

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung der herausgebenden Stelle dar. Sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Auf Seite 383 lesen Sie:
„Die Kirche
des Moskauer Patriarchats“

KLAUS SCHOLDER

Ideologie und Politik

Glaubwürdigkeit, Rechlichkeit und Vernunft müssen nach Ansicht des Autors die Grundfesten der westlichen Politik sein. — Unter keinerlei Umständen dürfen diese Prinzipien verletzt werden, auch nicht um irgendwelcher taktischer, wirtschaftlicher oder militärischer Vorteile willen. — „Politik ist heute ein überaus moralisches Geschäft“, fügt Scholder hinzu und kommt von dieser Feststellung aus zu einer kritischen Analyse der Forderungen nach einer westlichen Gegenideologie. Die Frage nach unserem geistig-politischen Standort aber ist von solcher Aktualität, daß wir uns von der Veröffentlichung der sehr pointierten Ausführungen Scholders eine Belebung der Diskussion versprechen.

Es handelt sich um einen geringfügig gekürzten und überarbeiteten Abdruck aus „Politischer Club VIII“, Veröffentlichung der Evangelischen Akademie Tutzing, 1962. (Red.)

I. Zum Begriff der Ideologie und seiner Geschichte

Der Begriff „Ideologie“ im modernen Sinne entstand unter ebenso merkwürdigen wie charakteristischen Umständen¹⁾.

Das Wort Ideologie bezeichnete am Ende des 18. Jahrhunderts in Frankreich eine bestimmte philosophische Richtung, die in der Nachfolge Condillacs eine empirische Anthropologie und Psychologie vertrat. Es ging darum, durch Bestimmung und Darstellung seelischer Tätigkeiten, der „Ideen“, zu entsprechenden praktischen Regeln für Erziehung, Recht und Staat zu kommen. Ein Philosoph namens Destutt de Tracy prägte für diese Philosophie den Begriff „Ideologie“, und da die Regierung der Revolution nur diese Richtung als Philosophie anerkannte, kam es dahin, daß man in Frankreich am Ende des 18. Jahrhunderts die Philosophen vielfach „Ideologen“ nannte.

Und nun geschah etwas Wichtiges: Napoleon, von den Ideologen wegen seines Cäsarismus angegriffen, nahm das Wort auf und benutzte es im verächtlichen Sinne als Bezeichnung für Leute, die eine durch Ideen bestimmte, und das hieß in seinem Sinne falsche, Beziehung zur Wirklichkeit hätten.

Untersucht man, was hier geschehen ist, so wird man feststellen, daß nicht diese oder jene Ansicht, sondern daß die Denkweise des anderen

als ganze in Frage gestellt und entwertet wird. Dem anderen wird ein schlechthin falsches Verhältnis zur Wirklichkeit unterstellt, ein Verhältnis, das nicht durch die Praxis, sondern durch die Idee bestimmt wird. Und genau das gilt nun für den Begriff der Ideologie bis heute, daß mit ihm der Nebensinn verbunden ist, „daß ein jeder als Ideologie bezeichnete Gedanke der Praxis gegenüber versagt und daß das wahre Organon zum Zugang zur Wirklichkeit das Handeln ist und daß an diesem gemessen das Denken überhaupt oder in einem gegebenen Falle ein bestimmtes Denken nichtig ist.“²⁾

Dieselbe Struktur wiederholt sich beispielsweise — wenn ich das hier gleich anschließen darf — bei Bismarck, für den etwa in der Frage der Annexion Elsaß-Lothringens 1871 das Volkstums- und Sprachenargument wie die deutsch-nationale Ideologie überhaupt eine „Professorenidee“ waren³⁾. „Professorenidee“ aber hieß: Kritik einer Ideologie vom politischen Pragmatismus aus.

In diesem Sinne also hat sich der Begriff der Ideologie im 19. Jahrhundert durchgesetzt. Die in der politischen Praxis unmittelbar erfahrbare Wirklichkeit wird zum Maßstab, um an ihr primär von der Idee bestimmte Denkweisen als ideologisch zu disqualifizieren.

Und nun geschieht abermals etwas Wichtiges: Diese neue Möglichkeit, die Denkweise eines Gegners als ganze zu disqualifizieren, erfährt eine ungeahnte Ausweitung. Sie ist nicht mehr nur — wie bei Napoleon — Privileg der politisch herrschenden Schicht, sondern sie wird von der Opposition übernommen, also vom „Proletariat“. Und hier erst, also bei Karl Marx und seinen Nachfolgern, wird diese neue Möglichkeit konsequent und umfassend ausgebaut und genutzt.

Das instruktivste Dokument dieser Entwicklungsstufe ist „Die Deutsche Ideologie“ von Karl Marx (1845/46).

Hier zeigt Marx, daß die ganze bürgerliche deutsche Philosophie, und d. h. also die Denkweise der herrschenden Klasse, „Ideologie“ ist. „Keinem von diesen Philosophen“, heißt es da etwa (gemeint sind die Junghegelianer von Strauß bis Stirner), „ist es eingefallen, nach dem Zusammenhange der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit, nach dem Zusammenhange ihrer Kritik mit ihrer eigenen materiellen Umgebung zu fragen.“⁴⁾

Die typische Struktur wird wieder sichtbar, die wir schon bei der Entstehung des Begriffs beobachten konnten: die Kritik einer Denkweise, eines Bewußtseins, an der politischen und sozialen Wirklichkeit. Und es ist nun kein Zufall, daß gerade der Marxismus die Ideologiekritik

1) Vgl. hierzu und zum Folgenden: Karl Mannheim, Ideologie und Utopie, 2. Auflage 1952, S. 66 ff. Dazu: H. Barth, Wahrheit und Ideologie, 1945; Th. Geiger, Ideologie und Wahrheit, 1953.

2) Mannheim a. a. O.

3) H. Rothfels, Bismarck und der Staat, 1953, S. XXXIX.

4) Karl Marx, Die Frühschriften, hsg. v. S. Landshut, 1953, S. 346.

zur entscheidenden Waffe macht: Sein Ausgangspunkt ist ja die gesellschaftliche Wirklichkeit, an der gemessen alles andere notwendig Ideologie wird, d. h. also falsche Denkweise, falsches Bewußtsein.

Marx nennt die Philosophen seiner Zeit „deutsche Ideologen“, die „die Vorstellungen der deutschen Bürger nur philosophisch nachblöken.“⁵⁾ Es ist „Ideologie“, mit Hegel und den Hegelianern anzunehmen, daß das Denken souverän sei; es hat nur den „Schein der Selbständigkeit“ — in Wahrheit wird es durch die soziale und politische Wirklichkeit bestimmt.

Gegen diese „deutschen Ideologen“ stellt nun Marx seine eigenen Voraussetzungen, nach seinen Worten „keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es sind wirkliche Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen“⁶⁾, von denen er ausgehen will.

Für Marx gibt es nur einen einzigen Standpunkt, der mit der sozialen Wirklichkeit rechnet, und das ist sein eigener. Von diesem Standpunkt aus sind alle anderen Systeme „Ideologien“, d. h. sie sind ohne richtige Beziehung zur Wirklichkeit, sie sind unreal.

Ideologie ist also — diese Definition können wir jetzt versuchen — ein primär durch Ideen bestimmtes Verhältnis zur Wirklichkeit, das von einem anderen Wirklichkeitsbegriff aus als unreal — und das heißt eben als ideologisch — begriffen wird. Der Marxismus hat ja nun bekanntlich auch nach den Gründen dieses ideologischen Verhältnisses zur Wirklichkeit gefragt und sie in den Klasseninteressen gefunden, die dementsprechend in seiner Ideologienlehre eine wichtige Rolle spielen. Aber dieses inhaltliche Problem ist jetzt in unserem Zusammenhang nicht entscheidend.

Entscheidend ist etwas anderes: Die neue Möglichkeit der Disqualifizierung des Bewußtseins des Gegners; die der Marxismus total und konsequent anwandte, konnte auf die Dauer nicht auf ihn beschränkt bleiben. Wenn es eine Zeit gab, in der man den Ideologiedanken mit dem Marxismus nahezu identifizierte, so hat sich inzwischen längst auch das bürgerliche Lager seiner bemächtigt, um nun seinerseits dem Marxismus ein ideologisches, und d. h. irreales, Verhältnis zur Wirklichkeit nachzuweisen.

Und damit ist nun die ganze Entwicklung noch einmal in ein neues Stadium getreten. Diese allgemeine Expansion des Ideologiedankens⁷⁾ konstituierte eine „prinzipiell neue Bewußtseinslage“. Hier liegt nicht einfach eine quantitative Steigerung vor, sondern es findet ein Umschlag in eine neue Qualität statt. In dem Augenblick nämlich, in dem offenbar wird, daß in allen Lagern grundsätzlich Ideologien im Spiel sind, wird der Ideologiebegriff allgemein und total. Damit aber geht etwas Entscheidendes verloren: die gemeinsame Basis der Verständigung.

Das ist ja offenkundig: indem jede Partei die andere des total-ideologischen, d. h. also eines total-irrealen, Denkens bezichtigt, werden jeweils verschiedene Zustände als Wirklichkeit bezeichnet. Diese jeweilige Wirklichkeit aber bildet den absoluten Bezugspunkt eines Denksystems, von dem aus jedes andere System als falsch, d. h. als ideologisch erscheinen muß. Kann ich mich aber dergestalt nicht mehr über die Wirklichkeit verständigen, so kann ich mich eben überhaupt nicht mehr verständigen — da fehlt schlechterdings jede gemeinsame Basis. Es ist der Punkt, an dem wir gegenwärtig angelangt sind.

Sie werden das vermutlich aus Ihrer Erfahrung bestätigen können. Was an den Ost-West-Diskussionen immer wieder so sehr bestürzt, das ist ja nicht der Umstand, daß hier Meinung gegen Meinung steht, sondern es ist die Beobachtung, daß trotz gleicher Worte offenbar zwei verschiedene Sprachen gesprochen werden. Die Erklärung für dieses Phänomen liegt im Begriff der allgemeinen und totalen Ideologie. Sie löst die Einheit unserer Denkbasis auf, indem sie die Verständigung über das, was wirklich ist, von der Anerkennung bestimmter Voraussetzungen abhängig macht, die ihrerseits von unserem Standpunkt aus durchaus ideologischen Charakter tragen.

Das aber hat nun zweierlei zur Folge:

1. Indem die Ideologiekritik schließlich für alle Gruppen das Denken des jeweiligen Gegners als ideologisch, und d. h. eben als unreal, zu disqualifizieren vermochte, zerstörte sie weithin das Vertrauen in das Denken überhaupt⁸⁾. Da die ganze Welt von Ideologien beherrscht scheint, und zwar grundsätzlich und ohne Ausnahme, geht die Wirklichkeit als Wirklichkeit verloren. Das Denken erscheint unbeschränkt funktionalisiert, an irgendeinen festen Punkt; irgendein Absolutes in diesem System unbegrenzter Relationen ist nicht zu denken. So erklärt sich die Flucht in den Skeptizismus wie in den Irrationalismus. Karl Mannheim hat recht: „Es handelt sich heute um mehr als um eine neue Idee, und unsere Frage stellt nicht bloß ein neues Problem. Wir treffen hier auf die elementare Lebensverlegenheit unserer Zeit, die in der einzigen Frage zusammenfaßbar ist: Wie kann der Mensch in einer Zeit, in der das Problem der Ideologie ... radikal gestellt und zu Ende gedacht wird, überhaupt noch denken und leben?“⁹⁾ Die politische Problematik einer geteilten Welt stellt sich hier als Krise des menschlichen Denkens dar, ohne deren philosophische Bewältigung auch an vernünftige politische Lösungen nicht gedacht werden kann.

2. Mit der totalen Herrschaft der Ideologie hat die soziale und politische Wirklichkeit — oder richtiger: das, was jeweils darunter verstanden wird — plötzlich eine ausgesprochene Schlüsselstellung gewonnen. Wenn Ideologie ihrer Definition nach eine der Wirklichkeit nicht entsprechende falsche Denkweise darstellt, so wird

man die soziale und politische Wirklichkeit immer und unter allen Umständen der Denkweise anzupassen versuchen. Der umgekehrte Weg, die Denkweise an der Wirklichkeit zu orientieren, ist deshalb nicht gangbar, weil er die Denkweise als falsch, und d. h. eben gerade als Ideologie, entlarven würde. Deshalb darf es im Bereich totaler ideologischer Herrschaft weder Revolutionen noch Streiks geben: sie würden im Augenblick ihrer Anerkennung den ideologischen, und d. h. irrealen, Charakter der Herrschaft offenbar werden lassen. Die Schlüsselstellung, die die politische Wirklichkeit in einer ideologisierten Welt einnimmt, hat aber noch eine andere Folge: Weil nur an der Wirklichkeit die Ideologie als Ideologie qualifiziert werden kann, deshalb wird der politische Erfolg zum absoluten und ausschließlichen Maßstab politischen Handelns. Politischer Erfolg heißt, die Wirklichkeit mit der Idee als in Übereinstimmung zu zeigen. Alles, was diesem Ziele dient, ist dementsprechend nicht nur richtig, sondern gut; umgekehrt ist alles, was diesem Ziele schadet, nicht nur falsch, sondern böse. Sie kennen alle den Begriff der sozialistischen Moral: hier liegen seine Wurzeln. Auch das Moralische — weit davon entfernt, sich, wie noch Friedrich Theodor Vischer meinte, von selbst zu verstehen — ist funktionalisiert. Es ist im Bereich der Ideologie eine durchaus relative Größe, bezogen auf die jeweils vertretene Wirklichkeit.

Damit aber wird deutlich, daß die gemeinsame Basis nicht nur des Denkens, sondern auch des Handelns verlorengegangen ist. Es ist uns ja unbegreiflich, wie viele von denen, die gegenwärtig wegen schwerer Verbrechen während des Dritten Reiches verurteilt werden, sich subjektiv unschuldig fühlen: sie sind Opfer der funktionalisierten Moral einer totalen Ideologie.

Neben dem Begriff der allgemeinen und totalen Ideologie — für den das bisher Gesagte gilt — gibt es noch eine andere Form ideologischen Denkens, die wir näher bestimmen müssen, um zu einer brauchbaren Begrifflichkeit zu kommen. Wir nennen sie mit Karl Mannheim die partikuläre Ideologie¹⁰⁾. Während der totale Ideologiebegriff die Denkweise des Gegners als ganze in Frage stellt und verwirft, spricht der partikuläre Ideologiebegriff „nur einen Teil der Behauptungen des Gegners — und auch diese nur auf ihre Inhaltlichkeit hin — als Ideologien“ an. Hier ist also, im Gegensatz zum totalen Ideologiebegriff, die gemeinsame Denkbasis noch erhalten. Man kann sich noch verständigen, obwohl man in Einzelaspekten der Darstellung und Beurteilung der Wirklichkeit von verschiedenen ideologischen Voraussetzungen ausgeht. So liegen beispielsweise den Programmen der westdeutschen Parteien zweifellos ideologische Voraussetzungen zu Grunde — etwa christliche, sozialistische oder liberale. Aber diese Ideologien funktionalisieren nur Teilaspekte der Wirklichkeit, bestimmte Bereiche; die Grund-

5) a. a. O. S. 342.

6) a. a. O. S. 346.

7) Mannheim a. a. O. S. 69 ff.

8) Mannheim, S. 37 ff.

9) a. a. O. S. 38.

10) a. a. O. S. 54 ff.

rechte etwa oder die Staatsordnung bleiben im vorideologischen Raum und werden als gemeinsames Gut aller Parteien anerkannt. Die Frage, ob eine Partei verfassungswidrig ist, entscheidet sich demnach daran, ob sie eine partikulare oder eine totale Ideologie vertritt.

Diese partikularen ideologischen Entwürfe sind vermutlich zur Orientierung in der Welt unerläßlich. Die Gefahr liegt denn auch nicht in ihrer Existenz an sich, sondern in ihrem mehr oder

weniger ausgeprägten Bestreben, in die totale und allgemeine Form umzuschlagen.

Ich will mit diesen wenigen Bemerkungen zur Theorie des Ideologiebegriffes hier abbrechen. Ich hoffe, es sind gewisse Strukturen deutlich geworden, die wir nun in unserer neueren Geschichte aufsuchen und verifizieren wollen. Es geht dabei um die Frage, wie sich der Begriff des Politischen unter dem Eindruck der ideologischen Strömungen gewandelt hat.

