

Stefan Plaggenborg

Volksreligiosität und antireligiöse Propaganda in der frühen Sowjetunion

Es mag erstaunen, in einem Band über »Staat und multikulturelle Gesellschaft« einen Beitrag zur Sowjetunion zu finden, weil der Gedanke nicht von der Hand zu weisen ist, gerade dieser Staat eigne sich am wenigsten für die Behandlung eines solchen Themas. Ging ihm nicht die multikulturelle Gesellschaft ganz und gar ab, und sind nicht in diesem Vielvölkerstaat auch die unterschiedlichen Nationalitäten einer tiefgreifenden Russifizierung ausgesetzt gewesen? Zudem scheint es nicht einmal multikulturelle Traditionen gegeben zu haben, denn auch das Zarenreich schnitt im europäischen Vergleich so schlecht ab, daß seine »Gesellschaft als staatliche Veranstaltung« (Dietrich Geyer) – mittlerweile ein Topos – beschrieben wurde.

Ohne hier auf die Frage eingehen zu wollen, ob diese Formel für die ausgehende Zarenzeit gelten kann, so läßt sich für die nachrevolutionäre Periode sagen, daß Rußland – um die nichtslavischen Nationalitäten der Sowjetunion geht es im folgenden nicht – mit vergleichsweise Vielem und Besonderem aufwarten kann. Die ersten nachrevolutionären Jahre zeichneten sich gerade durch gesellschaftliche Vitalität und Vielfalt aus, die erst durch die Revolution möglich wurden und Impulse erhielten, wie eine Untersuchung jüngst noch einmal ins Gedächtnis rief.¹ So lautet die Frage für diese Periode nicht, ob es gesellschaftliche Farbigkeit gab, sondern wie der sowjetische Staat mit den frischen Formen umging. Die frühe Sowjetzeit kann als besonders gutes Beispiel für das Spannungsverhältnis gelten, das der Titel dieses Bandes zum Ausdruck bringt.

Volksreligiosität und antireligiöse Propaganda finden sich im Kern des nachrevolutionären Staats- und Kulturverständnisses. Diese Frage zu behandeln bedeutet, exemplarisch auf Grundströmungen der Zeit zwischen Revolution und Stalinismus einzugehen. Nur auf den ersten Blick steckt hinter den Begriffen eine klare Antithese. Es handelt sich bei der Volksreligiosität nicht um eine scharf definierte und einheitliche Religion oder Religionsausübung. Ebenso ist sehr fraglich, ob sich hinter dem Etikett »antireligiös« eine klare Linie des zentralistisch ausgerichteten und atheistischen Staates verbirgt, oder ob nicht hinter der staatlichen Antireligiosität eine ähnliche Streuung von Ausdrucksformen und Inhalten zu entdecken ist wie bei der Volksreligiosität. Das Spektrum an Weltanschauungen wurde mit der antireligiösen Propaganda jedenfalls erweitert, weil der Staat eine atheistische Alternative zur Religion formulierte.

DIE BEGRIFFE IN DER SOWJETISCHEN GESCHICHTE

Eine Geschichte der Religion bedeutete lange Zeit die Darstellung von Inhalten, Organisationsformen und Personen. Erst in den letzten Jahren hat die historische Forschung die

¹ Richard Stites, *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*, New York/Oxford 1989.

Kenntnis von der Komplexität des Phänomens Religion in sozialgeschichtlichen Untersuchungen praktisch anerkannt. So rückten neuerdings der Gläubige und seine Religiosität, sein religiös motiviertes Handeln in weitem Umfang, ins Blickfeld dieser neuen Richtung.² Ihre Leistung besteht darin, von der traditionellen Religionsgeschichte als Kirchengeschichte wegzukommen und das unübersichtliche Beziehungsgeflecht von Kirche, Dogma, Kirchenleuten, Laien, kirchlicher Religionsvermittlung, religiösen Verhaltensmustern unterschiedlicher sozialer Gruppen und Staat zu entwirren. Während so die herkömmliche Religionsgeschichte für den mittel- und westeuropäischen Raum aufbricht, ist die Forschung über Religion in Rußland und der Sowjetunion noch immer stark den hergebrachten Fragestellungen verhaftet.³

Sozialgeschichtliche Untersuchungen im Religionsbereich gibt es für das zarische Rußland wie für die Sowjetunion vor dem Zweiten Weltkrieg nur wenige. Auf diesem Gebiet ist sogar ein sonst unüblicher Vorsprung der sowjetischen Forschung zu verzeichnen, die besonders seit den späten 50er Jahren der Religiosität der Menschen auf die Spur zu kommen versuchte und dabei auf Gedanken aus der zweiten Dekade dieses Jahrhunderts zurückgreifen konnte.⁴ Daß die Impulse jener Jahre von der westlichen Seite nicht verfeinert und auf frühere Phasen übertragen wurden, mag nicht nur im damals waltenden Zeitgeist begründet liegen, sondern auch in der Tatsache, daß Fragen der Religionsgeschichte der Sowjetunion eine Domäne von Exilrussen und Exilukrainern bildeten. So blieb die Religionsgeschichte der Sowjetunion zumeist eine Geschichte der Orthodoxen Kirche und ihrer Verfolgung durch den kommunistischen Staat. Neben einer Reihe von Irrtümern ergab sich dadurch auch eine Verzerrung, denn nicht allein die ehemalige Staatskirche hatte unter dem Regime zu leiden, sondern auch – vielleicht mehr noch – die religiösen Minderheiten. Vielfach pflanzte sich die orthodoxe Anmaßung ihnen gegenüber auf diese Weise in der westlichen Forschung fort.

Obwohl die Beziehungen zwischen dem atheistischen Staat und der Kirche im Brennpunkt standen, wurde der antireligiösen Propaganda doch verhältnismäßig wenig Auf-

2 Richard van Dülmen, Religionsgeschichte in der Historischen Sozialforschung, in: GG 6, 1980, S. 36–59; Wolfgang Schieder, Religionsgeschichte als Sozialgeschichte, Einleitende Bemerkungen zur Forschungsproblematik, in: GG 3, 1977, S. 291–298; ders. (Hrsg.), Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte, Göttingen 1986. Bei beiden Verfassern zahlreiche Hinweise auf die Forschungen anderer Wissenschaftsdisziplinen auf dem Gebiet der Religiosität.

3 Grundlegend zur Kirchengeschichte in der Sowjetzeit John Shelton Curtiss, Die Kirche in der Sowjetunion (1917–1956), München 1957; Hans Koch, Staat und Kirche in der Sowjetunion, in: Karl Cramer (Hrsg.), Das Notbuch der russischen Christenheit, Berlin-Steglitz 1930, S. 65–119; R. P. Casey, Religion in Russia, New York 1946; Walter Kolarz, Religion in the Soviet Union, London/New York 1962; Robert Conquest, Religion in the USSR, London etc. 1968; Dimitry Pospelovsky, The Russian Church under the Soviet Regime 1917–1982, 2 Bde., Crestwood/New York 1984. Vgl. auch Gerhard Adler (Hrsg.), Tausend Jahre Heiliges Rußland. Orthodoxie im Sozialismus, 2. Aufl., Freiburg 1988; Dokumente zum antiklerikalen Kampf der Bolschewiki, der inneren Lage der Kirche, besonders der katholischen, und der Haltung des Vatikans bei Boleslaw Szczesniak (Hrsg.), The Russian Revolution and Religion. A Collection of Documents Concerning the Suppression of Religion by the Communists, 1917–1925, Notre Dame 1959.

4 Das Interesse der damaligen Soziologen, Historiker, Ethnologen richtete sich vor allem auf die Wurzeln der noch nicht beseitigten Religiosität. Die wissenschaftliche Analyse stand am Anfang einer gezielten antireligiösen Propaganda, die – flankiert von einer Ritualisierung von Vorgängen des öffentlichen Lebens bis in den Privatbereich – den Menschen ganz und gar von der Religion ablösen sollte. Dokumente finden sich in: Kommunističeskaja partija i sovetskoe pravitel'stvo o religii i cerkvi, Moskva 1959; M. I. Šachnovič, Lenin o problemach ateizma. Kritika religii v trudach V. I. Lenina, Moskva/Leningrad 1961; P. P. Kampars/N. M. Zakovič, Sovetskaja graždanskaja obrjadnost', Moskva 1967; A. Filatov, O novych i starych obrjadach, Moskva 1967, sowie in der unten genannten Literatur.

merksamkeit geschenkt. Die Gleichstellung des antiklerikalen Kampfes mit dem antireligiösen verbaute auch hier den Einblick. Daß namhafte Atheisten in der frühen Sowjetunion zwischen beiden differenzierten, registrierte man im Westen kaum, so daß hier ein begrifflicher Irrtum liegt. Antiklerikale und antireligiöse Vorgehensweisen sollten scharf voneinander getrennt werden, wie es auch in anderen Ländern und Epochen der Fall ist.

Eine Verzerrung entstand durch die Betonung des Staates. So meinte der Kenner der sowjetischen Religionspolitik, Bociurkiw, allein die Überlastung der Kremlführer mit anderen Dingen habe eine systematische und kontinuierliche antireligiöse Arbeit verhindert. Unten wird zu zeigen sein, daß nicht alles von der begrenzten Tatkraft einer Handvoll Spitzenleute abhing, deren »Gefühle« (feelings) eben von »Feindseligkeit, Geringschätzung und Argwohn« der Religion gegenüber bestimmt waren.⁵ Eine Überschätzung staatlicher Einwirkungsmöglichkeiten auf die Religiosität findet sich in der Regel bei den Versuchen, übergreifende und generalisierende Tendenzen festzuhalten.⁶ Dies trifft auch für das dreibändige Werk des Kirchenhistorikers Pospelovsky zu, einer jüngeren Bearbeitung von Kirche, Religion und Religionspolitik in der Sowjetunion, das seinem anspruchsvollen Titel nicht gerecht zu werden vermag.⁷ Dem Diktum des emigrierten Historikers Timasheff von 1944 geistig verbunden, der Oktoberumsturz 1917 sei für das russische Volk eine »historische Katastrophe von nie dagewesenem Ausmaß«⁸ gewesen, bleibt es in der Durchleuchtung der Interdependenzen zu sehr an der Oberfläche und polemisiert an Stellen, wo exakte Interpretationen und Argumente nötig wären.⁹ Insbesondere werden Entwicklung und Veränderung der antireligiösen Propaganda des Staates nicht aus ihren Schwierigkeiten heraus erklärt, sondern als zielstrebig und gradlinig durchgeführt dargestellt.¹⁰

Außer wenigen sowjetischen Forschungen stammen Untersuchungen zur antireligiösen Propaganda im deutschsprachigen Raum vom Beginn der 30er Jahre, geschrieben im Gei-

5 Bohdan R. Bociurkiw, *The Shaping of the Soviet Religious Policy*, in: *Problems of Communism* 22, 1973, Nr. 3, S. 37–51, hier S. 40.

6 Ebd., S. 38–39; Harvey Fireside, *Icon and Swastika. The Russian Orthodox Church under Nazi and Soviet Control*, Cambridge/Mass. 1971, S. 26–27. Unter dem Aspekt der Modernisierung und Veränderung der politischen Kultur sieht die Religionsfrage David E. Powell, *Antireligious Propaganda in the Soviet Union: A Study of Mass Persuasion*, Cambridge, Mass. 1975; ders., *Rearing the New Soviet Man. Antireligious Propaganda and Political Socialization in the U.S.S.R.*, in: Bohdan R. Bociurkiw/John W. Strong, *Religion and Atheism in the U.S.S.R. and Eastern Europe*, London 1975, S. 151–170.

7 Dimitry V. Pospelovsky, *A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer*, 3 Bde., Houndmills etc. 1987–1988.

8 Nicholas S. Timasheff, *Religion in Soviet Russia, 1917–1942*, New York 1944, S. 1. Vgl. auch das Vorwort von Peter Struve in: A. A. Valentinov, *The Assault of Heaven. The Black Book Containing Official and Other Information Illustrating the Struggle Against All Religion Carried by the Communist (Soviet) Government of Russia*, London 1925.

9 Pospelovsky, *History*, Bd. 1, S. 30–31, S. 65; Bd. 2, S. 64, S. 70. Besonders kraß sein Vergleich: »Indeed, Oleshchuck [ein führender Atheist; S. P.] wrote towards the end of the last pre-war decade about the necessity of the final liquidation of the clergy (compare with Hitler's final solution of the Jewish question)«, ebd., Bd. 2, S. 64.

10 Zuletzt Paul Roth, »Die Religion ist das Opium des Volkes«. Religionskritik und atheistische Propaganda in der Sowjetunion, in: Adler, *Tausend Jahre*, S. 148–183. Stellvertretend für das souveräne Ignorieren sowjetischer Forschungen, die sogar von Pospelovsky anerkannt wurden, vgl. ebd., S. 159: »Von 1917 bis zum Jahre 1941 kämpfte die atheistische Propaganda – verbunden mit einer Kirchenverfolgung – gegen jede religiöse Überzeugung, kämpfte um einen Massenatheismus. Methoden und Mittel sind in dieser Phase rüde, rücksichts- und verständnislos.« Von sowjetischer Seite ganz ähnlich S. N. Savel'ev, Bog i komissary, in: *Sociologičeskie issledovanija* 1991, Nr. 2, S. 34–45. Der Autor spricht von »ideologischem Rassismus« (S. 35). Vgl. ferner Savel'evs Arbeiten zum selben Thema (wie Anm. 110 u. 151) aus den 60er Jahren.

ste eines krassen Antibolschewismus von zumeist katholischen Theologen.¹¹ Insgesamt machte die Forschung nur kleine Schritte nach vorn, seitdem Anderson 1944 gefordert hatte, »die Lehren der Kirche und ihr Verhältnis zu den Menschen«¹² zu erforschen. »Wir müssen auch das Leben des Staates und seine Beziehung zu Kirche und Volk untersuchen.«¹³ Die Religiosität der Menschen vor allem war der Hintergrund, auf dem sich die antireligiöse Propaganda abspielte.

Die meisten der genannten Arbeiten machten, von wenigen Andeutungen abgesehen, um das Problem der Religiosität in der UdSSR bisher einen Bogen. Der Grund liegt sicherlich nicht zuletzt in der Mehrschichtigkeit dieses Themas, die einer präzisen Beschreibung im Wege steht. Die aus unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen stammenden Begriffe geben davon ein Bild: Volksfrömmigkeit, Volksreligiosität, Volksreligion, Volksglauben, Volksaberglauben sind begriffliche Varianten für den gleichen Erkenntnisgegenstand, aber in verschiedenartigen heuristischen Sichtweisen.¹⁴ Sie alle haben eines gemeinsam: Sie bezeichnen den Glauben und die Glaubensausübung zuerst einmal aller Laien, genauer: der nicht an Dogmenbildung, -auslegung sowie priesterlicher Tätigkeit in weitem Sinne teilhabenden und – im Sinne des kanonischen Rechts – passiven Religions-»Empfänger«. Max Weber maß dieser Teilung große Bedeutung zu, wenn er erklärte: »Will man überhaupt den Einfluß einer Religion auf das Leben studieren, so muß man zwischen ihrer offiziellen Lehre und derjenigen Art des tatsächlichen Verhaltens unterscheiden, das sie in Wirklichkeit, vielleicht gegen ihr eigenes Wollen, im Diesseits oder Jenseits prämiert, ferner zwischen Virtuosenreligiosität Höchstbegabter und der Massenreligiosität.«¹⁵

Die Alltagsreligiosität der Masse stellt trotz des guten Beispiels der Virtuosen einen eigenständigen religiösen Raum dar. Der im folgenden verwendete Begriff Religiosität birgt den Vorzug in sich, das tagtägliche religiös motivierte Verhalten der Massen zu erfassen. Der Historiker kann damit operieren und ist dadurch gleichzeitig von der schwierigen Pflicht entbunden, Religion zu definieren.¹⁶

11 Adolf Ziegler, Die russische Gottlosenbewegung. Eine authentische Darstellung mit reichem, in Deutschland erstmals veröffentlichtem Bildmaterial, München 1932; Konrad Altermann, Die Gottlosenbewegung der Gegenwart und ihre Überwindung, Hannover 1933. Der Autor trat als Verfasser der rassistischen Broschüre: Der Bolschewismus, die größte weltanschauliche und ethische Gefahr der Menschheit, Hannover 1937, hervor, die er als Leiter der Forschungsstelle für Bolschewismus und Freidenkertum in Hildesheim verfaßte. Für die Urteilsbildung ebenfalls maßgeblich Michel d'Herbigny (Hrsg.), Le front antiréligieux en Russie soviétique, Paris 1930. D'Herbigny, ein Jesuit, war einer der Ideologen des vatikanischen »Kreuzzugs« gegen die Sowjetmacht. Gegen die katholische Hetze geschrieben ist René Martel, Le mouvement antiréligieux en l'U.R.S.S., Paris 1933, der wiederum in der Benutzung sowjetischer Quellen zu unkritisch, manchmal sogar naiv ist; vgl. weiter Robert Stupperich, Die deutsche Forschung über Religion und Atheismus in der UdSSR seit 1945, in: Kirche im Osten 15, 1972, 74–89.

12 Paul B. Anderson, People, Church and State in Modern Russia, New York 1944, S. 1.

13 Ebd., S. 1–2. Zu den Schwierigkeiten der Geschichtsschreibung über Religion in der Sowjetunion vgl. John Lawrence, Religion in the USSR, in: Curtis Keeble (Hrsg.), The Soviet State. The Domestic Roots of Soviet Foreign Policy, Aldershot 1985, S. 57–72.

14 Dazu Schieders Einleitung in: Ders. (Hrsg.), Volksreligiosität, S. 7–11.

15 Max Weber, Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, 3. Aufl., Berlin 1958, S. 310; Schieder, Volksreligiosität, S. 10–11, setzt die Begriffe »offizielle Lehre« und »Virtuosenreligiosität« in eins und entsprechend »tatsächliches Verhalten« mit »Massenreligiosität«. Weber hat aber mit dem Wörtchen »ferner« eine feinsinnige Unterscheidung eingebaut. Das Beispiel des vorbildlichen katholischen Mönchs anführend, kommt es ihm – geleitet von der vergleichenden religionsimmanenten Wirtschaftsethik – darauf an, den Ethikaspekt im Verhalten der religiös Höchstbegabten als Lehre stiftendes Moment zu sehen.

16 Vgl. van Dülmen, Religionsgeschichte, S. 38–39.

Für die sowjetische Periode wirft die Aussage Webers zwei zentrale Fragestellungen auf. Zum einen tritt – hier mit Absicht schematisch – zwischen die gläubige Bevölkerung und die Kirche der Staat mit einem atheistischen Weltbild. Das heißt, der Vorbildcharakter der religiösen Virtuosen und die Verbreitung der Lehren werden geschmälert, die Volksreligiosität ist – wenngleich nicht völlig – stärker auf sich allein gestellt, ja, sie erhält vielleicht Impulse aus der neuen und fremden Ideologie. Werden durch das Auftreten des atheistischen Staates die Korrespondenzen zwischen Kirche und gläubigen Massen gestört, so dürften Wirkungen auf den Charakter der Volksreligiosität nicht ausbleiben. Damit stellt sich das zweite Problem: Wie äußert sich diese unter Sowjetbedingungen? Aus der Forschung ergibt sich oft der Eindruck, als sei die russische Religiosität unter den Zaren eine statische Angelegenheit gewesen. Die gläubige Bevölkerung habe gewissermaßen über Generationen in religiösem Urzustand zugebracht. Dies habe sich nicht geändert, bis die Bolschewiki dem ein abruptes Ende bereitet hätten. Es ist aber ganz und gar unwahrscheinlich, daß Industrialisierung und Modernisierung in vorrevolutionärer Zeit die Volksreligiosität unberührt gelassen hätten. Ganz sicher stellt die Volksreligiosität keine Konstante dar, sondern ist als veränderlich zu begreifen, sowohl in ihrer Gesamterscheinung als auch in Form regionaler Differenzierung entsprechend den Modernisierungszentren. Den in der Sowjetperiode eingetretenen Wandel zu beschreiben wird noch komplizierter, weil die Ausgangslage nur andeutungsweise bekannt ist und damit die nachrevolutionäre Entwicklung nicht auf Vergleichsdaten fußen kann.

Im Umkreis dieser zwei Grundfragestellungen sind weitere angesiedelt: Welche Einstellung findet die Volksreligiosität zum atheistischen Staat? Wie geht dieser Staat mit der Volksreligiosität um? Wie interagieren die beiden Bereiche? In diese Problemfelder fallen Punkte wie Zu- und Abnahme von Volksreligiosität, Sektenwesen, antireligiöse Propaganda. In diesen konkreten Problemen äußert sich das Thema »Staat und multikulturelle Gesellschaft«. Es dreht sich bei der Bearbeitung von Volksreligiosität in der Sowjetperiode nicht nur um die Präsentation unterschiedlicher Weltbilder, sondern auch um elementare Existenzbedingungen der Gesellschaft, ausgedrückt in Begriffen wie Toleranz, Rationalisierung, Säkularisierung, Aufrechterhalten von Mythen und Schaffen neuer sowie Sakralisierung von Ideologiekomponenten.

