

Zeltgeschehen

Eurosozialismus in Frankreich
Umschlag ins Mystisch-Magische

Im Blickpunkt

Religiöser Utopismus und Eschatologie im russischen Denken

A. Bogdanov: Die „Sammlung des
Menschen“

N. F. Fedorov: Marx „zu Ende gedacht“

S. N. Bulgakov: Der Weg zum wahren
Gottmenschentum

„Todesvergottung“ und „physische
Unsterblichkeit“

Dokumentation

Religion und Bolschewismus: Die Ursprünge des Lenin-Kults

Der „Kluge Lenin“

Naiver Monarchismus?

Ein kommunistischer Sektenexperte

„Dichter der Revolution“

Ingenieur der Unsterblichkeit

Informationen

PFINGSTBEWEGUNG

Ein vorzüglicher Kenner der
Pfingstbewegung gestorben

SCIENTOLOGY

Der päpstliche Segen

HINDUISMUS

Poona: Ein Ashram stirbt

WISSENSCHAFT

Naturwissenschaft und Theologie in Ungarn

ISSN 0721-2402

E 20 362 E

Material dienst

Aus der
Evangelischen Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen
der EKD



10

44. Jahrgang
1. Oktober 1981

Zeitgeschehen

○ **Eurosozialismus in Frankreich.** Merkwürdig rasch hat sich die Öffentlichkeit mit dem Entschluß des französischen Staatspräsidenten Mitterand abgefunden, auch einige kommunistische Minister in die Regierung aufzunehmen, was in Westeuropa vor ihm nur De Gaulle in den Jahren nach 1945 gewagt hatte. Kurze Zeit nur gab es einige Äußerungen der Sorge, vor allem in den USA. Bei einigen Kommentatoren war die Verlegenheit so groß, daß sie nicht einmal wagten, alte Erklärungsraster wie „Volksfront“ oder „Eurokommunismus“ zu bemühen, um diesen seltsamen Schritt wenigstens von der Geschichte her einzuordnen. Tauglich sind diese Raster ohnedies nur, um Mitterands Signal noch mit zusätzlichen Fragezeichen zu versehen. Zum Stichwort „Eurokommunismus“ erinnert man sich: wieder einmal, wie schon zu den Zeiten des „Kommunistischen Manifestes“, war davon die Rede, daß ein Gespenst umgehe in Europa, im Europa von NATO und EWG, mitten im „christlichen“ Abendland, beziehungsweise in seinem westlichen Rest. Gemeint war die politische Möglichkeit, daß in absehbarer Zeit in bestimmten westeuropäischen Ländern kommunistischen Parteien Anteil an Regierungsmacht und Regierungsverantwortung zufallen könnte.

Am Anfang dieser Bewegung stand der Schock über den Sturz der Regierung Allendes in Chile, der damals auch „Christen für den Sozialismus“ zu der Frage veranlaßte, in welchem Lager bei dem Kampf um das chilenische Volksfront-Experiment eigentlich das Kirchenvolk, der christliche Mittelstand wie die ärmeren Christen, gestanden hatten.

Den Chef der italienischen Kommunisten, Enrico Berlinguer, brachten die Ereignisse von Chile auf den Gedanken, ob nicht das alte marxistische Geschichtsdogma, wonach die Industriearbeiter einmal zwangsläufig die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung ausmachen werden, nicht zu revidieren sei. Das Fazit, das Berlinguer zog, lautete etwa: In Ländern mit einer komplexen Wirtschafts- und Sozialstruktur selbst wenn die vereinigten Linksparteien 51% der Stimmen und Sitze im Parlament erringen würden – wäre es illusorisch, zu meinen, daß man mit einer solchen Mehrheit der anderen Hälfte des Volkes, vor allem den christlichen Mitbürgern, die eigenen sozialistischen Gesellschaftsvorstellungen aufzwingen könnte. In einer solchen Lage müßte sich eine Diktatur von Links so verhängnisvoll auswirken wie eine Diktatur von Rechts.

Aus dieser Einsicht heraus gab Berlinguer die Losung eines „großen historischen Kompromisses“ aus – „historisch“, weil eine entscheidende geschichtliche Wende bringend – eine Losung, die in gewissem Sinne an das Ende des Zeitalters der Religionskriege denken ließ. Auch damals war in vielen Ländern ein Punkt erreicht, wo weder Reformation noch Gegenreformation weiter dar-

auf rechnen konnten, allein das Feld zu behaupten und man sich schließlich auf ein Neben- und Miteinander einrichten mußte. In ähnlicher Weise hielt es der Chef der KPI für angezeigt, die ererbten Absolutheitsansprüche abzubauen und es mit einer neuen gemeinsamen und demokratischen Perspektive zu versuchen, die auch über die vor allem immer noch in Frankreich vertretene Volksfront-Ideologie – Volksfront als bloße Einheit aller Linksparteien – hinausging. Gefordert wurde hier nichts Geringeres als der Verzicht auf jede „Auf-zum-letzten-Gefecht“-Stimmung, auf gegenseitige Verteufelung, die in den jeweils anderen nur „Kinder der Finsternis“ zu sehen vermag.

Wie man weiß, ist aus diesem kühnen Programm bis heute nicht allzu viel geworden. In Italien scheinen *beide* Parteien – die Christen wie die Marxisten – ihre Schwierigkeiten mit dem hier verlangten Gesinnungswandel zu haben. Vielleicht war aber auch die Erwartung eines solchen spektakulären Wandels mit zuviel Pathos aufgeladen. Welchem Kompromiß man schließlich das Beiwort „historisch“ zuerteilen wird, kann letztlich nur die Geschichte selber erweisen.

Für die Entscheidung Mitterands, kommunistische Minister in die neue französische Regierung aufzunehmen, werden vorwiegend innerpolitische Gründe angegeben. Und doch wird dieses Signal – mit all seinen Fragezeichen – auch über die Grenzen Frankreichs hinaus zum Nachdenken anregen. Schließlich sind die Chancen eines historischen Kompromisses in westeuropäischen Ländern mit größeren kommunisti-

schen Parteien kaum von der größeren Frage zu trennen, wie es denn um die Einsicht steht, daß in Ost und West im Ganzen zu einem friedlicheren Wettbewerb der Systeme eine Alternative kaum noch denkbar ist. qu

○ **Umschläge ins Mystisch-Magische.** Beträchtliche Aufregung herrscht in gewissen Kreisen über einen Verlag, von dem man sagt, er habe seine bisher traditionell linksorientierte Produktion beinahe über Nacht auf Mystisch-Magisches umgestellt. Gemeint ist der Trikont-Verlag, der im Jahr der APO 1968 gegründet, sich einmal einen Namen mit Titeln machte wie Che Guevaras »Bolivianischem Tagebuch« oder der zunächst verbotenen Autobiografie des Ex-Terroristen Bommi Baumann (»Wie alles anfing«). Ein Zeitsymptom ist es schon, wenn ein solcher Verlag plötzlich „in Mystik macht“ und indianische Seher und Schamanen verlegt.

„Wir sind konservativ geworden und revolutionär geblieben“, erklärt der Verlagsleiter. Man wolle nun die Leser neugierig machen, „in ihrer eigenen Kultur zu kramen“, Mythen und Traditionen zum Leben zu erwecken, ohne den die Alternativbewegung auf dem Weg in eine Sackgasse sei. Einstweilen hat es den Anschein, daß sich der Verlag zwischen mehrere Stühle gesetzt hat. Das »Zero-Magazin« aus der Alternativ-Szene jedenfalls wünscht dem neuen Verlagsprogramm, es möge einen Leserkreis finden, „dem die Entwicklung einer eigenen Bewußtheit genauso wichtig ist wie ein soziales Bewußtsein“. qu

Religiöser Utopismus und Eschatologie im russischen Denken

Die apokalyptische Frage nach dem Ende, die uns in jüngster Zeit, vor allem aus den USA kommend, erreicht (vgl. MD 1981, S. 154f), ist nicht neu. Sie ist auch mehr als nur der oberflächliche Schaum auf einer apokalyptischen Welle, die von wirtschaftlicher Rezession und Weltuntergangsstimmung gespeist wird. Im russischen Denken ist „Apokalyptik und Eschatologie“ seit jeher ein wichtiges Thema (man denke z. B. an die russischen Sekten), dem sich vor allem auch die Vertreter des Marxis-

mus nicht entziehen konnten. Es ist kein Zufall, daß dieser um die Jahrhundertwende in einer Epoche mit ausgeprägter apokalyptischer Grundstimmung erstmals in Rußland Fuß faßte. Die Erinnerung an einige vergessene Denker jener Zeit rückt gleichzeitig einige grundsätzliche Aspekte der Frage nach der Zukunft ins Licht. Mit diesem Beitrag stellt sich Herr Dr. Hans-Jürgen Ruppert, seit dem 1. 6. 1981 Referent in der »EZ«, den Lesern des »Materialdienstes« vor.

Die Auseinandersetzung mit den Fragen des Determinismus und der Teleologie, von Freiheit und Notwendigkeit, Geschichtsphilosophie und Eschatologie ist nicht nur eines der interessantesten, sondern zugleich auch der widersprüchlichsten Kapitel in der marxistischen Ideologie. Dies wird vor allem in Stellungnahmen marxistischer Autoren zu den Fragen nach dem letzten *Sinn* und *Ziel* des Lebens, nach *Tod* und *Unsterblichkeit* deutlich. Die „parteioffizielle“ Einstellung in der Sowjetunion entspricht der klassischen Haltung der Marxisten zum Problem der Teleologie, das möglichst *umgangen* wird, da man ein Eindringen und eine Belebung religiöser Gedanken *von hier aus* am meisten fürchtet. Zwar hatte Marx in der Zielstrebigkeit (Teleologie) den wesentlichen Faktor gesehen, der die Arbeit des schlechtesten Zimmermanns von der der besten Biene unterscheidet (»Das Kapital« Bd. I, Hamburg 1922, S. 140), – wie das Beispiel zeigt, wird sie aber auf die *menschliche Tätigkeit* eingegrenzt und gilt nicht für solche Bereiche, in denen die *Natur* betroffen ist, für die *nur die Kausalität* anerkannt wird.

Als vor einiger Zeit in der Zeitschrift »Moskva« eine Diskussion über die Frage nach Bedeutung und *Ziel* der Menschheit geführt wurde, bog der Parteiideologe *Kalman*, Mitglied der russischen Akademie der Wissenschaften, diese Fragestellung ab, indem er feststellte: „Wie traurig es auch sein mag, die Menschheit existiert lediglich. Sie existiert ohne Ziel, wie eine Birke...“ Nach Bedeutung und Ziel der Menschheit zu fragen, würde bedeuten, „entweder ans Übernatürliche zu glauben oder der Natur menschliche Züge zu verleihen“. Der Mensch existiert hauptsächlich für die soziale Beziehung, nicht für „etwas Anderes und Großartigeres“. 1968 warnte der Parteiphilosoph *E. Rabinovič* in »Novyj Mir« (Neue Welt) vor Tendenzen in der modernen sowjetischen Literatur, die mit der Idee eines letzten Ziels der Geschichte spielen.

Wenig bekannt ist, daß es eine Strömung im russischen Marxismus gegeben hat, die sich

– entgegen der offiziell herrschenden Linie – besonders mit dem Todesproblem auseinandergesetzt hat. In den Anfangszeiten des Bolschewismus gab es eine weithin vergessene Strömung, die das Hauptproblem des *Übergangs vom „alten“ zum „neuen“ (kommunistischen) Menschen* nicht bloß reduziert auf das Politische – auf *Reform und Machtergreifung* betrachtete, sondern unter dem eigentlich weltanschaulichen Gesichtspunkt der *Umgestaltung der menschlichen Natur* überhaupt – der Überwindung des Todes (P. Scheibert).

Zu diesen Denkern, die man auch als „*Gotterbauer*“ bezeichnet hat (nicht zu verwechseln mit den vom Marxismus unabhängigen „*Gottsuchern*“: D. Merežkóvskij, S. Hippus, D. Filósofov, zeitweilig auch N. Berdjáev und S. Bulgákov) gehörten in erster Linie *Anatolij Lunačarskij* (1875–1933), nach der kommunistischen Machtergreifung der erste „Kultusminister“ der Sowjetunion, der Dichter *Maksím Górkij* (1868–1936) und *V. A. Bazárov* (1874–1939). Schon die Bezeichnungen „*Gotterbauer*“ und „*Gotterbauertum*“ (russ.: „*bogostroitel'stvo*“) deuten darauf hin, daß es diesen Vertretern des revolutionären Marxismus im Zusammenhang mit der politischen und sozialen Revolution um eine grundsätzliche *Umwandlung des menschlichen Wesens* überhaupt ging.

Eine ähnliche Anschauung entwarf unter dem Einfluß des Empiriokritizismus von Mach der Arzt und Biologe *A. Bógdanov* (1873–1928; eigentl.: A. A. Malinovskij), Mitglied der bolschewistischen Fraktion der russischen sozialdemokratischen Partei, gegen den sich Lenin 1909 in der Schrift »Materialismus und Empiriokritizismus« gewandt hat.

1. A. Bogdanov: Die „Sammlung des Menschen“

Bogdanov hat seine Vorstellungen von der Zukunft der Menschheit nicht nur in seinen philosophischen Schriften zum Ausdruck gebracht, sondern auch in einem utopischen Roman: »*Der rote Stern (Utopie)*« (S.-Petersburg 1908). Darin versucht er, eine nach den Voraussetzungen seines Denkens entworfene kollektivistische Gesellschaft auf dem Planeten Mars zu beschreiben.