II. Wandlungen im Begriff der Politik unter dem Einfluß der Ideologie

Ich hatte oben schon kurz darauf hingewiesen, daß Bismarck — ähnlich wie Napoleon — das vorwiegend ideologisch bestimmte Denken durchaus fremd war.

Was er für die Aufgabe der Politik hielt, das findet sich beispielsweise in einer Rede, die er am 3. Dezember 1850 vor der Zweiten Kammer hielt. Es ging um die Frage, ob Preußen militärisch in die Bekämpfung der revolutionären Strömungen eingreifen sollte. Bismarck lehnte das Eingreifen nachdrücklich ab und meinte dazu: „Die einzige gesunde Grundlage eines großen Staates ... ist der staatliche Egoismus und nicht die Romantik, und es ist eines großen Staates nicht würdig, für eine Sache zu streiten, die nicht seinem eigenen Interesse angehört.“¹¹⁾ Für Bismarck war alles politische Handeln unbedingt und ausschließlich an den Staat und seine Interessen gebunden, und zwar an den Staat in seiner persönlichen Verkörperung durch den Monarchen. Entsprechend war seine Politik eine Politik der Macht, begrenzt durch Nutzen und Vernunft.

Das wird besonders deutlich in seiner Haltung gegenüber jenen Kreisen, die sich nicht staatliche, sondern nationale Politik wünschten und die die Ideologie der Zeit vertraten: den Nationalismus. Der Nationalismus trug für Bismarcks politisches Empfinden alle Zeichen einer Ideologie im Sinne unserer Definition: er stellte sich ihm als ein irrales Verhältnis zur Wirklichkeit dar, als eine „Professorenidee“.

Bezeichnend dafür ist seine Haltung in der Elsaß-Lothringischen Frage. Die nationalliberalen Führer, allen voran Treitschke, forderten die Annexion, „auch wenn man die deutschsprechenden Elsässer gegen ihren Willen zu ihrer Nationalität zurückführen müsse“¹²⁾. Dagegen vertrat Bismarck lediglich den „militärischen Sicherheitsgedanken“ — die Idee der „nation une et indivisible“ galt ihm politisch nichts.

Weil für ihn Politik von Nutzen und Vernunft bestimmt wurde, deshalb konnte er im Krieg gegen Frankreich auch keinen „Volkskrieg“ sehen. Er war für ihn kein nationaler Aufbruch, kein Rachefeldzug, sondern ein Gebot der politischen Notwendigkeit. Deshalb erklärte er, als er in der Nationalzeitung wegen seiner ritter-

lichen Behandlung des gestürzten französischen Kaisers angegriffen wurde, in einer Pressedirektive: „Die Politik hat die Bestrafung etwaiger Versündigungen von Fürsten und Völkern gegen das Moralgesetz der göttlichen Vorsehung ... zu überlassen.“ Und weiter: „Die Politik hat nicht zu rächen, was geschehen ist, sondern zu sorgen, daß es nicht wieder geschehe.“¹³⁾ Man muß sich diese großartigen und souveränen Sätze vor Augen halten, um zu begreifen, wie wenig Bismarck seiner politischen Überzeugung nach in den Stammbaum des deutschen nationalen Machtstaates gehört.

Man muß sich diese Sätze aber auch deshalb vor Augen halten, um die Wandlung zu bemerken, die sich seither im Begriff des Politischen vollzogen hat. Schon die Zeitgenossen haben Bismarck ja weitgehend nationalistisch interpretiert.

So beispielsweise verstand Treitschke 1870 den Sinn des deutsch-französischen Krieges:

„Zum ersten Male seit den Tagen der Reformation stand die gesamte Nation zu großer Tat vereinigt; zum ersten Male, seit es Preußen gibt, schlug dieser Staat seine deutschen Schlachten, ohne daß Neid und Tadelsucht, Bruderhaß und Bruderkrieg ihm die Wege durchkreuzten. Die also im Heldenkampfe verbundene Nation empfängt jetzt in dem deutschen Reichstage das Mittel, die Bahnen ihrer friedlichen Entwicklung selber zu bestimmen; in der Kaiserkrone ein Symbol ihrer Macht und Größe, das den Gedanken unserer Einheit verkörpert, mit der Wucht altheiliger Erinnerungen auf die Gemüther der Deutschen wirkt, und die Fremden zwingt, nur noch von Deutschen, nicht mehr von Baiern und Badenern zu reden.“¹⁴⁾

Das ist der Ton der nationalen Ideologie, und er wird in den nächsten Jahrzehnten mehr und mehr die deutsche Politik bestimmen. Der Gedanke von Vernunft und Nützlichkeit als Kategorien politischen Denkens wird zurücktreten gegenüber der Idee von der „Ewigkeit des von jeder Einmischung des Auslandes unabhängigen, selbtherrlichen Deutschen Reiches“ — wie eine Sondernummer der Alldeutschen Blätter vom

3. August 1914 das Ziel des eben begonnenen Krieges formulierte¹⁵⁾.

Und der Erste Weltkrieg war es nun vor allem, der diese Entwicklung rasch vorantrieb. Die Notwendigkeit, auch die geistigen Kräfte des Volkes so weit als möglich zu mobilisieren, die neuentdeckten Mittel der Propaganda und ihre Wirkung, die ganze, von Leidenschaft erfüllte Atmosphäre ließen die Politik mehr und mehr in den Bereich ideologischer Kräfte geraten.

Wie stark diese Ideologie des nationalen Entweder-Oder auf beiden Seiten das politische Denken beeinflusste, zeigen die Friedensbemühungen während des Krieges selbst. Vernunft und Nützlichkeit hätten 1915/16 einen Friedensschluß für alle Beteiligten geboten. Daß er nicht zustande kam, war eine Folge der nationalen Ideologien, die durch einen Friedensschluß eben als solche entlarvt worden wären. Friedensschluß hätte Anpassung an die politische Wirklichkeit bedeutet — und gerade dieser Weg war nicht mehr gangbar. Ein Frieden, der der Lage der Dinge nach nur ein Kompromißfrieden (Verständigungsfrieden, wie es damals hieß) hätte sein können, hätte zugleich die Idee des deutschen nationalen Machtstaates, zu der Sieg, Ruhm, Ewigkeit gehörten, als unreal und d. h. als Ideologie disqualifiziert. Max Weber, der scharfsinnige Beobachter der deutschen Politik, hat das in einer Denkschrift „Zur Frage des Friedensschlusses“, die Ende 1915 oder Anfang 1916 entstand, folgendermaßen formuliert: „Die Fortsetzung des Krieges ist auch bei uns höchst wesentlich nicht durch sachlich-politische Erwägungen, sondern durch die Angst vor dem Frieden bedingt.“¹⁶⁾ Angst vor dem Frieden, das hieß: Angst davor, daß die nationale Ideologie als solche offenbar würde, Angst davor, daß das, was in der Kriegszielfrage von der Ideologie gefordert wurde — praktisch die Germanisierung halb Europas — nicht zu verwirklichen und damit die Idee des deutschen nationalen Machtstaates selbst gefährdet oder desavouiert sei¹⁷⁾.

Bezeichnend für das Ausmaß und die Wirkung der nationalen Ideologie ist die Tatsache, daß sie die Niederlage von 1918 überstand, ja sie nach Weise der Ideologien zum Anlaß nahm, die politische Wirklichkeit noch konsequenter ideologisch zu interpretieren. Berühmtes Beispiel hierfür ist die „Dolchstoßlegende“, jene Theorie, wonach Deutschland nicht militärisch unterlegen, sondern von der Heimat im Stich gelassen worden sei. Hindenburg selbst vertrat diese Theorie am 18. November 1919 vor dem parlamentarischen Untersuchungsausschuß, der die Ursachen der Niederlage feststellen sollte. „Wo die Schuld liegt“, erklärte er damals, „bedarf keines Beweises“. Die Dolchstoßlegende ist mit der Formel „Im Felde unbesiegt“ auf unzählige deutsche Heldenfriedhöfe gewandert und hat so

15) A. Kruck, Geschichte des Alldeutschen Verbandes, 1954, S. 85.

16) Ges. polit. Schriften, 1958, S. 137.

17) Vgl. dazu K. Scholder, Die Problematik der politischen Verantwortung in unserer jüngsten Geschichte, 1959, S. 17 f.

11) Rothfels, S. 94

12) Rothfels, S. XXXVIII.

13) Rothfels, ebda.

14) H. v. Treitschke, Historische und politische Aufsätze III, 4. Auflage, 1871, S. 428.

den Triumph der Ideologie über die historische Wahrheit bestätigt.

Lassen Sie mich noch an einem anderen Beispiel zeigen, wie bewußt die nationale Ideologie die politische Wirklichkeit in ihrem Sinne interpretierte. Heinrich Claß, der Führer der Alldeutschen, schreibt in seinen im wesentlichen noch unveröffentlichten Aufzeichnungen zu dieser Zeit: „Mein Gedankengang war so: Der furchtbare Zusammenbruch im November 1918 kann und darf nicht das Ende der nationalen Geschichte bedeuten, zumal er in eigentlich unvereinbarem Widerspruch mit der Haltung unseres Volkes beim Ausbruch des Krieges stand und seinen ungeheuren Leistungen in dessen Verlauf widersprach. Es mußte also etwas der Anlage unseres Volkes Fremdes von außen hineingetragen worden sein. Aus dem ganzen Kampfe, den ich bis dahin mit meinen Freunden geführt hatte, wußte ich und wußten sie, welche fremden — klar gesprochen: international gerichteten Kräfte tätig waren, Bismarcks Werk zu zerstören . . .“¹⁸⁾

Jeder Satz verrät hier die Feder des gewandten und überzeugten Ideologen.

Der Ideologie der Rechten stand nun in diesen Jahren die nicht minder militante und konsequente Ideologie der Linken gegenüber, die sich auf dem Boden der Republik erbitterte Schlachten lieferten.

Für beide Parteien war das Wesen des Politischen ganz von der Ideologie bestimmt. Für die Rechte war Inbegriff und Ziel aller Politik die höchst nebulöse Idee des deutschen nationalen Machtstaates, für die Linke war das Politische völlig mit dem Begriff des Klassenkampfes und der Herrschaft des Proletariats verschmolzen. Die Schicht derer aber, die — wie Bismarck — das Ziel der Politik in der Erhaltung und Förderung des Staates sahen und dementsprechend Nutzen und Vernunft als politische Kategorien ins Spiel zu bringen suchten, — diese Schicht wurde immer kleiner.

Immerhin: solange es sie noch gab, solange es noch eine freie Presse und eine kritische öffentliche Meinung gab, konnte man nicht von einer totalen Ideologisierung der deutschen Politik sprechen. Das wurde anders, als im Fortgang unserer Geschichte die Weimarer Republik vom Dritten Reich abgelöst wurde. Dieses Ereignis bildet im Zusammenhang unserer Erwägungen mehr als nur einen Regierungs- oder Systemwechsel unter anderen.

Ich habe im 1. Abschnitt zu zeigen versucht, wie an einem bestimmten Punkt der Entwicklung ein Umschlag vom Quantitativen ins Qualitative stattfindet. Es ist der Punkt, wo die Expansion des Ideologiedenkens zum Begriff der totalen und allgemeinen Ideologie führt.

Dieser Punkt ist für Deutschland mit dem Beginn des Dritten Reiches bezeichnet. Denn hier ging es nun nicht einfach um ein quantitatives Mehr an Ideologie in der deutschen Politik, sondern das Dritte Reich schuf in der Tat das,

was wir oben „eine neue Bewußtseinslage“ genannt haben.

Die nationalsozialistische Herrschaft trägt alle Merkmale einer allgemeinen und totalen Ideologie. Sie war von Anfang an darauf ausgerichtet, die politische Wirklichkeit mit der Idee in Übereinstimmung zu bringen: Gesetzgebung und politische Praxis in den Jahren nach 1933 hatten eben dieses Ziel. Die Idee des großdeutschen Reiches germanischer Nation war das Prokrustesbett, in das die politische Wirklichkeit mit Gewalt eingepaßt wurde. Wo eine Diskrepanz auftrat, wurde sie rücksichtslos beseitigt: Die Konzentrationslager galten bekanntlich als Erziehungsanstalten, in denen das politische Bewußtsein der Kritiker und Opponenten der politischen Wirklichkeit angepaßt werden sollte.

Die Entlarvung des Nationalsozialismus als Ideologie — und jede Kritik und jeder Kritiker bedeuten ja solche Entlarvung, erwiesen die Ir-

realität des braunen Denkens — war ein todeswürdiges Verbrechen.

Zugleich ist nun hier im Dritten Reich zum ersten Male deutlich geworden (was man freilich schon am Beispiel des stalinistischen Rußland hätte feststellen können), daß in der Tat mit der Entstehung totaler ideologischer Systeme die gemeinsame Basis des Denkens wie des Handelns verloren gegangen ist.

Die Welt ist nicht erst seit dem Ost-West-Konflikt zerrissen, sie ist es seit 1933 oder seit 1917 — seit der Zeit, wo sich ein totales ideologisches System dauerhaft in der politischen Wirklichkeit zu etablieren vermochte. Es wird nur erst jetzt ganz deutlich.

Es ist die Frage, was hier zu tun und welche Aufgabe der Politik in dieser Situation zugewiesen ist.

III. Die neue Aufgabe der Politik

Ich beginne mit einigen Bemerkungen zum Eichmann-Prozeß, den ich für eines der wichtigsten politischen Ereignisse in der Mitte unseres Jahrhunderts halte. Und zwar halte ich ihn deshalb für so außerordentlich wichtig, weil an ihm zwei Tatbestände sichtbar werden, die für unser politisches Handeln von höchster Bedeutung sind.

Das erste, unübersehbar und in die Augen springend, was in diesem Prozeß offenbar wird, ist der eigentlich chaotische Zustand unserer Welt.

Karl Mannheim hat 1929 die Frage gestellt, und wir haben sie oben schon einmal aufgegriffen: „Wie kann der Mensch in einer Zeit, in der das Problem der Ideologie . . . radikal gestellt und zu Ende gedacht wird, überhaupt noch denken und leben?“ Angesichts des Eichmann-Prozesses wird man in allem Ernst und nicht nur sozusagen die Antwort geben müssen: Er kann es nicht. Er kann es wirklich nicht. Denn Europa war unter der Herrschaft des Dritten Reiches ja nicht nur für die Juden unbewohnbar; es war in einem tieferen Sinne dadurch auch für alle anderen unbewohnbar, weil keiner sicher sein konnte, nicht selbst das nächste Mal zu einer Gruppe zu gehören, die dem Tode verfallen war. Waren es heute die Juden, so war es morgen die SS, waren es heute die Polen, so waren es morgen die Deutschen.

Das ist das eine, das deutlich wird: der eigentlich chaotische Zustand der Welt. Es kann heute angesichts von 6 Millionen unschuldig Ermordeter niemand mehr behaupten, es sei das nur ein Versehen, es seien das Fehlgriffe einer an sich guten Sache gewesen.

Und auch soviel sollte klar sein: Wenn das einmal geschehen konnte, so ist es möglich und also grundsätzlich wiederholbar. Das ist die furchtbare Last, die heute auf allem politischen Handeln liegt.

Das andere, was dieser Prozeß offenbar macht, ist dies, daß sich der Begriff der Politik unter dem Einfluß der Ideologie außerordentlich erweitert hat. Die Fragen, vor die uns der Eichmann-Prozeß stellt, haben ja den Bereich des im engeren Sinne Politischen längst verlassen und sind zu einem menschlichen Problem geworden.

Der parlamentarische Untersuchungsausschuß, der die Ursachen der deutschen Niederlage im Ersten Weltkrieg erheben sollte, hatte noch vorwiegend mit politischen und militärischen Fragen zu tun. Das Gericht, das die „Endlösung“ untersucht, stößt immerfort auf Fragen, die moralischer Natur sind, Fragen, die das Wesen des Menschen betreffen und auf die dieses Gericht naturgemäß keine Antwort geben kann. Das Gericht untersucht die Technik des Mordes; aber was uns eigentlich bewegt, ist ja die ganz andere Frage, was denn das für Menschen waren und sind, die diese Technik entwarfen und bedienten.

Das also ist das andere, was offenbar wird, daß Politik heute, im Zeitalter der Ideologien, in ihren Problemen und in ihren Auswirkungen theoretisch und praktisch unbegrenzt ist.

Das beides aber scheint mir nun eine neue Bestimmung des Begriffes der Politik überhaupt notwendig zu machen.

Politik ist heute, so würde ich zu definieren versuchen, die Aufgabe, die Welt vor dem Chaos zu bewahren oder, schlichter formuliert, die Welt für den Menschen bewohnbar zu erhalten.

