

dem von menschlichem Geist und freier, menschlicher Entscheidung nicht unabhängig. Die Menschen können bestimmte Überzeugungen festhalten und auf ein Ziel, das sie recht erkannt haben, zusteuern. Sie werden dieses Ziel vielleicht so wählen, daß es für möglichst viele Überzeugungen Gültigkeit hat: Fortschritt, Friede, Liebe unter den Menschen. Aber bietet die menschliche Verständigung über ein anzustrebendes Ziel schon die letzte Legitimation für die Wahl eben dieses Zieles? Nach kirchlichem Glauben ist die Zukunft der Menschheit vom Reich Gottes bestimmt. Jesus Christus ist für sie der Offenbarer des göttlichen Heilswillens und gleichzeitig Modell für den neuen Menschen, auf den alle individuelle und soziale Entwicklung zusteuern muß. Damit ist allerdings die Offenbarung inhaltlich festgelegt, was wiederum nur im Glauben selbst zu rechtfertigen ist.

Die Religionen können aus dem, was ihnen zur Zeit bewußt ist, nicht *positiv* heraustreten, auch das Christentum nicht. Die Kirche kann sich nach außen hin nur so geben, wie sie sich selbst versteht. Was heißt nach diesen Überlegungen noch das Schlagwort von der Mission, die keine andere Sorge hat, als daß der Hindu zum besseren Hindu wird? Kein christlicher Missionar kann sich von heute auf morgen den Standpunkt des Hinduismus zu

eigen machen, um die Inder in der ihrer Religion eigenen Dynamik weiterzuführen. Ein solcher Missionar würde ja auch seine eigene kulturelle und religiöse Vorverfaßtheit übersehen. Man könnte Halbfas zwar zustimmen, wenn man unter direkter Bekehrung eine Verkündigung, losgelöst von einer gesellschaftlichen Horizonterschließung, versteht. Es ist auch nicht zu leugnen, daß Mission oft in diesem Sinne praktiziert wurde und bei vielen Menschen, vor allem niederer Kulturen, Schaden angerichtet hat. Sollte man aber auf eine Verkündigung unter den Nichtchristen überhaupt verzichten, wie es manche Formulierungen von Halbfas nahelegen? Gibt es eigentliche jene nicht nur bei Halbfas gerühmte „absichtslose Solidarität“ mit den Nichtchristen? Nach den vorliegenden religionssoziologischen und wissenssoziologischen Ergebnissen ist eher anzunehmen, daß sich die religiösen Überzeugungen benachbarter Gesellschaften in Abhängigkeit voneinander ausbilden. Gerade das aber hebt die Anhänger der beiden Religionen nicht der Pflicht einer authentischen Selbstdarstellung im Dienste einer „Entideologisierung“, einer Korrektur von falschem, weil überholtem Bewußtsein. Ähnliches gilt für die Begegnung von religiösen und nichtreligiösen Menschen oder für das Verhältnis von Religion und säkularer Welt.