„Diese Gesellschaft ist in hohem Maße beweglich und gleichzeitig stabil. Jeder Mensch beherrscht zwar nicht alle, aber mehrere Berufe. Besondere Maschinen errechnen ständig, in welcher Industrie oder in welchem Berufszweig gerade jetzt Mangel an Arbeitskräften herrscht, und die Menschen bewegen sich leicht hin und her, um bald hier, bald dort einzugreifen. Sie tun das freiwillig, da bei ihnen der Sinn für das Ganze stark ausgeprägt ist, und die Abwechslung in der Arbeit ihnen Freude macht. Aber natürlich kann die Gesellschaft auch solche Individuen verkraften, die ihr Leben lang an einer Stelle oder in einem Beruf arbeiten wollen, ebenso wie auch diejenigen, die entweder ungewöhnlich kurze oder aus Freude an der Arbeit ungewöhnlich lange Arbeitszeiten wählen. Ein Zwang wird nicht ausgeübt. Es gibt zwar noch Gelehrte, die sich nur ihrer Gelehrtenarbeit widmen, aber auch sie fühlen sich als Teil des Kollektivs; ihre Namen werden nicht verewigt. Wenn einer von ihnen eine Entdeckung gemacht hat, weiß in der zweiten Generation schon niemand mehr, wer es war. Alles gehört dem Kollektiv. Es gibt zwar Ehen, aber diese werden meistens nur auf Zeit geschlossen, wenn auch keinem Paar verboten wird, das ganze Leben lang zusammenzubleiben. Die Kinder werden kollektiv erzogen, aber den Müttern ist es nicht verwehrt, sie zu besuchen, ja sogar bei ihnen zu bleiben; sie müssen dann allerdings das Amt der Erzieherin in einer entsprechenden Kinderkolonie übernehmen. Die Freundlichkeit der

Marsbewohner ihren Mitbürgern gegenüber geht so weit, daß, möchte jemand von ihnen Selbstmord begehen – persönliche Tragödien kommen auch auf diesem glücklichen Planeten vor – daß man versucht, ihn zuerst zu überreden, es nicht zu tun, bleibt aber bei seinem Entschluß, dann wird ihm in der Klinik die leichteste Methode zur Verfügung gestellt. Im allgemeinen scheiden diese Menschen zur gegebenen Stunde leicht aus dem Leben, da sie kein individualistisches Gefühl besitzen, ihr Ich ist nicht ausgeprägt, sie gehen so sehr im Kollektiv auf, daß sie dem eigenen Tod keine zu große Bedeutung beimessen.“ (V. Piroshkow, »Freiheit und Notwendigkeit in der Geschichte«, München – Salzburg 1970, S. 56f)

Bogdanov gelangt zu dieser Sicht vor dem Hintergrund seines Weltbildes eines vollkommenen *Monismus*: Materie und Geist (Bewußtsein) sind zwei Seiten *einer* einzigen, völlig homogenen Welt. Es hat nach dieser Anschauung überhaupt keinen Sinn, zwischen Geist (Bewußtsein) und Materie zu unterscheiden (der Dualismus entspringt s. E. aus „autoritären Gewohnheiten“), da beide ineinander übergehen und abwechselnd Ursache und Wirkung, „Basis“ und „Überbau“ sein können. Wären Sein und Bewußtsein nämlich nicht von Anfang an identisch, dann würde dies eo ipso bedeuten, daß auf einer bestimmten Entwicklungsstufe etwas Neues entstanden wäre. Das aber wäre gleichbedeutend mit der Einführung des Dualismus, den es im monistischen System nicht geben kann. In der Welt gibt es vielmehr nur das Werden, aber kein reines Sein. Dasselbe gilt nach Bogdanov auch von der Wahrheit, weshalb er erkenntnistheoretisch völliger *Relativist* ist. „Wenn Marx sagt, daß das Kriterium der Wahrheit die Praxis sei, drückt er damit vor allem den Standpunkt der *Relativität* der Wahrheit aus. Mit der Veränderung des Inhalts der menschlichen Praxis verändert sich auch ihre Wahrheit.“ (»Glaube und Wissen« (russ.), Moskau 1910, S. 184) Die *Philosophie* durch die Praxis ersetzen wollte Bogdanov daher, indem er sie durch eine „*Tektologie*“ ersetzte: d. h. durch eine allgemeine Organisationswissenschaft, die die Welt *in ein organisiertes Ganzes umzuwandeln* hat. Es geht nach Bogdanov in der Revolution nicht darum, daß die Produktionsmittel, sondern daß die Erfahrungen der Produktionsorganisatoren durch die Arbeiterklasse „sozialisiert“ und in kollektiven Besitz genommen werden. Wahrheit ist der Gesellschaft immanent. Ihre „Brauchbarkeit“ wird gesellschaftlich genauso festgestellt, wie die Brauchbarkeit irgendeines Werkzeugs (»Der Sturz des großen Fetischismus« (russ.), S.-Petersburg 1910, S. 85).

In diesem Zusammenhang ist nun von besonderer Bedeutung, daß Bogdanov damit auch jedes sog. *Naturgesetz* als ein *Werkzeug des Kollektivs* betrachtet! Nicht das „Gesetz“ steht mit seinen Werkzeugen („Wahrheiten“) über der toten Natur. Dies bedeutet praktisch, daß die *vollkommene Gesellschaft* auch die Natur so *verwandeln* könne, daß die Notwendigkeit für den Kampf mit ihr kaum noch besteht. Man kann darin bis zu einem gewissen Grade ein materialistisches Gegenstück zur christlichen Hoffnung auf die „Verklärung der Natur“, auf einen neuen Himmel und eine neue Erde mit einer verwandelten Menschheit sehen.

Fragt man aber: *Wozu* eigentlich diese Verwandlung der Natur durch die vollkommene Menschheit? dann hat Bogdanov nur das Prinzip der „happiness-maximation“ zur Hand: Die „Frage nach den Zielen des Lebens“ findet ihre Antwort „in der unendlich wachsenden Summe des Glücks“. (»Die Sammlung des Menschen« (russ.), in: »Novyj Mir«, Moskau 1905, S. 86) Andererseits ist aber nicht nur die Natur, sondern auch der Mensch selbst radikal *wandelbar*, so daß der „Mensch“, der jetzt lebt, diesen Namen

noch gar nicht verdient. Es geht erst um die „Sammlung des Menschen“: „*Der Mensch ist noch nicht gekommen.*“ (»Die Sammlung des Menschen« S. 54) Das vollkommen organisierte *Kollektiv* ist die zu erbauende Gottheit, in der alles überwunden und verwandelt wird.

Freilich bleibt der Tod des Individuums, den kein Kollektiv verhindern kann! An dieser Stelle kennt der Roman Bogdanovs nur die „Lösung“, dem Einzelnen einen möglichst schmerzfreien Exitus zu ermöglichen. Der Tod des Einzelnen erscheint unwesentlich angesichts der Summe des kollektiven Glücks, aber diese Verharmlosung ist nicht die Überwindung seiner Macht! Es wirft ein bezeichnendes Licht auf Bogdanovs Leben und Denken, daß er auf Grund eines Experiments mit Bluttransfusionen gestorben ist, die er an sich selbst vornahm.

2. N. F. Fedorov: Marx „zu Ende gedacht“

Bogdanovs „Lösung“ ist religiös unbefriedigend, weil er auf eine der wichtigsten Fragen keine Antwort gibt: der Frage nach der Überwindung des Todes. Es ist darum kein Zufall, daß im russischen Denken, sobald sich seine Zukunftsperspektive über die soziale Praxis hinaus auf eine grundsätzliche kosmisch-natürliche Umwandlung richtet, ein „rätselhafter Denker“ (wie ihn S. Bulgakov genannt hat) besondere Aufmerksamkeit hervorgerufen hat: *N. F. Fedorov* (sprich: „Fjódoroff“; 1828–1903).

N. F. Fedorov, unehelicher Sohn eines Fürsten Gagárin und ein Vetter des Anarchisten Fürst P. Kropótkin, war Bibliothekar am Moskauer Rumjancev-Museum, dem Vorläufer der Staatlichen Lenin-Bibliothek der UdSSR und auf philosophischem Gebiet Autodidakt. Dostoevskij und der Philosoph V. Solov'ev (sprich: „Salafjóf“), der ihn als seinen „Lehrer und geistigen Vater“ bezeichnete, waren von ihm ebenso beeindruckt wie Tolstoj, der von ihm sagte: „Ich bin stolz darauf, daß ich zur gleichen Zeit mit einem solchen Menschen lebe.“ Fedorovs Manuskripte wurden nach seinem Tod von seinen Anhängern unter dem Titel »*Philosophie des gemeinsamen Werkes*« (Bd. I: 1906; Bd. II: 1913) herausgegeben.

Einer der bedeutendsten Science-fiction-Autoren der Sowjetunion in der Gegenwart, *Gennadij Gor*, läßt die Hauptperson einer seiner Romane, der im 21. Jahrhundert spielt, von den Ideen Fedorovs inspiriert sein. Es sind die Ideen einer totalen kosmischen *Umwandlung*, des Sieges über die Zeit und den Tod, die eine wesentliche Änderung der menschlichen Mentalität bewirken werden (vgl. dazu M. A. Lathouwers, »Religiöse Themen in der zeitgenössischen russischen Literatur«, in: »G2W« 7–8/1978, S. 11–14).

Nur wenig bekannt ist, daß der „Vater der russischen Kosmonautik“, der Erfinder und Raketenkonstrukteur *Konstantin E. Ciolkóvskij* (1857–1935) – ein begeisterter Anhänger der Ideen Fedorovs war. Der in der kommunistischen Sowjetunion hochgepreisene Ciolkovskij stammte aus einem frommen Elternhaus, war mit der Tochter eines orthodoxen Priesters verheiratet und möglicherweise auch von dem geistigen Klima seiner Wirkungsstätte Kaluga beeinflusst – dem Zentrum der theosophischen Bewegung in Rußland. Hier wurde die Theosophische Gesellschaft gegründet, und hier befand sich auch ein Verlag, der theosophische Literatur druckte. Das Staatliche Museum der Geschichte der Kosmonautik und das Pädagogische Institut von Kaluga tragen heute Ciolkovskijs Namen. Die »Große Sowjet-Enzyklopädie« würdigt Ciolkovskij in ihrer 3. Auflage von 1978 als „ersten Ideologen und Theoretiker der Eroberung des kosmischen

Raumes durch den Menschen, deren letztes Ziel er sich als völlige *Umwandlung der biochemischen Natur* der von der Erde hervorgebrachten denkenden Wesen vorstellte... In Verbindung hiermit entwickelte er Projekte einer Neuorganisation der Menschheit, in denen sich auf eigenartige Weise die Ideen von Sozialutopien verschiedener historischer Epochen mischen“. (»BSE³« Bd. 28, Moskau 1978, Sp. 1714)

Eben diese Anschauung von einem grundlegenden natürlichen Wandel: der Überwindung des Todes durch eine „Resurrektion“ im Rahmen der Eroberung des Kosmos durch den Menschen und in Verbindung mit einem sozialutopischen Reformprogramm übernahm Ciolkovskij aus der *Lehre Fedorovs*. Der Gedanke einer kosmisch-natürlichen Umwandlung nimmt hier eine geradezu grob materialistische oder auch mechanische Form an. Das Wissen und die Herrschaft des Menschen über die Natur sollen ins Gigantische gesteigert werden: Um den Willen Gottes zu erfüllen, soll der Mensch die Wissenschaften universell erweitern, um alle natürlichen Prozesse beherrschen zu können und dadurch zuletzt *die Toten auferwecken* zu können, um damit die *universale Gemeinschaft* aller Menschen herzustellen als dem krönenden Abschluß des Reformprogramms. Lange bevor die Probleme der Molekularbiologie akut wurden (Genmanipulation; genetisch manipulierte Bakterien und Mikroorganismen), befaßte sich Fedorov mit den Fragen einer *ökonomischen Reproduktion des Lebens*. Statt überflüssigen *Luxus* zu produzieren, bekommt die wirtschaftliche Produktion die Aufgabe einer *ökonomischen Bewahrung und Reproduktion des Lebens* als dem „gemeinsamen Werk“ der Menschheit – bis hin zur „Resurrektion“ der Vorfahren aus den Materieteilchen. (S. Bulgakov, »Social Teaching in Modern Russian Orthodox Theology«, Evanston/Ill. 1934, S. 20)

S. Bulgakov faßt die Ideen Fedorovs folgendermaßen zusammen: „N. F. Fedorov machte mit seinem ‚Projekt‘ der Verwandlung der Welt und des Sieges über den Tod mittels einer ‚Regulation der Natur‘ zum erstmalig den Versuch einer religiösen Sinngabe der Wirtschaft, indem er ihr einen Platz in der Eschatologie gab. Der Mensch ist für ihn der Demiurg, der Erbauer des Kosmos, aber zugleich ist er der Menschensohn, ein Gattungswesen, das Väter hat und in der allmenschlichen ‚Schöpfung der Brüder‘ lebt. Indem er den Willen Gottes erfüllt, wird er auch zum Sohn Gottes, der das Werk Christi in der Welt vollbringt, dem letzten Feind – dem Tod – den Krieg erklärt und mit eigenen Kräften die Auferweckung der Väter verwirklicht. Das Reich des zukünftigen Äons wird von der Menschheit in der Regulation der Natur vollendet, die Geschichte wird zur Eschatologie.“ (»Sozialismus im Christentum?« Göttingen 1977, S. 146)

Fedorovs Interesse an einer allgemeinen kosmischen „Resurrektion“ entspringt vor allem aus dem anthropologischen Grundproblem, daß der Tod die Generationen der Menschheit spaltet und auseinanderreißt. Die Besonderheit des Menschen gegenüber dem Tier ist nach Fedorov das „Gefühl der Sterblichkeit“ und das „Schamgefühl“. Diese Gefühle zeigen auch die *Ursache* der menschlichen Zerrissenheit an: Die Ursache der Zerspaltung der Menschheit liegt *letztlich* nicht in den Bedingungen der *Verteilung der materiellen Güter* (ökonomischer Materialismus), sondern in der Unterwerfung des Menschen unter die Natur, vor allem unter die *Herrschaft des Todes*, begründet (S. Bulgakov, »Ein rätselhafter Denker« (russ.), in: »Zwei Städte« Bd. II, Moskau 1911, S. 266). Der Ausgangspunkt für ihre Beseitigung kann daher nicht bloß in einer sozialen Reform, sondern nur in einer „Veränderung des Verhältnisses des Menschen zur Natur“ liegen (a.a.O. S. 267). Fedorov entwickelt seine Philosophie in diesem Sinn als eine „Wissenschaft über die menschliche Verwandtheit“: Der Tod spaltet die Generationen,

und seine Beseitigung ist somit gleichbedeutend mit der Herstellung der „Verwandtheit“ aller Menschen in ihrer *Einheit* und damit der Überwindung der menschlichen Zerrissenheit. Die Herstellung der *einen* Menschheit durch eine „Regulation der Natur“ bedeutet gleichzeitig die Herstellung aller guten Kräfte und Fähigkeiten der Menschen in ihrer Gesamtheit. „Das Christentum ist das gemeinsame Werk der Auferweckung und nicht nur ein Gedanke.“ (Fedorov)

Von Anfang an haben selbst die Anhänger Fedorovs gesehen, daß hier eine (völlig unbiblische) Aufhebung der *Grenzen* zwischen Geschichte und Eschatologie erfolgt, die ihn in eine Nähe zu den sozialen Utopisten bringt, die das „Reich Gottes auf Erden“ ohne Berücksichtigung dieser Grenzen verwirklichen wollen: Es wird nach Fedorov *kein* katastrophales „Ende der Welt“ geben, weil, wie er sagt, das „Ende des kosmischen Prozesses, der sich in uns und außerhalb von uns vollzieht, die Verwandlung des *blinden* Ganges der Erde und aller übrigen Welten in einen *von der gesamten Vernunft* aller lebendigen, auferweckten Generationen *gelenkten* sein wird“. (Vgl. »Ein rätselhafter Denker« S. 268)

Bereits Vl. Solov'ev hat in einem Brief an Fedorov darauf hingewiesen, daß hier eine Verwechslung von *Wissenschaft* und *Glaube* oder Religion vorliegt, indem er, ohne den Begriff zu verwenden, auf das Problem der „Sünde“ hinwies: „Über die wirkliche Menschheit darf man nicht *wie* über die ideale urteilen.“ Denn während die ideale sich nach dem Willen Gottes richte, Gott hier alles in allem sei, so sei der wirklichen gegenüber der Wille Gottes etwas „Besonderes“, „Äußerliches“, „für sich Seiendes“. M.a.W.: Er erscheint als „Gesetz“, das gerade die *Trennung* von Gott und Mensch und der Menschen untereinander – und das ist ja wesentlich die „Ur-Sünde“ – aufdeckt, nicht aber ihre Einheit. Deshalb, so Solov'ev, „muß unser Werk einen religiösen und nicht einen wissenschaftlichen Charakter haben“ und sich auf die „positive, äußere Religion“ und Kirche, auf die „gläubigen Massen“ und nicht auf die Überlegungen der Intelligenzia stützen. In der Tat kommt Fedorov der Tendenz bedenklich nahe, mehr die Größe des Menschen als die Größe des den Menschen rettenden und erlösenden Gottes zu verkündigen – einer Gefahr, die den christlichen Glauben auch unter der gegenwärtigen weltanschaulichen Situation wieder verstärkt bedroht.