Wenn diese Definition stimmt, dann ist Politik heute ein überaus moralisches Geschäft. Dann ist ihr tatsächlich die Verantwortung für die Welt aufgebürdet, während früher — wir haben das bei Bismarck gesehen — ihre Verantwortung auf den Staat und dessen eigene Interessen beschränkt war. Aber eben das ist nun die Folge der Ausweitung, die der Begriff des

18) Kruck, a. a. O. S. 135.

Politischen unter dem Einfluß der totalen und allgemeinen Ideologie erfahren hat, daß wir nun auch unsererseits nicht mehr dahinter zurück können, sondern diesen erweiterten Begriff aufnehmen müssen.

Lassen Sie mich in diesem Zusammenhang ein paar Bemerkungen zum Begriff des Nationalismus machen. Es gibt ja heute noch immer Leute, die der Ansicht sind, unsere Politik habe vor allem deutsche Politik zu sein, und die ihre Grundlage wie zu Bismarcks Zeiten im „staatlichen Egoismus“ sehen. Diese Leute haben das Problem der allgemeinen und totalen Ideologie entweder noch nicht zur Kenntnis genommen oder nicht begriffen, was es bedeutet. Den „staatlichen Egoismus“ heute zur Grundlage der Politik zu machen, das hieße soviel wie auf einem sinkenden Ozeandampfer mit Schiffchen spielen. Und so haftet auch dem alten Pathos vaterländischer Reden angesichts der Dimensionen in denen sich heute die Politik abspielt, etwas Fossiles an.

Aber zurück zum Thema.

Die Politik hat heute die Aufgabe, so sagte ich, die Welt als ganze bewohnbar zu erhalten.

Und es wird nun also die Frage sein, wie das zu geschehen habe.

Eine naheliegende und vielfach vertretene Antwort auf diese Frage fordert, der Ideologie des Bösen eine Ideologie des Guten entgegenzusetzen.

Am konsequentesten hat sich die sogenannte Moralische Aufrüstung diese Theorie zu eigen gemacht mit der Propagierung ihrer vier Absoluten: absolute Liebe, Reinheit, Selbstlosigkeit und Wahrheit. Aber auch abgesehen von diesem relativ begrenzten Versuch, von dem eine Lösung der Schwierigkeiten schon deshalb nicht zu hoffen ist, weil niemand weiß, wie absolute Forderungen dieser Art aussehen, geschweige denn, wie sie zu verwirklichen sind, — auch abgesehen von diesem Versuch hat der Gedanke einer schlagkräftigen Ideologie im Westen viele Freunde. Daß das westliche Denken — jedenfalls in Hinsicht auf den Osten — stark ideologisch bestimmt ist, steht außer Frage. Man merkt das u. a. an der Interpretation der politischen Wirklichkeit im Osten, die unter allen Umständen dem Bild entsprechen muß, das der Westen sich von ihr macht. Denn es ist mindestens so wichtig für den Westen, den Osten ständig als ideologisch, und d. h. als unreal, in seinem Verhältnis zur Wirklichkeit zu entlarven wie umgekehrt die östliche Propaganda — mühsam genug — den Ideologiekarakter des Westens durch kapitalistische Grauelmärchen zu erweisen versucht.

Das Bild des Gegners, das diese wechselseitigen Bemühungen erzeugen, ist durchaus ideologisch bestimmt.

Es scheint in Rußland, wenn wir recht unterrichtet sind, seit dem Ende der Stalinschen Ära eine stattliche Reihe bemerkenswerter Veränderungen gegeben zu haben. Der Sowjetmensch scheint als Bürger nicht mehr jeder Will-

kür ausgesetzt, das Regime hat beträchtliche wirtschaftliche und technische Erfolge zu verzeichnen: Von all dem nehmen wir nur höchst widerwillig Kenntnis.

Der Unterschied zwischen dem westlichen und östlichen System ist ungeheuer groß. Es ist der Unterschied zwischen partikular-ideologisch bestimmtem Denken und der Herrschaft der totalen und allgemeinen Ideologie, ein Unterschied, den wir oben nicht als bloß quantitativ, sondern als qualitativ klassifiziert haben. Hier soll und darf nichts verwischt werden.

Die Frage aber ist nun, ob der Westen nicht angesichts der kompakten östlichen Ideologie etwas Ähnliches brauche, ob man das partikular-ideologisch bestimmte westliche Denken nicht zu einer großen, allgemeinen Ideologie zusammenfassen müsse.

Ansätze sind gerade in der Bundesrepublik vorhanden.

Ich halte diese Ansätze und Versuche für außerordentlich gefährlich.

Ich würde meinen, aus der Bestimmung der Politik als der Aufgabe, die Welt bewohnbar zu erhalten, ergibt sich genau der entgegengesetzte Weg. Es ist der Weg einer pragmatischen Politik des Rechtes und der Vernunft. Es wird dabei nicht möglich sein, das Ideologische schlechterdings auszuschalten. Aber es muß versucht werden, das partikular-ideologische Denken vor allen Tendenzen zur Verallgemeinerung und Totalisierung zu bewahren. Es sind drei Dinge, die von dieser pragmatischen Politik gefordert werden, nämlich Glaubwürdigkeit, Rechtlichkeit und Vernünftigkeit.

Glaubwürdigkeit meint, Denken und Handeln im politischen Bereich möglichst zur Deckung zu bringen. Überall wo das versäumt wird, wo also die Freiheit um irgendwelcher taktischer oder wirtschaftlicher oder militärischer Überlegungen willen eingeschränkt wird, hat die westliche Politik eine Schlacht verloren. Denn es ist eine Stelle, an der die östliche Ideologie eine Bestätigung ihrer selbst erfährt.

Natürlich gibt es keine absolut glaubwürdige Politik. Man kann nicht alle Schlachten gewinnen. Aber man muß dann wissen, was man tut, wenn man den erklärten Prinzipien seiner Politik zuwiderhandelt.

Zur Glaubwürdigkeit gehört die Rechtlichkeit. Das ist das unbedingte Beharren an der Rechtsstaatlichkeit — auch wenn sie gelegentlich politisch unbequem ist. Es ist hier wie mit der Glaubwürdigkeit. Eine absolute Rechtlichkeit wäre eine Illusion und wenn nicht Ideologie, dann Utopie. Aber man muß wissen, was man tut, wenn man die Rechtsstaatlichkeit verletzt. Nicht die Kritiker des Westens im Westen nämlich tun das, sondern die, die diese Kritik alle am liebsten verboten sähen. Denn jede vernünftige Kritik ist ein Beitrag zur Relativierung der Ideologie in dem Bereich, in dem sie geübt wird. Aber das wird dem Ideologen mit seiner stumpfsinnigen Entweder-Oder-Theorie kaum beizubringen sein.

Als Drittes gehört zur Politik heute die Vernünftigkeit. Ich rechne dazu die Absage an die alten Ideologien wie an die neuen Utopien. Eine leidenschaftliche öffentliche Meinung engt die Regierung unter Umständen in ihrer Handlungsfähigkeit so ein, daß sie zu Entschlüssen kommt, die durchaus gegen ihren Willen sind. Zur Vernünftigkeit rechne ich aber beispielsweise auch den ganzen Bereich des Wirtschaftlichen, der heute ja eine so überragende Rolle spielt.

Schließlich gehört zu dieser Politik — und das ist vielleicht das Schwerste — der Verzicht auf spektakuläre Siege.

Sie werden fragen, in welchen Grenzen sich diese Politik halten soll. Denn wenn ihr auch die Verantwortung für das Ganze aufgelastet ist, so kann sie ja doch praktisch nur in einem begrenzten Rahmen tätig werden.

Hier kommt nun noch einmal der Begriff des Staates ins Spiel, aber freilich nicht im Sinne des alten Nationalstaates. Hier, im Staat, gilt es, die Verantwortung für das Ganze praktisch zu bewahren, indem in ihm ein Höchstmaß an Gerechtigkeit und Freiheit, an Sittlichkeit und Pflichtbewußtsein, an Bescheidenheit und Hilfsbereitschaft wirksam wird.

Es wird nicht wenig Leute geben, die das alles für einigermaßen illusionär halten und der Überzeugung sind, einer kompakten und militanten Ideologie imponiere nichts als die nackte Macht. Es sind dieselben Leute, die dem Moralischen, die der Glaubwürdigkeit, der Gerechtigkeit und der Vernunft in dieser Welt keine Chance geben.

Dazu ist zu sagen:

Die gegenwärtige Lage der Welt, das habe ich im I. Teil ja zu zeigen versucht, ist sicher nicht nur ein militärisches, sondern auch — im weitesten Sinne — ein philosophisches Problem. Wenn die menschlichen Tugenden in unserem Sinne in dieser Welt keine Chance hätten, dann heißt das, daß die östliche Ideologie recht hat und also keine Ideologie ist, sondern das richtige Menschenbild und die richtige Weltanschauung vertritt. Denn das politische System des Westens ruht auf der Voraussetzung, daß der freie, einzelne Mensch dem Bilde des Menschen am vollkommensten gleiche. Wenn wir diese Voraussetzung für illusionär halten, ist das Spiel mit Sicherheit verloren — auch wenn wir unsere militärische Macht ins Ungemessene vergrößern.

Sie kennen alle die Klage, daß der einzelne heute, im berühmten Zeitalter der Masse, keine Chance mehr habe. Das Umgekehrte ist richtig. In einer Welt, in der der Begriff der Ideologie radikal zu Ende gedacht und praktiziert worden ist, hat gerade der einzelne eine Chance. Denn jeder einzelne, der kritisch bleibt, ist eine Entlarvung der Totalität und Allgemeinheit der Ideologie.

Denken Sie an das Dritte Reich, denken Sie an die Ostzone. Weder Gruppen noch Parteien,

weder Verbände noch Institutionen irgendwelcher Art hatten und haben dort eine Chance. Die Chance hat immer nur der einzelne, wenn er einzelner bleibt – auch im Zusammenschluß zu einer Gruppe, einer Partei, einem Verband, die selbstverständlich notwendig sind. Nur als Gesellschaft, in der der freie einzelne auch

wirklich einzelner bleibt, Mensch, Individuum, können wir gegen die Ideologie bestehen.

Politik ist heute ein überaus moralisches Geschäft. Die Techniker der Macht, die Manager der Massen, die Prediger der Ideologien werden das nicht begreifen.

Um so mehr wird es Aufgabe der anderen sein.

IV. Ideologie und Glaube

Erlauben Sie mir zum Schluß einige wenige Bemerkungen zur theologischen Seite unseres Problems. Es liegt ja auf der Hand, daß diese ganze Frage gerade auch den Theologen angeht, weil die Ideologien ganz offenbar mit dem Verhältnis des Menschen zu sich selbst und seiner Welt zu tun haben. Ideologie ist, so würde ich in diesem Zusammenhang formulieren, der Versuch des Menschen, seine Autonomie in der Selbstordnung der Welt bestätigt zu finden. In der Ideologie ist die Welt Schöpfung des Menschen, und wo sie dem bewußt oder unbewußt widerspricht, da wird sie zur Anerkennung einfach gezwungen.

Martin Luther hat das gelegentlich sehr eindrucksvoll formuliert. Es ist ein Abschnitt aus seinen Vorlesungen über 1. Mos. 30, wo es heißt:

„Ecclesia est regina in orbe terrarum, sed nihil minus apparet, siquidem mundus regnat et dominatur. Sed nisi oratione et doctrina sustentaret Ecclesia mundum, uno momento perirent omnia. Mundus hoc non cernit, nec credit. Imo Turca et Gallus putant se regere et sustentare orbem terrarum, donec nimirum ruant et confundantur in consiliis et conatibus suis. Tum denique experientur se nihil esse: sed sero.“¹⁹⁾

„Die Kirche ist die Herrscherin auf dem Erdkreis; aber das ist nichts weniger als deutlich, zumal ja die Welt herrscht und beherrscht wird. Aber wenn nicht die Kirche durch Gebet und Lehre die Welt erhielte, so würde alles in einem Augenblick zu Grunde gehen. Die Welt begreift nicht und glaubt auch nicht. Vielmehr Türke und Franzose glauben, daß sie das Regiment führen und den Erdkreis erhalten, bis sie niederstürzen und ihre Pläne und Unternehmungen in Verwirrung endigen. Dann endlich erfahren sie, daß sie nichts sind: aber zu spät.“

Das sind auf den ersten Blick einigermaßen überraschende Sätze, die aber im Zusammenhang unserer Überlegungen eine eigentümliche Bedeutung gewinnen.

Die wichtigste Aussage, die Luther hier macht, ist die, daß, wenn nicht die Kirche durch Gebet und Lehre die Welt erhielte, „uno momento perirent omnia“. Das aber heißt, daß nach Luthers Überzeugung die Kirche der einzige Ort ist, wo die Welt zu Gott hin offengehalten wird.

19) Luthers Werke, Weimarer Ausgabe, Bd. 43, S. 665.

Was Türke und Franzose treiben, das ist – modern ausgedrückt – autonome Politik. Diese autonome Politik steht in ständiger Gefahr, sich einer Ideologie auszuliefern, und daß heißt, die Welt als ihre eigene Schöpfung zu behandeln. Die Folge sind, sagt Luther, Verwirrung und Zusammenbruch.

Gegen die Gefahr, einer Ideologie zu verfallen, steht der Glaube, der die Welt als Schöpfung Gottes zu erhalten und zu besorgen sucht. Dieser Glaube aber ist in der oratio und doctrina der Kirche lebendig.

Insofern also erhält die Kirche die Welt, als sie durch ihre Verkündigung den Glauben ermöglicht, der die Welt erst Welt sein läßt, weil er sie als Gottes Schöpfung empfängt. Das ist das Ende aller Ideologien.

Die Welt freilich, so meint Luther, wird das nicht begreifen. Sie wird immer tiefer in Verwirrung geraten und schließlich zusammenstürzen. Dann endlich wird sie erfahren, daß sie nichts ist, „sed sero“: aber zu spät.

Ich glaube, Ihnen auch diese Möglichkeit, den ideologischen Charakter der Welt zu verstehen, nicht schuldig bleiben zu dürfen.

Anmerkung:

Dr. Klaus Scholder, 1930 geboren, evangelischer Theologe und Historiker, z. Z. Repetent am Evangelischen Stift in Tübingen.

Veröffentlichungen: „Kirche, Staat, Gesellschaft“, in *Evang. Theologie*, 6. Jgg., 1958; „Die Problematik in unserer jüngsten Geschichte“, 1960; „Christentum und Liberalismus“ in *liberal*, 2. Jgg., 1960; „Der Geist des Staates als Aufgabe der Kulturpolitik“, in *liberal*, 3. Jgg., 1961.

Die Kirche des Moskauer Patriarchats

Die Religionspolitik der Sowjets hat der Russischen orthodoxen Kirche seit 1939 wieder einige Freiheiten eingeräumt, welche in den letzten Jahren dazu führten, daß das Moskauer Patriarchat heute zu einem sehr wichtigen Element auf der Ebene der Ost-West-Bewegung geworden ist. Es steht außer Zweifel, daß der Kreml diese Entwicklung gewollt hat und sie auch bis ins letzte lenkt und kontrolliert. Ebenso wenig ist aber zu bezweifeln, daß die vom Moskauer Patriarchat repräsentierte Kirche Millionen echter Gläubiger erfaßt, deren Bekenntnis in einem unausgesprochenen inneren Widerspruch zum Kommunismus steht.

Die Frage, ob das Moskauer Patriarchat als Partner am gemeinsamen Werk christlicher Nächstenliebe anzuerkennen ist, kann daher in einen echten Gewissenskonflikt führen. Die protestantischen und anglikanischen Kirchen haben sich zugunsten des Patriarchats entschieden: die Russische orthodoxe Kirche wurde (zusammen mit der Bulgarischen orthodoxen Kirche, der Orthodoxen Kirche in Polen und 19 weiteren, jedoch kleinen religiösen Gemeinschaften) auf der ökumenischen Tagung in Neu Delhi (19. 11.—6. 12. 61) mit großer Mehrheit gegen nur drei Nein-Stimmen (bei vier Enthaltungen) in den Weltkirchenrat aufgenommen. Die Problematik der hierdurch für die ökumenische Bewegung entstandenen Situation dürfte auch in protestantischen Kreisen nicht übersehen werden. Die Besorgnisse, welche die Gemüter beunruhigen, sind sowohl bei Theologen wie Laien weit größer als diese in Neu Delhi deutlich wurde.