## Woran scheitert die sowjetische Religionskritik?

Die in den letzten Jahren zu beobachtende intensivere Beschäftigung der Sowjetideologie wie des antireligiösen Schrifttums mit dem „Modernisierungsprozeß“ der großen Religionsgemeinschaften innerhalb wie außerhalb der Sowjetunion; die dürftigen Erfolge der vom ZK der KPdSU am 2. Januar 1964 beschlossenen „Maßnahmen zur Intensivierung der atheistischen Erziehung der Bevölkerung“ (vgl. „Nauka i Religija“, September 1967; dt. in Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 120 ff.); die offen zugegebenen Erscheinungen eines „Wiederauflebens der Religion in den neuen Generationen der sozialistischen Gesellschaft“ („Nauka i Religija“, a. a. O.); die verstärkten, wenn auch nur sporadisch vorgenommenen und begrenzt veröffentlichten religionssoziologischen Untersuchungen in der Sowjetunion; die Apostrophierung der Kirche als eines der Instrumente des Imperialismus in seinem „psychologischen Krieg“ zur ideologischen Zersetzung der sowjetischen Jugend (vgl. den Bericht über die Aufgaben der kommunistischen Erziehung der Jugend vor dem ZK des Komsomol vom 25. Dezember 1968) — diese und andere Symptome weisen mit zunehmender Deutlichkeit darauf hin, daß das religiöse Phänomen für die marxistischen ideologischen Theoretiker wie auch Praktiker bis heute ein im Grunde „ungelöstes Problem“ geblieben ist. Sie zeigen, daß es in fünfzig Jahren nicht gelungen ist, die Religion restlos zu „liquidieren“ und die Religiosität als einfaches Überbleibsel einer kapitalistischen Klassengesellschaft zu überwinden. Man ist sich der bleibenden Realität des Religiösen langsam bewußt geworden. Diese Tatsache beunruhigt in zunehmendem Maße Partei und Regierung und zwingt sie zur Auseinandersetzung.

Unter den *Gründen* für dieses weitgehende Scheitern aller Versuche einer atheistischen Umschulung der Bevölkerung sind drei von besonderer Bedeutung: 1. Die Nichtbeachtung des Unterschieds zwischen einer tief im Volksbe-

wußtsein verwurzelten Religiosität und Religion als gesellschaftlich verfaßter Institution: Zerschlägt oder unterdrückt man die letztere, so ist damit auch nicht schon *eo ipso* die erstere tödlich getroffen. 2. Die von ihren eigenen Voraussetzungen her unfähige Sowjetideologie, auf die immer häufiger gestellten Fragen nach dem Sinn der menschlichen Existenz eine auch nur halbwegs befriedigende Antwort zu geben. 3. Der innere Erneuerungsprozeß der großen Religionsgemeinschaften, der sich auch in der orthodoxen Kirche — wenn auch zunächst nur in Ansätzen —, aber vor allem im Katholizismus und Protestantismus vollzieht.

### Religion und Religiosität

Indem die sowjetische Religionspolitik in ihrer Ausgangsposition auf eine Entmachtung und Zerstörung der Russisch-orthodoxen Kirche als gesellschaftlicher Institution abzielte, übersah sie den *wesentlichen* Unterschied zwischen institutionalisierter und nichtinstitutionalisierter, sich jeder Politik weitgehend entziehender Religiosität. So war auch der sowjetischen Religionsgesetzgebung seit Beginn des Jahres 1918 das russisch-orthodoxe Christentum als geistliche Realität kaum erreichbar. Wohl wurde die Kirche durch die sowjetische religiöse Zwangspolitik, die nur während des Krieges aus innenpolitischen Gründen vorübergehend gelockert wurde, des äußeren Einflusses und ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit beraubt. Der Zerschlagung des institutionellen kirchlichen Rahmens dienten vor allem das Dekret des Rates der Volkskommissare „Über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche“ (vom 23. Januar 1918) sowie, elf Jahre später, der Beschluß des allrussischen Zentralerekutivkomitees und des Rates der Volkskommissare „Über die Religionsgemeinschaften“ vom 8. April 1929 (dt. in *N. Struve*, Die Christen in der UdSSR,

Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1965, S. 461 ff.). Vor allem der letztere Beschluß schuf die entscheidenden Voraussetzungen für einen antireligiösen Kampf, der von der physischen Vernichtung bis zu langjähriger Verbannung reichte. Überzeugt vom Erfolg dieses Kampfes, verlagerten ihn die Politiker 1938 auf die „friedliche“ Ausschaltung der „religiösen Überbleibsel“ durch administrative und atheistische Propagandamaßnahmen, deren Erfolg weit unter dem gesteckten Ziel zurückgeblieben sind.

