

Religiöse Andersdenkende in der Sowjetunion während des Kalten Krieges

**Orthodoxe Christen in der Auseinandersetzung mit ihrer Kirchenleitung
und Staatsführung**

Christian Antonius Föller

Religiöse Andersdenkende in der Sowjetunion während des Kalten Krieges

Orthodoxe Christen in der Auseinandersetzung
mit ihrer Kirchenleitung und Staatsführung

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der theologischen Doktorwürde
an der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität
Münster in Westfalen

vorgelegt

von

Christian Antonius Föller

2021

Referent: Prof. Dr. Thomas Bremer

Korreferent: Prof. Dr. Dr. h. c. Hubert Wolf

Tage der mündlichen Prüfungen: 13./14. Dezember 2021

Tag der (feierl.) Promotion:

D6

Christian Antonius Föllner

**Religiöse Andersdenkende in der Sowjetunion während des
Kalten Krieges**



Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

Reihe II

Band 13

Christian Antonius Föller

Religiöse Andersdenkende in der Sowjetunion während des Kalten Krieges

Orthodoxe Christen in der Auseinandersetzung mit ihrer Kirchenleitung
und Staatsführung



Georg Olms Verlag

Hildesheim · Zürich · New York

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

herausgegeben von der Universitäts- und Landesbibliothek Münster
<http://www.ulb.uni-muenster.de>



Eine Publikation in Zusammenarbeit mit dem Georg Olms Verlag
<https://www.olms.de>

OLMS

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://www.dnb.de> abrufbar.

Dieses Buch steht gleichzeitig in einer elektronischen Version über den Publikations- und Archivierungsserver der WWU Münster zur Verfügung.

<https://www.ulb.uni-muenster.de/wissenschaftliche-schriften>

Christian Antonius Föllner

„Religiöse Andersdenkende in der Sowjetunion während des Kalten Krieges. Orthodoxe Christen in der Auseinandersetzung mit ihrer Kirchenleitung und Staatsführung“

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe II, Band 13

Georg Olms Verlag, Hildesheim

Zugl.: Diss. Universität Münster, 2021

Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz vom Typ ‚CC BY-NC-ND 4.0 International‘ lizenziert:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Von dieser Lizenz ausgenommen sind Abbildungen, welche sich nicht im Besitz des Autors oder der ULB Münster befinden.



ISBN 978-3-487-16151-8 (Druckausgabe Georg Olms Verlag)

ISBN 978-3-8405-0268-2 (elektronische Version)

DOI 10.17879/34059684709 (elektronische Version)

URN urn:nbn:de:hbz:6-34059687759 (elektronische Version)

direkt zur Online-Version:



© 2022 Christian Antonius Föllner

Satz: Christian Antonius Föllner
Umschlag: ULB Münster

Für Susanne und Charlotte

Inhaltsverzeichnis

Dank	9
Teil A: Untersuchungsrahmen	15
1 Einleitung.....	17
1.1 Einführung in das Thema	20
1.2 Forschungsstand.....	23
1.2.1 Publikationen zum Andersdenken in der Sowjetunion bis 1991.....	24
1.2.2 Publikationen zur Kirche in der Sowjetunion bis 1991	27
1.2.3 Publikationen zur (Kirche in der) Sowjetunion nach 1991	30
1.2.4 Publikationen zu einzelnen Andersdenkenden	36
1.2.5 Publikationen zu den Themenfeldern „Öffentlichkeit“ und „ <i>samizdat</i> “	42
1.3 Aufbau und Struktur der Arbeit	44
2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden.....	49
2.1 Historische Kontextualisierung: Die Russische Orthodoxe Kirche in der Sowjetunion.....	49
2.1.1 Kirche unter dem Kommunismus.....	50
2.1.2 Staat, Partei und Ideologie	56
2.1.3 Das Jahr 1961	62
2.1.3.1 Das geänderte <i>Gemeindestatut</i>	63
2.1.3.2 Der Beitritt zum Weltkirchenrat	66
2.1.3.3 Das <i>Parteistatut</i> und <i>-programm</i> der KPdSU.....	70
2.1.4 Die 1980er-Jahre: <i>glasnost</i> ’ statt Andersdenken	73
2.2 Definitionen: Andersdenkende oder Dissidenten?	77
2.3 Theoretische Rahmung: Öffentlichkeit in der Sowjetunion.....	92
2.3.1 Sphären von Öffentlichkeit in der Sowjetunion	94
2.3.2 Religiöses Andersdenken in den Kommunikationssphären der Sowjetunion	105
3 Methode	119
3.1 Forschungsrahmen.....	119
3.2 Korpusbildung und Quellenkritik	125
3.3 Auswertungsverfahren	132
Teil B: Analyse.....	137

4	Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion	139
4.1	Religiöses Andersdenken bis 1961	139
4.2	Die Reaktionen auf die Bischofsversammlung (1961 bis ca. 1966)	141
4.3	Kleriker und Laien gegen Repressionen (ca. 1966 bis 1969)	152
4.4	Andersdenken in der Peripherie und in Moskau (ca. 1966 bis 1972)	163
4.5	Der <i>Fastenbrief</i> Solženicyns als theologische Wegmarke (1972)	179
4.6	Vielfältige Ausdrucksformen (ca. 1972 bis 1980)	194
4.7	<i>Glasnost</i> in (ferner) Sicht (nach 1980)	222
5	„Gebt Gott, was Gottes ist!“ – die Priester Gleb Jakunin und Nikolaj Ėšliman	235
5.1	Übersicht und Kontextualisierung der Quellen	235
5.2	Motivation zum Handeln	237
5.2.1	Rechte und Pflichten als Bürger	237
5.2.2	Pflichten als Christen	240
5.3	Inhaltliche Schwerpunkte und Argumentationslinien	245
5.3.1	<i>Pravozasčitniki</i> I – Staatliche Gesetzgebung	245
5.3.1.1	Grundlagen des sowjetischen Religionsrechts	246
5.3.1.2	Registrierung Geistlicher	249
5.3.1.3	Registrierung kirchlicher Amtshandlungen	254
5.3.1.4	Gewissens- und Religionsfreiheit	258
5.3.1.5	Freie Ausübung religiöser Kulthandlungen	263
5.3.1.6	Kirchenschließungen	265
5.3.2	<i>Pravozasčitniki</i> II – Kirchliche Kanones und staatliche Gesetzgebung	270
5.3.2.1	Kanones und staatliche Gesetze über Kirchenfinanzierung	271
5.3.2.2	Theologische Argumente gegen die geänderte <i>Gemeindeordnung</i>	274
5.3.3	Die (nicht) vorhandene Trennung von Staat und Kirche	279
5.3.3.1	Der Druck des Staats auf die Kirchenhierarchie und die Exekutivorgane der Gemeinden	279
5.3.3.2	Das „richtige“ Verhältnis zwischen Staat und Kirche	282

5.3.4	Verbundenheit der beiden Andersdenkenden mit Christus und der Kirche	289
5.3.4.1	Wider die „Pforten der Hölle“ (Mt 16,18).....	289
5.3.4.2	Das Schweigen der Kirchenleitung.....	292
5.3.4.3	Die Untätigkeit der Kirchenleitung – mit einer Ausnahme.....	295
5.3.5	Verbundenheit der russischen Kirche mit Russland	299
5.3.5.1	Kunst und Kultur.....	300
5.3.5.2	Vaterland und <i>symphonia</i>	303
5.3.6	Die Relevanz der Kirchengeschichte	308
5.3.6.1	Die petrinischen Reformen.....	308
5.3.6.2	Das Landeskonzil 1917/18	312
5.3.6.3	Metropolit/Patriarch Sergij	317
5.4	Ziele	319
5.5	Zwischensicherung	320
6	Andersdenken jenseits der Metropolen – der Lehrer Boris Talantov	325
6.1	Übersicht und Kontextualisierung der Quellen.....	325
6.2	Motivation zum Handeln.....	329
6.2.1	Widerlegung des Bildes einer freien Kirche.....	329
6.2.2	Unterstützung von Jakunin und Ešliman als christliche Pflicht.....	331
6.2.3	Die Wahrheit erkennen und handeln.....	332
6.3	Inhaltliche Schwerpunkte und Argumentationslinien	334
6.3.1	<i>Pravozasčitnik</i> – Rechtsverteidiger.....	334
6.3.1.1	Freie Ausübung religiöser Kulthandlungen.....	334
6.3.1.2	Kirchen- und Gemeindeschließungen.....	340
6.3.2	Abweisung des Sergianismus	346
6.3.2.1	Anpassung (<i>prisposoblenie</i>) an den Atheismus	346
6.3.2.2	Die Mitwirkung der Amtskirche bei Gemeindeschließungen.....	352
6.3.2.3	Unterschiedliche Typen von Bischöfen.....	354
6.3.3	Verbundenheit mit der russischen Kultur und dem Vaterland	361
6.3.3.1	Kunst und Kultur.....	361
6.3.3.2	Wider den Westen.....	366

6.3.4	Die (nicht) vorhandene Trennung von Staat und Kirche	369
6.3.4.1	Die Allmacht der sowjetischen Ideologie	369
6.3.4.1.1	Die KPdSU als herrschende Klasse in der sowjetischen Gesellschaft.....	370
6.3.4.1.2	Moralische Folgen der sowjetischen Ideologie und die Rolle der kirchlichen Predigt	374
6.3.4.2	Die Zinsgroschenperikope und das Trennungsdekret	376
6.3.4.3	Christliche Bruderschaften	381
6.4	Ziele	387
6.5	Zwischensicherung	388
7	Mit Maria die christliche Kultur wiederherstellen – die Neophytin Tat’jana Goričeva	391
7.1	Übersicht und Kontextualisierung der Quellen	392
7.2	Motivation zum Handeln.....	397
7.2.1	Synthese von Kultur und Glauben.....	397
7.2.2	Die Frauenfrage als Frage der Zeit.....	400
7.2.3	Erwählung durch Gott.....	403
7.3	Inhaltliche Schwerpunkte und Argumentationslinien	404
7.3.1	Die verlorengegangene Kultur wiederherstellen	404
7.3.1.1	Umwandlung der noch bestehenden Kultur.....	405
7.3.1.2	Die Bedeutung der Göttlichen Liturgie	412
7.3.1.3	Kirche und Kultur	414
7.3.1.4	Wider den Westen.....	418
7.3.2	Frau und Mann in Kirche und Sowjetunion.....	421
7.3.2.1	Die Muttergottes als Wegmarke im Geschlechterdiskurs.....	422
7.3.2.2	Wiederherstellung des verlorengegangenen Geschlechts	424
7.3.2.3	Die emanzipierte Frau.....	431
7.3.3	Politisches Engagement.....	435
7.3.3.1	Die soziale Frage.....	435
7.3.3.1.1	... als emanzipatorische Frage.....	436
7.3.3.1.2	... als Frage nach dem russischen Golgotha und der Endzeit.....	441
7.3.3.2	Der Einmarsch sowjetischer Truppen in Afghanistan.....	445
7.3.3.3	Abweisung von Mk 12,17.....	450

7.4	Ziele	451
7.5	Zwischensicherung	453
8	Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen.....	457
8.1	Übersicht und Kontextualisierung der Quellen	457
8.2	Motivation zum Handeln.....	462
8.2.1	Pflichten als Bürger	462
8.2.2	Pflichten als Christen	463
8.3	Inhaltliche Schwerpunkte und Argumentationslinien	466
8.3.1	Die Kirchengeschichte und ihre gegenwärtige Relevanz.....	467
8.3.1.1	Die Erfüllung der Prophezeiung des Seraphims von Sarov.....	467
8.3.1.2	Das Landeskonzil 1917/18 und die unterschiedlichen Wege Tichons und Sergijs	470
8.3.1.3	Die Kanonisierung der Neumärtyrer und Bekenner	474
8.3.2	Menschenrechte als „natürliche Rechte“	483
8.3.2.1	„Natürliches Recht“ als Ausgangspunkt einer legalistischen Argumentation.....	483
8.3.2.2	„Natürliches Recht“ und orthodoxe Theologie	484
8.3.2.3	Menschenrechte und orthodoxe Theologie	488
8.3.3	<i>Pravozaschitniki</i> – Rechtsverteidiger.....	493
8.3.3.1	Ausgangspunkt: Diskriminierung von Gläubigen.....	493
8.3.3.2	Rekurs auf internationale Dokumente	499
8.3.3.2.1	Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit.....	501
8.3.3.2.2	Meinungsfreiheit und Informationsaustausch.....	505
8.3.3.2.3	Recht auf Bildung	507
8.3.3.3	Rekurs auf sowjetische Rechtsprechung.....	510
8.3.3.3.1	Art. 6 der Brežnev-Verfassung.....	510
8.3.3.3.2	Art. 52 der Brežnev-Verfassung/Art. 124 der Stalin- Verfassung.....	513
8.3.3.3.3	Art. 25 der Brežnev-Verfassung.....	517
8.3.3.3.4	Steuergesetzgebung	521
8.3.3.4	Nationales und internationales Recht.....	523
8.3.3.5	Staatliches und kirchliches Recht	527
8.3.4	Ekklesiologie.....	532

Inhaltsverzeichnis

8.3.4.1	Ablehnung eines ekklesiologischen Nestorianismus	533
8.3.4.2	Ablehnung eines ekklesiologischen Monophysitismus und Monotheletismus	535
8.3.4.3	Auf dem Weg zur Einheit der Kirche: praktische Ökumene	538
8.4	Ziele	544
8.5	Zwischensicherung	545
Teil C: Auswertung und Ausblick		551
9	Vergleich	553
9.1	Motivation zum Handeln.....	553
9.2	Inhaltliche Schwerpunkte und Argumentationslinien	558
9.2.1	<i>Pravozaschitniki</i> – Rechtsverteidiger.....	558
9.2.1.1	Nationales und kirchliches Recht.....	558
9.2.1.2	Nationales und internationales Recht.....	563
9.2.1.3	Indirekte bzw. keine Rechtsverteidiger	566
9.2.2	Marxistisch-leninistische Ideologie.....	569
9.2.3	Russland und Orthodoxie	572
9.2.3.1	Das „richtige“ Verhältnis von Staat und Kirche	572
9.2.3.2	Russische Geschichte, Kultur und Kirche	578
9.2.4	Wider die „Pforten der Hölle“ (Mt 16,18)	582
9.2.5	Kirche-Sein unter sowjetischen Bedingungen	584
9.2.5.1	<i>Sobornost'</i>	585
9.2.5.2	Kirchenbilder	589
9.2.6	Beziehungen zur Menschenrechtsbewegung und zu anderen Gläubigen.....	592
9.3	Ziele	599
9.4	Verschiedene Generationen von Andersdenkenden	601
10	Forschungsperspektiven	605
11	Rück- und Ausblick: (Nicht-)Rezeption des religiösen Andersdenkens.....	609
11.1	... in offiziellen Dialogen der ROK während der Sowjetzeit	609
11.2	... während der <i>perestrojka</i>	614
11.3	... im Zuge des geänderten staatlichen Religionsrechts	624
11.4	... in der <i>Sozialdoktrin</i> (2000) und dem <i>Menschenrechtsdokument</i> (2008) der ROK.....	631

11.5 ... bei der Kanonisierung der Neumärtyrer und der Zarenfamilie	640
11.6 ... in aktuellen Debatten und Ereignissen.....	645
Teil D: Verzeichnisse.....	655
12 Verzeichnis der Primärquellen.....	657
12.1 Archivalien.....	657
12.1.1 Keston Archive, Waco.....	657
12.1.2 Archiv der Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen, Bremen	658
12.1.3 The Electronic Archive “Project for the Study of Dissidence and Samizdat”, Toronto	658
12.1.4 Archiv istorii inakomyslija Meždunarodnogo Memoriala (Archiv Memoriala), Moskau.....	659
12.2 Gedruckte Quellen.....	660
12.2.1 Offizielle kirchliche Dokumente.....	660
12.2.2 Offizielle internationale und nationale Dokumente	664
12.2.3 Einzelquellen offizieller Kirchenvertreter	667
12.2.3.1 Aleksij (Simanskij) [= Patriarch Aleksij I.].....	667
12.2.3.2 Kirill (Gundjaev) [= Patriarch Kirill].....	668
12.2.3.3 Mark (Arndt) [= Erzbischof Mark]	668
12.2.3.4 Nikodim (Rotov) [= Metropolit von Leningrad und Ladoga]	668
12.2.3.5 Pimen (Izvekov) [= Patriarch Pimen]	668
12.2.3.6 Sergij (Stragorodskij) [= Metropolit Sergij, <i>locum tenens</i>]	669
12.2.3.7 Tichon (Belavin) [= Patriarch Tichon].....	669
12.2.4 Einzelquellen staatlicher Vertreter.....	670
12.2.5 Einzelquellen der Andersdenkenden.....	670
12.2.5.1 Christliches Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen	670
12.2.5.2 Dmitrij Dudko.....	674
12.2.5.3 Ermogen (Golubev) [= Erzbischof Ermogen].....	674
12.2.5.4 Tat’jana Goričeva.....	676
12.2.5.5 Gleb Jakunin	677
12.2.5.6 Gleb Jakunin und Nikolaj Ėšliman	678
12.2.5.7 Anatolij Levitin [= Krasnov]	679
12.2.5.8 Aleksandr Ogorodnikov	681

Inhaltsverzeichnis

12.2.5.9	Vladimir Rusak [= Stepanov].....	681
12.2.5.10	Aleksandr Solženicyn	681
12.2.5.11	Vsevolod Špiller	682
12.2.5.12	Boris Talantov	683
12.2.5.13	Sergij Želudkov	684
12.2.6	Weitere Quellen	685
12.2.7	Quellensammlungen.....	686
13	Verzeichnis der Sekundärliteratur.....	689
14	Verzeichnis der fachspezifischen Abkürzungen	717

Dank

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2021 als Dissertationschrift an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster eingereicht und im Wintersemester 2021/2022 vom Fachbereichsrat angenommen. Für die Publikation wurde die Dissertation geringfügig überarbeitet.

Zu Beginn möchte ich all denjenigen danken, die sich mit mir gemeinsam in den letzten Jahren auf den Weg gemacht und mich bei meinem Promotionsprojekt maßgeblich unterstützt haben. Ohne Sie und Euch wäre die Entstehung des vorliegenden Buches nicht möglich gewesen:

Zuallererst möchte ich mich bei meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Thomas Bremer bedanken. Er war es, der mein Interesse an der Orthodoxie und Ökumene weckte und dieses stetig förderte. Ihm ist es zu verdanken, dass ich ein Jahr als Gaststudent an der Orthodoxen Geistlichen Akademie in St. Petersburg studieren konnte und Erfahrungen sammeln durfte, die für mich bis heute unvergessen und prägend sind. Thomas Bremer regte nicht nur das Promotionsprojekt an, sondern begleitete dieses stets kritisch und wohlwollend. Für all die Förderung in den vergangenen Jahren sei Ihnen, lieber Herr Bremer, von Herzen gedankt!

Herrn Prof. Dr. Dr. h. c. Hubert Wolf sei nicht weniger für die Erstellung des Zweitgutachtens und die Möglichkeit, meine Arbeit und das Thema im Oberseminar des Seminars für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte vorzustellen, gedankt.

Ohne Archiv- und Forschungsreisen wäre die hier vorliegende Arbeit nicht denkbar gewesen. Dank zu sagen ist an dieser Stelle daher zunächst Frau Maria Klassen im Archiv der Forschungsstelle Osteuropa, Bremen, für die Unterstützung bei meiner ersten Archivreise in Deutschland. Hier konnte ich wertvolle Erfahrungen sammeln, die für die weiteren Archivaufenthalte die Grundlage bildeten. Dem Team des Keston Center for Religion, Politics and Society an der Baylor University in Texas, USA, sei dafür gedankt, dass sie mir den mehrwöchigen, äußerst produktiven Archivaufenthalt so angenehm wie

Dank

möglich gestalteten. Insbesondere sei an dieser Stelle Prof. Kathy Hillmann und ihrem Ehemann John sowie Janice Losak und Larisa Seago für die freundliche Aufnahme und Unterstützung gedankt. Ebenso bedanke ich mich bei der WWU und dem DAAD für die Gewährung zweier großzügiger Forschungsstipendien für den Aufenthalt in den USA und bei Memorial in Moskau. Gerade die aktuellen Entwicklungen in Russland zeigen, wie wichtig die Arbeit von Memorial ist. Stellvertretend sei an dieser Stelle Aleksej Makarov genannt, dank dem mir das Archiv von Memorial stets offenstand.

Nach den Archivreisen galt es, die Archivalien auszuwerten, zur Diskussion zu stellen und meine Thesen kritisch anfragen zu lassen. Ein ganz besonderer Ort war dabei stets das Forschungskolloquium des Ökumenischen Instituts, Abteilung II, auf dem ich viele wertvolle Anregungen und Hinweise, aber auch kritische Rückfragen erhielt. Allen Teilnehmenden sei herzlich für die Offenheit, in der wir diskutieren konnten, gedankt! Neben diesen Treffen konnte ich meine Arbeit auch noch in weiteren Kontexten vorstellen: Hier ist besonders auf die Forschungsgruppe zum Andersdenken in Russland hinzuweisen, die sich an der Ruhr-Universität Bochum konstituierte. Allen Teilnehmenden möchte ich für die interdisziplinäre Behandlung des Themas, die unterschiedlichen Blickwinkel und wertvollen Anregungen danken. Weitere wichtige Anregungen konnte ich bei der ICCEES-Tagung in Makuhari, Japan, sammeln. Als junger Nachwuchswissenschaftler war es mir eine besondere Ehre und Freude, mein Thema mit renommierten Expertinnen und Experten diskutieren zu dürfen.

Der gesamte Promotionsprozess wäre auch nicht möglich gewesen, wenn ich nicht die Unterstützung meiner Freundinnen und Freunde gehabt hätte. Ich möchte mich bei Euch für Eure Unterstützung und auch für die nötige Ablenkung bedanken, die es brauchte, um auch mal den Kopf frei zu bekommen und die mir zeigte, dass es auch ein Leben jenseits des Schreibtisches gibt. Insbesondere sei Vera Naber genannt, die zusammen mit meiner Frau Susanne akribisch das Manuskript korrigierte, kritische Nachfragen stellte und somit mehr als nur lektorierte. Dir, liebe Vera, sei für deine Freundschaft, unerschütterliche Unterstützung und Motivation tausendmal gedankt!

Dank

Meinen Eltern und insbesondere meinen Schwiegereltern sei für die Unterstützung bei den Vorbereitungen meiner Rigorosa gedankt. Ohne Euch hätte ich nicht die Zeit und den Freiraum gehabt, mich so umfassend auf die Prüfungen vorzubereiten. Euren Rückhalt weiß ich sehr zu schätzen.

Abschließend ist noch den wichtigsten Protagonistinnen in meinem Leben zu danken, denen ich – und damit auch die vorliegende Arbeit – mehr verdanken, als diese wenigen Worten zu sagen vermögen: Dir, liebe Susanne, sei für deine unbedingte Unterstützung, deine unermüdliche Motivation und deinen stets realistischen Blick auf die Dinge und unser Leben gedankt. Ich bin dankbar einen Menschen gefunden zu haben, mit dem ich immer mehr Zukunft gemeinsam wagen und gestalten kann und ich verspreche dir: An den Abenden und Wochenenden haben wir wieder mehr Zeit für uns und unsere kleine Familie. Charlotte, die uns erst seit Kurzem begleitet, hat mir und uns gezeigt, wie wertvoll das Leben ist und was wirklich zählt. Dir, kleine Charlotte, und dir, liebe Susanne, ist dieses Buch gewidmet.

Paderborn, im Februar 2022

Christian Föllner

„Im Wesentlichen vollbrachten die Andersdenkenden eine Tat von genialer Einfachheit – in einem unfreien Land begannen sie sich wie freie Menschen zu benehmen und eben dadurch die moralische Atmosphäre und die das Land beherrschende Tradition zu verändern.“¹

Andrej Amal'rik (1938–1980),
sowjetischer Menschenrechtsaktivist

¹ AMALRIK, Andrej: Aufzeichnungen eines Revolutionärs, Berlin 1983, 44.

Teil A: Untersuchungsrahmen

1 Einleitung

Arsenij Roginskij (1946–2017) musste bereits als kleines Kind die Erfahrung von Willkür und staatlicher Gewalt machen, als sein Vater in sowjetischer Lagerhaft starb und die Behörden seinen Tod verschleierten. Als studierter Historiker machte er es sich zur Aufgabe, die Opfer des sowjetischen Terrors dem Vergessen zu entreißen und ihnen ein Minimum an Würde zurückzugeben, wie es die Redakteure der Zeitschrift *Osteuropa* Manfred Sapper und Volker Weichsel in ihrer Würdigung des Lebenswerks von Roginskij schreiben: „Wahrheit und Erinnerung lautete sein Motto.“² 1981 wurde Roginskij wegen ungesetzlichen Gebrauchs von Archiven und Bibliotheken sowie der Fälschung von Dokumenten zu vierjähriger Lagerhaft verurteilt. Während der gleichzeitig mit seiner Haftentlassung anbrechenden *perestrojka*, die für die sowjetische Gesellschaft bahnbrechende soziale und politische Veränderungen bedeutete, gründete er zusammen mit dem Friedensnobelpreisträger Andrej Sacharov, dem Historiker Jurij Afanas’ev, der studierten Mathematikerin Elena Žemkova und anderen die Gesellschaft Memorial – Zur Erinnerung an die Opfer der Repressionen.³ Memorial verfolgt seitdem drei Ziele: die „Aufarbeitung der Geschichte des Terrors und der Repressionen in der Sowjetunion, die rechtliche und soziale Rehabilitierung der Opfer sowie den Schutz der Menschenrechte im heutigen Russland“⁴.

Dieses Engagement führte 2013 zur Verleihung des Pax-Christi-Preises an die Menschenrechtsorganisation Memorial International, den Roginskij als ihr Vorsitzender entgegennahm.⁵ In seiner Dankesrede vom 14. November 2013 hob er die Wichtigkeit hervor, „das gewonnene Wissen über den staatlichen

² SAPPER, Manfred / WEICHSEL, Volker: Arsenij Roginskij: Wirken und Vermächtnis, in: *Osteuropa* 67 (11–12/2017), 3–4, hier: 3.

³ Vgl. ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Zur Struktur von Memorial vgl. SIEGERT, Jens: Wie funktioniert Memorial? Ein kleiner Wegweiser durch eine, zugegeben, komplizierte Struktur, 11.10.2014, <https://russland.boellblog.org/2014/10/11/wie-funktioniert-memorial-ein-kleiner-wegweiser-durch-eine-zugegeben-komplizierte-struktur/>; zu aktuellen repressiven Maßnahmen gegen Memorial in Russland vgl. ŠČERBAKOVA, Irina: Memorial unter Druck. Techniken des repressiven Staates in Russland, in: *Osteuropa* 70 (3–4/2020), 215–228 sowie die sich anschließende tabellarische Übersicht über „Das Netzwerk von Memorial in Russland und Europa“, in: *Osteuropa* 70 (3–4/2020), 229–234.

1 Einleitung

Terror in der Sowjetunion einem breiten Publikum nahezubringen, es zu einem Teil unseres kollektiven Gedächtnisses zu machen“⁶, um so gegen die mit einem hegemonialen Anspruch propagierte Geschichtspolitik des heutigen russländischen⁷ Staats, die „Russland [als] ein Land der großen Siege“⁸ darstelle und die dem Regime nütze, einen Kontrapunkt zu setzen. Somit ist die Arbeit Memorials unweigerlich darauf ausgerichtet, „die Vergangenheit in der Gegenwart zu überwinden“⁹, um auf diese Art und Weise der russländischen Geschichtspolitik, der es um die „Durchsetzung der Auffassung [geht], dass dieser [Staat] a priori und immer im Recht ist“¹⁰, eine staatsbürgerliche Verantwortung eines Jeden entgegenzusetzen, „in der die Vergangenheit und die

⁶ ROGINSKIJ, Arsenij: „Die Vergangenheit in der Gegenwart überwinden“. Rede zur Verleihung des Pax Christi-Preises an *Memorial*, in: Osteuropa 67 (11–12/2017), 137–145, hier: 137.

⁷ Im Russischen wird zwischen den Adjektiven „*russkij*“ für „russisch“ und „*rossijskij*“ für „russländisch“ unterschieden: ersteres bezieht sich auf die Menschen bzw. das Volk sowie ihre Sprache und Kultur, letzteres auf den Staat; vgl. BREMER, Thomas: Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland, Freiburg/Basel/Wien 2007, 17.

⁸ ROGINSKIJ: „Die Vergangenheit in der Gegenwart überwinden“, 142.

⁹ SAPPER / WEICHSEL: Arsenij Roginskij: Wirken und Vermächtnis, 4.

¹⁰ ROGINSKIJ: „Die Vergangenheit in der Gegenwart überwinden“, 137. Dieser Befund wird auch von Philipp Bürger gestützt; vgl. BÜRGER, Philipp: Ausgelagert in die „Bad-Bank“. Die Revolution in Russlands Bildungspolitik und Schulbuch, in: Osteuropa 67 (6–8/2017), 343–354; KRAWATZEK, Félix / FRIEB, Nina: World War II for Young Russians: The Production and Reception of History, Berlin 2020 (ZOiS Report, 1/2020). Anna Sanina sekundiert: „[T]he History curriculum in many ways follows Soviet tradition, orienting ,towards fulfilling its major social goal of developing pride in Russia’s past and present and shaping school students into loyal Russian citizens, especially by utilizing the Russian notion of the hero to achieve this type of loyalty to the state.‘ History becomes the most patriotism-oriented subject, with a primary purpose of legitimizing the patriotic agendas of the state and the pursuit of a common ideology“ (SANINA, Anna: Patriotic Education in Contemporary Russia. Sociological Studies in the Making of the Post-Soviet Citizen, Stuttgart 2017 [Soviet and Post-Soviet Politics and Society, 168], 117). Als aktuelles Beispiel für einen vollständigen Wechsel des historischen Narrativs kann die Bewertung des Hitler-Stalin-Paktes gesehen werden, den Putin 2009 noch als amoralisch bezeichnete. Zehn Jahre später wurde er in einer staatlichen Informationskampagne jedoch anders beurteilt: „Diese [Informationskampagne] hat einerseits die Verteidigung des Vertrags zum Ziel, andererseits die Rechtfertigung der Motive und Ziele der stalinschen Sowjetunion [...]. Heute wird [...] der Versuch unternommen, das Narrativ über den Beginn des Zweiten Weltkrieges unter Kontrolle zu bringen, womöglich aus bestimmten, weitreichenden, außenpolitischen Zielen heraus – etwa zur Stützung der Vision des Kreml von einer neuen Weltordnung und einem zukünftigen Sicherheitssystem in Europa“ (FROLOW, Wladimir: Pakt mit dem Teufel, 10.10.2019, <https://www.dekoder.org/de/article/hitler-stalin-pakt-lesart>). Aber auch innenpolitisch hat diese Geschichtsdeutung Gewicht: „It is in the Putin regime’s interests to use politics around the

Gegenwart zu einem Ganzen verbunden sind“¹¹. Für Roginskij und Memorial bedeutet dies, dass „die tägliche Verantwortung des einzelnen Bürgers und das historische Gedächtnis der Nation unabdingbar zusammengehören“¹².

Der Historiker Philipp Bürger befasst sich in seiner Dissertation ebenfalls mit der gegenwärtigen russländischen Geschichtspolitik. Er kommt zu dem Fazit, dass die Programme der staatlich betriebenen Geschichtspolitik „die Aktualisierung von Geschichte organisieren [sollen], um gesamtgesellschaftliche Kohäsionskräfte sowie die Legitimität von Macht und Staat zu fördern. Als wichtigstes Instrument wird dabei die Hervorhebung der ‚ruhmreichen Seiten der Geschichte‘ gesehen [...]“¹³

past in order to distract people away from political choices in the present. [...] Putinist ideology is heterogenous and eclectic, selecting and combining elements of both the Soviet and the imperial narratives with the aim of demonstrating russia’s ‚greatness‘“ (FEDOR, Julie / LEWIS, Simon / ZHURZHENKO, Tatiana: Introduction: War and Memory in Russia, Ukraine, and Belarus, in: FEDOR, Julie / KANGASPURO, Markku / LASSILA, Jussi / ZHURZHENKO, Tatiana [Hg.]: War and Memory in Russia, Ukraine and Belarus, Cham 2017, 1–40, hier: 16). Todd H. Nelson hat die ganz praktischen Methoden der Durchsetzung dieser Geschichtspolitik herausgearbeitet: Es werde versucht, den Diskurs über Alternativen zum starken Staat zu kontrollieren, indem politische und zivilgesellschaftliche Gruppen als vom Ausland geförderte Gefahren für Russlands Interessen dargestellt werden (vgl. NELSON, Todd H.: Bringing Stalin Back In. Memory Politics and the Creation of a Useable Past in Putin’s Russia, Lanham 2019, 134). Es ist daher nicht verwunderlich, dass Memorial International selbst seit dem 4. Oktober 2016 als „Ausländischer Agent“ vom russischen Justizministerium geführt wird. Zur aktuellen Lage von Memorial vgl. SIEGERT, Jens: Warum Memorial gerettet werden muss, 22.03.2020, <https://russland.boellblog.org/2020/03/22/warum-memorial-gerettet-werden-muss/>.

¹¹ ROGINSKIJ: „Die Vergangenheit in der Gegenwart überwinden“, 137.

¹² SAPPER / WEICHSEL: Arsenij Roginskij: Wirken und Vermächtnis, 4. Als ein Beispiel von vielen für die Zusammengehörigkeit von Verantwortung und historischem Gedächtnis kann die Verhaftung von auf dem Roten Platz Demonstrierenden gelten, die 2013 am 45. Jahrestag der Festnahme von Dissidenten auf dem Roten Platz (25. August 1968) mit derselben Aufschrift des Banners „Für eure und unsere Freiheit“ der damaligen Rechtsverteidiger gedenken wollten. Auch sie wurden aufgrund einer nicht angemeldeten Aktion verhaftet; vgl. LEHMANN, Maïke: „Für eure und unsere Freiheit“ (Protest am 25. August 1968), 24.08.2018, <https://www.dekoder.org/de/gnose/1968-prager-fruehling-dissidenten>.

¹³ BÜRGER, Philipp: Geschichte im Dienst für das Vaterland. Traditionen und Ziele der russländischen Geschichtspolitik seit 2000, Göttingen 2018 (Schnittstellen. Studien zum östlichen und südöstlichen Europa, 11), 301; vgl. dazu auch KOLESNIKOV, Andrej: Erinnerung als Waffe. Die Geschichtspolitik des Putin-Regimes, in: Osteuropa 70 (6/2020), 3–28 und WEISS-WENDT, Anton: Putin’s Russia and the Falsification of History. Reasserting Control over the Past, London/New York 2021. Als aktuelles Beispiel kann der Aufsatz von Vladimir Putin zum 75. Jahrestag des Großen Sieges: *Gemeinsame Verantwortung vor Geschichte und Zukunft* vom 18. Juni 2020 gesehen werden, in dem Putin, wie es der

1.1 Einführung in das Thema

Eben nicht nur diese ruhmreichen Seiten der Geschichte zu betrachten und, dem Anspruch Memorials folgend, das historische Gedächtnis für die Verantwortung der Bürger¹⁴ fruchtbar zu machen, dazu möchte diese Arbeit einen Beitrag leisten. Sie konzentriert sich dafür auf eines der „dunkelsten Kapitel“ der russischen Kirche, wie es der Bochumer Osteuropahistoriker Stefan Plaggenborg bezeichnet:

Es gehört zu den dunkelsten Kapiteln der russischen orthodoxen Kirche, daß sie in Zusammenarbeit mit dem KGB Priester aus ihren Reihen „entfernen“ ließ, denen die liebedienerische Haltung der Kirchengspitze [gegenüber den sowjetischen Machthabern] zuwider war. [...] Dutzende von zumeist orthodoxen Reformern [...] wurden in Psychiatrien eingewiesen oder kamen in Lager.¹⁵

Die vorliegende Dissertationsschrift befasst sich mit jenen Priestern und den von Plaggenborg sogenannten Reformern und arbeitet heraus, warum sich diese Christen in der späten Sowjetunion trotz zu befürchtender staatlicher und kirchlicher Repressionen gegen ihre eigene Staatsführung und die ihr zugewandte Kirchenleitung stellten und sich für ihre Rechte einsetzten.

Eine besondere Brisanz bekommt ihr Handeln vor dem Hintergrund, dass der Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats nicht nur in der Sowjetzeit die meisten Christen in der UdSSR angehörten,¹⁶ sondern sie auch als diejenige

Historiker Karl Schlögel ausdrückt, seine Geschichtsinterpretation für die eigene gegenwärtige Politik instrumentalisiert; vgl. PEDZIWOŁ, Aureliusz Marek: Hitler-Stalin-Pakt: Putins Geschichtsklitterung, <https://www.dw.com/de/hitler-stalin-pakt-putins-geschichtsklitterung/a-53878252?fbclid=IwAR1GM3ehgMTRNIPTAqycPI4EqOx1mn92kTcvjx-qYfb0Le7MXscfDDCEdhY>. Putins Aufsatz kann abgerufen werden unter: PUTIN, Vladimir: 75. Jahrestag des Großen Sieges: Gemeinsame Verantwortung vor Geschichte und Zukunft, <https://russische-botschaft.ru/de/2020/06/19/75-jahrestag-des-grossen-sieges-gemeinsame-verantwortung-vor-geschichte-und-zukunft/?fbclid=IwAR1a0JlIVSA-0n-Zccr2VaRI0n-AzWhCJq742thDbU2YB4gRmmu7 kSkQ2Gw>.

¹⁴ Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird in dieser Arbeit auf die parallele Verwendung unterschiedlicher Sprachformen (männlich, weiblich, divers) verzichtet.

¹⁵ PLAGGENBORG, Stefan: „Entwickelter Sozialismus“ und Supermacht 1964–1985, in: DERS. (Hg.): Handbuch der Geschichte Russlands. Band 5,1: Vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion, Stuttgart 2002, 319–517, hier: 358–359. Zur Einweisung von Andersdenkenden der *intelligencija* in Psychiatrien und zu den davorgeschalteten Prozessen vgl. ebd., 433.

¹⁶ Vgl. ALEKSEEVA, Ljudmila: Istorija inakomyслиja v SSSR. Novejšij period, Benson 1984, 217. Für Anfang der 1980er-Jahre nennt Alekseeva die Zahl von 40 Millionen Gläubigen,

1 Einleitung

Kirche betrachtet werden muss, die am engsten mit der Geschichte, Kultur und Tradition Russlands verbunden war und heute noch ist.¹⁷

Die Bedeutung der religiösen Andersdenkenden, der „dissidents“, stellt ebenfalls die an der University of Leicester lehrende Historikerin Zoe Knox heraus:

The Patriarchate actively supported the regime's anti-religious and atheist propaganda, by promoting Soviet interests in the World Council of Churches, for example. By cooperating with the regime, the Church acted not as an „element of pluralism“, providing an alternative to the ideology of the state, but as a part of the Party-state apparatus that had as a key objective the demise of religious belief.¹⁸ It is a fallacious proposition that the mere existence of the Church meant it was an anti-totalitarian force. On the contrary, its cooperation with the regime served to legitimate the regime's intrusion into all aspects of life and to support a profoundly anti-

für die RSFSR seien dies ca. 30 Millionen. Die Sonderrolle der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK), auch als russische Kirche oder russische Orthodoxie in dieser Arbeit bezeichnet, stellt auch der Osteuropahistoriker Gerhard Simon heraus: „Sie [die ROK] besitzt wegen ihrer besonderen Verbundenheit mit der russischen Geschichte und als wichtigster Partner der Sowjetmacht gegenüber den [anderen] Glaubensgemeinschaften eine Sonderstellung“ (SIMON, Gerhard: Kirchen und Religionsgemeinschaften, in: KOORDINATIONSAUSSCHUß DEUTSCHER OSTEUROPA-INSTITUTE [Hg]: Sowjetunion, München 1974 [Länderberichte Osteuropa, I], 320–330, hier: 322). Jane Ellis nennt für die ROK Mitte der 1980er-Jahre die Zahl von 50 Millionen Mitgliedern und vergleicht sie mit denen von anderen religiösen Denominationen, die allesamt weniger Mitglieder haben; vgl. ELLIS, Jane: *The Russian Orthodox Church. A Contemporary History*, London/Sydney 1986, 5–6. Diese Zahl stimmt auch mit derjenigen überein, die der Weltkirchenrat 1985 nannte; vgl. VANDER BENT, Ans J. (Hg.): *Handbook. Member Churches. World Council of Churches*, Geneva 1985, 181. Gleichzeitig muss darauf hingewiesen werden, dass es sowohl von staatlicher wie auch von kirchlicher Seite keine Statistik darüber gibt, wieviele Mitglieder die ROK tatsächlich hatte (unabhängig davon, dass Taufen registriert wurden). Die ROK selbst gab beim Eintritt in den ÖRK 1961 die Zahl von 30 Millionen Gläubigen an. Jedoch muss beachtet werden, dass diese Zahl auf dem Höhepunkt der antireligiösen Kampagne genannt wurde und Kirchenvertreter unter Umständen weitere staatliche Einschränkungen bei höheren Zahlen zu befürchten gehabt hätten. Der US-Diplomat Nathaniel Davis nennt dieselben Zahlen für den in Frage stehenden Zeitraum; für Mitte der 1970er-Jahre schätzt er 30–50 Millionen Gläubige; vgl. DAVIS, Nathaniel: *A Long Walk to Church. A Contemporary History of Russian Orthodoxy*, Boulder/San Francisco/Oxford 1995, 202.

¹⁷ Für einen Überblick über die unterschiedlichen Dissidentenbewegungen in der UdSSR, ihren je eigenen Charakter und ihre unterschiedlichen Ziele vgl. ALEKSEEVA: *Istorija inakomyслиja v SSSR*, 5.

¹⁸ Im Gegensatz zum kommunistischen Albanien war Religion in der Sowjetunion nicht offiziell verboten, der Staat war jedoch an ihrer Überwindung interessiert; vgl. BELJAKOVA, Nadezhda / BREMER, Thomas / KUNTER, Katharina: „Es gibt keinen Gott!“. *Kirchen und Kommunismus. Eine Konfliktgeschichte*, Freiburg 2016, 135.

1 Einleitung

pluralist leadership. [...] Orthodox dissent constituted the „priceless element of pluralism“ in Church life. Dissidents made the real impact in the religious sphere, not the formal Church. Moreover, the condemnation of dissident clergy meant that there was no room for independent voices within Church structures.¹⁹

Die vorliegende Arbeit fokussiert auf dieses von Knox sogenannte „priceless element of pluralism“ und die „independent voices“, indem erstens danach gefragt wird, wie und warum sich diese orthodoxen Christen gegen ihre eigene Kirchenleitung und Staatsführung stellten: Was war ihre jeweilige Motivation und was waren ihre Themen und Argumente in der Auseinandersetzung? Was strebten sie an? Was waren also ihre Ziele? Durch die Analyse des hier vorliegenden Diskurses kann das Verhältnis zwischen sowjetischem Staat und seinen Vertretern, orthodoxer (Amts-)Kirche und gläubigen orthodoxen Christen erhellt werden. Die Arbeit richtet ihren Fokus dabei bewusst nicht auf die offiziellen Beziehungen zwischen Staat und Kirche bzw. deren jeweiliger Führung, sondern stellt das religiöse Andersdenken in den Vordergrund. Durch die Verlagerung der Fokussierung von der oft untersuchten Staat-Kirche-Beziehung hin zu dem Dreierschema „Staatsführung – Kirchenführung – gläubige orthodoxe Bürger“ soll ein vielschichtiges und differenziertes Bild der Entwicklung der Beziehungen von Staat, Kirche und Gläubigen in der Sowjetunion gezeichnet werden. Dieser Fokuswechsel ermöglicht einen weiteren Blickwinkel, der bei der Betrachtung der großen Systeme „Staat“ und „Kirche“ auf der Makroebene nicht möglich wäre. Dies führt insgesamt dazu, dass es weniger „vergessene Namen, weiß[e] Flecken“²⁰ (Gorbačëv) in der Kirchengeschichte der Sowjetzeit geben wird.

Zweitens wird das religiöse Dissidententum²¹ im sowjetischen Kontext verortet. Eine Verortung des religiösen Dissidententums in der sowjetischen Öffentlichkeit bzw. in den Modellen, die die sowjetische Öffentlichkeit darstellen

¹⁹ KNOX, Zoe: *Russian Society and the Orthodox Church. Religion in Russia after Communism*, London/New York 2005 (BASEES/Routledge Series on Russian and East European Studies, 13), 72.

²⁰ GORBATSCHOW, Michail: Überzeugung als Grundfeste der Umgestaltung. Rede auf dem Treffen mit den Leitern der Massenmedien und der Propaganda im Zentralkomitee der KPdSU. 11. Februar 1987, in: DERS.: *Ausgewählte Reden und Aufsätze*, 4. Juli 1986–April 1987, Berlin 1988, 408–416, hier: 414.

²¹ Mit „Dissidententum“ bzw. „Dissidenz“ soll in dieser Arbeit das russische „*dissidentstvo*“ wiedergegeben werden, wodurch ausgedrückt wird, dass es sich um eine reflektierte Dis-

sollen, wurde bisher nicht durchgeführt und hilft, die Brisanz des Andersdenkens zu verdeutlichen. Diese Forschungslücke soll mit dieser Arbeit geschlossen werden.

Drittens soll – gemäß dem Anliegen Memorials, „die Vergangenheit in der Gegenwart zu überwinden“²² – nach der Rezeption des religiösen Andersdenkens gefragt werden: Sind die Themen und Argumente, die die religiösen Andersdenkenden vorbrachten, von der Amtskirche je rezipiert worden? Hat sich der sowjetische – und später: russische – Staat zu den Andersdenkenden positioniert oder gar deren Denken rezipiert? Wie sieht also die Rezeption der religiösen Andersdenkenden und deren Themen im heutigen Russland aus? Durch die Beantwortung dieser Fragen kann auch ein Beitrag zur Debatte geleistet werden, die nach der Wirkung von sowjetischen Dissidenten fragt, wie die kanadische Literaturwissenschaftlerin Ann Komaromi herausstellt: „The shape of the dissident legacy and of its public impact over time remains a topic for debate.“²³

Nachdem nun die Forschungsfragen benannt worden sind, wird im nächsten Schritt der Forschungsstand präsentiert, auf dem die hier vorliegende Arbeit aufbauen kann.

1.2 Forschungsstand

Der Forschungsstand wird aufgrund der besseren Übersichtlichkeit sowohl chronologisch als auch themenspezifisch präsentiert, um die Entwicklungen in der Forschung systematisch darstellen zu können.

In den Kapiteln 1.2.1 und 1.2.2 wird auf die Forschung bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion geschaut und danach gefragt, wie bis dahin das Andersdenken und die ROK erforscht wurden. Anschließend wird ab dem Kapitel 1.2.3 die Forschung in der Zeit nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion betrachtet: Welche Publikationen wurden seitdem zu Staat und Kirche

tanz zum Staat bzw. dessen Führung und zur Kirchenleitung handelt. „Dissens“ als Begriff hingegen ist weiter zu fassen als die zuerst genannten Begriffe: Zum Dissens zählen diejenigen, die beispielsweise verbotene Literatur lasen und/oder mit bestimmten Normen des sowjetischen Systems nicht einverstanden waren; vgl. STEPHAN, Anke: Von der Küche auf den Roten Platz. Lebenswege sowjetischer Dissidentinnen, Zürich 2005 (Basler Studien zur Kulturgeschichte Osteuropas, 13), 24, FN 37.

²² SAPPER / WEICHSEL: Arsenij Roginskij: Wirken und Vermächtnis, 4.

²³ KOMAROMI, Ann: Samizdat and Soviet Dissident Publics, in: Slavic Review 71 (1/2012), 70–90, hier: 90.

in der UdSSR veröffentlicht? Dieses Bild wird ergänzt durch Untersuchungen zu den Andersdenkenden: Kapitel 1.2.4 stellt Studien vor, die die Andersdenkenden behandeln und nach 1991 erschienen sind. Kapitel 1.2.5 schließt den Forschungsüberblick mit der Betrachtung der für die Erforschung des Andersdenkens wichtigen Themenfelder „Öffentlichkeit“ und „*samizdat*“ ab.

Anhand des Forschungsüberblicks kann so die Frage geklärt werden, wie Kirche und Staat in der Sowjetunion im Generellen und das Andersdenken im Speziellen bisher erforscht wurden, um so Anknüpfungspunkte für die vorliegende Arbeit aufzuzeigen, aber auch, wo Desiderate liegen, derer sich in dieser Arbeit angenommen wird.

1.2.1 Publikationen zum Andersdenken in der Sowjetunion bis 1991

Der russische Literaturwissenschaftler Gleb Morev betont in seinem 2017 erschienenen Band über sowjetische Dissidenten, dass die erste Geschichte der sowjetischen Dissidenten 1984 von Ljudmila Alekseeva geschrieben worden sei.²⁴ Diesem Urteil ist ausnahmslos zu folgen. Die Historikerin und Menschenrechtlerin Alekseeva legte im Jahr 1984 eine bis dahin nicht dagewesene Studie zur *Geschichte des Andersdenkens in der Sowjetunion (Istorija inakomyслиja v SSSR)*²⁵ vor, die zunächst auf Russisch von der in der Emigration lebenden Autorin in den USA erschien. Eine englischsprachige Ausgabe folgte bereits kurze Zeit später und wurde 1985 unter dem Titel *Soviet Dissent. Contemporary Movements for National, Religious, and Human Rights*²⁶ veröffentlicht. Diese enthält, genau wie das russische Original, ein eigenes Kapitel über orthodoxe Andersdenkende.

Ein weiteres Jahr später, 1986, legte die ROK-Spezialistin des Keston Colleges Jane Ellis ihre zeitgenössische Geschichte der ROK unter dem Titel *The Russian Orthodox Church. A Contemporary History* vor, deren gesamter zweiter Teil –

²⁴ Vgl. MOREV, Gleb: *Dissidenty. Dvadcat' razgovorov*, Moskva 2017, 6.

²⁵ Siehe ALEKSEEVA: *Istorija inakomyслиja v SSSR*.

²⁶ Siehe ALEXEYEV, Ludmilla: *Soviet dissent. Contemporary Movements for National, Religious, and Human Rights*, Middletown 1985.

und damit fast die Hälfte des Bandes – sich mit orthodoxen Dissidenten beschäftigt.²⁷ Der St. Petersburger Historiker Ivan Petrov bewertet diese Publikation daher auch als bedeutendste, die sich zuerst dezidiert mit dem Andersdenken in der Orthodoxen Kirche auseinandergesetzt habe.²⁸

Beide Bücher geben zwar den Forschungsstand von Mitte der 1980er-Jahre wieder; sie sind dennoch für den heutigen Forschungsstand elementar: Erstens zeigen sie ein gewachsenes wissenschaftliches Interesse am Thema „Andersdenken in der Sowjetunion“ mitsamt dem Schwerpunkt „Religiöse Dissidenten“ an und zweitens dienen diese Bücher als wichtige Quellensammlungen, da viele Texte aus dem *samizdat*²⁹ in diesen Werken erstmals zusammen-

²⁷ Siehe ELLIS: *The Russian Orthodox Church*. Der zweite Teil des Bandes, der sich mit dem religiösen Dissidententum in der Sowjetunion beschäftigt, wurde 1990 ins Russische übersetzt und als Monographie publiziert: ÉLLIS, Džejn: *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov'. Soglasie i inakomyslie*, London 1990.

²⁸ Petrov befasst sich nicht nur mit Ellis' Arbeit, sondern bietet in seinem Artikel einen Forschungsüberblick aus russischer Perspektive, der aber hinter dem hier präsentierten Forschungsstand zurückbleibt, da beispielsweise viele westliche Forschungen, allen voran Publikationen des Keston Colleges, nicht berücksichtigt werden oder er sich v. a. auf russischsprachige *tamizdat*-Zeitschriften bezieht, ohne deutsch- oder englischsprachige Organe zu erwähnen. Auch unterbleibt eine klare Definition und Abgrenzung des von ihm untersuchten Phänomens: zum einen spricht er vom „orthodoxen Andersdenken“ und zum anderen vom „orthodoxen Dissidententum“. Petrov gibt lediglich den Hinweis, dass es ihm um „die Beteiligung orthodoxer Priester und aktiver Laien in dem Phänomen der Dissidentenbewegung in der Sowjetunion“ (137) gehe. Diese weit gefasste Herangehensweise erlaubt es ihm jedoch, Personen und Publikationen vorzustellen, die in dieser Arbeit nicht oder nur am Rande berücksichtigt werden können, wie beispielsweise Vladimir Osipov, Georgij Edel'stein oder Zoja Krachmal'nikova; vgl. PETROV, Ivan Vasil'evič: *K voprosu o formirovanii istoriografičeskoj tradicii izučenija „pravoslavnogo inakomyslija“*, in: *Vestnik Istoričeskogo občestva* 1 (3), 2019, 137–146.

²⁹ Die Sowjetführung ging gegen die Verbreitung von unerwünschtem Gedankengut vor, indem sie z. B. nicht erlaubte, frei zu publizieren, sodass Autoren zum *samizdat* (Selbst-Verlag) übergingen, da ihre Texte niemals die staatlichen Zensurbehörden passiert hätten. Um die Schriften zu verbreiten, wurden die Texte von den Lesern abgeschrieben oder kopiert. Anschließend wurden sie per Hand weiter verteilt. *Samizdat* stellt dabei eine Analogiebildung zu *gosizdat* (*Gosudarstvennoe izdatel'stvo RSFSR*; Staatsverlag) und dem Verlegen im Westen, *tamizdat* (Dort-Verlag), dar; vgl. TORKE, Hans-Joachim: *Einführung in die Geschichte Rußlands*, München 1997, 236; ASCHER, Abraham: *Geschichte Russlands*. Aus dem Amerikanischen übertragen von Hans-Bernd Seppi, Essen 2005, 223; PLAGGENBORG: „Entwickelter Sozialismus“ und Supermacht 1964–1985, 355. Beispiele für Publikationen im *tamizdat* sind die Zeitschriften *Nadežda. Christianskoe čtenie* (*Hoffnung. Christliche Lektüre*) oder die *Chronik der laufenden Ereignisse* (*Chronika tekuščich sobytij*). Weitere Informationen zu Aufbau, Distribution und Wirkung der *Chronik der laufenden Ereignisse*

1 Einleitung

fassend publiziert wurden. Was jedoch bisher fehlt, ist eine detaillierte systematische Analyse dieser Quellen.³⁰ Beide Bücher verfolgen einen Aufbau, der mehr der chronologischen Darstellung und Dokumentation denn der systematischen Analyse verpflichtet ist. Sie sind eindrückliche Belege dafür, wie zur damaligen Zeit im Westen³¹ die Situation der Kirche und der Gläubigen in der Sowjetunion behandelt und in der Forschung aufgegriffen wurde.

Die Publikationen von Alekseeva und Ellis erschienen zur Zeit anbrechender folgenreicher Veränderungen in der sowjetischen Gesellschaft: Die Reformen Gorbacëvs standen kurz bevor, wodurch sich das Verhältnis zwischen Staat und Kirche entscheidend zu verändern begann, sodass sich die Grundlagen für das religiöse Dissidententum änderten. Schließlich war mit der Entlassung der Gewissensgefangenen und der öffentlich zelebrierten 1000-Jahr-Feier der

bei KOMAROMI, Ann: Jenseits von Guttenberg. Die Dynamik der dissidentischen Öffentlichkeit, in: Osteuropa 60 (11/2010), 43–57; zum Themenkomplex „*samizdat*“ bei SKILLING, Gordon H.: *Samizdat and an Independent Society in Central and Eastern Europe*, Columbus 1989, zur Genese und Geschichte des *samizdat* v. a. 3–18; BOLTON, Jonathan: *Worlds of Dissent. Charter 77, The Plastic People of the Universe, and Czech Culture under Communism*, Cambridge/London 2012, 97–109. Der Harvard-Professor für slavische Sprachen und Literatur Jonathan Bolton zeigt am Beispiel der Tschechoslowakei nicht nur eindrücklich die Funktionsweise des *samizdat* auf, sondern auch, dass der *samizdat* nicht nur ein auf die Sowjetunion begrenztes Phänomen war. Einen wietenden Blick eröffnet die bereits erwähnte Literaturwissenschaftlerin Ann Komaromi, die *samizdat* als Existenzweise eines Textes auffasst, als eine Textkultur, die nicht auf die Idee politischer Opposition reduziert werden dürfe, insbesondere weil sowjetische Dissidenten oftmals beteuerten, nicht in Opposition zum herrschenden System zu stehen; vgl. KOMAROMI: *Samizdat and Soviet Dissident Publics*, 71–73. Einen weiteren Blick aus literaturwissenschaftlicher Perspektive eröffnet Josephine von Zitzewitz, die *samizdat* als soziales Netzwerk begreift: Obwohl die geschriebenen Texte im Mittelpunkt standen, sei *samizdat* v. a. ein Prozess gewesen, der „auch die Gesamtheit der Beziehungen, die Menschen an einem bestimmten Ort und in einem bestimmten sozialem Umfeld miteinander verb[a]nden“ (VON ZITZEWITZ, Josephine: *Vielseitige Persönlichkeit. Befunde über den Leser des Samizdat*, in: *Osteuropa* 69 [1–2/2019], 149–162, hier: 162), beinhaltete.

³⁰ Ellis behauptet jedoch Gegenteiliges; vgl. ELLIS: *The Russian Orthodox Church*, 287. Die Analyse der Offenen Briefe von Nikolaj Ėšliman und Gleb Jakunin fällt beispielsweise recht dürftig aus (292–295) und stellt eher eine historische Verortung und Kommentierung denn eine Analyse dar, wie sie durch die hier vorliegende Arbeit angestrebt wird; vgl. dazu auch die einführende Analyse FÖLLER, Christian: *Andersdenken(de) und Orthodoxie – Der Fall der Priester Nikolaj Ėšliman und Gleb Jakunin*, in: *Andersdenken in Russland. Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 66 (3/2018), 418–442.

³¹ Zum politischen „Westen“ werden die Länder der NATO gezählt; darüberhinaus aber auch die neutralen Staaten Österreich und die Schweiz.

Taufe der Rus'³² im Jahr 1988 das Ende des in den 1960er-Jahren aufgekommenen religiösen Dissidententums endgültig erreicht.

Die beiden Bücher standen damit am Ende einer Phase der sowjetischen Geschichte, in der – v. a. im westlichen Ausland – viele Primärtexte der Andersdenkenden gesammelt, dokumentiert, publiziert und kommentiert wurden.³³ Gleichzeitig wurde viel über die Situation der Kirche in der Sowjetunion im Generellen berichtet und geforscht, wie im nächsten Punkt deutlich wird.

1.2.2 Publikationen zur Kirche in der Sowjetunion bis 1991

Das Interesse an der russischen Kirche ging im Westen v. a. auf deren Eintritt in den Ökumenischen Rat der Kirchen³⁴ 1961 zurück.³⁵ Seitdem war die ROK nicht nur auf vielzähligen internationalen Tagungen und Konferenzen vertreten, sondern wurde selbst Untersuchungsgegenstand zahlreicher Institute und diverser Forscher.

Für den deutschsprachigen Raum ist für die darauffolgenden Jahrzehnte besonders das Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien in Köln zu nennen. Die von diesem veröffentlichten *Berichte*, insbesondere von Gerhard Simon,³⁶ informierten regelmäßig über die Situation in der UdSSR.³⁷ Heutzutage bieten die *Berichte* mit den dort abgedruckten Quellen

³² Die Taufe der Rus' stellt ein zentrales Motiv der russischen Geschichte dar: Im Jahr 988 ließ sich Fürst Vladimir in Kiew taufen und es kam so zu einer Christianisierung der Rus' „von oben“, da seine Untertanen ebenfalls das Christentum annahmen. Aus diesem Stamm der Rus', dessen Zentrum Kiew war, entwickelten sich die heutigen Nationen der Russen, Ukrainer und Belarussen. Die ROK bezieht sich auf dieses Ereignis als ihr Gründungsereignis; vgl. BREMER: Kreuz und Kreml, 22–24.

³³ Siehe dazu beispielhaft die folgenden Aufsätze: ELLIS, Jane: USSR: The Christian Seminar, in: RCL 8 (2/1980), 92–101; DIES.: Hierarchs and Dissidents: Conflict over the Future of the Russian Orthodox Church, in: RCL 18 (4/1990), 307–318.

³⁴ Nachfolgend auch mit Weltkirchenrat oder ÖRK abgekürzt.

³⁵ Vgl. BREMER: Kreuz und Kreml, 218–219.

³⁶ Siehe beispielhaft SIMON, Gerhard: Das sowjetische Religionsgesetz vom Juni 1975, Köln 1976 (Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 14-1976); DERS.: Kirchen und Religionsgemeinschaften. In seinen Monographien behandelte Simon ebenfalls diese Thematik; siehe DERS.: Die Kirchen in Russland. Berichte. Dokumente, München 1970, hier v. a. 167–178.

³⁷ Als weitere Beispiele für Abhandlungen des Instituts sind LUCHTERHANDT, Otto: Der Sowjetstaat und die Russisch-Orthodoxe Kirche. Eine rechtshistorische und rechtssystematische Untersuchung, Köln 1974 (Abhandlungen des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 30); DERS.: Die religiöse Gewissensfreiheit im

1 Einleitung

eine wichtige Zugangsmöglichkeiten zur Thematik und stellen für die gegenwärtige Forschung grundlegende Quellensammlungen dar.

In diesem Zusammenhang ist auch der Ostkirchenkundler Gerd Stricker zu nennen, der in Aufsätzen und Artikeln, aber auch in Monographien über die Kirche in der UdSSR informierte und wichtige Informationen zu deren Bestand lieferte.³⁸

Für den anglophonen Sprachraum sind v. a. die Werke des Gründers des Keston Colleges Michael Bourdeaux zu nennen, in denen er sich gezielt mit der Orthodoxen Kirche in der UdSSR, aber auch mit Dissidenten im Allgemeinen auseinandersetzte.³⁹ Auch diese Werke werden aufgrund ihres dokumentari-

Sowjetstaat. Teil II: Die Rechtsstellung der Gläubigen nach dem Grundrecht der Gewissensfreiheit, Köln 1976 (Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 40-1976) sowie POSPIELOVSKY, Dimitri V.: Some Observations on Russian Self-Awareness and the Orthodox Church in the Era of Gorbachev, Köln 1989 (Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 16/1989) zu nennen.

³⁸ Siehe STRICKER, Gerd: Die Kirchen in der Sowjetunion 1975–1985, Köln 1986 (Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 18/1986); DERS.: Religionsstatistik in der Sowjetunion. Führende atheistische Zeitschrift veröffentlicht Zahlen, in: G2W 16 (2/1988), 18–23; DERS.: Einleitende Bemerkung zu: CHARČEV, Konstantin: Die Gewissensfreiheit bestärken. Zum 70. Jahrestag des Dekrets über die Trennung der Kirche vom Staat, in: G2W 16 (4/1988), 28–32. Ein bis heute unabkömmliches Standardwerk ist der gemeinsam mit dem damaligen Münsteraner Ostkirchenkundler Peter Hauptmann herausgegebene Quellenband: Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988.

³⁹ Siehe BOURDEAUX, Michael: Religious Ferment in Russia. Protestant Opposition to Soviet Religious Policy, London u. a. 1968; DERS. / MATCHETT, Kathleen: The Russian Orthodox Church in Council 1945–1971, in: BOCIURKIW, Bohdan R. / STRONG, John W. (Hg.): Religion and Atheism in the U.S.S.R. and Eastern Europe, London 1975, 37–57; DERS.: Patriarch and Prophets. Persecution of the Russian Orthodox Church Today, London 1975; DERS.: Opium of the People. The Christian Religion in the U.S.S.R., London 1977; DERS.: The Black Quinquennium: The Russian Orthodox Church 1959–1964, in: RCL 9 (1/1981), 18–23; DERS.: The Gospel's Triumph over Communism, Minneapolis 1991. Die Situation der Kirche in der Sowjetunion wurde vom Keston College auch unter dem Aspekt begleitet, dass Bände mit Namenslisten von Gewissensgefangenen veröffentlicht und mit konkreten Hilfestellungen versehen wurden, wie Kontakt mit diesen Gefangenen aufgenommen werden konnte; siehe KESTON COLLEGE (Hg.): Christian Prisoners in the USSR 1983/4, Keston 1983 (Keston Book, 11) und DERS. (Hg.): Christian Prisoners in the USSR. A Study by Keston College, Keston 1987.

schen Charakters heute selbst wieder zu Quellen. Die damaligen Einordnungen⁴⁰ müssen jedoch aufgrund ihres Kontextes, v. a. der Entstehungszeit mitten im Kalten Krieg, kritisch-distanziert betrachtet werden.⁴¹

Neben diesen genannten Werken waren es v. a. Zeitschriften, die sich dem Themenkomplex „Kirche in der Sowjetunion“ widmeten und über religiöse Dissidenten berichteten. Es wurde jedoch nicht nur über religiöse Dissidenten berichtet, sondern ihre Texte wurden auch publiziert.⁴² Manche *samiždat*-Zeitschriften wurden vollständig im *tamiždat* veröffentlicht und auf diese Weise im Westen bekannt gemacht.⁴³ Diese Primärtexte in den kirchennahen Zeitschriften stellen heute eine wichtige Grundlage für systematische Forschungen dar, da sie sowohl im russischen Original als auch in westlichen Übersetzungen erschienen sind. Daher sind solche Zeitschriften – wie die oben genannten Bücher auch – inzwischen selbst zum Untersuchungsgegenstand geworden.⁴⁴ Eine Besonderheit stellt in diesem Zusammenhang die *Chronik der laufenden Ereignisse* (*Chronika tekuščich sobytij*) dar, die die Texte v. a. dokumentierte und

⁴⁰ Siehe BOCIURKIW, Bohdan R.: *Religious Dissent and the Soviet State*, Hamilton 1971. Die hier skizzierten Überlegungen mündeten vier Jahre später in den gleichnamigen Aufsatz: DERS.: *Religious Dissent and the Soviet State*, in: DERS. / STRONG (Hg.): *Religion and Atheism in the U.S.S.R. and Eastern Europe*, 58–90.

⁴¹ Dies gilt auch für folgende Untersuchungen: STRUVE, Nikita: *Die Christen in der UdSSR*, Mainz 1965; STROYEN, William B.: *Communist Russia and the Russian Orthodox Church. 1943–1962*, Washington 1967; HAYWARD, Max / FLETCHER, William C. (Hg.): *Religion and the Soviet State. A Dilemma of Power*, London 1969; MARSHALL, Richard H. Jr. (Hg.): *Aspects of Religion in the Soviet Union. 1917–1967*, Chicago/London 1971; DUNN, Dennis J. (Hg.): *Religion and Communist Society. Selected Papers from the Second World Congress for Soviet and East European Studies*, Berkeley 1983.

⁴² Als Zeitschriften, Journale und Newsletter, die im Westen herausgegeben wurden und auf Russisch, Englisch oder Deutsch publiziert wurden, können für den Untersuchungszeitraum genannt werden: *Vestnik ruskogo studentčeskogo christianskogo dviženija* (seit 1925, ab 1974 ohne den Zusatz „studentčeskogo“), Paris/New York; *Posev. Obščestvenno-političeskij žurnal* (seit 1945), Frankfurt; *Russkaja mysl'* (seit 1947), London/Paris; *Religija i ateizm v SSSR. Ežemesjačnyj obzor* (1967–1984), Königsstein/Taunus; *Religion in Communist Lands* (1973–1991), seitdem: *Religion, State and Society*, Abingdon; *Glaube in der Zweiten Welt (G2W)* (1973–2011), seitdem: *Religion und Gesellschaft in Ost und West*, Zürich; *Kontinent. Ost-West-Forum* (1974–1992), Stuttgart; *Keston News Service* (1974–1991 und 1995–2002), Keston; *Russkoe vozroždenie. Nezavisimyj russkij pravoslavnyj nacional'nyj al'manach* (1978–2000), New York/Moskau/Paris.