Der Einzug der Moskauer Kirche in eine interkonfessionelle Gemeinschaft, deren religiöse Bekenntnisse zu den wesentlichsten geistigen Werten der freien Welt gehören, ist in der Tat von einer eminenten politischen Bedeutung, die über den Rahmen der Ökumene weit hinausgeht. Das scheinbar paradoxe Phänomen, daß ein notorisch gottloses und religionsfeindliches Regime ausgerechnet die Kirche für politische Ziele einspannt, an deren Ende nicht nur diese Kirche selbst, sondern jeder Gottglaube in der Welt ausgelöscht werden soll, rückt die Beziehung des Moskauer Patriarchats zur Sowjetregierung in ein sehr eigentümliches Licht und läßt nach den Besonderheiten im Verhältnis der Russischen orthodoxen Kirche zum Staat fragen.

I. Russische orthodoxe Kirche und Staat

Richtungweisend für die Russische orthodoxe Kirche bis in die Gegenwart hinein ist ihre Entwicklung zur Staatskirche. „An keinem Punkt tritt der strukturelle Unterschied zwischen der römisch-katholischen Kirche und der östlichen Orthodoxie so deutlich in Erscheinung wie in dem Grundverständnis von Kirche und Staat“ — und: „Die erste Gefahrenquelle ist das Staatskirchentum; sie besteht in einer Verschiebung

des Gleichgewichts zwischen Staat und Kirche zugunsten des Staates ... Innerhalb der Orthodoxie ist die Kirche stets in Gefahr, auch ihre innere Freiheit an den Staat zu verlieren. Besonders charakteristisch hierfür ist die Entwicklung in Rußland. Die Tradition des dortigen Staatskirchentums wirkt sogar noch in der heutigen Patriarchatskirche weiter.“¹⁾

samen Knechten und Untertanen der kaiserlichen Majestät“ wurden²⁾. Die synodale Verfassung war bis zum Ende des Zarenreiches 1917 in Kraft. In diesen zweihundert Jahren blieb die Staat und Kirche gemeinsame Idee vom „dritten Rom“ geistige Ausgangsbasis des russischen Imperiums. Die orthodoxe Kirche war insbesondere auch in die Russifizierungspolitik innerhalb der eroberten nichtrussischen Teile des Zarenreiches stets aktiv eingeschaltet.

Die Kirche im Zarenreich

Das entscheidende historische Ereignis war die Eroberung von Konstantinopel durch die Türken (1453), welches der Abhängigkeit der moskowitzischen Kirche von Byzanz — dem „zweiten Rom“ — ein Ende setzte und 1589 zur Erhebung dieser Kirche in den Rang eines Patriarchats führte. Die imperiale russische Staatsidee und das russisch-orthodoxe Sendungsbewußtsein haben sich seitdem aus dem Gedanken entwickelt, daß Moskau die Nachfolgerin von Byzanz und somit „das Dritte Rom“ ist, von Gott dazu ausersehen, dereinst über die Welt zu triumphieren und der Häresie des ersten — katholischen — Rom ein Ende zu setzen. Führung und Wahrung der Orthodoxie fiel dem russischen Zaren zu — dem „neuen Konstantin“, gottgesalbten Stellvertreter Gottes, Herrn über Staat und Kirche. Es ist bezeichnend, daß die ganze rus-

sische Geschichte nur einen ernstzunehmenden Versuch von kirchlicher Seite aufzuweisen hat, die Unabhängigkeit vom Staat herzustellen: die sogenannte Reform des Patriarchen Nikon (1652—1667) — einen Versuch, der restlos scheiterte.

Der Absolutismus Peters des Großen beseitigte auch den äußeren Schein einer kirchlichen Selbständigkeit. Der Zar schaffte 1721 das Patriarchat ab und setzte an dessen Stelle ein geistliches Kollegium unter dem Namen „Heilige Dirigierende Synode“ mit dem Sitz in Petersburg ein. Der Synode wurde ein „Oberprokureur“ als weltlicher Aufsichtsbeamter beigeordnet, der dafür sorgte, daß „die geistlichen Glieder dieser Behörde zu Werkzeugen der Staatsdisziplin und entsprechend ihrem Eide zu treuen und gehor-

1) Ernst Benz: Geist und Leben der Ostkirche, Hamburg 1957, S. 136.

2) Hans von Rimscha: Geschichte Rußlands, Wiesbaden o. J., S. 296.

INHALT

I. Russische orthodoxe Kirche und Staat

Die Kirche im Zarenreich

Die Zeit der Verfolgung (1917—1939)
Aussöhnung und Koexistenz mit dem Sowjetregime

Gilt Religion nicht mehr als „Opium für das Volk“?

II. Das Moskauer Patriarchat im Dienste der Sowjets

Instrument der kommunistischen Unterdrückung

Moskau, Orthodoxie und kommunistische Friedensbewegung
Moskauer Patriarchat und Protestantismus

Exilkirchen und Emigration

Erweiterte außenpolitische Aufgaben
Wieviel Gläubige?

Anlagen

Die führenden Persönlichkeiten des Moskauer Patriarchats

Russisch-orthodoxe Kirchen in den Großstädten der UdSSR

Die Zeit der Verfolgung (1917—1939)

Erst im Jahre 1917 trat die Russische orthodoxe Kirche in einen neuen Abschnitt ihrer Geschichte ein. Die Abdankung des Zaren beraubte sie ihres Schirmherrn und Gebieters, und die sogenannte „Provisorische Regierung“ (Kerenski) schaffte auch das Amt eines „Oberprokureurs“ der Synode ab. Angesichts dieser Situation trat am 15. 8. 1917 in Moskau ein „Allrussisches Konzil“ zusammen, das über eine neue Rechtsordnung der Kirche beriet, die Unabhängigkeit von der Staatsgewalt anstrebte und die Wiederherstellung des Patriarchats gegen eine starke innerkirchliche Opposition beschloß. Am 5. 11. 1917 wurde der Metropolit Tichon von Moskau zum Patriarchen gewählt.

Die bolschewistische Oktoberrevolution setzte allen Hoffnungen der Russischen orthodoxen Kirche, „im Russischen Reiche eine soziale und rechtliche Vorrangstellung zu genießen“ (Resolution des vorbereitenden Konzils von 1917), ein jähes Ende. Bereits wenige Wochen nach der Machtergreifung durch Lenin begann für die orthodoxe Kirche eine Zeit des Leidens und der Verfolgung, die erst nach mehr als einundzwanzig Jahren von einer neuen sowjetischen Kirchenpolitik abgelöst wurde.

Die Trennung von Kirche und Staat vollzog die Sowjetregierung durch ein Dekret vom 23. 1. 1918. Diese Trennung ist jedoch „nicht wie in Amerika eine friedliche Scheidung zwischen beiden Gewalten, sondern richtet sich gegen die Kirche, sie bedeutet die Versklavung an den Staat. Die gesamte Organisation der Kirche wurde zerschlagen und die Gemeinden wurden völlig der staatlichen Kontrolle unterworfen. Artikel 11 des Gesetzes vom 23. Januar 1918 verbietet die Auferlegung von Kirchensteuern und die Androhung von kirchlichen Strafmaßnahmen“³⁾.

Das Dekret von 1918 wurde 1928 durch ein neues Gesetz über die Regelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat ergänzt. Dieses bis heute offiziell nicht außer Kraft gesetzte Dekret gestattet den Geistlichen nur noch die Abhaltung von Gottesdiensten ausschließlich an ihrem Wohnort — wodurch die Bischöfe von ihren Eparchien praktisch isoliert, jede zentrale kirchliche Verwaltung unmöglich gemacht und die Gemeinden voneinander getrennt wurden.

Einzelheiten über die ungeheuerliche Leidenszeit der Kirche in der Sowjetunion sind auch außerhalb des kommunistischen Machtbereiches in ausreichendem Maße bekannt geworden, so daß sie an dieser Stelle nur kurz erwähnt werden sollen. Der Kampf gegen Religion und Kirche vollzog sich in vollständiger Übereinstimmung mit der kommunistischen Ideologie. Hierzu gehörten die Verweigerung jeglicher staatlicher Unterstützung zugunsten der Kirche, die Enteignung kirchlichen Grundbesitzes, der Ent-

zug des passiven und aktiven Wahlrechts Geistlicher, die Unterdrückung der Klöster, die Ausmerzungen des Religionsunterrichts in der Schule, das Verbot karitativer Tätigkeit, das Verbot der Seelsorge, die totale Staatskontrolle — ebenso die Verhaftungen, Deportationen, Schauprozesse, Hinrichtungen und Ermordungen. Die Zahl der Kirchen sank von 40 407 auf 4 255; im Jahre 1941 gab es nach offiziellen Angaben nur noch 28 Bischöfe und 5 665 Priester gegenüber 130 Bischöfen und 50 960 Priestern vor der Revolution⁴⁾. In äußerlicher Unabhängigkeit vom Terror der Exekutive inszenierten die Machthaber eine Gottlosenbewegung („Bund kämpfender Gottloser“, gegr. 1925), der zur Aufgabe gestellt wurde, eine Hetzpropaganda gegen die Religion zu führen. Außerdem wurde schon in jenem Zeitabschnitt ein Kampfmittel erprobt und praktiziert, das nach dem Zweiten Weltkrieg wieder Anwendung fand, nunmehr allerdings in den Satellitenländern und dort vor allem gegen die katholische Kirche: die Bildung von Spaltungsgruppen innerhalb der Kirche selbst. Eine 1922 unter dem Vorwand notwendiger kirchlicher Reformen entstandene „Lebende Kirche“, die das Patriarchat auf das schärfste bekämpfte und angeblich 15 Millionen Gläubiger erfaßte, erfreute sich eine Zeitlang des Beistandes von Partei und Staat — bis auch sie fallengelassen wurde, weil sie nicht imstande war, ein echtes Schisma herbeizuführen.

In das Jahr 1921 fällt ein Ereignis, das bis in die Gegenwart fortwirkt und den Kontakt mit dem Moskauer Patriarchat mit einem Problem besonderer Art belastet. In Sremske Karlowice (Karlowitz) in Jugoslawien versammelten sich ins Ausland geflüchtete russisch-orthodoxe Kirchenoberen zu einem Konzil, das als Anfang einer von Moskau unabhängigen Exilkirche gilt, obwohl die förmliche Lösung von der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats erst 1927 erfolgte. Zu dieser Exilkirche bekennt sich zur Zeit noch die überwältigende Mehrheit (mindestens 95 Prozent) der in der Bundesrepublik Deutschland als Emigranten lebenden Gläubigen.

Der Moskauer Patriarch Tichon distanzierte sich zwar von dem in Karlowitz in Freiheit zusammengetretenen Konzil und ordnete sogar dessen Auflösung an, wurde aber trotzdem im Mai 1922 verhaftet und wegen „konterrevolutionärer Tätigkeit“ — u. a. wegen seiner angeblichen Kontakte mit den emigrierten Bischöfen — unter Anklage gestellt. Im Gefängnis unterzeichnete Tichon eine Erklärung, in welcher er seine „konterrevolutionäre“ Tätigkeit bedauerte und das Versprechen abgab, künftig jede Beziehung zu den Feinden des bolschewistischen Regimes abbrechen. „Die Kirche gab nunmehr den Kampf gegen die antireligiösen Prinzipien

der Bolschewisten auf, sie zog sich auf das ‚rein religiöse‘ Gebiet zurück und verzichtete darauf, die öffentlichen Verhältnisse im Geiste des Christentums umzugestalten. Sie gab somit ihre Niederlage in dem öffentlichen Kampf mit den atheistischen Prinzipien des neuen Staates zu“⁵⁾. Tichon wurde ohne Prozeß aus der Haft entlassen (1923), konnte aber sein Amt als Patriarch praktisch nicht mehr ausüben, weil der Staat jede Anerkennung verweigerte.

Daß die Sowjets die kirchliche Entfaltung im Exil ernst nahmen, zeigte sich erneut nach Tischons Tode (1925). Zunächst wurde die Wahl eines neuen Patriarchen verwehrt, und als der stellvertretend amtierende Metropolit Sergius nicht der Forderung des Kreml folgte, alle russischen Geistlichen im Auslande, welche die Sowjetunion nicht anerkannten (durch Annahme der Staatsangehörigkeit der UdSSR), zu exkommunizieren, wurde auch er ins Gefängnis geworfen. Nach seiner Entlassung entsprach er allen Wünschen und proklamierte am 29. 7. 1927 jenen Sowjet-Patriotismus, der auch heute die Russische orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats kennzeichnet.

Es heißt in seinem Erlaß:

„Wir wollen orthodoxe Christen sein und uns gleichzeitig zur Sowjetunion als zu unserer staatsbürgerlichen Heimat bekennen. Ihre Freuden und Erfolge sind unsere Freuden und Erfolge, ihre Mißerfolge sind unsere Mißerfolge. Jeder gegen die Sowjetunion geführte Schlag wird von uns empfunden als ein Schlag, der uns getroffen hat.“⁶⁾

Der Kotau vor dem kommunistischen Regime rettete die Russische orthodoxe Kirche nicht vor der Verfolgungswelle in der Stalin-Ära, die sich zeitweise bis zum Blutausch steigerte. Es hat den Anschein, als ob das Regime tabula rasa machen und sämtliche Religionsgemeinschaften auch in der Substanz vernichten wollte. „Moskau hatte 1914 400 Kirchen (andere Schätzung: 675), 1942 nur noch 17 (Aufzählung in: Truth on Religion in Russia, 1942, durch die Moskauer Patriarchie hrsg.), 1927 wurden allein 134, 1928 fast 600, 1929 1 450 Kirchen geschlossen.“⁷⁾ — und: „Allein im ersten Halbjahr 1937 wurden in der gesamten UdSSR 612 Kirchen zerstört und der Befehl zur Schließung weiterer 2 900 Kirchen und 63 Klöster erteilt. Laut Angaben . . . wurden im Gesamtjahr 1937 1 100 orthodoxe, 240 katholische, 61 protestantische Kirchen und 110 Moscheen geschlossen.“⁸⁾ Im Jahre 1939 aber änderte sich die Situation fast schlagartig.

5) Wilhelm de Vries: Kirche und Staat in der Sowjetunion, München 1959, S. 16.

6) „Iswestija“, 19. 8. 1927.

7) Joseph M. Bochenski in „Handbuch des Weltkommunismus“, Freiburg/München 1958, S. 553.

8) Alexander Kischkowsky: Die sowjetische Religionspolitik und die Russische Orthodoxe Kirche, München 1960, S. 65.

3) Wilhelm de Vries: Kirche und Staat in der Sowjetunion, München 1959, S. 11.

4) Wilhelm de Vries: Kirche und Staat in der Sowjetunion, München 1959, S. 16.

Aussöhnung und Koexistenz mit dem Sowjetregime

Die weitverbreitete Meinung, Stalin habe sich erst 1941 aus Not dazu entschlossen, die Kirche wieder zu dulden und ihr auch einige Freiheiten zu gewähren, ist irrig. Der Terror gegen die Russische orthodoxe Kirche ließ bereits Anfang des Jahres 1939 nach, die Verfolgung des hohen Klerus hörte praktisch auf und die atheistische Propaganda schraubte ihren aggressiven Ton zurück.

Von kirchlicher, vor allem natürlich von orthodoxer Seite wird dieser Umschwung als Eingeständnis der Niederlage des kommunistischen Regimes erklärt. Es dürfte leider nur die halbe Wahrheit sein. Im Jahre 1939 gab es zwar trotz zweiundzwanzig Jahren Religionsverfolgung noch Millionen Gläubiger, aber der Widerstandswille des hohen Klerus der Russischen orthodoxen Kirche gegen das Regime war gebrochen. Die Kirche war für den Staat keine Gefahr mehr. Eine solche konnte höchstens entstehen, wenn der Terror fortgesetzt wurde und dadurch die Elite eines Katakomben-Christentums entstand.