Fedorovs Denken ist rein *evolutionistisch* geprägt und läßt daher, worauf Bulgakov aufmerksam gemacht hat, „streng genommen den Gedanken einer Auferweckung, d. h. einer Rückkehr *desselben* lebendigen Wesens ins Leben, überhaupt nicht zu“. (»Das Abendlose Licht« (russ.), Moskau 1917, S. 360) Im Rahmen des evolutionären Prozesses kann nur an eine „Resurrektion“ von *ähnlichen* Materie-Teilchen gedacht werden, „die Auferweckung setzt aber nicht nur die vollkommenste Ähnlichkeit, sondern auch die *numerische Identität*“ der Person voraus (Bulgakov, a.a.O. S. 361): „Der Tod ... ist ein Akt, der viel zu weit über die Grenzen dieser Welt hinausgeht, als daß man mit ihm allein mit den Methoden einer ‚Regulation der Natur‘, mit den Methoden der physischen Resurrektion eines Körpers, fertig werden könnte.“ Der Tod ist ein dem menschlichen Denken ebenso transzendenter und unbegreiflicher Akt, wie die Erschaffung des Lebens und bedeutet für das evolutionäre Denken einen katastrophalen Bruch. Der *evolutionäre Monismus* Fedorovs beseitigt nach Bulgakov den Glauben an den gekreuzigten Gott und ersetzt den Herrn Jesus Christus durch einen kollektiven Christus, die Menschheit, die das „gemeinsame Werk“ vollbringt. Fedorovs „Projekt“ ist letztlich nichts anderes als der radikalste Ausdruck des Glaubens an die Macht und die Bedeutung der *ökonomischen*

Prozesse, der den „ökonomischen Materialismus“ beherrscht («Das Abendlose Licht« S. 367). Fedorov besaß nur die Kühnheit, diesen Glauben mit seinen philosophischen und religiösen Gedanken zu verbinden, während sich Marx „überhaupt nicht mit der für den Ökonomismus grundlegenden Frage nach der Natur der Wirtschaft befaßte“, sondern „sie nur in technisch-dinglichen oder merkantil-buchhalterischen Kategorien dachte, die aus der politischen Ökonomie stammen... Deshalb konnte Marx seine eigenen ökonomischen Ideen nicht zu Ende denken... Die Lehre Fedorovs aber ist eben das, wovon der Marxismus undeutlich träumt, was sein unbewußtes, aber intimes Motiv bildet. Während diese Ideen im Marxismus einen ideell kümmerlichen und abstoßend vulgären Charakter annahmen, erhielten sie bei Fedorov durch das hohe religiöse Pathos seiner Lehre Erhabenheit und Schönheit. Doch infolge dieser Vollendung wurde die ganze Lüge der ökonomischen Eschatologie nur um so deutlicher, die in Wirklichkeit nur den alten jüdischen Messianismus wiederholt, die Verführung durch das Reich von dieser Welt. Dies ist das Ärgernis der ersten Versuchung durch den Teufel: ‚Bist du Gottes Sohn, so sprich zu dem Stein, daß er Brot werde‘ (Lk. 4, 3), d. h. offenbare dich als der ökonomische Messias, als der ‚Menschensohn‘, der durch eine ‚Regulation der Natur‘ lebendig macht und auferweckt“. («Das Abendlose Licht« S. 367) Fedorovs „Projekt“ hat trotz seiner symptomatischen Zweideutigkeiten und Gefahren nach Bulgakov seine Bedeutung darin, daß es einen Weg zu einer wirklichen Überwindung des „materialistischen Ökonomismus“ zeigt: Die Kirche rette zwar auch heute noch die einzelnen Seelen vor dem *geistigen Tod*, aber zu einer *lebendigen Überwindung* der natürlichen Macht des Todes (wie sie ja die Lehre von der Auferweckung der Toten impliziert) könne es nur kommen, wenn die Kirche diese von ihr geglaubte und bezeugte Wahrheit auch in der Auseinandersetzung mit dem Ökonomismus wirklich *offenbar* mache («Sozialismus im Christentum?» S. 147).

3. S. N. Bulgakov: Der Weg zum wahren Gottmenschentum

Wie Bulgakov sich dies vorstellt, das hat er selbst weiterzuentwickeln versucht in seinem Verständnis der Geschichte als *Apokalypse* und in seiner *Sophiologie*, der Lehre über die Weisheit Gottes.

S. N. Bulgakov (1871–1944) war ursprünglich selbst einer der ersten marxistischen Theoretiker in Rußland und galt zunächst als Vertreter des sog. „legalen Marxismus“, bevor er sich um die Jahrhundertwende nach seiner Begegnung mit Kautsky, Bebel, Liebknecht und anderen Sozialdemokraten und seiner Auseinandersetzung mit Lenin dem philosophischen Idealismus zuwandte und Mitglied der liberalen „Befreiungsbewegung“ der Revolution von 1905 wurde. Von 1901–1906 wirkte er als Professor der Nationalökonomie in Kiev, ab 1906 in Moskau und galt in dieser Zeit als Hauptvertreter eines „religiösen Sozialismus“ in Rußland. Durch die Verbindung mit Kreisen der sog. „russischen religiösen Renaissance“ und der kirchlichen Reformbewegung wandte er sich mehr und mehr kirchlichen und religiösen Fragen zu. Nach der Oktoberrevolution wurde er zum orthodoxen Priester geweiht (1918) und war, als Repräsentant der Moskauer Hochschulen, Teilnehmer am damals tagenden Landeskonzil und Mitglied der Kirchenleitung der Russischen Orthodoxen Kirche. Wenige Jahre konnte er sich noch in dem vom Bürgerkrieg geschüttelten Land betätigen, bevor er 1923 mit anderen bedeutenden Vertretern der religiösen Intelligenz ausgewiesen wurde und über Konstan-

tinopel und Prag nach Paris gelangte, wo er bis zu seinem Lebensende die Professur für Dogmatik am Theologischen St. Sergius-Institut innehatte. Seine dogmatische Trilogie »Über die Gottmenschheit«, erschienen zwischen 1933 und 1945 (Teil I: »Das Lamm Gottes«, Paris 1933; Teil II: »Der Tröster«, Paris 1936; Teil III: »Die Braut des Lammes«, Paris 1945), ist die bisher bedeutendste Dogmatik aus der Feder eines orthodoxen Theologen in diesem Jahrhundert und eine wahre Fundgrube christlicher Apologetik. Grundlegend für seine Historiosophie ist die Erkenntnis: Die Geschichte kann nicht an der Eschatologie orientiert werden, denn das *Ende*, mit dem es die Eschatologie zu tun hat, liegt bereits jenseits der Grenzen der Geschichte, ist ihr transzendent. Die „Idee einer *Umwandlung* des Kosmos“ begegnet dementsprechend christlich als „*Zerstörung* der alten und ,Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde.“ (»Die Braut des Lammes« (russ.), Paris 1945, S. 411) Zu allen Zeiten haben daraus Menschen oder Gruppen nihilistische Konsequenzen im Bezug auf Sinn und Wert des *geschichtlichen* Lebens bezogen: Wenn alles doch zugrunde gehen muß, so hat es eigentlich doch nur Sinn, sich auf die transzendente Eschatologie auszurichten. Einem „historischen und soziologischen Nihilismus in der Eschatologie entspringt“ immer auch „ein entsprechender Nihilismus in der Geschichte“ (»Sozialismus im Christentum?« S. 144), d. h. wo der Unterschied zwischen Geschichte und Eschatologie übersehen wird, führt dies meist zu einer furchtbaren Entwertung des geschichtlichen Lebens durch eine panische Weltflucht oder zur Rechtfertigung des Säkularismus. „Die Geschichte ist, religiös erlebt, die sich vollziehende Apokalypse, verstanden nicht als Eschatologie, sondern als Historiosophie.“ (A.a.O. S. 155) D. h. die Geschichte ist nicht der bloße „Warteraum der Zukunft“, sondern in jedem ihrer Momente vollzieht sich ein „Fortschritt“ auf das Ziel des Reiches Gottes hin: Die Geschichte reift nicht nur ihrem plötzlichen *Ende*, sondern auch ihrer *inneren Vollendung* entgegen, und nur dies bewahrt sie vor der Entwertung und der Sinnlosigkeit. Auch im christlichen Denken wird oft übersehen, daß der *Weg* in diesem Sinn genauso wichtig ist wie das *Ziel*.

Von daher erhält das Symbol des „Tausendjährigen Reiches“ oder des „Millenniums“ (Off. 20) für Bulgakov eine neue und zentrale Bedeutung: Es wird zum Symbol der Hoffnung auf eine Zeit auf dieser Erde, in der die Gerechtigkeit des Reiches Gottes schon innerhalb der geschichtlichen Zeit Wirklichkeit wird: sei es als „aktueller Schritt oder als Errungenschaft in der Geschichte, als Ruf, der aus der Zukunft in die Gegenwart gerichtet ist“ (a.a.O. S. 160). Das Millennium ist geschichtsphilosophisch betrachtet „gleichsam die Linie des Horizontes, die sich zugleich mit der Annäherung an sie ständig entfernt“, unerreichbar und doch jederzeit gesucht (»Die Braut des Lammes« S. 372).

Natürlich weiß Bulgakov daß dieses Symbol von der Auseinandersetzung mit dem Schwärmertum her gleichsam wie eine „Häresie“ vorbelastet ist (»Sozialismus im Christentum?« S. 159f). Aber diese Auseinandersetzung hat oft die *Aufgabe* „des Suchens nach der christlichen Gerechtigkeit des Reiches Gottes“ (160) *innerhalb* der Geschichte selbst übersehen lassen, wie Bulgakov es der Reformation vorwirft, die er als Zeitgenosse des „Kulturprotestantismus“ ganz unter der Perspektive der säkularisierten Kultur in den Blick bekam: „Hier begegnen wir der grundlegenden Frage des christlichen Lebens unserer Zeit... – der Frage nach der *Verkirchlichung der Kultur*... Das Einfachste ist hier das Ausweichen vor der Frage unter dem Vorwand der Trennung dessen, was des Kaisers ist, von dem was Gottes ist, im individuellen Geist. Das ist die Antwort des Protestantismus, der jene Säkularisierung in Gang setzte, an der nun die

Welt erstickt... Diese asketische Abwendung von der Welt, der persönliche Pietismus wird hier als eine ausreichende Antwort angesehen – im Geiste eines weltentsagenden ‚Apolitismus‘, wobei unverzüglich die herrschende Gesellschaftsstruktur oder einfach rein ‚politische‘ Leidenschaften das geräumte Schlachtfeld einzunehmen beginnen.“ (158)

Es sind nicht zuletzt Gedanken Fedorovs, die Bulgakov bei der Entwicklung seiner in Auseinandersetzung mit der religionsgeschichtlichen Forschung gewonnenen Sicht beeinflusst haben: „Die neutestamentliche Apokalypse ist Offenbarung über die *Geschichte* und nicht nur über das Ende.“ (154) Es gibt die „Geschichte in den Grenzen der ‚letzten Zeiten‘“. Fedorov gab mit seinem Versuch einer religiösen Sinngebung der Wirtschaft dieser erstmals einen Platz in der Eschatologie (146). Nichts ist wert, daß es zugrunde geht, sondern in den ökonomischen Akten, die auf die „Resurrektion der Natur“ und die Überwindung des Todes abzielen, vollzieht sich ein letzter Sinn, wird die Geschichte zur Eschatologie.

Der Anstoß, den Bulgakov aus Fedorovs Gedanken über die Aufgabe des wirtschaftlichen Handelns gewonnen hat, hat sich vor allem in seiner Spätzeit in einem ganzen dogmatisch-apologetischen System niederschlagen: seiner *Lehre über die Sophia, die Weisheit Gottes*. In ihren ersten Umrissen begegnet diese Lehre jedoch schon 1912, in seiner »Philosophie der Wirtschaft«, in der er die Wirtschaft als den „Weg der Welt zur verwirklichten Sophia“ bezeichnete (»Philosophie der Wirtschaft« (russ.), Moskau 1912, S. 155). Das wirtschaftliche Leben ist „nicht allein vom Eigennutz gekennzeichnet, sondern auch durch die schöpferisch-künstlerische Berufung des Menschen... durch das Streben, *über sich selbst hinauszuwachsen*“. (»Sozialismus im Christentum?« S. 142) Bei allem „Kulturpessimismus“, der die Frage nach den „Grenzen des Wachstums“ in den Vordergrund rückt, wird oft die Frage nach den *unendlichen schöpferischen* Möglichkeiten einer grundlegenden kosmisch-natürlichen Umwandlung in den Hintergrund gedrängt. Was die „Berufung“ des Menschen betrifft, so gibt es hier für Bulgakov ebenso wie für Fedorov (und Marx) keine „Grenzen“: „Die Philosophen haben die Welt genug interpretiert, es ist an der Zeit, sie zu verändern – die Welt ist nicht zum Anschauen gegeben, alles ist erarbeitet, nichts ist umsonst –, so sprachen fast gleichzeitig an verschiedenen Enden Europas und auf verschiedenen Wegen zwei Philosophen der Wirtschaft ein und denselben Gedanken aus – K. Marx und N. F. Fedorov.“

Den Begriff Fedorovs aufnehmend bezeichnet Bulgakov die Geschichte als „das gemeinsame Werk der Menschheit“ (»Die Braut des Lammes« S. 371). Wie Bulgakov in seiner Auseinandersetzung mit *Feuerbach* erkannte, gibt es *konkret* diese einheitliche Menschheit aber gar nicht, sondern nur den „Wechsel der Generationen, die nur in der Abstraktion vereinigt werden können“ (a.a.O. S. 372). Der Grund hierfür ist: der *Tod*, der die Menschheit in einzelne Generationen *spaltet*. Ohne die Überwindung des Todes kann in der Geschichte überhaupt von keinem „Fortschritt“ die Rede sein, denn „es gibt niemanden, der fortschreiten kann, wegen des Fehlens einer einheitlichen... Menschheit“ (a.a.O. S. 372f).