All diese Fragen zu beantworten, kann der vorliegende Aufsatz nicht leisten. Er versucht vielmehr, die Fragen zu stellen und Lösungswege zu eröffnen. Es ist sein zentrales Anliegen, in der Religionsproblematik die Perspektive »von unten« aufzudecken.

ORTHODOXIE UND VOLKSRELIGIOSITÄT: EINE SKIZZE

Offizielle Kirche und Volksreligiosität standen in Rußland in nur lockerer Beziehung zueinander. Emanuel Sarkisyanz hat in seinem fast enzyklopädischen Werk auf das Auseinanderdriften beider aufmerksam gemacht. Seit den Nikonschen Reformen in der Mitte des 17. Jahrhunderts habe sich die Volksreligiosität in ihrem ideologischen Gehalt von der Staatskirche abgekoppelt. Letztere habe »im Gegensatz zur russischen Kirche« gestanden.¹⁷ Die Blüte der russischen Religionsphilosophie um die Wende zum 20. Jahrhundert

¹⁷ Emanuel Sarkisyanz, *Rußland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewußtsein und politischer Chiliasmus des Ostens*, Tübingen 1955. Zugespißt ist diese Aussage, die sich wie ein roter Faden durch die Studie zieht, beispielsweise auf S. 53, S. 64, S. 73, S. 83 sowie an vielen anderen Stellen. Vgl. auch Alexandre Soltykoff, *Le problème de la religiosité russe*, in: *Le monde slave* (nouv. série) 4, 1934, S. 38–67. Dieser Autor sieht ein regionales und soziales Gefälle der Religiosität, die dort stärker sei, wo sich die Herrschaftsrolle des Adels am einprägsamsten ausgebildet habe.

läßt sich als ein Versuch deuten, die beiden Pole wieder miteinander in Einklang zu bringen.

Waren Staatskirche und Volksreligiosität ideologisch meilenweit auseinander, so gab es doch eine stete Interaktion zwischen beiden in Person der Popen und der Masse der Gläubigen, sofern sie sich nicht den popenlosen Altgläubigen zugehörig fühlten. Sarkisyanz legt den Gedanken nahe, daß sich die Einstellung des gläubigen Volkes zur Kirche aber auf das Rituelle, Kultische, ja Theatralische beschränken mußte. In wirklich engen Glaubenskontakt traten der Gläubige und die Kirche nur, wenn sie die Sakramente spendete, die als unbedingt notwendig für das Seelenheil und als unveräußerlicher Bestandteil der Glaubensausübung erachtet wurden. Das heißt, nur in den Bereichen, wo sich die Volksreligiosität mit dem Sakramentenmonopol der Kirche berührte, antwortete diese auf die Bedürfnisse der religiösen Massen. Das für gewöhnlich sehr distanzierte Verhältnis zur institutionalisierten Kirche vermochte der Gottesdienst nur kurzfristig zu verschleiern. Als sichtbarer Höhepunkt des religiösen Lebens blieb er untypisch im Sinne einer intensiven Annäherung von Staatskirche und Volksreligiosität.

Die Volksreligiosität war weitgehend auf sich allein gestellt. Die russischen Verhältnisse leisteten ihrem Eigenleben Vorschub. Der lokale Vertreter der Staatskirche, der Pope, war in der Regel dürftig ausgebildet und ökonomisch in einer miserablen Lage. Das vom Staat gezahlte Gehalt überstieg in den meisten Fällen nicht das Durchschnittseinkommen eines städtischen Arbeiters. Er war auf die Bezahlung (in Geld oder Naturalien) seiner Amtshandlungen angewiesen. Als verheirateter Priester mußte er davon seine Familie ernähren, denn weitere nennenswerte Einkommensquellen fehlten. Die dadurch stets offene Hand des Popen trug nicht zur Festigung seines Sozialprestiges bei.¹⁸ Zudem hatte nicht jedes Dorf seinen Priester, der oft weite Wege zwischen seinen Filialkirchen zurücklegen mußte.¹⁹ Andererseits ist zu fragen, ob ein solcher Gegensatz zwischen Pope als Kirchenmann und Volksreligiosität tatsächlich konstruiert werden kann. Womöglich stand der Geistliche in vielen Fällen dem Volk ideologisch näher als der Kirche. Eine Westeuropa vergleichbare Gemeindefradition gab es in der Orthodoxie nicht. Die Messen – auf altkirchenslawisch gehalten – blieben für die zumeist analphabetische Bevölkerung in Sprache, Inhalt und Symbolik oft unverständlich, aber auch für die allermeisten der Lese- und Schreibkundigen. Nicht weil der Untertan nicht lesen konnte, gab es für das Volk keine Bibel, sondern weil in der Orthodoxie vor der Exegese das Dogma stand. Der Kulturforscher Pascal kommt zu der Ansicht, ein Verhältnis von Kirche und Volksreligion sei gar nicht vorhanden, letztere sei »aklerikal wie nur irgendmöglich, in keiner Weise an den Klerus« und »so wenig wie möglich an die Kirche gebunden.«²⁰ Diese kirchengeschichtlich, ideologisch und allgemeinhistorisch bedingten Faktoren prägten Rahmen und Gehalt der Volksreligiosität mit.

Wirft das hier Beschriebene ein Licht auf das Verhältnis von Kirche und Volksreligiosität, so beleuchtet es in Ansätzen auch den Charakter der Volksreligiosität selbst. Wer ihn beschreiben will, stößt auf ein schwerwiegendes Quellenproblem.²¹ In seiner geistesge-

18 *Efraim Briem*, Kommunismus und Religion in der Sowjetunion. Ein Ideenkampf, Basel o. J. (etwa 1948, schwedische Originalausgabe ca. 1945/46), S. 133–137; *Anderson*, People, S. 33–40; grundlegend *Gregory L. Freeze*, The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia. Crisis, Reform, Counter-Reform, Princeton 1983.

19 *Pierre Pascal*, The Religion of the Russian People, London 1976, S. 20.

20 Ebd., S. 21.

21 *Pascal*, The Religion, S. 4–5, meint zwar, die »Religion des Volkes im strengen Wortsinn« sei leichter zu beschreiben als die Religion der »gebildeten oder aufgeklärten Kreise in Rußland«, weil es sich um eine Masse von Menschen mit gemeinsamen Traditionen und Reaktionen handele, doch gelingt ihm diese Aufgabe auch nur bruchstückhaft. Ein Abriß, der sich stark auf Pascal

schichtlichen Herleitung beruft sich Sarkisyanz auf die »geistlichen Gedichte« aus moskowitischer Zeit und nennt als Pfeiler des Volksglaubens den Mutter-Erde-Kult, das Leidenscharisma, die Vorstellung vom auf Erden verborgenen Christus. Finden wir darin vielleicht einen Baustein russischer Vorstellungswelten (wenngleich Sarkisyanz in guter geistesgeschichtlicher Tradition lediglich die sublimierten Äußerungen der Intelligenz auswertet), so kaum etwas über die äußeren Ausdrucksformen der Religiosität. Systematisch wurde diese Frage kaum angegangen. Hier gilt es, einige Grundzüge hinter dem Anekdotischen zu entdecken. Zuvor sind einige Wesensmerkmale im Hinterkopf zu behalten: Aberglaube und religiöse Übertreibungen, vitale Bestandteile der Volksreligiosität, die insbesondere durch das Analphabetentum am Leben gehalten wurden, zeigten sich in »Besprechen«, Krankheitsmagie, Beschwörungen, im Glauben an verschiedene Personifizierungen des Bösen²² und »Wandlinge«²³. Den Ungebildeten, Illiteraten schien das kirchliche Dogma gleichgültig. Die religiöse Erziehung erfolgte nicht in der Kirche oder im Religionsunterricht, sondern über die Familie, die Traditionen und religiöse Konventionen in die nächste Generation weiterleitete.²⁴ Bibelkenntnisse existieren so gut wie gar nicht. So betrückte Bischof Makarij von Tomsk im Jahre 1905 die »erstaunliche Unkenntnis« der »überwältigenden Mehrheit« der Orthodoxen in Fragen des Evangeliums.²⁵ Erstaunlich an dieser Feststellung ist vor allem, daß der Bischof in Anbetracht der geringen Bildungsimpulse der Kirche den beschriebenen Sachverhalt erstaunlich fand.

Als Kernpunkt in der Wesensbestimmung der Volksreligiosität wird oft die Haltung der Gläubigen zum kirchlichen Ritual gesehen. Hier scheinen sich die obigen Überlegungen zu bestätigen. Nach Pascal liebte der Bauer »den Glanz der Liturgie [. . .] und noch mehr den Gesang«.²⁶ Das Mysterium des Gottesdienstes nicht verstehend, beschränkte sich sein Anteil daran mechanistisch »auf ein fortwährendes Bekreuzigen, auf Kniefälle und Verneigungen bis zum Boden und ein fortwährendes Wiederholen des Gebetes: »Herr, erbarme Dich!«²⁷ Allerdings möge man sich davor hüten, den gewöhnlichen Gläubigen als ein dummes Vieh zu betrachten. Welchen Sinn er in dem Ritualismus gesehen hat, läßt sich nicht genau sagen, und sei es nur den, daß sich in den Ritualen ein ihm unbegreifliches Mysterium vollzog.

Diese Umrisskizze – so unvollständig sie ist – bietet doch einige Anhaltspunkte, um das Verhalten der gläubigen Massen der orthodoxen Kirche gegenüber während der ersten Jahre der Sowjetmacht zu erklären. Die zum Teil scharfen, in ihrer Gesamtheit dennoch zurückhaltenden Maßnahmen des neuen Regimes gegen die Orthodoxe Kirche²⁸, die offen konterrevolutionäre Haltung des Episkopats, die Waffe des Anathemas, der Aufruhrappell des Patriarchen, all dies rief »keine Erhebung des Volkes in offener Feldschlacht«²⁹ hervor, wenngleich es an einigen Orten ein Aufflackern der Volkswut und Blutvergießen gab. Auch

stützt, bei Moshe Lewin, *Popular Religion in Twentieth-Century Russia*, in: *The Making of the Soviet System. Essays in the Social History of Interwar Russia*, London 1985, S. 57–71.

22 Briem, *Kommunismus und Religion*, S. 132–133, S. 137–139; Lewin, *Popular Religion*, S. 63–65.

23 Menschen, die die Fähigkeit besitzen, sich in Tiere zu verwandeln, wobei sie gut oder böse sein können. Die treffende Übersetzung des russischen *oboroten'* durch Thomas Reschke, der den meisterhaften Roman des sowjetischen Schriftstellers Anatolij Kim »Das Eichhörnchen« (Belka) von 1984 kongenial ins Deutsche übertragen hat.

24 Pascal, *The Religion*, S. 13.

25 Diesen Hinweis verdanke ich Ralph Tuchtenhagen, der seine Freiburger Dissertation über die russischen Sekten zwischen 1905 und 1914 verfaßt.

26 Pascal, *The Religion*, S. 22.

27 Briem, *Kommunismus und Religion*, S. 137–138.

28 Pospelovsky, *History*, Bd. 1, S. 27–29; Curtiss, *Die Kirche*, S. 29–69.

29 Curtiss, *Die Kirche*, S. 57.

die Phase der verschärften Maßnahmen gegen Klerus und Kirche, besonders die Konfiskation wertvoller sakraler Gegenstände während der Hungersnot 1921/22, und alle lokalen Widerstände (man zählte 1414 »blutige Konflikte«³⁰) führten zu keinem religiös motivierten Volksaufstand.

Der beabsichtigte propagandistische Effekt, in der Zeit der erbärmlichsten Notlage des Volkes die Schatzkammern der Kirche zu öffnen, um ihre »parasitäre Rolle« bloßzustellen, trat gewiß teilweise ein. Die damit in Zusammenhang stehenden Gerichtsurteile erregten kein weitverbreitetes Mißfallen.³¹ Diese Gleichgültigkeit erklärt sich darüber hinaus auch aus dem zuvor beschriebenen distanzierten Verhältnis der meisten Gläubigen der Kirche gegenüber. Bezeichnend ist demgegenüber gerade, daß an einigen Orten die Bevölkerung erst dann aktiv wurde, als der Sowjetstaat nach dem Ornamentalen der Kirchen und dem Glitzerzeug des Gottesdienstes griff.³²

Ein weiterer Grund liegt in der Psychodynamik der Epoche. Erster Weltkrieg, Revolution, Bürgerkrieg, polnisch-russischer Krieg, zusammen sieben Jahre Kampf, Elend, Hungersnot, Seuchen und millionenfacher Tod hatten bei vielen den Glauben erschüttert. Und wenn auch nicht das religiöse Gefühl verloren ging, das Gottvertrauen erhalten blieb, so kühlte das Verhältnis zur Staatskirche merklich ab, die mit dem Regime und den von ihm zu verantwortenden schicksalhaften Ereignissen in Verbindung gebracht wurde. Dies traf vor allem für die klassenbewußte Arbeiterschaft der Städte zu. Die Orthodoxe Kirche selbst tat wenig, um die im Glauben gefährdeten »Schafe« in ihrer Herde zu halten. Einen orthodoxen Kolping hat es nie gegeben. Auch Vater Gapon, der 1905 die Arbeiter zum »Blutsonntag« führte, ersetzte ihn nicht. Dies allein wirft ein Schlaglicht auf die Sozialethik der Orthodoxie.

Aber auch in den Augen der Bauern rückten nach der gescheiterten Revolution 1905–1907 Kirche und Staat als gemeinsamer Gegner stärker zusammen. V. I. Lebedevs Lokalstudie über das Gouvernement Penza sieht um diese Zeit eine Tendenz zum Atheismus bei den Bauern.³³ Allerdings ist hier wohl eher von einem Antiklerikalismus zu sprechen. Ein Dorfpriester verfaßte 1913 im Gouvernement Penza den folgenden aufschlußreichen Stimmungsbericht: »Unsere Bauernschaft verliert mit jedem Tag Vertrauen und Achtung zur Geistlichkeit, was sich bisweilen sogar in einer feindseligen Ansicht ihr gegenüber zeigt. Dennoch besucht das Volk die Kirchen auch weiterhin, geht zu den Gottesdiensten, lauscht den Gesängen und Lesungen, nimmt selbst an ihnen teil, aber die frühere Schlichtheit und kindliche Vertrauensseligkeit hat es schon lange nicht mehr. Kaum haben die Beten die Kirche verlassen [. . .] da tratschen sie über die Landarmut, über die Mühen des Bauernlebens, die Unzufriedenheit mit der bestehenden Staatsmacht, das Mißtrauen in die Regierung, den Zerfall der Gutswirtschaften und die Besitzergreifung des Landes und so fort.«³⁴

30 Anderson, *People*, S. 75. Die Arbeit von Glennys Young, *Rural Religion and Soviet Power, 1921–1932*, PhD. Univ. of California at Berkeley 1989, konnte nicht mehr berücksichtigt werden.

31 Curtiss, *Die Kirche*, S. 123. Timasheff, *Religion*, S. 64, sieht aber einen ständigen passiven Widerstand.

32 Pascal, *The Religion*, S. 37, spricht von nur »gelegentlichem Widerstand« vor Ort gegen die Kirchenpolitik. Zu Auflehnungen auch Timasheff, *Religion*, S. 58–95 (hauptsächlich in den 30er Jahren); Szczesniak, *The Russian Revolution*, S. 70–71; das Ergebnis der Konfiskationen ebd., S. 83, S. 94.

33 V. I. Lebedev, *Konkretnye sociologičeskie issledovanija religioznosti naselenija Penzenskoj oblasti*, in: *K obščestvu, svobodnomu ot religii* (Process sekularizacii socialističeskogo obščestva), Moskva 1970, S. 47–65, hier S. 52. In diesem Gouvernement hatte der Cerkovnyj istoriko-archeologičeskij i statičeskij komitet seit 1901 eine umfassende Erhebung zur Religiosität der dort ansässigen Bevölkerung in Angriff genommen.

34 Ebd., S. 52.

Im Bürgerkrieg hatte ein Vorfall den führenden Atheisten Emeljan Jaroslavskij so beeindruckt, daß er ihn mehrfach erzählte, kleinere Variationen eingeschlossen. Selbst wenn er sich nicht so zugetragen haben sollte, so wäre er treffsicher erfunden für diese Periode: Eine aus Bauern bestehende Militäreinheit der Roten Armee nahm ein sog. »Regiment Jesu« (»weiße« Truppen mit einem hohen Anteil Geistlicher) der Kolčak-Armee gefangen. Die Diakone und Subdiakone mit besonders schönen Stimmen wurden zum Singen in die Kirchen geschickt, die übrigen niedergemacht. Jaroslavskij folgert: »Nun, da seht ihr, wie bei den Bauern alles durcheinander ging: Auf der einen Seite brauchten sie den Popen als Sänger, den Popen für die Kirche, aber auf der anderen Seite war er ihr Klassenfeind, dem sie den Kopf abschlagen.«³⁵

Überblickt man Art und Weise, Intensität und Auslöser der lokalen Widerstände, soweit sie erfaßbar sind, so könnte das Verhältnis der religiösen Massen zur Orthodoxen Kirche in den Jahren 1917 bis 1922/23 zugespitzt etwa formuliert werden: Religion ja, aber an der Verteidigung der Kirche gegen die Kommunisten bestand kein nennenswertes Interesse. Das bedeutet auch, daß sich in diesem Punkt Staat und große Teile der Bevölkerung trafen.

Die Frage drängt sich in diesem Zusammenhang auf, ob und in welchem Umfang die Religiosität abgenommen hat und wie sich ein Trend von Zu- oder Abnahme messen läßt.³⁶ Genaue statistische Angaben existieren nicht. Selbst die gründliche Studie des führenden sowjetischen Historikers zu unserem Thema, Voroncov, sieht sich gezwungen, »eine Vielzahl indirekter Daten« heranzuziehen.³⁷ Die folgenden Angaben sind deshalb lückenhaft, ungenau, widersprüchlich – bessere gibt es aber nicht.

Eine Bilanz im Unionsmaßstab zogen die Sowjets erstmals mit genaueren Angaben zu Beginn der 30er Jahre. Unter Berufung auf E. M. Jaroslavskij, den »Religionsbeauftragten« der Partei und Vorsitzenden des Gottlosenverbandes, nennt Voroncov die Ziffer von über 25 Mio. Atheisten im Jahr 1932 und etwa die Hälfte der erwachsenen Sowjetbevölkerung (der gesamten UdSSR) für 1937.³⁸ Angaben aus dem Gouvernement Pskov für das Jahr 1925 nennen 500 000 Personen ohne Zugehörigkeit zu einer religiösen Vereinigung bei einer Gesamtbevölkerung von 1,7 Mio. Die Mehrheit davon lebte in den Städten.³⁹ Eine 1929/30 von der Weißrussischen Akademie der Wissenschaften in 20 Städten und 225 Dörfern ihrer Sowjetrepublik durchgeführte Untersuchung ergab bei 3 086 Fragebögen einen Nichtgläubigenanteil von 65,4 %. Männer- und Frauenanteile lagen nah beieinander (60 % bzw. 56 % Nichtgläubige).⁴⁰ Auf der Basis von 59 288 Befragungen kam eine in den 60er Jahren angestellte Studie im Verwaltungsgebiet (oblast') Voronež zu folgendem Ergebnis:⁴¹

35 *Em. Jaroslavskij*, Iz reči na sobranii Sojuza bezbožnikov krasno-presnenskogo rajona (23-go aprlja 1927 g.), in: *Antireligioznik* 1927, Nr. 7, S. 9–16, Zitat S. 15.

36 »Der Glaube an Gott, Kirchenbesuche, Ausübung bestimmter Rituale, Akzeptanz bestimmter ethischer Normen, die Selbstbezeichnung als religiös – all dies kann Religiosität anzeigen. Aber einige, die an Gott glauben, gehen nicht zur Kirche; andere, die behaupten, nicht an Gott zu glauben, lassen ihre Kinder taufen; wiederum andere, die zu keiner Kirche gehören, fühlen sich einem den Hauptreligionen zugehörigen Moralkodex verpflichtet. Wer religiös ist und wer nicht, kann oft nicht mit einer Genauigkeit bestimmt werden.« *Powell*, *Antireligious Propaganda*, S. 10.

37 *I. Voroncov*, *Leninskaja programma ateističeskogo vospitanija v dejstvii (1917–1937 gg.)*, Leningrad 1973, Zitat S. 150, mit einer Fülle von Archivmaterial.

38 Ebd., S. 150.

39 *Antireligioznik* 1926, Nr. 6, S. 11.

40 *Voroncov*, *Leninskaja programma*, S. 152.

41 *M. K. Tepljakov*, *Problemy ateističeskogo vospitanija v praktike partijnoj raboty*, Voronež 1972, S. 122–123. Von den knapp 60 000 Befragten waren 6692 im Jahr 1917 16 Jahre oder älter. Sie hatten ihr Leben im Voronežer Gebiet zugebracht. Die Ziffer 6692 für 1917 laut Druckfehlerkorrektur anstatt 6682 in der Originaltabelle.