Es ist bemerkenswert, daß der Umschwung in der Religionspolitik der Sowjets vorzugsweise der Russischen orthodoxen Kirche zugute kam. Als die Rote Armee im September 1939 Ostpolen besetzte, begann in der Westukraine sofort eine Unterdrückung der Katholiken, vor allem der Ukrainischen unierten Kirche. „Die orthodoxe Geistlichkeit hatte in der Zeit der Herrschaft der örtlichen ‚Sowjets‘ nicht gelitten, obgleich sie, mit seltenen Ausnahmen, in ihren Gemeinden verblieben war. Keiner der sechs in ihren Eparchien verbliebenen Bischöfe war Repressalien ausgesetzt worden.“⁹⁾

Für die Russische orthodoxe Kirche bot sich mit Beginn des deutsch-sowjetischen Krieges Gelegenheit, auch ihrerseits den Willen zur Koexistenz unter Beweis zu stellen. Bereits am 22. 6. 1941, dem ersten Kriegstage, erließ der Moskauer Metropolit Sergius ein Sendschreiben „An die Hirten und die Gläubigen der Orthodoxen Kirche Christi“, das einen flammenden Aufruf zum Kampf gegen die „faschistischen Räuber“ zum Inhalt hatte. Es heißt u. a.:

„Unsere rechtgläubige Kirche hat stets das Los des Volkes geteilt. Mit ihm gemeinsam erduldet sie Prüfungen und fand Trost in dessen Erfolgen. Sie wird ihr Volk auch jetzt nicht im Stich lassen. Sie fleht für das Heldentum des Volkes den himmlischen Segen herab. . . Die Kirche Christi segnet alle Rechtgläubigen, die die heiligen Grenzen unserer Heimat verteidigen. Gott schenkt uns den Sieg!“¹⁰⁾

Das Kriegsgeschehen führte tatsächlich viele Menschen in die Kirche, die ihr längst ferngestanden hatten. Am Abend des 26. 6. 1941 fand in der Moskauer Epiphani-Kathedrale ein feierlicher Bittgottesdienst „für den Sieg der

russischen Krieger“ statt, bei dem Sergius in aller Öffentlichkeit zum Kampf aufrief. Während dieses Gottesdienstes sollen innen und außen um die Kirche herum 12 000 Menschen zugegen gewesen sein. Bittgottesdienste für den Sieg der sowjetischen Waffen fanden danach in sämtlichen Eparchien statt. In einem neuen Sendschreiben des Metropoliten Sergius vom 11. 11. 1941 hieß es bereits im Stile Ilja Ehrenburgs:

„Die Hand eines echten Patrioten wird von der Ausrottung der faschistischen Eindringlinge nicht zurückzucken. Das Herz des Christen ist den faschistischen Bestien gegenüber verschlossen, es empfindet nur einen vernichtenden, tödlichen Haß gegen den Feind.“¹¹⁾

Diese moralische Unterstützung des sowjetischen Regimes fand ihren Lohn. Am 4. 9. 1943 wurde Metropolit Sergius mit seinen engsten Mitarbeitern von Stalin in Audienz empfangen. Die Versöhnung zwischen Staat und Kirche wurde damit besiegelt; die Sowjetregierung erteilte die achtzehn Jahre lang verweigerte Genehmigung zur Wahl eines Patriarchen. Sie fand bereits am 8. 9. 1943 statt: Sergius wurde von einer Synode von 19 Bischöfen gewählt. Auch der Bildung einer ordnungsgemäßen Kirchenleitung stand nichts mehr im Wege.

Die Russische orthodoxe Kirche hat sich freilich nicht nur mit einer moralischen Unterstützung des Regimes begnügt. Sowjetischen Quellen zufolge hat diese Kirche „während des gesamten Krieges über 300 Millionen Rubel, ohne die Spenden für andere Zwecke zu rechnen, für den Verteidigungsfond gesammelt und an ihn ausgeliefert. Dank der Initiative des Metropoliten Sergij wurden . . . außer goldenen und silbernen Wertgegenständen über acht Millionen Rubel“ zur Aufstellung einer Panzerkolonne namens Dimitrij Donskoi gesammelt, die vom Metropolit Nikolai im März 1944 feierlich der Armee übergeben wurde.“¹²⁾

Die Sowjets wußten damals ihre westlichen Bundesgenossen mit einer Reihe scheinliberaler Maßnahmen zu beeindrucken. In den angelsächsischen Ländern wurde u. a. mit Befriedigung vermerkt, daß das Organ der Gottlosenbewegung „Besboschnik“ (Der Gottlose) sein Erscheinen bereits im Juni 1941 eingestellt hatte. Übersehen wurde jedoch, daß der „Bund kämpfender Gottloser“, zuletzt eine Millionenbewegung, bis 1947 fortbestand, um dann — mit gleichen Zielen — von der neugegründeten „Gesellschaft zur Verbreitung politischer und wissenschaftlicher Kenntnisse“ abgelöst zu werden.¹³⁾

11) Ebenda, zitiert nach A. Kischowsky: Die sowjetische Religionspolitik und die Russische Orthodoxe Kirche, München 1960, S. 78.

12) Alexander Kischowsky: Die sowjetische Religionspolitik und die Russische Orthodoxe Kirche, München 1960, S. 79.

13) „Große Sowjetische Enzyklopädie“, 1957, Bd. 40, S. 214.

Dem Regime konnte von Seiten der Kirche nicht die geringste Gefahr drohen. Bereits am 8. 10. 1943, einen Monat nach der Wahl des Patriarchen, war beim Ministerrat ein „Sowjet für Angelegenheiten der russischen orthodoxen Kirche“ (und 1944 auch ein „Sowjet für Angelegenheiten der religiösen Kulte“, d. h. für die anderen Glaubensgemeinschaften) unter Vorsitz von G. G. Karpow gebildet worden. Die diesen Sowjets eingeräumten Befugnisse machten sie zu absoluten Kontroll- und Lenkungsorganen des Regimes, wobei — bezeichnenderweise — die Aufnahme von Vertretern der Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften in den Sowjet ausgeschlossen blieb. Karpows Apparat wurde zu einem Netz von Funktionären bei den Vollzugskomitees der Gebiete und Gaue, sowie bei den Ministerräten der Unions- und Autonomen Sowjetrepubliken ausgebaut. Dieses Kontroll- und Lenkungsorgan besteht auch heute noch unter Karpows bewährter Führung.

Die Erinnerung an den „Oberprokureur“ der Zarenzeit drängt sich auf, der dafür zu sorgen hatte, daß die Mitglieder der Synode zu „treuen und gehorsamen Knechten und Untertanen der kaiserlichen Majestät“ wurden. . . . Im Januar 1944 schrieb der Metropolit Nikolaus von Krutizy — aus Anlaß des 64. Geburtstages von Stalin — „in der Patriarchatzeitschrift von dem ‚geliebten Führer unseres Volkes, dem genialen, höchsten Kommandanten unseres Heeres, von Gott gesetzt . . .‘ Sergius drückte die Gefühle aller orthodoxen Russen aus, als er sagte: ‚Von Herzen grüße ich in Ihrer Person den von Gott erwählten Führer . . . Nikolaus fährt fort: ‚Die gläubigen Russen sehen in der Person des obersten Führers unseres Volkes den Vater ihres Volkes, ihm von Gott gegeben, und richten heiße Gebete zu Gott dem Herrn um seine Gesundheit für viele Jahre. In unserem Führer erkennen die Gläubigen zusammen mit dem ganzen Lande den größten aller Menschen, den unser Land je hervorgebracht hat . . . sie sehen in ihm die Fleischwerdung alles dessen, was an Gutem und Schönem das heilige geistige Erbe des russischen Volkes ausmacht . . .‘“¹⁴⁾

Patriarch Sergius starb 1944. Nachfolger wurde der Metropolit von Leningrad, Alexius, welcher seine Ergebenheit gegenüber dem Sowjetregime zu wiederholten Malen noch weit mehr als Sergius bekundet hatte. Seine Wahl erfolgte durch ein „Allrussisches Konzil“ (31. 1.—3. 2. 1945), welches im Einvernehmen mit den Sowjets auch ein neues Kirchenstatut beschloß. Dem Patriarchen wurde als beratendes Gremium eine Synode zur Seite gestellt, der als ständige Mitglieder die Metropoliten von Kiew, Leningrad und Krutizy angehören, während die anderen Eparchien turnusmäßig drei weitere Bischöfe in die Synode schickten. Einige Freiheiten wurden den Kirchengemeinden eingeräumt. Der vom Bischof eingesetzte Kirchenvorsteher wurde befugt, die

14) Zeitschrift des Moskauer Patriarchats, Jhrg. 1944, Nr. 1, aus W. de Vries: „Kirche und Staat . . .“ S. 28.

9) Ebenda, S. 72.

10) „Pravda o religii v. Rossii“, Verlag des Moskauer Patriarchats 1942, S. 15—17.

weltlichen und geistlichen Gemeindeangelegenheiten zu führen. „Als Vorsitzender des Kirchenrats leitete und überwachte er – den Behörden für die Unversehrtheit des Kirchengebäudes (das Staatseigentum ist und vertraglich einer Gruppe von mindestens 20 Gläubigen über-

geben wird) und des Kirchenvermögens gemeinsam mit den Vertragsträgern verantwortlich – den gesamten Haushalt der Gemeinde. Diese Stellung kam darin zum Ausdruck, daß er das Recht hatte, Siegel und Stempel zu führen, die bei der Behörde registriert waren.“¹⁶⁾

Gilt Religion nicht mehr als „Opium für das Volk“?

Es wäre selbstverständlich völlig als absurd anzunehmen, die Kirchenpolitik der Sowjets seit 1939 sei ein Zeichen dafür, daß der Marxismus-Leninismus seine Einstellung gegenüber der Religion geändert habe. Davon kann überhaupt keine Rede sein.

Die „Große Sowjetische Enzyklopädie“ von 1948 (Band UdSSR, S. 1781/82) erklärt den scheinbaren Widerspruch zwischen der kommunistischen These, daß Religion Opium für das Volk sei, und der Duldung der Kirche wie folgt:

„Die Kommunistische Partei der Sowjetunion (Bolschewiki) – Schöpferin und Leiterin des sozialistischen Staates – hat ihre ablehnende Haltung zur Religion niemals verheimlicht und tut es auch heute nicht . . . Die tiefgreifende Wandlung in den gegenseitigen Beziehungen der Menschen auf der Basis des eingeführten Sozialismus . . ., die lichten Perspektiven des Kommunismus selbst befreien das Bewußtsein vom Druck religiöser Vorstellungen. Ohne sich damit zu begnügen, führen Partei, Komsomol, wissenschaftliche Organisationen und die ganze sowjetische Öffentlichkeit eine geduldige Arbeit zur Beschleunigung der Ausrottung religiöser Vorurteile. Diese Arbeit soll und wird so durchgeführt werden, daß die Gefühle der Gläubigen durch nichts verletzt werden, d. h. auf der Grundlage der Popularisierung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse . . ., verbunden mit der Propaganda des dialektischen Materialismus, der Weltanschauung des Marxismus-Leninismus . . .“

1952 heißt es in „Molodaja Gwardija“ (Die junge Garde), einer Schrift des kommunistischen Jugendverbandes der UdSSR („Komsomol“) u. a.:

„Mitunter wird die Frage aufgeworfen, ob die Behauptung, die Religion sei schädlich, heute veraltet sei. Ist doch die Kirche dem Sowjetregime gegenüber loyal eingestellt, sind doch sämtliche bekannte Führer der orthodoxen Kirche aktive Kämpfer für den Frieden – ist es da nicht an der Zeit, die Einstellung zur Religion zu ändern und sie nicht mehr für eine reaktionäre Ideologie zu halten?“ Die Antwort ist unmißverständlich: „Der Wandel im Verhalten der Diener der Kirche zum Sowjetstaat hat sich unabhängig von der Religion ergeben. Die Religion selbst war und ist auch heute noch etwas Schädliches. Soweit sie den Gluaben an Gott predigen, sind die Diener der Kirche Schädlinge . . .“¹⁶⁾

Am 22. 9. 1955 erklärte Chruschtschow in einem Interview, das er einer französischen Delegation gewährte, über die Toleranz der Regierung für die Kirche:

„Das bedeutet aber nicht, daß die Kommunisten ihre Haltung gegenüber der Religion geändert hätten. Wir sind nach wie vor der Meinung, daß die Religion Opium für das Volk ist. Je mehr Menschen von diesem Opium befreit werden, um so besser für den Fortschritt. Nur sind wir der Meinung, daß diese Befreiung nicht gewaltsam erfolgen darf. Man muß mit der Überzeugung arbeiten und mit dem Appell an die Vernunft.“¹⁷⁾

Das KP-Organ „Partijnaja Ziznj“ (Das Partyleben) befaßte sich 1958 (Nr. 22) ausführlich mit dem Verhältnis der Kommunistischen Partei zur Religion und stellte u. a. fest:

„Die Kommunistische Partei hat ihr Verhältnis zur Religion als einer tief reaktionären, den Interessen der Werktätigen fremden Ideologie längst festgelegt . . . Wie in der Zeit vor der Revolution so hat die Partei auch danach keinerlei tolerante Einstellung zur religiösen Ideologie zugelassen und stets eine kämpferische atheistische Position bezogen . . . Die Religion war und bleibt auch weiterhin eine reaktionäre Ideologie, die das Bewußtsein der Werktätigen nur vernebelt. Gerade deshalb ist die Aufgabe des ideologischen Kampfes gegen die Religion die konstante Aufgabe der Kommunistischen Partei, eine Aufgabe, die so lange gültig bleiben wird, wie es religiöse Überbleibsel gibt.“

Die vorstehend aufgeführten Aussagen, aus denen hervorgeht, daß die Sowjets um kein Jota weniger religionsfeindlich geworden sind, ließen sich ohne Mühe ergänzen und erweitern.

Die von gewissen protestantischen Kreisen in Übereinstimmung mit der heimatlosen Linken in Deutschland verbreitete Meinung, mit Chruschtschow habe in der Sowjetunion ein Tauwetter begonnen, das auch der Religionsausübung zunehmend Freiheiten ermögliche, wird durch die sowjetische Kirchenpolitik der jüngsten Zeit widerlegt. Am 18. 7. 1961 fand in Moskau wieder ein Bischofskonzil statt, welches auf Wunsch der Sowjets wesentliche Änderungen des Kirchenstatuts von 1945 beschloß. Das neue Statut steht unter dem zentralistischen Motto: Stärkung in der Spitze, Schwächung in

der Gemeinde. Als ständige Mitglieder traten zur Synode (neben die drei Metropoliten von Kiew, Leningrad und Krutizy) der Leiter der Patriarchatsverwaltung und der Vorsitzende des Außenamts des Patriarchats, wodurch das Moskauer Patriarchat – die Kontaktstelle zur Sowjetregierung! – nicht nur vermehrte administrative und außenpolitische Befugnisse erlangt, sondern auch gegenüber der Kirche selbst autoritärer und schneller handeln kann. Im Sinne dieses Zentralismus werden – woran dem Regime besonders gelegen zu sein scheint – die Befugnisse der Gemeindegeistlichen beträchtlich gemindert. Diese werden auf Grund des neuen Reglements nicht mehr vom Bischof eingesetzt, sondern von den Gemeinden gewählt (der Bischof erteilt nachher Segen und Vollmacht), sie gehören auch nicht mehr zum Kirchenrat und haben keinerlei administrative Kompetenzen mehr, sondern sind praktisch weiter nichts als Zelebranten des religiösen Ritus – wie dies auch im Dekret der Sowjetregierung von 1929 vorgesehen war. „Die früher von einigen Beobachtern getroffene Feststellung, das Kirchenstatut 1945 setze entsprechende Paragraphen des Dekrets von 1929 außer Kraft, weil ‚seit der neuen Verständigung zwischen Kirche und Staat vom Januar 1945 das innere kirchliche Leben offiziell nunmehr der kirchlichen Verfügungsgewalt unterliege‘ (Hildegard Schäder in ‚Die Zeichen der Zeit‘, 1954, S. 464), beginnt sich als überholt zu erweisen. Die Praxis hat solche Beurteilungen der kirchlichen Lage in der Sowjetunion schon früher Lügen gestraft.“¹⁸⁾

Auffallend ist auch das Kesseltreiben gegen die Geistlichkeit, das etwa seit 1960 wieder deutlich geworden ist. Die Kommunisten „bezwecken mit den öffentlichen Anprangerungen und Gerichtsverfahren gegen Geistliche eine Schwächung der Kirche, wobei sie sich weitgehend wieder politischer Argumente bedienen und mehr und mehr zu den Methoden der früheren Verfolgungen zurückkehren. Es ist heute erwiesen, daß die Schließung des Seminars von Stawropol und die Verhaftung des Erzbischofs Hiob von Kasan politischen Motiven entsprang . . . Die verantwortlichen Leiter des Seminars Stawropol sowie Erzbischof Hiob gehörten jener Geistlichkeit an, die sich in der Emigration, in Polen oder unter deutscher Besetzung im Kriege frei entfalten konnte und nach Rückkehr in die Heimat bzw. Wiederherstellung der Sowjetherrschaft in den besetzten Gebieten beträchtlich zur Auffrischung des russischen Klerus beitrug, als die Kirchenorganisation seit dem Zweiten Weltkrieg wieder aufgebaut werden konnte. Diesem Personenkreis lassen sich leicht frühere antiso-wjetische Äußerungen und Handlungen nachweisen, die nun als Grundlage für seine Terrorisierung dienen.“¹⁹⁾

16) Zitiert nach A. Kischowsky: „Sowjetische Religionspolitik . . .“

15) Herder-Korrespondenz, Freiburg, Februar 1962.