⁴³ Als Zeitschriften, die im *tamiždat* erschienen sind, können genannt werden: die Übersetzung der *Chronik der laufenden Ereignisse* (*Chronika tekuščich sobytij*, 1968–1983) als *Chronicle of Current Events* (1968–1982), New York; *Nadežda. Christianskoe čtenie* (1977–1988/89), Frankfurt; *Marija* (1981–1982), Leningrad/Paris/Frankfurt.

⁴⁴ Vgl. dazu auch das Kapitel 3.2.

einen breiten Überblick über Menschenrechtsverletzungen in der UdSSR gab.⁴⁵ Des Weiteren sind die Quellenbände *Archiv Samizdata. Sobranie dokumentov samizdata* (*Archiv des samizdat. Gesammelte Dokumente des samizdat*)⁴⁶ zu erwähnen, in denen editierte und publizierte Texte vorliegen. Zu den Zeitschriften und den genannten Publikationen im Untersuchungszeitraum ist jedoch anzumerken, dass sie sich nicht nur auf die Orthodoxe Kirche in der Sowjetunion beschränkten, sondern ihren Blick auf die gesamte sowjetische Gesellschaft richteten.

Somit ergibt sich eine Zweiteilung der Forschungslage: Zum einen sind Abhandlungen und Zeitschriften zu berücksichtigen, die während des Untersuchungszeitraums selbst entstanden sind und wichtige Hinweise und Einordnungen zum religiösen Dissidententum liefern. Diese konzentrieren sich jedoch v. a. auf die Bestandsaufnahme und Dokumentation der Situation der Kirchen in der UdSSR oder auf die Länder des gesamten Ostblocks und geben eher einen Überblick über die Kirchenpolitik des Staats und der Amtskirche als eine Analyse des religiösen Dissidententums. Diese Literatur stellt eine große Anzahl von Quellen bereit, die nun systematisch ausgewertet werden können. Im folgenden Abschnitt sind zum anderen Publikationen zu nennen, die nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion publiziert wurden.

1.2.3 Publikationen zur (Kirche in der) Sowjetunion nach 1991

In diesem Zusammenhang können Werke von Politikwissenschaftlern, Soziologen und Historikern unterschieden werden, die sich dem Phänomen der

⁴⁵ Memorial hat in einem Projekt die *Chronik der laufenden Ereignisse* vollständig im Internet verfügbar gemacht: *Chronika tekuščich sobytij*, in: MEMORIAL (Hg.): *Chronika tekuščich sobytij*, <http://old.memo.ru/history/diss/chr/index.htm>.

⁴⁶ Siehe RADIO LIBERTY COMMITTEE (Hg.): *Archiv Samizdata. Sobranie dokumentov samizdata* (30 Bände), München 1973–1978 (Der Name der herausgebenden Institution wechselte im Laufe der Zeit). Für die korrekte Zitation ist zu beachten, dass die einzelnen Dokumente mit laufenden Nummern versehen sind und diese Dokumente in sich selbst paginiert sind.

Dissidenten *in toto* näherten⁴⁷, die Geschichte der Sowjetunion gesondert behandelten⁴⁸ oder diese als Teil der Geschichte Russlands sahen⁴⁹. Die Orthodoxe Kirche ist in diesen Abhandlungen nicht genuiner Untersuchungsgegen-

⁴⁷ Siehe POLLACK, Detlef / WIELGOHS, Jan (Hg.): *Dissent and Opposition in Communist Eastern Europe. Origins of Civil Society and Democratic Transition*, Aldershot/Burlington 2004; BOOBYER, Philip: *Conscience, Dissent and Reform in Soviet Russia*, London 2006 (BASEES/Routledge Series on Russian and East European Studies, 21); CLEMENTI, Marco: *Storia del dissenso sovietico (1953–1991)*, Roma 2007; ŠUBIN, A. V.: *Dissidenty, neformaly i svoboda v SSSR*, Moskva 2008 (Tajny sovetskoj epochi); VESS'E, Sesil': *Za vašu i našu svobodu! Dissidentskoe dvizenie v Rossii*, Moskva 2015. Das Buch erschien zunächst auf Französisch und wurde für die russische Ausgabe leicht überarbeitet: VAISSIÉ, Cécile: *Pour votre liberté et pour la nôtre. Le combat des dissidents de Russie*, Paris 1999. Peter Reddaway ordnet die Jahre von 1960 bis 1990 in seinem Buch *The Dissidents. A Memoir of Working with the Resistance in Russia, 1960–1990* (Washington 2020) vor dem Hintergrund seines eigenen Lebensweges ein, indem er Entwicklungen in der Sowjetunion mit seinem Leben korreliert und so dem Leser eine sehr persönliche Sichtweise auf die damalige Zeit und seine Biographie als Politikwissenschaftler, der sich zeitweilig mit der Sowjetunion befasste, ermöglicht. Andere kommunistische Länder und die dortigen Dissidentenbewegungen wurden ebenfalls vielfältigen Untersuchungen unterzogen, beispielhaft sei hier genannt: BOLTON: *Worlds of Dissent*. In diesem Zusammenhang muss auch die Organisation Memorial erwähnt werden, die sich intensiv mit der Aufarbeitung des Dissidententums in der ehemaligen Sowjetunion beschäftigt; siehe dazu beispielhaft: MEMORIAL (Hg.): *Istorija sovetskich dissidentov*, <http://old.memo.ru/history/diss/index.htm>.

⁴⁸ Siehe ALTRICHTER, Helmut: *Kleine Geschichte der Sowjetunion 1917–1991*, München 2013; HILDERMEIER, Manfred: *Geschichte der Sowjetunion 1917–1991. Entstehung und Niedergang des ersten sozialistischen Staates. Mit einem zusätzlichen Kapitel über das postsowjetische Russland 1991–2016*, München 2017; EDELE, Mark: *The Soviet Union. A Short History*, Hoboken 2019 (Wiley Short Histories). Es gibt aber auch Abhandlungen, die einzelne Abschnitte der Geschichte der Sowjetunion gesondert thematisieren; siehe beispielsweise ILIC, Melanie / SMITH, Jeremy (Hg.): *Soviet State and Society under Nikita Khrushchev*, London/New York 2009 (BASEES/Routledge Series on Russian and East European Studies, 57).

⁴⁹ Siehe HÖSCH, Edgar: *Geschichte Rußlands. Vom Kiever Reich bis zum Zerfall des Sowjetimperiums*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996; DZIEWANOWSKI, M. K.: *A History of Soviet Russia and Its Aftermath*, Upper Saddle River 1997; TORKE: *Einführung in die Geschichte Rußlands*; LUKS, Leonid: *Geschichte Russlands und der Sowjetunion. Von Lenin bis Jelzin*, Regensburg 2000 (Luks behandelt „Die Entstehung der sowjetischen Dissidentenbewegung“ [463–466], ohne jedoch auf die Bedeutung religiöser Dissidenten einzugehen); PLAGGENBORG (Hg.): *Handbuch der Geschichte Russlands. Band 5,1: Vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion*; ASCHER: *Geschichte Russlands*; ALEXANDER, Manfred / STÖKL, Günther: *Russische Geschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2009 (Kröners Taschenausgabe, 244); NEUTATZ, Dietmar: *Träume und Alpträume. Eine Geschichte Russlands im 20. Jahrhundert*, München 2013.

1 Einleitung

stand. Die Rolle der ROK während der Sowjetzeit und die religiösen Dissidenten spielen nur eine marginale Rolle. Diese Werke bieten jedoch die Grundlage, um die hier untersuchten Dokumente in ihrem historischen Kontext verorten zu können und dienen der Explikation dieser Quellen.

Den genannten Untersuchungen stehen Kirchengeschichtsschreibungen gegenüber, die sich explizit mit der Kirche in der Sowjetunion befassen und deren Autoren nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion auf Archivmaterialien zugreifen konnten, die während der Sowjetzeit noch nicht zugänglich waren.⁵⁰ Gleichzeitig entstanden Darstellungen, die sich nicht nur auf die Zeit der russischen Kirche während der Sowjetperiode konzentrieren, sondern diese Zeitspanne als einen Abschnitt der mehr als tausendjährigen Geschichte der russischen Orthodoxie behandeln.⁵¹ Abschnitte zu Dissidenz und Andersdenken kommen in diesen Werken zwar vor, jedoch fehlt eine systematische Analyse und Auseinandersetzung mit den vorgebrachten theologischen Positionen.⁵²

⁵⁰ Siehe RAMET, Sabrina Petra: *Religious policy in the Soviet Union*, Cambridge 1993; ANDERSON, John: *Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States*, Cambridge 1994; DAVIS: *A Long Walk to Church*; STRICKER, Gerd: Die „Katakombenkirche“ in Russland. Versuch einer Bestandsaufnahme, in: *Osteuropa* 46 (10/1996), 1020–1035; ŠKAROVSKIJ, M. V.: *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' pri Staline i Chruščeve (Gosudarstvenno-cerkovnye otnošenija v SSSR v 1939–1964 godach)*, Moskva 2000 (*Materialy po istorii Cerkvi*, 24); EHMANN, Hartmut / SCHJØRRING, Jens Holger (Hg.): *Im Räderwerk des ‚real existierenden Sozialismus‘. Kirchen in Ostmittel- und Osteuropa von Stalin bis Gorbatschow*, Göttingen 2003 (*Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung*, 2); BELJAKOVA, Nadežda A.: Kontrolle, Ko-optation, Kooperation. Sowjetstaat und Orthodoxe Kirche, in: *Osteuropa* 59 (9/2009), 113–131; LEUSTEAN, Lucian N. (Hg.): *Eastern Christianity and the Cold War, 1945–1991*, London/New York 2010 (*Routledge Studies in the History of Russia and Eastern Europe*, 11); SHKAROVSKY, Mikhail Vitalievich: *The Russian Orthodox Church in the Twentieth Century*, in: CHAILLOT, Christine (Hg.): *The Orthodox Church in Eastern Europe in the Twentieth Century*, Bern 2011, 355–427.

⁵¹ Siehe STRICKER, Gerd: *Religion in Rußland. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1993 (*GTB Gütersloher Taschenbücher*, 634); BREMER: *Kreuz und Kreml* (2016).

⁵² Siehe BREMER: *Kreuz und Kreml* (2016), hier: 253–259. Ebenso auch in russischen Werken, die sich mit der Kirchengeschichtsschreibung neuester Zeit befassen: FEDOTOV, A. A.: *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v 1943–2000gg.: vnutricerkovnaja žizn', vzaimootnošenija s gosudarstvom i obščestvom (po materialam Central'noj Rossii)*, Ivanovo 2009, hier: 147–152; ŠKAROVSKIJ, M. V.: *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v XX veke*, Moskva 2010, hier: 264–282.

1 Einleitung

Neuere Ansätze verbinden die in dieser Arbeit untersuchten Dissidenten und das Christentum mit dem „sowjetischen Experiment“⁵³ oder versuchen, die ROK und andere Kirchen in die (Konflikt-)Geschichte von Kirchen und Kommunismus einzuschreiben.⁵⁴

Einen ganz anderen Ansatz verfolgt die Geschichtsprofessorin der Wesleyan University Victoria Smolkin: Sie ändert die Blickrichtung und zeigt in der ersten je veröffentlichten Geschichte des sowjetischen Atheismus die politische, ideologische und spirituelle Bedrohung auf, die von Religion, konkretisiert an der ROK, für den Machtanspruch der KPdSU ausging.⁵⁵

Über die genannten Bände hinaus finden sich Aufsätze, die sich explizit mit dem orthodoxen Dissidententum befassen.⁵⁶

Nicht explizit auf das orthodoxe Dissidententum, sondern auf „Zeugen für Gott“ fokussierte ein Projekt am Ökumenischen Institut der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster.⁵⁷ Ziel war es, „Glaubenszeugnisse aus der Zeit der Verfolgung in verschiedenen Ländern Mittel-, Ost- und Südosteuropas zu sammeln“⁵⁸ und „die Glaubenszeugen so vorzustellen, dass der Leser oder die Leserin neben dem individuellen Schicksal in der kommunistischen Zeit auch den Lebenslauf der Person kennenlernt“⁵⁹. Eine explizite Analyse der verschiedenen Glaubenszeugen und deren Handlungen wird also nicht angestrebt. Die Bände geben dennoch einen guten Überblick über „Glauben in kommunistischer Zeit“, wie es der Untertitel der Publikationen prägnant auf

⁵³ Siehe ERDOZAIN, Dominic (Hg.): *The Dangerous God. Christianity and the Soviet Experiment*, DeKalb 2017. In diesem Band werden sowohl Gleb Jakunin als auch die Helsinki-Bewegung durch eigene Aufsätze gewürdigt.

⁵⁴ Siehe BELJAKOVA / BREMER / KUNTER: „Es gibt keinen Gott!“.

⁵⁵ Siehe SMOLKIN, Victoria: *A Sacred Space Is Never Empty. A History of Soviet Atheism*, Princeton 2018; vgl. dazu meine ausführliche Rezension: FÖLLER, Christian: Rezension zu: SMOLKIN, Victoria: *A Sacred Space Is Never Empty. A History of Soviet Atheism*, Princeton 2018, in: *Religion and Society in Central and Eastern Europe* (1/2019), 86–88.

⁵⁶ Siehe STRICKER, Gerd: Tatjana Goritschewa – eine polarisierende Persönlichkeit, in: *G2W* 26 (2/1998), 11–16; BRÜNING, Alfons: „Orthodoxie, Christentum, Demokratie“: Orthodoxe Priester als Menschenrechtsaktivisten, in: MAKRIDES, Vasilios N. / WASMUTH, Jennifer / KUBE, Stefan (Hg.): *Christentum und Menschenrechte in Europa. Perspektiven und Debatten in Ost und West*, Frankfurt 2016, 103–121.

⁵⁷ Siehe BREMER, Thomas / HANEKE, Burkhard (Hg.): *Zeugen für Gott. Glauben in kommunistischer Zeit*. Band I, Münster 2014; Band II, Münster 2015.

⁵⁸ DARTMANN, Stefan: Zur Idee dieser Publikation, in: BREMER / HANEKE (Hg.): *Zeugen für Gott*. Band I, 7–8, hier: 8.

⁵⁹ BREMER, Thomas / HANEKE, Burkhard: Zur Auswahl und Gestaltung der Texte, in: DIES. (Hg.): *Zeugen für Gott*. Band I, 9–11, hier: 11.

1 Einleitung

den Punkt bringt, und erweitern den Horizont, indem nicht nur auf Gläubige in der Sowjetunion fokussiert wird.

Nicht nur Monographien, Sammelbände oder Aufsätze befassen sich mit den in dieser Arbeit behandelten Dissidenten, sondern auch Lexikonartikel. Dies zeigt sich an der seit dem Jahr 2000 vom Moskauer Patriarchat herausgegebenen *Orthodoxen Enzyklopädie (Pravoslavnaja Ėnciklopedija)*: In ihr findet sich jedoch kein Lemma zu „Andersdenken“ oder „Andersdenkenden“, sondern das Lemma „Dissidenten“. Die in dieser Arbeit als „religiöse Andersdenkenden“ Bezeichneten werden in der Enzyklopädie unter dem Punkt „Dissidenten in der UdSSR“⁶⁰ behandelt, nämlich als Teil der Rechtsverteidigerbewegung (*pravozasčitnoe dviženie*). Der Autor des Artikels nimmt zwar die Dissidenten als Phänomen während der Sowjetzeit wahr, Begriffe wie „religiöse Dissidenten“ oder „religiöse Andersdenkende“ werden jedoch nicht verwendet. In dem Artikel werden auch Wertungen vorgenommen, indem herausgestellt wird, dass die religiösen Dissidenten eine Gefahr für die Einheit der Kirche darstellten, da sie ungerechte Kritik am Moskauer Patriarchat übten und hierdurch dessen Autorität untergruben und die Gläubigen beunruhigten und verwirrten.⁶¹ Gleichzeitig wird richtigerweise festgehalten, dass das Verhältnis zwischen Dissidenten und der Amtskirche schwierig war und dass das Andersdenken zu Konflikten mit der Kirchenleitung führte. Es wird insgesamt allerdings weniger auf die inhaltlichen Aspekte des Andersdenkens eingegangen, als dass der historische Verlauf ausführlich und in seiner ganzen Bandbreite dargestellt wird.⁶² Die Kirchenleitung konnte, so der Lexikonartikel weiter, die Forderun-

⁶⁰ Siehe NIKITIN, D. N.: Art. Dissidenty v SSSR, in: *Pravoslavnaja Ėnciklopedija*. Pod redakcij Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Aleksija II. Tom XV Dimitrij – Dopolnenija k „aktam istoričeskim“, Moskva 2007, 406–413.

⁶¹ Dieselbe Sicht vertritt auch der Moskauer Kirchenhistoriker Vladislav Cypin in seiner Kirchengeschichte; vgl. CYPIN, Vladislav: *Istorija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 1917–1997*, Moskva 1997, 412.

⁶² Die Bandbreite zeigt sich in der Auflistung der Dissidenten, die im Artikel (in folgender Reihenfolge) erwähnt werden: Erzbischof Ermogen (Golubev), Anatolij Levitin (Krasnov), Boris Talantov, die Priester Nikolaj Ėšliman und Gleb Jakunin sowie diejenigen, die an deren Offenem Brief an den Patriarchen mitgewirkt haben (Georgij Edel'stein, Lev Regel'son, Feliks Karelin und Viktor Kapitančuk). Im Zusammenhang mit dem Landeskonzil 1971 geht der Artikel auf die Eingabe des Priesters Nikolaj Gajnov zusammen mit den drei Laien Feliks Karelin, Lev Regel'son und Viktor Kapitančuk ein und erwähnt auch eine zweite, ähnliche Eingabe des Priesters Georgij Petuchov, des Ierodiakons Varsonofij Chajbulin und des Laien P. Fomin, die sich für eine gesunde und aufrichtige

1 Einleitung

gen der Dissidenten nicht umsetzen, um die Situation der ROK nicht zu gefährden bzw. zu verschlimmern. Daher seien die Forderungen der Dissidenten ausweislich des Lexikons als utopisch einzustufen, v. a. weil die Kirchenleitung zur Loyalität gegenüber dem Staat gezwungen gewesen sei.

Andere Ansätze untersuchen die Dissidentendiskurse in Mittel- und Osteuropa im länderübergreifenden Vergleich, was die vergleichsweise knappe Behandlung russisch-orthodoxer Dissidenten erklärt. Hier werden zwar wichtige Hauptakteure der vorliegenden Untersuchung genannt, es bleibt aber bei einer chronologischen Bestandsaufnahme, da „weder die religiösen Überzeugungen von Dissidenten noch der Einfluss der Orthodoxie auf ihre [...] Werke [...] betrachtet werden“⁶³ – ein Desiderat, das mit dieser Arbeit behoben werden soll.

Beziehung zwischen der Kirche und dem Staat, orientiert an den sozialistischen Staaten Osteuropas, aussprachen. Der *Fastenbrief* Aleksandr Solženicyns 1972 wird ebenso erwähnt wie die Antwort Sergij Želudkovs darauf. Ausführlich geht der Artikel auf die Menschenrechtsbewegung in den 1970er-Jahren rund um Andrej Sacharov ein und behandelt auch die Eingabe von Jakunin, Kapitančuk und Karelin im Rahmen der Diskussion um das neue Volksbildungsgesetz. Die Predigten Dmitrij Dudkos werden – neben denen von Vsevolod Špiller und Aleksandr Men’ – genannt und als Form geistlicher Aufklärung bezeichnet. Als weitere Form geistlicher Aufklärung wird das Christliche Seminar (Aleksandr Ogorodnikov) in Moskau samt seinen Vertretern in Leningrad (Vladimir Poreš) und Smolensk (Tat’jana Ščipkova) aufgeführt. Die weiteren Entwicklungen der 1970er-Jahre, v. a. die Gründung des Christlichen Komitees zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen, werden erwähnt wie auch eine Eingabe des Bischofs Feodosij (Dikun) an Brežnev mit praktischen Vorschlägen zur Verbesserung der Lage der Christen in der UdSSR, die der Lexikonartikel als durchaus konstruktiv bewertet. Die Nennung Feodosijs und die Bewertung seines Briefs sowie der sich anschließende Hinweis auf den späteren Patriarchen Aleksij II. (Ridiger) (1929–2008), den damaligen Metropoliten von Tallin und Estland, unter diesem Lemma überraschen. Aleksij habe 1985 gegenüber Gorbačëv die Frage nach einer Überarbeitung des staatlichen Religionsrechts aufgeworfen und sei daraufhin von seiner Tätigkeit als Geschäftsführer des Moskauer Patriarchats durch die Staatsgewalt entfernt worden; vgl. NIKITIN: Art. Dissidenty v SSSR, 406–413. Der Artikel scheint durch die Nennung von Aleksij aufzeigen zu wollen, dass es auch bedeutende Kirchenvertreter gab, die sich während der Sowjetzeit für Reformen aussprachen und mit Konsequenzen durch den Staat zu rechnen hatten. Ob dies jedoch unter dem Lemma „Dissidenten in der UdSSR“ geschehen sollte, muss kritisch hinterfragt werden.

⁶³ DANIEL’, Aleksandr: Positionen und Richtungen im politischen Samizdat der UdSSR, in: EICHWEDE, Wolfgang / PAUER, Jan (Hg.): Ringen um Autonomie. Dissidentendiskurse in Mittel- und Osteuropa, Münster 2017 (Das andere Osteuropa. Dissens in Politik und Gesellschaft, Alternativen in der Kultur [1960er–1980er Jahre]. Beiträge zu einer vergleichenden Zeitgeschichte, 3), 13–99, hier: 56.

Dem Themenkomplex „Andersdenken“, der in Kapitel 2.2 samt Forschungsstand ausführlich dargestellt und diskutiert wird, ist das Themenheft *Andersdenken in Russland* der *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*⁶⁴ gewidmet. In diesem werden in einem interdisziplinären Zugang die Relevanz von *inakomyслиe* (Andersdenken) für „die Erforschung der Protestkultur in Russland“⁶⁵ aufgezeigt und neue Impulse für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesem Phänomen gegeben.

Als Zwischenfazit kann festgehalten werden, dass in der bisher beschriebenen Forschungsliteratur eher das Verhältnis der ROK zum sowjetischen Staat bzw. deren Rolle in der russischen Geschichte behandelt als dass die Rolle von (einzelnen) Gläubigen in der Sowjetunion untersucht wird. Sollten einzelne Andersdenkende bzw. Dissidenten untersucht werden, so fehlt die Korrelation mit anderen Andersdenkenden und deren Verhältnis zur Amtskirche bzw. zum Sowjetstaat und deren jeweiligen Vertretern. Die Positionen der religiösen Andersdenkenden werden zugunsten einer Darstellung der offiziellen Beziehungen zwischen Staat und Kirche vernachlässigt. Andere Darstellungen widmen sich bestimmten Aspekten der Geschichte der ROK bzw. würdigen einen bestimmten Aspekt besonders.⁶⁶ Gleichzeitig wird aber auch die Rolle der christlichen Kirchen im Transformationsprozess in Mittel- und Osteuropa während der Wendejahre behandelt.⁶⁷

1.2.4 Publikationen zu einzelnen Andersdenkenden

Ein anderer Aspekt betrifft den Umgang mit (auto-)biographischer Literatur und Einzelfallstudien zum hier behandelten Themenkomplex. Bei der Erforschung religiöser Dissidenten während der Sowjetzeit ist ein besonders kritischer Umgang mit dieser Literatur nötig, da einige dieser Werke fast schon

⁶⁴ Siehe Andersdenken in Russland. *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 66 (3/2018).

⁶⁵ ZAGAŃCZYK-NEUFELD, Agnieszka: Andersdenken in Russland. Ein interdisziplinärer Beitrag zur Relevanz von *inakomyслиe*, in: ebd., 383–389, hier: 389.

⁶⁶ Siehe KOSŁOWSKI, Peter / FJODOROW, Wladimir F. (Hg.): *Religionspolitik zwischen Cäsaropapismus und Atheismus. Staat und Kirche in Rußland von 1825 bis zum Ende der Sowjetunion*. Aus dem Russischen übersetzt von Elisabeth Michels, München 1999 (*Philosophie an der Jahrtausendwende*, 3); IVANOV, I.: *Russkoe podpol'e. Puti i sud'by social-christianskogo dviženija*, Moskva 2015.

⁶⁷ Siehe VEEN, Hans-Josef / MÄRZ, Peter / SCHLICHTING, Franz-Josef (Hg.): *Kirche und Revolution. Das Christentum in Ostmitteleuropa vor und nach 1989*, Köln/Weimar/Wien 2009; LEUSTEAN: *Eastern Christianity and the Cold War*.

einen hagiographischen Charakter aufweisen.⁶⁸ Auch sind diese Bücher oftmals für eine breite Leserschaft geschrieben, ohne dass sie mit einem wissenschaftlichen Apparat versehen wurden,⁶⁹ oder sie stellen persönliche Erinnerungen dar, die beispielsweise von Nachfahren der noch zu untersuchenden Andersdenkenden verfasst wurden und dementsprechend andere Schwerpunkte aufweisen.⁷⁰ Sie laufen Gefahr, die Vergangenheit und das Dissidententum zu verklären und zu heroisieren. Eine distanzierte Annäherung an den Untersuchungsgegenstand wird somit erschwert.

Ein beachtlicher Teil dieser Werke setzt sich – aufgrund seines vielfältigen Engagements und seiner weltweiten Bekanntheit – mit Aleksandr Solženicyn auseinander. Es kann jedoch nicht als Regelfall betrachtet werden, dass (religiöse) Dissidenten in einer solchen Breite rezipiert und untersucht wurden und werden – und das auch schon während ihrer aktiven Zeit in der Sowjetunion.⁷¹ Auch sind die Erträge für die hier unternommene Untersuchung nicht wegweisend, da es sich in vielen Fällen um Biographien Solženicyns handelt und eine systematische Analyse weitgehend fehlt.

Einen ganz anderen Ansatz verfolgt der britische Journalist Oliver Bullough: Er zeichnet den Lebensweg Dmitrij Dudkos in die Geschichte Russlands des 20. Jahrhunderts ein, um nachzuvollziehen, wie Russland zu dem Land wurde, welches es heute ist:

[This book] is not a biography of Father Dmitry, nor is it a history of the Russians' twentieth century. Instead, it is something in between. Father

⁶⁸ Siehe CHESNOKOV, Aleksandr / CHESNOKOV, Zinoviy: Der Kampf um ein heiliges Leben. Lehre und Wirken der Starzen in der Sowjetzeit, hg. und übers. von Bonifaz TITTEL, Volkach 2015.

⁶⁹ Siehe DE WOLF, Koenraad: Dissident for Life. Alexander Ogorodnikov and the Struggle for Religious Freedom in Russia, Grand Rapids 2013.

⁷⁰ Siehe ŠPILLER, Ivan: O. Vsevolod Špiller. Stranicy žizni v sochranivšichsja pis'mach. Ivan Špiller vospominanija ob otce, Moskva 2004. Der Sohn von Vsevolod Špiller Ivan Špiller legte eine sehr persönliche Biographie seines Vaters vor, die jedoch eher einer Familiengeschichte gleicht denn einer wissenschaftlich fundierten Aufarbeitung des Lebens seines Vaters. Auch wird der Zeitraum, in dem Vsevolod Špillers Gemeinde in Moskau in Konflikt mit der Staatsführung und der Patriarchatskirche kam, übergangen. Neben dieser Biographie werden Briefe Vsevolod Špillers aus dessen Nachlass von 1933 bis zu seinem Tod veröffentlicht.

⁷¹ Siehe beispielhaft NIELSEN, Niels Christian: Solzhenitsyn's religion, London 1975; SCAMMELL, Michael: Solzhenitsyn. A Biography, London 1984; PEARCE, Joseph: Solzhenitsyn. A Soul in Exile, London 1999; CONGDON, Lee: Solzhenitsyn. The Historical-Spiritual Destinies of Russia and the West, DeKalb 2017.

1 Einleitung

Dmitry's life, for me, is the life of his nation in microcosm. In tracing the life and death of Father Dmitry, I am tracing the life and death of his nation.⁷²

Mag noch nachvollziehbar sein, dass Dudkos Lebensweg mit dem Lebensweg Millionen anderer Russen übereinstimmte (Leben unter der Kollektivierung, Soldat während des Großen Vaterländischen Krieges⁷³, Haft im Gulag)⁷⁴, so waren es aber doch eher Intellektuelle wie Dudko – und nicht der „einfache“ Bauer oder Arbeiter –, die sich gegen das sowjetische Regime auflehnten, „striving to help young Russians create a freer and fairer society“⁷⁵. Daher war Dudko nicht prototypisch für eine „nation in microcosm“⁷⁶. Dennoch ist der Ansatz Bulloughs zu würdigen, v. a. weil er das Potential des Andersdenkenden Dudko für das heutige Russland heben möchte:

It is possible to imagine the kind of state where Russians might be happy to live, work and have children: the only kind of state that could have a future. It is what Father Dmitry was trying to build when he preached in the churches of Moscow, and when he prayed in the KGB's camps.⁷⁷

Ebenfalls in die Geschichte der Sowjetunion wird Boris Talantov von dem Kirover Historiker Evgenij Ostanin eingezeichnet. Ostanin ist dabei jedoch v. a. an der Verortung und Kontextualisierung von Talantov in Kirov interessiert und betreibt somit Orts- und Regionalgeschichte.⁷⁸ Seine Grundlage sind

⁷² BULLOUGH, Oliver: *The Last Man in Russia. And the Struggle to Save a Dying Nation*, London 2013, 10. Auch hier fehlt ein wissenschaftlicher Apparat, der den Namen verdient hätte.

⁷³ Bezeichnung in Russland für den Zweiten Weltkrieg unter Beteiligung der Sowjetunion 1941–1945.

⁷⁴ Vgl. BULLOUGH: *The Last Man in Russia*, 9–10.

⁷⁵ Ebd., 10.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd., 11.

⁷⁸ Unter diesem regionalgeschichtlichen Ansatz lassen sich auch noch weitere Arbeiten subsumieren, die beispielsweise die Kirchenschließungen unter Chrusčëv für ein bestimmtes Gebiet genauer aufarbeiten und einen Beitrag dazu leisten, die „globalen“ Kirchengeschichtsschreibungen für die sowjetische Epoche mit eindrücklichen Beispielen aus den einzelnen Regionen zu untermauern. Zu diesen Arbeiten kann u. a. die des Rjazansker Geschichtsprofessors Geras'kin gezählt werden, der die Kirchenschließungen in der zentralrussischen Provinz in den 1950er- bis 1970er-Jahren und den Kampf der Gläubigen gegen dieselben untersuchte: GERAS'KIN, Ju. V.: *Iz istorii bor'by pravoslavnych verujuščich rjazanskoj eparchii protiv zakrytija cerkvej v sovetskij period*, in: KORNIKOV, A. A. (Hg.): *Gosudarstvo, obščestvo, cerkov' v istorii Rossii XX–XXI vekov: Materialy*

1 Einleitung

persönliche Nachlässe Talantovs, die er von Talantovs Sohn Gleb erhalten hat und die es ihm ermöglichen, den Menschen Boris Talantov näher zu charakterisieren.⁷⁹ Gleichzeitig forschte Ostanin auch im Archiv des Keston Colleges und hatte Zugriff auf die auch für diese Untersuchung relevanten Eingaben und Aufrufe Talantovs.⁸⁰ Gleichzeitig soll an dieser Stelle aber explizit angemerkt werden, dass die Übergabe eines persönlichen Archivs eines Andersdenkenden durch dessen Nachfahren an einen Historiker einen sehr seltenen Fall darstellt, denn jedwede Aufzeichnung von Andersdenkenden hätte bei Hausdurchsuchungen etc. gegen diese verwendet werden können.⁸¹ Dies zeigt sich auch in den an Ostanin übergebenen und von ihm publizierten Tagebüchern: Diese umfassen den Zeitraum der Lockerungen der sowjetischen Religionspolitik 1943 bis 1945 und dann nochmals 1947. Weiteres Material befindet sich noch im Besitz von Talantovs Sohn und ist bisher durch diesen nicht freigegeben worden.⁸² Es ist jedoch bekannt, dass Talantov die Tagebücher bis Anfang der 1960er-Jahre führte,⁸³ also ungefähr bis in die Jahre, in denen er begann, vermehrt religionspolitisch aktiv zu werden. In welchem Zustand

XVII Meždunarodnoj naučnoj konferencii. Ivanovo, 28–29 marta 2018 g., Ivanovo 2018, 45–52.

⁷⁹ Siehe OSTANIN, E. S.: Boris Talantov i bratstvo vjatskich christian v načale 60-x gg., 03.10.2009, <https://psmb.ru/a/boris-talantov-i-bratstvo-vyatskih-hristian-v-nachale-60-h-gg.html>.

⁸⁰ Vgl. DERS.: Boris Talantov: pis'ma iz tjur'my, in: GUR'JANOVA, N. P. (Hg.): Gercenka. Vjatskie zapiski, 21, Kirov 2012, 176–183, hier: 176.

⁸¹ Als Herausgeber der Tagebücher stellt Ostanin die Bedeutung und Gefahr der detaillierten Aufzeichnungen für Talantov und seine Familie explizit heraus: „Er [Talentov] war sich bewusst, wie aufrührerisch aus dem Blickwinkel der [staatlichen] Autoritäten der Inhalt [seines] Berichts aussah, welche Gefahr dieser für ihn und seine Familie trug. Deshalb versteckte er diese [Tagebücher zunächst] sorgfältig in einem kleinen Kübel [aus Holz] und vergrub sie in der Erde, um sie anschließend bei zuverlässigen Leuten zu verstecken [...]“ (ZELĚNAJA LAMPA. LITERATURNYJ DISKUSSIONNYJ KLUB: 4 Fevralja 2016 goda [četverg] v literaturnom klube „zelĕnaja lampa“ sostojalas' prezentacija knigi Boris Talantov. Dnevnik. Tjurenaja perepiska, http://herzenlib.ru/greenlamp/detail.php?CODE=2016_litopis_n20160218). Ostanin hält in seiner Einleitung zu den publizierten Tagebüchern fest: „Aus der sowjetischen Epoche [...] gelangten nur wenige Tagebücher in unsere Zeit. Und zwar deshalb, weil die Leute derartige Dokumente vernichteten, da sie befürchteten, verhaftet zu werden“ (OSTANIN, E. S.: O dnevnikach Borisa Talantova, in: DERS. [Hg.]: Boris Talantov. Dnevnik 1943–1945, 1947 gg. Tjurenaja perepiska 1969–1970 gg., Kirov (Vjatka) 2015, 17–35, hier: 18).

⁸² Vgl. OSTANIN: O dnevnikach Borisa Talantova, 21.

⁸³ Vgl. ZELĚNAJA LAMPA. LITERATURNYJ DISKUSSIONNYJ KLUB: 4 Fevralja 2016 goda (četverg) v literaturnom klube „zelĕnaja lampa“ sostojalas' prezentacija knigi Boris Talantov. Dnevnik. Tjurenaja perepiska.

1 Einleitung

die verbleibenden Tagebücher sind und ob bzw. wann diese der Forschung zugänglich gemacht werden, kann momentan nicht gesagt werden.⁸⁴ Erst für Talantovs Haftzeit ist wieder Korrespondenz verfügbar: Die veröffentlichten Aufzeichnungen in Form von brieflicher Korrespondenz setzen mit seiner Haft 1969 ein und enden kurz vor Talantovs Tod 1970.⁸⁵ Antworten auf die in dieser Untersuchung verfolgte Fragestellung lassen sich demnach in den Tagebüchern und der Briefkorrespondenz nicht finden, jedoch geben die Tagebücher einen instruktiven Einblick in die Lebenswirklichkeit sowjetischer Bürger während des Großen Vaterländischen Krieges und der Nachkriegszeit. Ostanins Analysen des persönlichen Archivs Talantovs können in dieser Arbeit v. a. als Explikation der untersuchten Quellen dienen. Ein Besuch dieses persönlichen Archivs und eine Begegnung mit Ostanin wären zwar eine persönliche Bereicherung gewesen, sind aber aus forschungspraktischen Gründen (Finanzierung und Zeit) nicht möglich gewesen. Des Weiteren ist im Hinblick auf die Fragestellung der Arbeit eine theoretische Sättigung bereits durch die im Archiv des Keston Colleges gefundenen Quellen erreicht worden, sodass auf weitere Untersuchungen im persönlichen Archiv verzichtet werden konnte, auch weil die dort hinterlegten Aufzeichnungen einen anderen Charakter haben als die hier für die Arbeit relevanten Eingaben und Aufrufe. Einen anderen Zugang zur Thematik „Dissidenten“ wählte Gleb Morev, der im Jahr 2017 einen Sammelband mit dem Titel *Dissidenty. Dvadcat' razgovorov* (*Dissidenten. 20 Gespräche*) veröffentlichte.⁸⁶ Der vom russischen Literaturwissenschaftler und Redakteur von *colta.ru* veröffentlichte Band ist mit einem Vorwort des ehemaligen Leiters des Büros der Heinrich-Böll-Stiftung in Moskau Jens Siegert versehen. Es fällt jedoch sowohl bei Siegert als auch bei den 20 Gesprächen auf, dass religiöse Dissidenten nicht berücksichtigt wurden, dezidierte Hinweise auf Diskriminierungen von Gläubigen fehlen. Jedoch verweist Morev selbst auf dieses Defizit: Er hätte zwar keine repräsentative Untersuchung vorlegen, jedoch zumindest mit dem Priester Gleb Jakunin ein Gespräch über seine Aktivitäten führen wollen. Dieser verstarb allerdings kurz

⁸⁴ Ostanin selbst arbeitet derzeit an einem zweiten Buch zu Talantov, sodass weitere Forschungen der Öffentlichkeit zukünftig publik gemacht werden. Inzwischen hat der Sohn Talantovs dem Historiker Ostanin die Jahrgänge 1944 und 1945 vollständig zur Verfügung gestellt, nachdem im ersten hier erwähnten Buch diese Jahre nur lückenhaft erschlossen werden konnten; vgl. ebd.

⁸⁵ Siehe OSTANIN (Hg.): Boris Talantov. Dnevniki.

⁸⁶ Siehe MOREV: Dissidenty.

zuvor.⁸⁷ Weitere Dissidenten, die aus dem religiösen Milieu kamen, wurden von Morev nicht befragt; jedoch gaben andere Dissidenten mittelbar interessante und aufschlussreiche Hinweise zu Levitin (Krasnov)⁸⁸, Dudko⁸⁹ sowie Aleksandr Solženicyn⁹⁰, sodass der Leser Einblicke in das Beziehungsgefüge der Dissidenten erlangt.

Interviews mit religiösen Dissidenten führte ebenfalls der bereits genannte Oliver Bullough für seine Recherchen zu Dmitrij Dudko, indem er Gleb Jakunin und Aleksandr Ogorodnikov befragte. Sie thematisierten nicht nur das Beziehungsgefüge der Dissidenten zu ihrer aktiven Zeit, sondern auch deren Verhältnis untereinander nach ihren jeweiligen Verhaftungen sowie nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion.⁹¹

Einen ähnlichen Band wie Morev veröffentlichte 2018 Aleksandr Archangel'skij mit dem Titel *Svobodnye ljudi. Dissidentskoe dviženie v rasskazach učastnikov* (*Freie Menschen. Die Dissidentenbewegung in den Erzählungen ihrer Teilnehmer*)⁹². Im Gegensatz zu Morev lässt er in den autobiographischen Erzählungen auch Andersdenkende zu Wort kommen, die in dieser Arbeit untersucht werden: Neben die Erzählungen der religiösen Andersdenkenden Tat'jana Goričeva, Aleksandr Ogorodnikov und Gleb Jakunin⁹³ werden interessante Erzählungen der Menschenrechtlerin Ljudmila Alekseeva oder des Mitbegründers von Memorial Arsenij Rosinskij gestellt. Eine „kurze Chronik des Andersdenkens nach dem Krieg“ („*Kratkaja chronika poslevoennogo inakomyслиja*“⁹⁴) fasst prägnant die wichtigsten Ereignisse beginnend mit der Geheimrede Chruščëvs 1956 bis hin zur

⁸⁷ Vgl. ebd., 7.

⁸⁸ Die Hinweise zu Levitin (Krasnov) liefert Vera Laškova, die sich am christlichen Almanach *Nadežda. Christianskoe čtenie* beteiligte; vgl. ebd., 97–104.

⁸⁹ Dudko wird im Interview mit Viktor Davydov von demselben als „orthodoxer Dissident“ bezeichnet; vgl. ebd., 313. Des Weiteren berichtet Davydov auf S. 307 von der Verhaftung Gleb Jakunins.

⁹⁰ Solženicyn fungiert bei mehreren der Interviewten als Referenzpunkt, v. a. bei Maša Slonim; vgl. ebd., 142–150.

⁹¹ Vgl. BULLOUGH: *The Last Man in Russia*, 224–225.

⁹² Siehe ARCHANGEL'SKIJ, Aleksandr: *Svobodnye ljudi. Dissidentskoe dviženie v rasskazach učastnikov*, Moskva 2018 (Dialog).

⁹³ Die autobiographische Erzählung Gleb Jakunins wurde aus einem Archivtext eingefügt; eine eigenständige Aufzeichnung seiner Erzählung konnte aufgrund seines Todes 2014 nicht mehr realisiert werden; vgl. ebd., 7.

⁹⁴ Vgl. ebd., 318–331.

perestrojka Gorbačëvs zusammen; die in Kapitel 2.1.3 dieser Arbeit vorgestellten kirchlichen Ereignisse werden nicht berücksichtigt.⁹⁵ Eine konkrete Definition, wer zu den untersuchten Dissidenten gezählt werden kann, erfolgt bei Archangel'skij nicht. Somit ist die Auswahl der Personen zwar nachvollziehbar, aber nicht gut begründet.

1.2.5 Publikationen zu den Themenfeldern „Öffentlichkeit“ und „*samizdat*“

Zum Ende des Forschungsüberblicks muss auch noch auf zwei weitere Forschungsfelder hingewiesen werden:

In den vergangenen Jahren wurde das Themenfeld „Öffentlichkeit in der Sowjetunion“ intensiv diskutiert. Hier sind v. a. die Arbeiten Viktor Voronkovs und des Zentrums für Unabhängige Sozialforschung in St. Petersburg zu nennen. Eine genaue Analyse und Diskussion dieser Forschungsergebnisse werden in Kapitel 2.3.1 vorgenommen, um die unterschiedlichen Ansätze im Kontext des in dieser Arbeit rezipierten Ansatzes genauer einordnen zu können, sodass eine ausführliche Diskussion an dieser Stelle unterbleibt.⁹⁶

Die bereits erwähnten Forschungsgebiete „Öffentlichkeit“ und „Andersdenken“ sind unmittelbar mit dem Themenfeld „*samizdat*“ verbunden. Der *samizdat* stellte für die hier untersuchten Andersdenkenden während der Sowjetzeit den Publikationsort ihrer Texte dar; heutzutage ist er selbst zum Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion geworden: Beispielfhaft sind hier das Themenheft *Blick zurück nach vorn. Samizdat, Internet und die Freiheit des Wortes*⁹⁷ der Zeitschrift *Osteuropa* sowie der Sammelband *Samizdat. Alternative Kultur in Zentral- und*

⁹⁵ Ähnlich auch VESS'E: *Za vašu i našu svobodu!*, 517–530; in dem Buch wird zumindest auf das 1961 geänderte *Gemeindestatut* verwiesen.

⁹⁶ In Kapitel 2.3.1 wird explizit nicht der Tagungsband von Tatiana Klepikova und Lukas Raabe diskutiert, da dieser keinen genuin neuen Forschungsbeitrag zum Thema „Öffentlichkeit“ liefert. In der Einleitung des Bandes wird die aktuelle Forschungslage zwar gut dargestellt, aber nicht über diese hinausgegangen und kein eigenes oder weiterführendes Konzept entwickelt. Stattdessen wird sich an interessanten Fallstudien länderübergreifend dem Thema der „Öffentlichkeit“ in sozialistischen Ländern genähert; siehe KLEPIKOVA, Tatiana / RAABE, Lukas (Hg.): *Outside the “Comfort Zone”. Performances and Discourses of Privacy in Late Socialist Europe*, Berlin/Boston 2020 (Rethinking the Cold War, 5).

⁹⁷ Siehe *Blick zurück nach vorn. Samizdat, Internet und die Freiheit des Wortes. Osteuropa* 60 (11/2010).

1 Einleitung

*Osteuropa: Die 60er bis 80er Jahre*⁹⁸ des Gründers der Forschungsstelle Osteuropa in Bremen Wolfgang Eichwede zu nennen. Beide Werke geben zwar einen instruktiven Blick auf das Dissidentum und die Rolle des *samizdat*, eine Verortung des religiösen Dissidententums unterbleibt jedoch.

Ljudmila Alekseeva geht in ihrem *Opus magnum*⁹⁹ ähnlich vor: Auch sie schaltet der Beschäftigung mit der Rechtsverteidigerbewegung zunächst ein Kapitel zum *samizdat* voran, um dessen Bedeutung für diese Bewegung aufzuzeigen. Auf religiöse Andersdenkende außerhalb des Christlichen Komitees zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen wird jedoch nicht eingegangen.¹⁰⁰

Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive wird der *samizdat* der inoffiziellen Leningrader Kultur der 1950er- bis 1980er-Jahre von V. È. Dolinin, B. I. Ivanov, B. V. Ostanin und D. Ja. Severjuchin behandelt.¹⁰¹ In dieser Kultur werden auch Goričeva und die unabhängige Frauenbewegung verortet. Der Band bietet gemäß seiner Anlage enzyklopädisches Wissen und keine detaillierten inhaltlichen Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Akteuren der inoffiziellen Leningrader Kultur.

Die Literaturwissenschaftlerin Josephine von Zitzewitz nimmt diesen Ansatz auf und behandelt in *Poetry and the Leningrad Religious-Philosophical Seminar 1974–1980. Music for a Deaf Age*¹⁰² zwar das Religiös-Philosophische Seminar in Leningrad, ihre Studie widmet sich jedoch in erster Linie der Analyse von fünf Poeten und ihren Werken in der Leningrader inoffiziellen Kultur.¹⁰³ Der

⁹⁸ Siehe EICHWEDE, Wolfgang (Hg.): *Samizdat. Alternative Kultur in Zentral- und Osteuropa: Die 60er bis 80er Jahre*, Bremen 2000 (Dokumentationen zu Kultur und Gesellschaft im östlichen Europa, 8).

⁹⁹ Siehe ALEKSEEVA, Ljudmila Michajlovna: *Istorija pravozaščitnogo dviženija v Rossii: sovetkij period*, Moskva 2016.

¹⁰⁰ Alekseeva geht zwar auf den *Offenen Brief an die sowjetische Führung* (1973) von Aleksandr Solženicyn ein, es unterbleibt aber eine Auseinandersetzung mit dem *Fastenbrief an den Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Pimen* (1972), wodurch Solženicyn zwar in die Rechtsverteidigerbewegung eingezeichnet wird, jedoch nicht als religiöser Dissident gekennzeichnet wird; auch beim Christlichen Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen fehlen Hinweise auf Eingaben an die kirchliche Hierarchie; vgl. ebd., 57–58, 68–69.

¹⁰¹ Siehe DOLININ, V. È / IVANOV, B. I. / OSTANIN, B. V. / SEVERJUCHIN, D. Ja.: *Samizdat Leningrada 1950-e – 1980-e. Literaturnaja ènciklopedija*, Moskva 2003.

¹⁰² Siehe VON ZITZEWITZ, Josephine: *Poetry and the Leningrad Religious-Philosophical Seminar 1974–1980. Music for a Deaf Age*, Cambridge/Milton Park 2016.

¹⁰³ Der religiösen Poesie im sowjetischen Untergrund der Jahre 1960 bis 1980 ist die Monographie des Philologen Boris Kolymagin gewidmet. Sie fokussiert auf die Bedeutung von

1 Einleitung

Mehrwert für diese Arbeit liegt darin, dass von Zitzewitz nicht nur die Rolle des Seminars für die inoffizielle Kultur darstellt und diese in die religiöse Wiedergeburt Russlands einordnet, sondern auch aufzeigt, wie Religion und Kultur miteinander verschränkt waren.

Die unabhängige Leningrader Frauenbewegung, die mit dem bereits genannten Seminar eng verbunden war, wird schließlich von der Osteuropahistorikerin Anke Stephan untersucht, indem sie in ihrer Dissertation den Weg *Von der Küche auf den Roten Platz* und damit *Lebenswege sowjetischer Dissidentinnen*¹⁰⁴ nachzeichnet. Die oft nur marginal behandelte Rolle von Frauen in und für die Dissidentenbewegung der Sowjetunion wird somit explizit hervorgehoben.

Insgesamt wird deutlich: Es besteht eine Diskrepanz zwischen politikwissenschaftlichen, historischen, soziologischen und literaturwissenschaftlichen Analysen in Bezug auf das Phänomen der Dissidenten und der Annäherung an die Systeme von Kirche und Staat in der Sowjetunion auf der einen Seite und kirchenhistorisch bzw. theologisch-systematischen Untersuchungen auf der anderen Seite. Eine explizite Behandlung und Untersuchung religiöser Dissidenten während der Sowjetzeit fehlt vollständig. Viele der genannten Studien bieten eine gute Grundlage, um die Forschung weiter fortzuführen und zu vertiefen. Deshalb sollen hier gemäß der Qualitativen Inhaltsanalyse „Ergänzung[en] von zu kurz geratenen Informationen bzw. unklar gebliebenen Themenkreisen“¹⁰⁵ erfolgen, um diese Forschungslücke mittels einer systematischen Erschließung und Analyse zu füllen.

Wie hierzu vorgegangen wird, wird im folgenden Unterkapitel erläutert.

1.3 Aufbau und Struktur der Arbeit

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in mehrere Teile:

Teil A „Einführung und Untersuchungsrahmen“ nähert sich nach der Einleitung (Kapitel 1) der doppelten Frontstellung der religiösen Andersdenkenden (Kapitel 2) mittels einer historischen Kontextualisierung (Kapitel 2.1), um den

religiösen Gedichten in der von ihm sogenannten Zweiten Kultur und bietet eine eindruckliche Übersicht über die im *samizdat* zirkulierende Literatur in diesem Zeitraum. Gleichzeitig ist sie ein eindrucksvoller Beleg für die religiöse Renaissance in der sowjetischen *intelligencija* in der späten Sowjetunion; siehe KOLYMAGIN, Boris: *Religioznaja poezija andegraunda 1960–1980 godov*, Moskva 2020.

¹⁰⁴ Siehe STEPHAN: *Von der Küche auf den Roten Platz*.

¹⁰⁵ MAYRING, Philipp: *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, Weinheim/Basel 2015, 23.

historischen soziopolitischen Rahmen für die sich anschließende Auswertung der Quellen in Teil B zu skizzieren.¹⁰⁶ Gleichzeitig kann so auch der Untersuchungszeitraum definiert werden. Dieser historische Rahmen stellt den Kontext dar, in dem sich die religiösen Dissidenten bewegten. Sie agierten dabei in einem doppelten Spannungsfeld: Einerseits waren sie Bürger des sowjetischen Staats, andererseits gläubige orthodoxe Christen, die sich durch ihr Handeln gegen ihre Staats-, aber auch gegen ihre eigene Kirchenführung stellten. Vor diesem Hintergrund entsteht ein dreigliedriges Beziehungsfeld „gläubige orthodoxe Bürger – Staatsführung – Kirchenführung“, in dem die aus der *intelligencija*¹⁰⁷ stammenden Andersdenkenden handelten. Um das Beziehungsgeflecht zu erhellen und die Andersdenkenden in der Gesellschaft verorten zu können, wird nach einer Bestimmung der Termini „Andersdenkende“ bzw. „Dissidenten“ in Kapitel 2.2 die genannte Trias in die sowjetische Gesellschaft und deren Kommunikationsphären eingezeichnet. Dies geschieht anhand einer Fortschreibung des soziologischen Konzepts „Sphären von Öffentlichkeit

¹⁰⁶ Zur historischen Kontextualisierung vgl. LANDWEHR, Achim: Historische Diskursanalyse, Frankfurt/New York 2008 (Historische Einführungen, 4), 105–109. Gemäß der historischen Diskursanalyse werden sowohl situativer als auch institutioneller und historischer Kontext dargestellt. Zu Ähnlichkeiten mit sozialwissenschaftlichen Methoden vgl. die sozialwissenschaftliche Herangehensweise bei KELLER, Reiner: Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen, Wiesbaden 2011 (Qualitative Sozialforschung, 14), 99.

¹⁰⁷ Der Terminus „*intelligencija*“ („Intelligenz“) bezeichnete im Russland des 19. Jahrhunderts „a group of people who saw themselves as separate and alienated from the rest of society due to their higher level of education and the progressive ideology they subscribed to“ (KOCHETKOVA, Inna: The Myth of the Russian Intelligentsia. Old intellectuals in the new Russia, London/New York 2010 [BASEES/Routledge Series on Russian and East European Studies, 62], 12). Während der Sowjetzeit wurde dieser Begriff redefiniert und erweitert bis dahin, dass er „eine soziale Schicht [bezeichnete], die aus Menschen besteht, die sich berufsmäßig mit geistiger Arbeit beschäftigen“ (LABEDZ, Leopold: Die Struktur der sowjetischen Intelligentsia, in: PIPES, Richard [Hg.]: Die Russische Intelligentsia, Stuttgart 1962, 83–101, hier: 84). Die Historikerin Barbara Martin macht darauf aufmerksam, dass dem Begriff auf diese Weise sein ihm inhärentes Widerstands- und Protestpotential genommen werde, weshalb sie einen Mittelweg vorschlägt: „The intelligentsia, then, could be defined as being formed by individuals who, by their intellectual profession, by their higher education, or by their social origin, were inclined to critically engage in, and contribute to current social, political, cultural, and philosophical debates“ (MARTIN, Barbara: Dissident Histories in the Soviet Union. From De-Stalinization to Perestroika, London 2019 [Library of Modern Russia], 7–8). Aus dieser kritisch-denkenden Schicht der gebildeten Sowjetbürger, der *intelligencija*, entstammten die hier untersuchten religiösen Andersdenkenden.

1 Einleitung

in der Sowjetunion“ von Viktor Voronkov in Kapitel 2.3. Durch die Verknüpfung der zuvor geschilderten historischen mit der soziologischen Perspektive wird der Untersuchungsgegenstand nicht nur aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet, sondern kann durch die Triangulation auch besser erfasst werden. Die Darstellung des Forschungsrahmens in Kapitel 3.1 und die Erläuterungen der Korpusbildung in Kapitel 3.2 sowie des Auswertungsverfahrens in Kapitel 3.3 schließen den ersten Teil der Untersuchung ab.

Teil B „Analyse“ stellt das Herzstück der Arbeit dar, in dem anhand von vier exemplarischen Fällen eine Analyse des religiösen Andersdenkens geboten wird. Der Fokus liegt dabei auf der Beziehung zwischen Staat(sführung), Kirche(nführung) und den Gläubigen und nicht auf im *samizdat* oder in Studiengruppen diskutierten theologischen oder philosophischen Topoi der Dissidenten. Anhand eines chronologischen Überblicks soll vor der tiefergehenden Einzelanalyse die Breite der dissidentischen Bewegung aufgezeigt werden. Dieser Überblick in Kapitel 4 baut dabei auf der historischen Kontextualisierung aus Kapitel 2.1. auf. Gleichzeitig kann so die Auswahl der vier Untersuchungsbeispiele näher begründet werden. Durch die Beschränkung auf die vier Fälle wird der Option „Forschen in der Tiefe“ statt „Forschen in der Breite“¹⁰⁸ der Vorrang gegeben, da die Fülle an auszuwertendem Quellenmaterial es nicht erlaubt, beiden Optionen gleich gerecht zu werden.¹⁰⁹

Die Analyse exemplarischer Andersdenkender in den Kapiteln 5 bis 8 erfolgt anhand mehrerer Schritte: Zunächst wird der Kontext der jeweils auszuwertenden Quellen vorgestellt, um die situative und institutionelle Verortung der Quellen vorzunehmen,¹¹⁰ bevor die Motivation der Andersdenkenden herausgearbeitet wird. Schließlich wird der Hauptfrage der Arbeit nachgegangen, was die inhaltlichen Schwerpunkte und Argumentationslinien der religiösen Dissidenten in der Auseinandersetzung mit der Kirchenleitung und Staatsführung

¹⁰⁸ Für die Option „Forschen in der Breite“ stehen v. a. die bereits erwähnten Werke von ELLIS: *The Russian Orthodox Church*, 287–454; ALEKSEEVA: *Istorija inakomyslja v SSSR* und BOURDEAUX: *Patriarch and Prophets*.

¹⁰⁹ Vgl. zu diesem Ansatz die Vorgehensweise von LANZINGER, Daniel: Ein „unerträgliches philologisches Possenspiel“? Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese, Göttingen 2016 (*Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments*, 112), 34.

¹¹⁰ Vgl. LANDWEHR: *Historische Diskursanalyse*, 107–108; KELLER: *Diskursforschung*, 100.

waren. Diese Frage soll anhand der Bildung von Kategorien beantwortet werden.¹¹¹ Die explizite Analyse einzelner Texte der Andersdenkenden erfolgt so lange, bis eine theoretische Sättigung erreicht ist. So soll ein Bild religiöser Dissidenz in der Auseinandersetzung mit Staat und Kirche gezeichnet werden, das einen Beitrag dazu leistet, das Phänomen des religiösen Andersdenkens besser verstehen und in die Kirchengeschichte der ROK einordnen zu können. Nach diesen Schritten werden die Ziele der jeweils untersuchten religiösen Andersdenkenden präsentiert, bevor abschließend die Ergebnisse in einer Zwischensicherung gebündelt werden.

Die Reihenfolge, in der die religiösen Andersdenkenden in Teil B behandelt werden, entspricht chronologischen Kriterien, wobei es aber auch zu Überschneidungen kommen kann.

In Teil C „Auswertung und Ausblick“ werden in Kapitel 9 die Einzelergebnisse unter thematischen Punkten verglichen, um Überschneidungen und Differenzen in den Argumentationsmustern der Dissidenten aufzudecken.¹¹² Gleichzeitig wird in Kapitel 9.4 auch nach den verschiedenen Generationen der religiösen Andersdenkenden gefragt und danach, ob Unterschiede und Gemeinsamkeiten in den Argumentationen der jeweiligen Andersdenkenden von deren Geburtsjahrgängen und der dadurch bedingten Sozialisation abhängig sind.

¹¹¹ Bei der Kategorienbildung ist die Logik der Begriffe im Russischen zu beachten, da die Kategorienbildung sonst Gefahr läuft, das Andersdenken der religiösen Dissidenten in und mit westlichen Begriffen zu erklären (vgl. zu diesem Problem der westlichen Begriffe das Kapitel 2.2). Das Problem kann jedoch nie ganz gelöst werden kann, da jegliche Theorie- und Kategoriebildung nicht kontextlos, also zeit- und raumunabhängig sein kann. Damit kann sie wissenschaftstheoretisch nicht absolut objektiv sein und muss Konstrukt bleiben. Schon „im notwendigen Gebrauch der Sprache [treten] Determinationen und Reaktivitäten“ (LAMNEK, Siegfried: *Qualitative Sozialforschung*, Basel 2010, 113) auf, denn „der Standpunkt des Forschers [prägt] den gesamten Forschungsprozess“ (MAYRING, Philipp: *Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken*, Weinheim/Basel 2016, 30), weswegen das Vorverständnis im Sinne des Forschungsstandes explizit offengelegt wird. Zur Problematik der Begriffsbildung vgl. LAMNEK: *Qualitative Sozialforschung*, 107–115.

¹¹² Mit dieser Arbeit wird dementsprechend keine Netzwerkanalyse geliefert, diese bleibt Desiderat der Forschung. Anspielungen, Verweise und Netzwerke der Andersdenkenden untereinander können höchstens angedeutet werden.

1 Einleitung

Die Leerstellen, die sich im Verlauf der Arbeit ergeben haben und neue Forschungsperspektiven, die durch diese Arbeit eröffnet werden, werden in Kapitel 10 vorgestellt und erörtert. Hierdurch soll auch der eigene Forschungsprozess kritisch evaluiert werden.

Abschließend wird in Kapitel 11 die Rezeption des religiösen Andersdenkens dargestellt; und zwar sowohl während des Untersuchungszeitraums in der Sowjetunion als auch im heutigen Russland als Nachfolgestaat der UdSSR. Ebenso soll auf die ROK fokussiert und nach der Rezeption des Andersdenkens innerhalb dieser gefragt werden.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

Die bereits erwähnte doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden steht im Zentrum des zweiten Kapitels, um so das dreigliedrige Beziehungsfeld „gläubige orthodoxe Bürger – Staatsführung – Kirchenführung“ näher zu beleuchten. Durch die in Kapitel 2.1 vorgenommene historische Kontextualisierung wird sowohl der soziopolitische Handlungsrahmen der Andersdenkenden erläutert als auch der Untersuchungszeitraum definiert.

Nach dieser Kontextualisierung werden die Begriffe „Andersdenkende“ bzw. „Dissidenten“ in Kapitel 2.2 einer genaueren Analyse unterzogen. Abschließend werden in Kapitel 2.3 die religiösen Andersdenkenden in die sowjetische Gesellschaft und deren Kommunikationsphären eingezeichnet, um so sowohl die hier vorliegenden Quellen als auch die Dynamiken, die durch das öffentliche Handeln der Andersdenkenden entstanden, besser nachvollziehen zu können.

2.1 Historische Kontextualisierung: Die Russische Orthodoxe Kirche in der Sowjetunion

In einem ersten Schritt soll es nun um eine Bestandsaufnahme der russischen Kirche gehen und der Frage nachgegangen werden, wie sich der Handlungsrahmen darstellte, in dem sie in der Sowjetunion agieren konnte.

Bei der Beantwortung dieser Fragen soll es im Folgenden jedoch nicht darum gehen, die Entwicklung der ROK unter dem Kommunismus *in toto* wiederzugeben, sondern darum, schlaglichtartig die Situation der ROK in der späten Sowjetunion darzustellen. Bei der folgenden historischen Darstellung wird daher keine Vollständigkeit angestrebt, sondern es werden diejenigen Punkte beleuchtet, die zur Erhellung des hier behandelten Themas zentral sind.¹¹³ Der Untersuchungszeitraum beginnt etwa im Jahr 1961¹¹⁴ und endet mit der *perestrojka*.

¹¹³ Vgl. zu den Kapiteln 2.1.1 und 2.1.2 FÖLLER, Christian: Staat und Kirche in der Sowjetunion im Umbruch – die Entwicklung von 1985 bis 1991, unveröffentlicht 2014, 7–18.

¹¹⁴ Der Osteuropahistoriker Gerhard Simon wies schon 1970 darauf hin, dass es innerkirchliche oppositionelle „Strömungen besonders in der russisch-orthodoxen Kirche [...] seit Beginn der 60er Jahre“ (SIMON: Die Kirchen in Russland, 6) gab.

Da sich die Untersuchung nicht primär auf die großen Systeme Kirche und Staat fokussieren möchte, sondern auf die Ebene der Gläubigen abzielt, bilden konkrete kirchenpolitische Geschehnisse sowie Ereignisse der Beziehung zwischen Staat und Kirche lediglich den Rahmen für die Untersuchung, sind aber nicht selbst Untersuchungsgegenstand.

2.1.1 Kirche unter dem Kommunismus

Durch die Machtübernahme der Bol'sheviki 1917 war die Idee der *symphonia* (*συμφωνία*)¹¹⁵, die jahrhundertlang das Verhältnis zwischen Staat und Kirche

¹¹⁵ Die Idee der *symphonia* (*συμφωνία*), wörtlich: „Zusammenklang“, zwischen Kirche und Staat geht auf Kaiser Justinian zurück, der im Jahr 535 in der Vorrede zur VI. Novelle des *Corpus Iuris Civilis* das Verhältnis zwischen Christen, Kirche und Welt für die Spätantike definierte: „Von der höchsten Güte des Himmels sind den Menschen zwei erhabene Gaben zuteil geworden: das Bischofsamt und die Kaisermacht [griechisch: *ιερωσύνη* {Priesterschaft} und *βασίλεια* {Königsherrschaft}]. Die erste dient dem Göttlichen, die zweite hat die oberste Leitung der menschlichen Angelegenheiten. Beide gehen hervor aus dem einen und selben Urquell und sind die Zierde des menschlichen Daseins. Darum liegt den Kaisern nichts so sehr am Herzen als die Ehrfurcht vor dem Bischofsamt, wie umgekehrt die Bischöfe zu immerwährendem Beten für die Kaiser verpflichtet sind. Denn wenn dieser Gebetsdienst makellos und voll Gottvertrauen vollzogen wird, wenn umgekehrt die Kaisermacht sich nach Recht und Zuständigkeit der Entfaltung des ihr anvertrauten Staatswesens annimmt, dann gibt es einen guten Zusammenklang“ (JUSTINIANUS I. IMPERATOR: *Corpus Iuris Civilis*. Volumen Tertium: *Novellae*, hg. v. Guilelmus KROLL, Berlin 1912, 35–36, zitiert nach: MAIER, Hans: *Symphonia – Zweigewaltenlehre – Trennung: Drei Modelle des Staatskirchenverständnisses*, in: VEEN / MÄRZ / SCHLICHTING: *Kirche und Revolution*, 123–132, hier: 124). Das im 6. Jahrhundert formulierte Ideal der *symphonia* zwischen Staat und Kirche war ein zeitbedingtes Ideal. Staat und Kirche waren nicht, wie unter modernen Bedingungen, trennbar. Daher ist jedwede Reformulierung gleichsam Interpretation und Füllung dieses leeren Signifikanten, was beispielsweise daran deutlich wird, dass der Niederaltaicher Mönch und russische Kirchenhistoriker Blaschkewitz formuliert, dass die *symphonia* „ein harmonisches Nebeneinanderbestehen und Zusammenwirken der geistlichen und weltlichen Gewalt“ (BLASCHKEWITZ, Johannes Chrysostomus: *Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit*. Band I: Patriarch Tichon 1917–1925, München/Salzburg 1965, 15) sei, während der Theologe und Politikwissenschaftler Uertz betont, dass „das Symphonieprinzip zunächst einmal weniger einen Gleich- oder Zusammenklang als vielmehr die Überordnung der Kirche über den Staat [bedeute], da die Aufgabe der Kirche, die Welt bzw. die Menschheit zum ewigen Heil zu führen, höherrangig ist“ (UERTZ, Rudolf: *Einführung in die politische Theorie des russisch-orthodoxen Christentums*, in: THESING, Josef / UERTZ, Rudolf [Hg.]: *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, Sankt Augustin 2001, 134–173, hier: 147). Trotz – oder vielleicht sogar gerade wegen – dieser inhaltlichen Unterbestimmung und Uneindeutigkeit wirkt die *symphonia*-Lehre bis heute fort und hat Implikationen für die orthodoxe Theologie. Sie muss daher

in Russland geprägt hatte, aufgebrochen: Die Kirche wurde seitdem vom Staat unterdrückt, marginalisiert und verfolgt. Antireligiöse Propaganda seitens des Staats und eine Trennung der Kirche von demselben¹¹⁶ führten zu Repressionen und systematischer Verfolgung der ROK und ihrer Mitglieder.¹¹⁷

Der von den Machthabern verordnete und propagierte politische Atheismus, demzufolge Religion ein Übel sei, das verhindere, dass zunächst der Sozialismus, dann der Kommunismus verwirklicht würde, führte zum systematischen Kampf gegen dieselbe.¹¹⁸ Dabei war es v. a. „Lenin, der den Kampf gegen Religion und besonders gegen die Russische Orthodoxe Kirche zum Prinzip erhob“¹¹⁹. Die Beziehungen des Staats zu den Kirchen und ihren Gläubigen wurden auf Grundlage des Dekrets *Über die Gewissensfreiheit, die kirchlichen und religiösen Gemeinschaften (O svobode sovesti, cerkovnych i religioznych obščestvach) vom 23. Januar 1918, bekannt als Über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche (Ob otdelenii cerkvi ot gosudarstva i školy ot cerkvi)*¹²⁰, des Beschlusses des

mitgedacht werden, wenn sich die religiösen Andersdenkenden mit dem ihrer Meinung nach richtigen Verhältnis zwischen Staat und Kirche auseinandersetzen.

