertenden Haltung.

Äußerlich deckt sich die gnostische Haltung mit den ethischen Imperativen Tolstoj's, wenn sie »ein Ablassen von Neugierde, Lüge, Haß, Neid, Zwietracht, Raub, Ehebruch, Bilder- und Götzendienst«³¹ proklamiert. Besonders deutlich wird die Ähnlichkeit bei Tolstoj's Sexualfeindlichkeit, die in Äußerungen gipfelt, die ganz manichäisch anmuten. »Wenn der Mensch nicht fühlt, [...] daß der geschlechtliche Verkehr ein erniedrigender und ekelhafter Akt ist, der nur noch durch die Erfüllung des Ziels der Kinderzeugung erlöst wird, so kann man es ihm, da er auf der Stufe des Tieres steht, nicht beweisen und nicht erklären.«³² Die Einstufung des Geschlechtsverkehrs als »schmutzig, [...] abstoßend und ekelhaft«³³ erfolgt bei Tolstoj jedoch nicht infolge der Ablehnung der Welt an sich.

Da alle Fragen der Kosmogonie für Tolstoj unbedeutend sind, ist auch die Welt an sich ambivalent. Der Mensch ist es, der sich entweder nach dem »Gesetz der Vernunft« richtet und dann die Welt und die Gesellschaft zum Wohl der Welt gestaltet, oder er lebt gemäß einer »tierischen Persönlichkeit« und bringt dadurch Strukturen der Unterdrückung und des Unheils hervor. Wenn man die tolstojsche Einstellung mit dem strengen Dualismus der Gnosis vergleicht, müßte man eine deutliche Differenz feststellen. Eine echte Transzendenz kennt Tolstoj nicht, lediglich eine gewisse »Transpersonalität«, die ihrerseits personifiziert wird und quasi-göttliche Qualität annimmt, letztendlich jedoch den geschlossenen Rahmen des sichtbaren Kosmos nicht verläßt. Die radikale Ablehnung der Einzelpersonlichkeit und der damit verbundenen Wünsche und Begierden soll nach Tolstoj zu einer gewissen »Entschränkung« des einzelnen führen, tolstojsch gesprochen – zur »Erhöhung des Menschensohnes«. Dies geschieht zwar letztendlich nach dem Tod (bzw. der Tod, d. h. die Auflösung der Einzelperson und die Befreiung der darin wohnenden Lebensenergie, wird schon zu Lebzeiten durch das »Verstehen« antizipiert), keineswegs jedoch außerhalb dieser Welt. Das gnostische »Pleroma«, das sich in der Nähe des höchsten Gottes befindet und die versprengten »Seelenfunken« vereinigt, befindet sich für Tolstoj auf der Erde und meint *das Leben* schlechthin, das unzerstörbar, ewig ist und in den einzelnen Lebensformen (einschließlich des Menschen) lediglich verschiedene Ausprägungen findet. Obwohl Tolstoj denselben Rigorismus wie die Gnosis vertritt, ist sein Weltbild nicht streng dualistisch, sondern eher monistisch mit deutlich pantheistischen Zügen.³⁴

³¹ K. Rudolph, Die Gnosis, a. a. O., 283.

³² L. N. Tolstoj, Die sexuelle Frage (übers. v. N. Syrkin), Berlin 1902, 115.

³³ L. N. Tolstoj, Tagebücher, a. a. O., 835.

³⁴ Vgl. K. Hamburger, Tolstoi. Gestalt und Problem, Göttingen² 1963, 91f. Vgl. L. N. Tolstoj, Tagebücher, a. a. O., 567: »Gleichzeitig, absolut gleichzeitig und parallel zur Vernichtung der Persönlichkeit beginnt etwas anderes zu leben und zu erstarken, etwas, das durch mein Leben bewirkt wurde, die Folgen meines Denkens und Fühlens; es lebt in anderen Menschen, sogar in Tieren, in der toten Materie. Und so möchte ich sagen, es wird auch nach mir leben.«