17) „Russkije Nowosti“, Paris 30. 9. 1955.

18) Herder-Korrespondenz, Freiburg, Februar 1962.

19) Ebenda.

II. Das Moskauer Patriarchat im Dienste der Sowjets

Die in letzter Zeit erkennbar gewordene Verschärfung des Kampfes gegen die Religion im Innern der Sowjetunion ändert noch nicht das geringste an der fortdauernden Ausnutzung des Moskauer Patriarchats durch das Regime.

Was die Sowjets damit bezwecken, daß sie die Russische orthodoxe Kirche gegen den billigen Entgelt bescheidener Privilegien in ihre Dienste genommen haben, wird aus der Rolle ersichtlich, die das Moskauer Patriarchat seit dem Zweiten Weltkrieg spielt.

Ohne weiteres begreiflich ist, daß die Kirche während des Krieges den Widerstandswillen der Bevölkerung zu stärken hatte und auch gegenwärtig den Gläubigen Treue zum Sowjetregime predigen soll.

Was der Staat von der Kirche will, ist damit allerdings ebensowenig erklärt, wie die Erwartung der Kirche von der ihr übertragenen Mission. Die Zusammenhänge werden verständlicher, wenn das universale Sendungsbewußtsein der Russischen orthodoxen Kirche als des „Dritten Rom“ ebenso in Betracht gezogen wird wie die staatskirchliche, nationalrussische und panslawistische Tradition, die zum Wesen dieser Kirche gehören. Zur Idee des „Dritten Rom“ bekennt sich das Moskauer Patriarchat in aller Offenheit. Erzbischof Antonius schrieb in der Zeitschrift des Patriarchats (1946, Nr. 9): „Moskau ist das Dritte Rom, es ist das Symbol der weltweiten Idee der Sammlung als Gegengewicht gegen das Papsttum mit seinem Streben nach geistiger Autokratie und seinen wahnsinnigen Träumen der Weltherrschaft“. Im selben Geiste erklärte Metropolit Nikolaus von Krutizy am Jahrestag der Inthronisierung des Patriarchen am 4. 2. 1946: „Die orthodoxen slawischen Kirchen betrachten heute den Patriarchen von Moskau und ganz Rußland als das Haupt der ganzen orthodoxen slawischen Kirche“²⁰.

Bekundungen dieser Art könnten in beliebiger Menge angeführt werden. Aus ihnen wird mit unmißverständlicher Deutlichkeit erkennbar, wonach die Moskauer Kirche strebt:

- 1) Hegemonie über alle orthodoxen slawischen Kirchen;
- 2) Moskau als Zentrale einer die Welt umspannenden ökumenischen Bewegung;
- 3) Bekämpfung der römisch-katholischen Kirche als des historischen Hauptfeindes der Orthodoxie.

Es bedarf kaum einer ausführlichen Begründung, weshalb diese Zielsetzung vorzüglich in das Konzept der sowjetischen Außenpolitik hineinpaßt, und zwar sowohl im Bereich des Ostblocks wie gegenüber der nicht-kommunistischen Welt.

Während die Religion im Inneren der Sowjetunion nach wie vor unterdrückt wird, erhält die Aktivität des Moskauer Patriarchats außerhalb

der Grenzen des bolschewistischen Imperiums in Übereinstimmung mit den Plänen des Kreml jede erforderlich scheinende technische und materielle Unterstützung. Ins Ausland reisende Beauftragte des Patriarchats werden von den diplo-

matischen Missionen der UdSSR betreut, beraten und selbstverständlich auch angewiesen und kontrolliert.

Die wichtigsten Aktionsbereiche des Moskauer Patriarchats werden im folgenden aufgeführt:

Instrument der kommunistischen Unterdrückung

Nachdem die Russische orthodoxe Kirche auf ihre Weise den Sowjets behilflich gewesen war, den Krieg zu gewinnen, leistete sie auch in den neu annektierten Gebieten sowie in den Ländern, die in den kommunistischen Machtbereich geraten waren, wertvolle Dienste zur Festigung der sowjetischen Herrschaft.

Die als unierte Kirchen bestehenden katholischen Gemeinschaften des orientalischen Ritus hatten die härteste Verfolgung bis zur Vernichtung zu erdulden. Hierbei waren sich Sowjetregime und Russische orthodoxe Kirche im Endziel völlig einig. Den Sowjets ging es darum, die unierte Kirche als geistige Widerstandsbasis des ukrainischen Nationalismus aus dem Wege zu schaffen, wähen die Russische orthodoxe Kirche Gelegenheit bekam, die von ihr als Häretiker angesehenen Unierten nach jahrhundertelangem Kampf mit Gewalt zur „Rechtgläubigkeit“ zurückzuführen.

Alexius forderte bereits bald nach seiner Wahl zum Patriarchen die katholischen Westukrainen auf, sich von Rom zu lösen und der Russischen orthodoxen Kirche anzuschließen. Er erklärte in seinem Appell, die Wiedervereinigung der Gesamtukraine mit Rußland erfordere auch die Erneuerung der religiösen Einheit wie sie einst bestanden habe.

Sein Zusammenspiel mit den Sowjets wurde noch vor Kriegsende unter Beweis gestellt. Im April 1945 wurden in der Westukraine die unierten Bischöfe und unzählige andere unierte Geistliche (allein in der Diözese Lemberg etwa

500) verhaftet und die unierte Kirche damit praktisch gelähmt. Nach einer Welle von Terror und Propaganda ließen die Sowjets vom 8. – 9. 3. 1946 in Lemberg eine „Synode der griechisch-katholischen Kirche“ tagen, welche die Union von Brest-Litowsk (mit Rom, 1596) kündigte und den Anschluß an die Russische orthodoxe Kirche beschloß.

In der Karpato-Ukraine, dem ehemaligen Südostzipfel der Tschechoslowakei, seit 1945 der UdSSR einverleibt, vollzog sich die Liquidierung der griechisch-katholischen Kirche unter ähnlichen Umständen. Der Terror setzte 1944 mit dem Einmarsch der sowjetischen Armee ein und führte am 28. 8. 1949 zur „Rückkehr“ der Unierten in die Orthodoxie des Moskauer Patriarchats.

Einige Monate später griff das Moskauer Patriarchat bereits über die Landesgrenzen. Nach einer vorbereitenden Reise des Metropoliten Nikolaus von Krutizy, Anfang 1950, in die Tschechoslowakei wurde am 28. 4. 1950 von einer nach bewährtem Muster arrangierten „Synode“ der unierten Diözese Preschow (Slowakei) die „Rückkehr in den Schoß der Moskauer Mutterkirche“ beschlossen.

Das Beispiel des Moskauer Patriarchats, die Kirche dem Staat zu unterwerfen und sich weitgehend mit dem kommunistischen Regime zu identifizieren, machte in Rumänien Schule. Dort setzte 1948 eine brutale Verfolgung der unierten Kirche ein. Der „Übertritt“ der Unierten zur Orthodoxie fand am 3. 10. 1948 statt.

Moskau, Orthodoxie und kommunistische Friedensbewegung

Auch das Streben der Russischen orthodoxen Kirche, Moskau zum Mittelpunkt der gesamten Orthodoxie zu machen, kann den Sowjets nur willkommen sein.

Am „Allrussischen Konzil“ in Moskau vom 31. 1. – 3. 2. 1945 nahmen die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und der Katholikos (Patriarch) von Georgien teil, sowie Vertreter aller übrigen Patriarchen, was im Kreml mit der gebührenden Aufmerksamkeit zur Kenntnis genommen wurde. Die Patriarchatszeitschrift („Schurnal Moskowskoi Patriarchii“, 1945, Nr. 2) schrieb: „Dieses Konzil sprengt den Rahmen eines Lokalkonzils. Durch seine Zusammensetzung nähert es sich dem Typ der ökumenischen Konzilien der orthodoxen Kirche.“

Nach diesem verheißungsvollen Ereignis setzte bereits einige Monate nach Kriegsende eine auffallend lebhaftere Reisetätigkeit russisch-orthodoxer Kirchenoberer im Ausland ein und wurde dort von den sowjetischen diplomatischen Missionen oder den Repräsentanten der sowjetischen Besatzungsmacht intensiv unterstützt. Der Metropolit Gregor von Leningrad begab sich nach Helsinki, der Erzbischof Photius von Orel und Brjansk nach Wien und Prag, Bischof Sergius von Kirowograd nach Belgrad, Patriarch Alexius nach Sofia – es folgten Reisen des Metropoliten Gregor nach Syrien, Palästina, Ägypten und schließlich nach Nordamerika, es fanden Gegenbesuche von Vertretern der anderen orthodoxen Kirchen in Moskau statt. Die russisch-orthodoxen Dele-

²⁰) Wilhelm de Vries: Kirche und Staat in der Sowjetunion, München 1959, S. 53.

gationen „verfolgten drei deutlich wahrnehmbare Ziele:

1. Sicherung der führenden Stellung der Moskauer Patriarchie unter den orthodoxen Landeskirchen, d. h. in Osteuropa und auf dem Balkan.
2. Herstellung freundschaftlicher Beziehungen zu andersgläubigen Kirchen in Europa und den USA.
3. Beseitigung von ‚Kirchenspaltungen‘, d. h. verschiedener Jurisdiktionen der von der Moskauer Patriarchie abgefallenen russischen ausländischen Kirchen.

Diese Ziele wichen natürlich in nichts von den Zielen der Sowjetpolitik in der Beziehung ab, daß sie praktische Möglichkeiten der Infiltrierung und der Einflußnahme im Rücken fremder, befreundeter und feindlicher Staaten eröffneten²¹). Als neue Gelegenheit, die gesamte Orthodoxie in Moskau zu versammeln, brachte das Patriarchat außerdem die Abhaltung einer panorthodoxen Kirchenkonferenz für das Jahr 1947 in Vorschlag.

Es scheint, daß das Moskauer Patriarchat überall dort, wo es nicht von der Sowjetmacht exekutiv unterstützt werden konnte, nur zu Teilerfolgen seiner Bestrebungen kam. Die wenig bedeutenden orthodoxen Kirchen von Polen, der Tschechoslowakei und Ungarn unterordneten sich dem Moskauer Patriarchat, die orthodoxen Patriarchate von Bulgarien und Rumänien und die Kirche von Albanien stellten engste Beziehungen zu Moskau her, aber die serbische Kirche zeigte Widerstand und sogar die kleine orthodoxe Kirche in Finnland entzog sich geschickt den russischen Bemühungen und blieb in der Jurisdiktion des Patriarchen von Konstantinopel.

Der panorthodoxe Kongreß mußte, obwohl die Einladungen bereits hinausgeschickt waren, für 1947 wegen Widerstandes der bedeutendsten orthodoxen Kirchen, vor allem der Patriarchen von Konstantinopel und Alexandrien, wieder abgesagt werden und kam erst 1948, anlässlich der 500-Jahrfeier der Unständigkeit des Moskauer Patriarchats, zustande. Am Kongreß nahmen Delegationen fast aller orthodoxen Kirchen teil, wobei die Russen sich sehr bemühten, durch massive Angriffe gegen das Papsttum eine einmütige Stimmung zu erzielen. In der Sondernummer der Zeitschrift des Patriarchats, die anlässlich des Kongresses herausgegeben wurde, heißt es, die römische Kurie habe zu den beiden Weltkriegen gehetzt und bereite jetzt aktiv den dritten vor. Von den Protestanten Amerikas wird gesagt, daß sie den Gebrauch der Atombomben billigen (die UdSSR war 1948 noch keine Atommacht!), und die ökumenische Bewegung sei abzulehnen, weil sie aus der Kirche — im Widerspruch zur Absicht Christi — ein politisches Werkzeug mache²²).

21) Alexander Kischowsky: Die sowjetische Religionspolitik und die Russische Orthodoxe Kirche, München 1960, S. 97.

22) Wilhelm de Vries: Kirche und Staat in der Sowjetunion, München 1959, S. 83.

Die Einbeziehung des Moskauer Patriarchats in die kommunistisch gelenkte „Weltfriedensbewegung“ wurde bereits damals deutlich. Der Patriarch nahm im Juli 1948 den panorthodoxen Kongreß zum Anlaß, im sowjetischen Sinne an die Friedensliebe der Gläubigen zu appellieren, sandte im August desselben Jahres eine Delegation zum „Weltkongreß der Kulturschaffenden zum Schutze des Friedens“ nach Breslau und ließ im April 1949 den Metropoliten Nikolaus von Krutizy auf dem „Ersten Weltkongreß der Friedensfreunde“ in Paris auftreten. Die Russische orthodoxe Kirche fehlt seitdem auf keiner nennenswerten Veranstaltung derselben politischen Richtung und ist mit Erfolg bemüht, die pazifistischen Intellektuellen diesseits des Eisernen Vorhangs durch eine geschickt vorgetäuschte moralische Autorität zu beeindrucken.

Das „Schurnal Moskowskoi Patriarchii“ schreibt hierüber 1954 (Nr. 11) in aller Offenheit:

„Damals betrachteten sehr viele aktive Mitglieder der westlichen christlichen Kirchen die Bewegung der Friedensfreunde als ein nur für die Sowjetunion günstiges politi-

sches Moment. Doch als Metropolitan Nikolaus von der Tribüne des Kongresses herab die Friedensliebe des russischen Volkes bestätigte und an die Schrecken und Folgen des letzten Krieges erinnerte, wandten sich viele Gläubige des Westens den Friedensfreunden zu und erkannten ihre christliche Pflicht — den wahnsinnigen Anstiftern einer neuen Massenvernichtung unentwegt zu trotzen.“

Aber noch in einer anderen Hinsicht gibt es eine Kongruenz der Ziele des Moskauer Patriarchats und des Kreml. In der freien Welt bestehen russisch-orthodoxe Exilkirchen, die die Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats nicht anerkennen und damit zum stärksten, vielfach sogar einzigen seelischen Rückhalt der antikomunistischen Emigration geworden sind. Die Gewinnung der Emigranten für die Kirche des Moskauer Patriarchats — und damit über kurz oder lang für die Sowjetunion selbst — ist seit Ende des Zweiten Weltkrieges ein gemeinsames Bemühen von Kirche und Staat. Hierauf wird später näher eingegangen werden.

Moskauer Patriarchat und Protestantismus

Ein Kapitel besonderer Art ist die Beziehung der Kirche des Moskauer Patriarchats zu den protestantischen Kirchen.

Die bestehenden konfessionellen Gegensätze hatten — wenn von der Russifizierungsperiode in Finnland und im Baltikum (Ende des 19. Jahrhunderts) abgesehen wird — niemals die Schärfe angenommen wie in der Auseinandersetzung zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche. Im Gegenteil: „Die Mitarbeit der orthodoxen Kirche an der ökumenischen Bewegung und am Weltkirchenrat hat eine lange Vorgeschichte, die auf die Zeit der Reformation zurückreicht und die eine wichtige Phase der Entwicklung der Orthodoxie selbst widerspiegelt. Bereits in der Reformationszeit erfolgte die Aufnahme von direkten Beziehungen zwischen deutschen reformatorischen Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel ... Besonders stark war die Annäherung der russischen und auch der griechischen orthodoxen Kirche an den deutschen Protestantismus in der Zeit des Pietismus. Die Hauptinitiative ging von Peter dem Großen aus ...“²³). Ebenso geht die Annäherung der Russischen orthodoxen Kirche an die anglikanische Kirche bereits auf das 18. Jahrhundert zurück.

Für die Russische orthodoxe Kirche ist ein Motiv dieser Annäherung ohne Frage die gegen Rom bezogene Kampfstellung, die nach Bundesgenossen suchen läßt. Der andere, wesentliche Grund ist der Wille der Orthodoxie, ökumenisch zu sein. Richtungweisend für das Moskauer Patriarchat sind überdies die politischen Wünsche der Sowjets.