¹¹⁶ Jedoch wurde nicht der Staat von der Kirche getrennt; vgl. *Über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche*. Dekret des Rats der Volkskommissare (23.1.1918), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): *Die Orthodoxe Kirche in Rußland*, 648–649, nachfolgend: *Trennungsdekret*.

¹¹⁷ Vgl. BREMER: *Kreuz und Kreml*, 111–130. Beispielhaft wird diese Verfolgung im Buch von CHESNOKOV / CHESNOKOV: *Der Kampf um ein heiliges Leben* deutlich, die das Leben und Schicksal der Starzen der Glinkskaja Pustyn' während der Sowjetzeit schildern. Allerdings findet in dem Buch keine kritische Auseinandersetzung mit der sowjetischen Religionspolitik und deren Folgen für das geistliche Leben statt. Daher ist es eher als Hagiographie denn als kirchengeschichtliches Fachbuch zu sehen. Von Repressionen im täglichen Leben berichteten auch zahllose Gläubige, die unter Druck gesetzt und bedroht wurden. Als Beispiel hierfür kann der Brief aus Gor'kij an den Generalsekretär des ÖRK Eugene Blake aus dem Jahr 1968 gesehen werden, in dem die Gläubigen von den Versuchen sprechen, Kirchen zu eröffnen, und den Folgen, die ihre Aktivitäten für ihr soziales Umfeld und ihre soziale Stellung hatten; vgl. Pis'mo trudjaščichsja g. Gor'kogo k General'nomu sekretarju Vsemirnogo Soveta Cerkvej Judžinu Blejku, in: *Vestnik* 93 (3/1969), 107–111.

¹¹⁸ Vgl. ROTH, Paul: *„Die Religion ist das Opium des Volkes“*. Religionskritik und atheistische Propaganda in der Sowjetunion, in: ADLER, Gerhard (Hg.): *Tausend Jahre Heiliges Rußland*, Freiburg 1987 (Herder Taschenbuch, 1506), 148–183. Zu den Grundzügen des Marxismus vgl. BELJAKOVA / BREMER / KUNTER: *„Es gibt keinen Gott!“*, 24–28.

¹¹⁹ BELJAKOVA / BREMER / KUNTER: *„Es gibt keinen Gott!“*, 28.

¹²⁰ Siehe für die deutsche Fassung FN 116, russisch: *Ob otdelenii cerkvi ot gosudarstva i školy ot cerkvi (dekret soveta narodnych komissarov) [23 janvarja 1918 g.]*, in: GARKAVENKO, Fedor (Hg.): *O religii i cerkvi. Sbornik dokumentov*, Moskva 1965, 95–96 und *O svobode sovesti, cerkovnych i religioznych obščestvach (proekt dekreta s popravkami V. I. Lenina)*, in: GARKAVENKO (Hg.): *O religii i cerkvi*, 97–99.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

Allrussischen Zentralexekutivkomitees und des Rates der Volkskommissare vom 8. April 1929 *Über religiöse Vereinigungen (O religioznych ob'edinenijach)*¹²¹ sowie des Art.s 124 der Verfassung der UdSSR vom 5. Dezember 1936 (sogenannte Stalin-Verfassung)¹²² bzw. des Art.s 52 der Verfassung von 1977 (sogenannte Brežnev-Verfassung)¹²³ definiert, mit denen – zumindest auf dem Papier – das Existenzrecht der Kirchen seitens des Staats anerkannt wurde. Es ist wichtig zu betonen, dass der Begriff „Kirche“ nicht in der sowjetischen Gesetzgebung auftrat. Den Kirchen waren sämtliche Rechte einer juristischen Person genommen, Sakralbauten verstaatlicht und Religionsunterricht wie karitative Tätigkeiten verboten worden. Sie fielen unter die Bestimmungen über private Gesellschaften und Verbände.¹²⁴ Dementsprechend hielt *Über religiöse Vereinigungen* fest:

2. Religiöse Vereinigungen gläubiger Bürger aller Kulte werden entweder als religiöse Gesellschaft oder als Gruppe von Gläubigen registriert. [...]

¹²¹ Siehe *Über religiöse Vereinigungen*, in: STUPPERICH, Robert (Hg.): Kirche und Staat in der Sowjetunion. Gesetze und Verordnungen, Witten 1962, 13–28, russisch: O religioznych ob'edinenijach. Postanovlenie VCIK i SNK RSFSR, 8 aprilja 1929. (SU No 35, st. 353), in: MINISTERSTVO JUSTICII RSFSR (Hg.): Chronologičeskoe sobranie zakonov, ukazov Prezidiuma Verchovnogo Soveta i postanovlenij Pravitel'stva RSFSR, 2: 1929–1939 gg., Moskva 1959, 29–45.

¹²² „Zur Gewährleistung der Gewissensfreiheit für die Bürger sind in der UdSSR die Kirche vom Staat und die Schule von der Kirche getrennt. Die Freiheit antireligiöser Propaganda und die Freiheit der Ausübung religiöser Kulthandlungen werden allen Bürgern zuerkannt“ (Verfassung [Grundgesetz] der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken. Bestätigt durch den Beschluß des Außerordentlichen, VIII. Sowjetkongress der UdSSR vom 5. Dezember 1936. Mit den Änderungen und Ergänzungen, die bis zur 7. Tagung des Obersten Sowjets der VIII. Wahlperiode beschlossen wurden, abgedruckt in: SCHNEIDER, Eberhard: Breschnews neue Sowjet-Verfassung. Kommentar mit den Texten der UdSSR-Grundgesetze von Lenin über Stalin bis heute, Stuttgart 1978 [Bonn Aktuell, 60], 100–115, hier: 113), russisch: Konstitucija (Osnovnoj Zakon) Sojuza Sovetskich Socialističeskich Respublik / Verfassung (Grundgesetz) der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken, Berlin/Leipzig 1948 (Neue Russische Bibliothek, 16), 50.

¹²³ Siehe Verfassung (Grundgesetz) der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken. Angenommen auf der siebenten Außerordentlichen Tagung des Obersten Sowjets der UdSSR der neunten Legislaturperiode am 7. Oktober 1977, abgedruckt in: SCHNEIDER: Breschnews neue Sowjet-Verfassung, 42–70, hier: 53. Art. 52 ergänzte gegenüber Art. 124: „Das Schüren von Feindschaft und Haß im Zusammenhang mit religiösen Bekenntnissen ist verboten.“ Verfassung auf Russisch: Konstitucija (Osnovnoj Zakon) Sojuza Sovetskich Socialističeskich Respublik. Prinjata na vneočerednoj sed'moj sessii Verchovnogo Soveta SSSR devjatogo sozyva 7 okt. 1977 g., Moskva 1977.

¹²⁴ Vgl. BELJAKOVA / BREMER / KUNTER: „Es gibt keinen Gott!“, 63.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

3. Eine Religionsgesellschaft ist eine örtliche Vereinigung gläubiger Bürger, die das 18. Lebensjahr erreicht haben, zu ein und demselben Kultus, Glaubensbekenntnis, Bewegung oder Richtung gehören, nicht weniger als 20 Personen zählen und sich zur gemeinsamen Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse zusammengeschlossen haben. [...]

8. Über die Zusammensetzung der religiösen Gesellschaft oder Gruppe von Gläubigen und ebenso über ihre Exekutiv- und Revisionsorgane und Kultdiener wird [...] dem Organ, das die Registrierung der betreffenden religiösen Vereinigung durchgeführt hat, Mitteilung gemacht.¹²⁵

Somit war staatlicherseits ein 20er-Gremium (*dvadcatka*) eingeführt worden, das notwendig war, um eine Religionsgesellschaft offiziell registrieren lassen zu können.

Als weiterer wichtiger Rechtstext ist in diesem Zusammenhang auf die Religionsgesetzgebung von 1975 zu verweisen,¹²⁶ die eine Novellierung des 1929 für die RSFSR erlassenen Dekrets *Über religiöse Vereinigungen* darstellte und anschließend von den übrigen Sowjetrepubliken übernommen wurde.¹²⁷

Nach einigen Lockerungen¹²⁸ der restriktiven Kirchenpolitik im Verlauf des Zweiten Weltkrieges änderte sich unter Nikita Chruščëv das gesamtgesellschaftliche Klima: Die Entstalinisierung mit Abkehr vom Personenkult und den stalinistischen Herrschaftsmethoden, v. a. durch die sogenannte Geheimrede vom 25. Februar 1956 auf dem XX. Parteitag der KPdSU, führten zu einer Liberalisierung der Sowjetgesellschaft, zur sogenannten Tauwetterperiode. Dieser Liberalisierung stand jedoch eine restriktivere Religions- und Kirchenpolitik seitens des Staats diametral gegenüber:

¹²⁵ Über religiöse Vereinigungen, 13.

¹²⁶ Siehe Erlaß des Präsidiums des Obersten Sowjet der RSFSR. Über die Einfügung von Veränderungen und Ergänzungen in den Beschluß des VCIK und des SNK der RSFSR vom 8. April 1929 „Über religiöse Vereinigungen“, abgedruckt in: SIMON: Das sowjetische Religionsgesetz, 37–48, russisch: Ukaz Prezidiuma Verchovnogo Soveta RSFSR. O vnesenii izmenenij i dopolnenij v postanovlenie VCIK i SNK RSFSR ot 8 aprelja 1929 goda „O religioznych ob“edinenijach“, in: Vedomosti Verchovnogo Soveta RSFSR 1975, Nr. 27, 487–491.

¹²⁷ Vgl. STRICKER: Die Kirchen in der Sowjetunion 1975–1985, 1.

¹²⁸ So kam es beispielsweise dazu, dass wieder ein neuer Patriarch gewählt werden konnte, neue Kirchengebäude in den Besitz der ROK übergangen und der 500. Jahrestag der Autokephalie der ROK begangen werden konnte. Das Leben der Gemeinden war jedoch weiterhin eingeschränkt, da es nicht zu einer Revision des Religionsgesetzes von 1929 gekommen war; vgl. TORKE: Einführung in die Geschichte Rußlands, 225–226.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

Seit Ende der 1950er-Jahre sah sich die ROK wieder vermehrt systematischen und administrativen Verfolgungen ausgesetzt.¹²⁹ Der antikirchliche Kurs Chruščëvs stellte ein Entgegenkommen für die Entspannung im gesellschaftlichen Bereich an die Hardliner der Parteipolitik dar.¹³⁰ Chruščëv glaubte an eine Zukunft des Kommunismus. Um die sowjetische Gesellschaft diesem Ziel näherzubringen, sollte und musste Religion ausgeschaltet werden.¹³¹ Dieser Kurs führte Ende der 1950er-/Anfang der 1960er-Jahre dazu, dass zahlreiche Klöster und Gemeinden geschlossen¹³² und zu aktive Bischöfe in den

¹²⁹ Die Grundvollzüge der Kirche *diakonia*, *leiturgia* und *martyria* waren bereits massiv eingeschränkt: „Die Tätigkeit der Gemeinden ist auf die Abhaltung des Gottesdienstes beschränkt. [...] Danach ist allen Religionsgemeinschaften jede missionarische, soziale, pädagogische und karitative Arbeit untersagt. Sie dürfen auch keine besonderen Veranstaltungen für Jugendliche, Frauen oder andere Gruppen organisieren, selbst wenn sie religiösen Zwecken dienen. Öffentlicher und privater Religionsunterricht sind verboten. Eine kirchliche Publikationstätigkeit ist nur in ganz geringem Ausmaß möglich. Die kirchlichen Gebäude gehören dem Staat, sie werden den Gemeinden lediglich zur Nutzung überlassen und können ihnen auf administrativem Weg jederzeit entzogen werden. Die religiösen Gemeinden genießen nicht die Rechte juristischer Personen. Alle kirchlichen Aktivitäten, wie die Weihe eines Bischofs, die Einsetzung eines Geistlichen, die Reparatur eines Gebäudes oder der Druck von Bibeln, müssen zuvor von den sowjetischen Aufsichtsbehörden genehmigt werden, an deren Spitze der ‚Rat für die Angelegenheiten der Religionen beim Ministerrat der UdSSR‘ steht“ (SIMON: Kirchen und Religionsgemeinschaften, 322–323).

¹³⁰ Vgl. BREMER, Thomas: Geistliche Würdenträger und politische Macht. Orthodoxie in Russland, in: OBERDORFER, Bernd / WALDMANN, Peter (Hg.): Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger, Freiburg 2008 (Rombach Wissenschaften. Historiae, 22), 247–265, hier: 256.

¹³¹ Vgl. CORLEY, Felix: Religion in the Soviet Union. An Archival Reader, New York 1996, 184.

¹³² Für das Jahr 1961 nennt der Erzbischof von Tula und Belev, Pimen (Izvekov), in der Beilage zum Brief des Patriarchen Aleksij an den Generalsekretär des ÖRK folgende Zahlen: Die ROK umfasse 20.000 Gemeinden, 40 Klöster, zwei Akademien und sechs Seminare; 30.000 Geistliche würden der ROK dienen; vgl. Erklärung des Moskauer Patriarchen zur Frage eines Eintritts in den Weltkirchenrat (11.4.1961), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland, 817–819, hier: 818–819. Wie verlässlich diese Zahlen sind, bleibt jedoch fraglich, da diese dem Weltkirchenrat auf dem Höhepunkt der antireligiösen Kampagne Chruščëvs übermittelt worden sind und aus Prestige Gründen geschönt sein könnten; vgl. STROYEN: Communist Russia and the Russian Orthodox Church, 80; DAVIS: A Long Walk to Church, 32. Nach der Öffnung der Archive stellte Nathaniel Davis folgende Zahlen für den fraglichen Zeitraum fest: 1966 verfügte die ROK über 7.466 Gemeinden in der UdSSR, was einen Rückgang um 44 % gegenüber dem Jahr 1958 darstellte, als diese noch 13.415 Gemeinden umfasste. Bis zu den Millenniumsfeierlichkeiten 1988 sank die Zahl der ROK-Gemeinden schließlich auf 6.740; vgl. BREMER: Kreuz und Kreml, 137; DAVIS: A Long Walk to Church, 112. Während der antireligiösen Kampagne Chruščëvs Ende der 1950er-/Anfang der 1960er-Jahre wurde ca. die Hälfte der noch intakten Gotteshäuser geschlossen. Von mehr als 14.000

Ruhestand versetzt wurden. Gleichzeitig sollten Priester und Bischöfe dazu ermutigt werden, mit dem Geheimdienst zusammenzuarbeiten. So wollte der Staat die Kirche unterwandern, u. a. auch dadurch, dass er seine eigenen Agenten in Priesterseminare einschleuste.¹³³ Die antikirchliche Kampagne endete schließlich mit der Ablösung Chruščëvs von der Partei- und Regierungsspitze 1964.¹³⁴

Chruščëvs Kampagne hatte v. a. auf den ländlichen Bereich gezielt, um die dort vorhandenen religiösen Traditionen zu bekämpfen und sie – wie die Gesellschaft insgesamt – der forcierten sozialistischen Umgestaltung zu unterwerfen. Dieses Vorgehen wurde durch die sozialistische Ideologie getragen, da die Kirche nicht nur als Teil der ländlichen Rückständigkeit galt, sondern als „inkompatibel mit der kommunistischen Gesellschaft“¹³⁵. Gleichzeitig sah Chruščëv in einem möglichen Aufleben der Religion eine Gefahr für die Vollendung des Aufbaus des Kommunismus, die er auf die 1980er-Jahre datierte. Ausdruck des Verhinderns eines Auflebens von Religion waren auch das im Jahr 1961 geänderte *Gemeindestatut* der ROK und das ebenfalls 1961 geänderte *Parteistatut* und *-programm* der KPdSU.¹³⁶ Durch dieses Vorgehen Chruščëvs

aktiven Kirchen Anfang der 1950er-Jahre wurden ca. 7.000 bis 1966 geschlossen; die Zahl der „arbeitenden“ Kirchen betrug 7.500. Parallel dazu ging die Zahl der russisch-orthodoxen Priester um 40 % zurück; bereits im ersten Jahr der antikirchlichen Kampagne Chruščëvs sank deren Zahl um fast 900. 1960 umfasste die Hierarchie der ROK 64 Bischöfe, 10.236 Priester und 782 Diakone, die in 12.964 Kirchen ihren Dienst verrichteten. Bis 1966 sank schließlich die Zahl der Priester und Bischöfe auf ca. 6.800 und 635 Diakone; vgl. ebd., 43, 117–118, 126. Um auch die Ausbildung des priesterlichen Nachwuchses einzuschränken, wurden fünf Seminare der ROK geschlossen, sodass lediglich drei Seminare und die Akademien von Leningrad und Moskau (Zagorsk) geöffnet blieben; vgl. ebd., 164. Im Studienjahr 1958/59 waren in den Akademien und Seminaren 960 Studierende eingeschrieben (ohne theologischen Fernkurs). Diese Zahl fiel auf 418 im September 1964; vgl. ebd., 163–164. Ähnlich drastische Auswirkungen hatte die Verfolgungswelle für die Klöster: Gab es 1957 noch 64 Klöster, waren es Mitte der 1960er-Jahre nur noch 18; vgl. ebd., 147. Dementsprechend sank auch die Zahl der Mönche und Nonnen von mehr als 4.500 auf ca. 1.250; vgl. ebd., 126, 156–157, 175. Insgesamt büßte die ROK von 1959 bis 1964 zwei Drittel ihres institutionellen Bestandes ein; vgl. HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd: Aufnahme weltweiter ökumenischer Beziehungen bei gleichzeitiger Religionsverfolgung unter Chruščëv (1960–1964), in: DIES. (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland, 816–817, hier: 816.

¹³³ Vgl. BREMER: Kreuz und Kreml, 133.

¹³⁴ Vgl. ELLIS: The Russian Orthodox Church, 5.

¹³⁵ NEUTATZ: Träume und Alpträume, 380.

¹³⁶ Die Ereignisse des Jahres 1961 werden in Kapitel 2.1.3 genauer beschrieben.

gegen die Kirche sollte die Gesellschaft insgesamt „zum richtigen sozialistischen Weg“¹³⁷ zurückkehren – daher kann dieser Kirchenkampf auch als Teil der Entstalinisierung verstanden werden. Jedoch gelang es trotz der Kampagne nicht, die Religion aus dem Leben der Sowjetbürger zu tilgen,¹³⁸ obwohl die Kirchenschließungen ab 1958 die brutalste und gleichzeitig auch primitivste Methode darstellte, dieses Ziel durchzusetzen. Eine weitere Methode stellten Hetzjagden auf Geistliche und Gläubige in den Medien mit dem Ziel der Ausgrenzung, z. B. am Arbeitsplatz, dar.¹³⁹ Daher war auch seit 1958 ein Anwachsen an antireligiöser Literatur und atheistischer Propaganda zu beobachten.¹⁴⁰

Die antireligiöse Kampagne bildet den äußeren Rahmen des Untersuchungsbeginns, der zwar mit dem Jahr 1961 einsetzt, jedoch nicht isoliert von den gesellschaftlichen Entwicklungen seiner Zeit gesehen werden darf.

2.1.2 Staat, Partei und Ideologie

Hinter den geschilderten politischen Entwicklungen lag die sowjetische, kommunistische Ideologie, die – wie es der Slavist und Theologe William van den Bercken herausstellt – nicht mit den Kategorien der Philosophie und der Sozialwissenschaften interpretiert werden sollte, sondern mit den Kategorien des politischen Etatismus.¹⁴¹ Die Kampfstellung der Bol'seviki gegenüber jeder Religion ergab sich aus dem dialektischen Materialismus und der marxistischen Ideologie. Ihre Grundannahme war, dass Religion den Blick der Werktätigen von den Nöten dieser Welt in das Transzendente lenke und so „den Ausbeutern in die Hände“¹⁴² arbeite.¹⁴³ Diese Ideologie wurde als Marxismus-Leninismus zur Staatsideologie der Sowjetunion, die durchzusetzen sich die KPdSU verschrieben hatte und auf deren geistiges und politisches Monopol in der sowjetischen Gesellschaft sie selbst angewiesen war.¹⁴⁴ Der Marxismus-

¹³⁷ NEUTATZ: Träume und Alpträume, 380.

¹³⁸ Vgl. ebd.

¹³⁹ Vgl. STRICKER: Religion in Rußland, 98–104.

¹⁴⁰ Vgl. ELLIS: The Russian Orthodox Church, 290.

¹⁴¹ Vgl. VANDEN BERCKEN, William: Ideologie und Atheismus in der Sowjetunion, in: G2W 13 (10/1985), 22–27, hier: 22.

¹⁴² VON RAUCH, Georg: Geschichte der Sowjetunion, Stuttgart 1990 (Kröners Taschenausgabe, 394), 163.

¹⁴³ Vgl. ebd.

¹⁴⁴ Vgl. ALTRICHTER: Kleine Geschichte der Sowjetunion, 9–13.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

Leninismus stellte eine wesentliche Grundlage für das Sowjetsystem dar.¹⁴⁵ Diese Ideologie war nicht nur eine Lehre über den Staat, sondern sie wurde auch durch den Staat interpretiert, genauer: durch diejenigen, die die Macht innehatten. Somit konnten die Interessen des Staats nicht nur gewahrt werden, sondern sein Machtbereich konnte sich auch in alle Sphären des gesellschaftlichen Lebens ausbreiten. Die offizielle Ideologie beanspruchte für sich, „die Entwicklung der Gesellschaft umfassend und allein richtig zu erklären“¹⁴⁶. Der Marxismus-Leninismus sowjetischer Prägung erfüllte seine Rolle als Staatsdoktrin dadurch, dass er erstens eine informative Funktion einnahm (Rechtfertigung der Politik des Staats), zweitens eine emotive Funktion ausübte (die Schaffung einer emotionalen Verbundenheit zwischen dem jeweiligen Bürger und dem Staat [Sowjetpatriotismus]) und drittens durch die imperative Funktion seiner selbst Aktionen gegen den Staat (und damit gegen seine Doktrin) verhüten sollte. Der Staat beurteilte seine Bürger dementsprechend nicht danach, welche Kenntnisse sie von der marxistischen Lehre hatten, sondern danach, ob sie sich treu zu ihrem Staat verhielten; er verurteilte seine Bürger nicht wegen Antimarxismus, sondern wegen antisowjetischem Verhalten und Agitation. Somit ergab sich aus der Ideologie „ein Set von Verhaltensregeln, von Normen für gesellschaftliches Verhalten und politische Aktion“^{147,148}. Selbiges galt auch für die Beurteilung von Gläubigen und der Kirche insgesamt: Selbst wenn sich die Kirchenleitung loyal gegenüber dem sowjetischen Regime verhielt, änderte dies nichts an der Tatsache, dass Religion mittels atheistischer Propaganda widersprochen wurde und die Glaubensgemeinschaften in ihrer Religionsausübung stark eingeschränkt waren.¹⁴⁹ Die sowjetische Verfassung garantierte zwar offiziell Glaubens- und Religionsfreiheit, *de facto* war aber deren Überwindung ein wichtiges innenpolitisches Ziel des Staats.¹⁵⁰ Religionskritik und atheistische Propaganda sollten v. a. durch den sogenannten wissenschaftlichen Atheismus begründet und verbreitet werden: Dabei

¹⁴⁵ Vgl. SIMON, Gerhard: Die Desintegration der Sowjetunion, in: DEMANDT, Alexander (Hg.): Das Ende der Weltreiche. Von den Persern bis zur Sowjetunion, München 1997, 174–210, hier: 185.

¹⁴⁶ BRUNNER, Georg: Die politische Ordnung, in: KOORDINATIONSAUSSCHUß DEUTSCHER OSTEUROPA-INSTITUTE (Hg.): Sowjetunion, 49–72, hier: 49.

¹⁴⁷ VAN DEN BERCKEN: Ideologie und Atheismus in der Sowjetunion, 22.

¹⁴⁸ Vgl. ebd.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., 24.

¹⁵⁰ Vgl. SIMON: Die Kirchen in Russland, 62.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

ging es um mehr als um die bloße philosophische Verneinung eines Gottes. Es ging um die Verneinung und aktive Ablehnung sämtlicher religiöser Werte, ganz gleich ob diese moralischer, sozialer oder kulturell-traditioneller Art waren. Religion als Ganze sollte wissenschaftlich fundiert abgelehnt werden, womit der sowjetische Atheismus „eine kategorische und radikale Form des Atheismus“¹⁵¹ war. Diese kategorische und radikale Form sowie die politische Motivation stellten die Wesensmerkmale des sowjetischen Atheismus dar. Der Glaube des einzelnen sowjetischen Bürgers sowie das Handeln einer Kirche, die sich gezwungenermaßen bereits aus der Gesellschaft zurückgezogen hatte und sich nur auf die Liturgie konzentrierte, passten nicht in die monolithische Kultur der Sowjetunion.¹⁵² Die Bürger sollten nicht nur vom Marxismus-Leninismus überzeugt, sondern auch dazu motiviert werden, gemeinsam gegen Religion vorzugehen. Sowjetische Religionskritik und atheistische Propaganda waren daher eng miteinander verzahnt.¹⁵³

Der ZK-Beschluss von 1954, wonach „mit der Vernachlässigung der antireligiösen Arbeit Schluß zu machen und die wissenschaftlich-atheistische Propaganda zu intensivieren“¹⁵⁴ sei, sollte unterstreichen, dass Religion antiwissenschaftlich sei und dass der Kampf gegen dieselbe weitergeführt und die Förderung des wissenschaftlichen Atheismus ausgebaut werden müsse. Dies bedeutete jedoch im Umkehrschluss, dass auch größte Treue und Loyalität von Gläubigen zum sowjetischen Staat dessen Einstellung Religion gegenüber nicht ändern konnte. Da die kommunistischen Parteifunktionäre davon ausgingen, dass sich ihr Begriff von Wissenschaft mit der Lehre der KPdSU decke, duldeten die sowjetische Ideologie keine anderen Weltanschauungen neben sich, geschweige denn bot sie Raum für einen weltanschaulichen Pluralismus. Dementsprechend konnten andere Weltanschauungen, Ideologien, ja freies Denken allgemein nicht toleriert werden.¹⁵⁵

¹⁵¹ VAN DEN BERCKEN: *Ideologie und Atheismus in der Sowjetunion*, 24.

¹⁵² Vgl. ebd.

¹⁵³ Vgl. ROTH: ‚Die Religion ist das Opium des Volkes‘, 150.

¹⁵⁴ Über grobe Fehler in der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda und Maßnahmen zu ihrer Verbesserung. Beschluß des ZK der KPdSU (7.7.1954), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): *Die Orthodoxe Kirche in Rußland*, 802–803, hier: 802.

¹⁵⁵ Vgl. BLASCHKEWITZ, *Johannes Chrysostomus: Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit*. Band III: *Die russische Kirche in und nach dem Zweiten Weltkrieg*, München/Salzburg 1968, 244–245.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

In der Praxis bedeutete dies, dass die sowjetische Ideologie keinerlei wissenschaftliche Diskussionen, sondern „gesetzliche Strafverkehungen gegen unautorisierte Interpretationen der Doktrin“¹⁵⁶ kannte und der Diskurs „nicht durch objektive Tatsachen, sondern durch die offizielle Version der Geschichte, die die Fakten anpasst oder leugnet“¹⁵⁷, bestimmt war. All dies war einer höheren Sache untergeordnet: dem von Marx vorgesehenen Absterben des Staats, um den Kommunismus realisieren zu können.¹⁵⁸ D. h., dass die Ideologie nicht nur auf den Staat selbst ausgerichtet, sondern auch von ihm und der Partei abhängig war.¹⁵⁹ Die KPdSU nutzte die marxistisch-leninistische Ideologie, um ihre uneingeschränkte Macht zu rechtfertigen. Gewalt wurde von der KPdSU folglich nur deshalb angewandt, weil diese einer höheren Sache diene: der Durchsetzung der marxistisch-leninistischen Ideologie. Damit wurde Gewalt gleichsam im Namen von Wahrheit und Gerechtigkeit angewandt.¹⁶⁰ Der Historiker Georg von Rauch folgert:

Dieser Staat ist es, dem im System des sowjetischen Überbaus eine führende Rolle zukommt; ihm haben Verwaltung, Literatur, Kunst, Philosophie, Moral und Recht zu Diensten zu sein. Der Staat verkörpert die sowjetische Gesellschaftsordnung, er schützt, festigt und entwickelt sie weiter.¹⁶¹

Dementsprechend konnte ein Sowjetbürger nur bekennender Atheist sein. Die Staatsführung wurde so gleichsam zur höchsten ideologischen Lehrautorität als auch zur höchsten moralischen Autorität in der Sowjetunion, die den Absolutheitsanspruch der marxistisch-leninistischen Ideologie mit ihren Werten, die über dem Gewissen des einzelnen Bürgers standen, durchsetzte.¹⁶²

Um die sowjetische Gesellschaftsordnung und den sowjetischen Staat in dieser Form zu realisieren, bedurfte es nicht nur einer leitenden Macht im Staat,

¹⁵⁶ VAN DEN BERCKEN: Ideologie und Atheismus in der Sowjetunion, 22.

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Vgl. Von RAUCH: Geschichte der Sowjetunion, 270.

¹⁵⁹ Vgl. VAN DEN BERCKEN: Ideologie und Atheismus in der Sowjetunion, 22.

¹⁶⁰ Vgl. SIMON: Die Desintegration der Sowjetunion, 185.

¹⁶¹ Von RAUCH: Geschichte der Sowjetunion, 270.

¹⁶² Vgl. VAN DEN BERCKEN: Ideologie und Atheismus in der Sowjetunion, 23.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

sondern auch einer Klammer, die die Sowjetunion zusammenhielt. Diese „entscheidende Klammer“¹⁶³ war (organisatorisch) die KPdSU¹⁶⁴ und (weltanschaulich) die Ideologie des proletarischen Internationalismus.¹⁶⁵ Auch wenn die Verfassung von 1936 den Anschein des Vorhandenseins von Demokratie und repräsentativen Institutionen erweckte, war es doch die KPdSU, die von der Regierungs- zur Staatspartei geworden war und die die Sowjetunion totalitär beherrschte.¹⁶⁶ Sie war als Einzige befähigt, die Staatsideologie „korrekt“ zu beurteilen, wodurch die politische mit der ideologischen Autorität zusammenfielen:¹⁶⁷

Die „führende Rolle der Partei“ erstreckt sich auf alle Bereich des politischen und gesellschaftlichen Lebens und soll auch künftig beibehalten und sogar gestärkt werden; sie ist nach neuerer sowjetischer Auffassung unabhängig von der Diktatur des Proletariats notwendig, da auch die kommunistische Gesellschaft nicht spontan, sondern nur unter der bewußten Führung der Bevölkerung durch die Partei errichtet werden könne.¹⁶⁸

Somit konnte die KPdSU ihren ideologisch legitimierten Führungsanspruch auch in der politischen Praxis durchsetzen: Politische Entscheidungen wurden in den Führungsgremien der KPdSU getroffen; dem Staatsapparat oblag anschließend nur noch die Durchführung der Parteibeschlüsse. Die Partei wiederum kontrollierte diese Durchführung.¹⁶⁹ Durch das politische Monopol der

¹⁶³ SIMON: Die Desintegration der Sowjetunion, 187.

¹⁶⁴ Nachdem die KPdSU nach dem Zweiten Weltkrieg fast gänzlich mit dem Staat verschmolzen war, wuchs auch ihre Mitgliederzahl immer weiter an; die Partei wurde zur Massenorganisation: Die Mitgliederzahl stieg von 1,5 Millionen 1939 auf 6,6 Millionen im Jahr 1956 an. 1961 betrug diese Zahl 8,4 Millionen und während der Amtszeit Gorbacëvs 1987 schließlich 19,4 Millionen. 1983 gehörten fast 10 % der erwachsenen Bevölkerung der Sowjetunion der KPdSU an; vgl. TORKE: Einführung in die Geschichte Rußlands, 226–227, 235; ALTRICHTER: Kleine Geschichte der Sowjetunion, 226.

¹⁶⁵ Vgl. LUKS: Geschichte Russlands und der Sowjetunion, 499.

¹⁶⁶ Vgl. TORKE: Einführung in die Geschichte Rußlands, 214.

¹⁶⁷ 1967 wurde aus diesem Grund unter dem neuen Vorsitzenden des KGB Jurij Andropov die sogenannte 5. Verwaltung gegründet, die sich mit der Bekämpfung ideologisch unangepasster Personen befasste. Deren vierte Abteilung wiederum befasste sich explizit mit „widerständig oder subversiv betrachteten Phänomene[n], die im Raum der Kirchen und christlichen Gemeinschaften verortet wurden“ (REICHARDT, Ann-Kathrin: Schmuggler, Spitzel und Tschekisten. Wie Stasi und KGB den Bibelschmuggel in die Sowjetunion bekämpften, Berlin 2020 [BF informiert, 43], 13).

¹⁶⁸ BRUNNER: Die politische Ordnung, 50–51.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., 52–53.

KPdSU wurde ihr Kampf gegen Religion auch Kampf des Staats gegen Religion, wie Lenin festhielt:

Die Partei des Proletariats fordert vom Staat die Erklärung der Religion zur Privatsache, hält aber die Frage des Kampfes gegen das Opium des Volkes, des Kampfes gegen den religiösen Aberglauben usw. keineswegs für eine „Privatsache“.¹⁷⁰

Dementsprechend war auch in der Stalin-Verfassung, Art. 126 festgehalten worden:

[...] die aktivsten und bewußtesten Bürger aus den Reihen der Arbeiterklasse, der werktätigen Bauernschaft und der schaffenden Intelligenz vereinigen sich freiwillig in der Kommunistischen Partei der Sowjetunion, die der Vortrupp der Werktätigen in ihrem Kampf für den Aufbau der kommunistischen Gesellschaft ist und den leitenden Kern aller Organisationen der Werktätigen, der gesellschaftlichen sowohl wie der staatlichen, bildet.¹⁷¹

Die Brežnev-Verfassung von 1977 schrieb den Führungsanspruch der Partei schließlich explizit in Art. 6 fest:

Die führende und lenkende Kraft der sowjetischen Gesellschaft, der Kern ihres politischen Systems, der staatlichen Organe und gesellschaftlichen Organisationen ist die Kommunistische Partei der Sowjetunion.¹⁷²

Um diese Rolle der Partei – und damit auch die sowjetische Ideologie – in der sowjetischen Gesellschaft umsetzen zu können, gab es in der Sowjetunion eine gesteuerte Personalpolitik, die sogenannte Nomenklatura.¹⁷³ Diese sorgte dafür, dass in Verwaltung, Politik, Wirtschaft und Gesellschaft insgesamt die führende Rolle der Partei realisiert werden konnte.¹⁷⁴

¹⁷⁰ LENIN: Über das Verhältnis der Arbeiterpartei zur Religion, in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): *Die Orthodoxe Kirche in Rußland*, 605–606, hier: 606.

¹⁷¹ Verfassung (Grundgesetz) der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken 1936, 113–114.

¹⁷² Verfassung (Grundgesetz) der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken 1977, 45.

¹⁷³ Vgl. TORKE: *Einführung in die Geschichte Rußlands*, 235.

¹⁷⁴ Vgl. GROH, Robert: *Glossar-Eintrag Nomenklatura*, in: GORBATSCHOW, MICHAEL: *Erinnerungen. Aus dem Russischen von Igor Petrowitsch Gorodetzki*, Rheda-Wiedenbrück 1995, 1165; BRUNNER: *Die politische Ordnung*, 55.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

Auch wenn die Kirchen und Religionsgemeinschaften „eine geistige und kulturelle Opposition dar[stellten], die zwar keine politische, aber eine weltanschauliche Alternative zu bieten hat[ten]“¹⁷⁵, wurden sie doch als „Randphänomen der Gesellschaft [...] geduldet“¹⁷⁶. Gerhard Simon erklärt diese Duldung, die der beschriebenen sowjetischen Ideologie gegenüberstand, wie folgt:

Der Entschlossenheit, Kirchen und Religionsgemeinschaften als Träger des religiösen Bewußtseins und Elemente des Klassenkampfes zu beseitigen, steht die Absicht gegenüber, eine Spaltung der sozialistischen Gesellschaft [...] nicht zuzulassen und ein Abwandern der Religionsgemeinschaften in den Untergrund zu verhindern.¹⁷⁷

Wie der Staat praktisch mit der ROK umging, wird mit Fokus auf das Jahr 1961, das als Ausgangspunkt dieser Untersuchung dient, im nächsten Kapitel verdeutlicht.

2.1.3 Das Jahr 1961

Das Jahr 1961 bietet sich als Ausgangspunkt der Untersuchung an, insofern es nicht nur in die Zeit der antireligiösen Kampagne Chruščëvs, sondern auch in die Tauwetterperiode und deren Auswirkungen fällt. 1961 kam es zu drei weitreichenden Ereignissen in und für die ROK. Dies war erstens die Verabschiedung eines neuen *Gemeindestatuts*, das die Rolle des Priesters dramatisch veränderte und das tägliche Leben der „einfachen“ Gläubigen – sprich: der Kirchenbasis – betraf. Die zweite Änderung erfolgte auf internationaler Ebene: Die ROK trat dem Weltkirchenrat bei, um diesem – und damit der ganzen Welt – zu zeigen, dass es in der UdSSR Religionsfreiheit gäbe. Das dritte Ereignis betraf die ideologische Grundlage, auf der sich die KPdSU verortete: Das *Parteistatut* wurde geändert und damit die offizielle Einstellung der Partei respektive ihrer Mitglieder hinsichtlich Religion und Glaube festgeschrieben. Diese drei Ereignisse sollen im Folgenden genauer dargestellt werden, da sie Referenzpunkte für das Handeln der Andersdenkenden bildeten.

¹⁷⁵ SIMON: Die Kirchen in Russland, 91.

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ DERS.: Kirchen und Religionsgemeinschaften, 320.

2.1.3.1 Das geänderte *Gemeindestatut*

Am 18. Juli 1961 wurde die *Verordnung über die Verwaltung der Russischen Orthodoxen Kirche (Položenie ob upravlenii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi)*, genauer: Abschnitt IV über die Gemeinden (*O prichodach*),¹⁷⁸ durch die Bischofsversammlung¹⁷⁹ der ROK geändert. Die Änderung erfolgte jedoch nicht auf freiwilliger Basis, sondern, wie Patriarch Aleksij (Simanskij) (1877–1970) bei seiner Rede zur Eröffnung der Bischofsversammlung selbst betonte, sollte die Versammlung „bereits erfolgte Entschließungen des Hl. Sinod zu akuten Fragen des kirchlichen Lebens [...] bestätigen“^{180,181} Diese akuten Fragen waren auf „eine mit der Kultgesetzgebung übereinstimmende Wiederherstellung der Rechte der Exekutivorgane der Kirchengemeinden auf dem Gebiet der Wirtschafts- und Finanzführung“¹⁸² bezogen, auf deren „gebührende Ordnung“¹⁸³ der Ministerrat die ROK hingewiesen habe. Seitens der staatlichen Behörden wurde Druck ausgeübt, damit es zur Änderung des Statuts kommen konnte,¹⁸⁴ weshalb mit dieser Bischofsversammlung zum ersten Mal nach 1945 wieder eine Versammlung der Bischöfe stattfand.¹⁸⁵ Den zu verabschiedenden Beschluss hatte der Heilige Synod bereits im April 1961 gefasst, indem er die Priester darauf verpflichtete, sich

¹⁷⁸ Siehe das geänderte Statut in: Dejanija Archierejskogo Sobora Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, in: ŽMP (8/1961), 3–29, hier: 15–17; deutsch: Änderungen im Statut über die Verwaltung der Russisch-orthodoxen Kirche, in: STUPPERICH (Hg.): Kirche und Staat in der Sowjetunion, 41–45; in dieser Arbeit als *Gemeindestatut*, *Gemeindeordnung* oder *Verwaltungsstatut* abgekürzt. Das ŽMP wird ohne Jahrgangsnummer publiziert, daher kann diese nicht angegeben werden.

¹⁷⁹ Russisch: *Archierejskij sobor*; meint die Versammlung aller (Erz-)Bischöfe, mit „Bischofskonzil“, „Bischofssynode“ oder „Bischofsversammlung“ zu übersetzen; im Folgenden wird „Bischofsversammlung“ oder „Versammlung der Bischöfe“ synonym gebraucht.

¹⁸⁰ Rede des Patriarchen Aleksij zur Eröffnung der Bischofssynode (18.7.1961), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland, 820–823, hier: 820–821.

¹⁸¹ Vgl. dazu auch einen anonymen Augenzeugenbericht (Opisanie Archierejskogo sobora 1961 g., seredina 1960-x gg., in: RADIO LIBERTY COMMITTEE [Hg.]: Archiv Samizdata. Tom 11. Dokumenty o sostojanii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, München 1975, AS 701), der den Ablauf der Bischofsversammlung wiedergibt und von drei Außenstehenden berichtet, die sich zwar im Hintergrund gehalten hätten, aber deren Präsenz doch merklich spürbar gewesen sei. Nach Verabschiedung der neuen *Gemeindeordnung* sei der Patriarch zu diesen drei Außenstehenden gegangen und habe sie über das Ergebnis informiert.

¹⁸² Rede des Patriarchen Aleksij zur Eröffnung der Bischofssynode (18.7.1961), 821.

¹⁸³ Ebd.

¹⁸⁴ Vgl. NIKITIN: Art. Dissidenty v SSSR, 406.

¹⁸⁵ Vgl. SHKAROVSKY: The Russian Orthodox Church in the Twentieth Century, 406.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

völlig auf die geistliche Leitung ihrer Pfarreien und auf den Gottesdienst zu konzentrieren. Dafür werden sie von der Mitwirkung an der Wirtschafts- und Finanzführung der Gemeinden befreit, die allein dem Exekutivorgan der Gläubigen auferlegt wird, das gegenüber der Zivilgewalt die gesetzliche Verantwortung für das kirchliche Gebäude und das Vermögen trägt.¹⁸⁶

Die Bischofsversammlung stimmte schließlich dieser Änderung zu.¹⁸⁷ Der Priester war infolgedessen vollständig von der administrativen Leitung der Gemeinde entbunden, da die „Wirtschafts- und Finanzgeschäfte der Gemeinde“¹⁸⁸ fortan beim Exekutivkomitee lagen. Das nivellierte Statut hatte somit eine 180-Grad-Wendung vollzogen, denn noch 1945 wurde im *Verwaltungsstatut* (§§ 35 und 36)¹⁸⁹ festgeschrieben, dass dem Priester

die Leitung auch der wirtschaftlichen Angelegenheiten im Leben seiner Kirche [übertragen wird]. Es gibt Kirchenvorsteher, die der Meinung sind, daß zu ihren Obliegenheiten nur Gottesdienst und Predigt gehören, und sich von wirtschaftlicher Verwaltungstätigkeit distanzieren. Dies ist ein Irrtum. [...] Wo sich nämlich der Vorsteher um seine Gemeindemitglieder kümmert und in alle Einzelheiten ihres Lebens eindringt, da ist die Pfarrgemeinde in Ordnung und verläuft das kirchliche Leben fehlerlos in orthodoxer Bahn.¹⁹⁰

Die Änderung hatte weitreichende ekklesiologische Folgen: nicht mehr der Priester, sondern ein Exekutivorgan hatte fortan die Leitung der Gemeinde

¹⁸⁶ Rede des Patriarchen Aleksij zur Eröffnung der Bischofssynode (18.7.1961), 821.

¹⁸⁷ Vgl. BLASCHKEWITZ: Kirchengeschichte Rußlands. Band III, 273. Es handelte sich zunächst um eine zeitlich befristete Zustimmung, die bis zum nächsten Synodentreffen gelten sollte, sodass die Bischöfe – bei genügend Widerstand – die *Gemeindeordnung* hätten rückgängig machen können; vgl. ALEXEYEVA: Soviet dissent, 249.

¹⁸⁸ Beschluß zum Referat des Erzbischofs von Tula und Belev, Pimen, Leiter der Verwaltung des Moskauer Patriarchats, über die Pfarreien betreffende Änderungen im Verwaltungsstatut (18.7.1961), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland, 824–827, hier: 825.

¹⁸⁹ Siehe Statut über die Verwaltung der Russisch-orthodoxen Kirche angenommen von der Landessynode der Russisch-orthodoxen Kirche am 31.1.1945, in: STUPPERICH (Hg.): Kirche und Staat in der Sowjetunion, 35–41, hier: 35–36, russisch: Položenie ob upravlenii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 1945, in: Drevo. Otkrytaja pravoslavnaja enciklopedija, 05.06.2011, <https://drevo-info.ru/articles/17773.html>.

¹⁹⁰ Diskussionsbeitrag zum Entwurf des Verwaltungsstatuts von Bischof Sergij von Kirovograd (31.1.1945), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland, 773.

inne:¹⁹¹ „Es [...] zahlt den Geistlichen [...] und den Arbeitern und Angestellten des Kirchengebäudes ihr Gehalt.“¹⁹² Nicht mehr der Bischof, unter dessen Jurisdiktion der einzelne Priester stand, entsandte diesen in die Gemeinde, sondern die Gemeinde wurde Arbeitgeber des Priesters.¹⁹³ Hinzu kam, dass der Rat für Angelegenheiten der Religionen die Registrierung des Exekutivorgans verhindern konnte. Deshalb war die Gemeinde beziehungsweise das Exekutivorgan abhängig von der Registrierung seitens des Staats, der somit über ein machtvolles Mittel verfügte, um die Gemeinde vor Ort direkt zu beeinflussen.¹⁹⁴ Es war zu einer politisch motivierten Änderung der ekklesiologischen Grundlagen der ROK gekommen, der sich das Patriarchat nicht widersetzte. Der Patriarch begründete die Änderung zwar mit Verbesserungen in der kirchlichen Praxis, jedoch bedeutete das geänderte Statut faktisch eine vollkommene Ausschaltung der Geistlichen aus der Verwaltung der Gemeinden.¹⁹⁵ Für die Gemeinden vor Ort – in staatlicher Terminologie: religiöse Gemeinschaften bzw. Religionsgemeinschaften – bedeutete dies, dass nun zwischen der Amtskirche in Person des Patriarchen, der Bischöfe und den Priestern auf der einen Seite und den Gemeinden, offiziell durch den Kirchengemeinderat bzw. das ausführende Exekutivorgan repräsentiert, auf der anderen Seite unterschieden wurde.¹⁹⁶

Der Vorsitzende des dreiköpfigen Kirchengemeinderates (*cerkovno-prichodskij sovet*), der Älteste (*starosta*), wurde fortan als Gemeindeleiter bestimmt. Neben

¹⁹¹ Der Priester war nur noch dafür verantwortlich, „im Auftrag des Bischofs in der Pfarrkirche öffentlichen Gottesdienst [zu] halten, die Kasualien [zu] besorgen, gemäß der Kirchenordnung die Sakramente aus[zuteilen] und zu einem christlichen Leben an[zuhalten]. Sie [die Priester] sind vor Gott und ihrem Bischof für den religiösen und sittlichen Zustand der Pfarrei verantwortlich“ (Beschluss zum Referat des Erzbischofs von Tula und Belev, Pimen, Leiter der Verwaltung des Moskauer Patriarchats, über die Pfarreien betreffende Änderungen im Verwaltungsstatut [18.7.1961], 826).

¹⁹² Ebd., 825.

¹⁹³ Vgl. BELJAKOVA / BREMER / KUNTER: „Es gibt keinen Gott!“, 63.

¹⁹⁴ Gerhard Simon fasste die Registrierung präzise zusammen: „Registriert werden bei den Behörden nicht nur die Vereinigungen der Gläubigen, sondern auch die Exekutivorgane der Gemeinden, die Geistlichen oder Presbyter sowie alle Personen und Institutionen auf der hierarchischen Stufenleiter einer Religionsgemeinschaft bis hin zum Oberhaupt einer Glaubensgemeinschaft. Da auf die Registrierung kein Rechtsanspruch besteht, ist sie ein perfektes Instrument zur Steuerung aller kirchlichen Personalentscheidungen durch die sowjetischen Behörden“ (SIMON: Das sowjetische Religionsgesetz, 14).

¹⁹⁵ Vgl. BLASCHKEWITZ: Kirchengeschichte Rußlands. Band III, 274.

¹⁹⁶ Vgl. HAUPTMANN / STRICKER: Aufnahme weltweiter ökumenischer Beziehungen bei gleichzeitiger Religionsverfolgung unter Chrusčev (1960–1964), 817.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

ihm bestand dieses Exekutivkomitee aus seinem Stellvertreter bzw. Helfer (*pomošćnik starosty*) und einem Kassenwart (*kažnačej*).¹⁹⁷ Die Besetzung dieses Dreiergremiums war vom Rat für Angelegenheiten der Religionen bestimmt und diesem – und nicht dem Patriarchat – verpflichtet. Der Gemeindepriester war von den Sitzungen des Exekutivkomitees ausgeschlossen. Alleine die Unterschriften der drei Mitglieder reichten aus, um die jeweilige Gemeinde zu schließen.¹⁹⁸ Gerd Stricker spitzt die Rolle des Exekutivorgans wie folgt zu:

An der Spitze der Gemeinde stand das dem „Rat für religiöse Angelegenheiten“ verantwortliche „Exekutivkomitee“, dessen Aufgabe es im Grunde genommen war, kirchliches Leben zu verhindern. Der Kirche war alles untersagt, was im Westen „Gemeinde“ – neben dem Gottesdienst – ausmachte: Bibelkreise und Jugendarbeit, Altendienste, Basare, Kirchenfeste, Gemeinde-Ausflüge sowie katechetische Arbeit inkl. Firmungs- und Konfirmandenunterricht usw.¹⁹⁹

Diese Einschränkung ist jedoch nicht erst im *Gemeindestatut*, sondern bereits 1929 in der Religionsgesetzgebung *Über religiöse Vereinigungen* festgeschrieben worden. Die dort eingeführte *dvadcatka* wurde im geänderten *Gemeindestatut* ebenfalls berücksichtigt und als Kirchengemeindeversammlung (*cerkovno-prichodskoe sobranie*) dem Exekutivorgan zur Seite gestellt. Die Geschichtspräsidentin der Wesleyan University Victoria Smolkin bewertet die Änderung des *Gemeindestatuts* als Chruščëvs „campaign’s most consequential strategy [...] to adopt internal reforms that would limit the economic power and social autonomy of the clergy“²⁰⁰.

2.1.3.2 Der Beitritt zum Weltkirchenrat

Neben dem *Gemeindestatut* bestätigte die Bischofsversammlung einen weiteren Beschluss²⁰¹, den der Heilige Synod ebenfalls zuvor, am 30. März 1961, verabschiedet hatte: den Beitritt zum Weltkirchenrat. Nachdem die ROK 1948

¹⁹⁷ Vgl. Beschluß zum Referat des Erzbischofs von Tula und Belev, Pimen, Leiter der Verwaltung des Moskauer Patriarchats, über die Pfarreien betreffende Änderungen im Verwaltungsstatut (18.7.1961), 824.

¹⁹⁸ Vgl. STRICKER: Religion in Rußland, 98–99.

¹⁹⁹ Ebd., 106.

²⁰⁰ SMOLKIN: A Sacred Space Is Never Empty, 79.

²⁰¹ Siehe Beschluß zum Referat des Bischofs Ioann, Exarch des Moskauer Patriarchen für Mitteleuropa (Beteiligung einer Delegation der Russischen Kirche am Allchristlichen

einen Beitritt zum ÖRK noch mit der Begründung abgelehnt hatte,²⁰² dass „die Zielsetzungen der ökumenischen Bewegung [...] in ihren heutigen Umrissen nicht dem Ideal des Christentums und den Aufgaben der Kirche Christi entsprechen, wie sie die Orthodoxe Kirche versteht“²⁰³, erklärte Patriarch Aleksij jedoch auf der Versammlung der Bischöfe, dass die Ökumenische Bewegung „bemüht ist, ihre Arbeitsweise kirchlicher und geistiger auszurichten“²⁰⁴. Außerdem sei die ROK bereit, den „von der Kirche Abgefallenen [...] entgegen[zu]gehen, um ihre Bemühungen durch das Zeugnis von der Wahrheit der Orthodoxie zu erleichtern“²⁰⁵. Und Aleksij fügte hinzu:

In den gegenwärtigen Verhältnissen vermeinen wir deutlich Zeichen zu sehen, die auf die Notwendigkeit hinweisen, das christliche Gemeinschaftsgefühl zu stärken und die Christen in Ost und West mit den Banden der Liebe und des Friedens aneinander zu knüpfen.²⁰⁶

Hier wird deutlich: Neben den auf die Sowjetunion beschränkten Einflussnahmen durch das *Gemeindestatut* verzweckte die Sowjetführung die ROK bzw. ihre Leitung für ihre außenpolitischen Zwecke. Chruščëv wollte durch den Beitritt der ROK zum Weltkirchenrat von den Kirchenverfolgungen innerhalb der UdSSR ablenken. Die Kirchenoffiziellen sollten nicht nur durch ihre Präsenz, sondern auch durch etwaige Dementis Behauptungen entgegentreten, dass es Repressionen und/oder Verfolgungen von Christen in der Sowjetunion gäbe. Ebenfalls sollten durch die Haltung der ROK die Anschuldigungen von Religionsverfolgung in der UdSSR als antisowjetische Propaganda dargestellt werden. Dies wurde mit einem weiteren Anliegen der Sowjetführung gekoppelt: Die Vertreter der ROK sollten die sowjetische Politik, allen

Weltfriedenskongreß in Prag) (18.7.1961), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland, 828.

²⁰² Vgl. Begleitschreiben an das Generalsekretariat des Ökumenischen Rats der Kirchen zu der Resolution der Moskauer Konferenz zur Ökumenischen Frage (1.8.1948), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland, 790–791.

²⁰³ Resolution zur Frage „Die Ökumenische Bewegung und die Orthodoxe Kirche“ (17.7.1948), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland, 786–787, hier: 786.

²⁰⁴ Rede des Patriarchen Aleksij zur Eröffnung der Bischofssynode (18.7.1961), 823.

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Ebd.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

voran deren Friedensinitiativen, im Weltkirchenrat vorbringen.²⁰⁷ Die westlichen Kirchenvertreter sollten davon überzeugt und dazu gebracht werden, Druck auf die eigenen Regierungen auszuüben, damit diese sich auf die sowjetischen Abrüstungsvorschläge einließen bzw. sich ihnen annäherten.²⁰⁸ Dementsprechend standen bei allen ökumenischen Begegnungen mit russischer Teilnahme die Themen „Frieden“ und „Abrüstung“ auf der Agenda.²⁰⁹ Das Patriarchat folgte hier – wie auch im Inneren der Kirchenorganisation – den Weisungen der Sowjetadministration. Theologische oder andere sachliche Gründe für einen Positionswechsel seit 1948 lassen sich nicht erkennen.²¹⁰ „[W]ith the KGB’s blessing“²¹¹ wurde der Beschluss des Heiligen Synods vom 30. März 1961 schließlich am 18. Juli 1961 von der Bischofsversammlung gebilligt.²¹²

Die Sowjetführung instrumentalisierte die ROK somit gerade zu dem Zeitpunkt, an dem sie sie am meisten verfolgte: während der antireligiösen Kampagne Chrusčëvs, die die intensivste Verfolgungskampagne nach Stalins Tod und seit dem Terror in den 1930er-Jahren war.²¹³ Dass sich die Führung der

²⁰⁷ Anzeichen dafür finden sich bereits auf der genannten Bischofsversammlung, als die Teilnahme am Allchristlichen Weltfriedenskongress (Christliche Friedenskonferenz) in Prag beschlossen wurde: „Zu diesem Zweck bitten wir den Hl. Sinod unter Führung des Heiligsten Patriarchen, auch fernerhin mit allen Mitteln bei der Verteidigung des Friedens mitzuwirken und aktiv an der Prager christlichen Friedensbewegung teilzunehmen“ (Beschluss zum Referat des Bischofs Ioann, 828). Der Patriarch selbst verknüpfte diese Friedensinitiative bei seiner Eröffnungsrede mit der Religionsfreiheit, die angeblich in der Sowjetunion herrsche: „Unsere Mission ist es unter den heutigen Verhältnissen, den Christen des Westens das Licht der Orthodoxie zu zeigen. In dieser Hinsicht messen wir unserer Mitarbeit an der Prager christlichen Friedensbewegung große Bedeutung bei“ (Rede des Patriarchen Aleksij zur Eröffnung der Bischofssynode [18.7.1961], 823).

²⁰⁸ Vgl. STRICKER: Religion in Rußland, 105–106.

²⁰⁹ Vgl. BREMER: Kreuz und Kreml, 56; vgl. dazu beispielhaft die Analyse der bilateralen Gespräche der ROK mit der EKD (Arnoldshainer Gespräche) und dem BEK (Sagorsker Gespräche) von OVERMEYER, Heiko: Frieden im Spannungsfeld zwischen Theologie und Politik. Die Friedensthematik in den bilateralen theologischen Gesprächen von Arnoldshain und Sagorsk, Frankfurt 2005.

²¹⁰ Vgl. HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd: Aufnahme weltweiter ökumenischer Beziehungen bei gleichzeitiger Religionsverfolgung unter Chrusčëv (1960–1964), 816.

²¹¹ ANDREW, Christopher / MITROKHIN, Vasili: The Sword and the Shield. The Mitrokhin Archive and the Secret History of the KGB, New York 2001, 487.

²¹² Vgl. Beschluss zum Referat des Erzbischofs von Jaroslavl’ und Rostov, Nikodim, Vorsitzender der Abteilung für kirchliche Auslandsbeziehungen des Moskauer Patriarchats (Stellungnahme zur Ökumenischen Bewegung) (18.7.1961), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland, 828.

²¹³ Vgl. KNOX: Russian Society and the Orthodox Church, 51–55.

ROK instrumentalisieren ließ, lässt sich u. a. dadurch begründen, dass die nun folgenden internationalen Begegnungen die einzigen Kontakte zu Vertretern ausländischer Kirchen darstellten und auch über die formelle Ebene hinaus genutzt werden konnten.²¹⁴ Die Kirche wurde so zu einem nützlichen, wenn auch nicht zu einem unabdingbaren Element der sowjetischen Außenpolitik. Als die ROK dem Weltkirchenrat schließlich am 20. November 1961 beitrug,²¹⁵ blieb das kirchliche Leben trotzdem weiter eingeschränkt. Auch unter Chruščëvs Nachfolger Leonid Brežnev gingen Öffnungen in der Gesellschaft mit Einschränkungen im kirchlichen Raum einher. Die Kirche unterstützte fortan die sowjetische Friedenspolitik mittels Konferenzen²¹⁶, auf denen ihre Vertreter sich für Abrüstung aussprachen; gleichzeitig zahlte die ROK auch in den staatlichen Friedensfonds ein – die einzige karitative Tätigkeit, der die Kirche nachgehen durfte. Für die ROK wurden in der Sowjetunion zwar keine Verbesserungen erzielt, jedoch konnten die internationalen Kontakte fortan intensiviert werden.²¹⁷ Der so geschlossene „Burgfrieden“ zwischen sowjetischem Staat und russischer Kirche kann wie folgt dargestellt werden:

The rationale behind co-operation between the Soviet State and the Church in international affairs is to be found in the nature of Church-State relations in the U.S.S.R. Since World War II a bargaining situation has prevailed. The Church, in order to ensure its survival as an institution in Soviet society, has offered to the State its unequivocal support in political matters in return for concessions allowing it a restricted opportunity to minister to the people domestically. For its part, the State has accepted a temporary postponement of its commitment to the final eradication of religion from society in return for the political services of the Church. It is primarily in the field of foreign affairs that the Church has fulfilled its part of the bargain.²¹⁸

²¹⁴ Vgl. BREMER: *Kreuz und Kreml*, 134.

²¹⁵ Vgl. BLASCHKEWITZ: *Kirchengeschichte Rußlands*. Band III, 265.

²¹⁶ So veranstaltete die ROK beispielsweise 1969 auf Initiative von Patriarch Aleksij eine Konferenz der Vertreter aller Religionen in der UdSSR für die Zusammenarbeit und den Frieden unter den Völkern; vgl. THEODOROWITSCH, Nadeshda: *Religion und Atheismus in der UdSSR. Dokumente und Berichte*, München 1970, 278–279.

²¹⁷ Vgl. BREMER: *Kreuz und Kreml*, 134–135.

²¹⁸ FLETCHER, William C.: *Religion and Soviet Foreign Policy: A Functional Survey*, in: BOCIURKIW / STRONG (Hg.): *Religion and Atheism in the U.S.S.R. and Eastern Europe*, 171–189, hier: 172.

Neben den geschilderten kirchlichen Ereignissen des Jahres 1961 war es auch noch zu einer weitreichenden Änderung des *Parteistatuts* und *-programms* der KPdSU gekommen, die sich ebenfalls auf die Kirche und ihre Gläubigen auswirken sollte, wie im nächsten Abschnitt geschildert wird.

2.1.3.3 Das *Parteistatut* und *-programm* der KPdSU

Die Änderungen im *Parteistatut* und *-programm* im Jahr 1961 stellten das Resultat einer längeren Entwicklung dar, die mit dem Beschluss *Über grobe Fehler in der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda und Maßnahmen zu ihrer Verbesserung* (*O krupnych nedostatkach v naučno-atističeskoj propagande i merach ee ulučšenija*)²¹⁹ vom 7. Juli 1954 begann. Der Beschluss hielt fest:

Die ZKs der Kommunistischen Parteien der Unionsrepubliken sowie die Regions- und Gebietskomitees der KPdSU werden angewiesen, mit der Vernachlässigung der antireligiösen Arbeit Schluß zu machen und die wissenschaftlich-atheistische Propaganda zu intensivieren [...].²²⁰

Im November des gleichen Jahres wurde ein weiterer ZK-Beschluss gefasst, der ebenfalls auf die Regions- und Gebietskomitees der Partei zielte und darauf hinwies, Fehler in der atheistischen Propaganda zu beseitigen, jedoch gleichzeitig über den ersten Beschluss hinausging und festhielt, dass es zukünftig keine Verletzungen der Gefühle von Gläubigen geben dürfe. Administrative Einmischungen in die Tätigkeit der Kirche wurden ebenso untersagt.²²¹ Der Beschluss hielt fest:

Es ist zu berücksichtigen, daß ein beleidigendes Vorgehen gegen die Kirche, die Geistlichen und die gläubigen Bürger mit der von Partei und Staat bei der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda vertretenen Linie

²¹⁹ Siehe FN 154 für die deutsche Fassung, russisch: *O krupnych nedostatkach v naučno-atističeskoj propagande i merach ee ulučšenija*. Postanovlenie CK KPSS [7 ijulja 1954 g.], in: GARKAVENKO (Hg.): *O religii i cerkvi*, 71–77.

²²⁰ *Über grobe Fehler in der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda und Maßnahmen zu ihrer Verbesserung*. Beschluß des ZK der KPdSU (7.7.1954), 802.

²²¹ Siehe *Über Fehler in der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda unter der Bevölkerung*. Beschluß des ZK der KPdSU (10.11.1954), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): *Die Orthodoxe Kirche in Rußland*, 804–805, hier: 804, das gesamte Dokument auf Russisch: *Ob ošibkach v provedenii naučno-atističeskoj propagandy sredi naselenija*. Postanovlenie CK KPSS [10 nojabr 1954 g.], in: GARKAVENKO (Hg.): *O religii i cerkvi*, 77–82.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

unvereinbar ist und der Verfassung der UdSSR zuwiderläuft, die den Sowjetbürgern Gewissensfreiheit gewährt.²²²

Einerseits wurde so zwar verboten, die Gefühle der Gläubigen zu verletzen, andererseits stellte dieser Beschluss aber auch einen Weckruf an alle Kommunisten dar, dass Religion in der Sowjetunion und in Russland noch existent war und Einfluss auf die Bevölkerung nahm. Auch wenn die antireligiöse Propaganda begrenzt wurde, wurde durch den Beschluss deutlich, dass man es nicht unterlassen dürfe, den Einfluss der Religion zu bekämpfen. Es sollte dementsprechend alles gemieden werden, was die Gläubigen gegen die Staatsführung und den Staat selbst hätte aufbringen können.²²³ Religion wurde nicht mehr in erster Linie als institutionelles und damit politisches Problem angesehen, wie noch unter Stalin, sondern als ideologisches.²²⁴ Um gegen die Gläubigen bzw. deren Glauben vorgehen zu können, wusste das ZK die Führungsebene des Moskauer Patriarchats auf seiner Seite:

Wie die Tatsachen beweisen, nehmen die Diener der Kirche in ihrer Mehrzahl jetzt ebenfalls eine loyale Haltung gegenüber der Sowjetmacht ein. Daher muß der Kampf gegen die religiösen Vorurteile in der heutigen Zeit als ideologischer Kampf der wissenschaftlichen, materialistischen Weltanschauung gegen die wissenschaftsfeindliche, religiöse Weltanschauung betrachtet werden.²²⁵

Dieser November-Beschluss stand am Ende der sogenannten antireligiösen 100-Tage-Kampagne und wurde 1961 im *Parteiprogramm* der KPdSU wiederholt.²²⁶ Dementsprechend hielt das Statut, das auf dem XXII. Parteikongress im Oktober 1961 angenommen wurde, auch fest:

Das Parteimitglied ist verpflichtet: [...] jede Erscheinungsform der bourgeoisen Ideologie, die Überreste der für den Privatbesitz charakteristischen Mentalität, die religiösen Vorurteile sowie alle anderen Relikte der

²²² Ebd.

²²³ Vgl. BLASCHKEWITZ: Kirchengeschichte Rußlands. Band III, 241–242.

²²⁴ Vgl. SMOLKIN: A Sacred Space Is Never Empty, 239.

²²⁵ Über Fehler in der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda unter der Bevölkerung. Beschluss des ZK der KPdSU (10.11.1954), 805.

²²⁶ Vgl. TORKE: Einführung in die Geschichte Rußlands, 234.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

Vergangenheit entschlossen zu bekämpfen, die Prinzipien der kommunistischen Moral einzuhalten und das öffentliche Interesse über das persönliche zu stellen [...].²²⁷

Wie aus dem *Parteiprogramm* von 1961²²⁸ deutlich wird, war die Beseitigung von Religion nun Bestandteil langfristiger Parteiaktivitäten geworden und sollte mittels staatlicher Politik vorangetrieben werden:²²⁹

Unter den Verhältnissen des Sozialismus und des Aufbaus der kommunistischen Gesellschaft [...] gewinnt die Formierung einer auf der Grundlage des Marxismus-Leninismus als in sich geschlossenen und harmonischen System philosophischer, ökonomischer und sozialpolitischer Anschauungen beruhenden wissenschaftlichen Weltanschauung aller Werktätigen der Sowjetgesellschaft erstrangige Bedeutung. Die Partei stellt die Aufgabe, die ganze Bevölkerung im Geiste des wissenschaftlichen Kommunismus zu erziehen, und will damit erreichen [...], daß die Werktätigen [...] ihr Leben bewußt auf kommunistische Weise gestalten. [...] Die Partei benutzt die Mittel der ideologischen Einwirkung, um die Menschen im Geiste der wissenschaftlich-materialistischen Weltanschauung zu erziehen und religiöse Vorurteile zu überwinden, ohne zu dulden, daß die Gefühle der Gläubigen verletzt werden. Systematisch muß eine umfassende wissenschaftlich-atheistische Propaganda betrieben und geduldig die Unzulänglichkeit religiöser Glaubensvorstellungen erklärt werden [...]. Der reaktionären bürgerlichen Ideologie stellt die Partei die wissenschaftliche Ideologie des Kommunismus gegenüber.²³⁰

Dementsprechend befand sich die Sowjetunion 1961 in der Phase des umfassenden Aufbaus des Kommunismus. Der Sozialismus habe 1936 vollständig und gegen Ende der 1950er-Jahre endgültig gesiegt. Es gelte, in den Jahren 1961 bis 1970 die materiell-technische Basis des Kommunismus aufzubauen

²²⁷ Aus dem Statut der Kommunistischen Partei der Sowjetunion, angenommen vom XXII. Parteikongreß (17.–31.10.1961), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland, 829, das gesamte Dokument auf Russisch: Ob ustave Kommunističeskoj Partii Sovetskogo Sojuza, in: Materialy XXII s'ezda KPSS, Moskva 1961, 429–448.