Für den Atheismus gibt es nur zwei Möglichkeiten einer „Lösung“ dieses Problems: zum einen, was Bulgakov als den „geistigen Kannibalismus“ bezeichnet: das Zukunftsbild „eines Festmahls der Nachkommen auf den Gräbern der Vorfahren“ (»Sozialismus im Christentum?« S. 31) oder aber den totalen Nihilismus: alles was entsteht ist nur wert, daß es zugrunde geht.

Eine dritte Möglichkeit ist der „Fedorovianismus“: die Überwindung des geistigen Kannibalismus und Nihilismus durch die „Idee einer *biologischen Überwindung des Todes* auf dem Wege einer natürlichen Auferweckung“ (»Die Braut des Lammes« S. 373) – ohne echte Transzendenz und darum ohne echte Eschatologie. „Merkwürdigerweise ist diese Idee einer immanenten Auferweckung, einer ‚Regulation der Natur‘ das Erzeugnis eines feurigen christlichen Geistes, von N. F. Fedorov (im übrigen hat sie Vorläufer, vor allem in den Phantasien Fouriers). Als höchstes und allgemeines Ziel des ‚gemeinsamen Werkes‘ betrachtet Fedorov die Auferweckung der Väter durch die Söhne. Die Idee des irdischen Fortschritts erweitert er gewaltsam bis zur Einbeziehung einer ‚erarbeiteten‘ Unsterblichkeit, so daß auch das Leben selbst, diese *Gabe* des lebensschaffenden Herrn, zu einer technischen Errungenschaft wird. . . . Das ‚Projekt‘ ist der Prüfstein für den atheistischen Fortschritt. Es führt das Bewußtsein zu der letzten Frage nach dem Menschen selbst: *Ist der Mensch überhaupt, und was ist er?*“ (A.a.O. S. 373 f)

Diese grundlegende Frage nach dem Wesen des Menschen findet ihre Antwort von der Eschatologie, von den „letzten Dingen“ her, die ihrerseits zutiefst im Menschentum verwurzelt sind: „Das Kind zweier Welten, der Mensch, kann seine Herkunft vergessen und das lebendige Gefühl der Verbundenheit mit einer anderen Welt verlieren, er kann das Erleben des Jenseitigen neben dem Erleben des Immanenten einbüßen, aber er kann nicht umhin, von dem ihm bevorstehenden Weggang aus dieser Welt zu wissen, und darin liegt die Ursache der Unausrottbarkeit der Eschatologie mit ihren Problemen im menschlichen Bewußtsein.“ (S. Bulgakov, »Apokalyptik und Sozialismus«, in: »Sozialismus im Christentum?« S. 79 f) In der Eschatologie „wird den schöpferisch-katastrophischen Momenten des Seins ein solcher Platz angewiesen, wie ihm im Leben einer einzelnen Person deren Geburt und Tod haben und wie ihm im Leben der Welt deren Schöpfung und Ende oder Neuschöpfung haben“. (»Das Abendlose Licht« S. 208)

Der *Anthropologie* ist die *Basis* der Urteile in der Ontologie wie in der Kosmologie (einschließlich der Evolution: der Mensch als „All-Tier“) und so auch in der Eschatologie, und das Denken Bulgakovs spitzt sich damit immer wieder auf die Frage nach der Form der Anthropologie zu. Diese erhält in den verschiedenen Religionen und Weltanschauungen eine unterschiedliche Ausprägung. Das christliche Denken, darin kann es für ihn keinen Zweifel geben, ist ein Denken auf der Basis der *gottmenschlichen Anthropologie* des Dogmas von Chalcedon, der Lehre über die beiden Naturen *Jesu Christi*. Das christliche Denken hat nach Bulgakov nur noch nicht die weitreichenden Folgen für die gesamte Ontologie, Kosmologie, Geschichtsphilosophie und Eschatologie aus dieser Lehre von der Gottmenschheit Jesu Christi gezogen.

Die Frage nach dem letzten Sinn und der Bedeutung des menschlichen Schaffens *innerhalb der Geschichte* und im Blick auf die *transzendente Vollendung* wird also in Form einer aus diesem Dogma abgeleiteten Anthropologie beantwortet, sofern „Eschatologie“ ja „Anthropologie ist, wie sie sich in den letzten Schicksalen der Menschheit zeigt“. (»Die Braut des Lammes« S. 410) Die „Errungenschaften“ der Geschichte kann man daher „symbolisch als die menschliche Annäherung an die Auferweckung durch die höchste Vermenschlichung der Materie vermittels einer ‚Regulation der Naturkräfte‘ bezeichnen“ (a.a.O. s. 374). „Im historischen Schaffen verwirklicht sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen, der in der Welt Gottes eine besondere historische Welt schafft“ (376), m.a.W.: es ist der *Weg* zur verwirklichten Weisheit Gottes und damit zur

„Theodizee“ (Mt. 11, 19). Zeit und Ewigkeit, Geschichte und Eschatologie sind vereint in der *Gottmenschheit* als der *eschatologischen Gegenwart* des Reiches Gottes.

Auf der Basis seiner „theandrischen Anthropologie“ – der Lehre von der Gottmenschheit – gelangt Bulgakov in seiner Historiosophie zu einem eigenartigen „christlichen Chiliasmus“: „Das Reich Gottes wird in der Geschichte errichtet, und das ‚Ende der Welt‘, die Parusie, die Wiederkehr Christi auf die Erde, die sich nach dem Willen des himmlischen Vaters vollzieht, wird auf Erden vorbereitet.“ (»Die christliche Anthropologie«, in: »Kirche, Staat und Mensch«, Genf 1937, S. 252) In der Geschichte soll sich die „*Vollendung der Zeiten*“ vollziehen, d. h. nichts ist einfach wert, daß es zugrunde geht, sei es angesichts eines herrschenden Nihilismus, sei es angesichts des Reiches Gottes, das ganz ohne menschlichen Willen kommen wird (vgl. Mt. 25, 34), die göttliche Weisheit soll nicht nur in der Ewigkeit herrschen, sondern auch die geschichtliche *Zeit* erfüllen. Das ist die Offenbarung der „ursprünglichen, ewigen Gottmenschheit“ als der wahren Gottebenbildlichkeit des Menschen, der Vereinigung von Gott und Mensch, von „göttlicher“ und „menschlicher Natur“, „göttlicher“ und „kreatürlicher Sophia“ *in der Geschichte*. Die „Liturgie“ ist das „gemeinsame Werk“ der Christen, das christliche Schöpferum, das sich über die Grenzen des Kirchenraums hinaus in das gesamte geschichtliche Leben ergießen soll. „Der Mensch der Geschichte ist der Mensch des werdenden *Gottmenschentums*, nicht nur des persönlichen, sondern des universalen als des Werkes Christi. Dieses Werden muß sich nicht bloß in der Erscheinung der Macht und des Geistes, in Leistungen . . ., sondern auch in der christlichen Gemeinschaft darstellen. Die Geschichte muß als eine Apokalypse, d. h. als Durchbruch des Reiches Christi auf Erden in Gestalt seines Menschentums aufgefaßt werden.“ (A.a.O. S. 253) Und analog gilt von der *Natur*: „Die ganze Natur . . . ist . . . potentiell menschlich, sie ist der Vermenschlichung fähig.“ (A.a.O. S. 219)

4. „Todesvergottung“ und „physische Unsterblichkeit“

In einer im vergangenen Jahr in Moskau erschienenen Auseinandersetzung eines marxistischen Autors mit Bulgakovs „Historiosophie“ wird behauptet, er habe sich unter der Zwangsvorstellung eines von ihm selbst geschaffenen Geschichtsbildes von „einem endlosen und unmenschlichen Generationenwechsel, einem Prozeß des Aufstiegs der neuen Generationen auf den Gebeinen aller vorgehenden, zu einem nie erreichbaren nebelhaften Ziel“ befunden (V. A. Kuvakin, »Die religiöse Philosophie in Rußland zu Beginn des 20. Jahrhunderts« (russ.), Moskau 1980, S. 218), und sie wird zurückgeführt auf den Mißerfolg des seinerzeit liberalen Bulgakov, im Rahmen der bürgerlichen Revolution von 1905 eine politische Führungsrolle in Rußland zu übernehmen (S. 220). Abgesehen davon, daß dieses Urteil auf Bulgakovs von einer höchst *irdischen* Hoffnung beherrschten Zukunftsperspektive eines „christlichen Chiliasmus“ gerade nicht zutrifft, wäre zu fragen, welche Zukunftsperspektive denn der heutige Leninismus bietet, der sich geistig augenblicklich in der Sowjetunion in einer tiefen Krise und Orientierungslosigkeit befindet.

Diese Krise dürfte ihre Ursache nicht zuletzt darin haben, daß heute im russischen Marxismus viel weniger als etwa noch zur Zeit der Revolution – wie der Anfang dieses Beitrags und die folgende Dokumentation es zeigen – Fragen einer grundlegenden *Umwandlung der menschlichen Natur* weithin das Interesse und die Diskussion

bestimmen, sondern es hauptsächlich – getreu der Devise Lenins – um *äußere Reform und Machterhaltung* in einem kranken gesellschaftlichen Organismus geht.

Bei Bulgakov wird diese Grundidee einer fundamentalen Umwandlung der menschlichen Natur in den *Horizont der christlichen Eschatologie*, der Lehre vom Reich Gottes und der Wiederkunft Christi gestellt.

Demgegenüber findet sich von Fedorov über Bogdanovs „Organisationswissenschaft“ bis in die Gegenwart eine Linie, die diese Umwandlung als *Ergebnis eines geschichtlichen und evolutionären Prozesses* erwartet im Sinne des Ideals „physischer Unsterblichkeit“ im Verband eines Kollektivs. Diese uneschatologische Einstellung kann nun wiederum sehr verschiedenen Ausdruck finden.

Bei Fedorov begegnet die Idee einer *biologisch-ökonomischen Überwindung des Todes* immerhin noch in Verbindung mit christlichen Grundüberzeugungen (Trinitätslehre; christliche Ethik), die allerdings rationalisiert und enteschatologisiert werden. Die Anhänger Fedorovs haben daraus sogar ein ganzes theologisches Programm abgeleitet: Sie bezeichnen alle Vertreter von Denkweisen, die nicht von der *umfassendsten Aufgabe* der Besiegung des Todes ausgehen, als „*Todesvergötter*“ (smertobožniki). In einer 1926 in der Sowjetunion erschienenen Schrift mit dem Titel »*Todesvergottung*. Die Wurzel der Häresien, Spaltungen und Entstellungen der wahren Lehre der Kirche. Dogmatische Skizzen. Teil I: Der Kampf mit dem Wort« (russ.) haben sie den Versuch unternommen, alle christlichen Häresien als Ausdruck der „Todesvergottung“ abzuleiten, d. h. als Abfall von der „umfassendsten Aufgabe“ überhaupt: *der Verwandlung der Welt und der Menschheit und der Überwindung des Todes*. Den Tod als letzte Macht anzuerkennen bedeutet nämlich, ihn faktisch als höchsten „Gott“ anzuerkennen; Hinnahme der Natur als alles beherrschender Macht bedeutet eo ipso „Vergöttlichung des Todes“. Als „Todesvergottung“ innerhalb der römisch-katholischen Kirche wird es z. B. demgemäß betrachtet, daß statt der *umfassendsten Aufgabe* der Verwandlung der Welt nur eine *teilhafte* gestellt wird: die Einung der Menschheit („Katholizität“). Ausdruck der Todesvergottung sind auch die Vernichtungskriege des 20. Jahrhunderts.

Wird bei Fedorov und seinen Anhängern das Streben nach physischer Unsterblichkeit oder nach einer biologischen Überwindung des Todes immerhin noch aus einer *ethischen* oder *religiösen* Idee abgeleitet (Pflicht der Söhne gegenüber den Vätern; „Todesvergottung“ als „Häresie“), so wird es bei anderen „*wissenschaftlich*“ im Rahmen des evolutionären Denkens zu begründen versucht oder verflacht gar ganz unter dem Einfluß nihilistischer Lebensverneinung. In der Sprache der „Fedorovianer“: Todesvergottung heißt Abfall vom „gemeinsamen Werk“, von der „Liturgie“ als dem gemeinsamen Tun der Kirche – daraus folgt die Lehre der Protestanten vom Gottsuchen des Einzelnen. „Es folgt der *Abfall von Christus*, zuerst zu irgendeiner Art Gotteserkenntnis, zurück in die schon überwundenen Stufen religiöser Erfahrung, das Judentum, den Islam, die neuen heidnischen Lehren gnostischer Art (Theosophie, Sophienlehre). Endlich kommt zum *Abfall von der Gottheit* als besonderem Wesen eine individuelle außerreligiöse Mystik, die Anthroposophie und andere pantheistische Lehren. Dahinter entsteht endlich der wahre *Abfall von jeglicher Religion, jeglicher Pflicht*, endlich der wahre Nihilismus, als Atheismus, als Leugnung jeglicher Ordnung in der Welt und endlich der Selbstmord.“ (»Todesvergottung« S. 24, zit. nach P. Scheibert, »Die Besiegung des Todes – Ein theologisches Programm aus der Sowjetunion«, in: »Glaube. Geist. Geschichte« (Benz-Festschrift), Leiden 1967, S. 434)

P. Wiles ist in seinen interessanten Ausführungen »On Physical Immortality. Materialism and Transcendence« (in: »Survey« 56/57 (1965), S. 125ff/142ff) solchen Versuchen einer „wissenschaftlichen“ Begründung „physischer Unsterblichkeit“ im russischen Denken bis hin zur sowjetischen Medizin nachgegangen. Er hat dabei freilich völlig Heterogenes koordiniert, indem er diese Versuche zusammen mit der ganzen orthodoxen Tradition und ihrem „religiösen Materialismus“ (z. B. in der Heiligenverehrung) über Fedorov und Bulgakov bis hin zum russischen Marxismus einem „russo-marxistischen Syndrom“, einer spezifisch russischen „Tradition des Interesses an einer physischen Unsterblichkeit auf Erden“, zuordnet. „In der orthodoxen Christenheit“, so führt er aus, „ist die Materie heilig, genauer: ‚geisttragend‘ (duchonosnyj). Der Geist ist nur eine bessere Art der Materie, und die Geschichte des Kosmos ist eine Evolution von Materie und Geist unter Gottes Führung. So hat die Orthodoxie schon lange Teilhard de Chardin antizipiert und ist der neuesten biologischen Spekulation auf der Spur.“ (128) Eine absolute Trennung zwischen geistigem und materiellem Prinzip gibt es hier ebensowenig wie z. B. bei dem marxistischen Philosophen Bogdanov! Wiles berücksichtigt allerdings den gleichwohl vorhandenen entscheidenden Unterschied zwischen *evolutionärem* und *eschatologischem* Denken im orthodoxen Christentum nicht. Medizinische und biologische Experimente der Lebensverlängerung haben selbst da, wo sie am Ideal einer „physischen Unsterblichkeit“ des Lebens orientiert sind, prinzipiell nichts mit dem „ewigen Leben“ zu tun, das dem menschlichen Individuum als eschatologische Gabe Gottes zuteil wird und bereits die Grundlage seines jetzigen Lebens im Glauben ist. Im Rahmen darwinistischer Theorien stellt sich das Todes-Problem völlig anders, als im Rahmen religiöser Ideen („Todesvergottung“) oder gar im Rahmen der christlichen Eschatologie.