Religiosität der Bevölkerung in der Oblast' Voronež 1917–1941

Jahr	Grundlage der Extrapolation	Religiosität in %				
		insg.	Frauen	Männer	Land	Stadt
1917	6 692	81	83	78	82	78
1922	11 108	77	79	71	80	68
1927	15 370	73	78	61	78	61
1933	19 873	51	58	35	55	42
1937	23 454	47	55	32	51	39
1941	27 506	39	48	24	42	32

Bei allen Vorbehalten gegen diese Daten⁴² spiegeln sie folgende nicht überraschende Trends wider: Die 20er Jahre wiesen insgesamt in der Bevölkerung eine Abnahme der Religiosität auf. Bei Männern ging sie zwischen Revolution und Kollektivierung rascher zurück als bei Frauen. Die Städter nahmen schneller Abstand von der Religion als die Landbewohner. Dieselbe Voronežer Studie stellte für das Weltbild nach Geburtsjahrgängen folgende Tendenz fest: Die Jahrgänge 1895–1914, also diejenigen Personen, die noch vor den Religionsverfolgungen der 30er Jahre sozialisiert wurden, waren deutlich stärker religiös als die nachfolgenden Geburtsjahrgänge.⁴³

Warum Leningrader Arbeiter von der Religion abfielen, erläuterte eine Untersuchung der dortigen Organisation des »Verbandes der militanten Gottlosen«. Im Jahr 1930 beantworteten 1 583 Arbeiter die Frage, wann bei ihnen die Abkehr von der Religion eintrat, folgendermaßen: 215 (13,6 %) gaben die Zeit vor 1905 an, 316 (20,0 %) die Phase der Revolution 1905–07, 125 (7,9 %) die Jahre 1914–16, 503 (31,8 %) die Jahre 1917/18, 282 (17,7 %) die Jahre 1919/20 und 142 (9,0 %) die Phase der NEP von 1921–29. Auf die Frage »Warum und wie wurden Sie zum Gottlosen (bezbožnik)?«, antworteten von 1 382 Personen 568 (41,1 %), sie seien in der Oktoberrevolution gottlos geworden, 187 (13,5 %) wegen des Dienstes in der Roten Armee und der Teilnahme am Bürgerkrieg, 125 (9,0 %) während des Ersten Weltkrieges.⁴⁴ Bis hierher legen die Zeitangaben auch eine Kausalverbindung mit den dahinter stehenden Ereignissen nahe. Daß die »Zehn Tage, die die Welt erschütterten« (John Reed) bei vielen Menschen gleichzeitig das religiöse Gefühl zerbrachen, ist in Anbetracht der weiterhin verkehrenden Straßenbahnen und der wie gewöhnlich zur Arbeit in ihre Behörden gehenden Beamten, kurz: der ganzen Alltäglichkeit während der Ereignisse im Oktober 1917, sehr zweifelhaft. Die Zahlen besagen eher, daß die allgemeinen Um-

42 Erstens, weil die Berechnungen auf der Grundlage von Überlebenden der Epoche angestellt wurden und sich damit kaum eine Repräsentanz erhalten läßt; zweitens verzeichnet das dritte Jahrzehnt einen starken Rückgang der Religiosität, der – ursächlich auf die rigorose Verfolgung zurückzuführen – ebenfalls den »natürlichen« Trend verzerrt; drittens bleiben die zugrunde gelegten Kriterien von Religiosität unklar. Von der sowjetischen Forschung wird die Voronežer Untersuchung, durchgeführt während einer intensiven Religionsdebatte in der Sowjetunion, gern als Musterbeispiel soziologischer Forschung dargestellt. Vgl. *Voroncov*, Leninskaja programma, S. 152–153; *V. K. Arsenkin*, *Krizis religioznosti i molodež. Metodologičeskie aspekty issledovanija*, Moskva 1984, S. 64 und S. 135–136 (mit einem Druckfehler bei Frauen für 1917 von 73 % anstatt der korrekten 83 %).

43 *Tepljakov*, *Problemy*, S. 125–126.

44 *Šachnovič*, *Lenin*, S. 532. Diese Studie ist in ihrem Gesamtergebnis – 90 % der Arbeiter waren Gottlose – in der Sowjetforschung als tendenziös kritisiert worden. Vgl. *G. V. Voroncov*, *Stroitel'stvo socializma v SSSR i massovyj othod trudjaščichsja ot religii*, in: *Voprosy naučnogo ateizma*, Bd. 4, Moskva 1967, S. 38–62, hier S. 43–44.

bruchsituationen 1905–07 und 1917–20 die Religiosität der Befragten untergruben, vor allem, wenn man den oft beschriebenen Vertrauensverlust gegenüber dem Zaren nach dem »Blutsonntag« 1905 hinter den Angaben sieht. Für die Phase zwischen 1905 und 1917 belegt eine sowjetische Studie anhand von Pfarrberichten aus dem Gouvernement Nižnij-Novgorod, daß die bäuerliche Bevölkerung, deren »kirchliche« Religiosität zum Teil bereits vor der Revolution von 1905 schwach entwickelt gewesen war, um so mehr von der Kirche abfiel, je stärker sie in den Bannkreis von Fabriken geriet. Junge Leute zeigten sich besonders abspenstig. Zu Beginn des Ersten Weltkrieges habe es ein kurzes Aufflackern von »kirchennaher« Religiosität gegeben, das aber bald wieder erloschen sei. Einige Priester machten die Propaganda des Sozialismus, aber auch die Propaganda »anderer neuer Ideen« dafür verantwortlich.⁴⁵ Diese Angaben und Ziffern werfen ein Schlaglicht auf den Säkularisierungsvorgang im zarischen Rußland und in Sowjetrußland, der uns später noch beschäftigen wird.

Vergleichsweise gering scheint der Anteil des neuen Regimes als auslösendes Moment der Religionsabkehr bei den erwähnten Leningrader Arbeitern gewesen zu sein: 125 (9,0 %) wollten wegen des amoralischen Verhaltens der Geistlichkeit nichts mehr mit der Religion zu tun haben. 112 (8,1 %) wandten sich unter dem Einfluß von politischer Schulung ab, 98 (7,1 %) aufgrund der Erziehungsarbeit in der Schule, 93 (6,7 %) in Verbindung mit dem Eintritt in den Komsomol, 51 (3,7 %) weil sie in die Partei eintraten und 31 (2,2 %) unter dem Einfluß politischer und wissenschaftlicher Vorträge.⁴⁶ Die Zahlen offenbaren, was im Grunde gar nicht anders sein konnte: Schon vor dem Umbruch zum Sowjetstaat hatte ein Teil der Arbeiter den Glauben verloren oder zumindest eine antiklerikale Haltung eingenommen. Aber selbst wenn die obigen Zahlen geschönt sind, so erstaunt doch nicht so sehr die noch immer hohe Zahl der Gläubigen, sondern die in nur wenigen Jahren erzielte Zahl Areligiöser.

Die Schwundziffer in den Städten kann als Indiz für die Modernisierungssäkularisation angesehen werden. Bereits 1923 schrieb ein der Kommunistenfreundlichkeit unverdächtigster Augenzeuge der sowjetrussischen Zustände in den frühen 20er Jahren: »Meine eigenen Eindrücke, die ich während meiner Besuche in den russischen Kirchen in Petrograd und Moskau und in den zahlreichen, noch in diesen Städten verstreuten Kapellen und bei den Heiligenbildern gewann, brachten mich zu der Überzeugung, daß die Orthodoxe Kirche in den Städten bereits schwere Verluste gehabt hat.«⁴⁷ Im gleichen Jahr frohlockte die *Pravda*: »Der religiöse Nebel verflüchtigt sich aus den Köpfen der Werktätigen.«⁴⁸ Ein französischer Rußlandreisender schrieb 1927, die Orthodoxe Kirche in den großen Zentren vermittele »den Eindruck eines bewundernswerten leeren Rahmens, der nur durch den unvergleichlichen Pomp der Zeremonien besteht, in den sich alle in die Vergangenheit verliebten Seelen flüchten, die vom Schmerzgeheul der Resignation widerhallen. Sie zeigt sich als eine Religion der altmodischen Formen und des überlebten Prunks.«⁴⁹

Doch die Religiosität kapitulierte nicht so schnell, wie das *Pravdazitat* und die angeführten Umfragen vermuten lassen. In einigen noch nicht näher erforschten Bereichen bieten sich Anhaltspunkte, dem Ausmaß der religiös bestimmten Lebenseinstellung der Massen auf die Spur zu kommen. So ist z. B. das Einholen des Gottessegens bei den feierlichen Hö-

45 N. A. Lebedev, *Anticerkovnye i antireligioznye nastroyenija sredi krest'jan Nižegorodskoj gubernii v načale XX v.*, in: *Voprosy istorii religii i ateizma* 7, 1959, S. 116–127, Zitat S. 123.

46 Šachnovič, Lenin, S. 532.

47 Francis McCullagh, *Die Verfolgung des Christentums durch die Bolschewiki*. Dt. Bearbeitung von H. Haßpohl, Paderborn 1926, S. 322.

48 *Pravda*, 12. 4. 1923, zit. bei Richard J. Cooke, *Religion in Russia under the Soviets*, New York/Cincinnati 1924, S. 85.

49 Jacques Lyon, *La Russie soviétique*, Paris 1927, S. 141–142.

hepunkten im Lebensrhythmus eine solche Meßlatte, wenngleich auch hier ein gewisses Maß an ausgehöhlter religiöser Ritenkonvention einkalkuliert werden muß. Daten des Standesamtes (ZAGS) von Moskau für die Zeit vom 15. 1. bis 1. 11. 1925 geben folgendes Bild:⁵⁰

Kirchlicher Ritus bei Eheschließungen, Geburten und Todesfällen

	insges.	ohne kirchl. Ritus	mit kirchl. Ritus	unbekannt			
		abs.	%	abs.	%	abs.	%
Eheschließungen	19 454	14 733	75,8 %	4 339	22,3 %	382	1,9 %
Geburten	47 701	19 885	41,6 %	26 615	55,8 %	1234	2,6 %
Todesfälle	21 278	8 879	41,7 %	11 962	56,2 %	437	2,1 %

Die Quelle verweist anhand von ZAGS-Daten darauf, daß innerhalb Moskaus die »Gottlosigkeit« in den proletarischen Stadtvierteln zunahm.⁵¹ Daten der Stadt Čerepovec weisen bei Ehen 35,2 %, bei Geburten 42 % und bei Todesfällen 34,1 % kirchliche Beteiligung auf.⁵² Der kirchliche Segen für die Ehen fällt sehr wahrscheinlich wegen der liberalen Ehe- und Scheidungsgesetze zahlenmäßig so gering aus. Auffällig ist die Zahl bei den Todesfällen: Wenn beinahe zwei Drittel der Verstorbenen ohne Priester begraben wurden, dann kann dies auf eine starke Areligiosität hindeuten. Verbote kirchlicher Begräbnisse und Priestermangel müssen aber einkalkuliert werden.

Auf dem Land ging aber noch alles seinen alten Gang. Der Ethnograph Fenomenov, der in den 20er Jahren gründliche Studien über das russische Dorf vornahm, erklärte ohne jegliche Vorbehalte: »Zur Charakterisierung der Weltanschauung der Bauern muß ich vor allem auf ihre religiösen Glaubensbekenntnisse (religioznye verovanija) eingehen.«⁵³ Bezeichnend, daß Fenomenov hier den Plural verwendete und von mehreren »Glauben« sprach. Er stellte einen stark formalen Zug bei der bäuerlichen Religiosität fest. Die gehörige Einhaltung der Riten und Erfüllung der Sakramente, »das sind die Grundlagen der hiesigen Religiosität«, die sich bis in die 20er Jahre erhalten habe. Die bereits zitierte Voronežer Studie weiß zu berichten, daß 1926 die Hochzeiten nach alter Sitte gefeiert wurden. Man heiratete nach der Ernte im Oktober/November oder im Winter (Januar/Februar). Der bäuerliche Jahreszyklus sowie Fastenzeiten sogar im August blockierten einen Großteil des Jahres für Hochzeiten.⁵⁴

Stärker noch als das konventionelle Ritualverhalten bei den Elementarfeierlichkeiten können Erscheinungsformen der traditionell starken »häuslichen Religiosität« Hinweise auf das Weiterexistieren des religiösen Weltbildes geben. Vor allem die Ikonen waren es, denen die russischen Gläubigen ihre Verehrung schenkten. In vorrevolutionärer Zeit besaßen jede Wohnung und jede Hütte mindestens eine Ikone. Eine Untersuchung schreibt ihr sogar den Charakter eines »obligatorischen Symbols politischer Loyalität« zu, denn das Wegräumen konnte mit Verschickung geahndet werden.⁵⁵ Zwar begannen die Bolschewiki

50 Antireligioznik 1926, Nr. 6, S. 11.

51 Ebd., S. 12.

52 Ebd., S. 12.

53 M. Ja. Fenomenov, *Sovremennaja derevnja. Opyt kraevedčeskogo obsledovanija odnoj derevni*, Bd. 2, Leningrad/Moskva 1925, S. 78. Das folgende ebd.

54 *Tepljakov*, *Problemy*, S. 56; *Helmut Altrichter*, *Die Bauern von Tver. Vom Leben auf dem russischen Dorfe zwischen Revolution und Kollektivierung*, München 1984, S. 111–118.

55 *Ethel and Stephen P. Dunn*, *Religious Behaviour and Socio-Cultural Change in the Soviet Union*, in: *Bociurkiw/Strong* (Hrsg.), *Religion*, S. 123–150, hier S. 131.

die Ikonen in öffentlichen Gebäuden sofort nach dem Dekret über die Trennung von Kirche und Staat vom 23. 1. 1918⁵⁶ zu konfiszieren, private Ikonenecken blieben aber bis in die Kollektivierungsperiode hinein weitgehend unangetastet. Im Leben der dörflichen Bevölkerung waren die Heiligenbilder nach wie vor fest verankert und sie verschwanden auch nicht in der Zeit der Religionsverfolgungen während der Kollektivierung.⁵⁷ Ein schwedischer Teilnehmer des zweiten Kongresses des Gottlosen-Bundes (Juni 1929) brachte seine Beobachtungen folgendermaßen zu Papier: Nach der Messe in einer seit 1911 im Bau befindlichen Kirche »sprangen die Gläubigen wie irrsinnige Hühner um die wenigen Heiligenbilder herum, die man in einem Drittel der Kirche versammelt hatte [. . .] und die wenigen Heiligenbilder, häßliche Jesusfiguren, und auch die Rosen um einen Heiligen, der gerade Geburtstag hatte, erhielten viele glühende Küsse von Menschen, von denen man meinen sollte, sie wären reine Idioten, wüßte man nicht, daß es eine uralte traditionelle Dummheit ist, die hier fortlebt.«⁵⁸ Natürlich hatte der Beobachter kaum Verständnis für die russische Religiosität (»vom hygienischen Standpunkt aus sollte so etwas verboten werden«⁵⁹), aber die verächtlichmachende Beschreibung eines Religionsgegners, der zudem noch aus dem protestantischen Skandinavien stammte, galt einem weitverbreiteten Verhalten – und das ist für unser Thema interessant.

Auf dem Dorf viel stärker noch als in der Stadt spielten die kirchlichen Feiertage eine Rolle, wie überhaupt das bäuerliche Leben mit der Erde, dem Vieh und den Heiligen eng verbunden war. Heilige übernahmen Schutzfunktionen sogar für bestimmte domestizierte Tierarten.⁶⁰ Bereits im Frühjahr 1918 ordnete der Rat der Volkskommissare die ersten offiziellen staatlichen Feiertage an. Den Tag der Oktoberrevolution, den 1. Mai, Neujahr, den 22. Januar (»Blutsonntag« 1905), den 12. März (Sturz der Selbstherrschaft) sowie den 18. März (Tag der Pariser Kommune). Im selben Jahr wurden die Ostergratifikationen gestrichen. 1924 entfielen das Dreikönigsfest und Mariä Verkündigung (25. März). Statt dessen hängte man nun einen zusätzlichen Festtag an den 1. Mai (Tag der Arbeit) und den 7. November (Tag der Oktoberrevolution) an. 1925 reduzierten das Zentralexekutivkomitee und der Rat der Volkskommissare die Zahl der religiösen Feiertage von zehn auf acht.⁶¹

Eine Zwischenbilanz kommt nach dem bisher Beschriebenen nicht zu gleichlautenden Ergebnissen mit früheren Arbeiten. Die westliche Forschung hat das Weiterexistieren der Religion und die gescheiterten Säkularisierungsversuche der Kommunisten hervorgehoben. Die sowjetische Historiographie erkannte eine mehr und mehr ausbleichende Religiosität bei den Massen seit der Oktoberrevolution, die sich vor allem in der schwindenden Zugehörigkeit zu religiösen Vereinigungen, aber auch in einem Wandel des Bewußtseins und Verhaltens zeige. Die sehr intensive Beschäftigung der Sowjetforschung mit der Frage der Religiosität der Sowjetbürger in den 60er Jahren sah man dort nicht als Widerspruch zu den von ihr selbst beschriebenen Tendenzen, sondern als Analyse eines »Überbleibels des

56 P. V. Giduljanov, *Cerkov' i gosudarstvo po zakonodatel'stvu R.S.F.S.R. Sbornik uzakonenij i rasporjaženij s razjasnenijami V otdela NKJu*, Moskva 1923.

57 Berta Lask, *Kollektivdorf und Sowjetgut*. Ein Reisetagebuch, Berlin 1931, S. 29.

58 Einar Andersson, zitiert in: Briem, *Kommunismus und Religion*, S. 266.

59 Ebd., S. 266.

60 Basilus für Schweine, Cosmas und Damian für Geflügel, Zosimas für Bienen, Florus und Laurus für Pferde, Anastasius für Schafe sowie Boris und Gleb für die Herbstsaat und Jeremias für Werkzeug. Vgl. Pascal, *The Religion*, S. 19. Zu den vorrevolutionären Bauernfesten vgl. V. Ja. Propp, *Russkie agrarnye prazdniki (opyt istoriko-etnografičeskogo issledovanija)*, Leningrad 1963 (französische Ausgabe Vladimir Ya. Propp, *Les Fêtes agraires russes*, Paris 1987); weitere Nennungen bei Lewin, *Popular Religion*, S. 62.

61 Kampars/Zakovič, *Sovetskaja graždanskaja obrjadnost'*, S. 19 und S. 21; Šachnovič, *Lenin*, S. 590–591.

Alten«, um es endgültig der Geschichte zu überlassen. Viele zeitgenössische ausländische Beobachter schließlich erblickten zumindest im äußeren Erscheinungsbild ein Abrücken von der öffentlich praktizierten Gläubigkeit besonders in den Städten. Das Fazit, die Bolschewiki hätten den Kampf gegen die Religion am Ende »gewonnen und verloren«⁶², bleibt zu allgemein und vereinfacht das Problem.

Auf ihre Weise haben beide Seiten, westliche wie sowjetische Literatur, recht. Doch scheint die bisherige Sicht nur die halbe Wahrheit zu sein. Weder hält sich das religiöse Weltbild auf einem bestimmten Niveau religiöser Weltanschauung, noch sinkt es gleichmäßig wie ein Wasserspiegel auf immer niedrigere Stufen. Unstrittig – das haben die Zahlen belegt – ist die Existenz von drei Dualismen: Hinter der diffusen Volksreligiosität verbargen sich die Stadt-Land-, Geschlechter- und Generationenunterschiede. Vor allem wird man sich mit dem Gedanken vertraut machen müssen, daß die Volksreligiosität – schon in vorrevolutionärer Zeit keine Konstante – nicht nur eine regional unterschiedliche Intensität aufwies, sondern daß diese auch zeitlich schwankte. Die Wellenbewegungen der Intensität der Volksreligiosität wurden durch die Geschichte der erste zwei Jahrzehnte dieses Jahrhunderts gleichsam noch beschleunigt, aber auch durcheinandergewirbelt, so daß es dem Historiker schwerfällt, zwischen Originalwelle und Überlagerung zu unterscheiden.

Am empfindlichsten reagierten naturgemäß die Atheisten auf das Weiterleben der Volksreligiosität. Die sowjetische antireligiöse Literatur der Zeit spiegelt deshalb wohl am besten Tendenz und Richtung wider, die jene nahm. Im »Antireligioznik«, der »wissenschaftlich-methodologischen Zeitschrift« des 1925 gegründeten »Verbandes der Gottlosen« (seit Juni 1929 der »militanten Gottlosen«, Sojuz voinstvjuščich bezbožnikov), fanden die Probleme im Umkreis der Religiosität ihren Niederschlag. Die Beiträge der seit Januar 1926 erscheinenden Zeitschrift machten keinen Hehl daraus, daß die »gläubige Umwelt« noch existiere und die »alte religiöse Lebensweise«⁶³ besonders auf dem Dorf noch tief in den Köpfen »niste«.⁶⁴ Mehr Kopfzerbrechen bereitete jedoch ein Umstand, der dem Staat, besonders den organisierten antireligiösen Propagandisten, bedenklich erschien. Er stellt auch die oben zitierten sehr optimistischen Schwundquoten der Religiosität in Frage. Nachdem das Land zur Ruhe gekommen war und die NEP auch eine gewisse soziale Befriedung gebracht hatte, registrierten Partei und Gottlosenbund einen Aufschwung der Religiosität. Auf der »Antireligiösen Beratung« bei der Abteilung für Agitation und Propaganda des CK der Partei vom 27.–29. 4. 1926 stellten die 59 Teilnehmer⁶⁵ »in einigen Schichten der werktätigen Bevölkerung eine Belebung des Interesses an religiösen Fragen«⁶⁶ fest. Diese Tatsache wird im »Antireligioznik« sowie an anderen Orten vielfach belegt.