In der Beziehung des Patriarchats zum Protestantismus wird daher die allgemeine weltpoli-

tische Entwicklung deutlich erkennbar. Während des Zweiten Weltkrieges bestanden freundschaftliche Kontakte zwischen der anglikanischen und der russischen Kirche. Sie verschlechterten sich radikal während des Korea-Krieges. Die Protestanten blieben zwar weiterhin um gute Beziehungen bemüht, aber das Moskauer Patriarchat zeigte den Kirchen der am Korea-Konflikt beteiligten Westmächte die kalte Schulter. Auf einer Sitzung des Weltfriedensrates in Berlin im Februar 1951 sagte Metropolitan Nikolaus von den Amerikanern: „Es ist eine wahre Gotteslästerung vom christlichen Standpunkt aus, daß diese Leute sich selbst Christen nennen“²⁴). Der Umschwung trat erst 1953 nach dem Tode Stalins ein, als die Sowjets außenpolitisch zur Offensive des Lächelns übergingen und auch die Kirche wieder vorschickten. In Deutschland hatte bereits im Jahre 1947 Kirchenpräsident Martin Niemöller den Kontakt mit dem Moskauer Patriarchat empfohlen, aber auch er mußte sich noch einige Jahre gedulden, bis er Anfang 1952 seine Reise in die Sowjetunion antreten konnte.

Der Kreml-Taktik bzw. der allgemeinen politischen Lage entsprechend hatte das Moskauer Patriarchat 1948 eine Einladung zur ökumenischen Konferenz in Amsterdam zurückgewiesen. Das Moskauer Patriarchat bediente sich der Sprache des Kalten Krieges: „Aus dem Nest des Protestantismus, Amerika, hören wir Segensprüche für einen neuen Krieg, Hymnen zur Verherrlichung der Atombombe und ähnlicher Erfindungen zur Zerstörung des menschlichen

23) Ernst Benz: Geist und Leben der Ostkirche, Hamburg 1957, S. 163.

24) Zeitschrift des Moskauer Patriarchats, 1951, Nr. 3.

Lebens.“²⁵⁾ Auch eine Einladung des Erzbischofs von Canterbury wurde 1950 scharf abgelehnt.

1953 aber wurde alles anders. Der Fahrplan der Ost-West-Beziehungen im kirchlichen Bereich sieht jetzt folgendermaßen aus²⁶⁾:

- 1953, Oktober: Der anglikanische Kanonikus Stockwood fährt nach Moskau und stellt die freundschaftliche Beziehung des Erzbischofs von Canterbury mit dem Patriarchen wieder her.
- 1954, Frühjahr: Der Metropolit Nikolaus von Krutizy fährt nach Ost-Berlin und lädt die Evangelische Kirche Deutschlands ein, eine Delegation nach Moskau zu senden.
- 1954, Juni: Die Delegation der EKD, geführt von Dr. Gustav Heinemann, fährt – inoffiziell – nach Moskau.
- 1954, November: Eine Delegation der anglikanischen Kirche besucht das Moskauer Patriarchat.
- 1955, März/April: Der Metropolit Nikolaus von Krutizy besucht zusammen mit zwei orthodoxen Theologen auf Einladung der Brudergemeinde der rheinischen Pastoren die Bundesrepublik. Vorträge. Empfang durch Bundespräsident Heuss.
- 1955, Juni: Eine weitere Gruppe anglikanischer Geistlicher in Moskau. Positive Eindrücke.
- 1955, Juni: Abordnung des niederländischen Ökumenischen Kirchenrates in Moskau. Kritische Beurteilung.
- 1955, Juli: Eine russische Delegation, geführt vom Metropoliten Pitirim von Minsk, in London. Empfänge repräsentativer Art und theologische Gespräche.
- 1955, August: Eine neue deutsche Delegation, geführt von Präses Heinrich Held und Präses Ernst Wilm, fährt nach Moskau.
- 1955, August: Auch die dänische lutherische Kirche schickt unter Führung von Primas Dr. Fuglsang-Damgaard eine Delegation nach Moskau. Damit erste Kontaktaufnahme mit den protestantischen Kirchen der skandinavischen Länder.
- 1956, Februar: Der Metropolit Nikolaus von Krutizy in Oslo. Versuch einer Kontakt-herstellung mit der norwegischen Kirchenleitung wird ein Fehlschlag.
- 1956, März: Eine Delegation des Nationalrates der amerikanischen protestantischen Kirchen, geführt von ihrem Präsidenten Dr. Eugen C. Blake, in Moskau.
- 1956, April: Eine Delegation der schwedischen Baptisten in Moskau.
- 1956, Juni: Gegenbesuch einer Delegation des Moskauer Patriarchats in den USA. Kontakt in sachlich-nüchterner Atmosphäre.

1956, Juni: Russische Theologie-Professoren halten auf Einladung von Präses Dr. Held Vorträge in der Bundesrepublik, u. a. im Auditorium Maximum der Bonner Universität, über die Freiheit der Kirche in der UdSSR.

1956, Juli: Eine anglikanische Abordnung, geführt vom Erzbischof von York, Dr. A. M. Ramsey, in Moskau. Fortsetzung der vor einem Jahr in London aufgenommenen theologischen Gespräche.

1956, August: Eine Delegation der Vereinigten (protestantischen) Kirchen Kanadas in Moskau.

1956, September: Der lutherische Bischof von Island, Asmundur Gudmundsson, in Moskau.

Hier tritt ein neuer Umschwung ein: in Ungarn kommt es zum Volksaufstand gegen die kommunistischen Unterdrücker. „Der Nationalrat der amerikanischen protestantischen Kirchen, die deutschen Präses Held und Wilm und die dänischen lutherischen Bischöfe Fuglsang-Damgaard und Jensen richten an den Patriarchen Alexius die Bitte, bei der Sowjetregierung für die Ungarn zu intervenieren. Die Antwort muß für sie eine schwere Enttäuschung gewesen sein. Es mögen ihnen die Augen aufgegangen sein über die Bedeutungslosigkeit der Moskauer Hierarchen. Alexius antwortete, er könne die merkwürdige Bitte seiner ‚lieben Brüder in Christus‘ nur in der Annahme begreifen, daß sie sich durch falsche Nachrichten hätten täuschen lassen. Gemäß der Erklärung der Sowjetregierung vor der 11. Vollversammlung der Vereinten Nationen ‚entbehre die Nachricht, daß die Sowjetunion jemanden unmenschlich behandelt habe, jeder Grundlage.‘“²⁷⁾

Es kam zu einer merklichen Abkühlung der Beziehungen. Im Jahre 1957 ging lediglich eine christliche Jugendabordnung aus dem Westen nach Moskau, um dort am kommunistischen Jugendfestival teilzunehmen und bei dieser Gelegenheit auch einen Empfang beim Patriarchen zu erleben.

1958 aber scheint alles wieder vergeben und vergessen zu sein. Die Besuche und Gegenbesuche beginnen von neuem.

Das Patriarchat hatte inzwischen auch seine ablehnende Haltung gegenüber der ökumenischen Bewegung – in Abstimmung mit der „weichen“ Taktik der sowjetischen Außenpolitik – geändert. Die Initiative ging von den Protestanten aus, vom hessischen Kirchenpräsidenten Martin Niemöller mit besonderem Eifer geschürt. Als der Weltkirchenrat nach dem Kongreß in Evanston 1954 an den Moskauer Patriarchen herantrat, kam bereits ein sehr freundliches Antwortschreiben. Der Weltkirchenrat äußerte daraufhin am 5. 8. 1955 den Wunsch, die Russische orthodoxe Kirche möge sich an der ökumenischen Bewegung beteiligen, was Metropolit Nikolaus als Chef des Außenamtes dieser Kirche am 30. 12. 1955 mit noch unverbindlicher Konzi-

lianzen zur Kenntnis nahm. 1956 aber wurde die Werbung des Weltkirchenrates vom Patriarchat erhört. Er entschloß sich zur Entsendung einer Delegation, um über die Aufnahme in den Weltkirchenrat zu verhandeln. Hierzu kam es allerdings – wegen der Ereignisse in Ungarn – erst im August 1958 in Utrecht, wobei eine Übereinstimmung in grundsätzlichen Fragen erzielt werden konnte. Praktisch nahm die Zusammenarbeit damit bereits ihren Anfang, wobei das Moskauer Patriarchat bemüht war, einesteils antikatholische Tendenzen in die ökumenische Bewegung hineinzutragen, andererseits Thesen der sowjetischen Außenpolitik in die Beschlüsse des Weltkirchenrates zu infiltrieren.

Die Krönung der Kontaktbemühungen fand auf der ökumenischen Tagung in Neu Delhi (3. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen, 19. 11. – 6. 12. 1961) statt: die Aufnahme der Russischen orthodoxen Kirche in den Weltkirchenrat wurde mit großer Mehrheit beschlossen. Der Weltrat hörte damit auf, seinem Wesen nach eine Vereinigung des Weltprotestantismus zu sein.

Das Geschehnis kann von Martin Niemöller als ein bedeutender persönlicher Erfolg verbucht werden. Sein Werk fand in Neu Delhi entsprechende Würdigung: er wurde an Stelle von Bischof Dibelius zum Vertreter der kontinental-europäischen Kirchen ins Präsidium des Weltkirchenrates gewählt, nachdem er seit 1946 dem Exekutivausschuß angehört hatte.

Über Verlauf und Ergebnis der Konferenz von Neu Delhi ist in der Tagespresse ausführlich berichtet worden. Als bemerkenswert, allerdings kaum überraschend, muß die deutliche Tendenz zum Neutralismus – und damit auch zu den politischen Ideen Niemöllers – hervorgehoben werden, die auch im offiziellen Bericht des Weltkirchenrates Ausdruck findet. Es steht dort u. a.: „Die Kirchen haben die Pflicht, in diesem gefährlichen Augenblick die Nationen vor weiteren provokativen Handlungen in der Berliner Situation zu warnen. Beispiele, die erwähnt werden könnten, sind: jeder Versuch, West-Berlin vom Osten oder vom Westen zu isolieren; oder die Ausrüstung der Bundeswehr mit Kernwaffen.“ Es heißt, daß die russische Delegation diesem Passus erst nach vorheriger Anfrage bei der Botschaft der UdSSR zugestimmt habe. Die Vertreter des Patriarchats zeigten überhaupt sehr viel diplomatisches Geschick und machten es ihren Freunden im protestantischen Lager leicht, die gemeinsam angestrebten Entscheidungen vorzubereiten.

Unter den Protestanten gibt es nicht wenige, denen der mit Moskau geschlossene Pakt ernste Sorgen macht. Bischof Lilje hat sich sowohl bereits in Neu Delhi wie auch später („Sonntagsblatt“, 31. 12. 1961) kritisch geäußert, Propst Asmussen warnte schon immer vor der Kollaboration mit Moskau und auch Bischof Dibelius zeigt Skepsis. Wieweit die Gruppe um Niemöller und Held, die theologisch Karl Barth nahesteht, tatsächlich im Auftrage ihrer Landeskirchen handelt, gilt als umstritten.

25) Sondernummer der Patriarchatszeitschrift zum Kongreß 1948.

26) nach W. de Vries: Kirche und Staat in der Sowjetunion, München 1959, S. 180 ff.

27) Wilhelm de Vries: Kirche und Staat in der Sowjetunion, München 1959, S. 184.

Ein Gefühl des Mißbehagens und der Unsicherheit erfaßt alle Menschen, die sich nicht der elementaren politischen Erkenntnis verschließen, daß es zum Wesen des Kommunismus gehört, sämtliche Lebensbereiche zu durchdringen und jede Regung der marxistisch-leninistischen Ideologie nutzbar zu machen. Die Kirche ist hiervon

nicht ausgenommen. Sie wird von den Sowjets als Werkzeug ihrer Außenpolitik gebraucht, um die öffentliche Meinung in der freien Welt zu beeinflussen und im Sinne der kommunistischen „Friedensbewegung“ von der Unterdrückung der Menschenrechte und der Religion in der Sowjetunion abzulenken.

Moskau ab. Das Patriarchat konnte sich zunächst nur in der sowjetischen Besatzungszone festsetzen.

Als mit dem Übergang zum „Kalten Krieg“ die erste Etappe der Bemühungen des Moskauer Patriarchats um Exilkirche und Emigration abgeschlossen war, mußte auch der Kreml die Aktion trotz einiger Teilerfolge als im großen und ganzen mißlungen ansehen.

Nach dem Tode Stalins kamen neue Methoden zur Anwendung. Während die Sowjets eine Zeitlang die Rückkehr möglichst vieler Emigranten in die Heimat anstrebten, um danach zur Taktik der Gewinnung von Sowjetpatrioten im Ausland überzugehen, begann das Moskauer Patriarchat mit dem gezielten Einsatz eigener Geistlicher diesseits des Eisernen Vorhanges.

Hierbei wurde im allgemeinen darauf verzichtet, Staatsangehörige der UdSSR in das westliche Ausland zu senden und dadurch den Möglichkeiten des Entzuges der Aufenthaltsbewilligung oder gar eines Abschlusses vorgebeugt. Das Patriarchat verwendet vorzugsweise solche Priester, die selbst als Emigranten ins Ausland gegangen sind und dort Asylrecht haben, inzwischen aber für Moskau gewonnen werden konnten. Der zur Zeit in der Bundesrepublik Deutschland (München) amtierende Priester des Patriarchats, Susemil, ist sogar australischer Staatsangehöriger.

Der Erfolg des Einsatzes eigener Priester (die Bildung von Kirchengemeinden der Moskauer Jurisdiktion in den westlichen Asylländern) stellt sich tatsächlich dort ein, wo die Geistlichen des Patriarchats als Persönlichkeiten den Priestern der Exilkirche überlegen sind. Für den zur Zeit in München amtierenden Priester des Patriarchats trifft dies nicht zu, aber seine Ersetzung durch einen geeigneteren Mann steht bevor und außerdem der Einsatz von mehreren weiteren Priestern im Bundesgebiet.

Das Moskauer Patriarchat betrachtet Gesamtdeutschland als ein Bistum und strebt – Informationen aus orthodoxen Kreisen zufolge – zur Aufteilung der Bundesrepublik in fünf Kirchensprengel. Sitz des Bistums ist Ost-Berlin; der gegenwärtig dort amtierende Bischof heißt Johann.

Als Beispiel für die skrupellose Verschlagenheit der Sowjets sei in diesem Zusammenhang erwähnt, daß sie im westlichen Ausland die Priester des Moskauer Patriarchats sogar Gedenkgottesdienste für die von den Kommunisten ermordete Zarenfamilie abhalten ließen, u. a. auch in München.

Die russisch-orthodoxe Exilkirche in der Bundesrepublik Deutschland glaubt Anlaß zu erster Sorge zu haben. Sie existiert von Zuschüssen des Bundes, der EKD und des Weltkirchenrates. Der letztgenannten Institution gehört seit kurzem auch die Kirche des Moskauer Patriarchats an, die EKD arbeitet mit dieser Kirche ebenfalls zusammen. Noch hat das Moskauer Patriarchat keinen Druck ausgeübt, um der Exilkirche die Unterstützung von protestantischer Seite zu entziehen. Die Frage lautet trotzdem: wie lange noch?

Exilkirchen und Emigration

Nachdem die Sowjets in der Zeitspanne zwischen Oktoberrevolution und Ende des Zweiten Weltkrieges die Emigration in ihrer Gesamtheit erbittert bekämpft und allenfalls einzelne Exilrussen zu Agentendiensten angeworben hatten, änderte sich das Bild mit dem Jahre 1945. Sowjetische Emissäre, unter ihnen auch Vertreter des Moskauer Patriarchats, erschienen in den damals noch mit der UdSSR verbündeten oder befreundeten Ländern und offerierten dem Exil einen Sowjet-Patriotismus, der sowohl die Möglichkeit einer straffreien Rückkehr in die Heimat erschloß wie den weiteren Verbleib im Auslande – als sowjetische Patrioten. Die in jenen Jahren im Westen weitverbreitete Ansicht, die Sowjetunion habe sich inzwischen zu einem Rechtsstaat entwickelt, ließ tatsächlich auch in der Emigration eine sowjetpatriotische Bewegung entstehen, die allerdings schon bald an Bedeutung verlor und heute nur noch in einigen Ländern, wie z. B. in Belgien, mit einem beträchtlichen materiellen Aufwand von sowjetischer Seite am Leben erhalten wird.

Zweifellos haben die politischen Ereignisse (Berlin, Korea usw.) wesentlich dazu beigetragen, die Vorstellung von der Sowjetunion zu korrigieren. Stärkster seelischer Rückhalt der politisch zerrissenen und auch in der Herkunft sehr differenzierten (drei verschiedene Emigrationswellen) russischen Flüchtlinge war und blieb jedoch die Exilkirche.