Der hochangesehene russische Pathologe und Biologe *Il'ja Mečnikov* (1845–1916), Nobelpreisträger von 1908 (zusammen mit Paul Ehrlich), ein überzeugter Darwinist, strebte eine qualitative *Verlängerung* des menschlichen Lebens an, weil er glaubte, ein Mensch, der *länger* lebe und die Aussicht auf ein längeres Leben habe, werde dadurch automatisch *zufriedener*, was sich wiederum auf die tatsächliche Lebenserwartung und die Lebensfreude im Alter positiv auswirke. Indem sie so ihren „natürlichen Lebenszyklus“ finden, leben die Menschen mit fortschreitender Entwicklung immer *länger* und sind länger *jung* („Orthobiose“). Wie S. *Metálnikov*, ein Schüler Mečnikovs, feststellte, sei der Tod für das Individuum zwar ein Übel, für die menschliche Gattung aber ein Segen (sic!), da die Spezies sich aufgrund dessen *unaufhörlich* erneuern könne durch jüngere und stärkere Individuen. (S. Metálnikov, »La Lutte contre le mort«, Paris 1937, S. 72) Eine Spezies, deren Individuen sterben, ist anpassungsfähiger, als eine Spezies von Unsterblichen. Von hier aus kann Metálnikov als „*völlig wissenschaftliches*“ Ziel „jeden Versuch“ bezeichnen, „ein Heilmittel gegen das Alter *und den Tod* zu finden“. – Die Menschheit als ewig sich erneuernder Springbrunnen mag für viele „Sozialtechniker“ ein verlockendes Bild sein, das höchste Ziel eines „frommen Materialismus“ oder einfach von rassistischen Menschenzüchtern, – das vom Tode angefochtene Individuum – und darin liegt ja die „Ursache der Unausrottbarkeit der Eschatologie“ – kann es allerdings niemals befriedigen. Der Christ erblickt mit dem Apostel Paulus seine Rettung allein in dem erlösenden Werk Jesu Christi: „Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes? Ich danke Gott durch Jesum Christum, unsern Herrn.“ (Röm. 7, 24–25)

Hans-Jürgen Ruppert

Religion und Bolschewismus: Die Ursprünge des Lenin-Kults

Wie die Frage nach der Unsterblichkeit im Sinne einer grundsätzlichen Umwandlung des Lebens über die marxistische Theorie des historischen und des dialektischen Materialismus hinaus den Lenin-Kult bestimmt, wurde in einem Gedicht über Lenin deutlich, das der »Materialdienst« vor einigen Jahren veröffentlicht hat (vgl. MD 1973, S. 361). Die

Konservierung von Lenins Leiche ist ein Symptom dieser sicher nicht im Sinne des Betroffenen erfolgten Entwicklung. Der folgende, leicht gekürzte Beitrag von Nina Tumarkin aus »The Russian Review« 40 (1981), S. 35–46, gibt einen Einblick in die Hintergründe dieser Seite des Lenin-Kultes in den religiösen Vorstellungen seiner Initiatoren.

1. Der „Kluge Lenin“

Im Jahre 1925, ein Jahr nach Lenins Tod, kursierte unter den Bauern der Gegend von Vjatka das Märchen vom »Klugen Lenin«. Lenin war besorgt darüber, wie es seinem Land ohne ihn ergehen würde, und er ließ deshalb den besten Sowjet-Arzt kommen und erklärte, er möchte nur zum Schein sterben, in Wirklichkeit aber lebendig bleiben. „Wir werden Dich nicht in ein Grab legen“, antwortete der Arzt, „sondern in einen großen Raum, und wir werden Dich unter Glas legen, damit Dich niemand mit seinen Fingern stoßen kann.“

Bald darauf wurde Lenins Tod gemeldet. Die Menschen weinten und stöhnten: „Was soll nun aus uns werden? Die Engländer und die Franzosen werden uns angreifen.“ Aber Kalinin tröstete die Menschen, indem er sie bedrängte, mit dem Weinen aufzuhören und mit der Arbeit zu beginnen. Man legte Lenin in einen Schuppen, den man als Mausoleum bezeichnete und stellte vor der Tür eine Wache auf.

Ein Tag verging, zwei Tage, eine Woche und schließlich ein Monat, und Lenin wurde müde von dem Liegen unter Glas. Eines Nachts schlüpfte er durch die Hintertür des Mausoleums und ging zum Kreml, wo die Volkskommissare tagten. Er trat gerade nach einer Sitzung ein und fragte zwei Pförtner, die an der Tür gelauscht hatten, was sie gehört hätten. „Haben Sie Lenin erwähnt?“ fragte er sie. „Welche Frage! ‚Paß auf‘, sagen sie, ‚Lenin ist gestorben, aber wir haben jetzt fast doppelt so viele Kommunisten. Soll es die Entente nur wagen, sich zu mucksen.‘“ Lenin kehrte zu dem Mausoleum zurück und legte sich mit dem Gefühl der Zufriedenheit unter das Glas.

In der folgenden Nacht ging er in eine Fabrik. Er fragte die Arbeiter, ob sie Parteimitglieder seien. „Vor Lenins Tod gehörten wir der Partei nicht an“, antworteten sie, „aber nun sind wir Kommunisten, nun sind wir Leninisten.“ Lenin war sehr befriedigt.

In der dritten Nacht wanderte er zu einem abgelegenen Dorf. In einer Hütte brannte noch Licht. „Kann man hier ein wenig schlafen?“ fragte Lenin. „Komm nur herein“, lautete die Antwort. Lenin trat ein und war überrascht. Keine Ikonen. Überall rote Plakate und Bilder. „Seid ihr keine Christen?“ fragte er. „Wir sind Bürger, Genosse. Das ist ein Lesesaal, und hier ist die Lenin-Ecke.“ „Und wie geht es dem Bauern?“ „Nicht sehr gut, aber es wird immer besser.“

Voller Freude verließ Lenin die Hütte, legte sich im Mausoleum nieder mit dem Gefühl der Beruhigung und schläft nun schon seit vielen Tagen. Er wird wahrscheinlich bald aufwachen. Welch eine Freude wird das geben! Worte können es nicht fassen, Tinte kann es nicht beschreiben.

Der »Kluge Lenin« zeigt Elemente des klassischen russischen Volksmärchens, wie das vom Helden auf der Suche, der 3 Reisen unternimmt. Er enthält außerdem Anspielungen auf die Hauptaspekte des frühen Lenin-Kults. Die Handlung dreht sich um den Gedanken, daß Lenin bis zum Jahre 1924 eine so gewaltige Verkörperung der Sowjet-Macht geworden war, daß er sich um die Quellen für die Kraft seines Volkes nach seinem Tod Sorgen machte. In der Tat war Lenin seit den Jahren des Bürgerkriegs zu einem bedeutenden Symbol der Legitimität geworden, und die Parteiführer *machten sich* Sorgen über die Folgen seines Verschwindens aus dem politischen Leben nach seinem schweren Schlaganfall vom 9. März 1923. Diejenigen Aspekte des Lenin-Kults, die aus den Agitations- und Propagandastellen der Partei und der Regierung stammten – das Lenin-Institut, das erste Lenin-Museum, die Lenin-Ecke, die Erhebung des Leninismus in den Rang heiliger Schrift –, wurden im Jahre 1923 im Blick auf diese Angelegenheit entwickelt und erlangten nach Lenins Tod im Januar 1924 nationale Ausmaße. Der »Kluge Lenin« betont drei Grundzüge des Kults, der 1924 die Phantasie des Volkes gefangen nahm: das Lenin-Aufgebot, die Lenin-Ecke und vor allem der einbalsamierte Leichnam Lenins, ausgestellt in dem neu errichteten Mausoleum. Das dem Märchen zugrundeliegende Thema ist, daß Lenins Tod bloß scheinbar war: Lenin lebt.

2. Naiver Monarchismus?

Die Tatsache, daß diese bedeutsamen Grundzüge des Lenin-Kults in einem einfachen Volksmärchen erscheinen, ist ein Hinweis darauf, daß vieles von der Form und der Einbeugung zu diesem Kult aus der überlieferten Kultur des russischen Bauern stammt. Insbesondere der Glaube, daß Lenin trotz seines augenscheinlichen Todes lebe, zeigte sich in einer Vielzahl von Volkserzählungen: ein usbekisches Märchen von 1925 beschrieb einen durch die Berge wandernden Lenin auf der Suche nach der Wahrheit, und 1926 meldete ein Korrespondent aus einem Dorf im nördlichen Kaukasus eine örtliche Sage, die behauptete, daß „Lenin lebt, aber im Verborgenen die Erde bewandert und über die Sowjetmacht wacht...“ und daß an seiner Stelle eine andere Person bestattet worden ist (»Lenin-Märchen: Volksmärchen aus der Sowjetunion«, Berlin 1929). Diese Geschichten über Lenins Leben nach seinem augenscheinlichen Tod ähneln der berühmten Sage, die in dem Jahrzehnt nach dem Tode Alexanders I im Jahre 1825 weit verbreitet war und die behauptete, daß Alexander nicht tot sei, daß er lieber das russische Land durchwandere, verkleidet als der Eremit Fedor Kuzmič und daß der Leichnam, der von Taganrog nach St. Petersburg gesandt worden war, einem Seemann gehörte.

Die Gleichförmigkeit der den Tod der beiden russischen Herrscher umgebenden Phantasie weist darauf hin, daß die russische Landbevölkerung, obwohl der Tod Alexanders und der Tod Lenins um fast genau ein Jahrhundert auseinander liegen, mit einer bedeutenden Revolution dazwischen, in ihrer politischen Einstellung unverändert geblieben war. Die emotionale Kraft und die Struktur des Lenin-Kults stammen teilweise von der Neigung der Bauern her, die zentralisierte politische Gewalt zu personifizieren und sie in der Person des Zaren zu verehren – dem von Daniel Field in „*Rebels in the Name of the Tsar*“ (Boston 1976) beredsam erörterten „naiven Monarchismus“. Eine ähnliche spontane volkstümliche Verehrung Lenins, die zu seinen Lebzeiten begann, wurde von der kommunistischen Partei und der Regierung während Lenins Erkrankung und nach seinem Tod organisiert und gefördert, um die Bevölkerung zu mobilisieren und zu sozialisieren. Der Erfolg des Lenin-Kults als stabilisierender und legitimierender Kraft im sowjetischen politischen Leben ist gewissermaßen dem Umfang zu verdanken, in dem seine Umriss von der traditionellen bäuerlichen Kultur geformt waren.

Aber die Kraft des Kults hat noch mehr seiner religiösen Form und seinem religiösen Inhalt zu verdanken. Die Lenin-Ecke stammt von der Ikone oder der „roten“ Ecke ab, und Lenins als heilige Reliquie ausgestellter Leichnam war paradoxerweise das Lenins Unsterblichkeit am meisten beschwörende Symbol. Das gerade nacherzählte Bauernmärchen zeigt, wie der Einbalsamierte den Glauben beleben konnte, daß sein Tod bloß scheinbar war. Vom Augenblick des Todes Lenins an wurden die Behauptungen seiner Unsterblichkeit zu dem zentralen emotionalen Schwerpunkt seines Kults. „Um uns und überall, Lenin ist vollständig bei uns“ lautete die Losung auf dem Transparent der Petrograder Delegation bei Lenins Bestattung. Ähnliche Losungen erfüllten die Presse Moskaus und Petrograds während der aufgewühlten „Trauerwoche“ zwischen Lenins Tod und seiner Bestattung. „Er ist nicht gestorben, und er wird niemals sterben!“ lautete eine; „Lenin ist tot. Lang lebe Lenin!“ tönnte eine andere. Solche Erklärungen von Lenins Unsterblichkeit sind bis zum heutigen Tage ein integraler Bestandteil des Lenin-Kults geblieben, wie es zum Beispiel von den allgegenwärtigen Transparenten und Plakaten bezeugt wird, die da lauten: „Lenin ist lebendiger als die Lebenden!“ und von *Majakovskijs* Gedicht »Komsomol'skaja«, das kurz nach Lenins Tod veröffentlicht worden ist, die berühmten Zeilen: „Lenin lebte. / Lenin lebt. / Lenin wird leben.“

Wie kam es dazu, daß Religion eine so bedeutsame Rolle in einer sowjetischen politischen Institution von höchster Bedeutung spielt? Eine Erklärung lokalisiert dieses Verbindungsglied in der Person *Stalins*. Isaac Deutscher und nach ihm E. H. Carr weisen auf *Stalins* Ausbildung am Tifliser theologischen Seminar als der Hauptquelle für die religiöse Form des Lenin-Kults hin, die in der unmittelbaren Nachwirkung seines Todes so deutlich sei. Um in Rußland überleben zu können, hätte sich der Marxismus an das „geistige Klima“ dieser Nation anpassen müssen, führt Deutscher aus, und der ehemalige Seminarist aus Georgien zeigte seine Geschicklichkeit in dieser Hinsicht während der Woche der Bestattungsriten, die auf Lenins Tod folgten, besonders in der berühmten „Schwur-Rede“, die Stalin vor dem II. Sowjetkongreß am 26. Januar 1924 unmittelbar vor Lenins Bestattung gehalten hat. In dieser Rede zählte Stalin Lenins „Gebote“ auf und schwor, sie im Namen der kommunistischen Partei zu erfüllen, wobei er, nach Deutscher, seine eigene einmalige Mischung aus Marxismus und Orthodoxie andeutete und, nach Leonard Schapiro, seine Bestimmung, den Kult zu leiten, um seine eigene Position als Lenins Erbe zu festigen.

Robert C. Tucker behauptet in »*Stalin as Revolutionary*« (New York 1973), daß Deutschers Betonung von Stalins Rolle bei der Schöpfung des Lenin-Kults unangebracht sei, und er setzt an die Stelle der führerzentrierten Orientierung des Bolschewismus von seinen Anfängen her seine ursprüngliche Ähnlichkeit mit einer Religion mit Lenin als charismatischem Führer.