Die Zwischenbilanz darf also nicht in einem Entweder-Oder-Schema enden: Die beobachtete Wiederbelebung der Religiosität in den 20er Jahren – eben keine statische Erscheinung – stand einem Zuwachs an sektoraler Areligiosität nicht gegenüber, sondern geschah gleichzeitig.

62 Stites, *Revolutionary Dreams*, S. 101.

63 A. Lukačevskij, Sojuz bezbožnikov i antireligioznaja propaganda, in: *Antireligioznik* 1926, Nr. 2, S. 3–9, hier S. 5.

64 A. Ivanovskij, Zadači i metody antireligioznoj raboty sredi krest'janstva, in: *Antireligioznik* 1926, Nr. 2, S. 27–32; Anton Loginov, Zadači i metody antireligioznoj propagandy (Tezisy k soveščanju pri Agitprope CK VKP (b)), in: *Antireligioznik* 1926, Nr. 4, S. 14–23.

65 Voroncov, *Leninskaja programma*, S. 92.

66 A. Lukačevskij, Antireligioznoe soveščanie pri Agitprope CK VKP (b), in: *Antireligioznik* 1926, Nr. 5, S. 12–23, Zitat S. 12.

SPALTER UND RELIGIÖSE MINDERHEITEN

Es ist an dieser Stelle Zeit, mit einer begrifflichen Einebnung Schluß zu machen, die Vorstellungen von der russischen Volksreligiosität vereinfacht. Die soeben gelieferte Skizze war notwendig, aber sie ist erst recht unvollständig, solange wichtige und für Rußland spezifische Bereiche der Volksreligiosität ausgeblendet bleiben. Volksreligiosität erschöpfte sich nicht in Zu- oder Abnahme sowie unterschiedlichen Graden der Losgelöstheit von der Kirche. Ohne Übertreibung läßt sich sagen, daß die Suche nach neuen Inhalten und neuen Formen sie in Rußland charakterisierte. Zahlreicher als anderswo tauchten hier Spalter auf, die auch Anhang fanden. Das zarische Rußland kannte eine lange Tradition von Schismatikern und Sektengründungen mit oftmals stabilem Personalbestand. Diese Kontinuität riß im hier behandelten Zeitraum nicht ab. Es kennzeichnet die religiöse Welle dieser Jahre, daß ein Teil der ehemals Schwankenden und der Zweifler nicht in alte Glaubensreservate zurückfiel, sondern sein Heil in frei organisierten Glaubensgemeinschaften suchte. Religiöse Minderheiten blieben ein unverrückbares Kennzeichen der Volksreligiosität auch und besonders nach der Revolution.

Verschiedentlich ist versucht worden, die religiösen Gruppen, die sich selbst wiederum teilten, nach dem theologischen Hintergrund zu systematisieren.⁶⁷ Schon der Begriff »Sekte« war in zarischer wie in sowjetischer Zeit nicht eindeutig festgelegt und diente hier wie dort oftmals mehr als Kampfpapier denn als sachliche Bestimmung von religiösen Minderheiten. Die Altgläubigen galten, anders als radikale Abspaltungen von ihnen, nicht als Sekte. Die Vielzahl der religiösen Minderheiten (ohne die nichtslavischen Nationalitäten), vor 1917 über ein Dutzend, deutet schon darauf hin, daß es die Orthodoxe Kirche nicht vermocht hatte, die religiöse Inbrunst weiter Bevölkerungskreise zu stillen, die sich dann von der rechtgläubigen Kirche abwandten. Die Tendenz zu religiöser Segmentierung war in Rußland unter den Bedingungen der lockeren religiösen Verbindung der Gläubigen zur Kirche stark ausgeprägt. Sie ist immer auch ein Zeichen von Führungslosigkeit gewesen, wie historische Vergleichsfälle im späten Mittelalter und nach der Reformation in Mittel- und Westeuropa zeigen, in denen die Volksreligiosität ihre eigene Dynamik entfaltete. Darüber hinaus verweist die Entwicklung der orthodoxen »protestantischen« Sekten auf den skizzierten Antiklerikalismus in der Bevölkerung.⁶⁸ Denn gesucht wurden eine geistlich inspirierte Obrigkeit, unmittelbare Gottbezogenheit, größere religiöse Strenge sowie Bibelkenntnisse. Die Gott dienende Gemeinde Gleichgesinnter entstand erst aus diesen Bedürfnissen und war nicht ihre Ursache.

Von der Lebendigkeit der religiösen Minderheiten zu sprechen, heißt aber auch, nationale Besonderheiten herauszustreichen. Den Kernbestand der – im westlichen Sinne – Protestanten bildeten im 18. und 19. Jahrhundert eingewanderte Deutsche. Diese konzentrierten sich in den ländlichen Siedlungsgebieten in Südrußland, der Ukraine und im Kaukasus. Durch die räumliche Nähe mit genuin russischen Minderheiten kam es besonders in diesen Gebieten zu einer Vielfalt religiöser Ausdrucksformen, einer teilweisen Annäherung und Durchmischung, wie sie sich im Stundismus ausdrückte. Während in diesen Gegenden das bäuerliche Milieu dominierte und nur wenig städtische Handwerker den protestantischen Gruppen angehörten, bestanden die vergleichsweise kleinen Sektengemeinden in Moskau und Petersburg häufig aus Mitgliedern höherer Gesellschaftsschichten bis in den Adel hinein.

67 Übersichtlich bei Robert Stupperich, *Russische Sekten*, Wernigerode 1938; Serge Bolshakoff, *Russian Nonconformity*, Philadelphia 1949; A. I. Klibanov, *Religioznoe sektantstvo v prošlom i nastojaščem*, Moskva 1973; Kolarz, *Religion*, S. 245–371; Hecker, *Religion*, S. 37–56; Struve, *Die Christen*, S. 262–272.

68 So auch Klibanov, *Religioznoe sektantstvo*, S. 148.

Was den protestantischen Gruppen, aber auch den russischen religiösen Minderheiten, die im Gegensatz zu den ersten illegal waren, das Leben gleichermaßen erschwerte, war das Verbot der Mission für die nicht orthodoxen Konfessionen und des Austritts aus der rechtgläubigen Kirche. Obgleich de facto beide Verbote ignoriert wurden, so legten sie einer freieren Entfaltung der religiösen Minderheiten gewiß Fesseln an.

Mit dem Jahr 1917 endete für die religiösen Minderheiten die Phase der massiven Repression. Hatte sich die Provisorische Regierung noch nicht von der Vorstellung einer beherrschenden Orthodoxie verabschieden können, sondern lediglich deren Spielräume etwas eingeeengt, so brachte erst das bolschewistische Trennungsdekret vom Januar 1918 eine echte Befreiung der religiösen Minderheiten vom Joch der orthodoxen Unterdrückung und Intoleranz. Dies sowie die schonende Behandlung durch das neue Regime bewirkten, daß trotz aller unüberbrückbaren weltanschaulichen Divergenzen zwischen Bolschewiki und religiösen Minderheiten ein großer Teil der letzteren eine loyale Haltung zum Sowjetstaat einnahm und offen das Trennungsdekret begrüßte, wenngleich nicht in allen Punkten akzeptierte. Wenn es in dieser Sache Gewinner gab, dann war es nicht nur der Staat, der die mächtige Orthodoxe Kirche institutionell zurückgestutzt, ihr die materielle Basis entzogen und damit einen internen Zerfallsprozeß ausgelöst hatte, sondern auch die religiösen Minderheiten. Die Nationalisierung von Kirchengütern traf sie nicht oder nicht in nennenswertem Maße, weil sie keine oder kaum welche besessen hatten. Sie waren von heute auf morgen der Orthodoxie gleichberechtigt, durften nun missionieren und wurden von einflußreichen Parteimitgliedern wie V. Bonč-Bruevič oder M. Kalinin protegiert. In puncto religiöser Erziehung des Nachwuchses waren sie allerdings nicht einverstanden mit den Artikeln des Dekrets, die keinen religiösen Gruppenunterricht zuließen.

Dieser knappe Abriß des Verhältnisses von Staat und religiösen Minderheiten ist wichtig, um die kurze Blütephase dieser Minderheiten in den 20er Jahren zu verstehen. Am Ende des Bürgerkriegs fanden die Sekten in der Sowjetunion günstigere Zustände als in Amerika vor, worauf Rückwanderungen aus Nordamerika hindeuten.⁶⁹ Die religiösen Minderheiten wurden vom Staat nicht nur in Ruhe gelassen, sondern konnten sich dessen Wohlwollen sicher sein.⁷⁰ Wie reagierte nun die gläubige Bevölkerung auf die religiösen Minderheiten unter den veränderten rechtlichen Bedingungen? Eines läßt sich mit Gewißheit vorweg sagen: Die Gesetzgebung der Bolschewiki hat den Aufschwung zumindest einiger Sekten mitverursacht, weil es eben nicht dasselbe war, ob jemand illegal einer religiösen Gruppe angehörte oder sich zu ihr bekennen durfte.

Auch über die Mitgliedschaft in religiösen Minderheiten gibt es keine verlässlichen Zahlen. Die Volkszählung von 1926 wurde von ganzen Sektengemeinden boykottiert, die die Erhebung als staatliche Einmischung in ihre Gemeindebelange rundweg ablehnten.⁷¹ Es mögen in diesem Zusammenhang schlechte Erfahrungen mit dem zarischen Staat eine Rolle gespielt haben, der 1897 die letzte Volkszählung des Ancien Régime durchgeführt hatte. Die Gesamtzahl der Sektenmitglieder schwankte jedenfalls zwischen 5 und 35 Mio.⁷² bei einer Gesamtbevölkerung von 160 Mio.

⁶⁹ Klibanov, *Pjatdesjat' let*, S. 358.

⁷⁰ Eberhard Müller, *Opportunismus oder Utopie? V. D. Bonč-Bruevič und die russischen Sekten*, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 35, 1987, S. 509–533. Die Haltung gegenüber den Sekten begann 1927/28 umzuschlagen, weil sich radikalere Kräfte gegen deren Protektoren durchzusetzen begannen.

⁷¹ L. V., *Kak vstretim vsesojuznuju perepis' sektanty*, in: *Antireligioznik* 1927, Nr. 5, S. 31–36.

⁷² Die erste Zahl nach Kolarz, *Religion*, S. 249, S. 275, S. 286, S. 325, S. 332, S. 349, S. 357, S. 360; die zweite in: *Zadači i metody antireligioznoj propagandy*, in: *Antireligioznik* 1926, Nr. 8, S. 62–79, hier S. 70. Diese Zahl von seiten der Sekten selbst wird dort als überhöht bezeichnet. Kalinin sprach auf dem XIII. Parteitag 1924 von 10 Mio. Sektenmitgliedern, zit. bei Kolarz, *Religion*,

Zuerst einmal ist die Vielzahl religiöser Minderheiten nach der Revolution festzuhalten. Im Gouvernement Voronež, nicht einmal einem traditionellen Zentrum religiöser Vielfalt, wurden 1928 insgesamt 16 Sekten gezählt (hier einschließlich der Altgläubigen), ohne daß damit das gesamte Spektrum abgedeckt gewesen wäre.⁷³ Aus dem Gouvernement Tambov ist eine universalistisch orientierte Neugründung im Jahre 1918 belegt.⁷⁴ Nicht alle erlebten eine Blüte an Popularität nach der Revolution. Jedoch mußte F. Putincev, der Bonč-Bruievič verdrängende dümmlich-radikale Sekten-»Spezialist« der Kommunistischen Partei, im April 1926 gestehen: »Das Sektenwesen wuchs nach 1917 in bedeutendem Maße.«⁷⁵ So pauschal trifft diese Aussage nicht zu, denn Einhelligkeit herrscht in den Quellen darüber, daß namentlich die Evangeliumschrsten und Baptisten einen starken Zulauf zu verzeichnen hatten, wenngleich auch hier das Bild regional nicht einheitlich ist und es auch eine Reihe Austritte gegeben hat.⁷⁶ Insbesondere die genuin russischen Sekten eschatologischen Charakters profitierten von der neuen Lage nach 1917 kaum, wiederum andere, die als russische »protestantische« Sekten kategorisiert wurden (Chlysty, Molokanen, Subbotniki), aber auch Tolstojaner sowie Mennoniten, Adventisten u. a. hielten ihre Mitgliedschaft stabil.⁷⁷ Über den Umfang des Zuwachses bei Evangeliumschrsten und Baptisten schweigt die Sekundärliteratur, und die Quellen geben nur ein höchst unvollständiges Bild ausgewählter Gemeinden.⁷⁸

S. 289. Trotz der in Anmerkung 67 genannten Literatur ist noch viel zu wenig über die religiösen Minderheiten nach der Revolution bekannt. Allein im Bereich der Evangeliumschrsten und Baptisten sind einige gewichtige Arbeiten vorhanden; vgl. dazu unten.

73 P. Zarin, Rabota sektantov v Voronežskoj gubernii, in: Antireligioznik 1928, Nr. 1, S. 16–21. Zur Religiosität vgl. Tepljakov, Problemy.

74 S. Kondrat'ev, V sektantskom sele, in: Antireligioznik Nr. 7, 1926, S. 41–47. Der Autor berichtet geradezu warmherzig über diese von einem Lehrer gegründete Sekte, die sich selbst »Gefolgschaft des Körpers der christlichen Kirche« (Družina tela cerkvi christovoj), »Neutestamentliche Gemeinschaft der Schüler Christi« (Novozavetnoe obščestvo učennikov christa) oder »4. Internationale des hl. Geistes von Jasnaja Polnaja« (4-i International' svjatogo ducha Jasnoj Poljany) nannte. Der Gründer Velikanov spaltete sich von den Tolstojanern ab und versuchte eine Art Leibnizsche Universalreligion aus dem Besten aller Weltreligionen einschließlich der konfuzianischen Philosophie und russischer Eschatologen zu formulieren. Toleranz gegenüber Andersgläubigen wurde groß geschrieben. Die bei den Tolstojanern angelegten Ansätze einer säkularisierten Religion treten hier verstärkt auf. Diese Neugründung gehört typisch zu dem, was Stites »utopian visions and experimental life« nach der Revolution genannt hat. Zu Neugründungen bzw. Veränderungen bei russischen eschatologischen Sekten vgl. Robert Stupperich, Russische Sektenbewegung der Nachrevolutionszeit, in: Zeitschrift für systematische Theologie 13, 1936, S. 241–274.

75 F. Putincev, Sovremennoe sektantstvo, in: Antireligioznik 1926, Nr. 4, S. 44–57, Zitat S. 44, und 1926, Nr. 6, S. 9–18.

76 Zarin, Rabota, S. 18–19. Als Gründe sind zusammengefaßt: Ausbrechen der Jugend aus der Enge der Sektengemeinde und ihrer häufig abstinenten Regeln sowie Einflüsse von außen.

77 Hier zeigt sich deutlich das einleitend konstatierte Defizit der historischen Forschung zur Religion in der Sowjetunion. Es wäre eine schwierige, aber lohnende Aufgabe, einen Atlas der religiösen Minderheiten für die 20er Jahre zu erstellen, der das sehr einfache Bild von Wachstum hier, Stabilität des Mitgliederbestandes dort sowie Niedergang nach Regionen auffächerte.

78 Kolarz, Religion, S. 245–271; Wilhelm Kahle, Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion 1917–1938, Leiden 1974, S. 1–20, S. 85–113; nach Z. V. Kaliničeva, Socialnaja suščnost' baptizma 1917–1929gg., Leningrad 1972, S. 20–48, steigerten sich die russischen Baptisten von 150 000 im Jahr 1917 auf 400 000 im Jahr 1925. Zeitgenössische Zählungen vom Verband der Gottlosen zu einzelnen Regionen bei Putincev, Sovremennoe sektantstvo; ders., Rationy rasprostraneniya sektantstva prežde i teper', in: Antireligioznik 1927, Nr. 1, S. 17–25; S. Kondrat'ev, V sektantskom sele, in: Antireligioznik 1926, Nr. 7, S. 41–47. Pfingstler, bei Kolarz, Religion, S. 332, mit 17 000 beziffert, werden in einem nicht ohne Sympathie geschriebenen Bericht

Wer trat aus welchen Gründen vor allem den Evangeliumschrsten und Baptisten bei? Diese Frage läßt sich auf verschiedene Weise beantworten. Läßt man die Verirrungen der militanten Gottlosen beiseite, die überall weiße Banditen, Kulaken, Kaufleute, Monarchisten, Konterrevolutionäre und sogar einen Geldfälscher entlarvten⁷⁹, so läßt sich, in den allerdings vagen sowjetischen Kategorien gesprochen, eine vornehmlich mittelbäuerliche Schicht (*serednjaki*) ausmachen unter Einschluß eines größeren Teils armer Bauern (*bednjaki*). Putincev hat unermüdlich versucht, eine soziale Erklärung für den Zustrom zu den Evangeliumschrsten und Baptisten zu liefern, indem er eine Parallelität im Vordringen von Kulaken, Sekten und kleinbäuerlicher Mentalität unter den Bedingungen der NÉP kausal verknüpfte. Typisch für die damals entstehende herrschende Lehre »ökonomisierte« er das Sektenproblem und reduzierte es auf rein materielle Hintergründe.⁸⁰ Auch die Tatsache, daß nach 1918 die Verfolgungen aufhörten, erklärt nicht, warum gerade Evangeliumschrsten und Baptisten, im größeren Zusammenhang westlich-protestantische Minderheiten, am erfolgreichsten waren.

Prochanov, der damalige Vorsitzende der Evangeliumschrsten, bot einen eher religiösen Deutungsansatz. Nachdem die Sowjetbehörden als Vollstrecker von Gottes Zorn die anmaßende Orthodoxe Kirche zerschlagen hatten, sei der Blick frei geworden für die wahre Erkenntnis von Gottes Wort. »Der Thron des Unglaubens wurde umgestoßen, der Atheismus diskreditierte sich von Anfang an, und instinktiv fühlte das Volk, daß die Errettung nur in irgend etwas Drittem zu suchen sei: im gegenwärtigen lebendigen Christusglauben. Hier setzt die gewaltige Bewegung zum Evangelium ein.«⁸¹ In dieser mythologisierenden Ansicht steckt ebensoviel an richtiger Erkenntnis wie in den sozial orientierten Erklärungsansätzen der sowjetischen Zeitgenossen und späterer Sozialwissenschaftler. Sicher ist diesem Zitat zu entnehmen, daß die traditionellen religiösen Pfade zuwuchsen und neue begangen wurden.

Die theologische und die soziale Antwort bleiben allein aber zu unbestimmt. Die Quellen liefern weitere und vielschichtigere Gründe. Die leicht zugänglichen Ursachen des Erfolges liegen zuerst einmal in den Missionsaktivitäten der Evangeliumschrsten und Baptisten. Sie zeigten sich dynamischer, beweglicher und offener als viele andere Sekten, insbesondere die orthodoxen Abspaltungen, deren Charakteristikum gerade darin bestand, abgeschlossene Gemeinschaften zu bilden, die sich von den Lockungen des irdischen Lebens abkehrten, um sich den geistlichen Fragen zuzuwenden. Dabei scheint es in dieser Hinsicht kaum einen Unterschied gemacht zu haben, ob die Gemeinden dezentral organisiert waren – wie die Baptisten – oder unter zentraler Leitung standen wie die Evangeliumschrsten. Beide betrieben jedoch nicht einfach Mission, sondern verstanden es, Zielgruppen auszumachen und durch »Agitatoren beiderlei Geschlechts«⁸² anzusprechen. Besonders Jugendliche und Frauen wurden von speziell auf ihre Gruppe ausgerichteten künstlerischen, aber

als sich zahlenmäßig rasch vergrößernd dargestellt; vgl. *Antireligioznik* 1926, Nr. 8, S. 34–36. Die neuen Mitglieder waren vornehmlich ehemalige Evangeliumschrsten und Baptisten, was die Presse dieser Minderheiten zu Denunziationen der Pfingstler hinriß.

79 Diese Aufzählung exemplarisch bei *Zarin*, *Rabota*, S. 20. Absurd ist der Vorwurf, N. V. Odincov, seit 1925 Vorsitzender des Allunionsrates der Baptisten, sei der ehemalige Besitzer des Unternehmens gewesen, das in der Stadt Saratov die Senkgruben geleert habe. Vgl. *Konspekt XVIII: Sektantstvo i socialističeskoe stroitel'stvo*, in: *Antireligioznik* 1927, Nr. 3, S. 68–72.

80 *Putincev*, *Sovremennoe sektantstvo*; *ders.*, *Rajony*; im gleichen Geist *I. Morozov*, *Sovremennoe sostojanie sektantstva SSSR*, in: *Voinstvujuščie Bezbožie*, S. 139–156; ebenso die späteren Arbeiten von *Kaliničeva*, *Social'naja suščnost'*, und *Klibanov*, *Religioznoe sektantstvo*.