Das Vorhaben des Moskauer Patriarchats, die Exilkirchen wieder in die eigene Jurisdiktion zu bringen, deckte sich daher von Anfang an mit den Wünschen und Plänen der Sowjets. Metropolit Nikolaus von Krutizy wurde bereits im Spätsommer 1945 nach Frankreich geschickt, wohnte in der Botschaft der UdSSR in Paris und trat gegenüber den Oberen der Exilkirche in einer Weise auf, die in ihm sowohl den Repräsentanten des Patriarchats wie den Politfunktionär erkennen ließ. Es machte Eindruck und brachte auch Erfolg.

Die Bedeutung der orthodoxen Diaspora zeigt sich bereits an der Tatsache, daß sie mit 3 bis 4 Millionen Gläubigen rechnen kann, davon etwa 2,6 Millionen in den USA. Die russisch-orthodoxe Kirche des Exils ist allerdings sehr aufgespalten. Ihre Existenz begann – abgesehen von verschiedenen orthodoxen Religionsgemeinschaften, die bereits im 19. Jahrhundert in Amerika entstanden waren – 1921 mit der Bischofssynode in Karlowitz in Jugoslawien (daher auch die vielfach gebrauchte Bezeichnung „Karlowitzer Kirche“), obwohl das von Metropolit Anastasius geleitete Gremium sich erst 1927 auch förmlich von der Moskauer Jurisdik-

tion löste. Es war allerdings schon 1926 zu einer Spaltung gekommen: der Metropolit der Exilkirche in Frankreich, Eulogius, hatte sich von der Bischofssynode gelöst. Er unterstellte sich 1931 der Jurisdiktion des Patriarchen von Konstantinopel.

Sitz der synodalen Exilkirche blieb bis zum Zweiten Weltkrieg Karlowitz. Er wurde dann nach München und von dort 1950 nach New York verlegt. Ihr Oberhaupt ist nach wie vor Metropolit Anastasius. Neben dieser synodalen Exilkirche besteht die sogenannte Nordamerikanische Russische Metropole unter Metropolit Leontius, die seit 1950 ebenfalls unabhängig ist und gegenwärtig die meisten Anhänger zählen dürfte.

Der erste Einbruch gelang dem Moskauer Patriarchat in Frankreich, wo Nikolaus von Krutizy 1945 den Metropoliten Eulogius sowie den Vertreter der synodalen Kirche, Metropolit Seraphim, zur Rückkehr in die Moskauer Jurisdiktion überreden konnte. Als Eulogius 1946 starb, kam es zu einer Spaltung. In seinem noch vor der Wiedervereinigung mit Moskau verfaßten Testament war der Bischof Wladimir von Nizza zum Nachfolger bestimmt worden, wogegen das Moskauer Patriarchat Seraphim beauftragte. Wladimir erklärte die Unterordnung unter Moskau für ungültig, da der Patriarch von Konstantinopel hierzu keine Zustimmung gegeben habe, stellte die Beziehungen zu ihm wieder her und wurde 1947 zu dessen Exarchen und zum Metropoliten ernannt. Moskau verurteilte dieses Vorgehen als ungesetzlich, die Spaltung blieb.

Auch in Amerika konnte das Moskauer Patriarchat Zwistigkeiten stiften. Ein Konzil der orthodoxen Russen, das im November 1946 in Cleveland tagte, erkannte den Patriarchen von Moskau als geistliches (nicht als administratives) Oberhaupt an und brach die Beziehungen zur synodalen Exilkirche ab. Der Kontakt der Nordamerikanischen Russischen Metropole mit Moskau verschlechterte sich jedoch in den folgenden Jahren derart, daß es 1950 zum völligen Bruch kam. Die Metropole ist seitdem selbständig.

In Westdeutschland, wo die russisch-orthodoxen Gemeinden mit wenigen Ausnahmen zur synodalen Exilkirche gehören (für die Bundesrepublik ist russisch-orthodoxer Oberhirte Erzbischof Alexander; er amtiert in München), kam das Moskauer Patriarchat während der ersten Nachkriegsjahre noch nirgends zum Zuge. Erst in München vom 26. 4. – 9. 5. 1946 durchgeführte Bischofskonferenz rückte von

Die Exilkirche in die Moskauer Jurisdiktion zu bringen, bleibt unabdingbares Ziel des Patriarchats und die damit zwangsläufig verbundene Zielsetzung der russischen politischen Emigration Ziel der Sowjets. Auch die jüngste Aktivität des Moskauer Patriarchats innerhalb der Orthodoxie ist mit dieser Zielsetzung verbunden. Im Rahmen einer panorthodoxen Kirchenkonferenz auf Rhodos (23. 9. — 1. 10. 1961) be-

mühte sich Patriarch Alexius, dem „Ökumenischen Patriarchen“ von Konstantinopel, Athenagoras I., zu überreden, die in Frankreich befindliche Metropole unter Wladimir aus seiner Jurisdiktion zu entlassen, d. h. der Moskauer Jurisdiktion zu überantworten. Es heißt, daß Athenagoras, bisher ein Hort des antikommunistischen Exils, nachgiebiger gestimmt werden konnte.

Die Reise diente zugleich der Vorbereitung einer panorthodoxen Konferenz auf Rhodos (23. 9. bis 1. 10. 1961), welche wiederum die Abhaltung eines panorthodoxen Konzils vorbereiten sollte. An der Konferenz auf Rhodos nahmen 70 geistliche Würdenträger von 16 autokephalen bzw. autonomen orthodoxen Kirchen teil. Jede Erörterung der Frage der Gläubigen im kommunistischen Machtbereich unterblieb, der Moskauer Vorschlag einer — kommunistischen — „Friedens“-Deklaration“ fand allerdings ebenfalls keine Annahme. Nikodim soll von Athenagoras verlangt haben, daß die synodale Exilkirche entweder in die Moskauer Jurisdiktion zurückkehre oder zu einer Sekte erklärt werde. Eine Entscheidung kam anscheinend noch nicht zustande.

Erweiterte außenpolitische Aufgaben

Der Metropolit Nikolaus von Krutizy hat anscheinend trotz 17jähriger eifriger Arbeit im Sinne der außenpolitischen Forderungen des Kreml den in ihn gesetzten Erwartungen nicht entsprochen. Er wurde im Sommer 1960 aus unbekanntem Gründen von dem heute 33jährigen Bischof Nikodim ersetzt. Nikodim hat inzwischen durch seine Linientreue zu erkennen gegeben, daß er innerhalb des Moskauer Patriarchats der Mann des Kreml ist.

Von Nikodim vorbereitet, bereiste der Moskauer Patriarch vom 25. 11. — 30. 12. 1960 den Nahen und den Mittleren Osten. Ihm und seiner Delegation stand hierfür ein Sonderflugzeug der Sowjetregierung zur Verfügung. Die Aufmerksamkeit, die die sowjetische Presse dieser Reise widmete, beweist bereits das unmittelbare außenpolitische Interesse des Kreml.

Patriarch Alexius besuchte Ägypten, Syrien, den Libanon, Jordanien, die Türkei und Griechenland. Er traf sich mit den Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, dem Erzbischof von Griechenland, dem Patriarchen der Koptischen Kirche — und mit offiziellen Vertretern der genannten Staaten, vor allem mit Repräsentanten der VAR. Das größte politische Entgegenkommen fanden die Russen in Damaskus beim Patriarchen von Antiochien

Theodosios VI. (einem gebürtigen Araber), während der Patriarch von Konstantinopel, Athenagoras I., der in der Orthodoxie als „der älteste der Verehrung nach“ gilt, noch Zurückhaltung zeigte.

Abschließend wäre noch ein Problem zu erwähnen, über das im Westen Unklarheit herrscht. **Wieviele Gläubige hat die Russische orthodoxe Kirche?**

Diese Frage kann exakt nicht beantwortet werden, weil in der UdSSR hierüber keine Statistiken geführt werden. Würdenträger des Moskauer Patriarchats, denen die Sowjets genehmigt haben, im Auslande aufzutreten oder Ausländern Interviews zu geben, behaupten, es gäbe 50 Millionen Gläubige. Gelegentlich hört man sogar von 100 Millionen Orthodoxen in der Sowjetunion. Behauptungen dieser Art sind jedoch völlig aus der Luft gegriffen und durch nichts zu belegen. Soweit sie von sowjetischer — staatlicher oder kirchlicher — Seite kommen, verraten die Zahlen ganz unverkennbar die Absicht, die westlichen Verhandlungspartner zu beeindrucken — und hinsichtlich der Religionsausübung in der UdSSR zu täuschen. Die 100-Millionen-Zahl nähert sich der Bevölkerungsziffer des gesamten russischen Volkes — und widerlegt sich damit selbst!

Wieviele Gläubige?

Deutschen Protestanten wurde im Juni 1954 in Moskau gesagt, es gäbe 70 Diözesen, 20 000 Kirchen und 40 000 Priester²⁸⁾. Diese Zahlen sind ebenfalls nicht nachkontrollierbar und kaum glaubwürdiger als die oben genannten, denn 1941 hatte es nach offiziellen Angaben nur noch 5 665 Priester gegeben²⁹⁾. Woher soll der Priesternachwuchs gekommen sein — über 34 000 in nur 13 Jahren! —, da es 1941 noch keine theologischen Seminare gab?

Richtig ist nur, daß es in der Sowjetunion noch Millionen Menschen gibt, die eine echte Frömmigkeit in die Kirche führt — und das ist für die Sowjets der Grund, sich die Russische orthodoxe Kirche botmäßig zu machen. Der Pakt zwischen Kreml und Patriarchat konnte besiegelt werden, weil diese Kirche der Wahrheit aus dem Wege geht ...

28) Hildegard Schäfer in: Kirche in der Zeit, August 1954, S. 157.

29) Wilhelm de Vries: Kirche und Staat in der Sowjetunion, München 1959, S. 16.

Anlage

Die führenden Persönlichkeiten des Moskauer Patriarchats

Patriarch Alexius

Bürgerlicher Name: Sergej Wladimirowitsch Simanski. Geboren 1877. Entstammt einer aristokratischen russischen Familie. Absolvierte das Gymnasium in Moskau, studierte danach Rechtswissenschaft und promovierte mit einer Arbeit über Internationales Recht. Begann 1899 das Theologiestudium an der Moskauer Geistlichen Akademie, wurde 1902 Mönch und erhielt 1903 die Priesterweihe. Lehrtätigkeit in Priesterseminaren, zuletzt Rektor des Priesterseminars in Nowgorod. 1913 Weihe zum Bischof. 1926 Erzbischof von Nowgorod. Nach der Oktoberrevolution Gegner der von den Sowjets inszenierten sog. „Lebendigen Kirche“. 1933 Metropolit von Leningrad. Gesinnungsumschwung zugunsten der Sowjets spätestens mit Beginn des deutsch-sowjetischen Krieges 1941. Predigte der Bevölkerung von Leningrad während der Belagerung durch die Deutschen Durchhalteparolen; erhielt dafür einen hohen Sowjetorden. Nach dem Tod des Patriarchen Sergius ab Mai 1944 Patriarchatsleiter, seit Februar 1945 „Patriarch von Moskau und ganz Rußland“. Die Wahl zum Patriarchen erfolgte durch Akklamation und war somit nicht frei; Alexius galt als der Kandidat Stalins. Nannte Stalin den Weisen, von Gott gesandten Führer und Lehrer der Völker der Sowjetunion, der Rußland auf dem alten heiligen Weg der Macht, der Größe und des Ruhmes führt; „sein Name sei gepriesen!“¹⁾ 1952 (75. Geburtstag von Alexius) Verleihung des „Ordens der Roten Fahne der Arbeit“.

Metropolit Nikolaus

Bürgerlicher Name: Boris Dorofejewitsch Juraschewitsch. 1892 in Litauen geboren, vermutlich weißruthenischer Herkunft. Besuchte das Gymnasium in Kaunas, studierte Mathematik und Naturwissenschaften in Petersburg, danach Theologie an der Petersburger Geistlichen Akademie. Wurde 1914 Mönch, empfing 1922 die Bischofsweihe und wurde 1935 Erzbischof von Nowgorod und Pskow. Nach der Besetzung Ostpolens 1939 durch die Sowjets Ernennung zum Exarchen der West-

1) Zeitschrift des Moskauer Patriarchats, 1948, Nr. 8.

ukraine und nach Beginn des deutsch-sowjetischen Krieges zum Metropoliten von Kiew und Halitsch. Flüchtete vor den Deutschen nach Moskau, predigte der Bevölkerung Durchhalteparolen und erhielt hierfür von den Sowjets die „Medaille für die Verteidigung Moskaus“. Wurde Mitglied der vom Ministerrat der UdSSR eingesetzten Kommission zur Erforschung der deutschen Verbrechen im besetzten Rußland. Veröffentlichte im November 1942 eine Erklärung in der Sowjetpresse, in welcher er die Deutschen „leibhaftige Mißgeburten mit menschlichem Antlitz, geschworene Feinde des Christentums“²⁾ nannte. Nach Rückeroberung von Kiew durch die Sowjets wurde Nikolaus Metropolit von Krutizy (ein Kloster bei Moskau) und damit der orthodoxen Kirchentradition zufolge der wichtigste Würdenträger nach dem Patriarchen. Ernennung zum Leiter des Außenamts der Russischen orthodoxen Kirche erfolgte bereits 1943. In dieser Eigenschaft nach 1945 zahlreiche Auslands-

reisen, wobei die Beauftragung durch die Sowjets stets im Hintergrund erkennbar war. Im Juni 1960 mußte Nikolaus aus unbekanntem Gründen sein Amt als Leiter des Außenamts der Kirche niederlegen.

Bischof Nikodin

Bürgerlicher Name: Boris Rotow. Geboren 1928 oder 1929. Studierte am Pädagogischen Institut von Rjasan, wurde Mönch und absolvierte 1955 die Leningrader theologische Akademie. Von 1957 bis 1959 zuerst Mitglied, danach Leiter der Geistlichen Mission der russischen orthodoxen Kirche in Jerusalem. 1960 — damals noch im Rang eines Erzpriesters — Ernennung zum Leiter des Außenamts des Moskauer Patriarchats an Stelle des Metropoliten Nikolaus. Kurz danach Weihe zum Bischof von Podolien (unter Beibehaltung des soeben erwähnten Amtes). Gilt seit der Zurückstellung des Metropoliten Nikolaus als der Mann des Kremls innerhalb des Moskauer Patriarchats und als dem Sowjetregime absolut ergeben.

Russisch-orthodoxe Kirchen in den Großstädten der UdSSR

Die nachstehende Zusammenstellung zeigt am Verhältnis der Einwohnerzahlen sowjetischer Großstädte³⁾ zu der Anzahl der dort vorhandenen Kirchen wie geringfügig die Möglichkeiten religiösen Lebens tatsächlich sind. In Leningrad gab es 1954 auf 100 000 Einwohner nur 1 Kirche, in Magnitogorsk — einer sowjetischen Neugründung — auf je 135 000 Einwohner nur eine Kapelle!

Ort	Einwohnerzahl	Kirchen
Moskau	4 137 000	55 (bis 1917: 675)
Leningrad	3 191 300	10 (1929 noch 155)
Kiew	840 300	26 und 5 Klöster
Charkow	833 400	3, darunter 1 Kathedrale für 8 000 Personen

2) W. Haugg: Die politische Situation der orthodoxen Kirche in Sowjetrußland, in: Die Wandlung I (1945/46) S. 911.

3) Aus „Le probleme religieux en URSS“ in „La Documentation Francaise“, Paris 9. 10. 1954.

Ort	Einwohnerzahl	Kirchen
Odessa	605 000	23
Swerdlowsk	425 544	2
Kasan	402 000	2
Woronesch	327 000	2
Tula	272 000	2
Magnitogorsk	270 000	2 Kapellen
Astrachan	254 000	4
Irtutsk	243 000	4
Mariupol	222 000	4
Krasnojarsk	190 000	3
Murmansk	177 000	1 Kapelle
Ischewsk	175 740	2
Tambow	121 285	2, davon 1 Waldkapelle
Orel	111 000	3
Kostroma	104 000	2
Ulianowsk	102 106	2

Nachforderungen der Beilagen aus Politik und Zeitgeschichte sind an die Vertriebsabteilung DAS PARLAMENT, Hamburg 36, Gänsemarkt 21/23, zu richten. Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT zum Preis von DM 1,89 monatlich bei Postzustellung einschließlich Beilage ebenfalls nur an die Vertriebsabteilung. Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preise von DM 6,— pro Stück einschließlich Verpackung zuzüglich Portokosten an die Vertriebsabteilung, Hamburg 36, Gänsemarkt 21/23, Telefon 34 12 51.