Woher kommt aber diese die sowjetische Religionskritik und -politik bedingende Gleichsetzung von Kirche bzw. Religion als Institution und Religion als gelebte Religiosität? Sie dürfte (vgl. zum folgenden *H. Bräker*, Die religionsphilosophische Diskussion in der Sowjetunion, in: „Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien“, Nr. 62/1968) vornehmlich in der russischen Kirchen- und Geistesgeschichte begründet sein, nämlich in der weitgehenden *Gleichsetzung* von Staat und orthodoxer Kirche, in der Bedeutung, welche diese für die „politische Entwicklung des Staates und des zaristischen Herrschaftssystems“ hatte. Aus diesem Verhältnis zwischen russisch-orthodoxer Kirche und Staat habe die sowjetische Religionskritik ihre entscheidenden Maßstäbe bezogen. In diesem Verhältnis zum Staat bilde die „Polarität von Reichskirchentum und geistlicher Bruderschaft, von institutionalisierter Kirche und institutionell nicht faßbarem Christentum, von Organisation und Geist“ ein „nur historisch zu verstehendes Wesenselement“. In der altrussischen Staatsideologie durchdrangen sich ein „totales christliches Verantwortungsbewußtsein und ein totaler weltlicher Machtwille“ zu einem universal ausgerichteten Reichskirchentum. Diesem standen die asketischen „Wolga-Mönche“ als Anwälte eines ebenso universal verstandenen Geisteschristentums gegenüber, das im russischen Volksleben seine tiefen Spuren hinterlassen hat. Beide wirkten befruchtend und befehdend aufeinander ein. Für die sowjetische Religionspolitik nach 1918 stand aber vornehmlich die Erinnerung an dieses Reichskirchentum im Vordergrund des Bewußtseins, die Verquickung von Kirche und Staat.

### Das ungelöste „Problem des Menschen“

Der tiefste Grund für das weitgehende Scheitern aller atheistischen Umschulungsbemühungen dürfte aber darin liegen, daß Atheismus und Materialismus der Sowjetideologie die immer stärker aufbrechenden *Sinnfragen* in der sozialistischen Gesellschaft nicht oder nur unzureichend zu beantworten vermögen. Von diesen sog. „Problemen des Menschen“ seien hier — unsystematisch — nur einige angedeutet: die Frage nach dem Sinn des Lebens (damit zusammenhängend die Fragen nach Glück, Gewissen, Tod, Schmerz, Krankheit und Leid), nach dem „Wert“ der menschlichen Persönlichkeit, wobei hier Fragen wie Verhältnis von Arbeit und Individuum, von Einzelmensch und Gesellschaft, vom Sinn der Geschichte, von der Rolle des einzelnen innerhalb dieser Geschichte, vom Eigenwert des Menschen gestellt und diskutiert werden. In dieser Diskussion lassen sich verhaltene Ansatzpunkte einer Neubestimmung erkennen. Impulse zu einem kritischen Überdenken der offiziellen Thesen der marxistischen Moral und Ethik gehen aber auch von konkreten Erscheinungen der sozialistischen Gesellschaft aus: zunehmende Jugendkriminalität (vgl. ds. Heft, S. 86), Vernachlässigung von Kindern durch ihre — ehe-

lichen oder unehelichen — Mütter, Alkoholismus und das sog. „Chuliganstvo“ (Rowdy- und Gammlertum).