81 Zitiert in *Kahle*, *Evangelische Christen*, S. 366. Gleichlautend auch der atheistische *Zarin*, *Rabota*, S. 18.

82 *Zarin*, *Rabota*, S. 40.

auch religiösen Veranstaltungen angezogen. Im Gouvernement Voronež betrieben die genannten Freikirchen – die Parallele zu den entsprechenden Parteiorganen ist offenkundig – Frauenabteilungen (*ženotdely*) und richteten einen Frauentag ein (1. Dezember). Die Zirkel der »Christlichen Jugend« (*Christomol* bei den Evangeliumschristen, *Baptomol* bei den Baptisten) stellten nicht nur eine in der Namensgebung greifbare Konkurrenz zum kommunistischen Jugendverband *Komsomol* dar.⁸³ Doch bildeten sie – um in biblischen Metaphern zu sprechen – nur die Gefäße, in denen sich der religiöse Geist erhielt. Grundsätzlich erwies sich: Diese Sekten boten Religion, was die Atheisten nicht taten, aber eine reformierte, neue und andersartige als die bisherige. Sie waren attraktiv, weil sie nicht zuerst die theologische Karte spielten, sondern die Konversion durch die Aussicht auf ein freudiges und buntes Gemeindeleben mit Musik, Chören, auch Theater und Lesungen erleichterten.⁸⁴ Nach dem Eintritt konnten die Neuen gewiß sein, daß sich die Gemeinde um sie kümmerte, daß sie zusammenhielt. Dort konnten Frau und Mann etwas lernen, denn die Protestanten waren mit nur 0,5 % Analphabeten in ihren Reihen gebildete Menschen.⁸⁵

Dem russischen Bauern, in der Umgebung einer solchen Sekte wohnhaft, mußte aber noch etwas anderes ins Auge springen. Die religiöse Gemeinde, lange Zeit unter Druck, stand nun vergleichsweise prächtig da, die Landwirtschaft funktionierte vorbildlich, der Staat stärkte ihr politisch das Rückgrat.⁸⁶ Darüber hinaus pflegte man in ihr die gegenseitige Hilfe, was ins Russische übersetzt »*krugovaja poruka*« lautete und einen festen Bestandteil der bäuerlichen Lebenswelt bildete. Daß die Sekten, ebenso wie die Bauern, mit dem Sowjetstaat wenig zu tun haben wollten, aber dieser ihre distanzierte Haltung nicht sanktionierte, mag ebenfalls ein Grund gewesen sein, den Beitritt zu erwägen. Die Sektengemeinden schienen ein friedlicheres und staatsfreieres Leben bei besseren Wirtschaftsbedingungen zu gewährleisten. Schließlich sollte ein wichtiger pragmatischer Punkt nicht unberücksichtigt bleiben: Gerade die Erfolgssekten der 20er Jahre genossen das Privileg, keinen Waffendienst leisten zu müssen. Statt dessen war ein Ersatzdienst im Arbeitseinsatz vorgesehen. In der Ukraine, einem Zentrum der Sekten, kam es aber erst 1927 zu ersten Massenrekrutierungen unter jungen Sektenmitgliedern.⁸⁷

Nach derlei Erwägungen entsteht somit ein Bild, das die Abkehr von der bisher geübten Religiosität viel stärker auf weltliche Ursachen zurückführt als auf die Suche nach einer religiösen Heimat. Effektive Werbung sowie ökonomische und sozialpsychologische Gesamterscheinung der Evangeliumschristen und Baptisten sowie weiterer kleinerer protestantischer Minderheiten werden den Zulauf zu ihnen vornehmlich gefördert haben.⁸⁸ In

83 Zarin, *Rabota sektantov Voronežskoj gubernii (okončanie)*, in: *Antireligioznik* 1928, Nr. 3, S. 38–42; Kaliničeva, *Socialnoe suščnost'*, S. 95–101.

84 Zarin, *Rabota* (okončanie); Kondrat'ev, *V sektantskom sele*.

85 M. Gaincev/Krivočatskij, *Tri mesjaca s sektantami*, in: *Antireligioznik* 1928, Nr. 7, S. 60–69, hier S. 61.

86 Kaliničeva, *Socialnaja suščnost'*, S. 105–121; Klibanov, *Pjatdesjat' let*, S. 357–360.

87 Gaincev/Krivočatskij, *Tri mesjaca*, S. 60. Dieser Artikel enthält die Erfahrungen der beiden antireligiösen Propagandisten während eines solchen Arbeitseinsatzes junger Sektenmitglieder; Teljakovskij, *Sektantstvo i voennaja služba*, in: *Antireligioznik* 1927, Nr. 8, S. 4–8, berichtet von einer die Sekten übergreifenden Solidarität in dieser Frage; Kahle, *Evangelische Christen*, S. 382–419. Die Einschränkungen betont Müller, *Opportunismus*, S. 519.

88 Wie der Zuwachs an Mitgliedern vom alten Mitgliederbestand verkraftet wurde, wie Integrationsprobleme, Konformitätsdruck und daraus resultierende interne Organisationsprobleme bewältigt wurden, ist eine noch offene Frage. Hinweise bei Klibanov, *Religioznoe sektantstvo*, S. 152–153; Jerry G. Pankhurst, *Religion and Political Process in State-Atheist Nations: The Case of Soviet Orthodox and Baptists*, in: *Religion in Communist Society. Selected Papers from the Second World Congress of Soviet and East European Studies*, hrsg. v. Dennis J. Dunn, Berkeley 1983, S. 45–66, entwickelte ein starres Modell des Kampfes um die begrenzten Ressourcen an Gläubigen, in des-

einer Phase weltanschaulicher Neuorientierung konnten diese Gemeinden in den Augen vieler von der Orthodoxie enttäuschter und durch langjährige Nachbarschaft »protestantischer« Bauern als Mittler zwischen der säkularisierten Welt und den bäuerlichen, immer noch religiösen Lebenswelten fungieren: offen, lebensstüchtig, Wohlstand und Glück verheißend (dafür hatte man schließlich revolutioniert), aber religiöse Inbrunst nicht vernachlässigend.

Volksreligiosität war nicht per se konservativ, das zeigt sich hier deutlich. Ein Teil der Gläubigen bevorzugte die Konversion, anstatt dem traditionellen Glauben weiterhin anzuhängen. Damit wurde das Gesamtbild der Religiosität nach der Revolution bunter. Stärkste Verliererin war die Orthodoxe Kirche, der mit der modernisierten »Lebendigen Kirche«⁸⁹ noch eine innere Spaltung beschieden war. Ein bestimmendes Kennzeichen der Volksreligiosität in der frühen Sowjetzeit bestand in der Vitalität der religiösen Randgruppen.⁹⁰ So blieb als hervorstechendster Zug der Entwicklung der Volksreligiosität nach der Oktoberrevolution bis etwa 1930 ein religiöser Pluralismus, in dem die Orthodoxie und ihre Abspaltung der »Lebendigen Kirche«, die Altgläubigen ebenso wie orthodoxe Sekten, evangelischen Freikirchen und religiöse Kleinstgruppen unterschiedlichen Charakters ihren Platz fanden. Die Sowjetzeit vereinfachte das religiöse Schema nicht; es verästelte sich, Religion und Religiosität wurden diffuser für den Betrachter.

In diesen Rahmen gehört auch die von Partei, Staat und Atheisten ins Werk gesetzte anti-religiöse Propaganda. Gerade sie wirft das Bild der komplizierter gewordenen Volksreligiosität scharf konturiert zurück. Nicht zuletzt lag im religiösen Pluralismus und den aufgeweichten Konturen bisheriger Anhängerschaften und Glaubensäußerungen dieser Zeit ein Hauptproblem für die »Gottlosen«, die Mühe hatten, ihren Feind zu schlagen, weil sie ihn nicht deutlich erkannten.

DIE ATHEISTISCHE ANTWORT AUF DIE VOLKSRELIGIOSITÄT

Den Beginn der antireligiösen Propaganda genau zu datieren, fällt schwer. Denn es gibt kein Dokument, das eine klare Aufgabenstellung und Leitlinie in dieser Angelegenheit formulierte. Genannt wird in diesem Zusammenhang gern das Parteiprogramm der RKP(b) von 1919.⁹¹ Es findet sich nirgendwo ein Nachweis, daß antireligiöse Propaganda in einer bestimmten Art und Weise vor sich zu gehen hatte. Ein führendes Mitglied des Gottlosen-Verbandes war der Ansicht, erst seit 1925/26 sei nach der Kirche und den Popen auch die Religion selbst ins Visier genommen worden.⁹²

In der Bürgerkriegszeit trafen die Bolschewiki, die außerordentlichen Organe und die Gerichte Maßnahmen gegen Vertreter der Kirche im Rahmen ihres Kampfes gegen tatsächliche oder vermeintliche konterrevolutionäre Elemente im Innern. Von einem »Kirchenkampf« zu sprechen, scheint aber nicht angebracht⁹³, obgleich viele Maßnahmen

sen Verlauf es auch zu einer religiösen Front von Orthodoxie und Baptisten gegen den atheistischen Staat als dem gemeinsamen Konkurrenten kommen kann. Einmal abgesehen davon, daß der historische Befund diesem Modell widerspricht, läßt Pankhurst die oben genannten Probleme außer acht.

89 Außer den o. g. Titeln zur Kirchengeschichte vgl. *Vladimir Bonč-Bruevič*, »Živaja cerkov'« i proletariat, 4. Aufl., Moskva 1929 (verfaßt 1922); *Philip Walters*, The Living Church, 1922–1946, in: Religion in Communist Lands 6, 1978, Nr. 4, S. 235–243.

90 Dazu zuletzt *Müller*, Opportunismus.

91 *Boris Meissner*, Das Parteiprogramm der KPdSU 1903–1961, Köln 1962, S. 121–141, hier Artikel 13.

92 Antireligioznik 1926, Nr. 11, S. 3–4.

93 Vgl. *Timasheff*, Religion, S. 23.

einen speziell antikirchlich gerichteten Charakter besaßen. Für die meisten Bolschewiki waren Konterrevolution und Kirche Synonyme. Die Ansicht, wonach das Trennungsdekret vom 23. 1. 1918 den Sieg des kommunistischen Systems über die Kirche bedeutet habe, läßt sich in dieser polemischen Schärfe nicht aufrechterhalten. Die Bolschewiki handelten hier als Modernisierer, die die Staatsgewalt rigoros dort verankerten, wo sie dem Namen nach hingehörte. (Paradoxiertweise stimmen sowjetische und westliche Forschung in ihrer polemischen Interpretation überein, nur in der Bewertung stehen sie sich gegenüber.) Eine Offensive gegen »die Kirche«, also auf die in den Augen der Bolschewiki institutionalisierte Rückständigkeit und Verdummungsideologie, eröffnete der Sowjetstaat erst nach Beendigung der Kriegshandlungen im Verlauf der Hungersnot, als er die sakralen Wertgegenstände zu konfiszieren suchte. Die Klöster wurden bereits 1920 unter Druck gesetzt oder aufgelöst.⁹⁴ Eine Attacke auf die Religiosität der Menschen bedeuteten alle diese Maßnahmen aber nicht. Antireligiöse Propaganda fand im Bürgerkrieg nur sporadisch und improvisiert statt – es gab wichtigere Themen. Bezeichnend ist, daß Lenin erst 1920 darauf kam, die Agitationszüge auch mit Filmen antireligiösen Inhalts zu versorgen.⁹⁵

Weil das gesamte Propagandawesen in Methoden, Mitteln, Ausführung und Verbreitungsgrad noch in den Kinderschuhen steckte, gab es auch keine organisierte antireligiöse Propaganda.⁹⁶ Zudem war es wesentlich leichter, gegen die »Weißen« politisch zu agitieren als atheistisch gegen Gott. Die Exhumierungen von Heiligen und ähnliche Spektakel waren eher naive Versuche antireligiöser Propaganda. Sie richteten sich mehr gegen die »betrügerischen Machenschaften« der Kirche als gegen die Religiosität der Menschen.

Wann es gelang, eine systematische und umfassende antireligiöse Propaganda einzurichten, ist umstritten. Nicht zufällig entstand 1926 mit dem »Antireligioznik« eine Zeitschrift, deren Redaktion die Führungsrolle auf diesem Gebiet beanspruchte. Es sei hier vorweggenommen, daß trotz aller eingetretenen organisatorischen, inhaltlichen und methodischen Verbesserungen bis etwa um die Zeit des zweiten Kongresses des »Verbandes der Gottlosen« (1929) von einer planmäßigen, zielgruppengerechten und folglich wirksamen antireligiösen Propaganda keine Rede sein kann. Die auf jenem Kongreß beschlossene Wende zur kämpferischen antireligiösen Propaganda, deutlich markiert durch die Namensänderung in »Verband der militanten Gottlosen«, erklärt sich zu einem Großteil aus der andauernden Schwäche der antireligiösen Arbeit der NÉP-Periode. Dies war neben dem unscharfen Feindbild das andere Kernproblem.⁹⁷

94 Curtiss, Die Kirche, S. 80–81; Šachnovič, Lenin, S. 563: Im Herbst 1920 wurden 48 Klöster und Klostereinrichtungen zu Sanatorien und Erholungsheimen umgewandelt, 168 als Einrichtungen für soziale Sicherheit, 197 für Volksbildungszwecke, 349 als Niederlassungen des Volkskommissariats für Gesundheitsfürsorge, 287 als Sowjeteinrichtungen und 188 zur Unterbringung von Militärbehörden genutzt. 1921 wurden 49 Klöster geschlossen.

95 Ebd., S. 629. Lenins harsche Äußerungen zu den Vorfällen in Suj in Izvestja CK KPSS 1990, Nr. 1, S. 197.

96 Zusammenfassend zu Agitation und Propaganda vgl. Stefan Plaggenborg, Die Organisation des Sowjetstaates, in: Handbuch der Geschichte Rußlands, Bd. 3, hrsg. v. Gottfried Schramm, Stuttgart 1983, S. 1413–1525, hier S. 1497–1505. Dort auch weitere Literatur. Die einzige Studie zur antireligiösen Propaganda in den 20er Jahren stammt von Eckehart Beichler, »Kriegskommunismus« und »Neue Ökonomische Politik« in ihren Auswirkungen auf die bolschewistische Religionspolitik. Von der Religionskritik der marxistischen Klassiker zur religionspolitischen Praxis im bolschewistischen Rußland der Jahre 1917–1928, Diss. Göttingen 1980. Diese Arbeit baut auf Sekundärliteratur auf – das Literaturverzeichnis nennt insgesamt nur sechs sowjetische Quellen – und löst sich deshalb kaum von der hier eingangs beschriebenen Blickrichtung der Forschung. Über die antireligiöse Propaganda unter den muslimischen Völkern der UdSSR wird in Kürze eine Arbeit der Greifswalder Historikerin Eva-Maria Auch Auskunft geben.

97 Die gewaltigen organisatorischen Probleme können hier nur gestreift werden. Sie darzustellen würde einen weiteren Aufsatz erfordern. Dort, wo sie sich mit den konzeptionellen Schwächen

Erste Koordinierungsschritte unternahm die Parteiführung im Juli 1921. Mit Hilfe der »Antireligiösen Kommission« bei der Agitprop-Abteilung des Zentralkomitees (CK) der Kommunistischen Partei sollte die Arbeit vereinheitlicht werden, denn die antireligiöse Propaganda ressortierte als ein Aspekt politischer Propaganda und Aufklärung unter verschiedenen Dächern: vor allem bei jener CK-Abteilung sowie bei der Hauptabteilung für politische Bildung (Glavpolitprosvet) des Volkskommissariates für Volksaufklärung und der 8. Abteilung des Volkskommissariates für Justiz, die aber vor allem für die Aufsicht über die religiösen Vereinigungen zuständig war. In dem neu geschaffenen Gremium saßen Mitglieder der genannten CK-Abteilung, des Moskauer Parteikomitees, der Frauenabteilung (ženotdel) des CK, des Volkskommissariates für Volksaufklärung, der 8. Abteilung des Volkskommissariates für Justiz, des Glavpolitprosvet, des Kommunistischen Jugendverbandes, der Politischen Verwaltung der Armee sowie einige aktive Propagandisten des Atheismus.⁹⁸ Warum bei dieser Aufzählung Vertreter der wichtigsten gesellschaftlichen Organisation, der Gewerkschaften, fehlen, ist unklar, hängt aber womöglich mit der 1920 scharf geführten Gewerkschaftsdebatte zusammen. In dieser Kommission befanden sich bereits die Personen, die später Rang und Namen in der antireligiösen Kampagne erhalten sollten.

Das Gremium stellte rasch fest, daß die elementaren Bedingungen der antireligiösen Propaganda fehlten. Weder gab es hinreichende Literatur noch ausgebildete Propagandisten. Ein knappes Jahr nach der Gründung, im Oktober 1922, beschloß das Organisationsbüro des Zentralkomitees, der Kommission die Vollmacht zur Führung der antireligiösen Propaganda auf dem Gebiet von Religion und Kirche zu übertragen. Sie durfte auch Parteidirektiven erlassen. Dennoch ist in Abrede zu stellen, die Kommission habe »die Funktion eines methodischen Zentrums auf dem Gebiet der Propaganda des Atheismus« erfüllt.⁹⁹ Die ungelösten Schwierigkeiten der folgenden Jahre widerlegen diese optimistische Aussage. Denn mit zwei Kernproblemen, die ihre innere Schwäche ausmachten, hatte die antireligiöse Propaganda zu kämpfen: Erstens war der taktische Weg überhaupt nicht einheitlich, bei allen Beteiligten klar und von allen akzeptiert; zweitens zeigte die antireligiöse Propaganda die gleichen Schwächesymptome wie Partei und Staat, wo die Basis oft anders handelte als die Zentrale es wünschte. Uneinheitlichkeit und Puscherei (kustarničestvo) in der Arbeit vor Ort wurden bereits 1921 registriert und bildeten das Hauptübel bis Ende der 20er Jahre. Nach der Gründung der UdSSR kam mit der Obstruktionshaltung der ukrainischen Atheisten noch ein weiterer destabilisierender Umstand hinzu (s. u.).

Der Zentrale machte am meisten die unkontrollierte, »wilde« antireligiöse Propaganda zu schaffen, die sich in öffentlichen antireligiösen »Karnevals« und Demonstrationen äußerte. Welchen Grund diese Aktionsformen hatten, ist bisher unbekannt. Teilnehmer waren im Komsomol organisierte junge Leute. Die erste antireligiöse Demonstration dieser Art fand 1921 in Minsk am jüdischen Jom-Kippur-Fest statt.¹⁰⁰ Ob solche Aktivitäten in ehemaligen jüdischen Ansiedlungsgebieten häufiger vorkamen und ob sie stets antijüdischen oder antisemitischen Charakter trugen, bleibt zu klären. Möglicherweise haben sie Skvorvov-Stepanov, der prominentes Parteimitglied, Religionsspezialist der Partei und Mitglied der erwähnten »Antireligiösen Kommission« war, beeinflusst, der Ende 1922 auf einer Inspektionsreise die Ukraine durchfuhr.¹⁰¹ Im November und Dezember 1922 veröf-

verbinden, sind sie für das Thema interessant. Vgl. *Joan Delaney*, *The Origins of Soviet Antireligious Organizations*, in: *H. Richard Jr.* (Hrsg.), *Aspects of Religion in the Soviet Union, 1917–1967*, Chicago/London 1971, S. 103–129.

98 *Savel'ev*, Bog; *V. Voroncov*, *Leninskaja programma*, hier und im folgenden S. 57–64.

99 Ebd., S. 58–59.

100 Ebd., S. 67–68.

101 Ebd., S. 71–72.

fentlichte er zwei Artikel, in denen er (im Dezember-Artikel) empfahl, »Komsomol-Weihnachten« und »Komsomol-Ostern« zu feiern.¹⁰² Revolutionärer Tradition folgend, schrieb er: »Auf der Straße müssen die schöpferischen Prozesse vor sich gehen.«¹⁰³ Warum sich gerade die Komsomolzen gerne an den Spektakeln beteiligten und dies von Skvorcov-Stepanov gefördert wurde, kann an diesem Ort nicht näher erläutert werden. Der Hinweis auf die Psychodynamik der Jugendlichen zu Beginn der NÉP und die Identitätskrise des Jugendverbandes mag als mögliche Erklärung hier vorerst genügen.¹⁰⁴ Für das Thema wichtiger ist die Tatsache, daß der beschriebene Vorgang den – soweit erkennbar – einzigen Fall von Unterstützung der wilden antireligiösen Propaganda vor Ort durch einen führenden Parteimann darstellte. Skvorcov-Stepanovs Einsatz – auf dem ersten Gottlosenkongreß 1925 bezeichnete er sich reuig als Urheber der antireligiösen Karnevale¹⁰⁵ – und seine Losung »Laßt uns auf die Straße gehen und Spaß haben«¹⁰⁶ kamen auf jeden Fall den Aktionisten entgegen, so daß diese Veranstaltungen »charakteristisch für die erste Hälfte der 20er Jahre«¹⁰⁷ wurden.