²²⁸ Siehe Programm der Kommunistischen Partei der Sowjetunion. Angenommen auf dem XXII. Parteikongreß, abgedruckt in: MEISSNER, Boris: Das Parteiprogramm der KPdSU 1903 bis 1961, Köln 1962 (Dokumente zum Studium des Kommunismus, 1), 143–244, russisch: Programma Kommunističeskoj Partii Sovetskogo Sojuza. Prinjata XXII s'ezdom KPSS, Moskva 1961.

²²⁹ Vgl. VAN DEN BERCKEN: Ideologie und Atheismus in der Sowjetunion, 24.

²³⁰ Programm der Kommunistischen Partei der Sowjetunion. Angenommen auf dem XXII. Parteikongreß, 226–229.

und diesen zwischen 1971 und 1980 zu errichten, um so den sich anschließenden Aufbau der kommunistischen Gesellschaft zu vollenden.²³¹ Binnen 20 Jahren sollte die kommunistische Gesellschaft errichtet werden – für Religion, Glaube und Kirche gab es keinen Platz mehr in dieser Gesellschaft.

2.1.4 Die 1980er-Jahre: *glasnost*' statt Andersdenken

Die religiösen Andersdenkenden agierten also in einer Gesellschaft, in der es augenscheinlich keinen Platz mehr für Religion, Glaube und Kirche gab. Am Ende der 20 Jahre, in denen die kommunistische Gesellschaft errichtet werden sollte, schien es auch tatsächlich soweit gekommen zu sein: Zu Beginn der 1980er-Jahre waren sowohl die Demokratie- als auch die Menschenrechtsbewegung sowie die organisatorische Infrastruktur der Bürgerrechtsbewegung weitestgehend zerschlagen und durch Verhaftungen, Exil und Auflösung der Gruppen von Andersdenkenden nahezu vollständig zerstört und eliminiert worden.²³²

Dies hing u. a. damit zusammen, dass das sowjetische Regime, nachdem die sowjetische Armee in Afghanistan einmarschiert war, verstärkt gegen unabhängige Aktivitäten in der Gesellschaft vorging; auch und v. a. unmittelbar vor den Olympischen Spielen 1980 in Moskau. Die noch genauer zu untersuchende Leningrader Gruppe Maria (*Marija*) bezeichnete dieses Vorgehen des sowjetischen Staats als einen „vorolympischen Dissidentenmarathon“²³³. Die Streik-Ereignisse in Polen 1980 und die sich daraus formierende unabhängige Gewerkschaft *Solidarność* demonstrierten schließlich endgültig, wie schnell ein gut organisierter politischer Untergrund eine breite soziale Mobilisierung

²³¹ Vgl. BRUNNER: Die politische Ordnung, 50.

²³² Vgl. LUKS, Leonid: Idee und Identität. Traditionslinien im sowjetischen Dissens, in: *Osteuropa* 60 (11/2010), 127–151, hier: 150; SKILLING: Samizdat and an Independent Society in Central and Eastern Europe, 207–208.

²³³ KLUB MARIJA: Antworten auf die Fragen der französischen Zeitschrift „L'Alternative“, in: FRAUEN UND OSTEUROPA (Hg.): „Die Frau und Russland“. Almanach von Frauen für Frauen No. 1. Texte aus dem Almanach No. 2 „Rossijanka“. Zeitschrift „Marija“ No. 1, München 1980, 166–177, hier: 176.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

auslösen konnte. Solch eine soziale Bewegung hätte das Monopol der Kommunistischen Partei untergraben und gefährden können, weswegen die KPdSU gegen Dissidenten hart vorgehen musste:²³⁴

Der wohl bekannteste sowjetische Menschenrechtler Andrej Sacharov war bereits 1980 nach Gor'kij verbannt worden²³⁵ und die Mitglieder der verschiedensten Helsinki-Komitees, die sich seit Mitte der 1970er-Jahre gegründet hatten, waren entweder in Haft oder im Exil; andere Mitglieder waren bereits verstorben, sodass keine Komitees mehr bestanden. Eindrückliches Zeichen für den Niedergang der Menschenrechtsbewegung war die Erklärung der letzten noch übrigen Mitglieder des Moskauer Helsinki-Komitees im September 1982, dass sich die Gruppe auflöse. Kurz zuvor, im Juni desselben Jahres, erschien die letzte Nummer (Nr. 64) der *Chronik der laufenden Ereignisse*, des Zentralorgans der sowjetischen Menschenrechtsbewegung.²³⁶ 1983 wurde die *Chronik der laufenden Ereignisse* endgültig eingestellt, verbunden mit der Verhaftung des Hauptherausgebers Jurij Šichanovič. Dieses Ereignis stellt für die Sozialwissenschaftler Voronkov und Wielgohs das Ende der Menschenrechtsbewegung in der UdSSR dar.²³⁷ Daher überrascht es nicht, dass „der stellvertretende Leiter des KGB, General Cvigun, [verkündete,] die Dissidentenbewegung existiere in der Sowjetunion nicht mehr, dieses Problem sei nun gelöst“²³⁸.

1984 und 1985 fanden schließlich die letzten Prozesse in Leningrad und Moskau statt, bei denen Personen für den Besitz von verbotener politischer und religiöser Literatur angeklagt wurden.²³⁹

Mit dem Amtsantritt Gorbačëvs und seinem Programm, das mit den Schlagwörtern „*uskorenje*“ (Beschleunigung), „*perestrojka*“ (Umbau), „*novoe myšlenie*“ (neues Denken) und „*glasnost*“ (Öffentlichkeit, Offenheit) zusammengefasst

²³⁴ Vgl. VORONKOV, Viktor / WIELGOHS, Jan: Soviet Russia, in: POLLACK / WIELGOHS (Hg.): Dissent and Opposition in Communist Eastern Europe, 95–118, hier: 105–106.

²³⁵ Der Historiker Leonid Luks bemerkt zur Personalie Sacharov: „Die Verbannung Andrej Sacharovs – der integrierenden Gestalt der gesamten sowjetischen Dissidentenbewegung – im Januar 1980 stellte eine Art Symbol für das Ende der von der Bürgerrechtsbewegung dominierten Periode der Tätigkeit der sowjetischen Regimekritiker dar“ (LUKS: Idee und Identität, 150).

²³⁶ Vgl. SKILLING: Samizdat and an Independent Society in Central and Eastern Europe, 207–208.

²³⁷ Vgl. VORONKOV / WIELGOHS: Soviet Russia, 106.

²³⁸ LUKS: Idee und Identität, 150–151.

²³⁹ Vgl. VORONKOV / WIELGOHS: Soviet Russia, 106.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

werden kann, sowie einer veränderten Haltung der Staatsführung gegenüber Glaube, Religion und Kirche²⁴⁰ verbunden mit dem gesamtgesellschaftlichen Umbruch in der Sowjetunion²⁴¹ kam es zu einer veränderten Gesamtsituation für die Dissidenten.²⁴² Gleb Morev datiert dementsprechend das Ende der Dissidentenbewegung auf das Jahr 1987. Dieser Einschätzung kann für die vorliegende Untersuchung gefolgt werden. Morev zählt als Gründe für diese Datierung die Rückkehr Sacharovs aus der Verbannung, die Freilassung dutzender politischer Gefangener aus den Lagern sowie die realpolitischen Umwälzungen, die mit der Politik Gorbačëvs verbunden waren, auf.²⁴³ Um das Ende der Bewegung der religiösen Dissidenten auf dieses Jahr datieren zu können, kann ebenfalls auf die Amnestien verwiesen werden, mit denen auch religiöse Dissidenten aus der Haft entlassen wurden:²⁴⁴

1986 schließlich sorgten Gorbačëv [sic!] und seine Mitstreiter im Zeichen von Perestrojka und Demokratisierung, die der Stärkung der sowjetischen Wirtschaft und des kommunistischen Systems dienen sollten, für einen entschiedenen liberaleren Umgang mit Dissidenten. Bis 1989 waren nahezu alle Dissidenten auf freiem Fuß, die Tür für Emigrationswillige wurde wieder geöffnet, die Zensur trat in den Hintergrund, und in

²⁴⁰ Vgl. dazu ausführlicher FÖLLER: Staat und Kirche, 18–30; zum Themenbereich „*perestrojka*“ und „1000-Jahr-Feier 1988“ vgl. DAVIS: A Long Walk to Church, 59–69.

²⁴¹ Vgl. dazu ausführlicher FÖLLER: Staat und Kirche, 30–53. Mit dem gesamtgesellschaftlichen Umbruch in der UdSSR war auch der Machtverlust der KPdSU verbunden, der erst durch den Zusammenbruch der marxistisch-leninistischen Staatsideologie möglich wurde; vgl. ALTRICHTER: Kleine Geschichte der Sowjetunion, 186. Zur Bedeutung der *perestrojka* vgl. PLAGGENBORG: „Entwickelter Sozialismus“ und Supermacht 1964–1985, 490–518.

²⁴² Für die Gründe des Zusammenbruchs der Sowjetunion vgl. ALTRICHTER, Helmut: Der Zusammenbruch der Sowjetunion 1985–1991, in: PLAGGENBORG (Hg.): Handbuch der Geschichte Russlands. Band 5,1, 519–593.

²⁴³ Vgl. MOREV: Dissidenty, 6.

²⁴⁴ So wurde auch Aleksandr Ogorodnikov am 14. Februar 1987 aus der Haft entlassen und bereits am 5. Mai 1987 vom Metropoliten Juvenalij von Krutisy und Kolomna empfangen. KNS kommentierte: „The meeting between Metropolitan Yevenali and Ogorodnikov lasted three hours. This was the first such known meeting between a senior hierarch of the Russian Orthodox Church and a representative of independent lay activists“ (Metropolitan Yevenali receives released Orthodox Dissident, in: KNS 279, 09.07.1987, 20–22, hier: 20). Insgesamt wurden im Februar 1987 51 Gewissenshäftlinge, einschließlich neun Gläubige entlassen, unter ihnen auch Gleb Jakunin. Nur wenige Tage später wurden weitere 140 Häftlinge entlassen; vgl. DAVIS: A Long Walk to Church, 61.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

vielen Bereichen wurden liberale Gesetze verabschiedet, durch die Bürgerrechte gestärkt wurden.²⁴⁵

Die politischen Umwälzungen, die mit Gorbatschows Reformprogramm auch für die ROK verbunden waren, kamen am deutlichsten in den Feierlichkeiten zum 1000-jährigen Jubiläum der Taufe der Rus' zum Ausdruck, die 1988 begangen werden konnten.²⁴⁶ Zwar gab es auch unter Gorbatschow soziale und politische Bewegungen, doch hatten sie – bedingt durch die Politik von *glasnost*' – sowohl programmatisch, organisatorisch wie auch personell einen gänzlich anderen Charakter als noch Jahre zuvor und hatten daher auch nur wenige Berührungspunkte mit dem Dissidententum vor Gorbatschow.²⁴⁷

Dementsprechend entfiel durch die Politik Gorbatschows die „doppelte Frontstellung der religiösen Dissidenten“ und es kann – unter den veränderten sozialpolitischen, aber auch kirchenpolitischen Rahmenbedingungen – spätestens mit dem Millennium von 1988 nicht mehr von religiösem Dissidententum gesprochen werden. „Schließlich blieb die Propagierung von neuer Offenheit und Demokratie unglaubwürdig, solange politische Andersdenkende im Gefängnis und psychiatrischen Anstalten saßen [...].“²⁴⁸ Das schließt aber nicht aus, dass es während und im Vorfeld des Millenniums Gläubige gab, die in Opposition zur Kirchenleitung standen und z. B. eigenständige Veranstaltungen wie Seminare, Pressekonferenzen etc. durchführten. Jedoch wurde nun weder von Staats- noch von Kirchenseite hart gegen sie vorgegangen. Die Sphäre, in der nur das gesagt und getan werden durfte, was der offiziellen Politik entsprach, war durch die *glasnost*'-Politik entfallen.

²⁴⁵ REDDAWAY, Peter: Repression und Liberalisierung. Sowjetmacht und Dissidenten 1953–1986, in: Osteuropa 60 (11/2010), 105–125, hier: 108. „Zwischen 1958 und 1986 wurden etwa 6000 Regimekritiker auf Grundlage der Artikel 58-10, 70 und 190-1 verhaftet“ (ebd., 106; FN 3 ergänzt: „Die Zahlen enthalten nicht jene Personen, die wegen ähnlicher Vergehen gegen Art. 64 [Staatsverrat], Art. 83 [illegaler Grenzübertritt] verhaftet oder wegen sogenannter Alltagsverbrechen [bytovye prestuplenija] verurteilt wurden. Dahinter verbargen sich de facto häufig ‚dissidentische‘ Vorgehen.“). Doch schon Ende 1986 wendete sich das Blatt: „Im Dezember 1986 durfte Andrej Sacharow, die Symbolfigur der Dissidenten, aus der Verbannung [...] nach Moskau zurückkehren. Ab Februar 1987 wurden fast alle, die aus politischen Gründen in Lagern und Gefängnissen einsaßen, freigelassen und rehabilitiert“ (NEUTATZ: Träume und Alpträume, 507).

²⁴⁶ Vgl. FÖLLER: Staat und Kirche, 51–96.

²⁴⁷ Vgl. VORONKOV / WIELGOHS: Soviet Russia, 106.

²⁴⁸ ALTRICHTER: Kleine Geschichte der Sowjetunion, 179.

Die religiöse Dissidenz gab es nicht mehr. Aus diesem Grund findet die Untersuchung hier ihren Abschluss, da ausweislich der bereits geschilderten Fragestellung nur die Inhalte und Ziele des religiösen Andersdenkens untersucht werden sollen, nicht jedoch, wie und auf welche Art und Weise sich die dann ehemaligen Andersdenkenden unter geänderten Rahmenbedingungen in den Diskurs um Kirche und Staat während und nach der *perestrojka* einbrachten.

2.2 Definitionen: Andersdenkende oder Dissidenten?

Die marxistisch-leninistische Ideologie wurde nicht von allen Bürgern der UdSSR geteilt. Zwangsläufig folgte aus ihr, dass andere Weltanschauungen und -deutungen im Konflikt und Gegensatz mit der marxistisch-leninistischen Ideologie und der KPdSU stehen mussten. Andere Ideologien als die sowjetische konnten nicht geduldet werden – ihre Vertreter mussten daher als potentielle Feinde des sowjetischen Staats gelten. Dieses andere Denken wich nicht nur von der Norm der sowjetischen Ideologie ab, sondern bedrohte sie und stellte eine akute Gefahr dar, gegen die der Staat vorgehen musste.

Das Andersdenken (*inakomyслиe*) – „anders“ zunächst im Gegensatz zur offiziellen Ideologie – stand somit in direktem Konflikt mit der sowjetischen Ideologie. Die Andersdenkenden (*inakomyслиjaščie*) verstanden sich jedoch selbst nicht als pathologische Figuren.²⁴⁹ Sie dachten zwar anders, als es die sowjetische Ideologie vorgab, die jeglichen Pluralismus in der Gesellschaft unterbinden wollte, dennoch gab es das andere und freie²⁵⁰ Denken in vielen Bereichen

²⁴⁹ Vgl. NEUTATZ: Träume und Alpträume, 459.

²⁵⁰ Nina Komarova erachtet „Freidenken“ („*svobodomyслиe*“) als präziseren Terminus; vgl. KOMAROVA, Nina: *Kniga ljubvi i gneva*, Paris 1994, 289. Jedoch soll in dieser Arbeit mit „Andersdenken“ ein Akt gemeint sein, der zwar den reinen und freien – und damit auch alternativen und offenen – Denktakt inkludiert, über diesen aber hinausgeht. Aufgrund dieser terminologischen Beschränkung auf das reine Denken wird ein aktiver Zug des öffentlichen Handelns ausgeklammert, der jedoch konstitutives Merkmal der religiösen Dissidenz ist. Hinzu kommt, dass der Terminus philosophisch konnotiert und mit der englischen Aufklärung verbunden ist. Das epistemologische Konzept der „Freidenker“ lehnt eben jene religiöse Offenbarungen und kirchlichen Dogmen sowie Traditionen ab, auf die sich die religiösen Andersdenkenden bezogen und die sie zur Grundlage ihres Handelns machten; vgl. zum Freidenken und Atheismus in der russischen Philosophie: IVANEEV, S. V. / TAŽURIZINA, Z. A.: *Svobodomyслиe i ateizm. Idei i lica*, Moskva 2018 (Filosofskie tehnologii: izbrannye filosofskie trudy).

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

der Sowjetunion wie Literatur, Kunst oder Musik.²⁵¹ Die Historikerin Ljudmila Alekseeva gliedert die Andersdenkenden in *Istorija inakomyslija v SSSR* in unterschiedliche Bewegungen: So gab es Andersdenken in den verschiedenen

²⁵¹ Andersdenkende in anderen Bereichen als der Religion waren z. B. die Historiker Roj Medvedev oder Andrej Sacharov mit ihrer jeweiligen liberal-demokratischen Grundhaltung; vgl. ALTRICHTER: Kleine Geschichte der Sowjetunion, 164. Boris Pasternak war es verwehrt, den Literaturnobelpreis für seinen *Doktor Živago* anzunehmen, während andere Schriftsteller wie Iosif Brodskij die Sowjetunion verlassen mussten. Neben diesen Schriftstellern war es aber auch die Kunst generell, die in bestimmten Fällen den ästhetischen Idealen des Sozialismus nicht entsprach; vgl. LUKS: Geschichte Russlands und der Sowjetunion, 459. Gegen regimekritische Schriftsteller wurde hart vorgegangen: „So wurden im September 1965 die Schriftsteller [Andrej Sinjavskij] und [Julij Daniel'] [...] verhaftet und im Februar 1966 wegen ‚Diffamierung des Sowjetsystems‘ zu 7 bzw. 5 Jahren Zwangsarbeit verurteilt. Der Prozeß war als ein Signal gedacht, und die Härte der Strafe sollte abschreckend wirken. Neu an ihm war tatsächlich, daß Autoren wegen des Inhalts ihrer Texte verurteilt wurden, nicht wegen angeblicher ‚Spionagetätigkeit‘ (wie in den 30er Jahren) oder wegen ‚parasitärem Lebenswandel‘“ (ALTRICHTER: Kleine Geschichte der Sowjetunion, 162). Gleichzeitig kann dieser Prozess als „Wende in der Geschichte der sowjetischen Dissidentenbewegung wie auch in der sowjetischen Geschichte als solcher“ (LUKS: Idee und Identität, 130) gesehen werden, da am 5. Dezember 1965 Regimekritiker gegen die Willkür der sowjetischen Justiz protestierten und sich dabei auf Art. 125 der Verfassung beriefen, in dem die Rede-, Presse-, Kundgebungs- und Versammlungsfreiheit sowie die Freiheit für Demonstrationen auf öffentlichen Straßen zugesagt wurde. Gleichzeitig schränkte dieser Artikel die genannten Rechte aber auch ein, da sie „in Übereinstimmung mit den Interessen der Werktätigen und zur Festigung der sozialistischen Ordnung“ (Verfassung [Grundgesetz] der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken 1936, 113) garantiert wurden. Somit nahmen die Kritiker die Verfassungstheorie ernst und entlarvten das sowjetische System mit einem Schlag von erstaunlicher Einfachheit, indem sie die sowjetischen Gesetze nicht nur als reine Makulatur, sondern als Grundlage ihres eigenen Handelns auffassten; vgl. LUKS: Idee und Identität, 130–131. Einen Überblick über „Alternative Kultur in Zentral- und Osteuropa“ in den 1960er- bis 1980er-Jahren liefert der Begleitband zur Ausstellung „samizdat“, die 2000 in Berlin gezeigt wurde: EICHWEDE (Hg.): Samizdat; vgl. ebenso: HAMERSKY, Heidrun (Hg.): Gegenansichten. Fotografien zur politischen und kulturellen Opposition in Osteuropa 1956–1989. Mit einem Geleitwort von Václav Havel und einem Essay von Wolfgang Eichwede, Berlin 2005. Den *samizdat* als kulturellen Gegenkanon zum Sozialistischen Realismus beleuchtet KISSEL, Wolfgang Stephan: Die Erosion des Sozialistischen Realismus. Der Samizdat als Gegenkanon, in: Osteuropa 60 (11/2010), 163–172. Das Themenheft *Blick zurück nach vorn. Samizdat, Internet und die Freiheit des Wortes* der Zeitschrift *Osteuropa* (11/2010), in dem dieser Beitrag erschien, spannt den Bogen von den sowjetischen Dissidenten (durch Leonid Luks u. a.) bis in die heutige Zeit des Internets (durch Henrike Schmidt u. a.) und beleuchtet so auf vielfältige Weise das Thema „samizdat“. Neue Ansätze und Diskussionen, sich dem Phänomen „samizdat“ zu nähern, sind ebenfalls in zwei Themenheften der *Poetics Today* diskutiert worden: Publish and Perish: Samizdat and Underground Cultural Production Practices in the Soviet Bloc (I). *Poetics Today* 29 (4/2008) und Publish and Perish: Samizdat and Underground Cultural Production Practices in the Soviet Bloc (II). *Poetics Today* 30 (1/2009).

Nationalbewegungen der UdSSR (ukrainisch, litauisch, estnisch, armenisch, georgisch, russisch), in den Bewegungen unterdrückter Völker (z. B. Krimtataren) und auch in den Bewegungen für die Emigration (Juden, Deutsche). Hinzu kommen neben der 1968²⁵² entstandenen Menschenrechtsbewegung²⁵³ und der Bewegung für soziale und ökonomische Gerechtigkeit die religiösen Bewegungen: die Evangeliumschrsten-Baptisten, Pfingstler, Wahre und Freie Adventisten des Siebenten Tages und orthodoxe Christen.²⁵⁴ Die englischsprachige Ausgabe ihres Buches von 1984 präzisiert die letztgenannte Gruppe, indem sie *pravoslavnye* mit „The Russian Orthodox Church“ wiedergibt,²⁵⁵ woraus ersichtlich wird, dass es sich hier um russisch-orthodoxe Christen handelt. Gleichzeitig untermauert das die These Alekseevas, dass die Dissidentenbewegung (*dissidentskoe dvizhenie*) national gegliedert war.²⁵⁶ Das zeigt sich auch bei

²⁵² Vgl. DANIEL, Aleksandr: Geburt der Menschenrechtsbewegung. Das Jahr 1968 in der UdSSR, in: Osteuropa 58 (7/2008), 47–55.

²⁵³ Für die Bestimmung der Menschenrechtsbewegung wird in dieser Arbeit die Definition der Historikerin Lauren Tapley übernommen: „The Soviet human right movement is best defined as a loose conglomeration of individuals publicly campaigning for change in an attempt to secure ‚civil and political rights for the future of mankind.‘ While Soviet human rights activists did not always agree politically or philosophically, they were all committed to change through non-violence and supported basic human rights, including the freedom of movement, religious liberty, press, and assembly, for all groups. Indeed, the strength of the movement was its own refusal to manifest a specific political agenda. [...] Human rights activists emphasized unity through a commitment to moral principles, such as justice, freedom, and conscience. They sought change through public activism, the promotion of glasnost (openness), and a call for the Soviet authorities to uphold the Soviet constitution“ (TAPLEY, Lauren: „I Hasten to Establish a Common Language with You“. Orthodox Christian Dissidents and the Human Rights Movement, in: ERDOZAIN: The Dangerous God, 138–157, hier: 140).

²⁵⁴ Vgl. ALEKSEEVA: Istorija inakomyslija v SSSR, 3. 2014 ergänzt sie diese Liste um Monarchisten; vgl. RYŽENKO, Julija: Otkuda vzjalos’ dissidentstvo? Istorija sovetskogo inakomyslija v vospominanijach odnoj iz geroin’ dissidentskogo dvizhenija – Ljudmily Alekseevoj, 27.02.2014, <http://www.colta.ru/articles/specials/2223>. Ähnlich gliedert auch Plaggenborg die – bei ihm durchgängig unter dem Lemma der „Dissidenten“ verhandelten – Bewegungen, die er größer als Alekseeva in einen säkularen, städtisch-intellektuellen Dissens auf der einen Seite und einen religiös motivierten Dissens auf der anderen Seite aufteilt. Die dritte Gruppe stellt in Plaggenborgs Gliederung der Bereich der nichtrussischen Völker dar; vgl. PLAGGENBORG: „Entwickelter Sozialismus“ und Supermacht 1964–1985, 358–360. Bei Plaggenborg wird ebenfalls der enge Bezug zwischen religiösem Protest, ROK und russischem Volk deutlich.

²⁵⁵ Vgl. ALEXEYEVA: Soviet dissent, xiii.

²⁵⁶ Vgl. ebd., 7. Eine Ausnahme von dieser These stellen die Krimtataren dar.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

den religiösen Andersdenkenden, deren erster Bezugsrahmen die RSFSR²⁵⁷ war.²⁵⁸

Das Andersdenken, begünstigt durch das Nachlassen der Repressionen nach Stalins Tod und die Liberalisierung während der Tauwetterperiode, stellte jedoch kein neues Phänomen dar: Für den Osteuropahistoriker Dietmar Neutatz hat es diese Nonkonformität auch schon früher in der UdSSR gegeben, wie er am Beispiel der sogenannten Stiljagi seit Ende der 1940er-Jahre erläutert.²⁵⁹ Alekseeva sieht die Wurzeln der oben beschriebenen Bewegungen gar auf die vorrevolutionäre Zeit zurückgehen.²⁶⁰

Die Andersdenkenden gingen bewusst auf Distanz zum sowjetischen Regime und dessen Ideologie. Dieses bewusste und kritische sich Absetzen bzw. den gesetzten Normen Widerstreben war für sie kennzeichnend. Viele Andersdenkende entstammten dem (haupt-)städtischen Milieu der Wissenschaftler und Kulturschaffenden, weil diese Gruppen der *intelligencija* häufiger als andere Sowjetbürger mit der sowjetischen Ideologie, ihren Dogmen und Vorgaben sowie Verboten kollidierten.²⁶¹ Der Terminus „Andersdenkende“ („*inakomysljajščie*“) entspricht v. a. einer Selbstzuschreibung der betroffenen Personen,²⁶² der zunächst von einer lokalen Moskauer Bewegung geprägt wurde, bevor er insgesamt für ein neues soziales Phänomen stand.²⁶³ Die Moskauer Gruppe

²⁵⁷ Gleichzeitig war die RSFSR die größte und bevölkerungsreichste Sowjetrepublik, was sie für die Untersuchung prädestiniert; vgl. BRUNNER: Die politische Ordnung, 69; ALTRICHTER: Kleine Geschichte der Sowjetunion, 199, 217–220. 1970 stellten die Russen 53,4 % der Gesamtbevölkerung der UdSSR; vgl. WAGENER, Hans-Jürgen: Bevölkerung, in: KOORDINATIONSAUSSCHUSS DEUTSCHER OSTEUROPA-INSTITUTE (Hg): Sowjetunion, 25–34, hier: 34.

²⁵⁸ Dies schließt jedoch nicht aus, dass es auch Kontakte Andersdenkender in andere Sowjetrepubliken gab, die hier jedoch nicht untersucht werden sollen. Gleichzeitig hatte die ROK sich noch nicht als multinationale Kirche definiert, was sie erst während der Millenniumsfeierlichkeiten mit einem neuen Statut tat.

²⁵⁹ Vgl. NEUTATZ: Träume und Alpträume, 345.

²⁶⁰ Vgl. ALEXEYEVA: Soviet dissent, 3.

²⁶¹ Vgl. NEUTATZ: Träume und Alpträume, 459–460. Neutatz verortet den Beginn der Dissidentenbewegung im Jahr 1965, da hier Studierende offen gegen die Verfahren der wegen antisowjetischer Agitation angeklagten Schriftsteller Andrej Sinjavskij und Julij Daniel' protestierten und sich dabei auf die sowjetische Verfassung und ihre Einhaltung beriefen; vgl. ebd., 460.

²⁶² Vgl. SCHLÖGEL, Karl: Das sowjetische Jahrhundert. Archäologie einer untergegangenen Welt, München 2017, 408.

²⁶³ Vgl. KOZLOV, V. A. / MIRONENKO, S. V.: Vvedenie, in: EDEL'MAN, O. V. (Hg.): Kramola. Inakomyslie v SSSR pri Chruščeve i Brežneve 1953–1982 gg. Rassekrečennye dokumenty Verchovnogo suda i Prokuratury SSSR, Moskva 2005, 5–7.

rekurrierte dabei auf ein älteres Wort russischen Ursprungs, wie die französische Professorin für Russisch und Sowjetwissenschaften Cécile Vaissié betont, während ein anderer Terminus erst seit ca. 1970 Verwendung fand: der Begriff der „Dissidenten“.²⁶⁴ Er war eine Fremdzuschreibung der westlichen Presse – genauer: angelsächsischer Journalisten – in Anlehnung an die englischen „dissenter“, die „Abweichler“ von der Lehre der anglikanischen Staatskirche“²⁶⁵ waren.²⁶⁶ Dieser Begriff wurde schließlich von der sowjetischen Führung aufgegriffen und als antisozialer Begriff mit extremistischen Konnotationen verwendet. Er wurde von den Andersdenkenden dementsprechend zurückgewiesen, da der Begriff in ihren Augen sowohl eine Enge als auch Abnormalität implizierte.²⁶⁷

Dass beide Begriffe hingegen dasselbe Phänomen beschreiben, erklärt der Historiker Vladimir Kozlov damit, dass die Termini „Dissidenten“ und „Andersdenkende“ sowohl von den zeitlichen, räumlichen, kulturellen als auch von den jeweiligen sozialen Kontexten abhängig seien – und somit dieselbe Begebenheit aus unterschiedlichen Blickwinkeln beschreiben. Dementsprechend sei der russische Begriff der „Andersdenkenden“ v. a. ein sowjetisches Phänomen gewesen, während im Westen der Terminus der „Dissidenten“ benutzt werde. Als Beispiel hierfür lässt sich *Svobodnye ljudi. Dissidentskoe dviženie v rasskazach učastnikov* von Aleksandr Archangel'skij²⁶⁸ anführen, der in seinem Titel von der „Dissidentenbewegung“ („*Dissidentskoe dviženie*“) spricht, um im

²⁶⁴ Vgl. VESS'E: *Za vašu i našu svobodu!*, 9.

²⁶⁵ BEYRAU, Dietrich: Die befreiende Tat des Wortes. Dissens und Bürgerrechtsbewegungen in Osteuropa, in: EICHWEDE (Hg.): *Samizdat*, 26–37, hier: 32. Es muss angemerkt werden, dass kirchenhistorisch der Begriff „Dissident“ anders besetzt wurde als in dieser Arbeit: „In der Geschichte der anglikanischen Kirche etwa bezeichnet *dissenters* diejenigen Protestanten, die vom 16. bis zum 18. Jahrhundert von der Amtskirche abfielen. In der polnisch-litauischen Rzeczpospolita wurden seit 1573 Christen, die sich nicht zur herrschenden römisch-katholischen Kirche bekannten, Dissidenten genannt. In Deutschland bezog sich die Benennung bis in die 1930er Jahre vor allem auf Deutschkatholiken und protestantische freie Gemeinden, ferner auf Menschen, die keiner Religionsgemeinschaft angehörten“ (DANIEL': *Positionen und Richtungen im politischen Samizdat der UdSSR*, 54). Zur Begriffsgeschichte des Terminus „Dissidenten“ und seinen religiösen Hintergründen vgl. DEHLI, Martin: *Dissidenten. Die Geschichte eines Begriffs weltanschaulicher Pluralisierung*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 43 (2001), 173–198.

²⁶⁶ Vgl. KOZLOV / MIRONENKO: *Vvedenie*, 5; RYŽENKO: *Otkuda vzjalos' dissidentstvo?*.

²⁶⁷ Vgl. BOOBYER: *Conscience, Dissent and Reform*, 75; DERS.: *Religious Experiences of Soviet Dissidents*, in: *Religion, State and Society* 27 (3–4/1999), 373–390, hier: 387, Anm. 1.

²⁶⁸ Siehe ARCHANGEL'SKIJ: *Svobodnye ljudi*.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

Buch dann eine „kurze Chronik des Andersdenkens nach dem Krieg“ („*Kratkaja chronika poslevoennogo inakomyšlja*“, 318–331) zu präsentieren. Eine Reflexion über die Verwendung dieser Begriffe lässt sich jedoch im Buch nicht finden.²⁶⁹ Für die Osteuropahistorikerin Anke Stephan sind ebenfalls beide Begriffe synonym zu verstehen. Sie räumt aber ein, dass der Terminus „Dissidenten“ als Zuschreibung aus dem Westen problematisch sei.²⁷⁰

Wenn nun mit der synonymen Verwendung des Begriffs „Dissidenten“ und „Andersdenkende“ auf der einen Seite dem zeitlichen, räumlichen und kulturellen Aspekt, wie er von Kozlov formuliert wurde, Rechnung getragen wird und gleichzeitig die Selbstpositionierung der hier untersuchten Personen als Andersdenkende ernst genommen wird, können beide Begriffe in dem Sinne synonym verwendet werden, dass sie dasselbe soziale Phänomen aus unterschiedlichen Blickwinkeln beschreiben, ohne dass damit eine Abwertung der Position der untersuchten Personen einhergeht. Dementsprechend kann der Begriff „Dissident“ benutzt werden, wenn dadurch keine Abwertung der Position der Andersdenkenden geschieht und keine diffamierende Wertung vorliegt. Der Begriff „Dissident“ ist also in dieser Arbeit nicht negativ besetzt. Beide Begriffe stehen ohne Wertung gleichberechtigt nebeneinander.

Die Andersdenkenden agierten in einem mehrdimensionalen Spannungsfeld: Einerseits hatte der Staat nach Stalins Tod und der Offenlegung der stalinistischen Verbrechen auf dem XX. und XXII. Parteitag aufgehört, seine Feinde durch Terror einzuschüchtern oder gar zu töten. Andererseits unterdrückte der sowjetische Staat weiterhin jeden gesellschaftlichen Pluralismus, hielt an seinem hegemonialen Informations- und Machtmonopol fest und setzte so seine Kontrolle über das soziale Leben weiter fort.²⁷¹ Die totale Kontrolle konnte das Dissidententum jedoch nicht verhindern:

²⁶⁹ Weitere Beispiele für diesen Zugriff lassen sich anführen: Während die russische Ausgabe von Ljudmila Alekseevas Buch mit *Istorija inakomyšlja v SSSR. Novejšij period* überschrieben ist, lautet der englische Titel *Soviet Dissent. Contemporary Movements for National, Religious, and Human Rights*. Selbiges ist auch bei Jane Ellis zu konstatieren: *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov'. Soglasie i inakomyšlie* wird in der parallel dazu gedruckten Übersetzung des Titels mit *The Russian Orthodox Church. Conformity and Dissent* wiedergegeben.

²⁷⁰ Vgl. STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 22–23.

²⁷¹ Vgl. NEUTATZ: Träume und Alpträume, 459. Dies änderte sich auch nicht durch die neue Führung in den 1960er-Jahren unter Brežnev: „Die neue [...] Führung sah sich selbst als Garanten von Kontinuität und Stabilität. [...] Wo immer die neue Führung die Autorität des Obrigkeitsstaates bedroht sah, schritt sie ein, gegen politisch Andersdenkende, Schriftsteller, Menschenrechtsgruppen, Vertreter von nationalen Minderheiten, freilich

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

The dissident movement arose soon after Stalin's death, gathered strength throughout the 1950s, flourished in the post-Krushev thaw of the 1960s and continued into the 1970s and 1980s [...].²⁷²

Merkmal dieser Dissidentenbewegung, die sich mit Ideologie und Praxis des kommunistischen Systems nicht einverstanden erklärte,²⁷³ waren die „Protestformen, das Informationsnetz des Samizdat, Gewaltfreiheit, offenes Auftreten, unhierarchische Organisationen sowie die Konzentration auf die Einforderung gesetzlich verbrieftter Rechte“²⁷⁴. Diese Grundsätze galten für alle Dissidenten, auch für die religiösen Andersdenkenden. Jedoch ergaben sich für die religiösen Andersdenkenden noch weitere Spannungsverhältnisse, in denen sie agieren mussten:

Zunächst muss festgehalten werden, dass Gläubige insgesamt als Andersdenkende in der Sowjetunion zu gelten hatten, da ihr Weltbild und ihre „Ideologie“ von derjenigen der Sowjetunion abwichen und sie eine Gefahr für das sowjetische System darstellten.²⁷⁵

Die Historikerin Ulrike Huhn beschreibt daher mit Rekurs auf Alf Lüdtkes sowjetische Gläubige als Menschen mit „Eigen-Sinn“.²⁷⁶ „Eigen-Sinn“ frage nicht nur nach offenen Protestformen, sondern auch nach der symbolischen

ohne zu einem Ausmaß des Terrors zurückzukehren, wie ihn das Land während der Stalinzeit erlebt hatte“ (ALTRICHTER: Kleine Geschichte der Sowjetunion, 153).

²⁷² KNOX: Russian Society and the Orthodox Church, 52.

²⁷³ Vgl. BREMER: Kreuz und Kreml, 241.

²⁷⁴ STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 25.

²⁷⁵ Vgl. dazu auch die Gliederung von ALEKSEEVA: Istorija inakomyslija v SSSR, 3.

²⁷⁶ Der „Eigen-Sinn“ von orthodoxen Gläubigen wurde für die Jahre zwischen 1941 und 1960 bereits erforscht; vgl. HUHN, Ulrike: Glaube und Eigensinn. Volksfrömmigkeit zwischen orthodoxer Kirche und sowjetischem Staat. 1941–1960, Wiesbaden 2014 (Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte, 81). Die vorliegende Arbeit setzt nach Huhns Untersuchungszeitraum an und beschäftigt sich mit Dissidenz, die über die symbolische Auflehnung Gläubiger im Alltag hinausgeht.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

Auflehnung im Alltag. Somit gehe dieser Begriff über den engen Begriff des „Widerstandes“²⁷⁷ hinaus, dem es v. a. um einzelne Aktionen ginge:

Nicht die Abwehr gegen, sondern das hartnäckige, gelegentlich unauffällig-stumme, mitunter aber auch lautstark-nachdrückliche Beharren auf eigener Zeit, eigenem Raum, erweist sich in dieser Sicht als Ausdruck der unermüdlichen Beharrlichkeit von Eigen-Sinn.²⁷⁸

Dieser Begriff ermöglicht es Huhn, religiöse Praktiken als Praktiken eigenen Rechts wahrzunehmen, da auch überzeugte oder zumindest loyale Sowjetbürger daran mit der Hoffnung auf eine baldige Erweiterung des Handlungsrahmens für alle Sowjetbürger teilnehmen konnten.²⁷⁹ „Eigen-Sinn“, so der Historiker Lüdtkke, begründe

eine besondere Erfahrung von Eigenständigkeit und Unabhängigkeit, die ihrerseits Gemeinsamkeit nicht ausschloß. Im eigen-sinnigen Umgang handelten die Beteiligten nach ihren eigenen Regeln und Satzungen, zumindest für einige Momente. Eigen-Sinn ist also nicht mit Widerstand gleichzusetzen oder zu verwechseln.²⁸⁰

Zoe Knox, Professorin für moderne russische Geschichte, betrachtet in ihren Untersuchungen sowjetische Gläubige und ihr Verhalten aus einer anderen Perspektive als Alf Lüdtkke. Sie gliedert das Phänomen der religiösen Andersdenkenden in geheimen und offenen Widerstand: während „geheimer Widerstand“ private Gebete, religiöse Unterweisung von Kindern und Ausdruck

²⁷⁷ Die Politikwissenschaftlerin Barbara Falk erläutert den Begriff „Widerstand“ im Vergleich mit „Dissens“ wie folgt: Widerstand umfasse Alltagsaktivitäten (z. B. ständiges Krankfeiern, absichtlich geringe Produktivität, Rückzug in die Privatsphäre anstatt der Teilnahme an offiziellen Veranstaltungen), werde aber erst durch seinen öffentlichen Charakter politisch. In der Grauzone zwischen Widerstand und Dissens stehen Witze in der Öffentlichkeit, Lektüre von *samizdat*-Literatur und das Verbreiten von Nachrichten, aber auch private oder familiäre Diskussionen sowie das Unternehmen einer Pilgerreise. Zum Dissens rechnet Falk die Produktion und den Vertrieb von Schriften im *samizdat*, öffentlichen Protest sowie die aktive Mitgliedschaft in unabhängigen, d. h. der Kontrolle des Parteistaats entzogenen Gruppen; vgl. FALK, Barbara J.: Der Dissens und die politische Theorie. Lehren aus Ostmitteleuropa, in: Osteuropa 60 (11/2010), 5–27, hier: 8.

²⁷⁸ LÜDTKE, Alf: Die Ordnung der Fabrik: „Sozialdisziplinierung“ und Eigen-Sinn bei Fabrikarbeitern im späten 19. Jahrhundert, in: VIERHAUS, Rudolf (Hg.): Frühe Neuzeit – Frühe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen, Göttingen 1992 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 104), 206–231, hier: 221.

²⁷⁹ Vgl. HUH: Glaube und Eigensinn, 30–31.

²⁸⁰ LÜDTKE: Die Ordnung der Fabrik, 224.

von Religiosität meine, bezeichnet Knox mit „offenem Widerstand“ Eingaben an die Regierung, öffentliche religiöse Treffen und die Zirkulation von religiösen Publikationen.²⁸¹ Offener Widerstand ist der Bereich, der in dieser Arbeit untersucht werden soll und der für die religiösen Andersdenken noch spezifiziert wird, ebenso wie der Terminus „Öffentlichkeit“ noch zu erläutern sein wird.

Die australische Historikerin Sheila Fitzpatrick weist mit den Termini „everyday resistance“ („silent resistance“) und „[popular] sedition“ (englische Übersetzung des russischen *kramola*) auf den Widerstand in der sogenannten einfachen Bevölkerung hin. „Popular sedition“ zeigte sich beispielsweise in subalternativen Gesprächen wie Witzen, Beschimpfungen, Gemurre und in Handlungen (z. B. in anonymen Briefen an die sowjetische Regierung oder dem Verteilen von Flugblättern²⁸²), während „everyday resistance“ in routinierten Aktionen wie im Hinterlassen von kritischen Notizen in der Wahlurne sichtbar wurde. Somit bleiben für Fitzpatrick sowohl „popular sedition“ als auch „everyday resistance“ im Horizont der herrschenden politischen Ordnungen.²⁸³

Die beiden russischen Historiker Vladimir Kozlov und Sergej Mironenko erläutern den Begriff „*kramola*“ gegenüber Fitzpatrick's Zugangweise noch genauer: Er stehe traditionell für die russische Opposition zwischen Volk auf der einen Seite und der staatlichen Macht auf der anderen und zeige das Misstrauen des Staats gegenüber seinen realen oder vorgestellten Opponenten. Plurales Denken wurde als *kramola* eingestuft, da der Staat intolerant gegenüber Meinungsvielfalt innerhalb der Gesellschaft war. Daher wurde auch alles, was über die eng gesteckten Grenzen der sowjetischen politischen Kultur hinausging, als verdächtig, rebellisch und als Widerstand gegen die Staatsmacht angesehen.²⁸⁴ Dieser Widerstand war aber von anderer Art als der Widerstand aus der *intelligencija*:

²⁸¹ Vgl. KNOX: *Russian Society and the Orthodox Church*, 53.

²⁸² Es wird deutlich, dass die Grenze zwischen Appell und Denunziation hier verwischt, da durch die beschriebenen „Letter-Writing-Campaigns“ eine Lösung seitens der Staatsführung erwartet wurde.

²⁸³ Vgl. FITZPATRICK, Sheila: Introduction to the English Edition: Popular Sedition in the Post-Stalin Soviet Union, in: KOZLOV, Vladimir A. / FITZPATRICK, Sheila / MIRONENKO, Sergei V. (Hg.): *Sedition. Everyday Resistance in the Soviet Union under Krushchev and Brezhnev*, New Haven/London 2011 (*Annals of communism*), 1–24 sowie FN 3 auf S. 333. Die russische Originalausgabe enthält auch ein Kapitel über Dissidenten: EDEL'MAN (Hg.): *Kramola*, 375–404.

²⁸⁴ Vgl. KOZLOV / MIRONENKO: *Vvedenie*, 7.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

Popular sedition and intellectual dissidence apparently had almost no connection with each other: it is as if the world of the dissident movement, so vividly known in the West, simply did not exist for ordinary Soviet citizens, even subversive ones.²⁸⁵

Viele der religiösen Dissidenten entstammten dem Milieu der Städte²⁸⁶ und wichen bewusst aus religiösen Motiven von Praktiken und Grundsätzen des atheistischen Staats ab, wodurch sie mit ihm in Konflikt gerieten. Jedoch standen die religiösen Andersdenkenden nicht nur in Konflikt mit dem sowjetischen Staat, sondern erhoben auch ihre Stimme gegen die eigene Kirchenleitung bzw. Hierarchie, gerade weil sie sich als orthodoxe Christen der ROK verstanden, die durch ihren Glauben in ihrem Handeln angetrieben wurden. Sie kritisierten das Handeln der Kirchenleitung und ihre Loyalität und Kollaboration mit dem Staat und erhielten von ihrer Kirchenleitung keinerlei Unterstützung für ihre Positionen.²⁸⁷ D. h. die religiösen Dissidenten standen in einem reflektierten Verhältnis sowohl zur Kirche als auch zum sowjetischen Staat – wodurch sie sich von denjenigen unterschieden, die v. a. Beschwerden bei den Behörden und/oder der Kirchenleitung einlegten, um z. B. gegen eigene Priester vorzugehen, wenn diese eher im Sinne des Staats als im Sinne der Gemeinde handelten oder wenn Kirchengebäude geschlossen wurden.²⁸⁸ Der St. Petersburger Historiker Michail Škarovskij weist in seiner Kirchengeschichte, die zwar laut Titel die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in den Jahren 1939 bis 1964 untersucht, den religiösen Dissidenten aber dennoch ein eigenes Kapitel widmet, noch auf einen weiteren Begriff hin: auf den der

²⁸⁵ FITZPATRICK: Introduction to the English Edition, 22.

²⁸⁶ Alekseeva bestätigt diesen Befund, weist aber gleichzeitig darauf hin, dass es auch jenseits von Moskau und Leningrad in Städten der russischen Provinz (zu denen sie Gor’ki, Saratov, Rjasan’ und Sverdlovsk zählt) Andersdenkende aus der *intelligencija* gab, die zur Rechtsverteidigerbewegung gezählt werden können; vgl. ALEKSEEVA: Istorija pravozaščitnogo dviženija v Rossii, 33–43.

²⁸⁷ Vgl. ELLIS: Hierarchs and Dissidents, 307.

²⁸⁸ Vgl. BELJAKOVA / BREMER / KUNTER: „Es gibt keinen Gott!“, 181. Die Beschwerden von einfachen gläubigen Sowjetbürgern, die in Briefform vorgebracht wurden, untersuchte Beljakova für die Brežnev-Zeit; vgl. BELJAKOVA, N. A.: „Soobščаем o prestuplenii protiv pravosudija...“: obraščeniya i žaloby verujuščich v brežnevskom SSSR, in: Novejšaja istorija Rossii 8 (3/2018), 640–658.

„kirchlichen Dissidenten“ („*cerkovnye dissidenty*“). Dieser hebe besonders hervor, dass sich die Dissidenten weder gegen orthodoxe Kanones noch gegen die dogmatischen Grundlagen der Kirche stellten.²⁸⁹

Es wird hier abermals deutlich, dass es unterschiedliche Zugangswege und Bezeichnungen für dasselbe Phänomen gibt, die jeweils einen anderen Aspekt gezielt(er) hervorheben. So bringt Škarovskij's Begriff der „kirchlichen Dissidenten“ sowohl die Diskrepanz zu den Positionen und Ansichten der Vertreter der Amtskirche als auch die unantastbare Bezogenheit auf die orthodoxe Kirche, ihre Traditionen und theologischen Grundlagen zum Ausdruck. Dass dies auch für die religiösen Andersdenkenden galt, wird sich im Laufe der Arbeit noch zeigen.

Die in der nachfolgenden Untersuchung behandelten Personen, die durch ihr öffentliches Handeln von der normativen Position der Kirchenleitung – die den offiziellen Diskurs, das ungeschriebene Konkordat zwischen ROK und sowjetischen Staat widerspiegelt – abwichen,²⁹⁰ werden in dieser Arbeit als „religiöse Andersdenkende“ bzw. als „religiöse Dissidenten“²⁹¹ bezeichnet. Dies bedeutet zugleich, dass die Termini „Kirchenleitung“, „Kirchenführung“ oder „Amtskirche“ – organisatorisch u. a. ausgedrückt im Heiligen Synod, Bischofsversammlungen und Landeskonzilien²⁹² oder der Patriarchats- bzw. den Eparchialverwaltungen – zwar den Patriarchen sowie Bischöfe und Priester inkludieren, in dieser Arbeit aber nicht rein vom ekklesiologischen Standpunkt aus definiert werden können. Stattdessen stellt das Verhältnis der kirchlichen Amtsträger zum mit hegemonialem Anspruch geführten Diskurs der Patriarchatskirche mit dem sowjetischen Staat das Unterscheidungskriterium für die Begriffsdefinition dar. Als Grundannahme dieser Arbeit gilt, dass diejenigen als Vertreter der offiziellen Position betrachtet werden, die den normativen

²⁸⁹ Vgl. ŠKAROVSKIJ: *Russkaja Pravoslavnaia Cerkov' pri Staline i Chruščeve*, 17, 261–283.

²⁹⁰ Vgl. FLECHTER, William C.: *Religion and Soviet Foreign Policy 1944–1970*, London 1973, 5–6.

²⁹¹ Der Begriff ist angelehnt an den Begriff der „politischen Dissidenz“; vgl. dazu beispielhaft ARROYO, Juan Carlos Velasco: *Politische Dissidenz und partizipative Demokratie. Zur Rolle des zivilen Ungehorsams heute*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 84 (1/1998), 87–104. Der russische Historiker Fedotov verwendet ebenfalls sowohl den Begriff der „religiösen Dissidenten“ als auch den hier gewählten Untersuchungszeitraum der 1960er- bis 1980er-Jahre; vgl. FEDOTOV: *Russkaja Pravoslavnaia Cerkov' v 1943–2000gg.*, 147–152.

²⁹² Russisch: *Pomestnyj sobor*; wörtliche Übersetzung: „lokales Konzil“, „Ortskonzil“; im Deutschen mit „Landeskonzil“ wiedergegeben.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

Diskurs der Patriarchatskirche mit der Staatsführung getragen oder zumindest übernommen haben, während religiöse Andersdenkende genau diesen kritisierten. Dies bedeutet aber auch, dass die Definition nicht nur höchste Amtsträger der kirchlichen Hierarchie inkludiert, sondern auch Vertreter des Patriarchats oder der Eparchien, Gemeinden und Klöstern – und zwar unabhängig von ihrer hierarchischen Stellung. Aufgrund dieser Annahme können im Folgenden wiederum auch ein Bischof und einige Priester als religiöse Andersdenkende betrachtet werden, da diese zwar zum Episkopat zählten, jedoch den offiziellen Diskurs nicht mittrugen.²⁹³ Beachtet werden muss zudem, dass religiöse Dissidenten Wert darauf legten, dass sie nicht von den Grundsätzen der Kirche abwichen: Sie verstanden sich als orthodoxe Christen, deren Kritik an der Amtskirche bzw. deren Vertretern nichts an ihrer Verbindung zur Orthodoxie bzw. zu ihrer Kirche änderte. Daher lehnten sie, ebenso wie die bereits oben erwähnten Andersdenkenden, den Begriff „Dissidenten“ für sich selbst ab.²⁹⁴ Somit ist mit „religiösen Andersdenkenden“ bzw. „religiösen Dissidenten“ in dieser Arbeit keine von der ROK abweichende Form von Religiosität gemeint, sei es in Form anderer Konfessionen, Religionen oder Sekten; die Begriffe bezeichnen nur Personen bzw. Gruppen, die sich dezidiert als Gläubige der ROK verstanden. Diese Definition schließt auch Mitglieder der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland²⁹⁵, der Wahren Orthodoxen Kirche, der Altgläubigen oder Anhänger christlicher Sekten aus.

Die religiösen Andersdenkenden argumentierten aus ihrem gelebten Glauben heraus theologisch. Metropolit Illarion (Alfeev) stellt diesen für das orthodoxe Verständnis von Theologie engen Nexus mit dem Glauben, ausgedrückt in

²⁹³ In dieser Arbeit wird vom „offiziellen Diskurs der Amtskirche bzw. Kirchenleitung“ gesprochen, um eine analoge Terminologie zu Voronkovs Modell (vgl. Kapitel 2.3) zu gebrauchen und den Diskurs in den Kommunikationssphären der Sowjetunion besser verorten zu können. Die Terminologie Irina Papkovas wird dabei bewusst nicht übernommen, die die russische Kirche und russische Politik in den Jahren 1995 bis 2008 untersucht und dabei zwischen formalen und informellen Positionen in der ROK unterscheidet, auch wenn es Bedeutungsüberschneidungen mit der in dieser Arbeit vorgelegten Definition gibt: „the formal political positions of the Patriarchate represent the public discourse of the ROC as an institution vis-à-vis the government; it is explicitly on the basis of these positions that the ecclesial leadership lobbies the state and engages in official contact with the public sphere“ (PAPKOVA, Irina: *The Orthodox Church and Russian Politics*, Washington 2011, 23).

²⁹⁴ Vgl. ELLIS: *Hierarchs and Dissidents*, 308–309.

²⁹⁵ Offiziell: Russische Orthodoxe Kirche im Ausland (*Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' Zagranicej*), im Folgenden: ROKA oder Auslandskirche.

der Liturgie, heraus, da „[d]ie Orthodoxe Kirche [...] dem Gottesdienst immer eine außerordentliche Bedeutung beigemessen [habe], weil im Gebet die Glaubenswahrheiten Fleisch werden“²⁹⁶. Theologie wird aus dieser Perspektive zum Denkprojekt des eigenen Glaubens²⁹⁷ und ist eng an die eigene Glaubenserfahrung und ihre Rückbindung an die Lehren der Kirche gebunden. Gerade weil die hier untersuchten Andersdenkenden aktive Gläubige waren, konnten sie für sich in Anspruch nehmen, ihre Kirchenoberen mit theologischen Argumenten zu konfrontieren. Die Andersdenkenden gingen jedoch über das enge Theologie-Verständnis der orthodoxen Tradition im Sinne dogmatischer Traktate und deren Aneignung durch die Theologie der Kirchenväter hinaus und inkludierten Fragen des menschlichen Zusammenlebens, die „im russisch-orthodoxen Verständnis keine dezidierte Aufgabe der Theologie im Sinne einer gläubigen Rede von Gott sind“²⁹⁸. Ihre vorgebrachten theologischen Argumente können daher – mit dem russisch-orthodoxen Theologen Aleksandr Kyrležev gesprochen – besser als „religiöses Denken“ beschrieben werden, ohne dass sich die Andersdenkenden von der orthodoxen Kirche und ihren Lehren entfernt hätten.²⁹⁹ Es war gerade die Bezogenheit der Andersdenkenden auf die Kirche und ihre Selbstidentifikation als gläubige Christen, die sie sprachfähig machten. Religiöse Andersdenkende agierten als Gläubige – und wollten als solche von der Kirchenleitung gesehen werden und eben nicht als Abweichler, als „dissenter“ vom rechtmäßigen Glauben und der Kirche,

²⁹⁶ ALFEYEV, Hilarion: Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie, Münster 2019 (Studia Oecumenica Friburgensia [Neue Serie der Ökumenischen Beihefte], 43), 185.

²⁹⁷ Vgl. SECKLER, Max: Glaubens-Wissenschaft, in: KESSLER, Michael / WERNER, Winfried / FÜRST, Walter (Hg.): Max Seckler. Glaubenswissenschaft und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Katholischen Tübinger Schule. Band 1, Tübingen 2013, 75–84, hier: 82.

²⁹⁸ ELSNER, Regina: Die Russische Orthodoxe Kirche vor der Herausforderung Moderne. Historische Wegmarken und theologische Optionen im Spannungsfeld von Einheit und Vielfalt, Würzburg 2018 (Das Östliche Christentum. Neue Folge, 63), 14.

²⁹⁹ Diese Norm der Glaubenslehre fasst Kyrležev unter „Orthodoxia“ zusammen; vgl. KYRLESCHEW, Alexander: Was ist Theologie?, in: DERS. (Hg.): Die Russische Orthodoxie nach dem Kommunismus: Das byzantinische Erbe und die Moderne, Herne 2014 (Studien zur Kirchengeschichte und Theologie), 424–447, hier: 429.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

denn sie nahmen für sich in Anspruch, was bereits Anfang des 20. Jahrhunderts Erzbischof Ilarion (Troickij) (1886–1929) schrieb: „Kein Christentum ohne Kirche“³⁰⁰.

Aus dem hier Skizzierten ergibt sich, dass sich die religiösen Dissidenten in einer doppelten Frontstellung befanden und zweifache Andersdenkende in der sowjetischen Gesellschaft waren: Sie standen einerseits in Opposition zur atheistischen sowjetischen Ideologie, indem sie ihren Glauben leben und praktizieren wollten und sich auf ihr christliches Welt- und Menschenbild beriefen. Die zweite Seite des Andersdenkens, die zweite „Front“, an der sie handelten, war ihre eigene Kirche *in persona* der Kirchenleitung bzw. Hierarchie, die sich durch den geführten offiziellen Diskurs loyal zum sowjetischen Staat zeigte.³⁰¹ Die Dissidenten lehnten offen die offizielle Beziehung und den damit einhergehenden normativen Diskurs zwischen institutioneller Kirche und sowjetischem Staat ab, indem die Normen und Strukturen, die dieses Verhältnis bestimmten, in Frage gestellt wurden:

[R]eligious dissent in the U.S.S.R. may be defined as an overt repudiation of the existing relationship between institutional religion [of the Orthodox Church] and the Soviet State, involving an explicit or implicit challenge to the legitimacy of the norms and structures governing this relationship.³⁰²

Der Slavist und Osteuropahistoriker Gerhard Simon sprach in diesem Zusammenhang bereits 1970 von „innerkirchliche[r] Opposition, die sich gegen den

³⁰⁰ ARCHIEPISKOP ILARION (TROICKIJ): *Christianstva net bez Cerkvi*, Montreal' 1986, 3, zitiert nach: ALFEYEV: *Geheimnis des Glaubens*, 106.

³⁰¹ Vgl. PLAGGENBORG: „Entwickelter Sozialismus“ und Supermacht 1964–1985, 358. Die „doppelte Frontstellung“ wird auch in einem Brief des Patriarchen an das Episkopat deutlich, in dem Aleksij mit Blick auf die Andersdenkenden Jakunin und Ešliman erklärte: „Wir erblicken in der Handlungsweise der genannten Priester ebenso das Bestreben, die Behörden unserer Regierung zu verleumden. Solche Versuche Einzelner, sich die Rolle unerwünschter Richter über die leitenden Kirchenbehörden anzumaßen, und ihr Bestreben, die Dienststellen der Regierung zu verleumden, dienen nicht den Interessen der Kirche und zielen nur darauf ab, den zwischen der Regierung und unserer Kirche vorhandenen guten Willen zu zerstören“ (PATRIARCH ALEXIJ [SIMANSKIJ]: Brief seiner Heiligkeit des Patriarchen von Moskau und Gesamttrussland an alle Bischöfe seiner Kirche, in: SCHWEIZERISCHES OSTINSTITUT BERN [Hg.]: *Kampf des Glaubens. Dokumente aus der Sowjetunion*, Bern 1967, 71–74, hier: 73).

³⁰² BOCIURKIW: *Religious Dissent and the Soviet State* [Aufsatz], 58.

atheistischen Staat und die eigene Kirchenleitung wandte³⁰³. Da jeder Konflikt mit dem Staat aus religiösen Gründen auch „gleichzeitig einen Konflikt mit der Patriarchatskirche bedeuten musste, da diese dem Staat grundsätzlich loyal gegenüberstand“³⁰⁴, gehörte es „zur Überlebensstrategie der Kirche“³⁰⁵, dass diese sich von den religiösen Dissidenten distanzierte, um nicht weiter in Konflikt mit dem Sowjetregime zu geraten.³⁰⁶

Trotz der zu befürchtenden Repressionen wurde dieser Konflikt von den religiösen Andersdenkenden offen ausgetragen: Sie handelten nicht nur anders, als von der Patriarchatskirche und dem Staat erwartet, sondern sie traten auch in Briefen, Eingaben, Aufsätzen, Flugblättern, Diskussionen, Versammlungen und somit öffentlich sowohl gegen die eigene Kirchenleitung als auch gegen die Staatsführung ein und vertraten so ihre eigenen moralischen Einstellungen sowie religiösen Überzeugungen und Ziele wie auch ihre Forderungen an Staat und Kirche. Die Verwendung der Begriffe „offen“ und „öffentlich“ wird jedoch noch genauer zu spezifizieren sein, da sie im sowjetischen Kontext problematisiert werden müssen. Dieser Schritt erfolgt im nächsten Unterkapitel sowie bei der Diskussion der Quellen.

Die hier vorgelegte Definition des Andersdenkens inkludiert auch den Hinweis der beiden Mitarbeiter von Radio Liberty Petr Vail’ und Aleksandr Genis, die bemängelten, dass dem Terminus „Andersdenkende“ eine aktive Konnotation fehle, da die Andersdenkenden ihr Andersdenken ja auch artikulierten und eben nicht nur dachten. Daher schlagen sie den Begriff „*inakoslovie*“ vor, der ausdrücken soll, dass die Dissidenten anders gesprochen haben als es die sowjetische Ideologie vorgab. Sie waren nicht nur Andersdenkende, sondern auch Anderssprechende.³⁰⁷ Dieses Anderssprechen und das daraus resultierende Andershandeln (*inakodejstvie*) ist – wie bereits erläutert – konstitutives Merkmal der hier untersuchten Personen.³⁰⁸ Beides ist daher in dem hier verwendeten Begriff des „Andersdenkens“ inkludiert.

³⁰³ SIMON: Die Kirchen in Russland, 86–87.

³⁰⁴ BREMER: Kreuz und Kreml, 241.

³⁰⁵ STRICKER: Religion in Rußland, 105.

³⁰⁶ Vgl. BURGESS, John P.: Holy Rus’. The Rebirth of Orthodoxy in the New Russia, New Haven/London 2017, 127.

³⁰⁷ Vgl. VAIL’, Petr / GENIS, Aleksandr: 60-e: Mir sovetskogo človeka, Moskva 1998, 176–177.

³⁰⁸ Vgl. BOGORAZ, L. / GOLICYN, V. / KOVALEV, S.: Političeskaja bor’ba ili zaščita prav? Dvadcatiletnij opyt nezavisimogo obščestvennogo dviženija v SSSR: 1965–1985, in: NOTKINA, T. A. (Hg.): Pogruženie v trjasinu. Anatomija zastoja, Moskva 1991, 501–544, hier: 532.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass religiöse Andersdenkende in einem zweifachen Spannungsfeld gegen ihre eigene Staatsführung und die herrschende Ideologie und gegen ihre eigene Kirchenführung standen, dabei gewaltfrei agierten, um ihrem Andersdenken wiederholt über einen gewissen Zeitraum aktiv und offen Ausdruck durch ihr Handeln zu verleihen.

2.3 Theoretische Rahmung: Öffentlichkeit in der Sowjetunion

Im Folgenden soll in einem ersten Schritt in Kapitel 2.3.1 das u. a. von Viktor Voronkov, Soziologe und Direktor des Zentrums für Unabhängige Sozialforschung in St. Petersburg, erarbeitete Konzept zur Öffentlichkeit³⁰⁹ in der Sowjetunion beleuchtet werden.³¹⁰

³⁰⁹ Im russischen Original wird der Begriff „Öffentlichkeit“ mit „*publičnost*“ wiedergegeben; vgl. VORONKOV, V. M.: Proekt „Šestidesjatkov“: Dviženie protesta v SSSR, in: LEVADA, Jurij / ŠANIN, Teodor (Hg.): Pokolenčeskij analiz sovremennoj Rossii, Moskva 2005, 168–200, hier: 192–197.

³¹⁰ Voronkov weist zusammen mit Oswald darauf hin, dass die beschriebenen sozialen Räume kein klar umrissenes Außen und Innen haben, sondern an den Rändern Übergangszonen besitzen; vgl. OSWALD, Ingrid / VORONKOV, Viktor: Licht an, Licht aus! „Öffentlichkeit“ in der (post-)sowjetischen Gesellschaft, in: RITTERSPORN, Gábor T. / ROLF, Malte / BEHRENDTS, Jan C. (Hg.): Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs. Zwischen partei-staatlicher Selbstinszenierung und kirchlichen Gegenwelten, Frankfurt 2003 (Komparatistische Bibliothek, 11), 37–61, hier: 55. Diese Übergangszonen beleuchtet die schweizerische Osteuropahistorikerin Monica Rütters und entwirft ein Modell, das die Übergangszonen als Teilöffentlichkeiten darstellt, um so die alltäglichen Berührungspunkte und Verschränkungen der unterschiedlichen Sphären differenzierter zu erfassen und die Berührungspunkte der Bürger mit der offiziellen, parteistaatlichen Sphäre vielfältig denken zu können; vgl. RÜTTERS, Monica: Öffentlicher Raum und gesellschaftliche Utopie. Stadtplanung, Kommunikation und Inszenierung von Macht in der Sowjetunion am Beispiel Moskaus zwischen 1917 und 1964, in: RITTERSPORN / ROLF / BEHRENDTS (Hg.): Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs, 65–96. Dieses Modell bringt jedoch keinen Mehrwert für das Kommunikationsverhalten der in dieser Arbeit untersuchten Andersdenkenden, da Rütters von einem formellen und einem informellen Kommunikationsmodell ausgeht: Während im formellen Modell „symbolische, kulturbildende Signale ‚repräsentativer Öffentlichkeit‘ durch Monumente, Zeremonien, Monumentalarchitektur [...] im öffentlichen Raum“ (ebd., 72) durch die Regierung gesendet wurden, sendete die Bevölkerung ihrerseits Botschaften an die Regierung: durch die Partizipation an „Ritualen wie Demonstrationen und Paraden“ (ebd., 74) sowie den Besuch von organisierten Freizeitangeboten oder von gelenkten Foren der Meinungsbildung (vgl. ebd., 75). Diesem sieht Rütters das informelle Kommunikationsmodell gegenüberstehen, das von staatlicher Seite dazu genutzt wurde, Informationen zurückzuhalten oder zu verfälschen, Literatur, Filme und die Presse zu zensie-

Anschließend wird in einem zweiten Schritt in Kapitel 2.3.2 das zuvor erläuterte Konzept auf die Darstellung und Einordnung des kommunikativen Raums der religiösen Andersdenkenden appliziert. Dies wird helfen, das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion kontextualisieren und darstellen zu können, auch wenn theoretische Modelle Phänomene wie die der Kommunikationsräume nur näherungsweise wiedergeben können und daher keine Eindeutigkeit suggerieren sollen.³¹¹

ren, um zu verhindern, dass es zu Foren unabhängiger Meinungsbildung komme. Dennoch konnte dies nicht verhindert werden, da durch informelle Netzwerke gesammelte Informationen weitergegeben wurden. Gleichzeitig sandten die Bürger ihrerseits Botschaften an die sowjetische Führung: durch symbolische Botschaften wie „Vandalismus, Gewalt, Nicht-Teilnahme an Ritualen, Bummel, Diebstahl und Sabotage am Arbeitsplatz, Subkulturen als Gegenkulturen, [...] Schattenwirtschaft [...]. Verbale Medien der Kommunikation in dieser Richtung waren Beschwerden auf Wahlzetteln [...], Graffiti, Lieder, Witze, [...] *samizdat* und Verbreitung ausländischer Literatur“ (ebd., 78). Es wird deutlich, dass Rütters in ihrem Beitrag den Schwerpunkt v. a. auf die Inszenierung von Macht und ihre sozialen Räume legt, wie sie ausweislich des Titels anhand der „Stadtplanung, Kommunikation und Inszenierung von Macht in der Sowjetunion am Beispiels Moskaus“ verdeutlichen möchte. Allerdings geht es bei den in der vorliegenden Arbeit untersuchten Dissidenten zwar auch um deren Stellung in der sowjetischen Gesellschaft, jedoch nicht primär um soziale Räume, die von ihnen besetzt wurden. Auch hebt das informelle Kommunikationsmodell von Rütters nur am Rande auf die Zirkulation von Dokumenten im *samizdat* ab und betont mehr die im Alltag durch symbolische Botschaften an die Staatsführung gerichteten Meinungen. Dies mag auch an dem Untersuchungszeitraum Rütters liegen, der sich auf die Jahre 1917 bis 1964 erstreckt. Der *samizdat* begann sich aber erst am Ende dieses Untersuchungszeitraumes zu entfalten. Die hier zu untersuchenden Dissidenten sendeten sowohl informelle Botschaften als auch explizite Eingaben an die Staats- und Kirchenführung, die dann im *samizdat* zirkulierten. Außerdem handelte es sich nicht um symbolische Botschaften, sondern es ging darum, explizit über den Bereich der „Symbolpolitik“ hinauszugehen. Im Gegensatz zu Monica Rütters und Aglaia Wespe (WESPE, Aglaia: Alltagsbeobachtung als Subversion. Leningrader Dokumentarfilm im Spätsozialismus. Mit 26 Abbildungen, Göttingen 2014 [Kultur- und Sozialgeschichte Osteuropas, 1]) geht es mit dem in dieser Arbeit angewandten Modell nicht darum, den sozialen Raum darzustellen, sondern um die Verortung innerhalb der sowjetischen Gesellschaft und um das Interaktions- bzw. Kommunikationsverhalten der Dissidenten, das so besser dargestellt und analysiert werden kann. Einen guten Überblick über weitere theoretische Konzepte, mit denen das Dissidentum nicht nur in der Sowjetunion, sondern auch in anderen osteuropäischen Ländern bestimmt werden kann, bietet H. Gordon Skilling, der Konzepte und Termini wie „unabhängige zivilgesellschaftliche Initiativen“, „unabhängige oder parallele Gesellschaften“, „Zivilgesellschaft“, „Zweite Wirtschaft“, „Zweite Kultur“, „Zweite Öffentliche Sphäre“, die „Selbstorganisation der Gesellschaft“, „Parallele Politik“, „Anti-Politik“ oder „Nicht-politische Politik“, „Zweite Politik“, ein „Contra-System“ sowie das Konzept der „Zweiten Gesellschaft“ von Elemér Hankiss beleuchtet; vgl. SKILLING: *Samizdat and an Independent Society in Central and Eastern Europe*.