Diese neuen Ansatzpunkte werden z. B. sichtbar im Bericht von *R. Petropavlovskij*, Mitglied des philosophischen Instituts der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, über die Konferenz von Tambov im September 1967, die sich mit Problemen der marxistisch-leninistischen Ethik befaßte. *R. Petropavlovskij* stellt fest, daß „die Ethik heute alle innerlich stark beschäftigt“ („Literaturnaja Gazeta“, 11.10.67). Wir „kommen an eine Grenze der gesellschaftlichen Entwicklung, wo die zwischenmenschlichen Beziehungen, das Verhalten der Menschen, ... das, was gerade den Gegenstand der *Ethik* ausmacht, anfangen müssen, sich grundlegend neu zu orientieren“. Gleichzeitig bemängelte er, daß die wissenschaftliche Forschung in Fragen der Ethik der „Initiative einzelner überlassen“ bleibe, daß es keine Zentrale gebe, welche die Erforschung der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins in der Gesellschaft organisiere, koordiniere und lenke. Die am Philosophischen Institut der Akademie der Wissenschaften bestehende Sektion für Ethik sei dazu völlig außerstande. Die fehlende Koordination bedinge mangelnden Kontakt unter den sowjetischen Ethikern, Doppelgleisigkeit, eine zu große Anzahl widersprüchlicher Konzeptionen.

### Suche nach „allgemeingültigem“ Moralgesetz

Einer der „brennendsten Diskussionsgegenstände“ auf der Konferenz sei die Frage nach dem Verhältnis von Personalem und Gesellschaftlichem in der Moral gewesen. *G. Gumnickij*, Dozent für Philosophie am Pädagogischen Institut von Ivanovo, habe dabei die in der marxistischen Ethik gängige Auffassung vom „Primat des Gesellschaftlichen vor dem Personalen“ in die Formel gefaßt, „die Person verhält sich zum gesellschaftlichen Wohl wie zu ihrem höchsten Gut“. Die in dieser Formel zum Ausdruck kommende Beziehung bezeichnete *Gumnickij* als ein „absolutes *allgemeingültiges* Moralgesetz“. Demgegenüber sei das Gesetz, daß sich die Gesellschaft zum Wohl des einzelnen wie zu ihrem Endziel verhalte, nur eine Ergänzung des ersten Gesetzes.

*G. Gumnickij* stieß mit dieser These auf heftigen Widerstand. So wies z. B. die Dozentin der Moskauer Universität, *G. V. Samsonova*, darauf hin, daß schon Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ erklärt hätten, daß die Kommunisten keineswegs den „privaten Menschen“ zugunsten des „gesellschaftlichen“ Menschen beseitigen wollen; daß das „allgemeine Interesse“ ja von den „einzelnen“ geschaffen werde. Daraus leitete *Samsonova* die Forderung ab, die Widersprüche zwischen beiden nicht durch Unterordnung des Personalen unter das Gesellschaftliche zu lösen, sondern beide als „Einheit“ zu sehen. Wenn *Petropavlovskij* berichtet, daß die Vertreter der Auffassung *Samsonovas* in der Minderheit gewesen seien, so muß man wohl zum besseren Verständnis dieser Tatsache hinzufügen, daß der Begriff des „Kollektivwohls“ von den Beschlüssen des ZK der KPdSU festgelegt ist. Allerdings vertritt *K. Gumnickij* in seinem Beitrag *Der Sinn des Lebens, das Glück und die Moral* („Voprosy filosofii“, Heft 5, 1967, S. 102—105) eine differenziertere Auffassung, wenn er sagt, das höchste Ziel des Menschen, der höchste Sinn des Lebens sei zwar der „Dienst an der Gesellschaft“; doch kenne die Gesellschaft kein „eigenes“ vom Wohl des Menschen losgelöstes Wohl. Das Wohl der Gesellschaft sei zwar das „höchste“, doch das

„Wohl des einzelnen“ sei das „endgültige“. Ob Gumnickij hier sich widerspricht oder Petropavlovskij ihn ungenau wiedergibt, können wir nicht entscheiden.