Der führende sowjetische Forscher auf dem Gebiet der antireligiösen Propaganda, Voroncov, hielt das Jahr 1926 für eine Zwischenetappe, denn seit diesem Jahr seien neue Methoden und Mittel angewendet worden. Die Phase der antireligiösen Karnevale sei zu Ende gegangen. Aus den uns vorliegenden Quellen kann diese Einschätzung nicht belegt werden. Eher äußerte sich die Zentrale kritischer über den schlechten Zustand der antireligiösen Propaganda, es kam mehr Transparenz in die innere Diskussion darüber. Die Zeitschrift »Antireligioznik« sollte nach den Worten Jaroslavskijs im Geleitwort zur ersten Nummer im Januar 1926 nicht nur allen antireligiösen Propagandisten Hilfestellung geben, sondern auch »Tribüne« für die Erfahrungen der antireligiösen Propagandisten vor Ort sein.¹⁰⁸ Ihre Gründung selbst ist ein Spiegel der Schwierigkeiten. Im April nannte A. Loginov, Mitglied des Exekutivbüros des Verbandes der Gottlosen, drei »abstoßende Typen der Abweichung«: Den Kampf gegen die Religion auf mechanistischem Wege, z. B. administratives Schließen von Kirchen, Abhängen von Glocken, usw.; das Verbot von Religion sowie »Überrumpelungs-, Überfall- und Terrormethoden«, zu denen er antireligiöse Karnevale und Demonstrationen zählte.¹⁰⁹

Den Versuch, die antireligiösen Propagandisten vor Ort von den unerwünschten Formen der antireligiösen Propaganda abzubringen, unterliefen zudem Moskauer Atheisten des dortigen Parteikomitees, die sich hauptsächlich in der Redaktion des »Bezbožnik u stanka« gesammelt hatten. Ihre Wortführerin war M. M. Kostelovskaja, die gleichzeitig Sekretärin des Moskauer Parteikomitees war. In teilweise scharfen publizistischen Attacken klärten die beiden Lager 1924/25 ihre Standpunkte, wobei die Moskauer Gruppe ihre Ansichten als Reaktion auf den gängigen Kurs der antireligiösen Propaganda formulierte.¹¹⁰

102 Šachnovič, Lenin, S. 623–624.

103 Ebd., S. 624.

104 Plaggenborg, Die Organisation, S. 1506–1512.

105 Šachnovič, Lenin, S. 624.

106 Ebd., S. 624.

107 Voroncov, Leninskaja programma, S. 67.

108 Naši zadači, in: Antireligioznik 1926, Nr. 1, S. 1–5.

109 Loginov, Zadači, S. 21.

110 Die Ansichten der »Moskauer« in: Sputnik kommunističeskij 1924, Nr. 2–3, S. 47–53; Pravda 1925, Nr. 20, S. 2. Vgl. S. N. Savel'ev, Em. Jaroslavskij i preodolenie anarhističeskich vlijanij v antireligioznoj rabote v SSSR, in: Ėžegodnik muzeja istorii religii i ateizma VII, Moskva/Leningrad 1964, S. 36–50. Es kommt hier nicht darauf an, die Details des Richtungsstreites wiederzugeben. Beide Konzepte werden nur im Kern dargelegt, denn relevant ist der Unterschied der propagandistischen Konzeptionen und ihr Einfluß auf die tatsächliche Arbeit.

Insgesamt vertraten die Moskauer einen »linken«, fundamentalistischen Standpunkt. Für sie waren Religion und Herrschaft des Kapitals untrennbar miteinander verbunden. Um pure Ideologie ging es ihnen dabei nicht, denn die für den Klassenstaat geltende Aussage von der herrschaftslegitimierenden Funktion der Religion glaubten sie in der Sowjetunion bestätigt zu finden. Kostelovskaja konstatierte eine »religiöse Strömung« nicht nur als Überbleibsel vergangener kapitalistischer Zeiten, sondern auch als eine sich erneuernde Erscheinung, weil die Kulaken auf dem Dorf und die »neue Népman-Bourgeoisie« in den Städten stärker würden.¹¹¹ Den Klassenkampfgedanken weitertragend, forderten Kostelovskaja und ihre Mitkämpfer von der antireligiösen Propaganda, daß sie die ausbeuterische Rolle der Religion offenlege. Dazu seien klare Aussagen nötig, damit die Menschen begriffen, was gespielt werde. Mit ihrem publizistischen Resonanzverstärker »Bezbožnik u stanka« führte die Moskauer Gruppe in Text und vor allem Bild vor, wie sie ihre Aufgabe verstand.¹¹² Mit derart schlagender Propaganda rückten die Redaktionsmitglieder an die Seite der wilden, unorganisierten und draufgängerischen Karnevale, mit denen sie aber nichts zu tun hatten.¹¹³ Ihnen ging es um kämpferische, unmittelbare, konkrete und scharf akzentuierte antireligiöse Propaganda. Damit wichen sie in fast allen Punkten von der Linie Jaroslavskijs und der »Gottlosen«-Führung ab.

Gewissermaßen zum letzten Gefecht der beiden Lager kam es auf der bereits erwähnten »Antireligiösen Beratung« bei der Agitprop-Abteilung des CK vom 27. bis 29. 4. 1926. Die Versammlung sollte eine Bestandsaufnahme und Richtlinien für das weitere Vorgehen erstellen. Als Vertreterin der »Moskauer« geriet Kostelovskaja ins Kreuzfeuer der Teilnehmer.

Am Ende sollte sich die Generallinie durchsetzen. Die Mitarbeiter der Zeitschrift »Bezbožnik u stanka« wurden – ohne daß sie genannt wurden – in der Abschlußresolution kritisiert. Eine andere Abweichung, die »ukrainische«, sah sich gleichfalls gemaßregelt. In der Ukraine hatten die antireligiösen Propagandisten zwei »Hauptfehler« begangen: Wegen der besonders komplizierten religiösen Verhältnisse (viele Sekten, Juden, Orthodoxe, Unierte, Katholiken) und der damit verknüpften nationalen Fragen hatten sie keine direkte antireligiöse Propaganda betrieben, sondern gehofft, über Aufklärung eine Säkularisierung zu erwirken. Deswegen hatten sie sich vom Verband der Gottlosen separiert und den lokalen Organisationen freie Hand gelassen.¹¹⁴

Die Gegner der spontan-anarchistischen wie der fundamentalistischen Richtung in der antireligiösen Propaganda hatten sich durchgesetzt. So siegte am Ende ein Standpunkt, der sich von Lenin herleitete, außerordentlich moderat in der Anwendung propagandistischer Mittel war und sich in erster Linie als »aufklärerisch« verstand¹¹⁵ – ein Begriff, den Kostelovskaja eher verächtlich abgetan hatte.¹¹⁶

111 *Lukačevskij*, Antireligioznoe soveščanie, S. 13.

112 Dazu in den Nummern des »Bezbožnik u stanka« reichhaltiges Material. In der westlichen Literatur ist mehrfach und mit Ausschließlichkeit auf die z. T. drastisch satirischen Bilder, Karikaturen, Bildgeschichten, Spotttexte usw. hingewiesen worden. Sie wurden gerne als typisch für die antireligiöse Propaganda dargestellt. Beschreibung und Auswahl einiger Bilder und Texte bei *Ziegler*, Die russische Gottlosenbewegung; *Algermissen*, Die Gottlosenbewegung.

113 Vgl. *Savel'ev*, *Em. Jaroslavskij*, S. 38.

114 *Zadači i metody antireligioznoj propagandy*, in: *Antireligioznik* 1926, Nr. 8, S. 62–65; zur ukrainischen Abweichung *V. Livanov*, *Antireligioznaja propaganda na Ukraine*, in: *Antireligioznik* 1926, Nr. 5, S. 39–47.

115 *Zadači i metody*, S. 63.

116 *Lukačevskij*, *Antireligioznoe soveščanie*, S. 13; *Em. Jaroslavskij*, *Itogi soveščanija Antireligioznikov pri CK VKP (b) (27–29-go aprlja 1926 goda)*, in: *Antireligioznik* 1926, Nr. 5, S. 3–11.

Um der alten und neuen Religiosität zu begegnen, entwarfen die Mitkämpfer Jaroslavskijs einen Perspektivplan antireligiöser Propaganda, der Jahre brauchte, um Früchte zu tragen. Er fand seinen Niederschlag in der genannten Resolution. Die im Vorfeld von Anton Loginov verfaßten Thesen¹¹⁷ flossen z. T. kaum verändert in die Resolution ein.¹¹⁸ Wenn an dieser Stelle ausführlicher als in der bisherigen Forschung auf die »Aufgaben und Methoden der antireligiösen Propaganda« – so der Titel der Resolution – eingegangen wird, dann deshalb, um den Blick von den oft rezipierten spektakulären Vorgängen auf die eigentlichen Vorstellungen zu lenken.

Leitziel der antireligiösen Aufklärer war, die wissenschaftlich-materialistische Weltanschauung bei den Menschen zu verankern. Um diesem Ziel näherzukommen, mußten zuvor die alten Schlacken der Religiosität beiseite geräumt werden. Glasklar verurteilten sie die genannten Abweichungen und setzten dagegen: »Die antireligiöse Propaganda auf dem Dorf muß den Charakter ruhiger, vorsichtiger Gespräche und vertieft-propagandistischen Einflusses (uglubenno-propagandistskoe vozdejstvie) auf das Bewußtsein der Adressaten tragen. Es ist notwendig, den antireligiösen Kampf bei den Arbeitern mit nicht weniger Behutsamkeit zu führen.«¹¹⁹ Lenin wird in diesem Zusammenhang zitiert mit den Worten, es sei besser, sich langsamer zu bewegen, aber dafür mit der Masse. Für Jaroslavskij war jede Methode, welche die Gläubigen »über den Haufen rennt [. . .] selbstverständlich abzulehnen«.¹²⁰ Auf das rückständige Bewußtsein der Bauern sei besonders Rücksicht zu nehmen. »Es ist notwendig, den Fragen der antireligiösen Propaganda im Dorf eine solche Stellung zu geben, daß dem Bauern ein Lossagen (otkaz) von der Religion als logisch notwendige Schlußfolgerung vom Standpunkt seiner Interessen, aller seiner Überlegungen und Überzeugungen über Nutzen und Vorteile seiner Wirtschaft erscheint.«¹²¹ Die Entlarvung der Religion als Bremserin auf diesem Wege sahen die Evolutionisten der materialistischen Weltanschauung als einen Nebenaspekt an. »Sie ist nur eines der Mittel, aus dem Bewußtsein der Werktätigen die irrigen mystischen Ansichten über das Leben hinauszudrängen mittels der Verbreitung wissenschaftlicher, materialistischer, marxistischer Vorstellungen über die Welt, über den Menschen und die menschliche Gesellschaft.«¹²² Die Verbreitung naturwissenschaftlicher Zusammenhänge wurde groß geschrieben. Beispielsweise enthielt gleich die erste Nummer des »Antireligioznik« einen Artikel mit dem Titel »Was ist die Schilddrüse?«.

Offensichtlich setzten die Atheisten der 20er Jahre auf einen friedlichen Weg des Bewußtseinswandels. Sie stellten sich eine Erziehungsaufgabe, und niemand konnte deren zeitliches Ende absehen. Die Resolution verlor kein Wort über die Dauer des Vorhabens. Auch ließ sich ihr Erfolg wie bei jeder pädagogischen Maßnahme erst spät und wenn, dann nur sehr schwer messen. Aber die Rollen waren vergeben: Die gläubigen Massen als Schüler, die organisierten Atheisten als Lehrer. Diese legten Wert darauf, nicht als Zuchtmeister aufzutreten, sondern als Bildungsarbeiter, denn bis 1926 war die Furcht groß, die Bevölkerung zu verprellen. 1921 veröffentlichte das CK ein Zirkular an alle Gouvernementskomitees, nach dem »irgendwelche Auftritte, die das religiöse Gefühl der Bevölkerungsmassen beleidigten, in keinem Fall zuzulassen«¹²³ seien. 1923 erneuerte ein CK-Zirkular diese Forderung.¹²⁴ Einer der führenden Atheisten, A. T. Lukačevskij, argumentierte sogar im Sinne

117 Loginov, Zadači.

118 Zadači i metody, S. 62–70.

119 Ebd., S. 68.

120 Jaroslavskij, Itogi, S. 6.

121 Zadači i metody, S. 68.

122 Ebd., S. 67.

123 Šachnovič, Lenin, S. 623.

124 Izvestija CK RKP(b) 1923, No. 3 (51), S. 204; zitiert nach Šachnovič, Lenin, S. 624.

einer modernen Pädagogik: »Wir müssen die Interessen der Massen berücksichtigen und von diesen Interessen ausgehen, sie auf eine höhere materialistische Weltanschauung heben.«¹²⁵ Der bereits genannte Loginov machte die Grundlagen klar, auf denen die antireligiöse Propaganda aufzubauen hatte: Man dürfe nicht auf den Vertreter der Massen zugehen, ohne zu wissen, was er vorstelle, was er denke, welche Tendenzen es bei ihm gebe. »Sagt man, daß die Religion nur ein Werkzeug in den Händen des Kapitals ist, so bedeutet das, ›den Gläubigen zu vergessen‹, das bedeutet, die antireligiöse Propaganda einzuziehen.«¹²⁶ Dieses zurückhaltende, behutsame Propagandakonzept der kleinen Schritte und des langen Atems sah bei der Anwendung anderer Methoden die Gefahr, sie würden »das religiöse Gefühl fanatisieren«.¹²⁷

Hatte es die »Antireligiöse Beratung« geschafft, den Richtungsstreit zugunsten der Gemäßigten und Evolutionisten zu entscheiden, so haperte es noch an der genauen Feindbildbestimmung. Der Vorwurf der Moskauer Gruppe mit der von ihr betriebenen ganz konkreten Propaganda, die aufklärerische Variante werde letzten Endes die Religiosität nur raffiniert machen, sie jedoch nicht beseitigen¹²⁸, war nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. Religion und Religiosität blieben trotz einer gesonderten Resolution zum Sektenproblem als Gegner unscharf. Hierin spiegelte sich die Wirklichkeit mit ihrer nur sehr schwer zu überschauenden Entwicklung der Religiosität. Bezeichnend ist, daß erstmals 1929 Gedanken darüber angestellt wurden, was als Kriterium für »Religiosität« gelten könne.¹²⁹ Ein führender »Gottloser« stellte fest: Besonders seit 1921 habe man es nicht mehr so sehr mit dem »rechten« Klerus zu tun, sondern mehr mit »linken« Geistlichen und Sekten, die vorgeben, sie stünden der Sowjetregierung positiv gegenüber. Diese Tatsache verkompliziere die antireligiöse Propaganda erheblich.¹³⁰ Im gleichen Sinne sprach sich Jaroslavskij aus.¹³¹ Oder konkret: Da gründet ein Küster einen Chor aus Jugendlichen, der sowjetische Lieder singt, sogar die Internationale, und danach das »Hallelujah« oder »Herr, erbarme Dich«.¹³² »Wohin das Feuer richten?«, fragte 1928 ein anderer führender »Gottloser«, und »wie die antireligiöse Propaganda durchführen?«¹³³ Jaroslavskij kam nach einer Erörterung der Lage zu dem Schluß, daß sie »die Möglichkeit gibt, die antireligiöse Propaganda weitaus dauerhafter und breiter zu betreiben«.¹³⁴ Das war nach dem sonst zur Schau getragenen Optimismus sehr wenig, aber realistisch. Für die Jahre 1927–1928 wird man trotz einiger Fortschritte in der praktischen Arbeit unter dem Strich nicht viel Erfolg finden. Es stellte sich heraus, daß die Phase der »Sammlung der antireligiösen Kräfte« 1926 und danach große Energien von der praktischen antireligiösen Propaganda absorbiert hatte. War es der »Antireligiösen Beratung« als Leistung anzurechnen, die Generallinie festgelegt zu haben, so standen auf der Negativseite der Bilanz schwere Einbußen. Zwar kam die anarchistische antireligiöse Propaganda zur Ruhe, aber um wel-

125 Gesagt auf der erwähnten »Antireligiösen Beratung«; zitiert nach *Voroncov*, *Leninskaja programma*, S. 93–94.

126 Ebd., S. 93.

127 *Jaroslavskij*, *Itogi*, S. 6.

128 *Savel'ev*, *Em. Jaroslavskij*, S. 44.

129 Kornj religioznosti v SSSR, in: *Antireligioznik* 1929, Nr. 1, S. 101–104.

130 *F. Putincev*, *Graždanskaja vojna, NĖP i religija*, in: *Antireligioznik* 1926, Nr. 11, S. 3–8.

131 *Em. Jaroslavskij*, *Kul'turnaja revoljucija i antireligioznaja propaganda*, in: *Antireligioznik* 1928, Nr. 3, S. 3–24, hier S. 23.

132 [Lokale Mitteilungen] *Antireligioznik* 1929, Nr. 2, S. 82–83.

133 *F. Oleščuk*, *Rešenija XV s-ezda i voprosy antireligioznoj propagandy*, in: *Antireligioznik* 1928, Nr. 2, S. 7–14, hier S. 11.

134 *Em. Jaroslavskij*, *Ne oslabljajte bor'by s vlijaniem religii*, in: *Antireligioznik* 1927, Nr. 12, S. 3–5, Zitat S. 4. Hervorhebung von mir.

chen Preis? Mit ihr stand fast die gesamte antireligiöse Arbeit vor Ort still, denn dort wußte man schließlich nicht mehr, was erlaubt war und was nicht.¹³⁵

Darüber hinaus hatte der »Verband der Gottlosen« mit massiven organisatorischen Problemen zu kämpfen. Die Quellen der Jahre 1926–1929 geben beredtes Zeugnis davon. Im Gegenzug erfreuten sich, nicht zuletzt infolge der Schwäche der atheistischen Bewegung, die religiösen Vereinigungen größerer Beliebtheit. Obwohl die »Gottlosen« ihre Linie gefunden hatten, konnten sie dem Wachstum der Religiosität weder ideologisch noch organisatorisch kaum etwas entgegensetzen. Gewissermaßen täglich verloren sie im Vergleich zur Religion an Boden, die in den Augen der Atheisten sogar noch zur Offensive überging. Es stellte sich heraus, daß ihr Konzept der Aufklärung »nicht an einem Tag und nicht in einem Jahr« zu schaffen war. »Dies ist eine Arbeit für Jahre, wenn nicht für Jahrzehnte.«¹³⁶ Die organisierten Atheisten hatten sich damit auf einen für sie ehrenvollen, aber scheinbar verlorenen Posten gestellt. Das Jahr 1927 bildete den Tiefpunkt.

Sowjetische und westliche Forschung sind sich darin einig, daß die Wende in der antireligiösen Propaganda mit dem ersten Fünfjahresplan eintrat. Als Stichtag gilt weithin der 8. 4. 1929, an dem der bekannte Zusatz zum Verfassungsartikel 4 eingeführt wurde.¹³⁷ Statt der Freiheit der religiösen und antireligiösen Propaganda war nun lediglich die religiöse Kult-handlung erlaubt, der die Freiheit der antireligiösen Propaganda gegenüberstand. Diese Regelung – weitere einschränkende folgten auf administrativem Weg¹³⁸ – wurde oft zu Recht als eine ungleiche Gewichtung und Benachteiligung der Religion gegenüber der antireligiösen Propaganda betrachtet. Bei Licht besehen liegt sie in der Logik der oben beschriebenen Entwicklung. Sie bildet den Endpunkt eines Prozesses andauernder Erfolglosigkeit und Selbstüberschätzung der organisierten »Gottlosen«: Was durch Aufklärung nicht erreicht worden war, sollte nun administrativ geregelt werden.

Noch ein zweiter damit zusammenhängender Umstand trat hinzu. Die religiösen Vereinigungen bekamen nicht nur Zulauf, sondern sie wurden verstärkt selbst aktiv. Sie missionierten, zogen Jugendliche und Frauen zu sich und waren wegen geselliger Veranstaltungen attraktiv.¹³⁹ Opersänger gaben ihre Kunst in Kirchen zum besten, Bruderschaften zum Aufbau von Gotteshäusern entstanden und christliche Jugendgruppen.¹⁴⁰ Die religiösen Vereinigungen »kämpfen gegen den proletarischen Einfluß und den der armen Bauern, führen einen Kampf gegen Komsomol, Pionierorganisationen, gegen die Teilnahme in Delegiertenversammlungen der Arbeiterinnen und Bäuerinnen, indem sie diesen Organisationen Versuche gegenüberstellen, ihre eigenen Frauen-, Jugend- und Zirkel aller Art zu schaffen sowie durch Maßnahmen ökonomischer Unterstützung.«¹⁴¹ Betont wurde, daß es bis zu 30 religiöse Zeitschriften gebe¹⁴², wohingegen bei der »heutigen Apathie« die antireligiöse Literatur nur 0,3 % (1927) der gesamten veröffentlichten Literatur ausmache, abso-

135 Voroncov, Leninskaja programma, S. 115.

136 Jaroslavskij, Kul'turnaja rvoljucija, S. 24. Julius Hecker, Religion and Communism. A Study of Religion and Atheism in Soviet Russia, Westport 1933, S. 222, hält die Jahre 1927–28 für »the most active on the antireligious front«. Die Quellen sprechen dagegen.