Der Rückgriff auf die Bibel

Die Verwendung der Bibel im Gnostizismus ist mannigfaltig. Im Vordergrund stehen vor allem alttestamentliche Texte, da der Kanon des Neuen Testaments noch nicht vollständig ausgebildet war. Fast alle gnostischen Systeme greifen die Genesis-Erzählungen von der Erschaffung der Welt auf und bauen sie, manchmal mit Hilfe der nachbiblisch-jüdischen Auslegungen, zu gigantischen Sagen aus, wobei der Inhalt verschiedenartig angepaßt und verfremdet wird. Da in der Gnosis die Welt böse ist, zerfällt auch die Gottesvorstellung in zwei Gottesgestalten: den sogenannten höchsten Gott, der der eigentliche Herrscher des Alls ist, aber unerreichbar, ja unbekannt und undefinierbar bleibt, und den Weltschöpfer, den Demiurgen, der mit den Weltmächten dämonische Züge einnimmt und die Befreiung der in den Körpern eingeschlossenen göttlichen Lichtpartikeln verhindern will.³⁵

Entsprechend dieser Gotteslehre wird auch die Erzählung von der Erschaffung des Menschen umgedeutet. Anhand der Genesis-Erzählung wird ein »Anthropos-Mythos« geschaffen, in dem der böse Schöpfergott dem ersten Menschen, Adam, den Zugang zum Baum der Erkenntnis verwehrt, damit er sich seiner angemessenen gottgleichen Stellung nicht bewußt wird. Die Paradiesschlange, welche positiv als eine Offenbarungshilfe gedeutet wird und im Auftrag des höchsten Gottes fungiert, »erweckt« den Adam, indem sie ihm die verborgene, heilsnotwendige Erkenntnis, trotz der Eifersucht des niederen Schöpfergottes, vermittelt.³⁶

In seinem System verwirft Tolstoj prinzipiell die Genesisvorstellung wie auch jede andere Spekulation über die Entstehung der Welt. Wenn er jedoch trotzdem auf die biblische Schöpfungsgeschichte zurückgreift, ist eine Ähnlichkeit mit der Gnosis nicht zu übersehen. In seiner programmatischen Schrift »Mein Glaube« (1883) spricht Tolstoj vom »Apfel der Erkenntnis«, dessen Empfang dem Menschen die Unterscheidung zwischen Gut und Böse ermögliche und den der Mensch nicht »gleichsam ausspucken und vergessen« dürfe, ohne Gefahr zu laufen, in Widerspruch zu seiner Vernunft zu geraten.³⁷

Die Spaltung Gottes in zwei entgegengesetzte Gestalten wird besonders in der Lehre eines der originellsten gnostischen Denker, Markion, ausgeprägt, der den bösen »Schöpfergott« dem guten »Erlösergott« gegenüberstellt. Als Folge dieser scharfen Trennung zerfällt auch die Schrift in das Alte Testament, das den bösen Schöpfergott darstellt und deshalb abgelehnt werden muß, und das Neue Testament³⁸, das die Botschaft vom guten Erlösergott weitergibt und ausschließlich als Autorität gilt.³⁹

³⁵ K. Rudolph, *Die Gnosis*, a. a. O., 70.

³⁶ K. Rudolph, *Die Gnosis*, a. a. O., 111.

³⁷ L. N. Tolstoj, *Mein Glaube*, a. a. O., 124.

³⁸ Wenn hier vom »Neuen Testament« die Rede ist, muß die Tatsache betont werden, daß ein allgemeinverbindlicher Kanon des NT zur Zeit Markions noch nicht vorlag. Es war u. a. der Anspruch Markions auf die Formulierung des zweiteiligen Kanons, bestehend aus »Evangelion« (stark reduzierten Evangelien) und »Apostolikon« (Paulusbriefe), der die Kirche zwang, ihrerseits einen Kanon der apostolisch garantierten Schriften zu benennen. Vgl. B. Metzger, *Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung*, Düsseldorf 1993, 98. 103.

³⁹ K. Rudolph, *Die Gnosis*, a. a. O., 71.