Worin besteht aber nach dieser Auffassung das Wohl des einzelnen? P. M. Jegides sieht es im Glück, das er jedoch auf den Dienst an der Gesellschaft zurückführt (vgl. „Worin besteht der Sinn des Lebens“, Moskau 1963). Gumnickij umschreibt es dagegen als „ganzheitliche, umfassende, integrale Form menschlicher Zufriedenheit mit dem Gang des Lebens“ („Voprosy filosofii“, a. a. O. S. 104). Er wendet sich auch gegen die in der sowjetischen Fachliteratur verbreitete Definition des Glückes als „sittliche Befriedigung“. Das Verhältnis von Glück und Sittlichkeit sieht Gumnickij in gegenseitiger Abhängigkeit. Die Moral sei die Bedingung zur Erlangung des Glückes als des Endziels des Menschen. Zugleich aber macht die Forderung eines reibungslosen Ablaufes der gesellschaftlichen Prozesse die Verwirklichung der sittlichen Prinzipien als höchstes Ziel notwendig, dem das Streben nach Glück unterzuordnen sei.

Wie letztlich unbefriedigend diese Antworten sind, wird sofort an der Ausklammerung der Frage des Todes deutlich. Entscheidet sich doch die Frage der Sinnggebung des Lebens letztlich an der Frage der Sinnggebung des Todes. Doch hier vermögen die Sowjetideologen ihren Bürgern nur die Unsterblichkeit eines das individuelle Leben überdauernden menschlichen Schöpfertums, ein Weiterleben in den Kindern und Kindeskindern anzubieten („Literaturnaja Gazeta“, 27. 3. 68). Die Antwort der Religion auf diese Frage wird von ihnen als irrig und naiv zurückgewiesen („Nauka i Religija“, September 1967), ihre eigene Antwort jedoch steht bis heute aus.

### *Innere Regeneration der Religion*

Das Scheitern der atheistischen Propagandaarbeit und Religionspolitik deutet sich auch im wachsenden Schrifttum über die „Hartnäckigkeit der religiösen Überbleibsel“, über *Erneuerungsbemühungen* und den inneren Wandel in den großen Religionsgemeinschaften einschließlich der Russisch-orthodoxen Kirche wie des Islams, in der scharfen Kritik an den Methoden und am Niveau der atheistischen Erziehungsarbeit an. Bis noch vor wenigen Jahren waren sich die sowjetischen Politiker und Ideologen des Erfolges ihrer antireligiösen Arbeit ziemlich sicher. Wenn sie auch das Erneuerungstreben in den westlichen Religionsgemeinschaften verfolgten und zu analysieren versuchten, so war doch ihrer Ansicht nach ein solcher Prozeß im eigenen Lande nicht zu befürchten. Noch im Jahre 1960 schrieb S. J. Kovalev in seinem Beitrag „Die orthodoxe Theologie und die Funde im Gebiet des Toten Meeres. Über die Erneuerung der orthodoxen Kirche“ („Ežegodnik Museja Istorii i Ateizma“, Bd. 4, 1960) die Rückständigkeit des Großteils der Gläubigen, ihre geringe Zahl, das „niedrige Niveau der orthodoxen Dogmatik“, ihr konservativer Geist verhindere eine Erneuerung der Kirche von innen her. Diese Zeichen würden den Niedergang der Religion und den Erfolg der sowjetischen Religionspolitik beweisen. Diese Auffassung hat sich jedoch um die Mitte der sechziger Jahre bereits gewandelt. Wenn sich auch im schultheologischen Schrifttum der orthodoxen Kirche nur wenige Ansatzpunkte einer Neubesinnung erkennen lassen, so ist doch das Bewußtsein von der Notwendigkeit der Erneuerung klar vorhanden. Erzpriester B. Borovoj wehrte sich 1964 vor einer Delegation des christlichen Studentenweltbundes