Verbindungen zwischen Religion und Bolschewismus und zwischen Religion und dem Lenin-Kult gibt es ganz abgesehen von Stalin und von der Verehrung Lenins als Führer, die seine revolutionäre Anhängerschaft charakterisiert haben mag. Diese Verbindungen wurden von drei Bolschewiki hergestellt, die das Geistige sehr schätzten, die zu Beginn des Jahrhunderts aktiv mit Religion befaßt waren und die nach Lenins Tod einfallsreiche Beiträge zu den höchsten mystischen Aspekten des Lenin-Kults leisteten. Sie leiteten seine Bestattung, den Bau seines Mausoleums und die Konservierung seines Leichnams. Die drei Männer waren *V. D. Bonč-Bruėvič*, von 1917 bis 1920 Geschäftsführer des Rates der Volkskommissare der RSFSR; *Anatolij Lunačarskij*, der gelehrte Volkskommissar für Volksbildung; und *Leonid Krásin*, ein Mann von Tatkraft, Ideenreichtum und Talent, ein Diplomat und zur Zeit von Lenins Tod Kommissar für den Außenhandel. Jeder von ihnen war vom Präsidium des Zentral-Exekutivkomitees gewählt, um einige Aspekte des Kults von Lenins Leichnam zu überwachen.

3. Ein kommunistischer Sektenexperte

Der Mann, der den Leichnam für den Sarg maß, der Lenins Bestattung vorbereitete, der seinen Ruheplatz auf dem Roten Platz aussuchte und der als Inschrift über der ersten Krypta, die den Leichnam des Führers birgt, das eine Wort „LENIN“ auswählte, war *V. D. Bonč-Bruėvič*, ein Mann mit einer profunden Kenntnis des russischen religiösen Schwärmertums. Er wurde am 22. Januar 1924 zum Mitglied der vom Zentral-Exekutivkomitee gebildeten und unter dem Vorsitz von Feliks Dzeržinskij stehenden Bestattungskommission ernannt. Als Sekretär des Rates der Volkskommissare (Sovnarkom) war Bonč-Bruėvič verantwortlich für Lenins Image in der Öffentlichkeit und traf viele der Anordnungen für die Porträts, Skulpturen, Photographien und Filme, die den Führer während der kurzen Periode seiner aktiven Regierung darstellen. (Die dokumentarischen Filmausschnitte, die stündlich im Zentralen Lenin-Museum in Moskau gezeigt werden, beginnen mit einem Film, der Lenin und Bonč-Bruėvič gemeinsam durch den Kreml schlendernd zeigt. Dieser Film vom Herbst 1918 wurde von Bonč-Bruėvič nach dem Attentat auf Lenin vom 30. August 1918 eingerichtet, um Gerüchte zu zerstreuen, Lenin sei in Wirklichkeit ermordet und nicht nur verwundet worden.) Drei Jahrzehnte lang als Forscher auf dem Gebiet des russischen Sektenwesens tätig, wußte Bonč-Bruėvič, was Lenin für die russischen Massen bedeutete. Er war ein Sozialdemokrat, der von der Geschichte der evangelischen Sekten in Rußland fasziniert war und in den 90er Jahren Verbindungen sowohl zu den Tolstojanern in der Schweizer Emigration als auch zu Plechanov (ebenfalls in der Schweizer Emigration) gehabt hatte, der sein Interesse für religiöse Bewegungen teilte. Im Jahre 1899 machte Bonč-Bruėvič seine erste Erfahrung mit dem Leben unter Sektierern, als er mit den Duchoborzen nach Kanada reiste, die in diesem Land eine Siedlung aufbauten. Bald darauf widmete V. D. Bonč-Bruėvič sein Talent und Wissen der Arbeit für die Sozialdemokraten, als er in Genf eine Veröffentli-

chung mit dem Titel »*Rassvet*« (Die Morgendämmerung) herausgab, mit dem Untertitel: „Ein sozialdemokratisches Merkblatt für Sektierer“. Sie sollte den Marxismus russischen Sektierern in Begriffen und in einer Sprache erklären, die für sie verständlich und überzeugend war. »*Rassvet*« begann sein Erscheinen im Jahre 1904 als Reaktion auf eine Resolution, die von dem Parteikongreß der Sozialdemokraten im Jahre 1903 getroffen wurde und die festlegte, daß die politische Aktivität unter den Sektierern zu verstärken ist. Die Resolution beauftragte Bonč-Bruievič ebenfalls mit der Herausgabe einer kleinen populären Zeitung mit dem Titel »*Sredi sektantov*« (Unter den Sektierern).

Als Lenin zwanzig Jahre später starb, war es zweifellos Bonč-Bruievičs Einfühlungsvermögen in die russische Religion, das ihm das erforderliche Wissen gab, um die intensiven, dramatischen und doch so einfachen Bestattungsfeierlichkeiten zu organisieren, die die Nation durch ihre ernsteste Krise seit dem Kronstädter Aufstand (28. 2.–18. 3. 1921) hindurchführte und die maßgeblich war für den Ton und bis zu einem bestimmten Umfang für das Format des ausgedehnten Lenin-Kults, der unmittelbar danach im sowjetischen politischen Verhalten Wurzeln schlug. Bonč-Bruievič war während eines großen Teils von Stalins Regierungszeit im politischen Dunkel und verbrachte sein letztes Lebensjahrzehnt von 1945–1955 als Direktor des Museums für die Geschichte der Religion und des Atheismus in Leningrad.

Aber nicht Bonč-Bruievič, der ein Gegner des Gedankens der Mumifizierung Lenins war, weil der Führer selbst ein einfaches Begräbnis oder Verbrennung gewünscht hatte, überwachte die Konservierung von Lenins Leichnam. Diese Aufgabe wurde einer Exekutiv-Troika der Bestattungskommission anvertraut, die eine Woche nach Lenins Bestattung ernannt wurde. Die Troika bestand aus: Vjačeslav Molotov, ihrem nominellen Vorsitzenden und aufstrebenden Parteifunktionär; A. S. Enukidze, dem Sekretär des Zentralen Exekutivkomitees des Sowjetkongresses und *Leonid Krasin*, der fünf Tage zuvor, am 29. Januar 1924 in die Bestattungskommission aufgenommen worden war. Es war Krasin, der die Arbeiten überwachte, mit denen die Troika beauftragt war. Diese bestanden in der Planung und dem Bau eines hölzernen Mausoleums und eines Sarkophags für den Leichnam, der Verteilung von Skulpturen, Gemälden und Denkmälern für Lenin und der Konservierung seines Leichnams. Krasin wußte viel über moderne Kunst, und sein Geschmack ließ ihn A. V. Ščúsevs (1873–1949) Entwurf für das hölzerne Mausoleum und Konstantin Mel'nikovs Pläne für einen Sarkophag mit einem Eichendekkel wählen – den beiden Gewinnern des Architektur-Wettbewerbs. Als ausgebildeter Ingenieur beschäftigte sich Krasin selbst mit dem Bau einer Kühlanlage, die Kaltluft in den Sarkophag zirkulieren sollte, um den Leichnam zu erhalten.

Aber innerhalb eines Monats nach Lenins Bestattung begann sein Leichnam zu verwesen (mit den Worten des Kommissions-Berichts: „*vremja delalo svoe delo*“ – „die Zeit verrichtete ihr Werk“), und die Professoren V. P. Vorob'ev, ein Anatomist und B. I. Zbarskij, ein Biochemiker, wurden Mitte März 1924 berufen, den Schaden zu beheben und eine neue Konservierungstechnik zu erfinden – eine Aufgabe, die sie in vier Monaten abschlossen. Zwei Wochen, nachdem sie ihre Arbeiten begonnen hatten, wurde die Bestattungskommission in »Kommission für die Verewigung des Gedenkens an V. I. Ul'janov (Lenin)« umbenannt und noch im selben Jahr begann man mit sorgfältigen Plänen, das kürzlich errichtete hölzerne Mausoleum durch ein dauerhaftes aus Stein zu ersetzen. Der Leiter dieses Versuchs war der Kommissar für Volksbildung, Anatolij Lunačarskij.

4. „Dichter der Revolution“

Die Wurzeln von Krasins und Lunačarskij's Antrieben als Kult-Schöpfer gehen zurück auf die ersten Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts, als sie lebhaft in die Suche nach einer geistigen Wiedergeburt hineingezogen worden waren, die sich unter den Bolschewiki in einer Bewegung kristallisierte, die als „*Gotterbauertum*“ (*bogostroitel'stvo*) bekannt ist. *Maksim Gor'kij* war der prominenteste literarische Vertreter dieser Strömung, ihr Haupttheoretiker aber war der junge *Lunačarskij*.

Lunačarskij wurde schon sehr früh, im Alter von fünfzehn Jahren zum Revolutionär. Mit siebzehn verließ er im Jahre 1892 Rußland und studierte in Zürich Philosophie bei dem „Empiriokritizisten“ *Richard Avenarius* und ging danach nach Paris. Im Jahre 1898 ging er nach Moskau, wo er Mitglied einer sozialdemokratischen Gruppe wurde. Er wurde bald darauf verhaftet und für kurze Zeit nach Kaluga, danach nach Vologda verbannt. In Vologda führte er ein Streitgespräch mit *Berdjaev* (damals noch Marxist), den er Jahre zuvor in Kiev kennengelernt hatte, war *A. V. Bazarov* und dem Philosophen *A. A. Bogdanov* (Malinovskij) behilflich und heiratete Bogdanovs Schwester.

Lunačarskij's Interessen waren auf das Philosophische und auf die Ästhetik ausgerichtet. Im Exil waren seine Kräfte weitgehend dem Studium der Religion und des Mythos gewidmet; in späteren Jahren hielt er sich selbst für einen „Dichter der Revolution“. Bogdanov nachfolgend, dem damals prominentesten Bolschewisten innerhalb Rußlands, trat Lunačarskij der bolschewistischen Fraktion der russischen sozialdemokratischen Partei bei und verließ das Land im Jahre 1904, kurz nach dem Ende seiner Verbannung, abermals in Richtung Europa, diesmal um mit Lenin zusammenzuarbeiten, der nach Paris kam, um ihn zu treffen.

Lunačarskij war leidenschaftlich an Kunst interessiert, aber *als Marxist* (er war darauf bedacht, dies hervorzuheben) war er auch mit Religion befaßt. Für Lunačarskij ist Religion der Schlüssel zur Verwirklichung des humanen Potentials, und der Sozialismus ist dazu bestimmt, eine neue Religion zu gestalten, eine Religion, die total humanistisch ist. Der marxistische religiöse Glaube muß ein Glaube an die zukünftige Menschheit sein, eine Menschheit, die frei ist von den Fesseln der Klasse und des Individualismus. Im Jahre 1904 sprach er erstmals seine Vision einer sozialistischen Religion aus. Es ist die Vergöttlichung des humanen Potentials: „Der Glaube eines aktiven menschlichen Wesens ist ein Glaube an die Menschheit der Zukunft; seine Religion ist eine Verbindung der Gefühle und der Gedanken, die ihn an dem Leben der Menschheit teilhaben lassen und ein Verbindungsglied in jener Kette, die sich bis hinauf zu dem Übermenschen erstreckt ... zu seinem vollkommenen Organismus... Wenn das Wesen jedes Lebens die Selbst-Erhaltung ist, so ist ein Leben der Schönheit, des Guten und der Wahrheit Selbst-Verwirklichung.“

Am Ende des folgenden Jahres kehrte Lunačarskij nach Rußland zurück, um an der bolschewistischen Zeitung »*Novaja žizn*« (Neues Leben) zu arbeiten, die von Bogdanov und Gor'kij herausgegeben wurde. Nach einer weiteren Verhaftung und einem sechsmonatigen Gefängnisaufenthalt machte sich Lunačarskij daran, an höheren Lehranstalten in St. Petersburg (die während der Revolution von 1905 plötzlich als Foren geöffnet waren) Konferenzen zu organisieren, darunter einen Auftrag über die Geschichte der Religion. Bald darauf emigrierte er noch einmal nach Italien und schrieb dort sein

zweibändiges Werk, in dem er seine Theorie vom Gotterbauen darlegte: »*Religion und Sozialismus*« (S.-Petersburg 1908–11).

Lunačarskij nannte Karl Marx eines der „kostbarsten Geschenke“ des Judentums an die Menschheit, neben Jesaja, Christus, Paulus und Spinoza. Feuerbach und danach Marx „verhelfen dem menschlichen Bewußtsein dazu menschliche Religion zu werden“. Lunačarskij war tief beeindruckt von Feuerbachs »Wesen des Christentums«. Er begriff, daß die Bolschewiki zwar die schöpferischen Kräfte des menschlichen Willens betonten und Plechanovs eher traditionell deterministische Geschichtsbetrachtung zurückwiesen, ihre Philosophie sich aber nicht von Plechanovs trockenem Rationalismus unterschied. Wenn Marx seinen Nachfolgern befohlen hatte, die Welt zu verändern, so könnten sie dies nur vollbringen als ein Ergebnis des religiösen Impulses, denn Religion sei das emotionale Band, das die menschlichen Wesen miteinander verbindet. Und allein Religion liefere das Prisma, durch das die Welt verstanden werden könnte, denn „Religion ist Enthusiasmus und ,ohne Enthusiasmus können die Menschen nichts Großes schaffen“. Der Bolschewismus hat eine neue Religion zu schaffen, mit einem Gott, der menschlich ist, der die gesamte zukünftige Humanität ist. „Der wissenschaftliche Sozialismus“, schrieb Lunačarskij 1907, „ist die am meisten religiöse von allen Religionen, und der wahre Sozialdemokrat ist das am tiefsten religiöse von allen menschlichen Wesen.“ Die Zukunft der Menschheit sei Grund zu grenzenlosem Optimismus, da die Menschheit sich zu einer unvorstellbar höheren Gattung entwickeln würde, als sie heute sei. Wenn wir das Wunder des menschlichen Genius betrachten, wenn wir „das Wunder des Sieges der menschlichen Vernunft und des menschlichen Willens über die Natur“ erleben, bemerkte Lunačarskij, „spüren wir dann nicht, wie der Gott, der zwischen Ochse und Esel geboren wurde, immer stärker wird?“

Lunačarskij's Eschatologie versprach eine universale „Entwicklung des menschlichen Geistes zu einem ‚All-Geist‘ (*Vseduša*)“. Dies nannte er den Prozeß des „Gotterbauens“, und „der größte und entscheidendste Akt“ in diesem Prozeß sollte die Revolution sein. Die marxistische Religion sei sogar dazu bestimmt, den Tod zu überwinden, nach Lunačarskij's Ansicht durch ihre Fähigkeit, die menschlichen Wesen zu den künftigen Generationen zusammenzuschließen, durch die menschheitliche Erkenntnis „der universalen Verbundenheit des Lebens, des All-Lebens (*vsežizn'*), das selbst im Tode triumphiert“.

Der Sieg über den Tod war ein besonders wichtiges Thema für Lunačarskij's Freund, Schwager und Mitstreiter beim Gotterbauen, A. A. Bogdanov. Bogdanov betrachtete das Gotterbauertum als Erschaffung einer lebendigen Gemeinschaft von Menschen, die den Individualismus überwinden und Unsterblichkeit erlangen sollten.