Auch hier sind auffallende Ähnlichkeiten mit dem tolstojschen Umgang mit der Bibel festzustellen. In einer echt markionischen Manier proklamiert der Dichter einen tiefen Graben zwischen den beiden Testamenten. Das Alte Testament mit dem Neuen verbinden zu wollen, sei nach Tolstoj eine »Zusammenreimung des nicht Zusammenreimbaren«. ⁴⁰ Wie Markion geht auch Tolstoj mit einem roten Stift an das Neue Testament heran, um aus dem »Sack mit übelriechendem Schmutz« die kostbaren Perlen herauszulesen. ⁴¹ Gestrichen werden bei Tolstoj alle Wunder, wie auch alle Stellen, die Jesus als mehr denn einen Menschen erscheinen lassen, darunter freilich auch die Auferstehungsberichte. Die »Vereinigung und Übersetzung der vier Evangelien« (1881) oder ein auch in der deutschen Sprache vorliegendes Exzerpt daraus, bekannt unter dem Titel »Kurze Auslegung des Evangeliums«, zeigen einen Lebensmeister Jesus, der die richtige Lehre vom Leben bringt und, ganz im tolstojschen Sinne, den Anforderungen einer neuen, vom »Glauben und Geheimnis«, von jeder Dogmatik und allen mystischen Elementen beraubten Religion entspricht. ⁴² Das Kriterium für seine Auswahl erblickt der Dichter in einer nicht weiter begründbaren Evidenz, einer klaren »Empfindung«, einer »Übereinstimmung mit dem inneren Gefühle eines jeden Menschen, der die Wahrheit sucht.« ⁴³ Da sein lebendiges Interesse in Übereinstimmung mit allen anderen großen »Lichtträgern« der Geschichte besteht, liefern diese, die Tolstoj selbst durch die eigene Auswahl sprechen läßt, einen zusätzlichen »Beweis« für die Richtigkeit des tolstojschen Kanons.

Gelegentlich greift Tolstoj auf andere neutestamentliche Schriften (außer den Evangelien) zurück, aber, um erneut den Vergleich zu Markion heranzuziehen, lehnt Tolstoj grundsätzlich Paulus als »Schöpfer von Fiktionen« ⁴⁴ ab, während im markionitischen Kanon gerade der Völkerapostel eine entscheidende Rolle spielt.

Eine weitere auffallende Ähnlichkeit zwischen dem tolstojschen und dem gnostischen Umgang mit der Bibel ist die Vorliebe für die Verwendung des johanneischen Gedankengutes, vor allem des Johannesevangeliums. Schon R. Bultmann hat die These aufgestellt, der Verfasser des JohEv lebte »im Kreise des gnostisch-dualistischen Denkens«. ⁴⁵ Wenngleich die allzu vereinfachenden Behauptungen, das JohEv sei eine häretisch-gnostische Schrift, mittlerweile korrigiert wurden, läßt sich eine Verbindung zwischen dem Gedankengut der Gnosis und der johanneischen Theologie nicht leugnen. Kein Wunder also, daß das JohEv zu den meistgeschätzten neutestamentlichen Schriften im Bereich der Gnosis gehörte. Eine Konsequenz dieses lebhaften Interesses ist die Tatsache, daß der älteste uns bekannte, wohl durchgehende Kommentar zu diesem Evangelium, aus dem Klemens von Alexandrien und Origenes 50 Bruchstücke aufbewahrt haben, aus der Feder eines Gnostikers, eines Schülers des Valentinos namens Herakleon, stammt. ⁴⁶

⁴⁰ L. N. Tolstoj, Kurze Auslegung des Evangeliums (übers. v. F. W. Ernst), Berlin 1891, 25.

⁴¹ Ebd., 19.

⁴² L. N. Tolstoj, Tagebücher, a. a. O., 129.

⁴³ L. N. Tolstoj, Kurze Auslegung des Evangeliums, a. a. O., 12.

⁴⁴ L. N. Tolstoj, Tagebücher, a. a. O., 320.

⁴⁵ R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen⁹ 1984, 366.

⁴⁶ H. Crouzel, Herakleon, in: LthK³, Bd. 4, 1430.

Die dualistisch anmutenden Begriffspaare Licht-Finsternis, Gott-Welt, Leben-Tod, Fleisch-Geist gehören zwar zum allgemein verständlichen, religiösen Vokabular in den meisten Religionen, sie zählen jedoch, mit dem auch im JohEv vielfach bezeugten Begriff »Erkenntnis«, zu den gnostischen Schlüsselwörtern. Es fällt auf, daß die meisten Verse, welche Tolstoj in seiner stark gekürzten »wahren« Evangeliumsharmonie beibehalten hat, aus dem JohEv stammen (546 Verse, also 62% des kanonischen Textes). Wie bei den meisten gnostischen Autoren steht auch bei Tolstoj das Matthäusevangelium an zweiter Stelle (470 Verse = 43,92% des kanonischen Textes), während Lukas und Markus lediglich eine marginale Rolle spielen (aus dem LkEv behielt Tolstoj 326 Verse = 28,34% und aus dem MkEv 111 Verse = 16,13% des kanonischen Textes bei).⁴⁷ Es war die johanneische Symbolik, die Tolstoj half, eine verhältnismäßig reibungslose Einheit zwischen seiner Vision des Christentums und der anderen Religionen zusammenzustellen.