³¹¹ OSWALD / VORONKOV: *Licht an, Licht aus!*, 55.

2.3.1 Sphären von Öffentlichkeit in der Sowjetunion

Voronkov fasst in seinem Modell das Verhältnis von „öffentlich“ und „privat“ in der UdSSR als Beziehung unterschiedlicher Kommunikationssphären auf.³¹² Es ist wichtig zu betonen, dass nicht nur das Konzept Voronkovs für die Verortung der Dissidenten in den Kommunikationsräumen erweitert werden muss, sondern auch, dass dieses Konzept eine Redefinition von „Öffentlichkeit“ bzw. des „öffentlichen Raums“ für den westeuropäischen Leser nach sich ziehen muss.³¹³ Die Dichotomie zwischen „öffentlich“ und „privat“ in westlich-europäischer Soziologie muss, um sie für den sowjetischen Kontext fruchtbar machen zu können, überdacht werden. Selbiges gilt für ein republikanisches Verständnis von „Öffentlichkeit“:³¹⁴

In unserem Fall wäre es sinnlos, ihn [den öffentlichen Raum] als für die Forscher (im Gefolge von Hannah Arendt und Jürgen Habermas) gewohnten diskursiven Raum (an öffentlichen Plätzen) zu betrachten, in dem Privatpersonen jenseits des Staates oder sogar gegen ihn gerichtet ihre Probleme debattieren. In diesem Verständnis existierte in der UdSSR kein öffentlicher Raum; er war für die sowjetischen Bürger einfach undenkbar.³¹⁵

³¹² Vgl. ebd., 43. Aglaia Wespe spricht in diesem Zusammenhang von multiplen Normalitäten; vgl. WESPE: Alltagsbeobachtung als Subversion, 87–89.

³¹³ „Die gängige Unterscheidung zwischen einer öffentlichen und einer privaten Sphäre ist ohne Zweifel ein Produkt westeuropäischer Gesellschaftsentwicklung und [...] eines sozialphilosophischen Denkens über Gesellschaft. So wie es auch bei anderen sozial- und politikwissenschaftlichen Modellen problematisch ist, läßt sich das Konzept daher nicht einfach auf sozialistische Gesellschaftsentwicklung übertragen; und von russisch-post-sowjetischer Seite wird die Verwendung der entsprechenden Begriffe gar abgelehnt“ (OSWALD / VORONKOV: Licht an, Licht aus!, 42–43).

³¹⁴ Vgl. VORONKOV / WIELGOHS: Soviet Russia, 111.

³¹⁵ VORONKOV, Viktor: Das Ende der öffentlichen Sphäre als eine der Ursachen für das Ende des sowjetischen „Sozialismus“, in: MALEK, Martin (Hg.): Der Zerfall der Sowjetunion. Ursachen – Begleiterscheinungen – Hintergründe, Baden-Baden 2013, 71–82, hier: 73.

„Öffentliche Kommunikation“ stellt eine idealtypische Kommunikationssituation dar, „die potentiell alle Mitglieder einer modernen Gesellschaft miteinbezieht“³¹⁶ und ein un abgeschlossenes Publikum hat.³¹⁷ Ebenfalls kann das Konzept einer „politischen Öffentlichkeit“, das „die Entstehung, Artikulation, Wahrnehmung und Diffusion von politischer, d. h. eigenständiger, diskussionsfähiger und streibarere Meinung in breiten Gesellschaftskreisen“³¹⁸ umfasst, nicht für die Sowjetunion appliziert werden. Die Bürger konnten aufgrund der fehlenden Öffentlichkeit nicht auf den staatlichen Willen oder die Gesetzgebung Einfluss nehmen. Ein derartiges Verständnis von Öffentlichkeit widersprach der Konstruktion der sowjetischen Gesellschaft und des Staats sowohl idealiter als auch realiter.³¹⁹

Da der so skizzierte öffentliche Raum für die sowjetischen Bürger unrealistisch war, nähert sich Voronkov der Bestimmung des öffentlichen Raums in der Sowjetunion darüber an, dass er ihn zunächst als „kommunikativen Raum im Ganzen“³²⁰ beschreibt:³²¹

Während der Stalinzeit regulierte das geschriebene Recht sämtliche Lebensbereiche. Dennoch begann sich während dieser Zeit ein Gewohnheitsrecht auszubilden, das besser als die formalen Regeln an die Realitäten der Sowjetgesellschaft angepasst war und somit als Alltagsnormen aufgefasst wurde. Seit dem Amtsantritt Nikita Chruschtschew und der durch ihn eingeleiteten Tauwetterperiode bestimmte das Gewohnheitsrecht immer größere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens. Die Menschen richteten ihr Leben weniger an dem geschriebenen Gesetz denn an einem ungeschriebenen Kodex aus, der sich nicht nur auf das alltägliche Leben, sondern auch auf das Funktionieren des gesamten Staats erstreckte. Dieser Bereich des informellen Gewohnheitsrechts, der stillschweigenden Konventionen, dominierte im Untersuchungszeitraum auch

³¹⁶ VON KLIMÓ, Árpád: Nonnen und Tschekistinnen. Vorstellungen der ungarischen Staatsicherheit von einer katholischen Gegenöffentlichkeit in den frühen fünfziger Jahren, in: RITTERSPORN / ROLF / BEHRENDT (Hg.): Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs, 307–334, hier: 308.

³¹⁷ Vgl. GERHARDS, Jürgen: Politische Öffentlichkeit. Ein system- und akteurstheoretischer Bestimmungsversuch, in: NEIDHARDT, Friedhelm (Hg.): Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen, Opladen 1994 (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft, 34), 77–105, hier: 83–84.

³¹⁸ OSWALD / VORONKOV: Licht an, Licht aus!, 42.

³¹⁹ Vgl. ebd., 45–46.

³²⁰ VORONKOV: Das Ende der öffentlichen Sphäre, 74.

³²¹ Vgl. OSWALD / VORONKOV: Licht an, Licht aus!, 56, FN 32.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

das geschriebene Recht. Da die gewohnheitsrechtlichen Normen die sozialen und ökonomischen Beziehungen effektiver regelten als die staatlichen, duldete der Staat die gewohnheitsrechtlichen Normen. Um die Situation in der Sowjetunion näher zu charakterisieren, kann daher auch von einer funktionalen Disfunktionalität gesprochen werden. Durch das sich immer weiter ausweitende informelle Gewohnheitsrecht wurde jedoch das Sowjetsystem in seiner Stabilität bedroht, weil die Legitimität des geschriebenen Rechts immer mehr in Zweifel gezogen wurde. Die ideologiekonformen Normen des geschriebenen Rechts und der Handlungsbereich, den sie noch kontrollierten, sollten nicht weiter ausgehöhlt werden. Daher wurde in der offiziellen sowjetischen Öffentlichkeit das reale Leben verschwiegen, um die noch bestehenden offiziellen Normen und Regeln zu erhalten und die Legitimität des Staats nicht weiter zu untergraben. Es wurde ein „mythisches Land“ konstruiert, das nach dem geschriebenen Recht lebte. In diesem offiziell-öffentlichen Raum wurde bis zur *perestrojka* nur das diskutiert, was vom geschriebenen Recht geregelt wurde.³²² Somit galt hier das gesetzte Recht und der staatliche Repressionsapparat beherrschte diese Kommunikationssphäre vollständig.³²³

Die Historiker Gábor T. Rittersporn, Malte Rolf und Jan C. Behrends fassen zusammen:

Es galt, *die* und nicht irgendeine öffentliche Meinung zu schaffen [...]. Zur Pflege *der* öffentlichen Meinung gehört *per definitionem* die Gängelung und Kontrolle, da es in einer solchen Vorstellung nur eine richtige zu geben hatte, die es vor Bedrohungen wie „Abweichungen“, „Übertreibungen“ und „Mißbrauch“ wachsam zu beschützen galt. Zweifellos zählt zu diesem Bereich die direkte Zensur, die parteistaatliche Monopolisierung der Medien und das Mundtotmachen, sei es durch Unterdrückung, Ausgrenzung oder Vernichtung aller „Abweichler“. Die parteistaatliche Öffentlichkeitspolitik war zu allererst eine radikale Verengung des öffentlichen Sag-, Schreib- und teilweise auch Denkbaren, eine Verengung, die in der Perspektive der demokratisch-liberalen normativen Modelle von

³²² Vgl. VORONKOV: Das Ende der öffentlichen Sphäre, 71–76.

³²³ Vgl. OSWALD / VORONKOV: Licht an, Licht aus!, 46.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

Öffentlichkeit nur als ein gänzlich Fehlen eben dieser ausgedeutet werden kann.³²⁴

Da unter Stalin die Kontrollorgane mit fast unumschränkter Macht ausgestattet waren³²⁵ und es weitestgehend kein echtes Privatleben gab – bestes Beispiel dafür ist die städtebauliche Verdichtung durch Gemeinschaftswohnungen (in einer sogenannten *kommunalka* wohnten mehrere Personen oder Familien zusammen, die sich bestimmte Räume wie z. B. die Küche teilten) –, entstanden auch keine privaten Diskurse, die als Alternative zur sowjetischen Ideologie verstanden werden könnten. Das änderte sich jedoch unter Chrusčëv: Durch die Verurteilung des Stalinkults und der stalinistischen Repressionen wurde erstens ein Präzedenzfall für Kritik an der sowjetischen Führung geschaffen. Voronkov sieht gar „ein Signal zur Initiierung von Kritik“³²⁶ an der sowjetischen Führung gegeben.³²⁷ Zweitens schwächten sich die politischen Repressionen ab, was Freiräume zur Diskussion – auch über negative Seiten des Lebens – ermöglichte.³²⁸ Schließlich führte das drittens zu einem immer effektiveren System des Gewohnheitsrechts. Durch die Schaffung von billigem Wohnraum wurde viertens in den Städten echtes Privatleben ermöglicht, statt der ständigen Sichtbarkeit und sozialen Kontrolle in den Gemeinschaftswohnungen. Einfamilienwohnungen statt Gemeinschaftswohnungen ermöglichten physischen Raum zur Entwicklung von Privatheit.³²⁹ Die Privatsphäre weitete sich damit sukzessive aus. Sie war zwar immer noch mangelhaft vor Zugriffen und Inspektionen seitens staatlicher Organe geschützt, dennoch bot sie Raum für das, was weder dem Staat noch der Einsicht von Bekannten und Nachbarn offenstehen sollte.³³⁰ So konnte aufgrund der geschilderten Entwicklung neben der privaten Sphäre ein informeller kommunikativer Bereich

³²⁴ RITTERSPORN, Gábor T. / ROLF, Malte / BEHRENDTS, Jan C.: Von Schichten, Räumen und Sphären: Gibt es eine sowjetische Ordnung von Öffentlichkeiten? Einige Überlegungen in komparativer Perspektive, in: DIES. (Hg.): Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs, 389–421, hier: 405–406, Herv. i. Orig.

³²⁵ Vgl. OSWALD / VORONKOV: Licht an, Licht aus!, 47.

³²⁶ VORONKOV: Das Ende der öffentlichen Sphäre, 77.

³²⁷ Das bedeutete zunächst jedoch nicht, dass die geäußerte Kritik als Opposition aufgefasst wurde, da sie ja gerade erwünscht war, um sich durch Kritik am Stalinkult vom selbigen zu distanzieren.

³²⁸ Zu den ersten beiden hier genannten Punkten vgl. REDDAWAY: Repression und Liberalisierung, 105–107; LUKS: Idee und Identität, 127–128.

³²⁹ Vgl. VORONKOV: Das Ende der öffentlichen Sphäre, 74–77.

³³⁰ Vgl. OSWALD / VORONKOV: Licht an, Licht aus!, 47–48.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

des realen Lebens entstehen, der von der offiziellen Öffentlichkeit klar getrennt war und von Voronkov als „privat-öffentlich“ bezeichnet wird.³³¹ Dieser Bereich, diese Sphäre von Öffentlichkeit, „erinnert dagegen auf den ersten Blick an die Öffentlichkeit im Sinne von Habermas und Arendt“³³², jedoch fanden die in dieser Öffentlichkeit besprochenen Themen keinerlei Niederschlag in den sowjetischen Massenmedien.³³³ Voronkov bezeichnet den privat-öffentlichen Kommunikationsraum auch als „Zweite Öffentlichkeit“³³⁴: eine Öffentlichkeit, in der praktisch alles diskutiert werden konnte und die kaum offizieller Kontrolle unterlag.³³⁵

Die Rückzugsmöglichkeit in die Privatheit erlaubte dann wiederum eine vorsichtige, aber selbstgewählte Öffnung, den Einbezug von Freunden und Gleichgesinnten in die Ausbildung einer nicht nur persönlichen Ansicht, sondern einer politischen beziehungsweise politisierbaren Meinung, die weder die offiziell vertretenen Positionen der Staatsmacht kopierte noch in der privatistischen Auseinandersetzung mit sich selbst verbleiben mußte.³³⁶

Elena Zdravomyslova, ebenfalls vom St. Petersburger Zentrum für Unabhängige Sozialforschung, fasst die privat-öffentliche Sphäre wie folgt zusammen:

This term is employed to emphasise the well-known fact that opportunities for state-independent activities and communication in Soviet society were limited. This term serves to capture the lack of political, ideological,

³³¹ Vgl. VORONKOV: Proekt „Šestidesjatnikov“, 193. Rittersporn, Rolf und Behrends weisen darauf hin, dass die „Zuweisung des ‚wahren Lebens‘ in die Privatsphäre“ als problematisch erachtet werden muss, „da so der ganze subjektkonstituierende Bereich der Kommunikation im öffentlichen Raum zur reinen Maskerade degradiert wird“ (RITTERSPORN / ROLF / BEHREND: Von Schichten, Räumen und Sphären, 414, Anm. 56). Dass es jedoch möglich war, im öffentlichen Raum zu kommunizieren, ohne eine Maske aufzusetzen, beweisen gerade die hier zu untersuchenden Dissidenten.

³³² VORONKOV: Das Ende der öffentlichen Sphäre, 76.

³³³ Vgl. ebd., 74–77.

³³⁴ Die „Zweite Öffentlichkeit“ darf nicht mit der „Zweiten Gesellschaft“ verwechselt werden, die sich mit Dissidenten beschäftigt; vgl. OSWALD / VORONKOV: Licht an, Licht aus!, 49. Zur „Zweiten Gesellschaft“ vgl. HANKISS, Elemér: The “Second Society”: Is There an Alternative Social Model Emerging in Contemporary Hungary?, in: Social Research 55 (1–2/1988), 13–42. Der ungarische Soziologe Elemér Hankiss liefert ein soziologisches Modell der Organisationsweise von Gesellschaften sowjetischen Typs am Beispiel Ungarns, während in dieser Arbeit die Kommunikationsweisen und -sphären im Vordergrund stehen; daher wird nicht näher auf das Modell von Hankiss eingegangen.

³³⁵ Vgl. OSWALD / VORONKOV: Licht an, Licht aus!, 46–47.

³³⁶ Ebd., 49.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

economic and religious freedom on the one hand, and, on the other, the opportunities that existed for a certain degree of spontaneous activity.³³⁷

Dieser Kommunikationsraum war jedoch nicht exklusiv einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe oder Schicht vorbehalten – jeder Sowjetbürger kommunizierte sowohl in der offiziell-öffentlichen als auch in der privat-öffentli-

³³⁷ ZDRAVOMYSLOVA, Elena: The Café Saigon Tusovka: One Segment of the Informal-Public Sphere of Late-Soviet Society, in: HUMPHREY, Robin / MILLER, Robert / ZDRAVOMYSLOVA, Elena (Hg.): Biographical Research in Eastern Europe. Altered Lives and Broken Biographies, Aldershot 2003, 141–177, hier: 142. Der Berkeleyer Anthropologe Andrei Yurchak untersucht ebenfalls das Café Saigon in Leningrad; vgl. YURCHAK, Alexei: Everything Was Forever, Until It Was No More. The Last Soviet Generation, Princeton 2005 (Information Series), 141–146. Interessant ist, dass dasselbe „Ereignis“ aus zwei unterschiedlichen theoretischen Forschungsperspektiven beleuchtet wird. Yurchak setzt sich sogar explizit mit Zdravomyslova auseinander (vgl. ebd., 145–146). Entscheidend ist der Unterschied der untersuchten Gruppen: Während die Dissidenten nicht, wie Yurchak immer wieder betont, „vne“ waren, ist für meine Untersuchung jedoch wichtig, dass die untersuchten Andersdenkenden eben nicht uninteressiert an politischen und sozialen Themen waren. Es definierte sie geradezu, dass sie nicht indifferent gegenüber ihrem eigenen Staat und dessen Ideologie waren. Daher scheint der Hinweis Yurchaks obsolet, dass „[t]he relation of these publics to authoritative discourse was one of neither opposition nor support, but of being *mye*“ (ebd., 145–146), denn es waren nicht die Personen, sondern der Staat, der die Beziehung zwischen sich und seinen Bürgern definierte und letztere ggf. sanktionierte. D. h. auch wenn das von Yurchak untersuchte Milieu nach eigenen Angaben zwar indifferent gegenüber dem Staat war, konnte der Staat nicht indifferent gegenüber diesem Milieu sein. Christian Noack untermauert diese These: „Yurchak argumentiert [...] mit der mehrdimensionalen Semantik der russischen Präposition ‚vne‘, die zugleich etwas als ‚außerhalb‘, aber eben auch als ‚Teil von etwas‘ bezeichne. Die behauptete intrinsische Verbindung belegen seine Beispiele jedoch nur insofern, als die Sphäre des ‚Außerhalb‘ vom Diskurs des Politischen mitstrukturiert wird“ (NOACK, Christian: Rezension zu: YURCHAK, Alexei: Everything Was Forever, Until It Was No More. The Last Soviet Generation, Princeton 2005, in: H-Soz-Kult, 30.05.2007, www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-8458). Es werden zwei Perspektiven deutlich: Yurchak geht von den Einstellungen des untersuchten Milieus zum Staat aus und lässt somit den hegemonialen Anspruch der sowjetischen Ideologie außen vor, während in dieser Arbeit Zdravomyslova und Voronkov gefolgt wird und die Personen und deren Verortung im sowjetischen System vor dem Hintergrund der hegemonialen sowjetischen Ideologie und deren Anspruch auf Durchdringung aller Lebensbereiche mitsamt den darausfolgenden Konsequenzen betrachtet wird. Ein weiterer differenzierender Punkt liegt im Untersuchungsgegenstand: Während Yurchak die „Last Soviet Generation“ untersucht, widmet sich die hier vorliegende Untersuchung nicht nur der letzten sowjetischen Generation, sondern setzt bereits in den 1960er-Jahren ein. Dennoch hilft der Ansatz Yurchaks, ein differenziertes Bild der späten Sowjetunion jenseits von Andersdenkenden zu zeichnen.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

chen Sphäre und war sich der Grenzen zwischen den beiden Kommunikationsräumen sehr wohl bewusst.³³⁸ Gleichzeitig gab es eine stille Übereinkunft zwischen dem Staat und seinen Bürgern: Die Sowjetbürger akzeptierten die Ideologie, die offiziellen Normen und Gesetze, deren Durchsetzung dem Staat höhere Ausgaben abverlangen würde. Gleichzeitig akzeptierte der Staat sowohl den Ungehorsam als auch die Alltagsnormen, solange diese nicht in die offiziell-öffentliche Sphäre getragen wurden. Somit respektierten nicht nur die Bürger, sondern auch der Staat selbst diese ungeschriebene Grenze zwischen den beiden Öffentlichkeiten.³³⁹ Daher galt: „Was in der einen Sphäre gesagt werden durfte, hatte keine Geltung in der anderen“³⁴⁰. Dieses (ständige) Wechseln von einem Kommunikationsraum in den nächsten, diese „Verdoppelung der Kommunikationsstandards“³⁴¹, bezeichnet Voronkov als „soziale Schizophrenie“³⁴².

³³⁸ Vgl. OSWALD / VORONKOV: Licht an, Licht aus!, 49.

³³⁹ Vgl. VORONKOV / WIELGOHS: Soviet Russia, 114.

³⁴⁰ OSWALD / VORONKOV: Licht an, Licht aus!, 46.

³⁴¹ Ebd.

³⁴² VORONKOV: Das Ende der öffentlichen Sphäre, 76. Monica Rütters ergänzt: „Noch unerforscht ist die Frage, ob und wie man sie [die Spaltung der Kommunikation des ‚homo sovieticus‘] auch für die Stalinzeit und die Chrusčëv-Zeit annehmen kann, beziehungsweise wann und wie sie sich entwickelte“ (RÜTTERS: Öffentlicher Raum und gesellschaftliche Utopie, 80). Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Konzept der „sozialen Schizophrenie“ (auch: „Doppeldenk“ oder „Doppelsprech“) vgl. Aglaia Wespe, die davon ausgeht, dass die „Dichotomie zwischen offiziell und informell [...] in alltäglichen Interaktionen [verschwamm], sodass sie im Alltag nicht immer relevant war“ (WESPE: Alltagsbeobachtung als Subversion, 103). Dieser Ansicht ist jedoch zu entgegen, dass es gerade – auch unter Einbezug der Reformulierung des Ideologiebegriffs aus diskursanalytischer Perspektive (vgl. Kapitel 3.1) – die Durchdringung jedweder Handlungsebene war, die aufzeigte, dass die offiziell-öffentliche Sphäre im Alltag der hier zu untersuchenden Dissidenten präsent war und sie sich der Grenze des Mach-, Denk- und Sagbaren bewusst waren, sodass die Unterscheidung im Alltag eben doch relevant war. Dementsprechend räumt Wespe auch ein: „Jegliche Wahrnehmung von Gegensätzen von der Hand zu weisen, wäre meines Erachtens allerdings verfehlt“ (ebd., 103). Wespe versucht, einen Mittelweg zwischen Voronkov und Yurchak zu formulieren, der die beschriebene „soziale Schizophrenie“, die Dichotomie zwischen „the Party and the people, repression and freedom, oppression and resistance, truth and dissimulation, official economy and second economy, official culture and counter-culture, totalitarian language and people’s language, public self and private self“ (YURCHAK, Alexei: Soviet Hegemony of Form. Everything Was Forever, Until It Was No More, in: Comparative Studies in Society and History 45 [3/2003], 480–509, hier: 482) zugunsten der Darstellung auflöst, dass „there was a ubiquitous self-embedding or interweaving of these categories“ (ebd., 484). Viele Sowjetbürger unterstützten und befürworteten die Ideale und Werte der sozialistischen Ideologie, auch wenn sie sie in ihrem täglichen Leben reinterpretierten, um diese mit ihrer eigenen

Gleichzeitig wird deutlich, dass es sich in den unterschiedlichen Sphären von Öffentlichkeit um verschiedene Dimensionen sozialer Existenz, die von unterschiedlichen Organisationsprinzipien geleitet wurden, handelt.³⁴³ Es fand keine „Kommunikation im Sinne Habermas“, als Verständigungsversuch zwischen situativ gleichberechtigten Partnern zum Zwecke einer und sei es auch nur vorläufigen „Wahrheitsfindung“³⁴⁴ statt. Jedoch bot der Kommunikationsraum den unterschiedlichen Subkulturen und politischen Milieus die Möglichkeit, Strukturen zu entwickeln, die vereinzelt und isolierten Widerstand ermöglichten.³⁴⁵ Diese Subkulturen, Voronkov spricht von vergesellschaftlichen Teilräumen, waren nicht immer vom sowjetischen Staat kontrollierbar bzw. verbotbar. Das bedeutete jedoch nicht, dass beispielsweise Versammlungen in dieser Sphäre von der Versammlungsfreiheit gedeckt gewesen wären, da von Assoziationsfreiheit in der Sowjetunion keine Rede sein konnte

Lebensweise, mit ihren eigenen Idealen zu vereinbaren. Daraus folgert Yurchak: „In the late 1950s through the early 1960s, Soviet ideology experienced a transformation towards a new pragmatic model: it was increasingly more important to reproduce precise ideological forms than to adhere to the precise meanings these forms were supposed to convey“ (ebd., 504). Wie Yurchak mehrfach betont, handelt es sich hier um viele Sowjetbürger (ebd., 484, 504) und nicht um eine spezielle elitäre Schicht. Daher hinterfragt Yurchak auch den in dieser Arbeit verwendeten Begriff „Dissidenten“ und plädiert stattdessen dafür, sich nicht auf bestimmte Gruppen zu konzentrieren, sondern spricht von „deterritorialization“ als einem weiter als dissidentischer Opposition verbreiteten Phänomen in der UdSSR (vgl. YURCHAK: *Everything Was Forever*, 102–118). „Reproducing the forms of this discourse while unanchoring or ignoring their constative meaning enabled creative production of new meanings and forms of life. [...] Unlike the dissident strategies of opposing the system’s dominant mode of signification, deterritorialization reproduced this mode at the same time as it shifted, built upon, and added new meaning to it“ (ebd., 115–116). Den hier zu untersuchenden Andersdenkenden hingegen ging es nicht um reine Reinterpretation der Form. Gemeinsamkeiten mit dem hier genannten Modell sind jedoch die extreme Staatsbezogenheit der Andersdenkenden, bei Yurchak: „always in relation to authoritative discourse“ (ebd., 118). Der Unterschied besteht aber darin, dass die genannten Personen bei Yurchak nicht ständig eine bestimmte Position einnahmen (vgl. ebd., 118); die religiösen Andersdenkenden hingegen waren durch die Positionen, die sie dauerhaft einnahmen, charakterisiert. Die hier untersuchten Andersdenkenden waren nicht indifferent gegenüber dem offiziellen Diskurs, der zwischen Staats- und Kirchenführung geführt wurde, sondern stellten diesen *status quo* in Frage – und fallen daher nicht in das von Yurchak vorgeschlagene Raster. Yurchak bietet somit insgesamt kein Modell, in das sich Gläubige in der Sowjetunion und auch nicht religiöse Andersdenkende einordnen lassen.

³⁴³ Vgl. HANKISS: *The “Second Society”*, 21–22.

³⁴⁴ OSWALD / VORONKOV: *Licht an, Licht aus!*, 51.

³⁴⁵ Vgl. VORONKOV / WIELGOHS: *Soviet Russia*, 113.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

und diese Milieus nach Maßgabe der sowjetischen Ideologie nicht existieren durften.³⁴⁶

Es wird deutlich, dass Öffentlichkeit in der Sowjetunion vom Staat mitgestaltet war. Daher sollte besser von einer fragmentierten Öffentlichkeit gesprochen werden, weil es die eine Öffentlichkeit nicht gab, sondern „Sphären von Öffentlichkeit“. Der Staat durchdrang zwar die unterschiedlichen Sphären von Öffentlichkeit, jedoch konnte er sie nicht vollends mit seiner Ideologie durchherrschen. Der Anspruch der Sowjetmacht, alle Sphären mit der eigenen Ideologie zu durchsetzen, war nicht durchsetzbar. Dies zeigt sich insbesondere an den Andersdenkenden. Voronkov selbst weist implizit auf die Relevanz seines Modells für die Andersdenkenden bzw. ihr Handeln hin:

Um zu verstehen, was schließlich zum Fall des Sowjetregimes führte, möchte ich die Aufmerksamkeit auf die kaum durchlässige Grenze zwischen dem offiziellen und dem „anderen“ (privat-öffentlichen) kommunikativen Raum lenken, die von den Bürgern und dem Staat auf der Grundlage eines „stillschweigenden Vertrages“ aufrechterhalten wurde. In der sowjetischen Geschichte ließen sich nur wenige Fälle von bewussten Verletzungen dieser Grenze beobachten.³⁴⁷

Das bewusste Verletzen dieser Grenze war genuines Merkmal der Andersdenkenden, denn sie forcierten ihre Grenzüberschreitungen durch ihre Eingaben und Aufrufe. Sie stellten die wenigen Fälle einer bewussten Verletzung der Grenze dar, blieben nicht in der privat-öffentlichen Sphäre, sondern erhoben offen ihre Forderungen und durchdrangen die Grenze zwischen privat-öffentlichem und offiziell-öffentlichem Raum. Die Eingaben, Aufrufe etc., die diese Grenze überschritten, stellen die Quellen dar, die in dieser Arbeit analysiert werden.³⁴⁸

Für die doppelte Frontstellung der Dissidenten muss dieses Modell jedoch sowohl hinsichtlich der Stellung der religiösen Andersdenkenden zur Kirchenleitung als auch in Bezug auf die Zirkulation der zu untersuchenden Quellen erweitert werden.

³⁴⁶ Vgl. OSWALD / VORONKOV: Licht an, Licht aus!, 47, 51.

³⁴⁷ VORONKOV: Das Ende der öffentlichen Sphäre, 77.

³⁴⁸ Vgl. dazu exemplarisch die Ausführungen über Tagebücher in Kapitel 1.2.4, die wie andere persönliche Dokumente Auskunft über die persönlich-intime Sphäre oder den privat-öffentlichen Raum hätten geben können, jedoch kaum vorhanden sind.

Die Bedeutung der Andersdenkenden sieht Voronkov v. a. darin, dass sie bestimmte Themen und Anliegen aus der privat-öffentlichen Sphäre in den offiziell-öffentlichen Raum brachten und so das thematisierten, worüber offiziell nicht gesprochen werden durfte:³⁴⁹

Alleine die Dissidenten verletzten die stillschweigende Übereinkunft der Bürger mit dem Sowjetstaat zu der Frage, was in der offiziellen Öffentlichkeit diskutiert werden darf; sie durchbrachen die „Grenze des Tot-schweigens“. Gerade die Aufrechterhaltung einer solchen Grenze und das strikte Verbot, in der offiziellen Öffentlichkeit Belange aus dem „realen Leben“ und dem sowjetischen Alltag zu diskutieren, stellten allerdings [...] eine Bedingung für die Erhaltung des Regimes dar.³⁵⁰

Dadurch, dass die Andersdenkenden diese Grenze hinausschieben bzw. entfernen wollten, wurde an einem Grundpfeiler der Sowjetunion gesägt, denn die Entfernung bzw. Überschreitung der Grenze bedeutete die Öffnung der offiziell-öffentlichen Sphäre für unabhängige Assoziationen und – generell gesagt – für eine wie auch immer geartete Zivilgesellschaft. Diese Gefahr hatte das sowjetische Regime erkannt und ging hart gegen die Andersdenkenden vor.³⁵¹

Das Durchdringen dieser Grenze stellte jedoch keine echte Kommunikation dar, sondern eine Kommunikation, in der Botschaften gesendet, empfangen und entschlüsselt wurden – wenn auch von ungleichen, nicht egalitären Partnern.³⁵²

Die staatliche Unduldsamkeit gegenüber den Dissidenten resultierte somit daraus, dass diese tabuisierte Themen ans Licht brachten, die so wichtige Abgrenzung der offiziellen Öffentlichkeit verletzten und damit den Staat zur Verschärfung der Kontrollen provozierten, mit denen man den Angriffen auf die Legitimität der geschriebenen Gesetze etwas entgegenzusetzen versuchte.³⁵³

³⁴⁹ Vgl. OSWALD / VORONKOV: Licht an, Licht aus!, 57.

³⁵⁰ VORONKOV: Das Ende der öffentlichen Sphäre, 78.

³⁵¹ Vgl. DERS. / WIELGOHS: Soviet Russia, 114.

³⁵² Vgl. RÜTHERS: Öffentlicher Raum und gesellschaftliche Utopie, 79.

³⁵³ VORONKOV: Das Ende der öffentlichen Sphäre, 79.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

Die Dissidenten verletzten die Spielregeln nicht nur bewusst, sondern auch demonstrativ.³⁵⁴ Gleichzeitig agierten sie nicht isoliert von der offiziell-öffentlichen Sphäre. Sie waren ja gerade auf den sowjetischen Staat bezogen, was sie zum Handeln animierte und die Grenze zwischen den beiden Sphären sowjetischer Öffentlichkeit durchbrechen ließ, indem sie sich kritisch mit dem Staat auseinandersetzten.³⁵⁵

Das Feld, durch das die tabuisierten Themen ans Licht gebracht wurden, war der *samizdat*. Der Religionssoziologe Detlef Pollack und der Sozialwissenschaftler Jan Wielgoß bezeichnen den *samizdat* als systematische Seite des Dissidententums:³⁵⁶ die öffentliche Debatte (in der privat-öffentlichen Sphäre) außerhalb der staatlichen Einflussosphäre (offiziell-öffentlichen Sphäre), die sich nicht nur an eine (zumindest theoretisch) unbegrenzte Öffentlichkeit wandte, sondern in der auch eine (zumindest theoretisch) unbegrenzte Zahl von Menschen öffentlich teilnehmen konnte.

Zur Mitte der 1980er-Jahre begann sich die sowjetische Gesellschaft – und damit das bisher gültige Kommunikationsmodell – zu verändern: „Die Angriffe mit dem Ziel, das ‚Grenzregime‘ zu schwächen und die öffentliche Sphäre zu liberalisieren, untergruben das Sowjetsystem“³⁵⁷; *glasnost*‘ sowie die zunehmende Schwäche der sowjetischen Staatsmacht angesichts des Reformstaus und -drucks führten auf Seiten der sowjetischen Führung zur Liberalisierung des kommunikativen Raums. Die mit *glasnost*‘ und *perestrojka* einhergehende Erweiterung des Spielraums der Meinungsfreiheit führte schließlich zu einem vollständigen Verschwinden von Verboten von zuvor tabuisierten Themen in der sowjetischen Öffentlichkeit. Die Grenze zwischen privat-öffentlicher und offiziell-öffentlicher Sphäre wurde nicht nur aufgebrochen, sondern erudierte vollständig. Die privat-öffentliche Sphäre verschwand jedoch nicht, ohne dass sich eine weitere, neue Grenze verstärkte: die zwischen der öffentlichen

³⁵⁴ Vgl. ebd. So erläuterten die Mitglieder des Klubs *Marija*: „In der UdSSR ist es üblich, alle wirklich wichtigen Probleme im Leben totzuschweigen; auf der Frauenfrage, ebenso wie der Frage des Geschlechts und der sexuellen Revolution liegt ein Tabu“ (KLUB MARIJA: Antworten auf die Fragen der französischen Zeitschrift „L’Alternative“, 167). Dieses Tabu wollten die Feministinnen ausdrücklich brechen, damit diese Themen in die Öffentlichkeit gelangen konnten.

³⁵⁵ Vgl. RITTERSPORN / ROLF / BEHREND: Von Schichten, Räumen und Sphären, 408–409.

³⁵⁶ Vgl. POLLACK, Detlef / WIELGOß, Jan: Introduction, in: DIES. (Hg.): Dissent and Opposition in Communist Eastern Europe, ix–xviii, hier: xiii.

³⁵⁷ VORONKOV: Das Ende der öffentlichen Sphäre, 80–81.

Sphäre und dem privaten Raum, der nun besser von der Öffentlichkeit abgeschirmt wurde. In diesem Prozess bedingten sich *perestrojka* und die Änderung des kommunikativen Raums gegenseitig: Durch die Änderung der Struktur des kommunikativen Raums wurde der Verlauf der *perestrojka* beschleunigt; diese wiederum trieb das Verschwinden des privat-öffentlichen Raums voran. Das sowjetische Regulationssystem sozialer Prozesse in der Gesellschaft kollabierte schließlich bis dahin, dass das geschriebene Recht gänzlich an Bedeutung verlor.³⁵⁸

Somit brach für die religiösen Dissidenten die Grenze weg, die sie regelmäßig überschritten, und es bot sich ihnen ein vollkommen neues kommunikatives System in der Endphase der Sowjetunion.

2.3.2 Religiöses Andersdenken in den Kommunikationssphären der Sowjetunion

Für die religiösen Dissidenten muss das soeben erläuterte Konzept der Kommunikationssphären erweitert werden, um sie und ihre Kommunikation in den Sphären von Öffentlichkeit einordnen und damit die Brisanz ihres Andersdenkens besser nachvollziehen zu können. Dazu muss auch die Bezogenheit auf die ROK berücksichtigt werden. Zuvor müssen noch einige Anmerkungen zur Gegenöffentlichkeit der Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion im Allgemeinen getätigt werden:

Gläubige – unabhängig von ihrer jeweiligen Denomination – können in einem ersten Annäherungsversuch als Mitglieder eines subkulturellen Milieus, einer

³⁵⁸ Vgl. ebd., 80–82.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

Gegengesellschaft und Gegenöffentlichkeit³⁵⁹ zur sowjetischen aufgefasst werden, da sie nicht der sowjetischen Ideologie entsprachen.³⁶⁰

Gleichzeitig gilt jedoch für die Kirchenleitung der ROK, dass sie Teil des sowjetischen Machtapparates war: Indem sie mit dem Staat paktierte, im In- und

³⁵⁹ Ich schlage in Anlehnung an und Modifikation von Michael Warners Kriterien (vgl. WARNER, Michael: *Publics and Counterpublics*, New York 2005, 119) vor, im Folgenden von Gegenöffentlichkeiten nur dann zu sprechen, wenn es in einem ersten Zugriff generell um die Kirche(n) und ihre Mitglieder *in toto* geht: Die Kirche bzw. ihre Mitglieder waren sich erstens ihres untergeordneten Status im sowjetischen System mehr oder weniger bewusst. Zweitens stellte die kulturelle sowjetische Öffentlichkeit, der die Kirche mit ihrem Sinnangebot kontrastierend gegenüberstand, nicht nur eine generelle und größere, sondern auch eine dominierende Öffentlichkeit dar. Drittens berührte der Konflikt nicht nur ideologische oder politische Fragen, sondern damit verbunden auch handlungspraktische Ebenen. Viertens kann der Konflikt zwischen Kirche und Staatsmacht, repräsentiert durch ihre differierenden Ideologien, durchaus als feindselig bezeichnet werden, zumindest was die Ansicht der vertretenen Haltung des Staats gegenüber der Kirche anbelangt. Es bleibt jedoch wichtig, dass die Kirchenführung trotz ihres gemeinsamen Paktierens mit dem sowjetischen Staat und dessen Vertretern immer noch Teil der kirchlichen Gegenöffentlichkeit war. Analog zu diesen Kriterien formulierte im Jahr 1988 Metropolit Juvenalij (Pojarkov) im Gespräch mit Kathpress: „Ich habe Ihnen vorhin gesagt, dass die russisch-orthodoxe Kirche Dutzende Millionen Gläubige hat. Die sind alle so etwas wie Dissidenten, weil sie ja anders denken als die offizielle marxistische Ideologie. Aber sie sitzen nicht im Gefängnis. Wenn einzelne die Gesetze übertreten, können wir das nur bedauern und für sie beten“ (Keston Archive: SU/Ort 1/2 Soviet Period 2 of 4 [„Dutzende Millionen Dissidenten“]. „Kathpress“-Gespräch mit dem russisch-orthodoxen Metropoliten Juvenalij. Kathpress/Beilage, 30.01.1985, 7–8, hier: 8]). Die religiösen Dissidenten wiederum waren ebenfalls in dem beschriebenen Sinn Teil dieser Gegenöffentlichkeit, stellten aber innerhalb dieser selbst eine Gegenöffentlichkeit dar. Sie bildeten sozusagen ein subkulturelles Milieu innerhalb eines subkulturellen Milieus, indem sie den hegemonialen Kurs der Kirchenleitung in der offiziell-öffentlichen Sphäre kritisch hinterfragten und so die Grenze zwischen privat-öffentlicher und offiziell-öffentlicher Sphäre überschritten und sich dadurch gegen ihre eigene Kirchenleitung stellten. Hinzu kommt, dass sie – analog zu den bereits formulierten Kriterien – sich erstens ihres Minoritätenstatus innerhalb der Kirche bewusst waren, sich zweitens gegen den hegemonialen Diskurs der Kirchenleitung stellten und sich drittens z. B. gegen die von der Kirchenleitung verabschiedete neue *Gemeindeordnung* und andere, die handlungspraktische Ebene des Kirche-Seins berührende Aktionen stellten. Viertens war das harte Vorgehen gegen die Dissidenten von Seiten der Kirchenhierarchie ein Beleg für deren ablehnende Haltung gegenüber den Andersdenkenden.

³⁶⁰ Schon 1975 stellte Bohdan R. Bociurkiw den dissidentischen Charakter von Kirche und Glaube fest: „A traditional definition of religious dissent [...] cannot be well adopted to Soviet conditions unless one conceives of the Communist doctrine and the Party authority as occupying the position once reserved for the established religion and church, and therefore threatens all *religious* teachings and organisations in the U.S.S.R. as manifestations of dissent“ (BOCIURKIW: *Religious Dissent and the Soviet State* [Aufsatz], 58, Herv. i. Orig.).

v. a. im Ausland die Religionsfreiheit³⁶¹ und die Abrüstungs- und Friedenspolitik der Sowjetführung bekräftigte und verteidigte,³⁶² ließ sie sich instrumentalisieren und war Teil des offiziellen Diskurses, der in dieser Arbeit in der offiziell-öffentlichen Sphäre verortet wird. Die Andersdenkenden versuchten wiederum, die offiziell-öffentliche Sphäre mit ihren Eingaben etc. zu erreichen und nicht in einem wie auch immer gearteten abgeschotteten Gegendiskurs zu verbleiben, indem sie dezidiert Inhalte des offiziellen Diskurses aus der offiziell-öffentlichen Sphäre aufgriffen. Ein Modell, das auf der dichotomen Ebene nur zwischen Öffentlichkeit und Gegenöffentlichkeit unterscheidet, greift also zu kurz. Daher soll im Folgenden eine Fortführung des Modells von Voronkov für die Situation der religiösen Andersdenkenden gezeichnet werden, die durch ihr Handeln die Grenze zwischen privat-öffentlicher Sphäre und offiziell-öffentlicher Sphäre auf dreifache Art und Weise überschritten:³⁶³

Indem sich erstens die Dissidenten durch direkte Eingaben an die staatliche Führung und Vertreter der Kirchenhierarchie wandten, um ihren Forderungen nach Religionsfreiheit Ausdruck zu verleihen, überschritten sie die Grenze zwischen privat-öffentlicher und offiziell-öffentlicher Sphäre. Dieses Grenzüberschreiten stellte die eigentliche Dissidenz dar. Die unter diesen Punkt fallenden Eingaben an die Staatsführung und/oder Kirchenhierarchie waren immer an einen expliziten Adressaten gerichtet. Somit wurden in den offiziellen Diskurs des Staats und der Kirche inoffizielle Themen eingebracht.³⁶⁴ Das von

³⁶¹ So führte Patriarch Aleksij 1966 gegenüber einem italienischen Journalisten aus: „Die Lage der Russischen Orthodoxen Kirche im Sowjetischen Staat war und bleibt vollkommen normal. Fragen bezüglich der Beziehung zwischen Kirche und Staat werden mit Hilfe des Rates für Religionsangelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR gelöst. Die Russische Orthodoxe Kirche verwirklicht mit der segensreichen Hilfe Gottes ruhig und unbeirrt ihre Mission der Erlösung“ (ALEKSIJ, PATRIARCH MOSKOVSKIJ I VSEJA RUSI: Otvety Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Aleksija na voprosy korrespondenta ital'janskogo izdatel'stva „Editori riuniti“ K.-M. Garrubba, in: ŽMP [4/1966], 4–6, hier: 6).

³⁶² Vgl. BREMER: Kreuz und Kreml, 133–136.

³⁶³ Die folgenden Ausführungen beziehen sich v. a. auf die hier zu untersuchenden Quellen. Die Dissidenz und die handlungspraktische Ebene der Dissidenten in der privat-öffentlichen Sphäre hingegen waren größer – und somit auch größer als der hier zu untersuchende Diskurs –, denn das Dissidententum umfasste auch andere Handlungen, wie z. B. das Hören ausländischer Radiostationen (Radio Svoboda, Voice of America), das klandestine Abhalten verbotener Versammlungen und Diskussionsgruppen oder das Weiterverbreiten zensierten Materials im *samizdat*.

³⁶⁴ Hier wird der politische Charakter des religiösen Dissidententums deutlich: „It also reflects the inevitable ‚politicisation‘ of religious dissent in the U.S.S.R. resulting from the far-reaching involvement of the political authorities in the conduct of internal affairs of

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

Voronkov so bezeichnete „mystische Land“ mit den geltenden Gesetzen und Regeln wurde auf diese Weise attackiert – ein Zustand, der sowohl für die Kirche als auch für die Staatsführung gefährlich werden sollte.

Zweitens waren die in den Briefen, Eingaben etc. der religiösen Andersdenkenden enthaltenen Forderungen und Argumentationsmuster nicht nur für die explizit genannten Adressaten bestimmt, sondern hatten auch implizite Adressaten. Dies konnte z. B. bedeuten, dass in einem Brief, der sich explizit an die Staatsführung richtete, auch Forderungen enthalten waren, die an die Kirchenleitung gerichtet waren. Gleiches galt für Briefe, die sich an die Kirchenleitung wandten: Auch hier konnten Forderungen enthalten sein, die sich eigentlich an die Staatsführung richteten. Hier spiegelt sich die doppelte Frontstellung der religiösen Dissidenten wider.

Indem die religiösen Dissidenten die Briefe im *samizdat* publik machten, erreichten sie große Aufmerksamkeit und konnten ihre Meinung bzw. Ansichten für Dritte sichtbar machen. Die Eingaben der Dissidenten sind mit der Gattung und den Charakteristika des Offenen Briefs zu vergleichen, bei dem gemeinhin nicht zuerst ein Informationsbedürfnis oder der Austausch von Argumenten mit dem eigentlichen Adressaten im Vordergrund steht, sondern eine öffentliche Kundgebung der eigenen Meinung respektive Selbstdarstellung des Absenders.³⁶⁵ Gleichzeitig ist festzustellen, dass diese doppelte Adressierung verschieden gewichtet sein kann: „Einmal zielt der Text vornehmlich auf den expliziten Adressaten, dann auf den impliziten, ein anderes Mal auf beide in gleicher Weise.“³⁶⁶

all officially recognised („registered“) religious groups, including the determination of the groups' status and selection of their leaders“ (BOCIURKIW: Religious Dissent and the Soviet State [Aufsatz], 58).

³⁶⁵ Vgl. ESSIG, Rolf-Bernhard: Der Offene Brief. Geschichte und Funktion einer publizistischen Form von Isokrates bis Günter Grass, Würzburg 2000 (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Literaturwissenschaft, 267), 11–15.

³⁶⁶ Ebd., 15. Welche Gefahr Offene Briefe für die kirchliche Hierarchie darstellten, verdeutlichte Patriarch Aleksij selbst, als er sich mit Blick auf Jakunin und Ėšliman an die Bischöfe wandte und erklärte: „Wir verurteilen ganz deutlich die Art und Weise, in welcher dieser ‚Offene Brief‘ uns übermittelt worden ist: denn die Praxis unserer Gemeinden kennt keine derartige Form der Korrespondenz zwischen einem Priester und einem Bischof. Diejenigen, die diese Form eines ‚Offenen Briefes‘ an ihre kirchlichen Vorgesetzten benutzen, sind darauf aus, Mißtrauen zwischen den höheren kirchlichen Vorgesetzten und der Priesterschaft und den Laien zu säen, und bemüht, Ärger im normalen Ablauf des kirchlichen Lebens zu erregen. [...] Darum verurteilen wir ganz entschlossen diejenigen, die in der Kirche Spannungen und Streit verursachen [...]. Angesichts all dieser Vorfälle weisen wir alle Bischöfe an, mit aller Energie allen Versuchen sofort ein Ende

Im *samizdat* waren zwei Arten von Kommunikationsdokumenten auffindbar: Wurde bereits hervorgehoben, dass sich die Texte bzw. Eingaben aus der privat-öffentlichen Sphäre kommend auf Vertreter des Staats bzw. der Kirche in der offiziell-öffentlichen Sphäre richteten, so ist ebenso festzustellen, dass diese auch im *samizdat* zirkulierten. Diese Zirkulation betraf jedoch nicht nur Texte, die an die Kirchenleitung und die Staatsführung gerichtet waren, sondern auch Dokumente, die für das *forum internum* der Leserschaft des *samizdat* bestimmt waren und sich nicht explizit an die Staats- bzw. Kirchenführung wandten, aber beispielsweise implizite Forderungen an diese erhoben.

Die Zirkulation im *samizdat* diente nicht nur der Verbreitung des eigenen Materials, sondern auch der Selbstvergewisserung, da ein Austausch der Dissidenten möglich wurde, der in der privat-öffentlichen Sphäre so nicht möglich gewesen wäre. Ein Charakteristikum des *samizdat* lag darin, dass das Material in mehreren Exemplaren vorliegen konnte, die sich jedoch der Form nach unterschieden, da es selbst im *samizdat* abgeschrieben und vervielfältigt wurde.³⁶⁷

Im *samizdat* konnte ein Gegendiskurs über religiöse Themen geführt werden, den der offizielle Diskurs der Staats- und der Kirchenleitung nicht abbildete. Dies bedeutet aber auch, dass Material im *samizdat* zirkulieren konnte, das als Adressaten nur die Öffentlichkeit des *samizdat* hatte und sich nicht explizit an die sowjetische Führung und/oder Kirchenhierarchie richtete. Das intendierte Lesen der Dokumente seitens einer nicht näher bestimmbareren Öffentlichkeit muss also mitgedacht werden, da deren Partizipation nicht zufällig war, sondern diese Dokumente charakterisierte, ohne die diese Dokumente und später zu untersuchenden Quellen nicht verstanden werden können.³⁶⁸

Trotz oder vielleicht gerade wegen der hier geschaffenen „anderen“ Öffentlichkeit muss jedoch betont werden, dass es sich nicht um eine „Zweite Gesellschaft“ handelte, wie diese z. B. der ungarische Soziologe Elemér Hankiss

zu bereiten, die von Einzelnen unternommen werden könnten, um den Frieden der Kirche zu gefährden oder die Kirchenleitung in den Augen der Priesterschaft und der Laien zu diskreditieren. Mit aller Entschlossenheit ist der Verbreitung jeglicher Art von ‚Offenen Briefen‘ oder Aufsätzen (Broschüren) ein Ende zu setzen. Die Diözese[n] und die Bischöfe haben die Pflicht, sich persönlich mit dieser Aufgabe zu befassen“ (PATRIARCH ALEXIJ [SIMANSKIJ]: Brief seiner Heiligkeit des Patriarchen von Moskau und Gesamt-russland an alle Bischöfe seiner Kirche, 72–73).

³⁶⁷ Auch hierin sind Überschneidungen mit der Gattung des Offenen Briefs erkennbar; vgl. ESSIG: Der Offene Brief, 15–16.

³⁶⁸ Vgl. ebd., 16.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

beschreibt.³⁶⁹ Die privat-öffentliche Sphäre war nicht der exklusive Raum eines bestimmten Milieus, sondern jeder Sowjetbürger lernte im Laufe seines Lebens zwischen der privat-öffentlichen und der offiziell-öffentlichen Sphäre zu unterscheiden und dementsprechend seine Kommunikation anzupassen.³⁷⁰ Es war die privat-öffentliche Sphäre, in der die religiösen Dissidenten verhaftet waren und in der sie sich bewegten bzw. von der ihr Handeln ausging. Die „Orte der informell öffentlichen Sphäre wurden nicht durch den physischen, sondern den sozialen Raum bestimmt“³⁷¹; diesen sozialen Raum der Dissidenten, in dem sie kommunizierten, bildeten der *samizdat*, Diskussionsgruppen und -foren, Gebetsgruppen, christliche Seminare, privater Kontakt und Austausch etc. Gleichzeitig stellten diese sozialen Orte der Kommunikation keine statischen Räume dar, sondern reproduzierten sich kontinuierlich, was die Ressource für eine sich wiederholende Selbstvergewisserung sowie Gruppen- bzw. Gemeinschaftsbildung darstellte.

Ein dritter Bereich der Überschreitung der Kommunikationssphären betrifft die Kommunikation der Dissidenten *ad extra*, die nicht an das *forum internum* der Sowjetunion gerichtet war, sondern an das noch näher zu spezifizierende *forum externum* einer internationalen Sphäre außerhalb der Sowjetunion.³⁷² Das

³⁶⁹ Vgl. HANKISS: The “Second Society”.

³⁷⁰ Vgl. OSWALD / VORONKOV: Licht an, Licht aus!, 49.

³⁷¹ WESPE: Alltagsbeobachtung als Subversion, 94. Für eine Konstruktion des physischen Raums vgl. RÜTHERS: Öffentlicher Raum und gesellschaftliche Utopie.

³⁷² Diesen Zusammenhang betont auch die Torontoer Professorin für vergleichende Literaturwissenschaften Ann Komaromi: „Soviet dissidence illustrates the globalized character of a new type of public through its samizdat texts, which circulated to an international readership“ (KOMAROMI: Samizdat and Soviet Dissident Publics, 88). Die Gefahr dieses international bekannt gewordenen Andersdenkens erkannte Patriarch Aleksij bereits 1966: „Die gegen die Kirchenleitung gerichteten verleumderischen Anklagen können sehr wohl von gewissen Kreisen im Ausland, die gegenüber unserer Kirche und unserer Heimat feindlich eingestellt sind, dazu benutzt werden, sowohl unserer Kirche als auch unserem Land zu schädigen“ (PATRIARCH ALEXIJ [SIMANSKIJ]: Brief seiner Heiligkeit des Patriarchen von Moskau und Gesamtrussland an alle Bischöfe seiner Kirche, 73). Es wird deutlich: Die Kommunikation der Andersdenkenden an das *forum externum* der Sowjetunion wird von Seiten der Kirchenleitung als Gefahr gesehen – sowohl für den Staat als auch für die Kirche selbst; der enge Nexus zwischen beiden Institutionen wird hier erneut sichtbar. Der Politikwissenschaftler Peter Reddaway betont den Zusammenhang von Rezeption im Westen und Verfolgung in der UdSSR: „Ein [...] Faktor war die unterschiedlich große Aufmerksamkeit, die der Kreml weniger bekannten Dissidentengruppen widmete. Diejenigen, denen der Westen gerade keine Aufmerksamkeit schenkte, wurden schikaniert und verfolgt. Auf diese Weise hofften die staatlichen Stellen diese Gruppen zu schwächen, ohne den internationalen Ruf der UdSSR zu beschädigen. Beispiele hierfür

nun skizzierte Kommunikationsmodell geht über den von Voronkov gezeichneten Kommunikationsrahmen der Sowjetunion hinaus. Blieben Gegenöffentlichkeiten „zu einem Großteil auf den Referenzrahmen des [sowjetischen] Systems bezogen, wenngleich in den siebziger Jahren verstärkt das Internationale und eine überstaatliche internationale Öffentlichkeit als Argument und alternierende Bezugsgröße in die kommunikativen Strukturen vordrangen,“³⁷³ so wollten die religiösen Dissidenten genau diesen Referenzrahmen des sowjetischen Systems überschreiten. Da die Dissidenten nicht nur ihren Protest bzw. ihre Eingaben an Personen innerhalb der Sowjetunion, sondern auch an Personen außerhalb der Sowjetunion richteten, durchbrachen sie nicht nur die Grenze des privat-öffentlichen Raums, sondern des gesamten kommunikativen Raums der Sowjetunion. Der in den Kapiteln 4.2 und 5 noch genauer vorzustellende religiöse Andersdenkende Gleb Jakunin erklärte dazu rückblickend 2006:

[W]ir hatten verstanden, dass der hauptsächlich [und] effektive Kampf das Durchbrechen des Eisernen Vorhangs war, um alles, was hier [in der Sowjetunion] geschah, [vorzubringen,] da die Kirchenführer all dieses leugneten, die Verfolgung, um [so] die echte Lage zu zeigen, die Verfolgung in der Orthodoxen Kirche.³⁷⁴

Auch hier sind mehrere Adressaten der Eingaben zu erkennen: einerseits die explizit genannten außerhalb des sowjetischen Raums und zweitens die implizit zu erreichenden. Letztere gliedern sich wie folgt auf: Erstens sollte durch die Bekanntmachung dieser Schriften im *samizdat* das *forum internum* des *samizdat* angesprochen werden und zweitens durch Veröffentlichung dieser Eingaben in westlichen Medien die internationale Öffentlichkeit. Durch die Publikation in westlichen Medien und Information der internationalen Öffentlichkeit konnte eine Rückwirkung bzw. Beeinflussung der sowjetischen Kirchenführer bzw. der sowjetischen Politiker erreicht werden, weshalb diese ebenfalls

sind die Anführer bestimmter nationalistischer Gruppierungen in Russland, der Georgier, der Krimtataren, der Pfingstbewegung und der Russischen Orthodoxen Kirche“ (REDDAWAY: Repression und Liberalisierung, 110).

³⁷³ RITTERSPORN / ROLF / BEHREND: Von Schichten, Räumen und Sphären, 416.

³⁷⁴ KROTOV, Jakov: Meždu veroj i neveriem. Pravoslavnyj publicist Boris Talantov, 20.07.2006, <https://www.svoboda.org/a/165220.html>.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

als implizite Adressaten ausgemacht werden können.³⁷⁵ Diese Internationalisierung von Öffentlichkeit wurde v. a. seit den 1970er-Jahren virulent,³⁷⁶ als die sowjetischen Machthaber „selber einen anderen Zugang zur internationalen Öffentlichkeit suchten und sich daher eine Beurteilung ihres innenpolitischen Verhaltens an den Protokollen, die sie auf der internationalen Bühne unterzeichnet hatten, zu Hause gefallen lassen mußten“³⁷⁷.

Analoges gilt für die ROK: Als sie 1961 dem Ökumenischen Rat der Kirchen beitrug, stand sie auch im Fokus der kirchlichen Öffentlichkeit und konnte nicht nur isoliert im innersowjetischen Raum handeln. Gerade weil ihr Handeln durch die Sowjetmacht instrumentalisiert wurde, war ihr internationales Handeln nicht frei von sowjetischer (Innen-)Politik und die an die internationale Öffentlichkeit gerichteten Botschaften der religiösen Dissidenten trafen daher auch eine international agierende Kirche.³⁷⁸ Somit wurde nicht nur die Weltöffentlichkeit, sondern wurden auch die sowjetische Führung und die Vertreter der ROK implizit adressiert.

Selbiges gilt auch für jedwedes Material, das aus der Sowjetunion herausgeschmuggelt wurde und im *tamizdat* veröffentlicht wurde. Die ersten Reaktionen auf die frühen aus der Sowjetunion herausgeschmuggelten *samizdat*-Schriften beschreibt Jane Ellis folgendermaßen:

The early *samizdat* documents which did reach the West gave such a different picture of church life from that propagated by church leaders that, with a few exceptions, they aroused puzzlement and skepticism, and were ignored.³⁷⁹

Dieses Material des *samizdat* sollte in der internationalen Öffentlichkeit nicht nur über die Vorgänge in der Sowjetunion informieren, sondern wiederum

³⁷⁵ Dies zeigt sich beispielhaft am Sammelband *Kampf des Glaubens*, in dem der Herausgeber im Vorwort explizit betont: „Wir sind überzeugt, daß auch die deutsche Ausgabe, obschon sie ohne Wissen der Verfasser [der in diesem Sammelband publizierten Dokumente] erfolgt, im Sinne ihrer Bemühungen hilft, die Freiheit des Glaubens [in der Sowjetunion] zu verteidigen“ (Vorwort des Herausgebers, in: SCHWEIZERISCHES OSTINSTITUT BERN [Hg.]: *Kampf des Glaubens*, 5–6, hier: 5).

³⁷⁶ Dass die internationale Öffentlichkeit aber auch schon zuvor Bedeutung hatte, zeigt der in Kapitel 6 analysierte Fall des Boris Talantov.

³⁷⁷ RITTERSPORN / ROLF / BEHREND: *Von Schichten, Räumen und Sphären*, 418.

³⁷⁸ Vgl. *Religiöse Dissidenten? Ein Gespräch mit Anatolij Levitin Krasnov*, in: G2W 5 (11/1977), 135–137.

³⁷⁹ ELLIS: *The Russian Orthodox Church*, 290, Herv. i. Orig.

durch die hervorgerufenen Reaktionen Druck auf die sowjetische Führung bzw. Kirchenführung ausüben.³⁸⁰ Die westliche Öffentlichkeit fungierte für

³⁸⁰ Beispielhaft sei hier das Schreiben des britischen Abgeordneten David Atkinson an Premierministerin Margaret Thatcher genannt, das Atkinson am 26. August 1980, also knapp drei Monate vor dem Beginn der Helsinki-Nachfolgekonferenz in Madrid, an Thatcher richtete und sie aufforderte, sich persönlich und im Namen der Regierung für die Umsetzung der durch die *Helsinki-Erklärung* geschützten Menschenrechte in der Sowjetunion einzusetzen. Als Beispiele, wo diese Rechte verletzt wurden, nannte er u. a. den Fall des Priesters Gleb Jakunin; vgl. Keston Archive: SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Eshliman, Fr. Nikolai & Yakunin, Fr. Gleb (1980) [ATKINSON, David: Letter to the Prime Minister, 26.08.1980]. In einem Brief an Jakunins Frau versicherte Atkinson: „Moreover, the trial is further proof, if proof were needed, that in the Soviet Union there is virtually no freedom of worship and that churches in your country are manipulated by the Communist Party of the Soviet Union for their own narrow political purposes. Representatives of all three major political parties in Britain have made known their abhorrence of such trials“ (Keston Archive: SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Eshliman, Fr. Nikolai & Yakunin, Fr. Gleb [1980] [ATKINSON, David: Letter to Mrs Yakunin, 26.08.1980]). Schließlich stellte sich die englische Regierung vor die Dissidenten: „Die Regierung Englands hat im Gegensatz zu anderen westlichen Regierungen die jüngsten Urteile gegen sowjetische Dissidenten offiziell kritisiert. Ein Sprecher des Außenministeriums erklärte, sie stellen die Ernsthaftigkeit der Verpflichtungen Moskaus auf die Schlußakte von Helsinki in Frage. Großbritannien werde auf der KSZE-Folgekonferenz in Madrid im Herbst eine ‚eingehende Untersuchung‘ verlangen“ (Keston Archive: SU/Ort 9/4 Western Reactions 2 of 2 [London stellt sich vor Dissidenten]). Der *Daily Telegraph* vom 3. September 1980 stellte in der Berichterstattung über den Fall Jakunin mit Rekurs auf dessen Brief an die Konferenz des ÖRK 1975 fest: „What did the Open Letter achieve? Little, perhaps nothing. The publication of the letter forced the WCC to hold a hurried, clumsy and abortive debate: the first time that the issue of religious liberty in Russia had been debated by the WCC since its founding 27 years earlier!“ (Keston Archive: SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Eshliman, Fr. Nikolai & Yakunin, Fr. Gleb [1980] [Little achieved by letter from Yakunin, in: *Daily Telegraph*, 03.09.1980, 15]). Dass sich die ROK fortan auch diesem Druck auf internationalen Konferenzen stellen musste, wurde im Vorfeld der Konferenz des Weltkirchenrates in Vancouver 1983 deutlich: Hier kam es zu einer besonderen Konferenz, in der es um die Verfolgung von Christen ging. Diese Konferenz wurde nach dem orthodoxen Priester Gleb Jakunin benannt, von der Schweizer Organisation Christian Solidarity International veranstaltet und richtete sich an alle Teilnehmer des Weltkirchenrates. Somit wurde auch auf internationaler kirchlicher Ebene das Thema der Verfolgung religiöser Dissidenten in der Sowjetunion thematisiert; vgl. Keston Archive: SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Eshliman, Fr. Nikolai and Yakunin, Fr. Gleb (1982–1989) [Konferencija Vsemirnogo Soveta Cerkvej i Jakuninskaja sessija v Vankuvere]. Dass der im Westen ausgeübte Druck und die Information über die Lage von Andersdenkenden auch direkte Folgen für die in der Sowjetunion inhaftierten Andersdenkenden haben konnte, zeigte Tat'jana Goričeva in einem Interview nach ihrer Ausweisung aus der Sowjetunion: „Weiter empfiehlt Frau Goritschewa, auch an die zuständigen Behörden und Verwalter zu schreiben. Briefe aus dem Ausland machen immer einen grossen Eindruck, auch wenn die Adressaten sie nicht lesen können. ‚Meine enge Freundin Julija Woznesenskaja, die in einem Arbeitslager lebt, erzählte mir, dass jeder Tag, an dem sie oder die Aufseher einen Brief aus dem Ausland erhielten, für sie ein Fest gewesen sei. Sie wurde höflich und

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

die Andersdenkenden als die in der Sowjetunion fehlende Öffentlichkeit (nach Arendt und Habermas). Öffentlichkeit nach Arendt und Habermas fand also im westlichen Ausland statt, indem die Positionierungen gegen die Staats- und Kirchenführung durch den *tamizdat* in den Westen verlagert wurden und es direkte Eingaben an Vertreter der Weltöffentlichkeit gab, um so Druck auszuüben und aufzubauen, der in der offiziell-öffentlichen Sphäre nicht möglich gewesen wäre. Das erwirkte Rückkopplungen auf die gewünschten impliziten Adressaten in der UdSSR, da der Diskurs der Andersdenkenden im Westen in der Sowjetunion sehr aufmerksam wahrgenommen wurde.