gegen die Unterstellung, die Russisch-orthodoxe Kirche sei eine „Kirche der toten Tradition“. N. S. Gordenko führt als Beispiel dieses theologischen Erneuerungsbemühens das Neubedenken der orthodoxen Glaubenslehren von der Kirche, von der Erlösung, der Auferstehung und Himmelfahrt Christi an (Elemente der Erneuerung in der orthodoxen Glaubenslehre, „Voprosy naučnogo ateizma“, Bd. 2, Moskau 1966, S. 167—197). Und Prof. N. D. Uspenskij von der Geistlichen Akademie in Leningrad stellt fest, daß im 20. Jahrhundert auch die theologische Wissenschaft nicht mehr hinter der gesellschaftlichen und ökonomischen Entwicklung zurückbleiben dürfe. „Das religiöse Bewußtsein verlangt von der Theologie Antworten auf eine Fülle von Fragen“ (Die Aufgaben der orthodoxen Theologie im heutigen Leben der Kirche, „Žurnal Moskovskoj Patriarchii“, Nr. 9, 1962, S. 66). Dennoch dürfte sich die Neuorientierung der russisch-orthodoxen Theologie vorerst noch weitgehend im „Stadium der Rezeption der Arbeiten der neueren westlichen Theologen“ befinden (H. Bräker, a. a. O.). Dagegen ist eine Wiederbelebung der Religiosität im Sinne einer neuen Aufgeschlossenheit für die Religion und religiöse Fragen und „Riten“ mehr im außerinstitutionellen Bereich der Kirche festzustellen. Vor allem die in der Sowjetunion stark verbreiteten Baptistengemeinden wie auch andere protestantische Sekten (z. B. die Evangeliumschröten) machen nicht nur von sich reden, sondern gewinnen an Mitgliedern und an religiösem Einfluß. Daher ist heute keine andere Religionsgemeinschaft in der UdSSR so sehr der Verfolgung ausgesetzt wie sie (vgl. „Ostprobleme“, 5. 4. 68, S. 168). Tritt dieses Erneuerungsbemühen der orthodoxen Kirche auch noch kaum sichtbar hervor, so nehmen doch die Warnungen vor der wachsenden „pastoralen“ Aktivität der Kirche, vor allem im Kampf um die Jugend, ständig zu. Das (offen zugegebene) höhere intellektuelle Niveau der *baptistischen* Religionsgemeinschaften steht im krassen Gegensatz zur stark kritisierten intellektuellen Dürrtigkeit und Uninformiertheit der atheistischen Erziehungsarbeit. Vor allem aber das Erneuerungsbemühen des Katholizismus und Protestantismus, mit dem Sowjetbürger über die Konzilsberichterstattung und die Auseinandersetzung mit den neueren protestantischen Strömungen (mit Tillich, Bultmann und der nachbultmannschen Theologie) in Berührung zu kommen, bringt die sowjetische Religionskritik in Widerspruch zu sich selbst. Ist es doch offensichtlich, daß ihre Thesen vom sozialpolitisch reaktionären und antiwissenschaftlichen Wesen der „religiösen Ideologie“ beispielsweise mit der aktiven Friedenspolitik der beiden letzten Päpste und den in ihren Augen „fortschrittlichen“ und „neuen“ Positionen der katholischen Soziallehre nicht vereinbar sind. Der Sackgasse, in welche die sowjetische Religionskritik durch diese Neuorientierung in den Religionsgemeinschaften gerät, sucht sie sich durch den Hinweis auf deren rein taktischen Charakter, als „unter dem Druck des Lebens“ erfolgend, zu entziehen. Gilt dies vornehmlich von der offiziellen Religionskritik, so lassen sich doch auch Versuche von Neuansätzen, Religion beispielsweise nicht mehr schlechthin mit Mythos zu identifizieren, nicht übersehen. Ist für die orthodoxen Verfechter der Sowjetideologie der Mythos „keine äußere Form des Christentums“, sondern mit „seinem Wesen untrennbar verbunden“, so erklärt A. N. Čanyšev diese Gleichsetzung für überholt. In der Mythologie seien die „Prototypen wissenschaftlicher Theorien“ erkennbar (vgl. „Filosofskie Nauki“, Nr. 4, 1965, S. 68—76).