Ausblick

Der angestrebte Vergleich zwischen der Gnosis, dargestellt am Beispiel des spätantiken Gnostizismus, und dem ethisch-religiösen System des russischen Dichters und Denkers, L. N. Tolstoj, erlaubt folgendes Resümee: Eine direkte Abhängigkeit Tolstojs von einem der spätantiken gnostischen Systeme muß anhand des oben Dargestellten verneint werden. Dagegen läßt sich die Ähnlichkeit mancher Konzepte, vor allem im Bereich der Anthropologie und Gotteslehre, nicht übersehen. Die Frage danach, wie eine solche Ähnlichkeit zustande kam, läßt sich unschwer anhand der Quellen der tolstojschen Lehre beantworten, die weitgehend dieselben indo-iranischen Traditionen verarbeitete, die auch der Gnosis zugrunde lagen. Nicht zuletzt hat auch die Philosophie und die Gesellschaft der Jahrhundertwende auf die Ausgestaltung der tolstojschen Lehre Einfluß genommen. Eine Bemerkung von K. Berger, die auf die Lebenszeit von L. Tolstoj angewandt werden darf, kann das Aufflackern von gnostischem Gedankengut in dieser Zeit beleuchten: »Das Ende des 19. und der Beginn des 20. Jh. sind in Philosophie, Kunst und Religion weithin bestimmt durch die Frage nach dem ›Idealmenschen‹. Dazu gehört nicht nur die – freilich weithin mißverständene – Rezeption von F. Nietzsches ›Übermensch‹, die Betonung der idealmenschlichen Züge in der Christologie [...], sondern auch die Bedeutung der ›Menschengestalt‹ in der Anthroposophie R. Steiners und in der Kunst des Jugendstils.«⁴⁸ Nach Berger waren sowohl der Individualismus und die Betonung des Verloren-Seins in der Welt als auch der Gedanke des Leib-Organismus nur zusammenhängende Gegenpole. Diese Elemente, sieht man von ihrer mythologischen bzw. philosophischen Ausgestaltung ab, bilden sicher Berührungspunkte zwischen dem Gedankengut der Gnosis und dem ethisch-religiösen System Leo Tolstojs. Sie lagen

⁴⁷ Die Zahlen wurden der Arbeit von D. Kułakowska, *Ewangelia według Lwa Tołstoja*, in: *Studia polono-slavocica-orientalia* 5 (1978), 186 entnommen.

⁴⁸ K. Berger, *Gnosis*, a. a. O., 522.

ebenfalls philosophischen Konzeptionen zugrunde, die allgemein als neognostisch, bzw. der Gnosis verwandt, bezeichnet werden. Dazu wird sowohl der deutsche Idealismus J. G. Fichtes, die Religionsphilosophie F. S. Schleiermachers, der Erkenntnismonismus W. F. Hegels und die komplexe Psychologie C. G. Jungs gezählt wie auch die Anthroposophie R. Steiners und das heute reichlich bestellte Feld der Neuen Religiosität und Esoterik.⁴⁹

Die äußeren Unterschiede zwischen der gnostischen Mythologie und dem stark rationalistisch geprägten und betont von jeglicher Mythologie befreiten System Tolstoj's müssen konstatiert, dürfen jedoch nicht überbewertet werden. Der Übergang von Mythologie zum Abstrakten wird schon in jenen gnostisch geprägten Systemen sichtbar, deren Träger in der griechisch-römischen Philosophie bewandert sind.⁵⁰

⁴⁹ Vgl. R. Geisen, *Anthroposophie und Gnostizismus*, a. a. O., 166–173.

⁵⁰ Vgl. C. Colpe, *Gnosis. I. Religionsgeschichtlich*, in: RGG³, Bd. 2, 1649. Vgl. auch K. Rahner, *Gnosis*, in: *LithK*², Bd. 4, 1020.