Die im Westen vorhandenen Medien (die zu untersuchenden Quellen aus dem *tamizdat*; genereller: Radio Free Europe/Radio Liberty³⁸¹) richteten sich nicht primär an die Leserschaft bzw. Hörschaft im Westen – auch wenn ein gewisses Informationsbedürfnis nicht verneint werden soll –³⁸², sondern an die Hörschaft im Osten Europas. Die Andersdenkenden instrumentalisierten diese Medien und nahmen einen Umweg über die westliche Öffentlichkeit in Kauf, um Argumente in den offiziellen Diskurs in der Sowjetunion einzuspeisen und gleichzeitig durch die westliche Öffentlichkeit den Druck auf die Kirchen- und Parteiführung zu erhöhen.³⁸³ Somit wurde im Westen eine Ersatzöffentlichkeit für diejenige Öffentlichkeit in Anspruch genommen, die es – im Gefolge Habermas' und Arendts – in der Sowjetunion nicht gab. Die internationale Öffentlichkeit wurde somit für die Zwecke der Andersdenkenden funktionalisiert. Auf diese Weise wurden die Andersdenkenden auch in der

respektvoll behandelt und durfte sogar einen Waldspaziergang machen“ (Keston Archive: SU/Ort 2 Individuals: Goricheva [CSI Pressesache: Tatjana Goritschewa: Briefe sehr wertvoll, 29.08.1983, 4–11, hier: 4]).

³⁸¹ Zur Geschichte von Radio Free Europe/Radio Liberty vgl. PUDDINGTON, Arch: Broadcasting Freedom. The Cold War Triumph of Radio Free Europe and Radio Liberty, Lexington 2000.

³⁸² So informierte beispielhaft Radio Svoboda über Dmitrij Dudko; vgl. Keston Archive: SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Dudko, Fr. Dmitry (1979) [ANTIČ, Oksana: O pravoslavnom svjaščennike, otce Dmitrii Dudko, in: Radio Svoboda. Materialy issledovatel'skogo otdela 43/79, 09.03.1979].

³⁸³ Victoria Smolkin weist auf die u. a. durch die *Helsinki-Erklärung* zunehmende Präsenz von Religion in der weltweiten Öffentlichkeit und Politik hin und zeigt auf, dass die KPdSU dies nicht nur ernst nahm, sondern aktiv darauf reagierte, indem sie beispielsweise die Institute des wissenschaftlichen Atheismus ausbaute und stärkte; vgl. SMOLKIN: A Sacred Space Is Never Empty, 219–220.

offiziell-öffentlichen Sphäre wahrnehmbar, was sowohl die Partei- als auch die Kirchenführung zu verhindern suchte.³⁸⁴

Insgesamt liegt in der internationalen Sphäre also neben der direkten Adressierung an Vertreter der Weltöffentlichkeit eine zunächst nicht näher einzuschränkende Öffentlichkeit vor, die allen Interessierten durch die Verbreitung von Material im *tamizdat* offenstand. Diese weitere Öffentlichkeit, die zwar theoretisch offen für alle war, wurde dadurch bestimmt, dass ihre Partizipanten durch gemeinsame Gepflogenheiten, Werte und Ziele konstituiert wurden.³⁸⁵ Die theoretische Unbegrenzbarkeit des Publikums im *samizdat* galt auch für das Publikum des *tamizdat*, das jene Dokumente lesen konnte, die an die sowjetische Kirchen- und Staatsführung gerichtet waren, und solche, die explizit für den *samizdat* produziert wurden.

Bei allen zu untersuchenden Dokumenten muss mitbedacht werden, dass sie durch ihre Zirkulation im *samizdat* und *tamizdat* – neben dem expliziten Adressaten – zwei Öffentlichkeiten ansprachen: die theoretisch universell-unbegrenzte Öffentlichkeit aller Interessierten (und in Bezug auf die UdSSR v. a. auch die Interessierten des KGB) und die an bestimmte geteilte Motive, Ziele und Grundeinstellungen gebundene Öffentlichkeit des *samizdat* und *tamizdat*, die in Gruppen versammelt oder als Einzelpersonen an diesem Diskurs partizipierten.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich der Gegendiskurs der religiösen Dissidenten nicht nur auf verschiedene Sphären der Kommunikation der sowjetischen Gesellschaft auswirkte, sondern auch im Gegensatz zum offiziell-

³⁸⁴ Weitere Beispiele für das Sichtbarwerden der religiösen Andersdenkenden sind Pressekonferenzen, wie beispielsweise die in der Wohnung Dmitrij Dudkos am 27. April 1977, in der er sich zusammen mit Gleb Jakunin, Varsonofij Chajbulin, Viktor Kapitančuk, Lev Regel'son, Aleksandr Ogorodnikov u. a. nicht nur gegen diskriminierende Artikel in der *Literaturnaja Gazeta* (vom 13. und 20. April 1977) stellte, sondern auch Dokumente und Eingaben an die anwesenden Korrespondenten verteilte, um diese im *tamizdat* zu veröffentlichen. Die Zusammenstellung und Übersetzung dieser Dokumente einschließlich der Dokumentation der Pressekonferenz durch das Keston College ist eindrucklicher Beweis für das Vorgehen der religiösen Andersdenkenden und deren bewusstes Nutzen der internationalen Sphäre; vgl. JAKUNIN, Gleb: Press Conference at the Apartment of Fr. Dimitri Dudko on 27 April, 1977, in Response to Articles in Literaturnaya Gazeta on 13 and 20 April, 1977, San Francisco 1977.

³⁸⁵ Vgl. BOLTON: *Worlds of Dissent*, 16.

2 Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden

öffentlichen Diskurs der sowjetischen Führung und der Hierarchie der orthodoxen Kirche stand, indem er sowohl national wie auch international Verbreitung fand und rezipiert wurde.

Es liegt somit erstmalig ein Kommunikationsmodell religiöser Andersdenkender in Gesellschaften sowjetischen Typs – oder besser: in Weltanschauungsdiktaturen³⁸⁶ – vor, das es erlaubt, das religiöse Dissidententum in der Sowjetunion und die hier zu untersuchenden Quellen im Gesamtkontext zu verorten und analysieren zu können. Gleichzeitig wird durch den Einbezug der kirchlichen Hierarchie auch die skizzierte doppelte Frontstellung der religiösen Dissidenten deutlich. Dieser „doppelte Kampf“ unterschied die religiösen Dissidenten von anderen Dissidenten, deren Dissidenz sich in der Regel „nur“ gegen die sowjetische Führung richtete.

Nicht beachtet wird in diesem Modell das Kommunikationsverhalten der kirchlichen Hierarchie bzw. der staatlichen Führer in Bezug auf die Dissidenten, insofern diese Dokumente nicht Gegenstand der Untersuchung sind und keine Analyse der Kommunikation seitens der Kirche und des Staats gezeichnet werden soll.

Gleichzeitig lässt sich feststellen, dass die religiösen Dissidenten durch die extreme Staatsbezogenheit weder unabhängig noch entfernt von der sowjetischen Gesellschaft standen oder gar eine „Zweite Gesellschaft“ bildeten. Gerade dadurch, dass sie, wie sich erweisen wird, forderten, dass sich die Sowjetführung an geltendes Recht halten solle, waren sie fest in der sowjetischen Gesellschaft verortet und sich – wie alle Sowjetbürger – der unterschiedlichen Kommunikationssphären bewusst. Analoges gilt für die Kirchlichkeit der religiösen Andersdenkenden: Es war, wie sich ebenfalls noch zeigen wird, gerade auch ihre extreme Bezogenheit auf die ROK, die sie zum Handeln motivierte. Gleichzeitig wird deutlich: Binäre Gegenüberstellungen bringen weder einen methodischen Mehrwert zur Erschließung des Phänomens des Andersdenkens noch werden sie den Handlungsmustern der Andersdenkenden gerecht. Dementsprechend hält die Bochumer Osteuropahistorikerin Agnieszka Zagańczyk-Neufeld fest:

³⁸⁶ Somit ist der Referenzrahmen größer, da es ähnliche Phänomene in Weltanschauungsdiktaturen gab, in denen keine Öffentlichkeit nach Arendt/Habermas vorhanden war, wie z. B. in Nazi-Deutschland oder im faschistischen Italien.

2 *Die doppelte Frontstellung der religiösen Andersdenkenden*

[B]inäre Gegenüberstellungen verkomplizieren die theoretische Debatte, weil sie nicht auf eine systematische Erschließung des Andersdenkens, sondern auf eine moralische Verurteilung beider Seiten hinauslaufen.³⁸⁷

Diese systematische Erschließung wird durch die hier vorliegende Untersuchung gerade für religiöse Andersdenkende angestrebt, wodurch das Andersdenken nicht auf die Dichotomie zwischen Herrschaft und Opposition reduziert wird.

³⁸⁷ ZAGAŃCZYK-NEUFELD: Andersdenken in Russland, 385.

3 Methode

Der Historiker Achim Landwehr weist darauf hin, dass „der Diskursbegriff [...] darauf aufmerksam machen [soll], dass es zu bestimmten Zeiten und in bestimmten Gesellschaften recht klar abgegrenzte Bereiche des Machbaren, Denkbaren und Sagbaren“³⁸⁸ gab und gibt. Diesen stark eingeschränkten und vorgegeben Bereich des Machbaren, Denkbaren und Sagbaren überschritten die religiösen Andersdenkenden, indem sie den offiziellen Diskurs zwischen Staats- und Kirchenleitung in Frage stellten und durch ihr Handeln unterliefen. Dieser Diskurs der religiösen Dissidenten soll aus der Perspektive der historischen Diskursanalyse analysiert werden.³⁸⁹ Sie wird im ersten Abschnitt dieses Kapitels skizziert (3.1). Im zweiten Schritt werden die zu analysierenden Quellen in Kapitel 3.2 vorgestellt, die in Anlehnung an die in Kapitel 3.3 geschilderte Methode der Qualitativen Inhaltsanalyse Philipp Mayrings im weiteren Verlauf der Arbeit ausgewertet werden.

3.1 Forschungsrahmen

Bei der folgenden Beschreibung der historischen Diskursanalyse und der daraus resultierenden Forschungsperspektive soll die theoretische Ebene mit dem hier vorliegenden Untersuchungsgegenstand korreliert werden, um den diskursanalytischen Zugang besser verdeutlichen zu können. Gleichzeitig soll sich die Darstellung der historischen Diskursanalyse auf diejenigen Aspekte konzentrieren, die für den Untersuchungszusammenhang fundamental sind,

³⁸⁸ LANDWEHR: Historische Diskursanalyse, 20–21.

³⁸⁹ Landwehr weist darauf hin, dass die Beschäftigung mit Diskursen „durch eine Haltung, durch eine bestimmte Perspektive“ (ebd., 100) gekennzeichnet ist. Die Soziologen Reiner Keller (vgl. KELLER: Diskursforschung, 9) und Michael Schwab-Trapp sekundieren, dass die Diskursanalyse keine Methode, sondern ein Untersuchungsprogramm darstelle, das sich an „etablierten und qualitativen Verfahren der Textanalyse“ (SCHWAB-TRAPP, Michael: Art. Diskursanalyse, in: BOHNSACK, Ralf / MAROTZKI, Winfried / MEUSER, Michael [Hg.]: Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung, Opladen 2003 [UTB, 8226], 35–39, hier: 38) orientiere.

und mit weiteren Aspekten soziologischer diskursanalytischer Forschung angereichert werden.³⁹⁰ Der Diskursbegriff selbst muss jedoch vor dem Hintergrund der in Kapitel 2.3 geschilderten sowjetischen Sphären von Öffentlichkeit angepasst werden.

Durch die Diskursperspektive soll eine kritische und distanzierte Sichtweise auf den Untersuchungsgegenstand eingenommen werden; ebenso soll der Diskursbegriff als Analyseinstrument dienen, um sich dem Gegenstand der Untersuchung nähern und diesen fassen zu können.³⁹¹ Mit Michel Foucault wird man

Diskurs [...] eine Menge von Aussagen nennen, insoweit sie zur selben diskursiven Formation gehören. Er bildet keine rhetorische oder formale, unbeschränkt wiederholbare Einheit [...]. Er wird durch eine begrenzte Zahl von Aussagen konstituiert, für die man eine Menge von Existenzbedingungen definieren kann. Der so verstandene Diskurs ist keine ideale und zeitlose Form, die obendrein eine Geschichte hätte. [...] Er ist durch und durch historisch: Fragment der Geschichte, Einheit und Diskontinuität in der Geschichte selbst [...].³⁹²

Daher kann hier als Diskurs bezeichnet werden, wenn eine Menge unterschiedlicher Aussagen zu dem vorliegenden Untersuchungsfeld von den religiösen Andersdenkenden zwar an verschiedenen Stellen auftauchte, aber doch demselben Muster bzw. Regelsystem folgte. Hierdurch können die Aussagen einem Diskurs zugerechnet werden, den sie gleichzeitig selbst konstituieren.³⁹³ Diese zu untersuchenden Äußerungen bzw. Aussageereignisse, die sich mit der Staat-Kirche-Gläubigen-Beziehung in der UdSSR und Verfasstheit der Kirche auseinandersetzten, traten an unterschiedlichen Stellen auf: als Publikationen im *samizdat* oder *tamizdat*, als Eingaben und/oder Briefe an nationale und internationale Persönlichkeiten, die wiederum bestimmte Organisationen repräsentieren konnten, oder im internen Milieu der Dissidenten. Der Diskurs

³⁹⁰ Für eine ausführliche Darstellung der historischen Diskursanalyse siehe LANDWEHR: Historische Diskursanalyse.

³⁹¹ Vgl. ebd., 20.

³⁹² FOUCAULT, Michel: Archäologie des Wissens. Übersetzt von Ulrich Köppen, Frankfurt 1973 (suhrkamp taschenbuch, 356), 170. Zur Kritik des Foucault'schen Diskursbegriffs siehe beispielsweise KELLER, Reiner: Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms, Wiesbaden 2011 (Interdisziplinäre Diskursforschung), 142–148.

³⁹³ Vgl. KELLER: Diskursforschung, 46; FOUCAULT: Archäologie des Wissens, 74; LANDWEHR: Historische Diskursanalyse, 92–93. Somit ist gleichzeitig ein Kriterium für die Korpusbildung benannt.

fand dementsprechend an verschiedenen „Orten“ statt.³⁹⁴ Der Diskursbegriff soll diese Dynamik der Äußerungen folglich näher fassen.³⁹⁵

Als weiterer wichtiger Punkt ist zu betonen, dass mit Hilfe des Diskursbegriffs der Lebensweltbezug der sowjetischen Ideologie klar herausgestellt werden kann: Dass und wie sich Diskurse auch auf die Praxis auswirken und somit systematisch den Gegenstand bilden, von dem sie sprechen, wird bei der Reformulierung des Ideologiebegriffs aus diskurstheoretischer Perspektive deutlich. Die Soziologen Andreas Hirsland und Werner Schneider schlagen vor,

Ideologie als den Versuch [zu] begreif[en], die zwangsläufig partikuläre Perspektive jeder Diskursformation mit dem (hegemonialen) Anspruch zu versehen, einen totalisierenden und universalisierbaren Sinnhorizont aufzuspannen, eine Darstellung der Welt zu liefern, wie sie vorgeblich „wirklich“ so und nicht anders ist.³⁹⁶

Durch die Reformulierung des Ideologiebegriffs aus diskurstheoretischer Perspektive wird deutlich, dass entlang machtvoller Regeln bestimmt wurde, was „gesprochen, was verschwiegen, was als wahr anerkannt und als falsch verworfen wird“³⁹⁷. Somit hatte die sowjetische Gesellschaft, wie jede Gesellschaft, ihre eigene Politik und Ordnung der Wahrheit, die bestimmte, welche Diskurse als wahr akzeptiert wurden. Dies erfolgt stets durch diverse „Mechanismen und Instanzen, die eine Unterscheidung von wahren und falschen

³⁹⁴ Sollten religiöse Dissidenten Sprecherpositionen einer Gruppe übernehmen, wird dies an der jeweiligen Stelle der auszuwertenden Quellen dokumentiert. Sollte eine Gruppe als kollektiver Akteur auftreten, so wird dies ebenso herausgestellt. Wichtig zum Verständnis der hier bezeichneten Gruppen ist, dass diese aus Individuen bestanden, die sich zu lose organisierten Gruppen mit informellen Strukturen ohne formale Mitgliedschaft oder Regeln zusammenschlossen; vgl. Samizdat and an Independent Society in Central and Eastern Europe, 202.

³⁹⁵ Damit lehne ich mich an die Interpretation und Verwendung des Diskursbegriffs durch Alena Alshanskaya an, die diesen so in ihrer kirchengeschichtlichen Dissertation verwendet: ALSHANSKAYA, Alena: Der Europa-Diskurs der Russischen Orthodoxen Kirche (1996–2011), Frankfurt 2016 (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des orthodoxen Christentums, 12), 47–48.

³⁹⁶ HIRSELAND, Andreas / SCHNEIDER, Werner: Wahrheit, Ideologie und Diskurse. Zum Verständnis von Diskursanalyse und Ideologiekritik, in: KELLER, Reiner / HIRSELAND, Andreas / SCHNEIDER, Werner / VIEHÖVER, Willy (Hg.): Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden, Wiesbaden 2011 (Interdisziplinäre Diskursforschung), 401–432, hier: 420–421.

³⁹⁷ Ebd., 402.

Aussagen ermöglichen und den Modus festlegen, indem die einen oder anderen sanktioniert werden“³⁹⁸, wie es Foucault beschreibt. Dies geschah in der Sowjetunion durch die KPdSU, wie in Kapitel 2.1.2 gezeigt wurde. Der so verstandene universalisierbare Sinnhorizont der sowjetischen Ideologie hilft auch, die Konsequenzen für diejenigen einordnen zu können, die bei Verstößen gegen die Ideologie drohten. Der Nexus zwischen Ideologie, Glaube und Handlungen wird deutlich, denn wenn der

Diskurs mehr umfaßt [...] als das Sprechen selbst, d. h. die Herstellung von Bedeutung einschließlich der mit ihr einhergehenden sozialen Beziehungen, Subjektformen und Objekte, dann wird verständlich, daß das Ideologische mehr ist als ein Bewußtseinsphänomen, eine Frage des falschen oder richtigen „Wissens“, weil es die Ebene des Handelns selbst erreicht [...].³⁹⁹

Dies lässt sich in den Restriktionen sehen, denen die freie Glaubensausübung in der Sowjetunion unterworfen war. Da sich die Dissidenten für eine Beseitigung dieser Restriktionen einsetzten, gerieten sie in Konflikt mit dem Staat, seinen Institutionen und Vertretern und der Amtskirche. Bedingt durch die sowjetische Ideologie wurden bestimmte Sichtweisen als „Wissen“ anerkannt, wie z. B. in der Propagierung des wissenschaftlichen Atheismus zu beobachten war. Analog dazu wurden andere Deutungsmuster der Wirklichkeit als Aberglaube oder Unsinn abqualifiziert.⁴⁰⁰ Wissen und Wirklichkeit können somit

³⁹⁸ FONTANA, Alessandro / PASQUINO, Pasquale: Wahrheit und Macht. Interview mit Michel Foucault, in: FOUCAULT, Michel: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, 21–53, hier: 51.

³⁹⁹ HIRSELAND / SCHNEIDER: Wahrheit, Ideologie und Diskurse, 421–422.

⁴⁰⁰ Vgl. LANDWEHR: Historische Diskursanalyse, 18–19. Damit wird auch der Nexus zwischen den handelnden Akteuren des Diskurses und deren sozialer Verwiesenheit auf der einen und der Diskursproduktion und -rezeption auf der anderen Seite deutlich: „Die gesellschaftlichen Akteure, die als Sprecher in Diskursen in Erscheinung treten, die jeweiligen Sprecherpositionen besetzen und mitunter ex- oder implizite Diskurskoalitionen bilden, verfügen über unterschiedliche und ungleich verteilte Ressourcen der Artikulation und Resonanzzeugung. Neben ihrer Aktualisierung in sprachlichen Praktiken der Diskursproduktion werden Diskurse über Dispositive stabilisiert. Damit sind institutionalisierte infrastrukturelle Momente und Maßnahmenbündel – wie Zuständigkeitsbereiche, formale Vorgehensweisen, Objekte, Technologien, Sanktionsinstanzen, Ausbildungsgänge usw. – bezeichnet, die einerseits zur (Re-)Produktion eines Diskurses beitragen, und durch die andererseits ein Diskurs in der Welt intervenieren, also Machteffekte realisieren kann“ (KELLER: Diskursforschung, 67).

als Ergebnisse von sozialen Konstruktionsprozessen aufgefasst werden, weswegen „Wirklichkeit“ nicht im Singular, sondern im Plural vorkommt, da sie immer an die soziale Formation und an die Konstruktionsprozesse soziokultureller Wirklichkeit sowie die Perspektive des Betrachters gebunden ist.⁴⁰¹ Wirklichkeit existiert nicht an sich und für sich, sondern wird durch Diskurse geformt. Ihre Sicht der Wirklichkeit bezeugten die religiösen Dissidenten sowohl durch ihre Handlungen als auch auf schriftliche Art und Weise, was in dieser Untersuchung die Quellengrundlage bildet. Die Verwendung des Diskursbegriffs macht ebenfalls deutlich, dass der Diskurs der religiösen Andersdenkenden die sowjetische staatliche Ordnung bedrohte, da er die Grenzen im oben skizzierten Kommunikationsmodell überschritt. Gleichzeitig ist dies ein Beispiel dafür, dass Diskurse „je nach Interessenlage [...] zur Stabilisierung oder zur Destabilisierung von Machtverhältnissen strategisch eingesetzt werden [können und] folglich dem Erhalt, der Kritik oder der Ablösung von Macht“⁴⁰² dienen. Landwehr betont deshalb:

Der Nexus von Macht auf der einen, Wissen und Wirklichkeit auf der anderen Seite ist dabei unauflöslich. Wenn etwas mit dem Status ausgestattet wird, Wissen und Wirklichkeit zu sein, dann ist es zwangsläufig mit Machtwirkungen versehen.⁴⁰³

Dementsprechend hart mussten sowohl der Staat als auch die Kirchenführung gegen die Andersdenkenden vorgehen, da der Diskurs der Dissidenten nicht in der offiziell-öffentlichen Sphäre geführt werden durfte, weil er eine Bedrohung für das sowjetische System und die Beziehung zwischen sowjetischem Staat und orthodoxer Amtskirche darstellte. So galt für die religiösen Andersdenkenden, wie auch generell, dass „man zwar [...] die Wahrheit sagen kann, man sich aber nur im Wahren befindet, wenn man den Regeln des Diskurses gehorcht“⁴⁰⁴. Außerhalb dieser offiziellen Regeln ist es kaum möglich, gehört

⁴⁰¹ Vgl. LANDWEHR: Historische Diskursanalyse, 18–19, 98.

⁴⁰² FRISCH, Joachim: Machtmissbrauch im politischen Diskurs. Konstruktion und Reproduktion von Macht-verhältnissen durch die bürgerliche Herrschaftskritik, Opladen 1997 (Studien zur Sozialwissenschaft, 166), 37; vgl. FOUCAULT, Michel: Die Ordnung des Diskurses, in: DERS.: Die Ordnung des Diskurses. Aus dem Französischen von Walter Seitter. Mit einem Essay von Ralf Konersmann, Frankfurt 2012, 7–49, hier: 10–11.

⁴⁰³ LANDWEHR: Historische Diskursanalyse, 92.

⁴⁰⁴ Ebd., 73.

zu werden, wie an den religiösen Dissidenten deutlich wird, die beispielsweise nicht offiziell publizieren durften.⁴⁰⁵

Abschließend muss auf den Zusammenhang zwischen der offiziell-öffentlichen Sphäre und der Diskursforschung eingegangen werden: Während es für Pierre Bourdieu „einen offiziellen Standpunkt [gibt], der der Standpunkt der Offiziellen ist und im offiziellen Diskurs zum Ausdruck gebracht wird“⁴⁰⁶, kann in Analogie zu und Fortführung von Bourdieu das Agieren zwischen der sowjetischen Staatsführung und der Kirchenleitung als offizieller Diskurs in der offiziell-öffentlichen Sphäre angesehen werden. Gleichzeitig bedeutet dies, dass die zu untersuchenden Dissidenten nicht an diesem offiziellen Diskurs partizipieren konnten, da sie sich mit ihren Themen eben genau gegen diesen Diskurs stellten und durch Sanktionen von diesem Diskurs ausgeschlossen wurden. Es wäre jedoch zu kurz gegriffen, den Diskurs der Dissidenten in Analogie dazu als nicht-offiziellen Diskurs aufzufassen, da dann den beschriebenen sowjetischen sozialen Gegebenheiten nicht Rechnung getragen würde. Der Diskurs der Dissidenten war nicht nur auf die materiale Seite der hier zu untersuchenden Quellen beschränkt, sondern umfasste auch die Ebene des Handelns, mittels derer sich die Dissidenten gegen den hegemonialen Diskurs der Staats- und Kirchenleitung stellten – und somit den offiziellen Diskurs samt seinen Deutungen in Frage stellten bzw. negierten, wie an klandestinen Diskussionsgruppen deutlich wird. Das bedeutet, dass das religiöse Dissidententum und der Gegendiskurs größer und umfassender waren als der hier untersuchte, in schriftlicher Form niedergeschlagene Gegendiskurs. Die Dissidenten stellten durch ihr Handeln diskursiv eine Realität samt referentiellen Rahmen her und konstruierten ihre eigene soziale Öffentlichkeit. Sie bildeten einen Gegendiskurs, der sich gegen den hegemonialen Diskurs der Kirchenleitung und des sowjetischen Staats samt den Regeln des offiziellen Diskurses in der offiziell-öffentlichen Sphäre stellte. „Gegen“ ist dementsprechend als gegensätzlich zum offiziellen Diskurs in der offiziell-öffentlichen Sphäre zu

⁴⁰⁵ Die Machtwirkungen (der Bekämpfung) eines Diskurses arbeitete Foucault heraus; vgl. FOUCAULT, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, 1. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt 1977 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 716), 113–115; DERS.: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Übersetzt von Walter Seitter, Frankfurt 1977 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 184), 228–229.

⁴⁰⁶ BOURDIEU, Pierre: *Sozialer Raum und symbolische Macht*, in: DERS.: *Rede und Antwort*. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs, Frankfurt 2011 (edition suhrkamp. Neue Folge, 547), 135–154, hier: 150.

verstehen, da die oben beschriebenen Grundmerkmale der sowjetischen Öffentlichkeit und die sie konstituierenden Grundfeste in Frage gestellt bzw. ignoriert wurden, indem Themen aus der privat-öffentlichen Sphäre bewusst als Gegendiskurs in die offiziell-öffentliche Sphäre eingespeist wurden.

3.2 Korpusbildung und Quellenkritik

In dieser Arbeit werden die nachfolgend näher zu charakterisierenden Dokumente der Andersdenkenden zum Gegenstand der Analyse. Die Dokumente des konkret vorhandenen Untersuchungskorpus sind den Anforderungen der Diskursanalyse gemäß „in ausreichender Anzahl vorhanden [...] und [erstrecken] sich seriell über einen gewissen Zeitraum“⁴⁰⁷. Die von Landwehr geforderten Kriterien der „diachrone[n] Reihung und synchrone[n] Häufigkeit von miteinander verbundenen Aussagen“⁴⁰⁸ ist erfüllt und kann mit der Definition von religiösen Andersdenkenden verbunden werden, da nur solche Personen als religiöse Dissidenten bezeichnet und untersucht werden, deren Handeln sich über einen längeren Zeitraum erstreckte und die sich wiederholt und reflektiert mit der Situation von Gläubigen und der Kirche in der Sowjetunion auseinandersetzen. Konkret bedeutet dies, dass genügend Quellen zur Erforschung zur Verfügung stehen, die in Beziehung gesetzt und auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede hin befragt werden können, um inhaltliche Strukturierungen aufzudecken.⁴⁰⁹ Als historisches Phänomen ist der Diskurs als „Menge all jener textlichen, audiovisuellen, materiellen und praktischen Hervorbringungen [zu sehen], die das Thema des Diskurses in irgendeiner Weise behandeln oder auch nur nebenher streifen“⁴¹⁰. Die Gesamtheit an Hervorbringungen zum Diskurs ist damit größer als die hier untersuchten Texte. Aus forschungspraktischen Gründen fokussiert sich die Untersuchung auf schriftliche Quellen, die die Dissidenten selbst während des Untersuchungszeitraums in der Sowjetunion verfasst haben und die als Aufzeichnung oder

⁴⁰⁷ LANDWEHR: Historische Diskursanalyse, 102.

⁴⁰⁸ Ebd.

⁴⁰⁹ Vgl. ebd., 15–16.

⁴¹⁰ Ebd., 102.

Beleg für deren religiöse Dissidenz gelten können.⁴¹¹ Die allgemeine Verwendungsweise von „Diskurs“ ist zwar breit gestreut, der reflektierte wissenschaftliche Einsatz jedoch richtet sich auf Untersuchungen des Sprach- und Zeichengebrauchs, in diesem Fall des Sprach- und Zeichengebrauchs größerer Textkorpora. Die zu analysierenden Aussagen des Diskurses – regelmäßig auftauchende und funktionstragende Bestandteile, die einen Diskurs formen – konkretisieren sich in den Äußerungen und Aussageereignissen der hier untersuchten Texte.⁴¹² Sachliche Vernetzungen unter den Dissidenten sollen so herausgearbeitet werden. Die personalen Vernetzungen bleiben weitestgehend ein Desiderat der kirchenhistorischen Forschung, da nicht genügend zeitliche und finanzielle Ressourcen vorhanden waren, um sie in dieser Arbeit systematisch zu bearbeiten. Um ihnen gerecht zu werden, ist weitere Forschung nötig, für die genügend Material in den Archiven vorhanden ist.

Da es aufgrund des vorliegenden Quellenmaterials nicht möglich ist, sowohl in der Breite als auch in der Tiefe gleichermaßen zu forschen, muss zwangsläufig eine Auswahl getroffen werden: sowohl was die Wahl der untersuchten Andersdenkenden anbelangt, was in Kapitel 4 geschieht, als auch was die konkret untersuchten Texte betrifft, die dann detailliert analysiert werden können. Kriterien für diese Auswahl werden im Folgenden festgelegt:

Da es sich bei den religiösen Dissidenten um Personen handelte, die „öffentlich“ (vgl. Kapitel 2.3.2) ihre Meinung äußerten, sollen als Quellen die im *samiẓdat* sowie *tamiẓdat* veröffentlichten Dokumente dienen, die heute insbesondere in Archiven auffindbar sind und zur fraglichen Zeit von den religiösen Andersdenkenden verfasst worden sind. Dabei erhebt dieses Projekt nicht den Anspruch der Erfassung und Auswertung von Dokumenten der einzelnen religiösen Andersdenkenden im Sinne eines *Life Writings* oder im Sinne der Biographieforschung. Entgegen eines weitgefassten Dokumentenbegriffs⁴¹³ steht

⁴¹¹ Vgl. WOLFF, Stephan: Dokumenten- und Aktenanalyse, in: FLICK, Uwe / VON KARDORFF, Ernst / STEINKE, Ines (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2015 (rowohlt's enzyklopädie), 502–513, hier: 502.

⁴¹² Vgl. LANDWEHR: Historische Diskursanalyse, 110–112. Aussageereignis bzw. Äußerung ist als „konkret dokumentierte, für sich genommene je einmalige sprachliche Materialisierung eines Diskurses bzw. eines Diskursfragments“ (KELLER: Diskursforschung, 68) zu verstehen und meint die hier untersuchten Dokumente der religiösen Andersdenkenden, während eine Aussage hingegen der „typisierbare und typische Gehalt einer konkreten Äußerung bzw. einzelner darin enthaltener Sprachsequenzen, der sich in zahlreichen verstreuten Äußerungen rekonstruieren lässt“ (ebd.), ist.

⁴¹³ Vgl. MAYRING: Einführung in die qualitative Sozialforschung, 46–47.

in dieser Arbeit ein enger Begriff von Dokumenten als schriftliche Quellen bzw. Schriftstücke⁴¹⁴, die die Dissidenten selbst verfasst haben und in denen sie sich argumentativ mit der Staat-Kirche-Beziehung bzw. mit der Beziehung zwischen dem Staat, der Kirche und den Gläubigen in der Sowjetunion beschäftigt haben. Gleichzeitig vertraten sie so ihre Positionen gegenüber der jeweiligen Leitung von Staat und Kirche, aber auch gegenüber Dritten.⁴¹⁵ Somit umfasst das Korpus Briefe, Eingaben, Artikel und Aufrufe, die von den religiösen Andersdenkenden veröffentlicht wurden. Hervorzuheben ist ebenfalls, dass nur solche Schriften untersucht werden, die eindeutig einem Verfasser zugeordnet werden können. Gleichzeitig sind auch Werke ausgeschlossen, die als Erzählung, Prosa o. ä. – und damit mit fiktionalem Charakter – verfasst wurden.⁴¹⁶ Auch sollen keine nach dem Untersuchungszeitraum bzw. nicht in der Sowjetunion verfassten Schriften analysiert werden, da sich die Dissidenten nach ihrer Emigration anderen Umständen ausgesetzt sahen und der Einflussphäre des sowjetischen Staats und der ROK – zumindest unmittelbar – entzogen waren. Für sie ergaben sich andere Rahmenbedingungen als für diejenigen, die weiterhin in der Sowjetunion lebten. Damit sind Dokumente ausgeschlossen, die von den Dissidenten nach ihrer Ausweisung oder Emigration verfasst worden sind, wie z. B. ein Statement zur Verteidigung der beiden Priester Jakunin und Dudko sowie der Laien Regel'son und Ogorodnikov von Levitin (Krasnov), als dieser bereits in der Schweiz lebte, oder dessen Schreiben an Philip Potter, in dem Levitin (Krasnov) Potter darum bat, der Weltkirchenrat möge seine Stimme öffentlich zur Verteidigung der Gläubigen erheben.⁴¹⁷ Auch werden keine Autobiographien, Bücher, Artikel, Interviews etc. analysiert. Hier ist die Gefahr der Deutung des Geschehens in eine bestimmte Richtung seitens der Verfasser gegeben, um so die Geschichtsschreibung (nachträglich) zu beeinflussen. Außerdem können diese Schriften einen panegyrischen Ton haben oder im Nachhinein ein kirchenfrommes Leben

⁴¹⁴ „Schriftstück“ und „Text“ werden in dieser Arbeit synonym verwendet.

⁴¹⁵ Dies verweist auf Veröffentlichungen diverser Texte in Zeitschriften im Westen und/oder im *samizdat*, die zwar nicht explizit an kirchliche oder staatliche Akteure gerichtet waren, diese aber dennoch als indirekte Adressaten ansprachen.

⁴¹⁶ Ausgeschlossen von der Analyse wurden z. B. *Die Osterprozession* oder *Die Eiche und das Kalb* von Aleksandr Solženicyn.

⁴¹⁷ Vgl. Keston Archive: SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Dudko, Fr. Dmitry (1975–1976) [LEVITIN-KRASNOV, Anatoly: “Save these honest people!”. Statement in Defense of Russian Orthodox y Gleb Yakunin and Dimitriy Dudko and Laymen Lev Regelson and Alexander Ogorodnikov, 07.05.1977; DERS.: Statement to Dr. Philip A. Potter, 14.05.1977].

imaginieren. Daher sagen diese Schriften oftmals mehr über das Bedürfnis nach Selbstvergewisserung aus und weniger über das wirkliche Geschehen. Ebenfalls kann durch diese Quellen nicht die damalige Argumentation eingeholt werden.

Zum Schluss muss noch eine Anmerkung ergänzt werden: Der Quellengattung und der Untersuchungsfrage entsprechend können in dieser Arbeit keine expliziten Aussagen über eine (theologische) Reflexion des jeweiligen Glaubens der Andersdenkenden getätigt werden. Dies kann an drei Punkten erläutert werden:

Erstens war es für Eingaben an Vertreter des Staats zunächst irrelevant, ob die Verfasser der Dokumente überhaupt gläubig waren oder nicht – dementsprechend wurden diese Themen bzw. eine Reflexion darauf in den Dokumenten nicht explizit behandelt. Zweitens brachten die religiösen Andersdenkenden gegenüber Vertretern der Amtskirche keine Reflexionen über oder Rechtfertigungen ihres eigenen Glaubens vor, denn dieser war ja gerade – wie in Kapitel 2.2 gezeigt – Ausgangslage, um theologisch argumentieren zu können. Drittens wurden auf dem Kommunikationsweg des *samizdat* keine persönlichen Reflexionen über den eigenen Glauben verbreitet. In einer Gesellschaft, in der immer mit Hausdurchsuchungen o. ä. gerechnet werden musste, gab es schlichtweg kaum Aufzeichnungen, in denen jemand seinen Glauben reflektierte, da dies zu gefährlich gewesen wäre. Infolgedessen gibt es wie in Kapitel 1.2.4 problematisiert auch keine verfügbaren Tagebuchaufzeichnungen. Mittelbar kommt eine Reflexion des Glaubens jedoch in dokumentierten Diskussionsrunden zum Vorschein, wie bei den später zu behandelnden Neophyten Goričeva oder Ogorodnikov, diese entsprechen allerdings wiederum anderen Quellenarten, die einem anderen Forschungsrahmen zugeordnet werden müssen. Auskünfte über die Reflexion des Glaubens sind gemäß der hier vorliegenden Fragestellung und untersuchten Quellen folglich nicht möglich.

Die Kriterien für die Korpusbildung sind somit benannt. Anhand des gebildeten Korpus wird danach gefragt, wie die Dissidenten ihre Positionen gegenüber dem säkularen Staat bzw. dessen Führung und der Kirche bzw. deren Führung vertraten und was ihr Antrieb war.⁴¹⁸

⁴¹⁸ Zur Klärung von fraglichen Textteilen einer Quelle wird gemäß der Explikation der Qualitativen Inhaltsanalyse zusätzliches Material, z. B. Sekundärliteratur, herangezogen; vgl. MAYRING: Qualitative Inhaltsanalyse, 90–97.

Aus dem Ausgeführten ergibt sich, dass „fixierte Kommunikation“⁴¹⁹ bzw. „akzidentale Dokumente“⁴²⁰ untersucht werden und keine selbst erhobenen Daten, wie z. B. bei einem Oral-History-Projekt⁴²¹ oder bei narrativen Interviews⁴²², die für dieses Projekt generiert werden müssten. Dies erklärt sich aus folgendem Sachverhalt:

Die auszuwertenden Primärquellen wurden während und nach dem Untersuchungszeitraum v. a. in Westeuropa gut dokumentiert, sodass ein umfangreicher Bestand an russischen Originaltexten wie auch englischen oder deutschen Übersetzungen unterschiedlichster Zeitschriften⁴²³ nicht nur in Bibliotheken, sondern auch in Archiven verfügbar ist. Darüber hinaus wurde viel unveröffentlichtes Material von einzelnen wissenschaftlichen Institutionen gesammelt und an Archive übergeben:

In Deutschland sind die Bibliothek und das Archiv der Forschungsstelle Osteuropa (Bremen) von großer Relevanz, da hier zahlreiche *samizdat*-Dokumente zugänglich sind.⁴²⁴ In Russland sind v. a. Quellenbestände im Archiv von Memorial von Bedeutung, die ebenfalls bei einem Forschungsaufenthalt konsultiert werden konnten. Die größte Bedeutung für diese Arbeit hat aufgrund ihrer hervorragenden Bibliothek und einmaligen Sammlung von *samizdat*- und *tamizdat*-Texten die Baylor University in Waco, Texas mit dem dort beheimateten Archiv des Keston Colleges. Letzteres wurde 2007 aus Großbritannien

⁴¹⁹ Ebd., 12. Dementsprechend werden auch keine Bilder von Künstlern wie Vitalij Linickij oder anderen untersucht, die sich selbst als orthodoxe religiöse Künstler verstanden, deren Werke aber nonkonformistisch waren und nicht in der offiziell-öffentlichen Sphäre gezeigt werden konnten; vgl. Keston Archive: SU/Ort 2 Individuals: Vitali Linitsky [Interview with an artist – Vitali Dmitrievich Linitsky].

⁴²⁰ LAMNEK: Qualitative Sozialforschung, 440.

⁴²¹ Dies wurde bereits, teilweise auch für religiöse Dissidenten, durchgeführt; vgl. den Forschungsüberblick in Kapitel 1.2.

⁴²² Solche Projekte finden meistens in größeren Forschergruppen statt, beinhalten jedoch die oben aufgeführten Gefahren wie (Auto-)Biographien.

⁴²³ Zur Übersicht über die relevanten Zeitschriften vgl. FN 42.

⁴²⁴ Die Forschungsstelle Osteuropa in Bremen stellt für den deutschsprachigen Raum die Adresse dar, um sich mit der hier behandelten Thematik auseinanderzusetzen. Daneben hat für den deutschsprachigen Raum noch das Institut G2W in der Schweiz eine besondere Relevanz. Nach Rücksprache mit dem heutigen Institutsleiter Stefan Kube wurde jedoch auf einen Forschungsaufenthalt verzichtet, da das dort vorliegende Material noch nicht archivarisch aufbereitet ist. Hinzu kommt, dass am Keston Center for Religion, Politics, and Society ebenfalls Material, das G2W veröffentlichte, eingesehen werden konnte, sodass von sachlichen Überschneidungen ausgegangen werden kann.

in die USA verlagert und bietet einen einzigartigen Zugriff auf die Archivbestände des Keston Colleges, das von den 1960er- bis 1990er- Jahren unter Leitung Michael Bourdeaux' eines der führenden Institute war, das im Westen über religiöse Andersdenkende informierte.⁴²⁵

Archiv-, bibliotheks- und länderübergreifend wurde in einem Online-Projekt der Universität Toronto ein Überblick über im *samizdat* erschienenen Zeitschriften zusammengetragen. Hierdurch ist dokumentiert, welche *samizdat*-Zeitschriften in welchen Archiven weltweit zugänglich sind. Das Projekt gibt durch eine benutzerfreundliche Oberfläche zusätzlich eine hervorragende Übersicht über bereits digitalisiertes Archivmaterial diverser Forschungsstellen.⁴²⁶

Der mediale Kontext der Quellen stellt sich unterschiedlich dar: V. a. die im Westen publizierten und edierten Quellen liegen in einem guten editorischen Zustand vor. Anders präsentiert sich der mediale Zustand der unedierten *samizdat*-Dokumente: Sie sind teilweise handschriftlich verfasst worden oder aber, was den Großteil der Quellen anbelangt, auf Schreibmaschine (mit mehreren Durchschlägen) auf sehr dünnem Papier getippt, sodass das Lesen und Auswerten teilweise schwierig waren. Jedoch geben gerade diese Dokumente einen authentischen Einblick in die Kommunikationsströme und -formen des *samizdat*. Teilweise sind die Schreibmaschinendurchschläge mit handschriftlichen Notizen, Anmerkungen und/oder Ergänzungen versehen. V. a. liegen im *samizdat* Einblattdrucke vor: lose Blattsammlungen zu einem Thema, d. h. Briefe, Aufrufe, Flugblätter, aber auch Zeitschriften und teilweise sogar ganze Bücher; des Weiteren Dokumente, die sich direkt an Amtsträger im In- und

⁴²⁵ Zur Geschichte des Keston Colleges vgl. REDDAWAY: *The Dissidents, 196–198*; DEGRAFFENRIED, Julie / KNOX, Zoe (Hg.): *Voices of the Voiceless. Religion, Communism, and the Keston Archive*, Waco 2019. Der letztgenannte Band zeigt den Zusammenhang zwischen „Religion, Communism, and the Keston Archive“ – so der Untertitel – auf und schlägt eine Brücke in die Gegenwart, indem die Arbeit des heutigen Keston Center for Religion, Politics, and Society dargestellt wird.

⁴²⁶ Siehe KOMAROMI, Ann (Hg.): *The Electronic Archive “Project for the Study of Dissidence and Samizdat”*, Toronto 2015, <http://samizdatcollections.library.utoronto.ca/>. In diesem Zusammenhang muss auf das inzwischen nicht mehr aktualisierte Projekt von V. Igrunov und M. Barbakadze hingewiesen werden, die für das russischsprachige Internet eine „Antologie des *samizdat*“ veröffentlichten, in der grundlegende Informationen über den und Texte aus dem *samizdat* nach Jahren und Kategorien geordnet präsentiert werden. Der Schwerpunkt liegt auf dem künstlerischen *samizdat*. Erzählungen von am *samizdat* Beteiligten runden das Online-Angebot ab; siehe IGRUNOV, V. / BARBAKADZE, M. (Redaktion/Zusammenstellung): *Antologia samizdata*, <http://antology.igrunov.ru/>.

Ausland wandten. Durch die Verbreitung dieser nun zu untersuchenden Quellen im *samizdat* liegen diese nur in geringer Auflage vor.

Hier wird auch das in Kapitel 2 beleuchtete Machtverhältnis deutlich, da die Zirkulation und Verbreitung dieses Materials der Zensur unterlag. Die historische Kontextualisierung verweist ebenfalls auf diesen institutionell-organisatorischen Kontext und hilft, den situativen Kontext der Dissidenten zu konkretisieren.⁴²⁷

Zum Umgang mit den Quellen ist zu sagen, dass bei der russischen Übersetzung von Texten bzw. Wiedergabe von Namen die wissenschaftliche Transliteration des kyrillischen Alphabets verwendet wird; bei der Wiedergabe von Namen und Begriffen, für die es im Deutschen eindeutige Formen gibt, wird von diesem Grundsatz im Fließtext abgewichen (beispielsweise „Moskau“ statt „Moskva“). Letzteres gilt nicht für die Literaturangaben; um sie korrekt zuordnen zu können wird durchgängig die wissenschaftliche Transliteration benutzt.⁴²⁸ Sollten aufgrund der Charakteristika der beschriebenen Quellen bereits deutsche Übersetzungen von russischen Texten vorliegen, wurden diese (soweit möglich) durch den Vergleich mit dem russischen Original gegengeprüft und anschließend übernommen, um so den sprachlichen Duktus des Untersuchungszeitraums einzuholen. In einigen Fällen wurde die deutsche Übersetzung korrigiert bzw. präzisiert. Mehrdeutige Ausdrücke oder Schlüsselbegriffe werden mit dem Hinweis auf das russische Original in Klammern wiedergegeben; ggf. wird auch das gesamte russische Zitat präsentiert. Die Analyse erfolgt daher mit und am russischen Original, um so die Übersetzung zu prüfen und ggf. unklare Stellen wie beschrieben zu klären. Alle anderen Übersetzungen wurden – sofern nicht anders angegeben – eigenständig angefertigt.⁴²⁹ Russische Texte werden generell in Übersetzung wiedergegeben, da nicht bei allen Lesern Kenntnisse der russischen Sprache vorausgesetzt werden können. Englische Texte werden in der Regel nicht eigens übersetzt. Bei Schlüsseltexten der ROK oder der staatlichen Gesetzgebung, die auf Deutsch vorliegen, wird analog verfahren: Bei erster Nennung wird auf das russische

⁴²⁷ Vgl. LANDWEHR: Historische Diskursanalyse, 107–108.

⁴²⁸ Aufgrund der besseren Rückverfolgbarkeit werden Autorennamen, die in der behandelten Literatur bereits abgekürzt angegeben werden, auch in dieser Arbeit wie im Original abgekürzt wiedergegeben.

⁴²⁹ Unterstützt wurden die Übersetzungen insbesondere von Goričevas Texten durch Xenia Baljakin, der hiermit dafür herzlich gedankt wird. Entsprechende Stellen sind mit „XB“ gekennzeichnet.

Original hingewiesen und dieses wird in strittigen Übersetzungsfällen zur Explikation der Stelle herangezogen.

Um Archivalien besser zuordnen zu können, wird bei erster Nennung (soweit vorhanden⁴³⁰) der Autor und Titel des untersuchten Dokuments in eckigen Klammern nach Nennung der Fundstelle in der Fußnote angegeben; sofern vorhanden wird auch das vollständige Datum der Archivalie angegeben. Danach werden diese Angaben als Kurztitel gegeben. Sollten keine Seiten- bzw. Blattzahlen angegeben sein, so bezieht sich der Verweis auf die gesamte Archivalie. Im Verzeichnis der Primärquellen erscheint die Fundstelle der in dieser Arbeit benutzten Archivalien; die Archivalien selbst werden nicht genannt. Verwendete Literatur wird bei erstmaliger Nennung mit vollständigen bibliographischen Angaben versehen, danach wird sie nur noch mit jeweiligem Kurztitel angegeben. Bibelstellen werden, falls nicht anders angegeben, nach der revidierten Einheitsübersetzung angegeben, es sei denn, diese stehen in einem Zitat, dann wird der Text nicht der Einheitsübersetzung angepasst.

3.3 Auswertungsverfahren

Im Folgenden soll dargestellt werden, wie die oben beschriebenen Quellen ausgewertet werden. Dabei ist hervorzuheben, dass die

Analyse diskursiver Beiträge nur dort [zur Diskursanalyse] wird, wo diese Analyse Vergleichshorizonte einbindet und die Beiträge, die sie untersucht, in Beziehung zu anderen Diskursbeiträgen und Diskursen setzt.⁴³¹

Dem soll Rechnung getragen werden, indem die zu untersuchenden Beiträge nicht unabhängig voneinander betrachtet werden und auch der Kontext der Quellen nicht unbeachtet bleibt. Die in Kapitel 2.1 erfolgte historische Einordnung diente der Kontextanalyse, um die Quellen bzw. Texte in ihrem eigenen historischen Kontext interpretieren zu können.⁴³²

Die Quellen werden in zwei Schritten betrachtet: Um das Phänomen der religiösen Andersdenkenden möglichst umfassend zu analysieren, werden unterschiedliche Quellentexte eines Dissidenten kombiniert. So entsteht jeweils ein

⁴³⁰ Beispielsweise sind manche archivierten Berichte aus Zeitungen und Zeitschriften, die zur Explikation der eigentlich auszuwertenden Quellen herangezogen werden, ohne expliziten Autor verfasst worden.

⁴³¹ SCHWAB-TRAPP: Art. Diskursanalyse, 38.

⁴³² Vgl. MAYRING: Qualitative Inhaltsanalyse, 50, 55.

Überblick über seine Argumente. Für das Phänomen der religiösen Dissidenten insgesamt werden die zu untersuchenden Dissidenten und ihre Positionen anschließend in Kapitel 9 in Beziehung zueinander gesetzt und auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede hin untersucht.

Das Quellenmaterial wird dabei „unter einer theoretisch ausgewiesenen Fragestellung [analysiert] [vgl. Kapitel 1.1 und 1.3]; die Ergebnisse werden vom jeweiligen Theoried Hintergrund her interpretiert, und auch die einzelnen Analyseschritte [vgl. Kapitel 3] sind von theoretischen Überlegungen geleitet“⁴³³. Mayring versteht die Theoriegeleitetheit der Analyse so, dass „der Stand der Forschung [vgl. Kapitel 1.2] zum Gegenstand und vergleichbaren Gegenstandsbereichen systematisch bei allen Verfahrensentscheidungen herangezogen wird“⁴³⁴. Es kann also an den Forschungsstand angeknüpft werden, um einen Erkenntnisfortschritt zu erreichen.⁴³⁵

Da die zu untersuchenden Quellen nicht für sich stehen, ist ebenfalls der sozial-politische, kulturelle und (kirchen-)geschichtliche Zusammenhang erläutert worden (vgl. Kapitel 2). Gleichzeitig muss, da es sich um theologische Texte handelt, das „Mehr“ dieser Texte beachtet werden, das sich nur schwer mit sozialwissenschaftlichen Methoden beschreiben lässt: Die Texte haben Bestandteile (theologische Argumente bzw. ihr theologischer Kern), die sich nicht auf die äußeren zeithistorischen Faktoren reduzieren lassen. Dies gilt v. a. wenn die zu untersuchenden Dokumente selbst auf Quellen rekurrieren, die einen theologischen Geltungsanspruch besitzen. Somit müssen sie mit den eigenen theologischen Paradigmen und Diskursen ernst genommen werden, um sie zu interpretieren, aber auch zu kritisieren.⁴³⁶ Nur vor diesem Hintergrund können die Argumentationslinien der Dissidenten rekonstruiert, nachvollzogen und eingeordnet werden.

Um ein tieferes und strukturiertes Verständnis der Motive, Themen und Argumente religiöser Andersdenkender zu erhalten, sollen die beschriebenen

⁴³³ Ebd., 13. Das Vorwissen wird explizit offengelegt und das induktivistische Selbstmissverständnis eingeholt, denn „Wissenschaftler [können] ihr Vorwissen auch nicht einfach suspendieren“ (KELLE, Udo / KLUGE, Susann: Vom Einzelfall zum Typus. Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung, Wiesbaden 2010 [Qualitative Sozialforschung, 15], 21), sondern „sehen die Realität ihres empirischen Feldes stets durch die ‚Linsen‘ bereits vorhandener Konzepte“ (ebd., 28).

⁴³⁴ MAYRING: Qualitative Inhaltsanalyse, 53.

⁴³⁵ Vgl. ebd., 59–60.

⁴³⁶ Vgl. ELSNER: Die Russische Orthodoxe Kirche vor der Herausforderung Moderne, 18–20.

Quellen kategorisierend ausgewertet werden.⁴³⁷ Die Kategorisierung soll an die von Philipp Mayring beschriebene Qualitative Inhaltsanalyse angelehnt werden, die eine induktive Kategorienbildung ermöglicht und sich aufgrund dieser Kategorienbildung als zielführend für die Fragestellung dieser Arbeit erweist.⁴³⁸

Einer Kategorie können bestimmte Phänomene des Datenmaterials zugeordnet werden:⁴³⁹

Kategorie ist demnach jeder Begriff, der zu einer Klassifizierung von beliebigen Objekten dienen kann, im qualitativen Forschungsprozess also jeder Begriff, der zur Kennzeichnung und Unterscheidung von Phänomenen jeglicher Art [...] und damit zur Erschließung, Beschreibung und Erklärung der Daten genutzt werden kann.⁴⁴⁰

Diese Kategorien werden als verschiedene Aspekte des einen Phänomens des religiösen Andersdenkens aufgefasst. Es handelt sich zwar um unterschiedliche Kategorien, diese können jedoch nicht unabhängig voneinander verstanden werden, da sie insgesamt Ausdruck des einen Phänomens religiösen Andersdenkens sind.

Sollte es innerhalb der einzelnen Kategorien noch bestimmte Merkmalsausprägungen (Subkategorien) geben, werden diese als Dimensionen der Kategorie aufgefasst.⁴⁴¹ Durch die theoriegeleitete Kategorienbildung ist bereits ein Selektionskriterium eingeführt worden, „das bestimmt, welches Material Ausgangspunkt der Kategoriendefinition sein soll“⁴⁴². Hierdurch wird bereits am Anfang der Untersuchung „Unwesentliches, Ausschmückendes, vom Thema

⁴³⁷ Die Ziele der religiösen Andersdenkenden werden ebenfalls durch die Analyse herausgearbeitet. Sie werden jedoch nicht in Kategorien, sondern in einzelnen Punkten dargestellt, da sie kurz und prägnant präsentiert werden sollen. Somit sollen ausschweifende Wiederholungen des Analyseteils vermieden werden.

⁴³⁸ Siehe MAYRING: Qualitative Inhaltsanalyse. Zur Kritik an der Qualitativen Inhaltsanalyse siehe LAMNEK: Qualitative Sozialforschung, 465–466; zur Kritik an Mayring siehe ebd., 480–482; RAMSENTHALER, Christina: Was ist „Qualitative Inhaltsanalyse“?, in: SCHNELL, Martin / SCHULZ, Christian / KOLBE, Harald / DUNGER, Christine (Hg.): Der Patient am Lebensende. Eine Qualitative Inhaltsanalyse, Wiesbaden 2013, 23–42, hier: 38–40.

⁴³⁹ Vgl. KELLE / KLUGE: Vom Einzelfall zum Typus, 86.

⁴⁴⁰ Ebd., 60.

⁴⁴¹ Vgl. ebd., 87.

⁴⁴² MAYRING: Qualitative Inhaltsanalyse, 86. Das zu analysierende Material wurde bereits im vorherigen Unterpunkt vorgestellt.

Abweichendes⁴⁴³ in den Quellen als erlässlich für die Untersuchung definiert. Das Abstraktionsniveau der Kategorien in der Analyse der jeweiligen inhaltlichen Scherpunkte und Argumente soll nicht zu eng gefasst werden, um eine Subsumption zu ermöglichen. Bei dem sich anschließenden Durchgang durch das Material wird, sobald das erste Mal das Selektionskriterium erfüllt wird, möglichst nah am Text und unter Beachtung des Selektionskriteriums die erste Kategorie definiert. Die Kategorien werden so in einem Verallgemeinerungsprozess direkt aus den Quellen gewonnen.⁴⁴⁴ Somit ordnet sich das Material selbst; die Kategorien „entwickeln sich als Interpretation aus dem Material“⁴⁴⁵ aufgrund eines Wechselspiels zwischen Theorie und den konkret auszuwertenden Dokumenten. Wird nun im weiteren Materialdurchgang eine andere zu der bereits benannten Kategorie passende Textstelle gefunden, wird diese der bereits vorhandenen Kategorie untergeordnet. Sollte die Textstelle nicht zu den induktiv gebildeten bisherigen Kategorien passen, wird eine neue Kategorie formuliert.⁴⁴⁶ Um das Material weiterhin strukturiert darstellen zu können, können dementsprechend Haupt- und Subkategorien gebildet werden. Nach einem Materialdurchgang von ca. 10 bis 50 % wird das Kategoriensystem erneut überarbeitet. Die Logik und der Abstraktionsgrad der Kategorien wird überprüft und ggf. angepasst. Bei eventuellen Veränderungen muss das Material erneut durchgesehen werden. Abschließend kann das gesamte Kategoriensystem in Bezug auf die ausgewiesene Fragestellung, wie auch im Zusammenhang mit der explizierten Theorie, interpretiert werden.⁴⁴⁷ Wenn es dazu kommt, dass bei dem Durchgang durch die Quellen keine neuen inhaltlichen Komponenten mehr zu Tage treten, ist die theoretischen Sättigung eingetreten: „Wo die Einbeziehung neuer Daten keine neuen Erkenntnisse mehr bringt, ist die theoretische Sättigung erreicht.“⁴⁴⁸ Die Auswertung weiterer Quellen erfolgt dann nicht mehr.

⁴⁴³ Ebd., 87.

⁴⁴⁴ Vgl. ebd., 85–87.

⁴⁴⁵ LAMNEK: *Qualitative Sozialforschung*, 462.

⁴⁴⁶ Vgl. MAYRING: *Einführung in die qualitative Sozialforschung*, 117.

⁴⁴⁷ Vgl. ebd.

⁴⁴⁸ FLICK, Uwe: *Triangulation in der qualitativen Forschung*, in: DERS. / VON KARDORFF / STEINKE (Hg.): *Qualitative Forschung*, 309–318, hier: 318.

Teil B: Analyse

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

In der Analyse wird, wie bereits erwähnt, der Option „Forschen in der Tiefe“ der Vorzug vor der Option „Forschen in der Breite“ gegeben, um ein tieferes Verständnis und eine detailliertere Auseinandersetzung mit den untersuchten Andersdenkenden zu ermöglichen. Zuvor muss jedoch, um eine begründete Auswahl der im Detail zu analysierenden Andersdenkenden treffen zu können, ein Überblick über die unterschiedlichen Charakteristika und Argumentationsstränge der Andersdenkenden gegeben werden. Somit soll die Breite des religiösen Andersdenkens überblicksartig aufgezeigt, aber nicht tiefergehend analysiert werden. Dies erfolgt in chronologischer Reihung. Die Vorstellung derjenigen religiösen Andersdenkenden, die in den Kapiteln 5 bis 8 genauer untersucht werden und einer detaillierten Untersuchung unterzogen werden, fällt im Vergleich zur Vorstellung der anderen Andersdenkenden hier kürzer aus.⁴⁴⁹ Biographische Angaben werden bei der Darstellung des jeweiligen Andersdenkenden in den Fußnoten gegeben.

4.1 Religiöses Andersdenken bis 1961

Gerade weil das Jahr 1961 als Ausgangspunkt der Untersuchung dient und das religiöse Andersdenken in den 1960er-Jahren zum Durchbruch kam, soll darauf hingewiesen werden, dass es bereits in der Tauwetter-Periode Anzeichen von religiösem Andersdenken gab: So stellte sich beispielsweise Bischof Ermogen (Golubev) gegen staatliche Versuche, in seiner Eparchie Kirchen zu schließen, indem er sich als einziger Bischof auf die sowjetische Gesetzgebung

⁴⁴⁹ Bei Gruppen wie dem Christlichen Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen in der Sowjetunion, dem Christlichen Seminar in Moskau oder dem Klub *Marija* in Leningrad stehen aus forschungspraktischen Gründen die Hauptakteure im Fokus, da bei der Analyse der Argumente einzelner Mitglieder kein weiterer Erkenntnisfortschritt zu erwarten ist. Als Beispiel für solch eine Quelle, die nicht explizit ausgewertet wird, kann der Offene Brief von Erzdiakon Varsonofij (Boris Chajbulin), der Mitglied des Christlichen Komitees zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen war und der sich als einzelner Christ an den Kongress der KPdSU oder an den Erzbischof von Vladimir und Suzdal wandte, gelten; siehe Keston Archive: SU/Ort 4/2 S Individual Cases of Law-Church-State [CHAJBULIN, Varsonofij: Otkrytoe pis'mo, 23.11.1975].

berief. Es gelang ihm, mehrere Kirchengebäude zu renovieren und neu zu eröffnen. Dazu gehörte auch und insbesondere die Mariä-Himmelfahrts-Kathedrale in Taschkent, die als Hauptkirche der ROK in der Usbekischen SSR mit Hinweis auf ausländische Besucher und Repräsentationszwecke gegenüber dem Rat für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche nicht nur renoviert, sondern *de facto* größer und damit neu aufgebaut werden konnte. Sie stellte den größten Kirchenneubau in der Sowjetunion dar.⁴⁵⁰

Ähnliche Ziele verfolgte der Kirover Lehrer Boris Talantov, der sich zwischen 1951 und 1957 mittels Eingaben bei den lokalen und überregionalen Behörden für die Rückgabe der Mariä-Entschlafens-Kathedrale des geschlossenen Klosters des Heiligen Trifon von Vjatka an die Gläubigen einsetzte und andere Gläubige in ihrem Kampf gegen Kirchenschließungen unterstützte.⁴⁵¹ Seit Ende der 1950er-Jahre verfasste er ebenso Eingaben, wie z. B. als Replik auf Artikel in der *Nauka i religija (Wissenschaft und Religion)* an den zuständigen Redakteur, oder Artikel über unrechtmäßige Aktionen des Staats gegen die ROK und veranschaulichte so deren desaströse Situation.⁴⁵² In den 1960er-Jahren begann Talantov schließlich, offen gegen die Kirchenleitung der ROK vorzugehen.⁴⁵³

Nicht nur in der Peripherie gab es in den 1950er-Jahren erste Anzeichen des religiösen Andersdenkens, sondern auch im Zentrum der Sowjetunion: Anatolij Levitin (Krasnov) begann 1958 in Moskau damit, Verfolgungen unter Chruščëv aufzuzeichnen und im *samiždat* zu veröffentlichen. Gleichzeitig verfasste er zahlreiche Beiträge über die Lage der Kirche in der UdSSR und stellte sich mit seinen Eingaben explizit gegen die Kirchenpolitik der Chruščëv-Periode, weshalb der Gründer von G2W, Eugen Voss, ihn gar als Begründer des kirchlichen *samiždat* bezeichnete.⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ Vgl. STEPANOV (RUSAK), Vladimir: Svidetel'stvo Obvinenija. Cerkov' i gosudarstvo v Sovetskom Sojuze, Moskva 1980. Čast' II, 249; KHARKO, Alena: Jermogen Golubew, in: BREMER / HANEKE (Hg.): Zeugen für Gott. Band I, 139–151, hier: 140.

⁴⁵¹ Vgl. OSTANIN: Boris Talantov i bratstvo vjatskich christian v načale 60-x gg.

⁴⁵² Vgl. ALEXEYEVA: Soviet dissent, 250.

⁴⁵³ Vgl. OSTANIN, E. S.: O dvuch taktikach sochranenija Cerkvi v ateističeskom gosudarstve: Boris Talantov protiv „sergievščiny“, in: BALYBERDIN, A. (Hg.): Cerkov' v istorii i kul'ture Rossii: sbornik materialov Meždunarodnoj naučnoj konferencii, posvjaščennoj pamjati prepodobnogo Trifona Vjatskogo (1546–1612) g. Kirov (Vjatka), 22–23 oktjabrja 2010 goda, Kirov 2010, 253–256.

⁴⁵⁴ Vgl. Keston Archive: SU/Ort 2 Individuals: Levitin (Krasnov) 2 of 3 [VOSS, Eugen: Anatolij Levitin-Krasnov in der Schweiz, in: G2W 2 {10/1974}, 3–4].

Der Beschluss der Bischofsversammlung von 1961 war also nicht der einzige Auslöser für das Agieren der religiösen Andersdenkenden, sondern der berühmte Tropfen, der das Fass zum Überlaufen brachte, und gezielten Einspruch auslöste.

4.2 Die Reaktionen auf die Bischofsversammlung (1961 bis ca. 1966)

Der erste, der als religiöser Andersdenkender eingeordnet werden kann und gleichzeitig auch als einziger Bischof seine Stimme erhob, war Erzbischof Ermogen (Golubev)⁴⁵⁵ – der „letzte Vertreter der alten echt-russischen Geistlichkeit“⁴⁵⁶, wie ihn Levitin (Krasnov) nannte. Erzbischof Ermogen kritisierte die durch das auf der Bischofsversammlung 1961 verabschiedete *Gemeindestatut* neu geschaffene Kirchenstruktur aufs Schärfste. Obwohl selbst Bischof, wurde Ermogen 1961 nicht zu der besagten Bischofsversammlung eingeladen.

⁴⁵⁵ Erzbischof Ermogen wurde als Aleksej Stepanovič Golubev (1896–1978) als Sohn eines Professors in Kiew geboren. Er war der einzige religiöse Andersdenkende, der das Landeskonzil 1917/1918 als Zeitzeuge miterlebt hatte. Seine Mönchsweihe erfolgte nach Abschluss seines Studiums an der Moskauer Geistlichen Akademie 1919. Gleichzeitig war diese Zeit durch seinen Kampf gegen die Erneuerer-Bewegung bzw. die „Lebendige Kirche“ (*živaja cerkov*) geprägt. Nach Abschluss des Studiums trat er in das Kiewer Höhlenkloster ein, dessen Vorsteher er von 1926 bis 1931 war. 1931 wurde er aufgrund „antisowjetischer Tätigkeit“ zu zehn Jahren Zwangslager verurteilt. Nach vorzeitiger Haftentlassung war er ab 1945 wieder als Priester tätig. 1953 folgte die Bischofsweihe. Als (Erz-)Bischof leitete er das Bistum von Taschkent und Zentralasien, bis er 1960 auf Druck des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche durch den Patriarchen entlassen wurde. Es folgten Stationen als Bischof von Omsk (1962–1963) und als Bischof von Kaluga und Borovsk (1963–1965). Schließlich wurde Ermogen vom Patriarchat aufgrund seiner Eingaben und Kritik in das Uspenskij-Kloster Žirovicy in den Zwangsruhestand verbannt und seiner Ämter enthoben (offiziell forderte der Patriarch, auf Druck des Rates, Ermogen auf, ein Gesuch um unbefristeten Urlaub einzureichen; dieser reichte jedoch lediglich ein Versetzungsgesuch ein). 1968 erfolgte die offizielle Verurteilung seiner Tätigkeiten durch den Heiligen Synod. 1978 verstarb Ermogen in eben jenem Kloster, in dem er unter Hausarrest stand; vgl. KHARKO: Jermogen Golubev, 139–151; Keston Archive: SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Ermogen (Hermogen) (Golubev), Archbishop [Erzbischof Ermogen von Kaluga gestorben, in: Informationsdienst G2W 9, 31.05.1978, 11]; BOCIURKIW: Religious Dissent and the Soviet State [Aufsatz], 62; BOURDEAUX: Religious Ferment in Russia, 183; DE BOER, S. P. / DRIESSEN, E. J. / VERHAAR, H. L.: Biographical Dictionary of Dissidents in the Soviet Union, 1956–1975, The Hague 1982, 129; BYČKOV, Sergij: Osvoboždenie ot illjuzij, Moskva 2010, 5–197; Zasedanija Svjaščennogo Sinoda Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi ot 25 nojabrja 1965 g., abgedruckt in: ebd., 293–294.