Am bekanntesten ist Bogdanov dadurch, daß er Lenins zorniges Buch »*Materialismus und Empirio-kritizismus*« (1909) provoziert hat, das ihn nicht wegen seiner religiösen Ansichten angreift, sondern wegen seiner „tektologischen“ Epistemologie, die zeigt, daß die Realität von unserer Wahrnehmung von ihr abhängig und nicht absolut und unabhängig ist. Aber der Kampf zwischen Bogdanov und Lenin war zugleich auch stark politisch. Zur Zeit der Spaltung zwischen Menschewiki und Bolschewiki wurde Bogdanov zum bedeutendsten Vertreter von Lenins Ansichten in Rußland, während Lenin selbst in der Emigration blieb. Bald danach, zwischen 1907 und 1910 war Bogdanov der Führer der einflußreichen bolschewistischen Gruppe, die vom Syndikalismus beeinflusst war, von den Ideen des Gotterbauertums inspiriert wurde und darüber-

hinaus sich nicht um Lenin zentrierte. Lunačarskij, Gor'kij, V. A. Bazarov und I. I. Skvorcov-Stepanov, der spätere Herausgeber der »Izvestija«, waren Mitglieder dieses Kreises. Ebenso auch Leonid Krasin.

5. Ingenieur der Unsterblichkeit

Krasin war gewonnen worden durch Bogdanovs Glaube an die physische Unsterblichkeit und ist vielleicht auch von N. F. Fedorov beeinflusst, einem Bibliothekar am Rumjancev-Museum in Moskau, der den Glauben an Christus mit dem Glauben an die humane Gemeinschaft und an die wunderschaaffenden Kräfte der Technologie verband und als das realisierbare Ziel der Menschheit die physische Resurrektion des Fleisches ansah. Leonid Krasin teilte den Glauben dieses Philosophen an die künftige Möglichkeit einer physischen Resurrektion. Im Jahre 1931 schrieb der Alt bolschewist M. S. Ol'minskij, Krasin sei ein Anhänger Bogdanovs gewesen und sei erst im Jahre 1918 zur „Herde“ zurückgekehrt. 1921 habe Krasin, wie Ol'minskij weiter ausführte, öffentlich seinen Glauben an die Auferweckung der Toten gepredigt. Bei der Bestattung von L. Ja. Karpov sagte Krasin: „Ich bin gewiß, es wird die Zeit kommen, da die Wissenschaft allmächtig werden wird, daß sie in der Lage sein wird, einen erstorbenen Organismus wiederzuer-schaffen. Ich bin gewiß, es wird die Zeit kommen, daß man in der Lage sein wird, die Elemente des Lebens einer Person zu benutzen, um die physische Person wiederzuer-schaffen. Und ich bin gewiß, wenn diese Zeit kommen wird, wenn die Befreiung der Menschheit, die die ganze Macht der Wissenschaft und der Technologie benutzt, deren Stärke und Kapazität wir uns jetzt noch gar nicht vorstellen können, fähig sein wird, große historische Persönlichkeiten wiederzuerwecken – ich bin gewiß, wenn diese Zeit kommen wird, dann wird unter diesen großen Persönlichkeiten unser Genosse Lev Jakovlevič sein.“

Drei Jahre danach war Krasin verantwortlich für die Konservierung von Lenins Leichnam. Wenn Lev Jakovlevič einer Resurrektion würdig war, war es dann Vladimir Il'ič nicht um so mehr? Es ist äußerst wahrscheinlich, daß Krasin glaubte, Lenin sollte für seine mögliche Resurrektion konserviert werden.

Ist das System, das Krasin ursprünglich entwarf, um Lenins Leichnam zu erhalten, ein einfaches Gefrieren ohne ein Vakuum, um den Körper vor Moder zu schützen –, Zeugnis eines mystischen Glaubens an die physische Unsterblichkeit großer Persönlichkeiten? Glaubte Krasin vielleicht, daß Lenins Leichnam wie der eines orthodoxen Heiligen nicht verwesen würde? Schrieb er darum im Februar 1924, daß das ständige Lenin-Mausoleum in seiner menschheitlichen Bedeutung Mekka und Jerusalem übertreffen müsse? (S. F. Starr, »Melnikov: Solo Architect in a Mass Society«, Princeton 1978)

Wir wissen es nicht, aber wir wissen ja, daß Krasin kurz nach Lenins Bestattung in die Bestattungskommission berufen wurde, und Konstantin Mel'nikov, der Architekt, der den Wettbewerb gewann, der von Krasin für den Entwurf eines Sarkophags für den Leichnam organisiert worden war, sagte später, daß die „allgemeine Idee“ einer dauerhaften Konservierung und Ausstellung von Lenins Leichnam von Leonid Krasin herstamme. Mel'nikov betrachtete selbst, wie sein Biograph S. Frederick Starr sagte, seine Kunst als Überwindung des Todes und den krystallinen Entwurf seines Sarkophags als Hinweis auf die Ewigkeit, als eine Bekräftigung von Lenins Unsterblichkeit. Mel'nikov dachte offensichtlich an das Märchen von Dornröschen, das durch den Kuß

eines Prinzen ins Leben zurückgeholt wurde. „Wer ist also der Prinz, der sich durch die Eichtür in Lenins Mausoleum einschleichen wird, um den Schläfer ins Leben zurückzuholen? Es ist natürlich das revolutionäre russische Volk, das die Kraft zur Resurrektion besitzt und diese ausüben wird, indem es seinen Führer mit Unsterblichkeit ausstattet.“ (S. F. Starr)

Im Jahre 1919 hat Lunačarskij sein früheres Bekenntnis zum Gotterbauertum in versteckter Form wiederholt. Obwohl er im Jahre 1923 antireligiöse Aktivitäten unterstützte und schrieb, daß „der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit. .“ ein „Köhlerglaube“ sei, „den keine intelligente Person ernst nehmen kann“, scheint es erwiesen zu sein, daß Lunačarskij ein Gotterbauer blieb. Schon im folgenden Jahr stürzte er sich zusammen mit Krasin in die Aufgabe der Vergöttlichung Lenins. Lunačarskij's Elegie auf den Tag von Lenins Bestattung ist gefüllt mit der Glut und der Metaphorik eines religiösen Zeloten: „Nach Ablauf von 100 Jahren wird die Welt schon lange eine neue glänzende Ordnung haben. Und die Menschen werden, wenn sie zurückblicken, kein herrlicheres, kein heiligeres Zeitalter gekannt haben, als die Tage der Russischen Revolution, die die Weltrevolution einleitete. Und darum werden sie keine menschliche Persönlichkeit gekannt haben, die mehr Verehrung, Liebe und Hingabe hervorrief, als die Persönlichkeit nicht nur eines Propheten, nicht nur eines Weisen der neuen kommunistischen Welt, sondern ihres Schöpfers, ihres Vorkämpfers, ihres Märtyrers.“ Aber Lunačarskij's eigentliche Leistung, Lenin als Genius und Schöpfer zu verewigen, erfolgte im Herbst 1924, als er sich mit dem Wettbewerb für den Entwurf eines ständigen steinernen Mausoleums befaßte, das Lenin für alle Zeit verwahren soll. Sollte man nicht annehmen, daß es für Lunačarskij und Krasin das eifrige religiöse Ringen ihrer früheren Tage war, welches sie bewog, einen Kult Lenins formen zu helfen?

Die Bewegung des Gotterbauertums war zur Jahrhundertwende in Rußland aufgetaucht als Teil einer umfangreichen apokalyptischen Stimmung, die weite Teile der Intelligenzia erfüllte, von Vladimir Solov'ev und Fedorov bis zu Andrej Belyj und Aleksandr Blok. In seinem berühmtem Gedicht »Die Zwölf« vom Januar 1918 nahm Blok vorweg, daß die Revolution die Parusie bedeutet: „Und sie schreiten majestätisch. / Hinten: Hemd und Hungerleid; / Aber vorn: mit blutiger Fahne, / Unter Wind- und Schneegeleit / Gegen Blick und Blei gefeit, / Eisperlenschimmer, Flockenglosen / Um den Kranz aus weißen Rosen / Und voll Sanftheit jeder Schritt, / Schreitet Jesus Christ mit.“ Und welches Ereignis gehört enger zur Parusie als die Auferweckung des Fleisches?

Die Verewigung Lenins – des „menschlichsten aller Menschen“ (*samyj človečnyj človek*) – war die wahre Vergöttlichung der Menschheit. Dieser prometheische Impuls ist im Marxismus enthalten, der behauptet, daß eine bewußte und freie Menschheit Schöpfer einer neuen Welt sein wird, und er ist ebenso in der russischen revolutionären Tradition enthalten, die abwechselnd verschmolzen war mit dem Glauben an die Größe des russischen Volkes (*narod*) und an die Revolutionäre selbst, die Rußland und letztlich die Welt aufgrund einer Vision der Gleichheit umwandeln sollten. Der Marxismus, das russische revolutionäre Denken und eine tiefe apokalyptische Erregung lassen das Auftauchen der Bewegung des Gotterbauertums verständlich werden. Es ist eine Ironie der Geschichte, daß die Gotterbauer den menschlichen Genius ausgerechnet in der Person Lenins vergöttlichten, der alle Religion unter den Bann stellte und das Gotterbauertum besonders abstoßend fand und daß ausgerechnet Lenin nach den Bemühungen einiger seiner ältesten Freunde der Menschengott des Kommunismus werden sollte.

Informationen

PFINGSTBEWEGUNG

Ein vorzüglicher Kenner der Pfingstbewegung gestorben. (Letzter Bericht: 1981, S. 145 ff) *Dr. Ernst Giese* dürfte für jeden, der sich mit der deutschen Pfingstbewegung beschäftigt hat, ein bekannter Name sein. Nach dem Erscheinen des grundlegenden Werkes »Die Pfingstbewegung in Deutschland« von D. Paul Fleisch im Jahr 1957 war sein dokumentarisches Buch »*Und flicken die Netze*« (Marburg 1976) die erste und bisher einzige historische Forschungsarbeit zu diesem Thema gewesen (vgl. MD 1977, S. 21). Nun ist er am 4. August im Alter von 65 Jahren in seinem Haus in Marburg a. d. Lahn gestorben.

Ernst August Giese stammte aus einer der Pfingstbewegung angehörenden Familie in Stolp, Pommern. Noch während der NS-Zeit begann er, evangelische Theologie zu studieren, wurde jedoch 1939 zum Militärdienst eingezogen. Durch eine Kriegsverletzung erblindete er. Und als Blinder schloß er sein Studium mit beiden theologischen Examina 1943 und 1946 ab und promovierte zum Dr. theol. mit einer Arbeit über das 7. Kapitel des Römerbriefes. Darauf wurde er von der rheinischen Kirche ordiniert. Bald aber wurde er für den evangelistischen Dienst freigestellt, den er im Rahmen seiner Landeskirche, der »Deutschen Zeltmission« und des pfingstlerischen »Gemeinschaftsverbandes Mül-

heim/Ruhr« leistete. Auch war er Mitglied des »Hauptbrüdertages« dieses Gemeinschaftsverbandes und dessen Theologischer Berater, wobei er freilich stets ein eigenständiger Denker und Mitarbeiter blieb.

Mit Hilfe seiner treuen Lebensgefährtin begann er bald der Geschichte der Pfingstbewegung in Deutschland nachzuspüren. In jungen Jahren hatte er auf einer Großkundgebung in Stolp den alten Pastor *Jonathan Paul* gehört, der „mit einem solchen Feuer sprach, daß sich (ihm) der Eindruck dieser leuchtenden Persönlichkeit unauslöschlich eingeprägt hat“ So begann Giese an seiner großen, mit Begeisterung und warmer Anteilnahme geschriebenen Biographie »*Jonathan Paul – Ein Knecht Jesu Christi*« zu arbeiten (erschienen: Altdorf 1964). Aktiv arbeitete er auch an der Schrift des Mülheimer Verbandes »Was wir glauben und bekennen«, herausgegeben von Christian Krust, mit. Und nach zehnjährigem weiterem Quellenstudium veröffentlichte er dann als Ergänzung und zuweilen auch bewußte Korrektur der Arbeiten von P. Fleisch sein Buch »*Und flicken die Netze*«.

Stets ging es Giese, der ein tief gläubiger Christ war, vor allem um die Einheit der Christen und „die Erneuerung der Kirche aus Gottes Kraft“. Und er wollte mithelfen, falsche Vorstellungen abzubauen, Fehlurteile zu berichtigen und damit tief eingewurzelte Ängste und Blockierungen zu überwinden. Gerade heute wäre es dringend notwendig, seine ernsthafte historische Forschungsarbeit weiterzuführen. Doch ist uns nicht bekannt, ob dies geschieht bzw. wo es geschehen könnte.

rei

Der päpstliche Segen. (Letzter Bericht: 1981, S. 118f) Auf eine etwas eigenartige Weise erfuhren die Scientologen vor einiger Zeit von einem Ereignis, das sie als eine bedeutende Anerkennung ihres in der Öffentlichkeit so viel geschmähten Gründers und Führers verstehen mußten. Im »Flag Informationsbrief 391« ihrer »See Organisation« konnten sie folgenden Satz lesen: „Viele Scientologen erkundigten sich nach dem apostolischen Segen, den L. Ron Hubbard Ende 1980 empfangen hat.“

Jeder treue Anhänger des Erfinders von Dianetics und Scientology mußte bei diesem Satz aufhorchen. Offenbar hatte er geschlafen oder das interne Nachrichtensystem seiner Organisation hatte nicht funktioniert, so daß er von einer Sache nichts erfahren hat, die ihn deshalb unmittelbar berühren mußte, weil sie in dieser Mitteilung als sehr gewichtig hingestellt wird. „Ein ‚apostolischer Segen‘ ist ein Segen, der vom Heiligen Vater erteilt wird, ... (vom) Papst der römisch-katholischen Kirche“, heißt es da. Und es wird eigens vermerkt, daß „der Papst der Stellvertreter Christi auf Erden“ sei. Auch soll es sich um „einen sehr persönlichen Segen“ gehandelt haben, den L. Ron Hubbard damit vom „Heiligen Vater“ erhalten hat und der erteilt wurde aufgrund eines „Gesuches“, das gestellt wurde, „in Anerkennung L. Ron Hubbards als einer Persönlichkeit, die ihr Leben dem Ziel gewidmet hat, aus dieser Welt eine bessere Welt zu schaffen“. – Bedeutet das nicht so etwas wie eine geistliche Variante zu einem „Großen Verdienstorden“ aus der Hand des Papstes? Und muß eine solche Anerkennung des Gründers nicht zugleich als eine eindeutige Anerkennung auch der Scientology seitens der katholi-

schen Kirche gewertet werden? Die »Flag«-Mitteilung jedenfalls hat die Tendenz, einen solchen Eindruck zu erwecken.