137 N. Orleanskij, Zakon o religioznych ob-edinenijach R.S.F.S.R., Moskva 1930; Powell, Antireligious Propaganda, S. 30; Curtiss, Die Kirche, S. 217–234; Pospelovskij, History, Bd. 2, S. 55–57, S. 70. Eine selten zu findende Hervorhebung von Erleichterungen bei Koch, Staat und Kirche, S. 92.

138 Dazu im Detail Orleanskij, Zakon.

139 Em. Jaroslavskij, Iz reči na sobranii sojuza bezbožnikov krasnopresnenskogo rajona (23 aprilja 1927 g.), in: Antireligioznik 1927, Nr. 8, S. 9–17, hier S. 11.

140 Em. Jaroslavskij, Desjat let na antireligioznom fronte, in: Antireligioznik 1927, Nr. 10, S. 3–8.

141 Jaroslavskij, Ne oslabljajte bor'by, S. 3–4.

142 Oleščuk, Rešenija, S. 8.

lut 107 Titel.¹⁴³ Bis 1932 brachte es die Sowjetunion auf zehn atheistische Zeitungen und 23 atheistische Zeitschriften in verschiedenen Sprachen.¹⁴⁴ Und während die »popische Agitation« in Bethäusern vor sich ging, gab es in den Schulen noch nicht einmal eine ordentliche antireligiöse Propaganda.¹⁴⁵ Der Verfassungszusatz sollte also der religiösen Bewegung die Spitze brechen und den offensiven und dynamischen Part allein den zurückliegenden Atheisten belassen.

Diese Äußerungen werfen ein Schlaglicht auf die Stimmung bei den »Gottlosen«. Es ist in diesem Zusammenhang gleichgültig, ob die religiöse Propaganda so offensiv und erfolgreich war, wie sie in jener Zeit dargestellt wurde. Tatsächlich waren die Äußerungen oft in sich selbst widersprüchlich, und auch die sowjetische Forschung hat später eingestanden, hier sei der Bogen überspannt worden.¹⁴⁶ Wichtiger ist, daß sie eine Defensivrolle widerspiegeln bis hin zur paranoiden Furcht einer religiösen Umzingelung konspirativen Charakters: »Die religiösen Organisationen benutzen Esperanto für die religiöse Propaganda.«¹⁴⁷ Unter Stalin wurde die Kunstsprache verboten.¹⁴⁸

Die Forschung hat die Wende in der Religionspolitik 1928/29 mit Industrialisierung und Kollektivierung in Zusammenhang gebracht. Das ist im Prinzip zwar richtig, postuliert aber einen Kausalnexen, der so nicht eindeutig ist. Auch eine »bankrotte Ideologie«¹⁴⁹ war kaum die Ursache für den Umschwung. Während auf der einen Seite die Wende als Hyperreaktion auf das Bewußtwerden über die Schwäche der eigenen Grundlagen interpretiert wurde, wurde andererseits der Richtungswechsel unter Hinweis auf eine Position der Stärke erklärt: Das Regime habe »gesehen, daß es seine Lage genügend konsolidiert hatte, um mit der Durchführung neuer Programme zu beginnen.«¹⁵⁰

Tatsächlich aber lassen sich für die Jahre 1928/29 bemerkenswerte Widersprüche aufzeigen, die eine eindeutige Zuordnung zu einer dieser beiden Deutungen nicht zulassen, die den Staat ins Zentrum der Aktivitäten rücken, sei er nun hinfällig oder besonders stark gewesen. Dazu zählen: Eine Verschärfung der Gesetze für religiöse Vereinigungen, während sich die Führung des Verbandes der Gottlosen moderat zeigte; ein insgesamt gemäßigter Kongreß des Verbandes der (militanten) Gottlosen 1929, der unerwartet radikale Resolutionen verabschiedete^{150a}; verschärfte klassenkämpferische Antireligiosität, während der

143 *Oljutin*, O bezbožnoj pečati, in: *Antireligioznik* 1928, Nr. 10, S. 32–39.

144 *Voroncov*, Leninskaja programma, S. 134.

145 *Voprosy antireligioznoj propagandy na vsesojuznom Agitprop-soveščanii*, in: *Antireligioznik* 1928, Nr. 6, S. 87–88.

146 *Voroncov*, Leninskaja programma, S. 148.

147 *Chronika*, in: *Antireligioznik* 1928, Nr. 10, S. 77.

148 *Ulrich Lins*, Die gefährliche Sprache. Die Verfolgung der Esperantisten unter Hitler und Stalin, Gerlingen 1988.

149 *Pospelovsky*, History, Bd. 2, S. 70.

150 *Joshua Rothenberg*, The Legal Status of Religion in the Soviet Union, in: *Richard H. Marshall* (Hrsg.), *Aspects of Religion in the Soviet Union, 1917–1967*, Chicago 1971, S. 61–102, hier S. 72. Hans-Heinrich Nolte hat sich gegen die Position ausgesprochen, die sowjetische Religionsbedrückung der 30er Jahre sei eine »kontinuierliche Fortsetzung einer schon 1918 begonnenen Religionsverfolgung in der UdSSR, die zwar nach Gelegenheiten und persönlichen Einstellungen zu- bzw. abnimmt, in der Kernlinie jedoch bruchlos zu sein scheint.« Nolte meint: »Die Religionsbedrückung der Industrialisierungsperiode ist nur als Diskontinuität in der sowjetischen Regierungspolitik erklärbar.« *Hans-Heinrich Nolte*, Budgetakkumulation, Kollektivierungskampagne und Religionsbedrückung im ersten sowjetischen Fünfjahrplan, in: *Kirche im Osten* 24, 1981, S. 83–105, Zitate S. 83 und S. 103.

150a *Stenografičeskij otčet vtorogo Vsesojuznogo s-ezda Sojuza voinstvjuščich bezbožnikov*, Moskva 1930; *Daniel Peris*, The 1929 Congress of the Godless, in: *Soviet Studies* 43, 1991, S. 711–732.

Wiedergewinnung der Massen das Wort geredet wurde. Die nächstliegende Antwort auf diese Widersprüche mag lauten, der staatliche Kurswechsel von der NEP zur Kollektivierung und Industrialisierung mitsamt seinen gesellschaftlichen Begleiterscheinungen habe die Radikalisierung im Bereich der antireligiösen Propaganda zur Folge gehabt.

Die Gründe dafür lagen aber nur mittelbar in der ökonomischen Umorientierung. Eher sind sie in einer durchlaufenden Kontinuitätslinie der antireligiösen Propaganda zu suchen: Der ganze Streit zwischen der Moskauer Gruppe und der Führung des »Verbandes der Gottlosen« war nichts anderes als ein Zwist um die Methoden der antireligiösen Propaganda, um die Frage, wie die Herzen und vor allem die Köpfe der Menschen für die materialistische Weltanschauung zu gewinnen waren. Bei aller Gegnerschaft im Vorgehen war man sich in der Vorannahme über den Klassencharakter der Religion einig. Die zitierte Resolution von 1926 machte daraus kein Hehl. Unterschiede gab es allein »in der Praxis«. ¹⁵¹ »Absolut falsch« sei die Kritik der Moskauer an der Taktik der organisierten Gottlosen nicht, bemerkte Jaroslavskij. ¹⁵² Verschiedene Stränge mußten sich verbinden, ehe die Vertreter der Generallinie sich der gemeinsamen theoretischen Grundlagen erinnerten und Kostelovskajas Ansichten über die tiefe Krise der organisierten Atheisten, ihren in den eigenen Augen zu geringen Erfolg, die Frustration der langwierigen Arbeit, die zunehmende Bunkermentalität und die ungebremsste Vitalität des Gegners wieder aufgegriffen wurden. ¹⁵³

Einen Weg aus diesem Dilemma wiesen die Beschlüsse des XV. Parteitages, der die ökonomischen Weichen für die Zukunft stellte, und die Quellen der Jahre 1928/29 atmen förmlich den frischen Geist der Vorwärtsbewegung. Die Wirkung der Beschlüsse war, daß die antireligiöse Propaganda sich auf ein Feindbild einschließen konnte. Der Parteitag lieferte dafür lediglich die Zielscheiben: Kulaken, Népmany, die mit ihnen konspirierenden Popen und die Sekten. Čudnovcevs denunziatorisches Machwerk führt für die Zeit zwischen etwa Juni 1928 und Februar 1929 rund 250 Fälle von »schädlichen Aktivitäten« von Religionsanhängern (religiozniki) auf, akribisch zusammengetragen aus der sowjetischen Presse aller Landesteile. ¹⁵⁴

Die Sekten traf der Umschwung am härtesten. Ihnen mußte er wie ein Verrat des Regimes vorkommen. 1919 dagegen, mitten im Bürgerkrieg, als die Bolschewiki am Ende zu sein schienen, hatte Larisa Rejsner, eine 24jährige politische Kommissarin der Baltischen Flotte, folgendes erlebt und explizit für die nächste Generation niedergeschrieben: »In den Dörfern kehrten wir fast gar nicht ein, und wenn, so doch meistens bei den Sektierern: dort war es sauberer, die Bauern sympathisierten mit uns, die Milch war so fett wie im Himmelreich und die Bauernmädchen so frisch wie Wabenhonig. Die Sektierer haben niemals versucht, uns in die Falle zu locken, und wir waren immer satt, wenn wir von ihnen gingen.« ¹⁵⁵

Die Frage, wie die Wende von 1929 erklärt werden kann, bleibt bestehen. Auffällig ist insbesondere, daß sie vollzogen wurde, ohne die Spitze der Gottlosenführung auszutau-

151 Zadači i metody, S. 62 und S. 65. Vgl. auch S. N. Savel'ev, Em. Jaroslavskij i antireligioznaja propaganda v konce 20-ch-30-ch godov, in: Po etapam razvitija ateizma v SSSR, Leningrad 1967, S. 158–167.

152 Jaroslavskij, Itogi, S. 7.

153 Jaroslavskij, Kul'turnaja revoljucija, S. 12.

154 M. Čudnovcev, Političeskaja rol' cerkovníkov i sektantov v SSSR, Moskva 1930, Zitat S. 3; hier werden die »Täter« der zumeist lächerlich geringfügigen und an den Haaren herbeigezogenen Verstöße mit Namen genannt.

155 Larisa Rejsner, Izbrannoe, Moskva 1965, S. 28; das Zitat aus »Die Front« auch in der dt. Ausgabe: Larissa Reissner, Oktober. Ausgewählte Schriften, hrsg. und eingeleitet von Karl Radek, (nach der Erstausgabe von 1927) Königstein/Ts. 1979, hier S. 15.

schen. Gerade dies ist untypisch im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Organisationen. In der Partei, bei den Gewerkschaften, beim Komsomol wurden die alten Führungskräfte abgesetzt, und neue Leute übernahmen die Spitzenpositionen. Im Verband der (militanten) Gottlosen vollzog sich die Wende mit Jaroslavskij, dem Vorkämpfer der Resolution von 1926 und Mitbegründer des »Antireligioznik« sowie mit anderen Personen aus dem Zentralrat des Verbandes, ohne daß es zu einem personellen Revirement gekommen wäre. Waren die Generallinienleute von 1926 also latente Radikale à la Kostelovskaja, ihre faktische Wende nur ein kleiner Schritt?

Am ehesten erklärt sich der Schwenk aus der Summe der genannten Faktoren, zu denen die hier nicht näher erläuterten schwerwiegenden organisatorischen Schwächen hinzutreten. Das Gefühl, eine nicht zu schlagende religiöse Hydra zu bekämpfen, und sicherlich auch ein unaufgelöster Erfolgsdruck erleichterten die Wende gewiß. Deutlich zeigte sich am Ende der 20er Jahre, daß die aufklärerische Variante der antireligiösen Propaganda inhaltlich kompromittiert war und organisatorisch versagt hatte. Diese Bilanz, über die sich die Delegierten auf dem 2. Gottlosenkongreß im Juni 1929 völlig im klaren waren, förderte das Vordringen der fundamentalistischen Linie aufs stärkste. Das Wiederaufblühen des Klassenkampfgedankens in der antireligiösen Propaganda zeitigte aber auch noch eine weitere, schon einmal beobachtete Folge. Die unorganisierte, »anarchistische« Vorgehensweise militanter Gottloser, insbesondere Jugendlicher, gewann wieder an Boden.

DIE EPOCHE DER UNEINHEITLICHKEIT

Am Ende der 20er Jahre stand Ideologisierung, Vereinfachung und Vulgarisierung in der Auseinandersetzung des sowjetischen Atheismus mit den sehr unterschiedlichen Ausdrucksformen der Volksreligiosität. Sie mündeten in eine überzogene und repressive antireligiöse Kampagne. Vor diesem Ende erscheinen die wenigen Jahre zuvor als eine kurze Blüte kultureller Heterogenität.

In diesem letzten Abschnitt sollen die eingangs gestellten Fragen aufgegriffen und einige weiterführende Überlegungen angestellt werden. Sie konzentrieren sich auf zwei Bereiche: Noch einmal ist auf die Zusammenhänge von Volksreligiosität, Kirche und Staat als unterschiedlichen Sphären einzugehen und die Folgerung daraus zu beschreiben. Zudem ist die historische Verortung der Religionspolitik unter dem neuen Regime zu analysieren. Welche Vergleichsfälle wären heranzuziehen? Wie sind die genannten Erscheinungen in geistes- und kulturgeschichtlicher Perspektive zu interpretieren?

Die vorliegenden Daten und Fakten erlauben einige Rückschlüsse auf die zentralen Probleme der frühen Sowjetgesellschaft, auf Volksreligiosität, Säkularisierungstendenzen, Staat und Religionsgemeinschaften. Zuerst einmal liefern sie Anhaltspunkte über den Säkularisierungsprozeß¹⁵⁶, wie er in den 20er Jahren ablief. Wenn oben kurz von der Säkularisierung durch Modernisierung die Rede war, so sollte damit auf das aus der Geschichte bekannte Phänomen hingewiesen werden, wonach religiös geprägte Gesellschaften in Phasen heftigen sozialen Umbruchs in Teilen eine Abkehr von der überkommenen religiösen Weltanschauung vollziehen, zumeist vorbereitet und unterstützt durch bereits angelaufene Verweltlichungstendenzen, durch wirtschaftlichen und technischen Wandel. In Sowjetrußland sagten sich in erster Linie junge Leute von der Religion los, genauer: junge städtische Industriearbeiter. Die Säkularisierung erfaßte insbesondere den städtischen Bereich, in

¹⁵⁶ David Martin, *The Religious and the Secular. Studies in Secularization*, London 1969; ders., *A General Theory of Secularization*, Oxford 1978.

den freilich immer mehr bäuerliche Elemente vom Land zuzogen.¹⁵⁷ Die Stadt war auch in Sowjetrußland der Raum, in dem der von der Oktoberrevolution hervorgerufene Bewußtseinswandel am tiefgreifendsten vonstatten ging und sogar sehr traditionell denkende Köpfe in den Bann des areligiösen urbanen Lebens zog. Genauere soziologische Untersuchungen zu diesen Vorgängen stehen aber noch aus.

Von einer generellen Säkularisierung der Gesellschaft zu sprechen, wie es die Sowjetliteratur tut¹⁵⁸, ist für diese Zeit nicht angebracht. Die Religiosität starb nicht einfach, sie nahm sicherlich sektoral ab, aber vor allem ging sie andere Wege. Es gab Säkularisierung, aber ebenso Konversion.

Im Zusammenhang mit dem Säkularisierungsprozeß muß noch einmal auf das Verhältnis Staat und Kirche eingegangen werden. Ein interessanter Punkt ist die Entwicklung der Orthodoxen Kirche unter Sowjetbedingungen. Sie blieb selbstverständlich nach 1917 nicht die gleiche, die sie in zarischer Zeit gewesen war, und brauchte einige Jahre, um sich mit den Umständen und in ihrer neuen Rolle zurechtzufinden. Mit dem Tod des Patriarchen Tichon endete ihre Gegnerschaft zum Sowjetstaat. Die neue Politik des Nachfolgers Sergij zielte darauf ab, der Kirche ein Überleben zu sichern.¹⁵⁹ Für die Säkularisierungsproblematik hat dieser Umstand einige Bedeutung. Nach 1927 sah die Orthodoxe Kirche ihre Aufgabe allein in Gebet und Vermittlung des Spirituellen; darin bestand ihre *raison d'être*. Völlige Abkehr von Themen des politischen Lebens und der staatlichen Belange war der Preis ihres Überlebens.¹⁶⁰ Indem sie sich aus dem öffentlichen Leben zurückzog beziehungsweise durch die Gesetzgebung der Bolschewiki verdrängt wurde, konnte sie sich den Gläubigen als quasi von der zarischen Tradition der Staatskirche geläuterte Kirche präsentieren. Die Orthodoxe Kirche, auf ihre ureigene Rolle zurückgeworfen, vollzog auf diese Weise einen zwangsläufigen Prozeß einer Desäkularisierung.¹⁶¹ Losgelöst von den Profanierungen des Staatskirchentums, die der Säkularisierung der Orthodoxen Kirche Vor Schub geleistet hatten, beschränkt auf die Mission des Spirituellen, bestand ihre Überlebenschance gerade darin, daß sie für die Menschen auf diese Weise wieder attraktiver werden konnte. Die desäkularisierte Orthodoxe Kirche bot Gläubigen eine religiöse Heimat.

Die »Lebendige Kirche« dagegen kam nicht recht zum Tragen und wurde nicht akzeptiert. Das hing ursächlich damit zusammen, daß die abgespaltene »Lebendige Kirche« dem Typus der herkömmlichen Staatskirche noch am nächsten kam, wenn sie für die roten Machthaber betete und in unmittelbarer Nähe zu ihnen stand. Gerade dies hatte den unheilvollen Charakter der Orthodoxie in vorrevolutionärer Zeit ausgemacht und ihre Herde ausdünnen lassen. An der Geschichte der »Lebendigen Kirche« ist sehr genau abzulesen, was eine immer noch in den Fallstricken des politischen Tagesgeschäfts verhaftete Kirche erwartete. Den religiösen Bedürfnissen der Menschen entsprach sie offensichtlich nicht.

Das eingangs skizzierte Spannungsverhältnis von russischer Volksreligiosität und Kirche zeigt sich in diesen Sachverhalten deutlich. Zugespißt ausgedrückt: Die russische Volksreligiosität sah sich dort am besten aufgehoben, wo der Glaube unmittelbar, unverfälscht und in enger Gemeinschaft praktiziert werden konnte. Dies zeigt das Aufblühen des

157 Die antireligiöse Propaganda ließ Arbeiter, die frisch vom Lande kamen, nicht aus, richtete ihr Augenmerk aber auch auf ländliche Saisonarbeiter in den Städten. Vgl. *Burnov i Ignatov*, *Antireligioznaja propaganda sredi stroitelej-sezonnikov*, in: *Antireligioznik* 1928, Nr. 4, S. 67–69.

158 Vgl. die Beiträge in: K. obščestvu, svobodnomu ot religii (Process sekuljarizacii v uslovijach socialističeskogo obščestva), Moskva 1970.

159 Auf die Veränderungen in der Kirche macht *William C. Fletcher*, *A Study in Survival: The Church in Russia 1927–43*, London 1965, aufmerksam.

160 Ebd., S. 123.

161 Vgl. *Martin*, *The Religious*, S. 48–57, der diesen Begriff aus den Schwächen der Säkularisierungstheorien herleitet.

Sektenwesens. Dies bezeugt auch die Geschichte der Orthodoxen Kirche selbst. Solange sie noch nicht ihre neue Rolle gefunden hatte, verzeichnete sie starke Verluste. Später, in den 30er Jahren, wurde sie wieder in zunehmendem Maß akzeptiert. Es reicht nicht aus, auf ihre Unterdrückung durch den Staat, die Repressionen in der Gesellschaft und den Terror, die geistige Nische in der Gleichförmigkeit des Lebens hinzuweisen. Daß sie nur noch Religion anzubieten hatte, war ihre Stärke.

Im Umfeld von Religiosität, Kirche und Staat verweist die Existenz der »Lebendigen Kirche« noch auf weitere Interdependenzen. Zwar führte sie auf den ersten Blick nur ein kurzes Zwischenspiel auf der Bühne der Religionspolitik jener Jahre auf, das aber zentrale Erkenntnisse ermöglicht. Die Tatsache, daß ihre Gründung von den Bolschewiki vorangetrieben wurde, wirft ein eigenartiges Schlaglicht auf die Vorstellungswelt der Kommunisten. Hinter dem Konzept einer Gegenkirche steckte ja nicht nur die Idee, die Kraft der Orthodoxie zu spalten, sondern gewissermaßen im Verborgenen setzte sich hier etwas wie Staatskirche fort. Die Bolschewiki hatten eine Kirche im Auge, die ein mehr oder minder willfähiges Werkzeug des Staates sein sollte. Über sie konnte man zwar nicht die Gläubigen zu Kommunisten erziehen, aber immerhin war es möglich, durch sie Loyalität hervorzurufen, gewissermaßen das Renitenzpotential der Gläubigen kirchlicherseits zu katalysieren. Die »Lebendige Kirche« stand damit in der Konzeption des gesamten Sowjetstaates. Sie sollte »Transmissionsriemenkirche« sein, die eine funktionale Nähe zu anderen Transmissionsriemen der Partei aufwies. Das Verhältnis zu ihrer Klientel sollte dem gleichen, das die Gewerkschaften zu Arbeitern, der Komsomol zu Jugendlichen oder sogenannte Freiwilligenverbände mit ihren jeweiligen Verbandszielen und -zwecken zu ihrer jeweiligen Mitgliedschaft pflegten – ein für die Sowjetzeit bemerkenswertes Paradoxon: eine Staatskirche innerhalb des atheistischen Staates.