⁴⁵⁶ Keston Archive: SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Ermogen (Hermogen) (Golubev), Archbishop [Erzbischof Ermogen von Kaluga gestorben, 11].

Daher richtete er 1962 sowohl einen Brief an den Patriarchen⁴⁵⁷ als auch an Chruščëv⁴⁵⁸, um nicht nur auf seine unkanonische Entfernung aus dem Bischofsamt hinzuweisen, sondern auch, um dagegen zu protestieren, dass die örtlichen Behörden im Widerspruch zu den geltenden Gesetzen gehandelt hätten.⁴⁵⁹ Dies exemplifizierte er am Grundsatz der Trennung der Kirche vom Staat, wodurch Ermogen auf § 1 des *Trennungsdokrets* anspielte und begründete, warum sich der Staat nicht in innere kirchliche Angelegenheiten einmischen dürfe. Jedoch unterschlug er, dass mit diesem Paragraphen zwar die Kirche vom Staat, der Staat jedoch nicht von der Kirche getrennt wurde.⁴⁶⁰

Auf Verletzungen der Kultgesetzgebung hinzuweisen, bezeichnete er selbst als seine „kirchliche und bürgerliche Pflicht“⁴⁶¹. Diese doppelte Identifizierung als zur Kirche und zum Staat zugehörig unterstrich nicht nur seine Bezogenheit auf die orthodoxe Kirche und den sowjetischen Staat, sondern untermauerte zudem seinen Anspruch, sich als gläubiger Bürger für den Staat einzusetzen. Dass sich beides, Christ und Sowjetbürger zu sein, nicht ausschloss, hob Ermogen explizit hervor: „Zum Schreiben bewog mich ausschließlich das Gefühl des Patriotismus meiner Kirche und meinem Vaterland gegenüber.“⁴⁶² Dieser Patriotismus kam bei ihm bereits in der Vorbereitung des Kirchenneubaus in Taschkent (vgl. Kapitel 4.1) deutlich zum Vorschein:

Derzeit sieht das Gebäude [der Kathedrale] so aus, dass man es schlecht als die Hauptkirche der orthodoxen Bevölkerung in Zentralasien bezeichnen würde. Wüsste [...] eine der zahlreichen Delegationen, die zurzeit Taschkent besuchen, die Kathedrale zu besichtigen, würde sie einen sehr unangenehmen Eindruck davontragen und meinen: Entweder wollen

⁴⁵⁷ Siehe Pis'mo archiepiskopa Ermogena (Golubeva) Patriarchu Aleksiju I. s pros'boj o novom naznačenii na svobodnuju kafedru i o pis'me na imja N. S. Chruščëva ot 2 marta 1962 g., in: KRIVOVAJA, N. (Hg.): Pis'ma Patriarcha Aleksija I. v sovet po delam Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi pri Sovete narodnych Komissarov – Sovete Ministrov SSSR 1954–1970 gg., 2, Moskva 2010, 351–353, deutsch: JERMOGEN: Eure Heiligkeit! ..., abgedruckt in: KHARKO: Jermogen Golubew, 142–143.

⁴⁵⁸ Siehe ARCHIEPISKOP ERMOGEN: Predsedatelju Soveta Ministrov Sojuza SSR Nikite Sergeeviču Chruščëvu, abgedruckt in: BYČKOV: Osvoboždenie ot illjuzij, 259–269, deutsch: JERMOGEN: Heutzutage ..., abgedruckt in: KHARKO: Jermogen Golubew, 143–144.

⁴⁵⁹ Vgl. JERMOGEN: Eure Heiligkeit!

⁴⁶⁰ Vgl. Ob otdelenii cerkvi ot gosudarstva i školy ot cerkvi (dekret soveta narodnych komissarov) [23 janvarja 1918 g.], 95.

⁴⁶¹ JERMOGEN: Eure Heiligkeit! ..., 143.

⁴⁶² Ebd.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

sich die Gläubigen nicht um ihre Kirche kümmern oder sie werden daran gehindert.⁴⁶³

Ermogen argumentierte so explizit für das Vaterland und wies den Nutzen von Gläubigen und Kirche für die sowjetische Regierung aus. Seine Erklärungen gegenüber dem Rat für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche sind so zu verstehen, dass internationalen Besuchern durch den Kirchenneubau demonstriert werden sollte, dass die Rechte von Gläubigen nicht verletzt würden – ein Ansinnen, dem die sowjetische Regierung höchste Priorität einräumte.

1965⁴⁶⁴ und 1967⁴⁶⁵ richtete er weitere Eingaben an den Patriarchen, die die neu befassten Beschlüsse kritisierten und als unkanonisch darstellten, da an der Beschlussfassung nur Bischöfe und nicht wie es das Landeskonzil vorsah auch weitere Kleriker und Laien beteiligt waren. Es hatte sich eben nicht um ein Landeskonzil, sondern um eine Bischofsversammlung gehandelt. Die Änderungen hätten jedoch auf einem Landeskonzil beraten und beschlossen werden müssen. Damit stand das neue *Gemeindestatut* im Gegensatz zum bis dahin geltenden, das kanonisch korrekt auf einem Landeskonzil (1945) angenommen wurde.

Auch merkte Ermogen an, dass im Vorfeld keine Tagesordnung verschickt worden sei, die eine Änderung des *Gemeindestatuts* nahegelegt hätte, sodass vorab kein Einspruch möglich gewesen sei.⁴⁶⁶ Gleichzeitig kritisierte er in seinem

⁴⁶³ JERMOGEN: Um auftretende Missverständnisse ..., abgedruckt in: KHARKO: Jermogen Golubew, 140; der Brief in edierten Auszügen auf Russisch in: ABDULLAEV, Evgenij: Istorija Taškentskogo Svjato-Uspenskogo kafedral'nogo sobora, in: Vostok svyšë. Duchovnyj, literaturno-istoričeskij žurnal XXIII–XXIV (2011), 22–61, hier: 41.

⁴⁶⁴ Siehe ERMOGEN, Archiepiskop Kalužskij i Borovskoj u. a.: Zajavlenie, abgedruckt in: KOSTENKO, Nikolaj / KUZOVKIN, Gennadij / LUKAŠEVSKIJ, Sergej: „Vred, nanesenij vami, nado ispravit', steret', izgladit'!“. K publikacii „Zajavlenija“ gruppy archiereev Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, in: OBŠČESTVO „MEMORIAL“ / FOND IMENI GENRICH A BÉLLJA (Hg.): Kornj Travy. Sbornik statej molodych istorikov, Moskva 1996, 126–142, 126–129, der Brief auf Deutsch in Auszügen: JERMOGEN: Ferner finden ..., abgedruckt in: KHARKO: Jermogen Golubew, 145–146.

⁴⁶⁵ Siehe ARCHIEPISKOP ERMOGEN: Pis'mo ego Svjatejšestvu Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi Aleksiju, in: Vestnik 86 (4/1967), 61–65, der Brief auf Deutsch in Auszügen: JERMOGEN: An dieser Stelle ..., abgedruckt in: KHARKO: Jermogen Golubew, 147–148.

⁴⁶⁶ Vgl. RUPPERT, Hans-Jürgen: Zur rechtlichen Stellung des Priesters in der Russischen Orthodoxen Kirche, in: Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde 15 (1972), 17–33, hier: 20.

Brief von 1965 zusammen mit neun weiteren Bischöfen die unterwürfige und vorauseilend-gehorsame Einstellung des Patriarchats gegenüber der sowjetischen Regierung. Allerdings war Ermogen der Einzige der zehn Unterzeichner des Briefs, der zu seinem Wort stand. Alle anderen zogen ihre Unterschrift zurück.⁴⁶⁷

Ermogen forderte erstens, dass die Beschlüsse der Bischofsversammlung von 1961 aufgehoben werden sollten, zweitens, dass ein Landeskonzil die gesamt-kirchliche Lage der ROK beraten solle und drittens, dass die Einmischung des Staats in die inneren Angelegenheiten der Kirche beendet werden müssen, da jedewede staatliche Einmischung der sowjetischen Gesetzgebung widerspreche. Gleichzeitig standen diese Forderungen in Kontinuität mit dem bereits 1962 verfassten Brief an den Patriarchen, in dem Ermogen sich ebenfalls über die „Verletzung der garantierten Gewissensfreiheit und des Kultusgesetzes“⁴⁶⁸ beklagte. Mit diesen Formulierungen spielte der Bischof auf Art. 124 der sowjetischen Verfassung an, der nicht nur die Trennung der Kirche vom Staat vorsah, sondern den Bürgern auch Gewissensfreiheit und freie Kulturausübung zubilligte. Ähnliches hatte Ermogen auch gegenüber Chruščëv formuliert, indem er die staatlichen Eingriffe in das Innere der Kirche am Instrument der Registrierung hervorhob:

Heutzutage wird eine Diözese de facto nicht von einem Bischof verwaltet, sondern vom Bevollmächtigten [des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche] [...]. Heute also kann der Bischof einen Priester nicht unabhängig in einer Gemeinde einsetzen, sondern schlägt dem Bevollmächtigten einen Bewerber vor. Die Zustimmung oder Ablehnung für die Einsetzung hängt jedoch gänzlich von der Entscheidung des Letzteren ab.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Ermogen übernahm am 3. September 1965 gegenüber den Mitgliedern des Heiligen Synods die volle Verantwortung für den Brief: „In der Tat existiert solch eine Gruppe [von Bischöfen, die den Brief unterschrieben haben,] nicht. Die Unterschriften unter der Eingabe tragen einen zufälligen Charakter und es wäre daher richtiger [zu sagen], dass die Eingabe ‚von einigen Bischöfen‘ oder besser: gar nicht von diesen, sondern nur von mir selbst unterschrieben wurde. [...] Die Initiative zur Eingabe und der Text gehen ausschließlich auf mich zurück“ (ARCHIEPISKOP KALUŽSKIJ ERMOGEN: Preosvjaščennym-Postojannym Členam Svjaščennogo Sinoda, abgedruckt in: BYČKOV: Osvoboždenie ot illjuzij, 278–279).

⁴⁶⁸ JERMOGEN: Eure Heiligkeit! ..., 143.

⁴⁶⁹ DERS.: Heutzutage

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

Dieses Vorgehen widersprach nicht nur der traditionellen orthodoxen Ekklesiologie, nach der ein Bischof einen Priester in die jeweiligen Gemeinden als seinen Vertreter entsandte, sondern auch den Reformbeschlüssen des Landeskonzils 1917/18, die im *Pfarrstatut* (§ 15)⁴⁷⁰ der Gemeinde ein Vorschlagsrecht für geeignete Kandidaten gegenüber dem Bischof eingeräumt hatten.⁴⁷¹ Dadurch, dass die Registrierung jederzeit auch wieder entzogen werden konnte, hatten die lokalen Bevollmächtigten ein machtvolles Instrument zur Hand, um Einfluss auf die Geistlichen in den jeweiligen Gemeinden zu nehmen.

Dieselbe Argumentation untermauerte Ermogen in einem Brief an die Staatsanwaltschaft aus dem Jahr 1965.⁴⁷² In diesem stellte er sich mit Rekurs auf die sowjetische Gesetzgebung gegen die Einsetzung der *dvadcatka* und deren Ausführungsbestimmungen. Gleichzeitig stand auch dieser Brief in einer Argumentationslinie mit dem Schreiben an den Rat für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche aus den 1950er-Jahren. Bereits dort hatte Ermogen gefordert, dass „für die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse [den Gläubigen] [...] Gebäude zur Verfügung“⁴⁷³ gestellt werden sollten. Der Rekurs auf die Befriedigung religiöser Bedürfnisse war nicht zufällig, da § 3 von *Über religiöse Vereinigungen* den gläubigen Bürgern genau dies garantierte. *Über religiöse Vereinigungen* wurde somit von Ermogen als grundlegendes religionsrechtliches Dokument in den Diskurs eingespielt.

Die Bedeutung der Registrierung durch die Behörden hob Ermogen auch für die Besetzung von Bischofsstühlen hervor: In einem 1968 erschienenen Memorandum kritisierte er, dass die kanonische Form der Kirche in der Sowjetunion völlig zerstört worden sei und dass die Bischofswahl durch eine Bischofsernennung durch die staatlichen Behörden ersetzt worden sei.⁴⁷⁴ Gleiches gelte aber nicht nur für die Wahl, sondern auch für die Absetzung eines Bischofs. Ein Bischof könne kanonisch korrekt nur dann in den Ruhestand

⁴⁷⁰ Siehe *Opredelenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi o pravoslavnom' prichode. 7 (20) aprelja 1918 goda*, in: *Sobranie opredelenij i postanovlenij svjaščennogo sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg.* Tom 3, Moskva 1994, 13–41, hier: 15.

⁴⁷¹ Vgl. OELDEMANN, Johannes: Die Auswirkungen der Sobornost'-Lehre auf das Landeskonzil 1917/18 der ROK, in: *Ostkirchliche Studien* 41 (1992), 273–300, hier: 295.

⁴⁷² Siehe ARCHIEPISKOP ERMOGEN: *Načal'niku otdela obščego nadzora prokuratury SSSR*, abgedruckt in: BYČKOV: *Osvoboždenie ot illjuzij*, 286–289.

⁴⁷³ JERMOGEN: *Um auftretende Missverständnisse*

⁴⁷⁴ Vgl. Keston Archive: SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Ermogen (Hermogen) (Golubev), Archbishop [Erzbischof Ermogen von Kaluga gestorben, 11].

versetzt werden, „wenn ein kirchliches Gericht einen Verstoß gegen die kirchlichen Vorschriften festgestellt oder ein Bischof persönlich um seinen Ruhestand gebeten hat“⁴⁷⁵. Dass diese Bitte um Entpflichtung freiwillig geschehen müsse, fügte Ermogen explizit hinzu: „Im letzteren Fall sind allerdings die nicht aus freiem Willen, sondern aus Zwang, Angst und Drohung verfassten Rücktrittserklärungen als ungültig zu betrachten.“⁴⁷⁶ Ermogen argumentierte abermals kanonisch, indem im Hintergrund seiner Argumentation die Aussagen des Landeskonzils 1917/18 aus dem Dokument *Über die Eparchialverwaltung (Opredelenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi ob' eparchial'nom upravlenij)*, Abschnitt II,⁴⁷⁷ standen, die explizit festhielten, wie ein Bischof gewählt, aber auch, wie ein Bischof seines Amtes verlustig geht.

Ermogen zeigte gleichzeitig – auch aus eigener Betroffenheit – auf, welche Folgen die staatliche Einmischung in die inneren Angelegenheiten der Kirche für Kleriker hatte:

Wenn ein Geistlicher entlassen wird, kann er in den meisten Fällen keine Stellen mehr bekommen, weder in der Diözese, in der er tätig war, noch in einer anderen. Das hat zur Folge, dass in keiner Diözese ein Bischof berechtigt ist, einen Geistlichen ohne Zustimmung des Bevollmächtigten [des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche] vor Ort aufzunehmen. Und nach der üblichen Praxis weigert sich ein Bevollmächtigter, in seinem Gebiet einen Priester einzusetzen, der vom Bevollmächtigten eines anderen Gebiets entlassen wurde.⁴⁷⁸

Ermogen setzte sich für die Rechte von Priestern ein, indem er festhielt, dass das neue *Gemeindestatut* gegen sowjetisches Recht stehe. Es schließe eine Mitgliedschaft des Priesters in der *dvadcatka* oder im Exekutivorgan der Gemeinde explizit aus und degradiere ihn zum Angestellten der Gemeinde:⁴⁷⁹

⁴⁷⁵ JERMOGEN: An dieser Stelle ..., 148.

⁴⁷⁶ Ebd.

⁴⁷⁷ Siehe *Über die Eparchialverwaltung* (14., 20., 22.2.1918), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): *Die Orthodoxe Kirche in Rußland*, 651–652, russisch: *Opredelenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi ob' eparchial'nom upravlenij*. 4 (14), 7 (20), 9 (22) fevralja 1918 goda, in: *Sobranie opredelenij i postanovlenij svjaščennogo sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg.* Tom 1, Moskva 1994, 17–33, hier: 18–20.

⁴⁷⁸ JERMOGEN: Heutzutage ..., 144.

⁴⁷⁹ Vgl. KOSTENKO / KUZOVKIN / LUKAŠEVSKIJ: K publikacii „Zajavlenija“ gruppy archiereev Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 127–128.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

Wir halten es für äußerst notwendig, dass ein Pfarrer zum Vollmitglied seiner Gemeinde wird, wie es kirchlich-kanonisch bestimmt ist und mit unserer Zivilgesetzgebung vollständig übereinstimmt.⁴⁸⁰

Damit rekurrierte Ermogen sowohl gegenüber dem Patriarchen als auch gegenüber dem Leiter der Abteilung der allgemeinen Aufsicht über die Staatsanwaltschaft der UdSSR⁴⁸¹ auf den VIII. Außerordentlichen Sowjetkongress 1936, auf dem geklärt wurde, dass Geistliche dieselben Pflichten und Rechte wie alle Sowjetbürger besitzen.⁴⁸² Gleichzeitig verwies er auf das bis 1961 gültige *Gemeindestatut* von 1945, das festhielt: „Der Erste Geistliche der Kirche ist von Amts wegen ordentliches Mitglied der Kirchengemeinde und Vorsitzender ihres Exekutivorgans (Kirchenrates) [...].“⁴⁸³ Das bis dahin gültige *Verwaltungsstatut* war somit kongruent mit staatlichem Recht. Seine Argumentation untermauerte Ermogen mit Rekurs auf das *Bürgerliche Gesetzbuch* und das *Trennungskdekret* (§§ 8, 9, 11 und 12), indem er betonte, dass es in ihnen eben kein Verbot für Kultdiener gäbe, selbst Mitglied einer religiösen Vereinigung zu sein. *Über religiöse Vereinigungen* enthalte ebenfalls kein solches Verbot, stattdessen halte § 31 fest:⁴⁸⁴

Alle Ortseinwohner eines entsprechenden Bekenntnisses [...] haben das Recht, einen Vertrag über Empfang und Benutzung eines Gebäudes und kultischer Geräte mitzuunterzeichnen, auch nach Empfang der kultischen Geräte, und erwerben auf diese Weise das Recht, an der Verwaltung dieses Gutes in gleicher Weise teilzunehmen, wie die Personen, die ursprünglich den Vertrag unterzeichnet haben.⁴⁸⁵

Deshalb könnten Bewohner der *dvadcatka* auch nachträglich beitreten – auch Kultdiener.⁴⁸⁶

⁴⁸⁰ JERMOGEN: Ferner finden ..., 146.

⁴⁸¹ Siehe ARCHIEPISKOP ERMOGEN: Načal'niku otdela obščego nadzora prokuratury SSSR, 287.

⁴⁸² Vgl. KOSTENKO / KUZOVKIN / LUKAŠEVSKIJ: K publikaciji „Zajavlenija“ gruppy archiereev Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 127–128.

⁴⁸³ Statut über die Verwaltung der Russisch-orthodoxen Kirche angenommen von der Landessynode der Russisch-orthodoxen Kirche am 31.1.1945, 39.

⁴⁸⁴ Vgl. ARCHIEPISKOP ERMOGEN: Načal'niku otdela obščego nadzora prokuratury SSSR, 288–289.

⁴⁸⁵ Über religiöse Vereinigungen, 20.

⁴⁸⁶ Vgl. ARCHIEPISKOP ERMOGEN: Načal'niku otdela obščego nadzora prokuratury SSSR, 288.

Mittels seiner Argumentation suchte Ermogen herausstellen, dass es eben nicht staatliches (Religions-)Recht war, das die Rechte von Klerikern einschränkte, sondern die Kirchenhierarchie selbst, die die Rechte von Geistlichen mit den Änderungen im *Gemeindestatut* beschnitt. Ermogen setzte sich also nicht nur gegen Kirchenschließungen ein, sondern ganz explizit auch für Kleriker, deren Rechte beschnitten wurden.

Am 6. Oktober 1966⁴⁸⁷ sowie am 25. November 1967⁴⁸⁸ richtete Ermogen erneut Gesuche an den Patriarchen, in denen er um die Wiederzuweisung eines Bischofssitzes bat. Dies begründete er abermals kirchenrechtlich, da er entgegen kanonischem Recht von seinem Bischofsstuhl entfernt worden sei. Er verband seine Ausführungen mit erneuter Kritik an der Einmischung in die inneren Angelegenheiten der Kirche durch die sowjetischen Machthaber und forderte, dass sich die Staat-Kirche-Beziehungen auf den juristischen Sektor beschränken sollen.⁴⁸⁹ Seine Schreiben standen dabei in Kontinuität mit dem Brief von 1962, in dem er bereits die gleichen Punkte vorgebracht hatte:

Der Kirchenordnung zufolge kann ein Bischof entweder aufgrund seines persönlichen Gesuchs, wegen eines Beschlusses des Kirchengerichts oder einer krankheits- bzw. altersbedingten Unfähigkeit, eine Diözese zu leiten, seines Amtes enthoben werden. Wie es Eurer Heiligkeit wohl bekannt ist, liegt in meinem Fall weder das Erste noch das Zweite noch das Dritte vor. Der Grund für meine Enthebung vom Amt liegt in jenen Abweichungen von der Norm, die während der letzten Jahre im Kirchenleben entstand.⁴⁹⁰

Ermogen verdeutlichte, dass er sich den ungerechtfertigten Forderungen der Bevollmächtigten des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche widersetzte und sich weigerte, bei der Schließung von Kirchen zu helfen. Das hatte Ermogen bereits 1962 als Abweichungen von der Norm bezeichnet: die Kooperation mit sowjetischen Machthabern und das Zulassen der Eindringung derselben in innerkirchliche Angelegenheiten. Ermogen for-

⁴⁸⁷ Siehe DERS.: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi Aleksiju: Zajavlenie, abgedruckt in: BYČKOV: Osvoboždenie ot illuzij, 294–295.

⁴⁸⁸ Siehe DERS.: Pis'mo ego Svjatejšestvu Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi Aleksiju.

⁴⁸⁹ Vgl. SIMON: Die Kirchen in Russland, 82–84; THEODOROWITSCH: Religion und Atheismus in der UdSSR, 161–162.

⁴⁹⁰ JERMOGEN: Eure Heiligkeit!

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

derte, dass sich die Staat-Kirche-Beziehungen auf den juristischen Sektor beschränken sollten.⁴⁹¹ An der Patriarchatsleitung übte er harsche Kritik, insbesondere an ihren Beziehungen mit dem sowjetischen Staat.⁴⁹²

Die Artikulation seiner Forderungen vor dem Hintergrund der staatlichen Gesetzgebung – und somit aufgrund von Quellen aus der offiziell-öffentlichen Sphäre – sowie vor kirchlichem Recht und Beschlüssen lässt Ermogen als ersten Rechtsverteidiger der religiösen Dissidenten erscheinen. Ermogen unterhielt auch instruktive Verbindungen zu anderen religiösen Andersdenkenden:

⁴⁹¹ Vgl. SIMON: Die Kirchen in Russland, 82–84; THEODOROWITSCH: Religion und Atheismus in der UdSSR, 161–162.

⁴⁹² Vgl. ARCHIEPISKOP ERMOGEN: K pjatidesjatiletiju vosstanowlenija Patriaršestva (Istoričko-kanoničeskaja i juridičeskaja spravka), in: Vestnik 86 (4/1967), 66–80; BOURDEAUX, Michael: Reform or Schism in the Russian Church?, in: The Christian Century, May 1, 1968, 601–602.

zu den Priestern Gleb Jakunin⁴⁹³ und Nikolaj Ėšliman⁴⁹⁴. Diese riefen mit ihrer Eingabe an den Patriarchen von Moskau und der gesamten Rus' Aleksij vom

⁴⁹³ Gleb Pavlovič Jakunin (1934–2014) wurde in Moskau geboren und in einer religiösen Familie von seiner Mutter alleine großgezogen. Bevor er ins Priesterseminar eintrat, studierte er in Irkutsk Biologie. Da er als politisch unzuverlässig eingestuft wurde, musste er das Seminar 1959 wieder verlassen. Am 10. August 1962 wurde er schließlich doch zum Priester geweiht und Pfarrer in Dmitrov in der Nähe Moskaus. Nach seinen Offenen Briefen wurde er am 13. Mai 1966 durch den Patriarchen aus seinem Amt entlassen, bis er vollständige Reue zeigen würde. Mit einem an alle Bischöfe der ROK gerichteten Brief warnte der Patriarch nicht nur vor Jakunin und Nikolaj Ėšliman, sondern suspendierte auch beide von ihrem Priesteramt. Jakunin schaffte es trotz Suspendierung, weiterhin als Wächter und Vorsänger im kirchlichen Dienst zu bleiben. Auch (kirchen-)politisch blieb Jakunin aktiv: 1971 richtete er sich an den *locum tenens* des Moskauer Patriarchats, Metropolit Pimen, mit der Bitte, seine und Ėšlimans Suspendierung aufzuheben. Selbige Bitte wiederholte er in einem Schreiben an das 1971 tagende Landeskonzil. 1973 beteiligte er sich zusammen mit den Laien Feliks Karelin und Viktor Kapitančuk an den Diskussionen um das neue Volksbildungsgesetz und plädierte für die Freiheit, dass Eltern ihre Kinder im orthodoxen Glauben erziehen könnten. Dies führte zu einem Offenen Brief an den Herausgeber des ŽMP, Metropolit Pimen, gegen dessen Ansichten Jakunin protestierte. 1975 richtete Jakunin eine Eingabe an das Politbüro, an das ZK der KPdSU in Moskau sowie an die Vollversammlung des ÖRK in Nairobi. Weitere Aktivitäten folgten: Am 10. April 1976 verfasste er eine abermalige Eingabe an den Sekretär des Weltkirchenrates Potter und im Dezember 1976 gehörte er zu den Gründungsmitgliedern des Christlichen Komitees zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen. 1979 folgte schließlich seine Verhaftung, woraufhin er 1980 aufgrund antisowjetischer Agitation und Propaganda verurteilt wurde. Nach der Haft wurde Jakunin von 1985 bis 1987 in die Verbannung nach Sibirien geschickt; von nun an durfte er seinen priesterlichen Tätigkeiten wieder nachgehen. Nach der *perestrojka* war Jakunin von 1990 bis 1999 Mitglied des russischen Parlaments und wurde seitens des russischen Staats 1991 rehabilitiert. Durch die ROK hingegen wurde er 1993 abermals seines Amtes enthoben und 1997 exkommuniziert, da er an der Veröffentlichung von Dokumenten beteiligt gewesen war, die die Kooperation zwischen ROK und KGB öffentlich machten; vgl. STRICKER: Religion in Rußland, 107; DE BOER / DRIESSEN / VERHAAR: Biographical Dictionary of Dissidents in the Soviet Union, 209–210; ARCHANGEL'SKIJ: Svobodnye ljudi, 311–317; JAKUNIN, Gleb: Prošenie v Komissiju po podgotovke Pomestnogo Sobora Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 1971 goda, in: SAMISDAT ARCHIV E. V. (Hg.): Archiv Samizdata. Tom 26, Dokumenty Pravoslavnoj Cerkvi (časť 2), München 1978, AS 1347; DERS. / REGELSON, Lev: Christen unter kommunistischer Herrschaft rufen. Wie antworten wir? Appell an die 5. Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen, Künacht 1978 (Sonderdruck aus der Zeitschrift „Glaube in der 2. Welt“ – G2W), 26–29; Zur Verhaftung des Priesters Gleb Jakunin, in: G2W 7 (11–12/1979), VII–IX, hier: VII.

⁴⁹⁴ Nikolaj Nikolaevič Ėšliman (1929–1985) wurde 1961 zum Priester geweiht und wirkte in Gemeinden in Moskau und in Moskaus Umgebung. Die Aktionen seines Andersdenkens konzentrierten sich auf die Jahre 1965/1966: 1965 war er mit Gleb Jakunin an den Briefen an den Patriarchen, an die Bischöfe der ROK und an den Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR Podgornyj als gleichberechtigter Autor beteiligt. Seine Position verteidigte er anschließend gegenüber der Patriarchatsleitung im Mai 1966 (vgl. Kapitel 5.1). Aufgrund dieser Eingaben wurde Ėšliman vom Priesteramt suspendiert

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

21. November 1965, einem Brief vom 13. Dezember 1965 an die Bischöfe der ROK, der als Beilage zu dem Brief an Aleksij verfasst wurde, sowie einem zwei Tage später folgenden Brief an den Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR Podgornyj die bis dahin größte internationale Rezeption hervor. Alle Eingaben bzw. Briefe waren als Offene Briefe verfasst und erreichten somit eine große Zahl von impliziten Adressaten im *samizdat* und *tamizdat*. Jakunin und Ėšliman beriefen sich in ihren Briefen sowohl auf staatliches als auch auf kirchliches Recht und griffen Gedankengänge und Argumentationsstränge auf, die bereits Ermogen skizziert hatte. Ebenso schufen sie – u. a. durch ihre Vorgehensweise, inhaltlichen Themen und die internationale Rezeption – die Grundlage für weitere Andersdenkende, die dem Beispiel des Offenen Briefs folgten. Interessant ist der sich nach diesen Offenen Briefen unterschiedlich entwickelnde Lebensweg der beiden Priester: Während sich Jakunin weiterhin in der Öffentlichkeit präsentierte und seine Anliegen vorbrachte, zog sich Ėšliman vollkommen zurück. Dies zeigt erstens, wie unterschiedlich die Andersdenkenden auf die Reaktion des Patriarchats (Suspendierung) reagierten und zweitens lässt sich am Fall Jakunin nachzeichnen und überprüfen, inwiefern sich Positionen weiterentwickelt oder verfestigt haben und ob neue Argumentationsstrukturen hinzugekommen sind oder nicht, da er gerade im Zuge der Helsinki-Bewegung abermals sehr aktiv für die Rechte der Gläubigen eintrat und sie vor der Patriarchatsleitung und vor der sowjetischen Führung verteidigte.

Aufgrund der genannten Punkte bieten sich die Eingaben Jakunins und Ėšlimans zur tieferen Untersuchung und Analyse an, da sie nicht nur inhaltliche Aspekte von Bischof Ermogen aufnahmen, sondern diese auch weiterführten. Ebenso waren sie die ersten Priester, die sich bewusst gegen die Patriarchatskirche stellten und ihren Protest auch an den Staat adressierten. Sie wurden für andere religiöse Dissidenten zum Vorbild und können an den Beginn des öffentlichen Handelns von religiösen Andersdenkenden gestellt werden. Der russische Historiker Aleksej Fedotov bezeichnet den Brief an Patriarch Aleksij I. gar als das wohl berühmteste Dokument dieser Periode der Geschichte der

und zog sich im Gegensatz zu Jakunin sowohl aus der Öffentlichkeit als auch aus dem kirchlichen Dienst zurück; er trat auch nicht mehr als religiöser Dissident in Erscheinung; vgl. DE BOER / DRIESSEN / VERHAAR: Biographical Dictionary of Dissidents in the Soviet Union, 129–130; Zur Verhaftung des Priesters Gleb Jakunin, VII.

ROK.⁴⁹⁵ Aus den genannten Gründen werden Jakunin und Ėšliman und ihre Eingaben daher als erste Andersdenkende für eine tiefergehende Analyse gewählt, die in Kapitel 5 durchgeführt wird.

4.3 Kleriker und Laien gegen Repressionen (ca. 1966 bis 1969)

Es waren jedoch nicht nur Kleriker, sondern auch Laien, die sich gegen Repressionen von Gläubigen einsetzten. Besonders auffällig – und auch im *ta-mizdat* dokumentiert – sind die Vorgänge in der Moskauer Gemeinde des Heiligen Nikolaus in Kuznecy. An dieser Gemeinde werden das Eingreifen der staatlichen Behörden in das innerkirchliche Leben sowie die Auswirkungen des geänderten *Gemeindestatuts* von 1961 *pars pro toto* deutlich. Die nachfolgend analysierten Eingaben von Laien gehen, wie in Kapitel 3.2 zur Korpusbildung gefordert, über reine Beschwerden hinaus, da es sich um wiederholt vorgebrachte Argumentationsgänge handelt, die sowohl gegenüber den sowjetischen Behörden als auch gegenüber der Patriarchatskirche artikuliert wurden. Zum Hintergrund dieser Eingaben gehört, dass die sowjetischen Behörden am 1. Januar 1966 mit S. Pljaškevič einen neuen Ältesten installiert hatten, nachdem dessen Vorgänger bei einem Autounfall ums Leben gekommen war. Pljaškevič folgte aber nicht der Linie seines Vorgängers, sondern änderte den Kurs des Exekutivorgans: So nahm er die ungesetzliche Registrierung von Taufen samt den Dokumenten der Eltern vor und überprüfte zusätzlich – und illegalerweise – die militärischen Dokumente des Vaters.⁴⁹⁶ Gleichzeitig „säuberte“ er die Gemeinde von ihm unerwünschten Personen, indem er die bisherigen Angestellten der Gemeinde entließ. Die frei werdenden Posten wurden anschließend mit Personen neu besetzt, die zuvor in der Gemeinde noch nicht in Erscheinung getreten waren. Auch gaben diese Personen nicht an, Christen zu sein.⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ Vgl. FEDOTOV: *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v 1943–2000gg.*, 147.

⁴⁹⁶ Vgl. FELMY, Karl Christian / HAUPTMANN, Peter / HOFFMANN, Martin / KRUSKA, Harald / POPAN, Flaviu / RÖHLING, Horst / TSANANAS, Georgios: *Das kirchliche Leben in Osteuropa und Griechenland 1966/1967*, in: *Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde* 11 (1968), 108–179, hier: 113–115.

⁴⁹⁷ Vgl. SIMON: *Die Kirchen in Russland*, 77; KRASNOV, A.: *Kaplja v Mikroskope*, in: *Vestnik* 83 (1/1967), 7–28, hier: 18–28.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

Die Gemeindemitglieder wandten sich daraufhin im Sommer 1966 mit der Bitte, gegen diese Zustände vorzugehen, mehrfach an den Leiter der Moskauer Eparchie, den Metropoliten von Krutizy und Kolomna und späteren Patriarchen Pimen (Izvekov). Sie erhielten von dessen Sekretär drei Mal (am 18. August sowie am 2. und 8. September 1966) eine Absage, in der jeweils erklärt wurde, dass der Metropolit nicht zuständig sei und die Angelegenheit nicht in seinen Kompetenzbereich falle, weshalb sie auch nicht von ihm gelöst werden könne. Daher richteten die Gemeindemitglieder und Mitglieder der *dvadcatka* mehrere Eingaben an die zuständigen weltlichen Behörden: Am 9.⁴⁹⁸ und 24.⁴⁹⁹ September appellierten sie an die Sekretärin des Kirover Rajonskomitees, N. Bryzgova. Der Appell blieb jedoch folgenlos, da Bryzgova selbst den neuen Ältesten installiert hatte und folglich seinen Kurs unterstützte.⁵⁰⁰ Am 18. Oktober blieb eine abermalige Eingabe, unterschrieben von 44 Personen, ebenfalls unbeantwortet; auf eine Eingabe vom 16. November 1966 an den Moskauer Prokurator (Staatsanwalt) Mal'kov,⁵⁰¹ unterschrieben von 40 Gemeindemitgliedern und zehn Mitgliedern der *dvadcatka*, folgte dann erstmals eine Reaktion der Behörden, die in Kopie an den Rat für Angelegenheiten der religiösen Kulte und das Exekutivkomitee ging. Hierin wurde festgestellt, dass eine Gemeindeversammlung einberufen werden müsse, um das Problem vor Ort zu lösen – dies geschah jedoch nie. Eine Neuwahl des Ältesten wurde der *dvadcatka* seitens der Behörden untersagt. Vielmehr wurde dem Ältesten von dem Vertreter des Moskauer Rates für Angelegenheiten der Religionen und

⁴⁹⁸ Siehe Priloženie Sekretarju Ispolkoma Kirovskogo Rajsoвета, abgedruckt in: KRASNOV: Kaplja v Mikroskope, 19–20. Diese Eingabe wurde von drei Mitgliedern der Revisionskommission, 16 Mitgliedern der *dvadcatka* und 170 Gemeindemitgliedern unterschrieben. Gleichzeitig ging eine Kopie dieses Schreibens an Metropolit Pimen.

⁴⁹⁹ Siehe Sekretarju Ispolkoma Kirovskogo Rajsoвета, abgedruckt in: KRASNOV: Kaplja v Mikroskope, 20–21. Dieses Schreiben wurde – ohne Zahlenangaben – von Mitgliedern der Revisionskommission, Mitgliedern der *dvadcatka* und Gemeindemitgliedern gezeichnet und in Kopie an den Bevollmächtigten des Rates für Angelegenheiten der Religionen sowie an Metropolit Pimen geschickt.

⁵⁰⁰ Vgl. KRASNOV: Kaplja v Mikroskope, 9–14. Die Eingaben an den Metropoliten konnten in dieser Arbeit nicht berücksichtigt werden, da auf sie in den untersuchten Dokumenten zwar verwiesen wird, die Eingaben aber nicht im *tamizdat* oder *samizdat* veröffentlicht wurden oder in den Archiven auffindbar waren. Daher scheidet die Gemeinde auch für eine umfassendere Analyse im Hauptteil aus, dennoch wird sie erwähnt, um aufzuzeigen, dass es auch Gemeindemitglieder waren, die sich gegen die Einmischung des Staats in das Innere der Kirche stellten.

⁵⁰¹ Siehe Prokuru g. Moskvu t. Mal'kovu, abgedruckt in: KRASNOV: Kaplja v Mikroskope, 21–24.

der Sekretärin des Kirover Distrikts am 16. Dezember 1966 erlaubt, die *dvadcatka* abzusetzen und durch ein neu zusammengestelltes Gremium zu ersetzen.⁵⁰² Ein solches Vorgehen widersprach jedoch der geltenden Rechtsprechung. Das neue Gremium bestand dann aus Personen, die der Gemeinde unbekannt waren, den Behörden und dem Kirchenältesten aber wohlgesonnen erschienen – so Levitin (Krasnov) in seiner Schilderung des Falles. Daraufhin reagierten die Gemeindemitglieder am 17. Februar 1967 erneut mit einer Eingabe, die nun von 170 Personen unterzeichnet und an Ministerpräsident Aleksej Kosygin gerichtet war – aber auch dieser Eingabe war kein Erfolg beschieden.⁵⁰³ Die Gemeinde konnte sich also nicht gegen die Eingriffe des Staats in ihr innerstes Gemeindeleben wehren – ihre Argumente wurden nicht gehört. Diese Argumente sollen jedoch im Folgenden näher betrachtet werden, um aufzuzeigen, mit welchen Argumenten sich die Gemeinde für die Durchsetzung ihrer Rechte einsetzte.

Die Gemeindemitglieder rekurrten gegenüber Bryzгова wie auch gegenüber dem Moskauer Prokurator Mal'kov⁵⁰⁴ und dem Vorsitzenden des Ministerrates der UdSSR Kosygin⁵⁰⁵ auf das Dekret *Über religiöse Vereinigungen* von

⁵⁰² Vgl. Petition by Moscow Parishioners, in: Problems of Communism 4 (July–August 1968), 102–104, hier: 103.

⁵⁰³ Vgl. SIMON: Die Kirchen in Russland, 77; KRASNOV: Kaplja v Mikroskope, 18–28. Das Dokument von Levitin (Krasnov) zeigt gleichzeitig, dass er über die Vorgänge in der Gemeinde informiert war und die vorgebrachten Inhalte teilte. Analoges gilt für Jakunin und Ešliman, über deren Protest Levitin (Krasnov) ebenfalls informiert war; vgl. ebd., 18.

⁵⁰⁴ Die Gemeindemitglieder wiesen Mal'kov zusätzlich mit dem Ukas (russisch: *Ukaz* für „Erlass“, „Verordnung“) des Präsidiums des Obersten Sowjets vom 24. Mai 1955 *Über die Festigung der Stellung der Aufsicht des Prokurors in der UdSSR (Ob utverždenii položenija o prokurorskom nadzore v SSSR)* auf seine Amtspflichten hin, wie sie im selbigen in Art. 3 (Überwachung der exakten Implementierung und Einhaltung der sowjetischen Gesetzgebung in allen ihm unterstehenden Behörden), Art. 10 (Überwachung der Einhaltung der sozialistischen Gesetzmäßigkeit durch die ihm unterstehenden Bürger und Offiziellen), Art. 11 und Art. 12 (Einforderung von persönlichen Erklärungen von denjenigen Offiziellen, die sich nicht an sowjetisches Recht hielten und Überprüfung von Dokumenten der ihm unterstehenden Behörden), Art. 13 (Überprüfung eines Protests gegen unrechtmäßiges Vorgehen der Behörden innerhalb von zehn Tagen) und Art. 14 (Verpflichtung des Prokurors zur Wiederherstellung der verletzten Rechte von Bürgern) festgehalten waren; vgl. *Ob utverždenii položenija o prokurorskom nadzore v SSSR. Ukaz ot 24 maja 1955 g.*, in: MANDEL'STAM, Ju. I. (Hg.): *Sbornik zakonov SSSR i ukazov Prezidiuma Verchovnogo Soveta SSSR. 1938 g. – ijul' 1956*, Moskva 1956, 92–105; vgl. Prokuroru g. Moskvy t. Mal'kovu, 21–23.

⁵⁰⁵ Siehe Petition by Moscow Parishioners. Es ist leider nur noch die englische *tamizdat*-Fassung verfügbar, sodass diese als Grundlage der Auswertung herangezogen wird.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

1929 (§§ 12 und 13), um die Einberufung einer Gemeindeversammlung zu fordern, auf der das Exekutivkomitee neu gewählt werden könnte.⁵⁰⁶ Diese Vorgehensweise kongruierte mit der geänderten *Gemeindeordnung* von 1961, die in § 2c und § 2d festschrieb, dass das Exekutivorgan aus drei Personen bestehe, die sowohl einen christlichen Glauben besitzen als auch aus der Mitte der wählbaren Gemeindemitglieder kommen mussten.⁵⁰⁷ Auf diese Kriterien spielten die Gemeindemitglieder nun an, indem sie den Wortlaut der *Gemeindeordnung* aufnahmen und Pljaškevič vorwarfen, weder christlichen Glaubens noch ein Mitglied der Gemeindeversammlung oder überhaupt Mitglied der Gemeinde zu sein. Auch könne durch die Einberufung einer Gemeindeversammlung der irreguläre Zustand beendet werden, in dem sich das Exekutivkomitee befinde, denn dieses habe durch Pljaškevičs Handeln keinen Stellvertreter mehr.⁵⁰⁸ Diese Schilderung verwies abermals auf § 2c der geänderten *Gemeindeordnung*, der vorschrieb, dass das Exekutivkomitee aus einem Ältesten, dessen Stellvertreter und einem Kassenswart bestehe.

Die Schwierigkeit dieses Ansatzes wird direkt deutlich: Die Gemeinde argumentierte für zwei unterschiedliche Adressaten. Ein Rekurs auf die geänderte kirchliche *Gemeindeordnung* von 1961 konnte aber keine Argumentationsgrundlage für eine Eingabe an eine staatliche Gewalt sein, da diese sich – zumindest in offizieller Sichtweise – nicht in die inneren Angelegenheiten der Kirche einmischte. Somit entfiel ein Rekurs auf die *Gemeindeordnung* gegenüber staatlichen Behörden.

Des Weiteren zeigten die Gemeindemitglieder das ungesetzliche Verhalten des Kirchenältesten Pljaškevič und der Rajonssekretärin Bryzgoва mit Rekurs auf Art. 142⁵⁰⁹ und Art. 143⁵¹⁰ des StGB der RSFSR auf. Dies exemplifizierten sie

⁵⁰⁶ Vgl. Priloženie Sekretarju Ispolkoma Kirovskogo Rajsoveta, 19; Prokuroru g. Moskvy t. Mal'kovu, 21.

⁵⁰⁷ Vgl. Änderungen im Statut über die Verwaltung der Russisch-orthodoxen Kirche, 42.

⁵⁰⁸ Vgl. Priloženie Sekretarju Ispolkoma Kirovskogo Rajsoveta, 19.

⁵⁰⁹ Art. 142 lautet: „Die Verletzung der Gesetze über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche wird mit Besserungsarbeit bis zu einem Jahr oder mit Geldstrafe bis zu fünfzig Rubel bestraft“ (Strafgesetzbuch der Russischen Sozialistischen Föderativen Sowjet-Republik vom 27. Oktober 1960 in der Fassung vom 6. Mai 1963, Berlin 1964 [Sammlung außerdeutscher Strafgesetzbücher in deutscher Übersetzung, LXXXII], 62). Änderungen, die am StGB nach 1960 vorgenommen wurden, betrafen nicht die für diese Arbeit relevanten Artikel.

⁵¹⁰ Art. 143 lautet: „Die Behinderung der Ausübung religiöser Kulthandlungen wird, sofern diese die öffentliche Ordnung nicht stören und nicht gleichzeitig einen Angriff auf die

für Pljaškevič daran, dass er die Gemeinde am störungsfreien Ablauf der Vesper-Vigil am 8. Juli 1966 gehindert habe, was Art. 143 StGB RSFSR entgegenstehe.⁵¹¹ Das ungesetzliche Verhalten Bryzgovas wurde gegenüber dem Moskauer Prokurator mit Rekurs auf Art. 142 geschildert, da die Rajonssekretärin den Kurs Pljaškevičs nicht nur unterstützt, sondern durch ihr Handeln auch das *Gesetz über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche* verletzt habe. Ein Eingriff in das innere Leben der Kirche, hier die Wahl des Exekutivkomitees und des Ältesten – und damit eine Einmischung in die Gemeindeversammlung –, durch staatliche Stellen sei *de iure* ausgeschlossen, Bryzgova habe sich jedoch *de facto* anders verhalten.⁵¹² Gleiches gelte für das Dekret *Über religiöse Vereinigungen*: Dieses habe Bryzgova ebenfalls verletzt, indem sie den Ältesten eine neue *dvadcatka* habe wählen lassen, und zwar unabhängig von den Gemeindemitgliedern. Diese hatten zuvor mit Rekurs auf § 31 des Dekrets erreichen wollen, ebenfalls als Mitglieder der *dvadcatka* registriert zu werden. Somit habe die Rajonssekretärin gegen die gesetzmäßige Vorgehensweise, die in den §§ 3, 7 und 14 geschildert ist, verstoßen.⁵¹³

Der enge Rahmen der sowjetischen Rechtsprechung galt der Gemeinde somit als Ermöglichungsraum von innerkirchlicher Freiheit und Unabhängigkeit vom Staat, da die sowjetische Gesetzgebung einerseits die innere Freiheit von religiösen Gemeinschaften nicht beschränke und so andererseits den Rahmen für die Anwendung kanonischen Rechts innerhalb der Kirche ermögliche.⁵¹⁴ Die Gemeinde subsumierte folglich kirchliches Recht unter staatliches – es ging somit nicht um eine Überordnung kirchlichen Rechts über sowjetisches. Gleichzeitig unterstreicht diese Vorgehensweise, dass die Gemeinde als Rechtsverteidiger auftrat, da diese nichts forderte, was über geltendes Recht hinausging. Die Gemeinde war also Rechtsverteidiger gegenüber den weltlichen Autoritäten im besten Sinne des Wortes.⁵¹⁵

Rechte der Bürger enthalten, mit Besserungsarbeit bis zu sechs Monaten oder mit öffentlichem Tadel bestraft“ (ebd.).

⁵¹¹ Vgl. Priloženie Sekretarju Ispolkoma Kirovskogo Rajsoвета, 19.

⁵¹² Vgl. Prokuroru g. Moskvy t. Mal'kovu, 22–23; Petition by Moscow Parishioners, 103.

⁵¹³ Vgl. Prokuratura g. Moskvy, abgedruckt in: KRASNOV: Kaplja v Mikroskope, 24–27.

⁵¹⁴ Vgl. Petition by Moscow Parishioners, 102.

⁵¹⁵ Im Brief vom 24. September 1966 an Bruzgova bezeichneten die Gemeindemitglieder ihre Eingabe als von den gesetzlichen Bestimmungen motiviert; vgl. Sekretarju Ispolkoma Kirovskogo Rajsoвета, 20.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

Die Staatsbezogenheit der Gemeindemitglieder wurde auch dadurch hervorgehoben, dass sie die enge Verbindung zwischen orthodoxen Christen und ihrem Vaterland betonten:

We are no alien body within our state or society. Neither do we desire to become such. Not just by words but by deeds, both during and after the Second World War, believers have testified and continue to testify to their loyalty to our Socialistic Fatherland – the common Fatherland of all citizens, nonbelievers and believers alike.⁵¹⁶

Aus den Eingaben wird deutlich, dass sie von den Gemeindemitgliedern in einer bestimmten Situation geschrieben wurden, nämlich als sich der Staat in das innerkirchliche Leben einmischte und seine eigenen Gesetze brach. Ihr Handeln entstand damit aus einer konkreten, persönlich erfahrenen Situation heraus. Ein Einsatz für andere Marginalisierte lässt sich dementsprechend nicht nachweisen.

Die Geschehnisse waren nicht nur aufgrund der Eingaben interessant und bemerkenswert, sondern auch, weil die Gemeinde des Heiligen Nikolaus in Kuznecy keine gewöhnliche Gemeinde war. In ihr war ein außerordentlich profilierter Priester tätig: Vsevolod Špiller⁵¹⁷. Ihm waren mehrfach wichtige Aufgaben von der Kirchenleitung insbesondere im Zusammenhang mit ausländischen Besuchern übertragen worden.⁵¹⁸ Trotz – oder vielleicht gerade

⁵¹⁶ Petition by Moscow Parishioners, 102.

⁵¹⁷ Vsevolod Dmitrievič Špiller (1902–1984) wurde in Kiew als Sohn eines Architekten geboren. Nach seiner Schulzeit diente er im russischen Bürgerkrieg von 1918 bis 1920 in der Freiwilligenarmee (Weiße Armee), bevor er 1921 aus der Sowjetunion nach Bulgarien emigrierte. Ab 1927 studierte er in Sofia und wurde 1934 zum Diakon und anschließend zum Priester geweiht. Danach wirkte er in Pazardžik (1934–1944) und Sofia (1945–1950) als Priester. 1950 kehrte er aus der bulgarischen Emigration in die Sowjetunion zurück, wo er von 1951 bis zu seinem Tod Priester in der Gemeinde des Heiligen Nikolaus in Kuznecy war. Seine Predigten lockten dabei besonders die Moskauer *intelligencija* an, da er sich gegen die Chruščëv'sche Kirchenpolitik stellte und die Kirchenpolitik des sowjetischen Staats insgesamt anprangerte. 1966 wollte der Patriarch Špiller zunächst aus dessen Amt entfernen, da dieser sich gegen staatliche Repressionen und Eingriffe in das kirchliche Leben aussprach. Der Patriarch sah jedoch von seinem Vorhaben ab, sodass Špiller weiterhin Priester in der Gemeinde des Heiligen Nikolaus blieb; vgl. Keston Archive: SU/Ort 8/2 S Individual Clergy: Shpiller, Fr. Vsevolod Archpriest [Vsevolod Špiller]; DE BOER / DRIESSEN / VERHAAR: Biographical Dictionary of Dissidents in the Soviet Union, 548; BOOBBYER: Conscience, Dissent and Reform, 110–112; ŠPILLER: Stranicy žizni v sochranivšichsja pis'mach, 15–80.

⁵¹⁸ Vgl. SIMON: Die Kirchen in Russland, 77. Špiller durfte offiziell publizieren und es war ihm auch erlaubt, seine Schriften im Westen zu verbreiten; vgl. z. B. seinen Aufsatz über

wegen – dieser Loyalität zur Patriarchatskirche wandte sich Špiller in mehreren Schreiben, u. a. an den Metropoliten von Leningrad und Lagoda, Nikodim (Rotov) (1929–1978), gegen die Ausführung der Beschlüsse der Bischofsversammlung von 1961. Špiller interpretierte diese Beschlüsse anders als die politischen Machthaber. Er akzeptierte zwar, dass sich seine Stellung als Pfarrer der Gemeinde geändert hatte, indem er nicht mehr deren Leitung innehatte und nur noch Angestellter der Gemeinde war. Nicht hinnehmen wollte er jedoch, dass ihm als Priester die spirituelle Leitung und Kontrolle über das Exekutivorgan entzogen werden sollte. In einem Brief an Nikodim aus dem April 1966 machte Špiller deutlich, dass er sich dabei auf den Patriarchen selbst bezog, der bei der Eröffnung der Bischofsversammlung 1961 erklärt hatte:⁵¹⁹

Der intelligente Vorsteher [der Priester], der die Liturgie andächtig zelebriert, und, was äußerst wichtig ist, ein Mensch mit tadelloser Lebensführung ist, wird immer seine Autorität in der Gemeinde bewahren können. Seine Meinung wird berücksichtigt werden, und er wird gelassen sein [können], dass die wirtschaftliche Sorge nicht länger auf ihm lastet, und sich [stattdessen] ganz und gar der geistlichen Führung seiner Gemeindemitglieder hingeben [können].⁵²⁰

Dieser Interpretationslinie folgend, sah Špiller die spirituelle und moralische Autorität in allen Sphären der Gemeinde weiterhin innerhalb der jeweiligen Gemeinde liegen; dort sei diese beim Priester zu verorten. Ein anonymer

die missionarischen Ziele der ROK, in dem er die These vertrat, dass Kirche als solche Mission sei (siehe SPILLER, Vsevolod: Missionary Aims and the Russian Orthodox Church, in: *International Review of Mission* 52 [2/1963], 195–205). Des Weiteren kamen viele Besucher aus Europa und Nordamerika in seine Gemeinde und zu ihm, um sich über die Situation der Kirche in der Sowjetunion zu informieren, so z. B. der Exarch Westeuropas, der Metropolitan von Surož Antonij (Bloom) am 10. Dezember 1965 (vgl. ŠPILLER, Vsevolod: Ego Vysokopreosvjaščennstvu Mitropolitu Leningradskomu i Ladožskomu Nikodimu. Členu Svjaščennogo Sinoda, Predsedatelju OVCS, in: *Rossija i vselenskaja cerkov'* [4/1966], 57–84). Špiller wirkte auch als Kontaktperson, da er Metropolitan Antonij mit Jakunin und Ėšliman sowie mit Erzbischof Ermogen bekannt machte. In diesem Zusammenhang sprach Špiller davon, dass es „in unserer Kirche keine Opposition, sondern nur [...] Positionen [gibt]. Nennen wir sie Positionen der Unzufriedenheit“ (Otec Vsevolod – archiepiskopu Brjussel'skomu i Bel'gijskomu Vasiliju, abgedruckt in: ŠPILLER: *Stranicy žizni v sochranivšichsja pis'mach*, 290–292, hier: 290).

⁵¹⁹ Vgl. A CHRONICLER: The Church waits to hear what his Holiness the Patriarch will say about the events in the Church of St. Nicholas-in-Kuznetsky, Moscow, abgedruckt in: BOURDEAUX: *Patriarch and Prophets*, 317–320, hier: 318–319.

⁵²⁰ Dejanija Archierejskogo Sobora Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 6.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

Chronist berichtete über die Vorgehensweise Špillers, die dieser in einem Brief an den Patriarchen darlegte.⁵²¹

I have considered it necessary, as I reported in person to Your Holiness on 16 December last [year {1966}], to impose a ban on the parishioners S. I. Plyashkevich and I. P. Popov [der neu eingesetzte Stellvertreter des Ältesten]. Until they recognize their guilt and carry out corresponding penance, I shall not permit them the pastoral blessing which they themselves have disdained in such insolent fashion; nor may they venerate the cross at the end of the liturgy, according to custom; nor may they be anointed. Neither do I allow them entry within the altar during services.⁵²²

An dieser Stelle wird das gesamte Ausmaß der Reformen von 1961 deutlich: Der Älteste wurde nicht nur von der Gemeinde nicht anerkannt, sondern abgelehnt, und von der geistlichen Leitung der Gemeinde sogar mit einem Bann belegt, indem ihm der pastorale Segen entzogen und die Verehrung des Kreuzes während der Liturgie versagt wurde. Dennoch blieb er im Amt und konnte weiterhin als Kirchenältester agieren.

Diesem Vertrauensentzug seitens der Gemeinde stand die Unterstützung durch den Staat bzw. lokale Behördenvertreter gegenüber, die es dem Ältesten gestatteten, die *dvadcatka* zu entlassen und neu zu besetzen. Špiller hielt fest, dass es durch solch eine Anwendung der geänderten *Gemeindeordnung* zu einer „Säkularisierung von innen“⁵²³ gekommen sei.⁵²⁴ Er mahnte dementsprechend: „Die Einhaltung der sowjetischen Gesetzlichkeit ist für *alle* verbindlich.“⁵²⁵

⁵²¹ Vgl. A CHRONICLER: The Church waits to hear what his Holiness the Patriarch will say about the events in the Church of St. Nicholas-in-Kuznetsky, 318–319.

⁵²² Ebd., 319.

⁵²³ Otec Vsevolod – archiepiskopu Brjussel'skomu i Bel'gijskomu Vasiliju, 291.

⁵²⁴ Der von Špiller beschriebene Vorgang korrespondiert mit einem nach der Veröffentlichung der geänderten *Gemeindeordnung* 1961 verfassten internen Zirkular an die Beamten des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche, in dem explizit festgehalten wurde, dass bestehende *dvadcatkas* aus „alte[n], ungebildete[n], fanatische[n] Menschen“ (FELMY / HAUPTMANN / HOFFMANN / KRUSKA / POPAN / RÖHLING / TSANANAS: Das kirchliche Leben in Osteuropa und Griechenland 1966/1967, 113) aufgelöst werden sollten und durch „Personen, die des Schreibens und Lesens kundig sind, die fähig sind, eine Gemeinde zu leiten (keine Fanatiker), die die sowjetischen Bestimmungen und ihre Vorschläge [und] Aufträge (!) redlich erfüllen“ (ebd.) zu ersetzen seien. Explizit ausgenommen von einer Mitgliedschaft in der *dvadcatka* wurden Priester, Chorleiter und andere im Dienst der Kirche stehende Menschen; vgl. ebd.

⁵²⁵ ŠPILLER: Ego Vysokopreosvjaščerstvu Mitropolitu Leningradskomu i Ladožskomu Nikodimu, 83, Herv. i. Orig.

Auch wenn so *de facto* die staatliche über die kirchliche Rechtsordnung gestellt wurde, bedeutete dies für Špillar keine Unterwürfigkeit der Patriarchatsleitung unter die staatliche Macht:

Eine Anerkennung einer übergeordneten Stellung der allgemeinen Rechtsordnung gegenüber der kirchlichen, die zwangsweise Überordnung oder Unterordnung der einen im Verhältnis zur anderen, verpflichtet keinesfalls den Bischof oder den Priester gegenüber einem Vertreter der weltlichen Macht strammzustehen, ganz gleich welche Stellung er in der staatlichen Administration inne hat.⁵²⁶

Dies hielt Špillar v. a. in dem Bereich für wichtig, in dem sich beide Rechtsordnungen berührten. Für ihn war eindeutig, dass ein Bischof gegenüber dem Staat nicht unterwürfig sein dürfe:⁵²⁷

Dies ist vor allem wichtig, wenn die Angelegenheit die Sphäre der „Inneren Angelegenheiten [der Kirche]“ betrifft [...]. Ich habe mich endgültig davon überzeugt, dass für einige unserer „jungen Bischöfe“, wie z. B. für [...] Bischof Nikodim, all dies vollkommen unverständlich ist.⁵²⁸

Da für ihn die Einhaltung der sowjetischen Gesetzlichkeit verbindlich war, stellte er heraus, dass es „[i]n dem Aufbau und Leitung der Kirche keinen Widerspruch zu Gesetzen des Landes geben“⁵²⁹ könne. Dass diese Konzeption des Verhältnisses von Staat und Kirche unter sowjetischen Bedingungen jedoch nicht funktionierte, hatte er selbst erkannt, was Špillar insbesondere an den Einmischungen des Staats in die inneren Angelegenheiten der Kirche kritisierte. Für ihn war „die Kirche qua Verfassung eine Abteilung des Staats“⁵³⁰ geworden, wodurch sich der Staat in die inneren Angelegenheiten der Kirche einmischte. Hiermit bezog er sich auf die Einrichtung des Rates für Angelegenheiten der Religionen.

An dieser Stelle wird die Schwierigkeit des Ansatzes von Špillar deutlich: Einerseits betont er, dass die allgemeine Rechtsordnung anzuerkennen sei und

⁵²⁶ Ebd., 64.

⁵²⁷ Vgl. ebd.

⁵²⁸ Ebd. An dieser Stelle zeigt sich, dass Nikodim zwar expliziter Adressat ist, Špillar aber v. a. für implizite Adressaten schreibt, da er Nikodim nicht direkt anredet, sondern von ihm in der dritten Person spricht.

⁵²⁹ Ebd., 69.

⁵³⁰ Ebd.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

andererseits kritisiert er, dass die Kirche so zu einer Abteilung des Staats geworden wäre. Hätte Špiller nun tatsächlich diese Überordnung der staatlichen Gesetzgebung akzeptiert, hätte er zwar weiterhin gegen illegale Einmischung des Staats in die inneren Angelegenheiten der Kirche vorgehen, aber nicht mehr die dann gesetzte Anerkennung der staatlichen Ordnung kritisieren können, schon gar nicht, dass „die Kirche qua Verfassung eine Abteilung des Staats“⁵³¹ geworden sei. Dementsprechend muss diese Stelle insbesondere als Appell an die offiziellen Vertreter des Moskauer Patriarchats gelesen werden, sich für die Umsetzung der garantierten Rechte der Gläubigen einzusetzen, da deren Umsetzung durch die illegalen Einmischungen seitens des Staats in das kirchliche Leben der sowjetischen Gesetzgebung widersprach. Ein tragfähiges Modell, wie das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in der Sowjetunion aussehen könnte, war dies also nicht.

Dadurch, dass die Kirchenleitung dieses Eindringen des Staats in die inneren kirchlichen Angelegenheiten zugelassen habe, sei die Patriarchatskirche von ihren eigenen Kanones abgewichen: „Heutzutage steht die höchste kirchliche Macht [*vysšaja cerkovnaja vlast*] unter dem Vorwurf der Abweichung von der kanonischen Ordnung.“⁵³² Dies machte Špiller unter anderem daran deutlich, dass kein Landeskonzil in den vergangenen Jahren einberufen worden sei,⁵³³ wodurch er auf den Beschluss *Über die Oberste Verwaltung der Russischen Orthodoxen Kirche (Opredelenie po obščim' položenijam' o vysšem' upravlenii Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi)*⁵³⁴ anspielte, in dem festgehalten wurde, dass ein Landeskonzil periodisch tagen sollte.

Dass er unter Rekurs auf das Landeskonzil die Rolle und Bedeutung von Laien für die Kirche herausstellte, kongruierte mit Špillers wiederholtem Verweis auf das Volk Gottes (*narod Božij*):

Dort erscheint es, und zwar das „Volk Gottes“, nicht weniger als die Hüterin der Wahrheit. Und damit irgendeine Entscheidung des Konzils im

⁵³¹ Ebd., 72–73.

⁵³² Ebd., 72.

⁵³³ Vgl. ebd., 72–73.

⁵³⁴ Siehe *Über die Oberste Verwaltung der Russischen Orthodoxen Kirche* (4.11.1917), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): *Die Orthodoxe Kirche in Rußland*, 642, russisch: *Opredelenie po obščim' položenijam' o vysšem' upravlenii Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi*. 4 nojabrja 1917 goda, in: *Sobranie opredelenij i postanovlenij svjaščennogo sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg.* Tom 1, 3.

Leben der Kirche verwirklicht werden kann, ist dessen Zustimmung absolut erforderlich.⁵³⁵

Des Weiteren stellte Špillar fest, dass das gläubige Volk schweige und die Beschlüsse der Bischofsversammlung 1961 nicht rezipiere, sondern stattdessen darauf warte, dass der „Heilige Synod die Doppeldeutigkeit der Entscheidungen der Bischofsversammlung aufhebt und diese präzisiert“⁵³⁶, um weiteren Schaden von der Kirche abzuwenden.⁵³⁷

Špillar forderte eine Reform, die kirchlicherseits von innen heraus geschehen sollte, indem er die Frage nach der Rezeption der Konzilsbeschlüsse stellte und mit der *sobornost*⁵³⁸ der Kirche argumentierte:

Ich bin persönlich überzeugt, dass [...] unsere kirchengemeindlichen Organisationen zum [richtigen] Verhältnis zu ihren kanonischen Elementen

⁵³⁵ ŠPILLER: Ego Vysokopreosvjaščestvu Mitropolitu Leningradskomu i Ladožskomu Nikodimu, 81.

⁵³⁶ Ebd.

⁵³⁷ Vgl. ebd.

⁵³⁸ Der russische Terminus „*sobornost*“ ist schwer zu übersetzen: Er kann einerseits mit „Katholizität“ als Übersetzung des „*καθολικὴ*“ des Glaubensbekenntnisses, wo im Russischen „*sobornaja*“ steht, und andererseits mit „Konziliarität“ (von *sobor* [Konzil] abgeleitet) mit Verweis auf die versammelte, synodale Kirche übersetzt werden. Aufgrund der Schwierigkeit der genauen Übersetzung und der Gefahr einer Bedeutungsverschiebung in die eine oder andere Richtung wird auf eine Übersetzung verzichtet. Das *sobornost*-Konzept spielte u. a. für die Erneuerung der orthodoxen Ekklesiologie eine bedeutende Rolle. Der entscheidende Impuls dazu kam von Aleksej Chomjakov (1804–1860): „Ihm wurde für seinen ekklesiologischen Neuansatz die Übersetzung des Wortes ‚katholisch‘ im nizänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis ins Slawische wesentlich. Im Slawischen steht für das griechische Wort *καθολικὴ* das Wort ‚*sobornaja*‘ (*соборная*). Es ist abgeleitet vom Stamm *сѣбр*, sammeln. Chomjakov definiert so die Kirche von der Versammlung her, von der Gemeinschaft von Bischöfen, Priestern und Volk in seiner Gesamtheit. [...] Das von Chomjakov selbst noch gar nicht gebrauchte, aber zur Kennzeichnung seiner Lehre von seinen Schülern geprägt Wort *соборность* (*sobornost*) wird nicht mehr allein im russischen, sondern im gesamtorthodoxen Bereich im positiven Sinn verwendet“ (FELMY, Karl Christian: Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart, Berlin 2011 [Lehr- und Studienbücher zur Theologie, 5], 194–195, Herv.: CF); vgl. OELDEMANN: Die Auswirkungen der *Sobornost*-Lehre auf das Landeskonzil 1917/18 der ROK, 275, Anm. 10; WASMUTH, Jennifer: Östliche Orthodoxien: Die Verbreitung des *Sobornost*-Konzeptes in den orthodoxen Kirchen, in: LEIBNIZ-INSTITUT FÜR EUROPÄISCHE GESCHICHTE (IEG) (Hg.): Europäische Geschichte Online (EGO), Mainz 2012, <http://ieg-ego.eu/en/threads/crossroads/religious-and-confessional-spaces/jennifer-wasmuth-oestliche-orthodoxien-die-verbreitung-des-sobornost-konzeptes-in-den-orthodoxen-kirchen>.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

zurückkehren müssen, ihren kirchlich-hierarchischen Strukturen, gegründet auf dem orthodoxen Prinzip der *sobornost*, d. h. einzig und allein auf der kanonischen Form des Aufbaus und Leitung der orthodoxen Kirchengemeinde, was vollkommen möglich ist.⁵³⁹

Špillers Denken kongruierte folglich mit dem seiner Gemeinde: Er forderte ebenfalls eine Revision der geänderten *Gemeindeordnung*, argumentierte mit der sowjetischen Gesetzesordnung und dem grundlegenden Dokument *Über religiöse Vereinigungen* und stellte heraus, dass es keinen Gegensatz zwischen der bis 1961 geltenden *Gemeindeordnung* und der sowjetischen Gesetzlichkeit gegeben habe. Da die Kirche vom Staat getrennt sei, könne das bürgerliche Gesetz nicht die kanonische Grundlage für die innere Struktur der Kirche sein.⁵⁴⁰ Dieser Moskauer Fall war jedoch nicht der Einzige, in dem sich Laien engagierten, wie sich im nächsten Unterkapitel zeigt.