Der kritische Leser des »Informationsbriefes« jedoch wird den Verdacht nicht los, daß das ganze wieder einmal ein großer Bluff ist. Die Nachricht erweist sich nämlich bei näherem Hinsehen als eine Information aus zweiter Hand. Es wird nicht gesagt, was dieser „Apostolische Segen“ für L. Ron Hubbard und die Scientology bedeutet. Vielmehr wird, um mitteilen zu können, was ein solcher Segen sei, ein »World Book Dictionary« herangezogen und aus ihm zitiert. Auch wird keineswegs behauptet, daß der Papst diesen Segen persönlich erteilt habe und daß er mit einer Anerkennung der Person und des Werkes L. Ron Hubbards verbunden gewesen sei.

Der harte Kern des Berichtes ist lediglich dieser: Ein begeisterter Verehrer Hubbards, der diesem zum 30. Jahrestag des Erscheinens seines Standardwerkes »Dianetics« (1950) und anlässlich „des 50jährigen Jubiläums, das er (Hubbard) wegen seiner Erfolge als Berufsschriftsteller feiert“, eine Freude bereiten wollte, hat „ein Gesuch um den apostolischen Segen für L. Ron Hubbard und seine Familie“ gestellt. Das heißt, es wurde „eine schöne Urkunde von einem Künstler entworfen und (der vatikanischen Behörde) präsentiert, damit sie L. Ron Hubbard überreicht werde“. So der wörtliche Text der »Flag«-Information.

Die Erteilung des Apostolischen Segens ist nämlich keineswegs eine so persönliche und gewichtige Angelegenheit, wie es die Scientologen-Information hinstellt. Jedenfalls äußerte sich die Apostolische Nuntiatur in Bern auf Anfrage des Schweizer Beauftragten für Sektenfragen zum vorliegenden Fall mit der Vermu-

tung: „Sehr wahrscheinlich handelt es sich um eine einfache Photographie des Heiligen Vaters, die eine Bitte um den Segen enthält. Solche Photographien werden in der Regel durch einen Geistlichen (als Vermittler) der römischen Behörde vorgelegt und von einem päpstlichen Beamten unterzeichnet.“ Demnach handelte es sich offensichtlich um einen ganz gewöhnlichen „Segensbrief“

Bei einer noch genaueren Überprüfung der Angelegenheit stellt sich jedoch die Frage, ob hier nicht allein der Leser des Informationsbriefes Nummer 391 geblufft wurde, sondern auch die päpstliche Behörde. Ein päpstlicher Segen jedenfalls wird in der Regel nur Mitgliedern der Römisch-Katholischen Kirche erteilt, die den Papst auch wirklich als ihr geistliches Oberhaupt anerkennen. Dies aber ist L. Ron Hubbard unseres Wissens nicht. Ja, wäre er es, so müßte er exkommuniziert sein; denn nach katholischem Kirchenrecht schließen sich die Mitgliedschaft in der katholischen Kirche und zugleich in einer anderen, sich als „Kirche“ verstehenden oder ausgehenden Gemeinschaft aus – zumal es sich bei L. Ron Hubbard sogar um den Gründer einer solchen „Kirche“ handelt. Ein spezieller Segen für einen „Schismatiker“ jedoch dürfte schwerlich im Sinne des Papstes gelegen haben.

rei

HINDUISMUS

Poona: Ein Ashram stirbt. (Letzter Bericht: 1981, S. 201 f; s. a. 178 f) Nachdem *Bhagwan Shree Rajneesh* in die Vereinigten Staaten geflogen ist, hat sich im August die Auflösung seines Ashrams in Poona vollzogen. Über die zukünftige Verwendung des Geländes ist noch

nichts bekannt geworden. Nachdem jedoch auch die Elite der Ashram-Verwaltung und der Therapeuten Poona verlassen hat, kann kein Zweifel daran bestehen, daß ein wichtiger Abschnitt im Leben Rajneesh's und seiner Sannyasins zu Ende gegangen ist. Frühere Berichte über einen Umzug innerhalb Indiens haben sich nicht bestätigt. Die Nachricht vom Erwerb eines neuen Geländes in der Nähe von Simla wurde von indischer Seite dementiert. Zur Zeit ist es noch schwierig, aus der Unzahl der Gerüchte über die Zukunft der Neo-Sannyas-Bewegung verlässliche Auskünfte herauszusieben. Pressemeldungen sprechen von der Errichtung eines neuen Weltzentrums in den USA. In der Bundesrepublik hält der Rückstrom aus Poona an und stellt manche Familie vor neue Probleme. Voraussichtlich wird der Tod des Poona-Ashrams zum Aufleben der westdeutschen Zentren und zur Errichtung neuer führen. Der Ankauf neuer Schlösser scheint bevorzustehen, mit Schwerpunkt in Norddeutschland. Das *Purvodaya-Zentrum* in Margarethenried in der Nähe von München berichtet von einem nächtlichen Telephonanruf Bhagwans: „In jedem Land soll eine Stadt von Sannyasin entstehen, ein Buddhafeld, eine sich selbst versorgende alternative Community, unabhängig und wirtschaftlich frei.. *Ma Guru Puja* soll mit Purvodaya die neue zentrale Community für Deutschland aufbauen. Es soll ein großes Grundstück beschafft und mit 100 bis 150 Sannyasins begonnen werden. Die Ashramiten der Rajneeshstadt sollen ihre ganze Energie einbringen.“ Das ehrgeizige Projekt einer neuen sog. „Rajneeshstadt Neo-Sannyas Commune“ signalisiert das optimistische Sendungsbewußtsein der keineswegs reumütig Heimgekehrten.

hu

Naturwissenschaft und Theologie in Ungarn

(Letzter Bericht: 1981, S. 61)
 „Die Frage der Naturwissenschaft in der Theologie“ lautete das Thema eines Grundsatzreferats des reformierten Pfarrers Dr. *János Bolyki* auf einer internationalen Pfarrerkonferenz, die bereits im letzten Jahr in Tahi (Ungarn) stattgefunden hat. Wie die in der DDR erscheinende Zeitschrift »Die Zeichen der Zeit« (4/1981) berichtet, ging es dabei einmal um die *Geschichte* des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft und um die grundsätzlich möglichen *Haltungen* zu dieser Frage, d. h. um die prinzipiellen Zusammenhänge von Naturwissenschaft, Weltbild, Weltanschauung, christlichem Glauben und Theologie. Dem Versuch beides in Einklang zu bringen (Thomas von Aquin, Teilhard de Chardin) stehe bei K. Barth die völlige Trennung des theologischen und des naturwissenschaftlichen Bereichs gegenüber (»KD« III/1 und 2; vgl. MD 1978, S. 154). Der Referent nannte mehrere Modelle, unter denen das Verhältnis bisher vorgestellt wurde: das *Autoritätsmodell* – die Bibel als naturwissenschaftliches Fachbuch und die Theologie als Autorität gegenüber der Naturwissenschaft (wobei beides sicher wiederum zu differenzieren wäre!); das *Schichtenmodell* – Materie/Lebewesen/Seele/Geist; das *Modell der Dimensionen* von P. Tillich und das *Modell der Überpolarität* bei K. Heim. Unter Rückgriff auf seine Dissertation »Fragen der Naturwissenschaften in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts« (ung.), Budapest 1979 (publiziert durch die Studienabteilung der Synode der Ungarisch Reformierten Kirche), entwarf Dr. Bolyki ein *christologisch-komplementäres Modell*: Als biblische Grundlage für eine Verhältnisbe-

stimmung von Naturwissenschaft und Theologie wird Matth. 16, 16 gewählt.

Was „Fleisch und Blut“ offenbaren, was der Mensch mit seinen Sinnen erkennt und herausfindet, gehört zur Naturwissenschaft, was der „himmlische Vater“ offenbart, ist Sache der Theologie. Für den christlichen Theologen aber hängen beide Bereiche in der Person Jesu Christi („Wahr' Mensch und wahrer Gott“) zusammen. Durch das komplementäre Modell möchte der Autor erreichen, daß Naturwissenschaft und Theologie weder miteinander vermischt, noch voneinander getrennt werden.

Bei aller begrüßenswerten Konzentration der theologischen Grundlagen auf die *Person* Jesus Christus wäre hier allerdings kritisch zu fragen, ob diese nicht doch *mehr* als eine negative Abgrenzung im Sinne der Ungebundenheit an ein bestimmtes Weltbild impliziert. Ist der christliche Glaube wirklich indifferent gegenüber jeder „Haltung“, z. B. auch einer prinzipiell agnostischen? Ist es wirklich „gut evangelisch“, „daß es nicht nur eine, sondern viele Wahrheiten gebe“, wie es ein ehemaliger Akademiedirektor einmal behauptete: entscheidend sei die „subjektive Einsicht“?

Das negativ formulierte chalcedonensiche „unvermischt“ und „ungetrennt“ der beiden Naturen Christi muß auch positiv gefaßt werden: „Ungetrennt“ bedeutet dann, daß der Glaube an Jesus Christus sehr wohl *ganz bestimmte* weltanschauliche Implikationen hat und *ganz bestimmte* nicht hat! Und umgekehrt wären die Kooperationsmöglichkeiten in den wirklichen Sachfragen von Naturwissenschaft und Theologie zu erkennen, vor allem in der Anthropologie. Angesichts der auf die Menschheit zukommenden Probleme müßte wieder deutlicher werden, *worin* Weltbild und Glaube *zusammenhängen*. ru

Francesco Ficicchia

Der Baha'ismus Weltreligion der Zukunft?

Geschichte, Lehre und Organisation
in kritischer Anfrage



Eine Publikation
der Evangelischen Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen
im Quell Verlag Stuttgart



NEU

Francesco Ficicchia

Der Baha'ismus — Weltreligion der Zukunft?

Geschichte, Lehre und Organisation
in kritischer Anfrage.

Mit einem Vorwort von
Michael Mildenberger.

480 Seiten. Gebunden DM 68.—.

Für Materialdienstbezieher DM 56.—.

Der Baha'i-Glaube betrachtet sich selbst als die Weltreligion der Zukunft, als Abschluß und Erfüllung aller noch bestehenden geschichtlichen Religionen. Doch die Baha'i-Gemeinschaft hat — zumindest in Deutschland und Westeuropa — wenig Ausstrahlung. Aus der nach allen Seiten offenen, weltzugewandten Baha'i-Bewegung wurde »ein streng reglementiertes und für den Außenstehenden wenig transparentes System«. Welches sind die Gründe für diese Entwicklung? Wie vollzogen sie sich?

Seit weit über einem halben Jahrhundert ist keine umfassende und kritische Gesamtdarstellung der Baha'i-Religion erschienen. Das vorliegende Buch schließt nicht nur diese Lücke. Das innere Engagement des Autors und seine sorgfältige religionswissenschaftliche Forschungsarbeit haben ein Standardwerk entstehen lassen, das auf lange Zeit hinaus für jeden wegweisend sein wird, der sich mit der Baha'i-Religion beschäftigen will.



Quell Verlag Stuttgart

Heinrich Albertz

Blumen für Stukenbrock

Biographisches

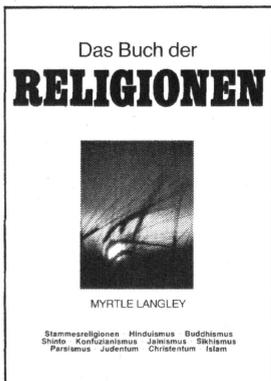
Ein Jahr lang hat Pastor Heinrich Albertz Tagebuch geführt und dabei auf die wichtigsten Daten seines Lebens zurückgeblickt: Kindheit und Jugend, Studium, die Zeit der Bekennenden Kirche, die Jahre als Regierungsmitglied in Niedersachsen und Berlin, der 13. August, die Amtszeit und der Rücktritt als Regierender Bürgermeister, Pastor in einer geteilten Stadt, der Flug mit den Terroristen nach Aden 1975, Begegnungen, Diskussionen, Freundschaften . . . Eine Biographie in nicht üblicher Form, die ein ungewöhnliches Leben mit Zivilcourage zeigt. Ein Plädoyer für den Frieden. Ein Antikriegs- und Antirüstungsbuch. Ein Demokratiebuch. Ein Jugendbuch. Ursachen kommen zutage, die unglaublich tief zurückreichen, vieles bestätigen, manches korrigieren. Heinrich Albertz zeigt die Zusammenhänge auf: Das Tagebuch eines Jahres / eines Lebens.

»Blumen für Stukenbrock«: 304 Seiten, gebunden mit
Schutzumschlag DM 34,-

Im RADIUS-Verlag

Kniebisstraße 29 7000 Stuttgart 1

Das Buch der **RELIGIONEN**



Best.-Nr. 24 594

Myrtle Langley
Das Buch
der Religionen

ca. 72 Seiten, viele Fotos und Grafiken, z. T. vierfarbig, gebunden, DM 24,80

Die Welt der Religionen – bunten und vielfältig wie die Menschheit selbst. Was glauben „die anderen“? Was steckt hinter ihren uns zunächst unbegreiflich erscheinenden Riten und Bräuchen?

Das Buch der Religionen informiert in Wort und Bild allgemeinverständlich und knapp über die wichtigsten der heute verbreiteten Religionen.

Best.-Nr. 24 593

John Butterworth
Das Buch
der Sekten und Kulte

ca. 72 Seiten, viele Fotos und Grafiken, z. T. vierfarbig, gebunden, DM 24,80

Neunzehn Sekten, Jugendreligionen und neue Kulte, von den Zeugen Jehovas über TM bis zu Bhagwan und seiner Shree Rajneesh Foundation, werden hier in Wort und Bild vorgestellt. Geschichte, Praxis und wichtigste Lehren werden im Aufriß beschrieben, und es wird deutlich, was diesen Gruppen ihre Anziehungskraft verleiht.

R. Brockhaus Verlag · Postfach 11 01 97 · 5600 Wuppertal 11



Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen der EKD im Quell Verlag Stuttgart. – **Redaktion:** Dr. Hans-Jürgen Ruppert (verantwortlich), Pfarrer Dr. Reinhart Hummel, Pfarrer Dr. Hans-Diether Reimer, Frau Ingrid Reimer, Dr. Wilhelm Quenzer. **Anschrift:** Hölderlinplatz 2A, 7000 Stuttgart 1, Telefon 22 70 81/82. – **Verlag:** Quell Verlag und Buchhandlung der Evang. Gesellschaft in Stuttgart GmbH, Furtbachstraße 12A, Postfach 897, 7000 Stuttgart 1, Kontonummer: Landesgiro Stuttgart 2 036 340. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Heinz Schanbacher. – **Bezugspreis:** jährlich DM 25,- einschl. Mehrwertsteuer und Zustellgebühr. Erscheint monatlich. Einzelnummer DM 2,50 zusätzlich Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. – Alle Rechte vorbehalten. – Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik. – **Druck:** Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.