Dieser Befund ist weitab von dem bisher favorisierten Modell einer strengen Polarität von Kirche und Religiosität hier und kommunistischem Staat dort. Er beleuchtet zudem das Selbstverständnis führender Bolschewiki, die sich als Aufklärer verstanden – eine Einschätzung, welche noch kräftig gestützt wird durch die Diskussion um den rechten Weg in der antireligiösen Propaganda. Bevor man sich mit diesem Gedanken vertraut machen kann, muß der Blick über den Berg von scharfen und apodiktischen Urteilen der bolschewistischen Religionspolitik als Ausrottungspolitik hinausschweifen. Im vorliegenden Aufsatz wurde dies für die 20er Jahre versucht. Starke Kräfte bei den Bolschewiki, für den genannten Zeitraum die durchsetzungsfähigsten, wollten Religion und Religiosität nicht abschaffen. Das *Trennungsdekret* von 1918 war kein Verbotsdekret. Der Kampf gegen Religion und Religiosität wandte sich gegen ihre Auswüchse, gegen den Fatalismus gegenüber dem Leben und Wirtschaften. Der Kampf gegen Religion war deshalb ein Kampf für mehr Rationalität in allen Lebensbereichen, insbesondere im Bereich der Bauernwirtschaften. Die Quellen spiegeln dies deutlich wider: Der antireligiöse Kampf, mit viel gutgemeinter Euphorie und Argumenten der modernen Naturwissenschaften betrieben, war ein Kampf für eine verbesserte Ökonomie, für mehr Wohlstand für Staat und Bevölkerung.

Aber dies war nicht die einzige Absicht der antireligiösen Propaganda. Dem Historiker, der sich für die kulturelle Heterogenität der frühen Sowjetgesellschaft interessiert, können die antireligiösen Karnevale noch viele Einsichten verschaffen. Sie verdienen größere Aufmerksamkeit. Es ist nicht angebracht, sie vorschnell in die Schublade staatlicher Aktionen gegen Kirche und Religion zu stecken. Viele Fragen bleiben an dieser Stelle zwangsläufig offen. Beispielsweise ist es zum gegenwärtigen Zeitpunkt unmöglich, die soziale Komposition der antireligiösen Karnevalisten zu bestimmen. Waren die antireligiösen Kundgebungen eine spontane Bewegung radikalisierten und militanter Revolutionsanhänger ohne Lenkung oder gingen sie auf eine Initiative von oben zurück? Wie ist das Verhältnis der Karnevalisten zu den lokalen Machthabern zu beschreiben? Auch über die Gestik und Sprache dieser Bewegung wissen wir zu wenig. Daß sie den aufklärerischen Zielen der Gott-

losen-Führung zuwiderlief, wurde beschrieben. Dann wäre zu fragen, ob dieser Teil der Volkskultur, der die Sakralisierung der neuen Weltanschauung in Form einer Festkultur vorwegnahm, nicht als Verweigerungshaltung gegenüber den Rationalisierungsprozessen in Rußland zu interpretieren ist.

Die letzten Ausführungen erinnern an die Fragestellungen einiger Historiker der Französischen Revolution, so daß es naheliegt, diese vergleichend in die Betrachtung miteinzubeziehen. Auffällig ist, daß die hier beschriebenen Vorgehensweisen der »wilden« wie der Moskauer Antireligiösen der kurzen Phase der Dechristianisierung im Jahr II der Französischen Revolution ähneln, finden sich doch auffällige Parallelen in den Ausdrucksformen: das Abhängen von Glocken, die Schließung von Kirchen und ihre Umwandlung in »Tempel der Vernunft«, die Verfolgung und Ermordung von Priestern, die den Eid von 1791 verweigerten, und solchen, die ihn leisteten, einhergehend mit der Kultivierung revolutionärer Feste und Symbole.¹⁶² Das französische Beispiel, das nicht nur verdeutlicht, welche Felder bei der Untersuchung der Russischen Revolution noch brachliegen, legt den Schluß nahe, in Revolutionszeiten sei ein Wiederaufblühen an genuiner Volkskultur zu verzeichnen, dem sich sogar die revolutionäre Regierung entgegenstemmt, wie in diesem Falle Robespierre, der die Dechristianisierung zurückschraubte und ihre Festkultur in die Festivitäten um das Höchste Wesen einfließen ließ: eine Aufnahme dieser Bewegung in die offizielle politische Kultur also. Es darf gemutmaßt werden, ob es eine anthropologische Konstante ist, wenn aus der Volksfestivität der Kult um neue Götter erwächst – oder besser gesagt: von den Herrschenden geformt wird durch Vereinnahmung der Volkskultur. In der Französischen Revolution mündeten die neuen Revolutionsfeste der Dechristianisierungsphase in den Kult um das Höchste Wesen, um Robespierre, wie viele meinten. Läßt sich für Sowjetrußland die Linie von der antireligiösen Volkskultur zum Stalinkult zeichnen (ohne hier Robespierre und Stalin typologisch in eins setzen zu wollen)? Es scheint, als sei die Re-Sakralisierung bereits säkularisierter Lebenswelten ein fester Bestandteil revolutionärer Umbrüche.

Es soll nicht darum gehen, die französische Entwicklung der ambivalenten Dechristianisierungskampagne, den Widerstand der Priesterschaft, der ländlichen Bevölkerung und den Umgang der Regierung mit den Bewegungen von unten schlicht auf russische Verhältnisse zu übertragen. Aber der Vergleich mit dem Frankreich der Jahre 1792/93 schärft den Blick für die nicht vorhandene Einmaligkeit der russischen Prozesse. Er beleuchtet, daß es tiefere Dimensionen der kulturellen Entwicklung nach der Revolution 1917 gab und nicht alles von vornherein staatlich kontrolliert und gesteuert war. Diese Aussage ist wichtig, denn sie zielt auf ein Hauptproblem der frühsowjetischen Geschichte, indem sie das Entwicklungsmodell des Stalinismus korrigiert, das von der Forschung bisher aufgestellt worden ist.

162 Michel Vovelle, *Religion et révolution. La déchristianisation de l'an II*, Paris 1976; ders., *La mentalité révolutionnaire. Société et mentalités sous la Révolution française*, Paris 1985, S. 169–190; Timothy Tackett, *Religion, Revolution, and Regional Culture in Eighteenth-Century France. The Ecclesiastical Oath of 1791*, Princeton 1986. Tackett vertritt die These, daß nach dem Tridentinum, dessen Beschlüsse in Frankreich zwar nicht offiziell anerkannt wurden, der Geist der Protestantisierung der katholischen Konfession auch hier gewirkt habe. Die Bischöfe hätten versucht, die lebendigen Ausdrucksformen der Volksreligiosität durch Unterdrückung, Indoktrinierung und Umwandlung in kirchennahe Religiosität umzubiegen. Die Menschen reagierten auf diese »Klerikalisierung« der Volksreligiosität mit den Festen des Jahres II. Vgl. ebd., S. 231. Damit liegt Tackett auf der Linie von Vovelle, der von einer »revanche de la culture villageoise« gesprochen hat. Vgl. Vovelle, *La mentalité*, S. 179; Emmet Kennedy, *A Cultural History of the French Revolution*, New Haven/London 1989, S. 329–362.

Wenn wir die Moskauer »Abweichler« und die antireligiösen Karnevalisten als Subversive auffassen, dann unterminierten sie nicht nur die staatliche Autorität, sie verweigerten sich nicht nur der herrschenden Lehre, sondern sie erschreckten zudem die Menschen und schufen dadurch ein Unruhepotential in der Bevölkerung, eine vergrößerte Anzahl von Feinden des neuen Regimes – jeder Punkt für sich allein schon Grund genug, gegen diese Kräfte vorzugehen. Aber es zeigt sich noch mehr in diesem Prozeß: Zufall ist es gewiß nicht, daß erst 1921 die karnevalistischen Formen der antireligiösen, zumeist antiklerikalen Propaganda auftauchten. Das Ende des Bürgerkriegs bildete jedoch die Ursache nur insofern, als es eine Beziehung zwischen der Demobilisierung der Roten Armee und dem Auftauchen dieser volkskulturellen Phänomene gab. Das Jahr 1921 markierte das Eintreten neuer Schichten in die Bereiche der Politik – jener Schichten, die bisher im Bürgerkrieg auf Seiten der Roten gekämpft hatten. Sie wechselten 1921 ihr Aktionsfeld, gingen vom Militär in die Politik. Seitdem war die karnevalistische Kraft präsent. Es gab eine »Volks«-Bewegung, die sich selbständig formiert hatte, unorganisiert handelte und alle Anzeichen einer originären Straßenkultur aufwies. Die antireligiösen Aktionisten markierten das erstmalige Auftreten einer revolutionären Unterschicht, die nicht gegen das System agierte wie z. B. die Bauern in den Aufstandsgebieten an der Wolga in dieser Zeit, sondern die die Impulse der Revolution fortsetzte, radikalisierte und aktionistisch umsetzte. Diese Bewegung von unten war der erste Fall einer Auseinandersetzung des revolutionären Regimes mit einer noch revolutionäreren Bewegung, bei der das Regime mäßigend wirkte – ja in seiner Logik wirken mußte. Es gelang der offiziellen politischen Linie, der »wilden« antireligiösen Propaganda Zügel anzulegen. Die Frage ist, warum sie damit vorübergehend erfolgreich war. Die Antwort darf nicht lauten, weil es die Neue Ökonomische Politik gab, die Mäßigung vorschrieb. Vielmehr fiel das Kräfteverhältnis in dieser Zeit zuungunsten jener revolutionären Aktionisten aus, weil sich das Regime konsolidiert hatte. Kaum geriet es Ende der 20er Jahre in Bedrängnis, erfolgte prompt der Umschwung.

Die herkömmliche Stalinismus-Interpretation wird an dieser Stelle Einspruch erheben und vermerken, daß die Wende wohl deshalb durchgezogen werden konnte, weil Stalin dafür war. Doch der hat sich bestenfalls am Rande zur antireligiösen Propaganda geäußert und die radikale Linie auf dem Gottlosenkongreß 1929 keineswegs verbal unterstützt – wie er auch die Gemäßigten nicht stützte. Stalin blieb in der hier beschriebenen Geschichte passiv. Um so klarer dürfte erkennbar sein, welche Schubkräfte von unten drängten.

Doch auch eine andere Vergleichsperspektive ist denkbar. Sie führt in dieselbe historische Periode, doch in einen anderen geographischen Raum. Die Motivation eines Joseph II. in Österreich war ganz ähnlich wie die der Gottlosenführung in Sowjetrußland. Auch er wandte sich gegen Bigotterie, Pomp, Vernebelung und versuchte, die Religion zu entbarockisieren, nüchterner zu gestalten. Sein Konzept der Staatskirche sollte den Erfolg dieses Vorhabens garantieren.¹⁶³ Dem kaiserlichen Modernisierer standen Fortschritt und Wohlstand als Ziel vor Augen. Diesen vormarxistischen Traditionen waren die führenden Gottlosen um Jaroslavskij unausgesprochen verpflichtet. Die organisierten Atheisten waren Marxisten, ihre Leitvorstellungen waren marxistisch, aber ihre Rolle unter den gegebenen Umständen machte sie zu Aufklärern. Die in Westeuropa entwickelte Religionskritik des Marxismus ließ sich eben nicht so einfach auf die russischen Verhältnisse übertragen. Das religiöse Milieu Sowjetrußlands verordnete theorieabweichende, historisch dislozierte Rollen.

163 Elisabeth Kovács, Der Josephinismus. Bewahrung oder Verlust der kirchlichen Identität?, in: Norbert Leser (Hrsg.), Religion und Kultur an Zeitwenden. Auf Gottes Spuren in Österreich, Wien/München 1984, S. 179–183; Eva Kimminich, Religiöse Volksbräuche im Räderwerk der Obrigkeiten. Ein Beitrag zur Auswirkung aufklärerischer Reformprogramme am Oberrhein und in Vorarlberg, Frankfurt/Main etc. 1989.

Die oben beschriebene Zweiteilung in der antireligiösen Propaganda, komplementär im Ergebnis, floß im Staat des aufgeklärten Absolutismus bei den Beamten zusammen. Vergleicht man die Vorgehensweise, so finden sich nicht nur gleiche und ähnliche Maßnahmen wie im Habsburger Reich in Sowjetrußland wieder: Klösterschließungen, Konfiszierung sakraler Geräte, Verbannung geistlicher Symbole, Beseitigung des Reliquienkults und Verringerung der Feiertage. Die österreichischen Gesetze und die Beamtenschaft zeigten sich in einigen Punkten sogar noch schärfer als die sowjetischen, insbesondere soweit die Bevölkerung direkt betroffen war. Bis hin zu Hausvisitationen ging man in habsburgischen Landen. Aber weniger die Vorgehensweise der Wiener und Moskauer Neuerer, mehr noch ihr gemeinsames Problem und ihre selbstgestellte Aufgabe, bringen die beiden Epochen der Religionspolitik trotz des Hauptunterschiedes in der Haltung zu Religion als solcher¹⁶⁴ typologisch zueinander.

Der Versuch einer historischen Verortung der moderaten Religionspolitik der Bolschewiki lenkt zudem den Blick auf das Problem der Rückkoppelung von Religiosität und Staat. Ältere Analysen und Beschreibungen des Sowjetsystems haben immer wieder auf die Religion ersetzende marxistische Ideologie hingewiesen.¹⁶⁵ Daß sich revolutionäre Bewegungen nicht von »magisch-religiösen Paraphernalia« freimachen können, ja solche ihnen geradezu innewohnen, ist immer wieder und besonders für die russische Variante des Marxismus gesagt worden.¹⁶⁶ Diese einerseits aus dem Ideologiecharakter selbst, andererseits aus alltäglichen Beobachtungen hergeleitete Ansicht ist in jüngerer Zeit mit Hilfe genauerer Studien einiger Kulturphänomene verfeinert worden.¹⁶⁷ Im allgemeinen hatten sie die zu Legitimierungszwecken funktionalisierten pseudoreligiösen Kulte im Auge. Mit diesen Untersuchungen ist der richtige Weg beschritten, den nicht von der Hand zu weisenden Gedanken vom Religionsersatz durch Ideologie nicht nur als gedankliches Konstrukt, sondern als zutreffenden historischen Befund darzustellen.

Für unsere Frage kommt es nicht allein auf den politischen Aspekt der Ritualisierungen und Mythenbildung an, sondern auch auf die kommunikativen Strukturen und die Mittel, deren sich die Bolschewiki bedienten, um der Bevölkerung ihre Politik, ihre Rolle und insbesondere ihre Weltanschauung begreiflich zu machen. Ein Hinüberlappen von Vermittlungselementen in Bild und Sprache in den religiösen Bereich scheint für Sowjetrußland typisch gewesen zu sein, vielleicht am deutlichsten in der religiösen Metaphorik der Lyrik der 20er Jahre.¹⁶⁸ Doch handelt es sich nicht nur um ein Problem in der Kunst, sondern es geht

164 Der Hauptunterschied liegt selbstverständlich darin, daß Aufklärer wie aufgeklärte Fürsten nicht grundsätzlich gegen Religion eingestellt waren, sondern gegen ihre überkommenen und hypertrophen Ausdrucksformen. Die Religionskritik wollte die Religion »von jahrhundertealten Überkrustungen reinigen und so ihr wahres Wesen freilegen.« Im Unterschied zur areligiösen Haltung der Bolschewiki ist »die Bewegung zur Befreiung der Religion von solchem, das mit ihr verwechselt oder ihr nur fälschlich zugeschrieben wurde, selbst eine religiöse Bewegung.« Vgl. K. Gründer/K. H. Rengstorff (Hrsg.), *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*, Heidelberg 1989, S. 9.

165 Koch, *Staat und Kirche*, S. 68–70; Lyon, S. 133; McCullagh, *Die Verfolgung*, S. 5; Emma Goldman, *My Disillusionment in Russia*, New York 1970 (erstmalig 1922), S. 223: »Communism is the State religion, and like all religions, it discourages the critical attitude and frowns upon independent inquiry.« Vgl. auch van Dülmen, *Religionsgeschichte*, S. 58; zuletzt Andrej Sinjarskij, *Der Traum vom neuen Menschen oder Die Sowjetzivilisation*, Frankfurt/Main 1989.

166 Melvin J. Lasky, *Utopie und Revolution. Über die Ursprünge einer Metapher oder Eine Geschichte des politischen Temperaments*, Reinbek 1989, insb. S. 65–151.

167 Zusammenfassend bei Plaggenborg, *Organisation*, S. 1492–1505. Hier insb. die Studien zu den Personenkulten um Lenin und Stalin mit der entsprechenden Literatur.

168 Hier sind insbesondere Aleksander Blok und Sergej Essenin zu nennen. Vgl. Sinjarskij, *Der Traum*, S. 11–25.

um den bewußten Gebrauch ehemals religiöser Bestandteile des Lebens zu Kommunikationszwecken. Auf diese Weise wird, wie Eric Hobsbawm geschrieben hat, Kontinuität hergestellt, eine eigene Geschichte suggeriert, die Verwurzelung im Vergangenen, das Neue nach erfahrenen Mustern geordnet, eine habituelle Traditionalisierung erreicht.¹⁶⁹

Bereits in früheren Zeitabschnitten hatten sich Regierungen der Sprache der Religion (hier nicht nur im engen Sinn verstanden) bedient.¹⁷⁰ In Sowjetrußland schöpfte die antireligiöse Propaganda oft und deutlich in Wort und Bild aus dem metaphorischen und Stilschatz der Religion. Viele Zeichnungen und Karikaturen im »Bezbožnik u stanka« bezeugen dies. Im »Antireligioznik« finden sich Hinweise auf eine pseudoreligiöse Verpackung areligiöser Inhalte sowie darauf, daß der religiös unterlegte Ton die antireligiöse Botschaft überdeckte und vernebelte.¹⁷¹ Die Zeitschrift selbst bezeichnete ein ausländischer Beobachter in seiner sonst keineswegs klerikal-tendenziösen Studie als ein Monatsheft, das »demselben Zweck dient wie homiletische und theologische Zeitschriften für den Klerus«.¹⁷²

Das heißt, daß es einen gegenläufigen Trend zum aufklärerischen Weg in der antireligiösen Propaganda gab, der über die Ausnutzung religiöser Kommunikationsmuster verlief, kontraproduktiv wirkte, die materialistische Weltanschauung gleichsam sakralisierte. Während die Leitideen der antireligiösen Propaganda somit eine Rationalisierung fördern sollten, kam es bei dem Transport dieser Ideen teilweise zum diametral Entgegengesetzten: zu einer Derationalisierung. Wenn von Ideologie als Religionsersatz gesprochen werden kann, dann ist hier der Punkt zu suchen, wo Ideologie in Pseudoreligion umschlug, der Inhalt einer Aussage antithetische Form erhielt, die materialistische Mission sich religiöser Versatzstücke bediente, die Verfasser und Macher der antireligiösen Propaganda selber ihre religiöse Herkunft nicht ohne weiteres abstreifen konnten. Die Bevölkerung verstand den subtilen Kunstgriff nicht und huldigte in Riten, neuen Mythen und Personenkulten einer religiös bemäntelten Ideologie. Es war nicht die Ideologie selbst, die diesen Wandel verursachte, sondern ein aus den strukturellen Bedingungen Sowjetrußlands erklärbarer Prozeß, der allerdings mit erstaunlicher Geschwindigkeit ablief.

169 Eric Hobsbawm, Introduction: Inventing Traditions, in: *Ders./Terence Ranger* (Hrsg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge etc. 1983, S. 1–14.

170 Schieder, *Religionsgeschichte*, S. 297–298.

171 A. Ivanovskij, *Zadači i metody antireligioznoj raboty sredi krest'janstva*, in: *Antireligioznik* 1926, Nr. 2, S. 27–32, insb. S. 30; Jaroslavskij, *Itogi*, S. 7.

172 Hecker, *Religion*, S. 254–255. In den sehr kritischen Aufzeichnungen über ihren Rußlandbesuch im Jahre 1920 zitiert die US-amerikanische Anarchistin Emma Goldman eine junge Sowjetrusin, eine Kommunistin, die die massenhaft Lehrgänge besuchenden jungen Leute (kursanty) als »besondere Kaste« bezeichnet hatte. »Wie die Kirche ihre religiöse Priesterschaft unterhält und ausbildet, so zieht unsere Regierung eine militärische und zivile Priesterschaft heran.« *Goldman, My Disillusionment*, S. 42–43.