4.4 Andersdenken in der Peripherie und in Moskau (ca. 1966 bis 1972)

In der Kirover Eparchie war es der bereits erwähnte Boris Talantov⁵⁴¹, der im Juni 1966 zusammen mit anderen Gläubigen den sogenannten *Brief der*

⁵³⁹ Otec Vsevolod – archiepiskopu Brjussel'skomu i Bel'gijskomu Vasiliju, 291.

⁵⁴⁰ Vgl. ebd., 292.

⁵⁴¹ Boris Vladimirovič Talantov (1903–1971) wurde als Sohn eines orthodoxen Priesters in der Oblast Kostroma geboren und studierte von 1922 am Moskovskij meževoj institut, anschließend (im Fernstudium) an der Mechanisch-Mathematischen Fakultät der Moskauer Staatlichen Lomonosov-Universität. Nachdem er 1934 seine Tätigkeit als Lehrer für Höhere Mathematik, Kartographie und Astronomie am Staatlichen Pädagogischen Institut in Kirov aufgenommen hatte, verblieb er in dieser Position bis 1954, bis er aufgrund seiner religiösen Überzeugungen entlassen wurde. Offizieller Grund war seine schlechte Gesundheit. In den Jahren zuvor hatte er sich bereits intensiv mit dem Marxismus-Leninismus befasst; so absolvierte er beispielsweise 1951 die Abenduniversität der örtlichen KPdSU. Anschließend arbeitete er ab 1955 in der Kirover Filiale des Moskauer Unionsinstituts für das Fernstudium der Energie (heute: Staatliche Universität Vjatka). Nach seiner Kritik an der Willkürherrschaft Stalins, während der sowohl sein Vater (verhaftet 1937) als auch sein Bruder (verhaftet 1932) in Arbeitslagern starben (Vater: 1940; Bruder: 1933), wurde er 1958 ein weiteres Mal angeblich auf eigenen Wunsch aus seinem Job entlassen. Diese Entlassung ist auf einen von ihm verschickten anonymen Brief an die *Pravda* vom 27. Mai 1957 zurückzuführen, in dem er das kommunistische Regime zur Zeit Stalins kritisiert hatte, da er entgegen der offiziellen Deutung herausstellte, dass der Despotismus Stalins als notwendige Folge des bestandenen und immer noch bestehenden sozialen Aufbaus des Staats anzusehen sei. Durch Nachforschungen des KGB konnte dieser Brief Talantov zugeordnet werden. Nach seiner Entlassung 1958 ging Talantov in die Offensive: Er schrieb Bücher, Artikel und über 1000 Briefe und Eingaben über die

12 Gläubigen aus Kirov⁵⁴² verfasste und ihn an Patriarch Aleksij schickte. Gleichzeitig war dieser als Offener Brief gehalten und richtete sich explizit an alle Gläubigen der ROK. In dem Brief kritisierten die Unterzeichnenden, dass die Patriarchatsführung dem Staat bei der Unterdrückung der ROK helfen würde und stellten sich in die Linie Ėšlimans und Jakunins, die sie „voll und ganz unterstützen“⁵⁴³. Die Haltung des Patriarchats zur sowjetischen Politik hingegen sei ein falscher Weg, um die Kirche zu schützen. Konkret bezeichneten sie die Haltung als „Phärisäertum“⁵⁴⁴ und als Verstoß gegen Mt 22,21, wodurch die Hierarchie „zur Zerstörung der Kirche und der Ausrottung des christlichen Glaubens“⁵⁴⁵ beitragen würde. Dies war sowohl auf die innen- als auch auf die außenpolitische Darstellung des Moskauer Patriarchats bezogen, da der Brief explizit auf Statements von offiziellen Patriarchatsvertretern rekurrierte, die verneinten, dass es Einschränkungen der Religions- und Glaubensfreiheit in der Sowjetunion gebe.⁵⁴⁶ Gleichzeitig beschrieben die Gläubigen den konkreten Fall ihrer Diözese, in der Bischof Ioann (Ivanov) Priester aus Gemeinden entfernen ließ, ohne ihnen neue Priester zuzuteilen. Versuche der Gemeinden, wieder einen Priester zu erhalten, seien nicht erhört worden,

Unvereinbarkeit von sowjetischer Ideologie und Religion. Gleichzeitig berichtete er detailliert über Gemeindegrenzungen, Kirchenzerstörungen und die Unterdrückung und Versetzung von Priestern in seiner Eparchie. Am 12. Juni 1969 wurde Talantov schließlich verhaftet und aufgrund des 1966 neu eingeführten Art. 190-1 StGB RSFSR (Verleumdung und Diffamierung des politischen und sozialen Systems der Sowjetunion) zu zwei Jahren Haft verurteilt. Er verstarb ein halbes Jahr vor Haftende. 1981 wurde er von der ROKA als Märtyrer kanonisiert (Gedenktag: 22. Dezember) und 1990 in Russland rehabilitiert; vgl. Keston Archive: SU/Ort 2 Individuals: Talantov [DENNEN, Xenia: Boris Talantov: a Hero of His Time; Case Sheet, Keston College: Boris Vladimirovich Talantov]; GARRARD, John / GARRARD, Carol: Russian Orthodoxy Resurgent. Faith and Power in the New Russia, Princeton 2008, 193–194; DE BOER / DRIESSEN / VERHAAR: Biographical Dictionary of Dissidents in the Soviet Union, 571–572; FEDOTOV: Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v 1943–2000gg., 148; ČILIKINA, M. B.: Boris Talantov i bratstvo vjatskich christian kak opyt cerkovnogo soprotivlenija „chruščevskim“ gonenijam na RPC, in: KOČETKOV, Georgij (Hg.): Svet Christov prosveščает vseh. Al'manach svjato-filaretovskogo pravoslavno-christianskogo instituta (19/2016), Moskva 2016, 121–149; OSTANIN: Boris Talantov i bratstvo vjatskich christian v načale 60-x gg.; DERS.: Slovo i delo Borisa Talantova (biografičeskij očerk), in: DERS.: (Hg.): Boris Talantov. Dnevnik, 3–15.

⁵⁴² Siehe VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, in: Vestnik 82 (4/1966), 3–19.

⁵⁴³ Ebd., 3.

⁵⁴⁴ Ebd., 4.

⁵⁴⁵ Ebd., 5.

⁵⁴⁶ Vgl. ebd. 9–15; Keston Archive: SU/Ort 2 Individuals: Talantov [Case Sheet, Keston College: Boris Vladimirovich Talantov, 1].

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

stattdessen habe der Bischof damit gedroht, den Kirchenältesten zum NKVD zu schicken; auch Talantov selbst sei vom Bischof angegangen worden.⁵⁴⁷

Fünf Monate später, am 10. November 1966, schickte Talantov abermals einen Offenen Brief an den Patriarchen⁵⁴⁸, in dem er nun im Detail die Methoden der Kirchenschließungen schilderte sowie Auskunft über die Verfolgungen gab, die die Gläubigen unter Chruščëv erleiden mussten.

Talantov beschrieb zwar die Rolle des Moskauer Patriarchats, ein konkreter Rekurs auf die Legislative sowohl im kirchlichen als auch im säkularen Bereich unterblieb jedoch. Stattdessen verfolgte Talantov einen praktischen Ansatz: die Schilderung der Methoden und der Auswirkungen der Einschränkung von Glaubens- und Religionsfreiheit.⁵⁴⁹

Dies verdeutlichte er im August 1967 auch in einem *samizdat*-Dokument⁵⁵⁰, das die Krise der kirchlichen Hierarchie aufzeigen und ihre geheime Kooperation mit der KPdSU schildern sollte. Talantov warf dem Patriarchat vor, auf internationalen Konferenzen und Treffen als „Geheimagent zur Bekämpfung der Weltchristenheit“⁵⁵¹ aufzutreten. Deshalb sah er seine eigene Aufgabe und die der Gläubigen darin, „die Kirche von den falschen Brüdern und falschen Hirten [zu] säubern“⁵⁵².

⁵⁴⁷ Vgl. VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, 6. Das Schreiben nennt auch konkrete Zahlen zu den Kirchenschließungen in der UdSSR; vgl. ebd., 9. Vier der Unterzeichner des Briefs sahen sich – in Folge des Drucks, der aufgrund von Anhörungen seitens des KGB auf ihnen lastete – dazu genötigt, am 22. April 1967 abermals gegenüber dem Patriarchen zu bekräftigen, dass sie den Brief aus freiem Willen geschrieben hätten und nicht unter Druck gesetzt worden seien. Dies zeigt ihren Willen, gegen die Unterdrückung vorzugehen und sich nicht einschüchtern zu lassen; vgl. Archiv der Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen: F. 01-106 [OVEČKINA, Ekaterina / CHALJAVINA, Ekaterina / COREGORODCEVA, Glikeriija / ŽAROVCEVA, Evdokija: Zajavlenie, 22.04.1967].

⁵⁴⁸ Siehe TALANTOV, Boris: Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii (Iz otkrytogo pis'ma Borisa Talantova ot 10 nojabrja 1966 goda), in: Vestnik 83 (1/1967), 29–64.

⁵⁴⁹ Vgl. ebd. Da Talantov u. a. seine Ausführungen am Beispiel der Eparchie Kirov verdeutlichte, gibt es hier sehr viele inhaltliche Übereinstimmungen mit dem *Brief der 12 Gläubigen*, die aufgrund der erreichten theoretischen Sättigung nicht explizit wiederholt werden müssen.

⁵⁵⁰ Siehe Keston Archive: SU/Ort 3 S Church Administration 1 of 2 [DERS.: Sergievščina ili prisposoblenčestvo k ateizmu, 08/1967], vollständige englische Übersetzung: DERS.: Sergianism, or Adaption to Atheism (The Leaven of Herod), abgedruckt in: ANDREYEV, Ivan: Russia's Catacomb Saints. Lives of the New Martyrs, Platina 1982, 465–486.

⁵⁵¹ SIMON: Die Kirchen in Russland, 115.

⁵⁵² Ebd.

Talantov setzte sich aber nicht nur für Gläubige ein: Am 26. April 1968 erfolgte eine Eingabe⁵⁵³ an den Generalstaatsanwalt der UdSSR, in der er sich für offene Prozesse der inhaftierten Andrej Sinjavskij und Julij Daniel' aussprach.⁵⁵⁴

An Talantov lässt sich aufzeigen, dass Andersdenkende zwar hauptsächlich aus der *intelligencija* stammten, nicht aber notwendigerweise aus dem hauptstädtischen Milieu Moskaus oder aus dem großstädtischen Klima Leningrads. Dass es trotzdem Verbindungen zwischen den geographisch getrennten religiösen Andersdenkenden gab, zeigen die Bezugnahme Talantovs auf Ėšliman und Jakunin und die Verteidigung Talantovs durch Levitin (Krasnov) in seinem Artikel *Drama v Vjatke (Drama in Vjatka)*⁵⁵⁵.

Es scheint daher sinnvoll, sich in der nachfolgenden Analyse explizit mit Talantov auseinanderzusetzen, da bei ihm mehrere Phänomene zusammenkamen: Erstens zählte er zur *intelligencija*, wenn auch nicht zur hauptstädtischen oder Leningrader Intelligenz, was ihn gerade als Vergleichsobjekt mit den Intelligenzlern aus Moskau und Leningrad und deren Denkströmungen prädestiniert. Gleichzeitig ist er zweitens ein Beispiel dafür, dass die Kommunikationswege des *samiŷdat* in der Sowjetunion funktionierten und dass Entfernung kein Hinderungsgrund war, über Ereignisse informiert zu sein bzw. sich auszutauschen. Ebenso ist drittens interessant, dass ein engagierter Laie explizit das Andersdenken der Priester Ėšliman und Jakunin weiterführte. Wie er dies genau tat, wird in Kapitel 6 analysiert. Zuvor soll aber noch auf den bereits erwähnten Levitin (Krasnov) eingegangen werden.

Anatolij Levitin (Krasnov)⁵⁵⁶ zählte zu eben jenem hauptstädtischen intellektuellen Milieu, das Talantov nicht nur kannte, sondern dessen Aktivitäten auch

⁵⁵³ Siehe TALANTOV, B. V.: Žaloba General'nomu prokuroru SSSR P. A. Rudenko o presledovanii cerkvi v Kirovskoj oblasti, a takže o klevetničkoj kampanii, podnjatoj protiv nego v presse, 26 aprelja 1968 g., in: RADIO LIBERTY COMMITTEE (Hg.): Archiv Samizdata. Tom 1, New York 1972, AS 58. Gleichzeitig berichtete er in dieser Eingabe über einen ihn verleumdenden Artikel in der *Kirovskaja Pravda*, was u. a. die Bedeutung hervorhebt, die ihm die von der Partei geleitete Presse zuschrieb.

⁵⁵⁴ Zu den Prozessen vgl. die FN 251 und 261.

⁵⁵⁵ Siehe Keston Archive: SU/Ort 2 Individuals 1 of 3 S [KRASNOV, A. Ė.: Drama v Vjatke, 28.06.1969].

⁵⁵⁶ Anatolij Ėmmanuilovič Levitin (Schriftsteller-Pseudonym: Krasnov) (1915–1991) wurde in Baku geboren. 1920 siedelte die Familie nach Petrograd um, da der Vater beim dortigen Obersten Sowjet der Volkswirtschaft eine Stelle annahm. 1934 wurde Levitin zum ersten Mal aufgrund von Denunziation verhaftet; er konnte jedoch seine Ausbildung wei-

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

verteidigte. Durch seinen Artikel *Drama in Vjatka*⁵⁵⁷ vom 28. Juni 1969 brachte Levitin (Krasnov) die Ereignisse aus Vjatka in eine große Öffentlichkeit. Sein Engagement in dieser Sache kam nicht von ungefähr: Levitin (Krasnov) veröffentlichte bereits zuvor zahlreiche Beiträge über die Lage der Kirche in der UdSSR und verteidigte nicht nur Talantov, sondern unterstützte auch die Eingaben Ėšlimans und Jakunins.⁵⁵⁸ Mit seinen eigenen Eingaben stellte er sich explizit gegen Chruščëvs Kirchenpolitik. Bereits 1959 begann er, die Verfolgungen unter Chruščëv aufzuzeichnen und im *samizdat* zu veröffentlichen. Aber auch im *tamizdat* wurden seine Artikel vervielfältigt: In *Ljubov'ju i gnevom*

ter fortsetzen, schloss diese 1935 am Lehrerbildungszentrum ab und arbeitete anschließend als Lehrer für russische Literatur. Parallel zu seiner Lehrtätigkeit studierte er weiter und beendete 1940 seine Studien am Leningrader Pädagogischen Institut. Während der Leningrader Blockade nahm er zunächst an der Verteidigung der Stadt teil, bis er 1942 selbst evakuiert wurde. Im selben Jahr wurde er zum Diakon der „Lebendigen Kirche“ geweiht (einer Gruppe, die sich von der ROK abgespalten hatte). Bereits 1944 wandte sich Levitin wieder von den Erneuerern ab und trat als Laie erneut der ROK bei. 1949 wurde er ein zweites Mal denunziert und ohne Urteilsbegründung zu zehn Jahren Haft verurteilt. 1956 erfolgte seine vorzeitige Haftentlassung. Im selben Jahr fing Levitin an, für das ŽMP zu schreiben; zwei Jahre später begann er, seine Schriften auch im *samizdat* zu verbreiten. Obwohl seine Schriften seit 1958 unter dem Pseudonym „Krasnov“ publiziert wurden, konnten sie ihm zugeordnet werden, was zur Suspendierung von seiner Lehrerstelle führte. Dies hinderte ihn jedoch nicht daran, weiter Schriften zum Verhältnis von Staat, Kirche und Gesellschaft zu veröffentlichen und antireligiöse Propaganda zu falsifizieren. Gleichzeitig engagierte er sich in der demokratischen Bewegung: 1969 zählte er zu den Gründungsmitgliedern der Initiativgruppe zur Verteidigung der Menschenrechte in der UdSSR (*Inicijativnaja grupa po zaštite prav človeka v SSSR*) und wurde daraufhin abermals verhaftet, jedoch bereits nach 11 Monaten aus Mangel an Beweisen aus der Haft entlassen. 1970 wurde er erneut verhaftet und 1971 aufgrund antisowjetischer Propaganda zu drei Jahren Lagerhaft verurteilt. Nach seiner Freilassung setzte er sein Engagement weiter fort. Am 20. September 1974 emigrierte er aus der Sowjetunion in die Schweiz, wo er bis zu seinem Tod 1991 in Luzern lebte; vgl. ARCHIV NACIONAL'NOJ BEZOPASNOSTI PRI UNIVERSITETE DŽORDŽA VAŠINGTONA (SŠA) / MOSKOVSKAJA CHEL'SINKSKAJA GRUPPA (Hg.): Kommentarii, in: DIES. (Hg.): *Vlast' i dissidenty: iz dokumentov KGB i CK KPSS*, Moskva 2006, 264–275, hier: 267, Anm. XI; Keston Archive: SU/Ort 2 Individuals: Levitin (Krasnov) 3 of 3 [Chronology]; Keston Archive: SU/Ort 2 Individuals: Levitin (Krasnov) 2 of 3 [VOSS: Anatolij Levitin-Krasnov in der Schweiz, 3–4]; DE BOER / DRIESSEN / VERHAAR: *Biographical Dictionary of Dissidents in the Soviet Union*, 321–324; GERSTENMAIER: Cornelia I.: *Die Stimme der Stummen. Die demokratische Bewegung in der Sowjetunion*, Stuttgart 1971, 365.

⁵⁵⁷ Siehe FN 555.

⁵⁵⁸ Jakunin, Ėšliman und Levitin (Krasnov) kannten sich. Dies wird auch daran deutlich, dass Jakunin bei Levitin (Krasnov) zu Hause war, als dieser 1970 nach seinem Gefängnisaufenthalt willkommen geheißen wurde; vgl. ELLIS: *The Russian Orthodox Church*, 327.

(*Mit Liebe und Zorn*)⁵⁵⁹ (1966) distanzierte er sich von seiner eigenen Laudatio auf den Patriarchen, die er anlässlich dessen 80. Geburtstags 1957 für das ŽMP geschrieben hatte,⁵⁶⁰ da der Patriarch seiner Meinung nach mehrfach kirchliche Kanones gebrochen habe, wie sich an seinem Vorgehen im Fall von Jakunin und Ėšliman gezeigt habe. Der zweite Artikel *Slušaja radio ... protiv passivnosti v dele zaščity very* (*Beim Radio hören ... gegen die Passivität bezüglich der Verteidigung des Glaubens*)⁵⁶¹ untermauerte den ersten und deckte auf, wie die Kirchenleitung es dem Staat erlaubte, Kontrolle über Priester- und Bischofsernennungen zu erlangen.⁵⁶² Neben diesen Artikeln sind die Eingaben Levitins (Krasnovs) an Personen aus der Weltöffentlichkeit ein konstitutives Merkmal seines Vorgehens: So schrieb er Ende 1967/Anfang 1968 auf dem gewöhnlichen Postweg⁵⁶³ einen Brief an Papst Paul VI.⁵⁶⁴; auch seine Unterstützer aus der Menschenrechtsbewegung folgten seinem Beispiel und wandten sich an die Weltöffentlichkeit, indem sie Briefe an den Generalsekretär der Vereinten Nationen Sithu U Thant und den Weltkirchenrat schrieben oder Eingaben an die sowjetische und weltweite Öffentlichkeit richteten (alle September 1969).⁵⁶⁵ Levitin (Krasnov) kann somit als erster religiöser Dissident bezeichnet werden, der instruktive Beziehungen zur demokratischen Bürgerrechtsbewegung

⁵⁵⁹ Siehe LEVITIN-KRASNOV, A. Ė.: Ljubov'ju i gnevom (otklik na zapreščenie v svjaščennosluženu G. Jakunina i N. Ėšlimana), 21 maja 1966 g., in: RADIO LIBERTY COMMITTEE (Hg.): Archiv Samizdata. Tom 11, AS 732, englische Übersetzung: KRASNOV-LEVITIN, A.: With Love and Anger, abgedruckt in: BOURDEAUX: Patriarch and Prophets, 275–288.

⁵⁶⁰ Siehe LEVITIN, Anatolij: Pervosvjatitel' Russkoj Cerkvi (K 80-letiju so dnja roždenija Svjatejšego Patriarcha Aleksija), in: ŽMP (11/1957), 25–55.

⁵⁶¹ Siehe KRASNOV (LEVITIN), A.: Slušaja radio ... protiv passivnosti v dele zaščity very, in: Posev 23.09.1966, 3–4; 01.10.1966, 3–4 (der Artikel wurde in zwei Teilen publiziert).

⁵⁶² Vgl. BOURDEAUX: Religious Ferment in Russia, 187–188.

⁵⁶³ Wie ungewöhnlich dieser Vorgang war, wird besonders deutlich, als Talantov herausstellte, dass „alle Privatkorrespondenz nicht nur weitgehend kontrolliert [wird], [...] die Briefe [werden] nicht nur durchgelesen, sondern auch häufig zurückgehalten“ (TALANTOV, B. V.: Die KPdSU als herrschende Klasse in der sowjetischen Gesellschaft, abgedruckt in: GERSTENMAIER: Die Stimme der Stummen, 347–352, hier: 349).

⁵⁶⁴ Siehe LEVITIN-KRASNOV, Anatolij: Brief an Papst Paul VI., abgedruckt in: SIMON: Die Kirchen in Russland, 167–178, russisch: LEVITIN-KRASNOV, Anatolij: O položenu Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (pis'mo iz Moskvy Anatolija Levitina-Krasnova v Vatikan adresovannoe Pape Pavlu VI), in: Religija i ateizm v SSSR. Ežemesjačnyj obzor (3/1970), 1–17.

⁵⁶⁵ Siehe Keston Archive: SU/Ort 2 Individuals: Levitin (Krasnov) 2 of 3 [VELIKANOVA, Tatyana u. a.: To Mr. U Thant, 26.09.1969; GORBANEVSKAYA, Natalya u. a.: To the Public of the Soviet Union and of Foreign Countries, 26.09.1969; VISHNEVSKAYA, Yu. u. a.: To the World Council of Churches, 09/1969].

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

unterhielt.⁵⁶⁶ Hierdurch lernte er auch Dmitrij Dudko kennen. Levitin (Krasnov) besuchte in den 1970er-Jahren beispielsweise Dudkos Gemeinde, um seine Ansprachen und Predigten zu hören.⁵⁶⁷ Geprägt war Levitin (Krasnov) v. a. durch den stalinistischen Terror der 1930er-Jahre, weshalb es ihm auch um die Abwehr administrativer Maßnahmen gegenüber der Kirche und ihren Anhängern ging: „Wir wollen Garantien gegen jegliche administrative Willkür oder Gewalt gegenüber religiösen Menschen.“⁵⁶⁸ Dies gelte jedoch nicht nur für orthodoxe Christen: „Wir wollen nur eins – die freie und unabhängige Existenz der Kirche und aller anderen religiösen Organisationen.“⁵⁶⁹ Der unbedingte Einsatz auch für andere religiöse Gemeinschaften untergrub jedoch nicht Levitins (Krasnovs) eigene Kirchlichkeit. Für ihn war klar, dass ein Christ weder seine Kirche verraten und den Weg der Spaltung beschreiten dürfe noch untätig bleiben könne:

Der Christ muß, verankert in seiner Ortskirche, unter Fasten und Beten seine Pflicht tun: mit seinem ganzen Leben Christus predigen, den Gekreuzigten, den von den Toten Auferstandenen, den Lebensspender. Der Christ muß für die Wahrheit kämpfen, eintreten und leiden. Die Pforten der Hölle werden fallen, und die Wahrheit wird triumphieren.⁵⁷⁰

Dieses biblische Motiv (Mt 16,18) verweist nicht nur auf die Binde- und Lösegewalt, sondern – und in diesem Zusammenhang entscheidend – auf Patriarch Tichon (Belavin) (1865–1925), der die Bibelstelle nutzte, um in seinem Sendschreiben vom 19. Januar 1918⁵⁷¹ gegen die Bol'seviki und ihre Repressionen gegen die Kirche zu demonstrieren.

⁵⁶⁶ Vgl. GERSTENMAIER: Die Stimme der Stummen, 11–12.

⁵⁶⁷ Vgl. ELLIS: The Russian Orthodox Church, 311, 327.

⁵⁶⁸ LEVITIN-KRASNOV: Ljubov'ju i gnevom, 10.

⁵⁶⁹ Ebd., 9–10.

⁵⁷⁰ KRASNOV, A.: Vater Dmitrij Dudko (Fragmente aus einem Aufsatz), in: DUDKO: Das Wort ist nicht gefesselt, 173–174, hier: 173–174.

⁵⁷¹ Siehe Sendschreiben des Patriarchen Tichon (19.01./01.02.1918), abgedruckt in: SCHULZ, Günther / SCHRÖDER, Gisela-A. / RICHTER, Timm C.: Bolschewistische Herrschaft und Orthodoxe Kirche in Rußland. Das Landeskonzil 1917/1918. Quellen und Analysen, Münster 2005 (Theologie. Forschung und Wissenschaft, 4), 517–519, russisch: Smirennij Tichon", Božieju Milostiju Patriarch" Moskovskij i vseja Rossii, vozloblennym" o Gospodě archipastyrjam", pastyrjam" i vsëm" věrnym" čadam" Pravoslavnoj Cerkvi Rossijskoj, in: Dejanija Svjaščennogo Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg. Tom 6. Kniga VI: Dejanija LXVI–LXXVII, Moskva 1996, 4–5.

Seinen Einsatz nicht nur für die ROK und ihre Mitglieder, sondern auch seine Aktivitäten in der Menschenrechtsbewegung begründete Levitin (Krasnov) explizit mit christlichen Motiven:

Die Aufgabe der Christen besteht nicht nur im Kirchgang. Sie umfasst auch die Verwirklichung der Ratschläge Christi im Leben. Christus rief [uns] auf, alle Unterdrückten zu verteidigen. Deshalb habe ich die Rechte von Menschen verteidigt, und zwar ganz gleich, ob diese Počaever Mönche, Baptisten oder Krimtataren sind, und sollten überzeugte Religionsgegner eines Tages unterdrückt werden, werde ich diese ebenfalls verteidigen.⁵⁷²

Levitin (Krasnov) teilte die Annahme des in Kapitel 4.5 noch vorzustellenden Sergej Želudkov, dass Kirche aus Menschen guten Willens bestehe, die unabhängig von ihren Überzeugungen und ihrem Wissen über Gott und Christus zur Kirche Christi gehörten. Diese Annahme ermöglichte es ihm, seine Aktivitäten in der Menschenrechtsbewegung mit Rückgriff auf das Motiv des Barmherzigen Samariters (Lk 10,25–37) theologisch zu legitimieren:

Heutzutage sehe ich mehr christlichen Geist in Außenstehenden, in Samaritern [...], die ihr gesamtes Leben für andere gegeben haben. [...] Alle oben erwähnten Personen [Pavel Litvinov, Larisa Bogoraz, Vladimir Bukovskij, Aleksandr Ginzburg, Jurij Galanskov u. a.] gehen freiwillig den Gang der Passion, und ähneln in diesem Christus; sie werden, unabhängig von ihren eigenen Überzeugungen, zu Teilnehmern an seinem Leiden, und ich betrachte sie als meine Brüder in Christus.⁵⁷³

Des Weiteren korrelierte Levitin (Krasnov) die Situation der ROK mit der anderer Kirchen: Er griff auf Apostelkanon 30⁵⁷⁴ zurück, um aufzuzeigen, dass die ROK aufgrund illegaler Wahlen „zur Zeit keine rechtmäßige Führung [habe]. Patriarch Pimen, illegal gewählt, kann sich nicht als wahren Oberhirten der Orthodoxen Kirche ansehen [...]“⁵⁷⁵ Als Beispiel für kanonisch gültige

⁵⁷² Sud nad Levitinym (Krasnovym), in: Chronika tekuščich sobytij 20, in: MEMORIAL (Hg.): Chronika tekuščich sobytij.

⁵⁷³ Keston Archive: SU/Ort 2 Individuals: Levitin (Krasnov) 2 of 3 [KRASNOV-LEVITIN, A.: A Light in the Little Window, 3–5].

⁵⁷⁴ „Wenn ein Bischof sich weltlicher Machthaber bediente, um durch sie Macht in der Kirche zu erlangen, soll er abgesetzt und exkommuniziert werden und alle, die mit ihm verkehren“ (ANAPLIOTIS, Anargyros [Hg.]: Heilige Kanones der heiligen und hochverehrten Apostel, St. Ottilien 2009 [Liturgische Texte und Studien, 6], 41).

⁵⁷⁵ KRASNOW: Vater Dmitrij Dudko (Fragmente aus einem Aufsatz), 173.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

Wahlen galten ihm die Papstwahl der katholischen Kirche und die Wahlen auf dem Landeskonzil 1917/18. Um den Transfer seiner Schriften in die Gesellschaft zu ermöglichen, verglich er das bisherige Wahlprozedere der ROK mit Betriebsratswahlen, die bei solch einer Durchführung ebenfalls ungültig seien.⁵⁷⁶

Somit trat Levitin (Krasnov) nicht nur für die Umsetzung kirchlichen Rechts ein, sondern er kann gleichfalls als ein früher Rechtsverteidiger bezeichnet werden, da er zu einem deutlich früheren Zeitpunkt auf die Einforderung von staatlichen Rechten und Gesetzen hinwies, als überlicherweise mit der Konstituierung der Rechtsverteidigerbewegung 1965 angenommen wird:⁵⁷⁷ So wies Levitin (Krasnov) als Reaktion auf mehrere Artikel in *Nauka i religija* bereits 1960 bis 1961 auf die unrechtmäßige Registrierung von Geistlichen seitens des sowjetischen Staats hin, womit dieser sich gegen *Über religiöse Vereinigungen* § 4 stellte, die eigene Verfassung missachtete und das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche umging. Levitin (Krasnov) folgerte: „If one adds that not only priests but also bishops have to be registered, we are confronted by a monstrous paradox: a state church in an atheist government system.“⁵⁷⁸

In der Replik Levitins (Krasnovs) wird deutlich, dass zwar der Staat bzw. dessen Vertreter keine expliziten Adressaten waren, er aber dennoch als Rechtsverteidiger auftrat und die korrekte Umsetzung des Rechts sowohl gegenüber der impliziten Adressatenschaft des *samizdat* als auch gegenüber staatlichen antireligiösen Propagandavertretern, wie den Autoren von *Nauka i religija*, forderte.

Gleiches gilt für seine im Westen veröffentlichten Schriften: Levitin (Krasnov) forderte beispielsweise während der Hochphase der Kirchenverfolgung 1963 in *The Heart Votes*⁵⁷⁹, dass die Kirchenschließungen durch Chruščëv beendet werden müssten und dass das Höhlenkloster in Kiew wie auch die Glinsker

⁵⁷⁶ Vgl. ebd.

⁵⁷⁷ Dieser in den FN 251 und FN 261 geäußerten Annahme stellt die Historikerin und Slavistin Manuela Putz entgegen, dass die Rechtsverteidigerbewegung ihre Wurzeln Ende der 1950er-Jahre in den sowjetischen Lagern und Haftanstalten habe; vgl. PUTZ, Manuela: *Kulturraum Lager. Politische Haft und dissidentisches Selbstverständnis in der Sowjetunion nach Stalin*, Wiesbaden 2019 (Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte, 86).

⁵⁷⁸ KRASNOV-LEVITIN, A.: *Degeneration of Atheist Thought*, abgedruckt in: BOURDEAUX: *Patriarch and Prophets*, 263–264, hier: 264.

⁵⁷⁹ Siehe Keston Archive: SU/Ort 2 Individuals: Levitin (File 3) 1 of 2 [LEVITIN, A.: *The heart votes*, 1963].

Eremitage sowie alle geschlossenen Kirchen und Sakralbauten aller Konfessionen und Glaubensgemeinschaften wiedereröffnet werden sollten. Weitere Forderungen waren das Ende der Verfolgung von Sektierern, die Beendigung der Diskriminierung von Gläubigen in der Arbeitswelt bei gleichzeitiger Wiederzuweisung der eigentlichen Arbeitsstelle, keine Einmischung des Staats in die inneren Kirchenangelegenheiten sowie die Abschaffung der Registrierung von Geistlichen.⁵⁸⁰ Aufgrund seiner bereits zu Ende der 1950er-/Anfang der 1960er-Jahre vorgebrachten Argumente und Forderungen wird deutlich, dass der Fokus des religiösen Andersdenkenden nicht nur auf der Wiederherstellung der Rechte von orthodoxen Gläubigen lag, sondern sich bereits hier die Grundlagen für sein späteres Engagement in der Menschenrechtsbewegung, für die Wiederherstellung bzw. Durchsetzung der Rechte für alle Bürger, nachweisen lässt. Ebenfalls kann mit einem Vergleich mit der 1974 erschienenen Schrift *Zemlja dybom (Die Erde steht Kopf)*⁵⁸¹ gezeigt werden, dass der Einsatz für die und in der Menschenrechtsbewegung nicht zu Lasten Levitins (Krasnovs) Einsatzes für die Gläubigen ging. Er trat beispielsweise auch hier für die Rückgabe von Kirchen und Klöstern an alle Gläubigen sowie gegen die Registrierung von Taufen ein.⁵⁸²

Für Levitin (Krasnov) stellte die Möglichkeit, sich für das russische Volk zu opfern, einen der höchsten Werte dar, und sein russischer Patriotismus kam in vielen seiner Schriften zum Tragen.⁵⁸³ Obwohl er nicht als Antiwestler bezeichnet werden kann, war er dennoch kritisch gegenüber westlichen Einflüssen und korrelierte diese mit der gegenwärtigen Situation der ROK: Levitin (Krasnov) grenzte sich beispielsweise von „unwürdig[en] Kirchenfürsten“⁵⁸⁴ wie Feofan Prokopovič (1681–1736) oder Patriarch Ignatij († um 1640) ab, neben denen diejenigen, „die zur Zeit ihr [der Kirche] Schicksal bestimmen, [...] ihren Platz in der Geschichte finden“⁵⁸⁵. Er distanzierte sich somit von westlichen protestantischen Einflüssen, die mit Feofan Prokopovič und dessen *Geistlichem Reglement* sowie den damit einhergehenden Kirchenreformen verbunden waren. Darüber hinaus setzte er sich von einer unterwürfigen Haltung zur staatlichen Macht um des eigenen Wohlergehens willen ab, wie sie in

⁵⁸⁰ Vgl. ebd.

⁵⁸¹ Siehe Keston Archive: SU/Ort 2 Individuals 1 of 3 S [KRASNOV, A.: *Zemlja dybom*, 1974].

⁵⁸² Vgl. ebd.

⁵⁸³ Vgl. SIMON: *Die Kirchen in Russland*, 116.

⁵⁸⁴ KRASNOW: *Vater Dmitrij Dudko (Fragmente aus einem Aufsatz)*, 174.

⁵⁸⁵ Ebd.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

der Inthronisierung Pseudo-Dmitrijs I. (Lžedmitrij) (um 1580–1606) durch Ignatij während der Zeit der Wirren (1598–1613) zum Ausdruck kam und sich auch noch in Ignatij's Flucht nach Polen-Litauen und dessen Übertritt zu der griechisch-katholischen Kirche (Union von Brest) nach seiner Entfernung aus dem Patriarchenamt zeigte. Die Folgen sind bekannt: Ignatij wurde aufgrund falscher Sakramentenspendung anathematisiert, was zu seiner *damnatio memoriae* führte, indem sein Name aus den Diptychen der russischen Patriarchen gestrichen wurde.⁵⁸⁶ In diese Linie stellte Levitin (Krasnov) nun die aktuelle Kirchenleitung und zeigte mit diesem historischen Verweis die Konsequenzen des Handelns von unwürdigen Kirchenfürsten heraus.

Unmittelbares Indiz dafür, dass Levitin (Krasnov) nicht als Antiwestler gelten kann, ist seine Hochschätzung für die katholische Kirche, die sich für ihn nur in einem Punkt von der Orthodoxie unterschied:

Indes bildet das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes die einzige Scheidewand, die mich von der katholischen Kirche trennt. Denn ich sehe in den anderen Dogmen der katholischen Kirche keinerlei Widerspruch zur Orthodoxie, auch nicht in der Anerkennung des Papstes als Oberhirten der Ökumenischen Kirche. Die Kirche hat nur ein einziges unsichtbares Oberhaupt, den herzlichsten Jesus. Doch kann sie durchaus einen sichtbaren Oberhirten haben, der ihre Einheit symbolisiert, erhoben über die Völker, fernab jeder nationalen und politischen Voreingenommenheit.⁵⁸⁷

Dass die Kirche nur ein einziges unsichtbares Oberhaupt habe, Jesus selbst, und dass die Kirche als Ganze nach orthodoxer Lehre Unfehlbarkeit in Glaubensfragen besäße, ist gängige orthodoxe Lehre: „[D]ie Hüterin der Wahrheit ist der Glaubenssinn [*sobornyj razum*] des ganzen Gottesvolkes.“⁵⁸⁸ Ob die *filioque*-Frage von Levitin (Krasnov) wahrgenommen wurde bzw. ob ihm diese dogmatische Frage zwischen Ost- und Westkirche bekannt war, ist nicht zu beantworten. Es ist lediglich festzustellen, dass er keinerlei Verweis auf den Zusatz des Nicäno-Konstantinopolitanums brachte und sich mit ihm nicht als unterscheidendes dogmatisches Kriterium auseinandersetzte.

⁵⁸⁶ Vgl. BULYČEV, A. A.: Art. Ignatij, in: Pravoslavnaja Ėnciklopedija. Pod redakciej Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Kirilla. Tom XXI, Iverskaja ikona božiej materi – Ikimatarij, Moskva 2009, 110–113, hier: 113.

⁵⁸⁷ LEVITIN-KRASNOV: Brief an Papst Paul VI., 168.

⁵⁸⁸ ALFEYEV: Geheimnis des Glaubens, 112.

Levitin (Krasnov) nahm in seinen Ausführungen weiterhin Gedanken des russischen Philosophen Pëtr Čaadaev (1794–1856) auf, für den die römische Kirche und das Papsttum Symbole von Einheit und Wiedervereinigung der Kirche darstellten. Weitere Gedanken, die beide teilten, lassen sich nachweisen: So wie für Čaadaev das Heil nur in der Hinwendung zu den geistigen Traditionen Mittel- und Westeuropas liegen konnte, nahm Levitin (Krasnov) das II. Vaticanum als Anregung für seine ökumenischen Handlungen. Betonte Čaadaev, dass der Übernahme westlicher Errungenschaft zunächst ein Prozess der Prüfung vorausgehen müsse, so löste Levitin (Krasnov) diese Forderung mit seiner Auseinandersetzung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein. Ähnlichkeiten lassen sich auch bei der christologischen Ausrichtung der Gedanken beider aufweisen, wie anhand der christologischen Argumentation Levitins (Krasnovs) im weiteren Verlauf der Analyse noch gezeigt wird.⁵⁸⁹

Gleichzeitig lassen sich auch Anklänge an den bedeutendsten Philosophen der Slavophilen,⁵⁹⁰ Vladimir Solov'ev (1853–1900), nachweisen, der sich in seiner zweiten Schaffensphase an Rom und die katholische Kirche annäherte:⁵⁹¹ Wie für Solov'ev war auch für Levitin (Krasnov) der Gedanke der Alleinheit zentral. Auch er konnte sich eine Einheit des lateinischen und östlichen Christentums unter dem Papst „als Oberhirten der Ökumenischen Kirche“⁵⁹² vorstellen.⁵⁹³ Daher verwundert es nicht, dass sich Levitin (Krasnov) an Papst Paul VI. wandte, um ihn – und damit verbunden die Weltöffentlichkeit – über die Situation der Kirche in der Sowjetunion zu informieren. Inhaltlich wird dieser Nexus zwischen der aktuellen Situation der ROK und der römisch-katholischen Kirche ebenfalls deutlich: Beispielsweise sah Levitin (Krasnov) das (katholische) Apostolat der Laien in der ROK bereits verwirklicht, da die Priester der ROK nur noch Taufspender seien und aufgrund sowjetischer Restriktionen nicht katechetisch tätig sein dürften.⁵⁹⁴ Ökumenisch nahm Levitin (Krasnov) eine „mittlere“ Position ein: Er konstatierte aufgrund der aktuellen Lage in der Sowjetunion, dass die „gemeinsamen Probleme der Kirche [...]“

⁵⁸⁹ Vgl. STRICKER: Religion in Rußland, 76.

⁵⁹⁰ Vgl. BREMER: Kreuz und Kreml, 159.

⁵⁹¹ Vgl. STRICKER: Religion in Rußland, 79.

⁵⁹² LEVITIN-KRASNOV: Brief an Papst Paul VI., 168.

⁵⁹³ Als weiteres Beispiel für Levitins (Krasnovs) Alleinheitsdenken lässt sich seine Bezugnahme auf das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) und die für ihn daraus folgenden Konsequenzen sehen, die bereits geschildert worden sind.

⁵⁹⁴ Vgl. ebd., 171–172.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

die Annäherung noch mehr [fördern]. So wird in Rußland die wahre Ökumene in lebendiger religiöser Praxis verwirklicht.⁵⁹⁵ Was hiermit jedoch konkret gemeint war, ließ Levitin (Krasnov) offen. Vielmehr muss diese Stelle als Passage gegen die eigene kirchliche Hierarchie und ihr Engagement im Weltkirchenrat gelesen werden, denn er fuhr fort:

Diese Ökumene [in der Sowjetunion] kommt ohne Konferenzen aus, ohne offizielle Ansprachen und ohne festliche Bankette wie bei der Amsterdamer Ökumene. Doch vielleicht ist diese Ökumene deshalb um so echter.⁵⁹⁶

Levitin (Krasnov) benutzte folglich das internationale ökumenische Engagement der Kirchenleitung, um Kritik am russisch-orthodoxen Episkopat und dessen Handeln auf Weltebene zu äußern, da es die Probleme in der Sowjetunion unterschlug. Gleichzeitig erwähnte er auch als einziger religiöser Andersdenkender das Problem der Unierten, deren „ungerechte, gewaltsame Wiedervereinigung [...] die Beziehungen zwischen Orthodoxie und Katholizismus“⁵⁹⁷ verdüstert habe, womit er sich gegen die staatlich verordnete Wiedervereinigung der griechisch-katholischen Kirche in der sowjetischen Ukraine mit dem Moskauer Patriarchat auf dem sogenannten Lemberger Konzil 1946 stellte.

Ad intra strebte Levitin (Krasnov) eine Erneuerung der ROK an, jedoch distanzierte er sich eindeutig von der schismatischen Erneuerer-Bewegung, der er selbst angehört hatte. Stattdessen sah er die Erneuerung der ROK erstens in der Wiederbelebung der kirchlichen Predigt, zweitens in der Erneuerung der „vaterländischen Theologie und der religiösen Philosophie“⁵⁹⁸, die auf einer guten Ausbildung an theologischen Akademien aufruhren müssten (als positive zeitgenössische Beispiele nannte er Aleksandr Men' und Sergej Želudkov), und drittens in der Reform der Liturgie. Als Vorbild für eine Liturgiereform führte er die „allmähliche Einführung neuer Gebräuche, die neben den alten bestehen“⁵⁹⁹, an, womit Erfahrungen des Zweiten Vatikanischen

⁵⁹⁵ Ebd., 175.

⁵⁹⁶ Ebd.

⁵⁹⁷ Ebd.

⁵⁹⁸ Ebd., 176.

⁵⁹⁹ Ebd., 177.

Konzils aufgegriffen werden sollten. Eine aufgezwungene Reform, wie sie unter Patriarch Nikon durchgesetzt worden sei, wurde von Levitin (Krasnov) abgelehnt. Die letzte von ihm geforderte Erneuerung in der ROK bestand beim Episkopat, dem er eine „Krise der Macht“⁶⁰⁰ attestierte, da sowohl der Patriarch als auch die Bischöfe ihre Autorität bei den Christen eingebüßt hätten. Dies verdeutlichte er an den Eingaben diverser religiöser Andersdenkender, wobei er auf Èšliman und Jakunin, Talantov sowie Špiller rekurrierte.⁶⁰¹ Die Krise der Macht liege darin begründet, dass die Hierarchen ihre Pflicht verletzt und während der Jahre der Kirchenverfolgung die Auflösung von Klöstern gedeckt hätten.⁶⁰² Für Levitin (Krasnov) war klar:

Ich bin bereit, sie [die Kirchenhierarchie] zu achten und ihr zu gehorchen, wenn sie sich vom Geiste Christi leiten läßt. Wenn aber der einzige Unterschied zu den Staatsbeamten in den Bischofsmützen liegt, verhalte ich mich ihr gegenüber wie zu einer gewöhnlichen Beamtenkaste. Das ist die Erklärung für meine scharfe Polemik gegen die Kirchenfürsten.⁶⁰³

Die Darstellung Levitins (Krasnovs) Haltung zu Marxismus und Leninismus nahm in seinen Schriften ebenfalls großen Raum ein: Er bejahte die Grundlagen der gegenwärtigen Staatsform (kein Privateigentum an Produktionsmitteln, Sieg über den Faschismus, Ablehnung des Kapitalismus, Idee von Gleichheit und Brüderlichkeit), distanzierte sich von den Stalin'schen Verbrechen und dessen Terror und befürwortete die sozialistische Demokratie, die er als „einzige mögliche Realität des kommenden Jahrhunderts“⁶⁰⁴ ansah und die mit dem tschechoslowakischen Sozialismus mit menschlichem Antlitz

⁶⁰⁰ Ebd.

⁶⁰¹ Vgl. ebd., 175–178.

⁶⁰² Vgl. LEVITIN, Anatolij Èmmanuilovič: *Monašestvo i sovremennost'*, in: DERS.: *Zaščita very v SSSR. Rukopis'*, privezennaja iz Sovetskoj Rossii. S predisloviem Archiepiskopa Ioanna San-Francisskogo, Pariž 1966, 10–31, hier: 21–22. Auszüge aus *Zaščita very v SSSR* sind in gekürzten Auszügen im *tamizdat* erschienen, siehe KRASNOV-LEVITIN, A.: *Monasticism and the Modern World*, abgedruckt in: BOURDEAUX: *Patriarch and Prophets*, 86–90; DERS.: *Answer to Gennadi Gerodnik*, abgedruckt in: BOURDEAUX: *Patriarch and Prophets*, 93–97; DERS.: *Freedom of Belief and of Atheism: Face to Face*, abgedruckt in: BOURDEAUX: *Patriarch and Prophets*, 264–270.

⁶⁰³ LEVITIN, A. E.: *Gott – meine unbezwingbare Festung* (Autobiographische Notizen von A. E. Lewitin), in: SCHWEIZERISCHES OSTINSTITUT BERN (Hg.): *Kampf des Glaubens*, 133–140, hier: 140.

⁶⁰⁴ LEVITIN-KRASNOV: *Brief an Papst Paul VI.*, 169.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

vergleichbar sei.⁶⁰⁵ Die sozialistische Demokratie beinhaltete für Levitin (Krasnov) die Forderung jener Rechte, auf deren Einhaltung seitens der Bürgerrechtsbewegung immer wieder hingewiesen wurde:

[Wir] wollen die volle Meinungsfreiheit, Freiheit der wissenschaftlichen Forschung, Freiheit der philosophischen und religiösen Überzeugungen. Wirtschaft ohne Privatunternehmer und volle Meinungsfreiheit – das ist sozialistische Demokratie.⁶⁰⁶

Es ging Levitin (Krasnov) somit nicht um das Finden des russischen Heils im vorrevolutionären Russland, sondern um die Weiterentwicklung des bestehenden Systems. Dies stellt auch Gerhard Simon heraus:

Die Selbsteinschätzung als Sozialist oder auch Kommunist ist überhaupt charakteristisch für den überwiegenden Teil der oppositionellen Intelligenz, die ihre Kritik an der sowjetischen Gegenwart als Rückkehr zu den wahren Quellen und Intentionen des Sozialismus versteht.⁶⁰⁷

Dementsprechend lehnte Levitin (Krasnov) auch die Verfasstheit und die Beziehungen zwischen Kirche und Staat im russischen Zarenreich durch die petrinischen Reformen durchweg ab, in dem „die Religion den Menschen aufgezungen wurde und die Kirche eine offizielle Institution und Stütze des Zarismus war“⁶⁰⁸. Aus dieser Ablehnung der Verhältnisse des vorrevolutionären Russlands folgte Levitin (Krasnov) konsequent, dass der „Kampf für die Freiheit der Religion, für die Freiheit des Atheismus, für die völlige Gewissensfreiheit“⁶⁰⁹ Inhalt der Auseinandersetzung mit der jetzigen Staatsführung sein müsse. So wie die Kirche im vorrevolutionären Russland unfrei gewesen sei, so sei auch der Atheismus in der Sowjetunion unfrei, daher sei der Kampf für die Freiheit der Religion auch ein Kampf für die Freiheit des Atheismus, der „erzungen, allgemein verpflichtet und unanfechtbar“⁶¹⁰ sei:

Die Lage des Atheismus erinnert stark an die Lage der Orthodoxen Kirche im vorrevolutionären Rußland. Der orthodoxe Glaube war damals

⁶⁰⁵ Vgl. SIMON: Die Kirchen in Russland, 115.

⁶⁰⁶ LEVITIN-KRASNOV: Brief an Papst Paul VI., 169.

⁶⁰⁷ SIMON: Die Kirchen in Russland, 115–116.

⁶⁰⁸ LEVITIN-KRASNOV: Brief an Papst Paul VI., 170.

⁶⁰⁹ LEVITIN, Anatolij Ėmmanuilovič: Beseda A. Ė. Levitina v Moskve o svobode very i ateizma, in: DERS.: Zaščita very v SSSR, 88–101, hier: 100.

⁶¹⁰ Ebd., 101.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

bekanntlich die offizielle Ideologie [...]. Die Kirche war nicht frei, weil sie ein Zwang war. Der Atheismus ist bei uns nicht frei, weil er ein Zwang ist, er ist eine Pflicht, er ist undiskutabel. [...] Deshalb ist der Kampf für die Freiheit der Religion auch ein Kampf für die Freiheit des Atheismus [...]!⁶¹¹

Damit äußerte Levitin (Krasnov) Gedanken, wie sie in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, Art. 18⁶¹² zum Tragen kommen, ohne diese jedoch explizit zu nennen. Durch eine solche Definition bestimmte er Religionsfreiheit auch negativ, nämlich als Freiheit, nicht an etwas glauben zu müssen. Das unterscheidet ihn wesentlich von denjenigen Andersdenkenden, die eine Hinwendung zum vorrevolutionären orthodoxen Russland als Ziel ihrer Bemühungen sahen. Levitin (Krasnov) nahm somit noch lange vor dem in den 1970er-Jahren durch die *Helsinki-Erklärung* virulent gewordenen Menschenrechtsdiskurs inhaltlich die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*⁶¹³ zum Ausgangspunkt seiner Gedanken⁶¹⁴ und setzte – analog der Erklärung, die Gewissen und Religion Seite an Seite stellt – Atheismus und Religion Seite an Seite. Religiöses Gewissen und nichtreligiöses Gewissen, religiöser Glaube und nichtreligiöser Glaube bildeten für ihn Gegensatzpaare, die nur zusammen gedacht werden konnten. Der moderne weltanschaulich neutrale Staat wurde so zur Zielperspektive Levitins (Krasnovs). Selbige Zielperspektive hatte bereits 1935 eine

⁶¹¹ Eine Unterredung A. E. Lewitins in Moskau über die Freiheit des Glaubens und des Atheismus, in: SCHWEIZERISCHES OSTINSTITUT BERN (Hg.): *Kampf des Glaubens*, 120–132, hier: 131–132.

⁶¹² „Jeder hat das Recht auf Freiheit der Gedanken, des Gewissens und der Religion; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Beachtung der Gebote zu bekennen, sei es allein oder in Gemeinschaft mit anderen, sei es öffentlich oder privat“ (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, in: FASSBENDER, Bardo [Erläuterung und Redaktion] / VAN GUNSTEREN, Dirk [Neuübersetzung]: *Menschenrechteerklärung. Universal Declaration of Human Rights – Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Neuübersetzung, Synopse, Erläuterung, Materialien*, München 2009, 55–179, hier: 135; abgekürzt als [*Allgemeine*] *Erklärung der Menschenrechte* oder *Menschenrechtserklärung*). Zur Bedeutung von Art. 18 der *Menschenrechtserklärung* vgl. VAN DER VEEN, Johannes A.: *The Religious Scope of Human Rights*, in: BRÜNING, Alfons / VAN DER ZWEERDE, Evert (Hg.): *Orthodox Christianity and Human Rights*, Leuven 2012 (Eastern Christian Studies, 13), 19–34, hier: 22–23.

⁶¹³ Die Sowjetunion enthielt sich der Stimme bei der Verabschiedung der Erklärung.

⁶¹⁴ Es gibt keine direkten Referenzen in seinen Schriften, die einen expliziten Verweis auf die *Menschenrechtserklärung* nachweisen ließen; inhaltliche Konvergenzen lassen sich hingegen aufzeigen.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

Studiengruppe russisch-orthodoxer Theologen und Philosophen im Exil herausgearbeitet,⁶¹⁵ ohne dass dieses Dokument von Levitin (Krasnov) rezipiert worden wäre.

Aufgrund Levitins (Krasnovs) Ziel eines weltanschaulich neutralen Staats verwundert es nicht, dass Bezüge auf die Zinsgroschenperikope, die Zweireichlehre oder Iustinians Vorrede zur VI. Novelle und das damit verknüpfte *symphonia*-Modell keinen Widerhall bei ihm fanden. Gleichzeitig zeigt sich hieran aber auch, dass die aufgeführten Konzepte zur Klärung eines Staat-Kirche-Verhältnisses aus Perspektive eines orthodoxen Gläubigen kein primärer Grund sein müssen, um sich für die Rechte von Gläubigen (und Nichtgläubigen) einzusetzen und dass ein Staat-Kirche-Verhältnis auch abseits dieser Referenzrahmen aus einem gläubigen Standpunkt erarbeitet werden kann.

Levitins (Krasnovs) Ansatz nahm die Gewissens- und Religionsfreiheit ernst, was konsequenterweise bedeutete, dass es keinerlei Privilegien seitens des Staats für bestimmte Religions- oder Konfessionsgemeinschaften geben konnte:

Wir stehen für eine vollständige und konsequente Trennung der Kirche vom Staat ein, deshalb sind für uns irgendwelche Privilegien und Sonderrechte nicht notwendig – wir wollen nur gewöhnliche freie Bürger in einem freien sozialistischen Staat sein.⁶¹⁶

4.5 Der *Fastenbrief* Solženicyns als theologische Wegmarke (1972)

Ein anderes Verhältnis von Staat und Kirche als das soeben geschilderte strebte der wohl prominenteste Vertreter der sowjetischen *intelligencija* an: Aleksandr Solženicyn⁶¹⁷.

⁶¹⁵ Vgl. UERTZ: Einführung in die politische Theorie des russisch-orthodoxen Christentums, 141–142.

⁶¹⁶ LEVITIN-KRASNOV: *Ljubov'ju i gnevom*, 9.

⁶¹⁷ Aleksandr Isaevič Solženicyn (1918–2008) wurde als Sohn eines Artillerie-Offiziers in Kislovodsk, Region Stravropol' geboren. 1936 nahm er ein Studium der Mathematik in Rostov am Don auf, das er 1941 abschloss. Gleichzeitig absolvierte er ein Fernstudium am Moskauer Institut für Philosophie, Literatur und Geschichte. 1941 wurde Solženicyn zum Kriegsdienst eingezogen und 1945 in der Nähe von Königsberg verhaftet, da Briefe von ihm mit stalinkritischen Äußerungen abgefangen wurden. Es folgte seine Verurteilung aufgrund antisowjetischer Propaganda und Agitation nach Artikel 58 StGB RSFSR zu Arbeitslager (Gulag), dem sich von 1953 bis 1956 eine Verbannung in die Steppe Kasachstans anschloss. In *Ein Tag im Leben des Ivan Denisovič* (1962), wofür er 1970 den Literaturnobelpreis erhielt, verarbeitete er seine Gulag-Erfahrungen. 1974 konfiszierte das

Solženicyn sah die Orthodoxie als genuinen Bestandteil der russischen Seinsart (*russkost*) an; Heimatverbundenheit bedeutete für ihn Verbundenheit mit der Orthodoxen Kirche. Dies kam v. a. in seinem *Fastenbrief (Velikopostnoe pis'mo)*⁶¹⁸ an Patriarch Pimen 1972 zum Ausdruck: Hier reagierte Solženicyn auf dessen Weihnachtsbotschaft des Jahres 1971/72⁶¹⁹, in der Pimen sich explizit an orthodoxe Gläubige in der Emigration richtete. Es ist also nicht in erster Linie die persönlich erfahrene Unterdrückung als Gläubiger, sondern vielmehr eine Reaktion darauf, dass der Patriarch sich mit seiner Botschaft an die Eltern in der Emigration wandte und sie aufforderte, dass sie „mit der Liebe zum Vaterland ihren Kindern die Liebe zur Kirche (offenbar doch zum Glauben selbst?) einimpfen möchten und diese Liebe durch das eigene Beispiel festigen sollten“⁶²⁰, die Solženicyn zum Abfassen des Briefs animierte. Diese Liebe zum Vaterland äußerte sich für ihn im Bekenntnis zum orthodoxen Christentum, in dessen christlicher Atmosphäre sich „ein Jahrtausend lang unsere Sitten und unsere Lebensordnung, unsere Weltanschauung und Volkskunst [...] herausgebildet haben“⁶²¹. Das Schreiben fügte sich in den Gesamtduktus Solženicyns ein, der auch in anderen Schriften – wie dem *Offenen Brief an die*

KGB ein Manuskript des *Archipel Gulag*, verhaftete Solženicyn und wollte ihn wegen Landesverrat anklagen. Dazu kam es jedoch nicht, da Solženicyn die Sowjetunion zunächst ins deutsche, dann schweizerische und schließlich US-amerikanische Exil verlassen musste. 1990 wurde er rehabilitiert, erhielt seine sowjetische Staatsbürgerschaft zurück und konnte schließlich 1994 wieder in seine Heimat zurückkehren, in der er bis zu seinem Tod als kritischer, konservativer, nationalistisch ausgerichteter Intellektueller lebte; vgl. DE BOER / DRIESSEN / VERHAAR: *Biographical Dictionary of Dissidents in the Soviet Union*, 542–545.

⁶¹⁸ Siehe SOLŽENICYN, Aleksandr: Vserossijskomu Patriarchu Pimenu. Velikopostnoe pis'mo, in: DERS.: *Publicistika: Stat'i i reči*, Pariž 1981, 120–124, deutsch: SOLSCHENIZYN, Alexander: *Fastenbrief an den Patriarchen von Moskau und ganz Russland*, Pimen, in: INGOLD, Felix Philipp / RAKUSA, Ilma (Hg.): *Alexander Solschenizyn. Kirche und Politik. Bericht/Dokument/Erzählung. Mit Beiträgen von N. I. Eschliman, G. P. Jakunin, F. Karelin, S. Scheludkow u. a.*, Zürich 1973, 31–37.

⁶¹⁹ Siehe PIMEN, PATRIARCH MOSKOVSKIJ I VSEJA RUSI: *Roždestvenskoe poslanie Svjatejšego Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Pimena archipastyrjam, pastyrjam, vsem vernym čadom Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi i sootečestvennikam, proživajuščim za rubežami našej Rodiny*, in: DERS.: *Slova, reči, poslanija, obraščeniija 1957–1977*, Moskva 1977, 29–30.

⁶²⁰ SOLSCHENIZYN: *Fastenbrief an den Patriarchen von Moskau und ganz Russland*, 31.

⁶²¹ Ebd., 33.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

sovjetische Führung (*Pis'mo voždjam Sovetskogo Sojuza*) vom 5. September 1973⁶²² – für eine russische Wiedergeburt plädierte. Sie sollte den westlichen Modernismen entsagen und stattdessen auf traditionelle russische Werte setzen, die er selbst in der und durch die ROK vertreten sah,⁶²³ denn das „alte Rußland habe noch ganz ‚aus dem orthodoxen Glauben gelebt‘“⁶²⁴.

Die russische Identität wurde von Solženicyn nicht im autokratischen Staat, sondern in Kultur, Sprache und Geschichte des russischen Volkes verortet. Die in Opposition zum Sowjetkommunismus stehenden russischen Nationalisten wurden als *vožroždency*, als Anhänger und Verfechter der russischen nationalen und religiösen Wiedergeburt (*vožroždenie*) bezeichnet. Solženicyn war der prominenteste Vertreter dieser Richtung. Was die weltanschauliche Orientierung der *vožroždency* von derjenigen der systemkonformen Nationalisten unterschied, war in erster Linie das Bekenntnis zur Orthodoxie. Dieses Bekenntnis ließ die Neo-Slavophilen jegliche Kooperation mit den herrschenden Sowjets verweigern.⁶²⁵ Dementsprechend stellt der Historiker Leonid Luks fest:

Der Bolschewismus habe die russische Tradition nicht fortgesetzt [...], sondern vielmehr sie zu zerstören versucht. Die Wiederherstellung der russischen Eigenart war für die Neo-Slawophilen die wichtigste Aufgabe der Zeit.⁶²⁶

Auch wenn diese Gruppe der russisch-national gesinnten Dissidenten keineswegs homogen war, so einte sie doch die Forderung nach einer Abkehr von

⁶²² Siehe SOLŽENICYN, Aleksandr: *Pis'mo voždjam sovetskogo sojuza*, in: DERS.: *Publicistika: Stat'i i reči*, 134–167, deutsch: SOLSCHENIZYN, Alexander: *Offener Brief an die sowjetische Führung*, in: DERS.: *Offener Brief an die sowjetische Führung*. Aus dem Russischen von Wolfgang Kasack, Darmstadt/Neuwied 1974 (Sammlung Luchterhand, 178), 7–58.

⁶²³ Vgl. PLAGGENBORG: „Entwickelter Sozialismus“ und Supermacht 1964–1985, 438.

⁶²⁴ KOCHANEK, Hildegard: *Die russisch-nationale Rechte von 1968 bis zum Ende der Sowjetunion. Eine Diskursanalyse*, Stuttgart 1999 (Quellen und Studien zur Geschichte des Östlichen Europa, 54), 114.

⁶²⁵ Vgl. ebd., 9. Zur sowjetischen Verfassung merkte Solženicyn nur einen Satz an: „Ich weiß nicht, was ich über unsere Verfassung sagen soll, sie ist seit 1936 keinen einzigen Tag erfüllt worden und scheint daher lebensunfähig zu sein“ (SOLSCHENIZYN: *Offener Brief an die sowjetische Führung*, 53).

⁶²⁶ LUKS: *Geschichte Russlands und der Sowjetunion*, 465.

der Ideologie des Marxismus-Leninismus.⁶²⁷ Solženicyn sah in diesem die eigentliche Ursache für den moralischen Niedergang des russischen Volkes. Gleichzeitig forderten die Vertreter der *vožroždency*, wie Solženicyn, die Stärkung von Familie, Schule und v. a. orthodoxer Kirche, da von ihr die künftige geistlich-moralische Erneuerung der Gesellschaft ausginge. Hier wird der russische Sonderweg, die *samobytnost* Russlands, deutlich, der auch von Solženicyn betont wurde und die Eigenständigkeit und Andersartigkeit Russlands gegenüber dem Westen hervorhob.⁶²⁸ Infolgedessen verband Solženicyn die Zukunft des Landes mit der Zukunft der Kirche:

Schon ist ein halbes Jahrhundert Vergangenheit versäumt. Ich spreche schon gar nicht mehr davon, der Gegenwart aus der Not zu helfen. Aber die Zukunft unseres Landes, wie soll die gerettet werden? [...] Werden wir es fertig bringen, in uns wenigstens einige christliche Züge wieder herzustellen, oder werden wir sie alle endgültig verlieren und uns den Kalkulationen der Selbsterhaltung und des eigenen Vorteils hingeben?⁶²⁹

Solženicyn spielte hier auf Patriarch Sergij (Stragorodskij) (1867–1944) an, der ca. 50 Jahre vor dem *Fastenbrief* die umstrittene *Loyalitätserklärung* gegenüber dem sowjetischen Staat für die ROK unterzeichnet hatte. Dieses „Gemeinmachen“ der Kirchenleitung mit dem Staat um des Überlebens der Institution Kirche willen war der größte Kritikpunkt Solženicyns an der kirchlichen Hierarchie. Er verlangte deshalb vom Patriarchen, für die Kirche und die Gläubigen Partei zu ergreifen: „Zu jedem beliebigen Übel im fernen Asien oder Afrika hat die Russische Kirche ihre erregte Meinung, niemals aber zu inneren Notständen unseres Landes.“⁶³⁰

Solženicyn arbeitete in seiner Argumentation mit Anspielungen, ohne Bibelstellen, staats(kirchen)rechtliche oder kanonische Texte konkret zu benennen: Beispielsweise spielte er auf das Gleichnis vom verlorenen Schaf (LK 15,4–7 und Mt 18,12–13) an, um den Patriarchen aufzufordern, sich um seine Herde in Russland zu kümmern und die Kirche vom staatlichen Einfluss zu befreien. Er erhob den impliziten Vorwurf, der Patriarch leiste der Umsetzung des Marxismus-Atheismus Vorschub. Seine Kritik untermauerte er damit, dass er

⁶²⁷ Beispielhaft Solženicyn: „Auch hier ist es nur das eine, das unserem Volk den Weg versperrt – die Ideologie“ (SOLSCHENIZYN: Offener Brief an die sowjetische Führung, 30).

⁶²⁸ Vgl. KOCHANNEK: Die russisch-nationale Rechte, 8–13, 126.

⁶²⁹ SOLSCHENIZYN: Fastenbrief an den Patriarchen von Moskau und ganz Russland, 33.

⁶³⁰ Ebd.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

die Registrierung anprangerte und die Folgen der staatlichen Propaganda für Eltern in Privat- und Berufsleben aufzeigte. Anspielungen darauf, dass Kinder und Jugendliche vom Gemeindeleben ausgeschlossen wurden, folgten. Weitere Andeutungen lassen sich auf die geänderte *Gemeindeordnung* 1961 bzw. das Landeskonzil 1971 beziehen. Ähnlich verhält es sich mit dem Rat für Angelegenheiten der Religionen, dessen Eingreifen in innere Angelegenheiten der ROK Solženicyn kritisierte.⁶³¹ Diese Anspielungen können als Stilmittel Solženicyns angesehen werden, da er die Inhalte und Argumente aus den Eingaben von Jakunin und Ėšliman kannte, wie er in seinem *Fastenbrief* zu erkennen gab.⁶³² Insgesamt kann kritisch hinterfragt werden, ob es Solženicyn tatsächlich um die Wiederherstellung bzw. Erhaltung der ROK um ihrer selbst willen oder ob es ihm nicht in erster Linie um das russische Volk ging. Die ROK wäre vor diesem Hintergrund nur Mittel zum Zweck. Ein Beispiel für diese These findet sich im *Brief an die sowjetische Führung*, wo Solženicyn explizit den Nutzen von Religion für die sowjetische Wirtschaft beschrieb:

[...] da hetzt man mit Hilfe von Tagedieben seine zuverlässigsten Arbeitskräfte, denen Betrug und Diebstahl fremd sind, und leidet dann daran, daß weiterhin betrogen und gestohlen wird. Für den Gläubigen ist sein Glaube das höchste Gut [...]. Haben Sie sich das überlegt: weshalb Sie diese besten Millionen Ihrer Untertanen von der Heimat trennen?⁶³³

Dass es ihm nicht in erster Linie um die Wiedergeburt der ROK ging, lässt sich in zweifacher Hinsicht aufweisen:

Erstens zeigt es sich darin, dass sich Solženicyn in dem *Brief an die sowjetische Führung* nicht exklusiv für die ROK und ihre Mitglieder, sondern für alle Religionen einsetzte, indem er Religionsfreiheit stark machte:

Damit unser Land und unser Volk nicht ersticken, damit sie die Möglichkeit haben, sich zu entwickeln und uns mit Gedanken zu bereichern, lassen Sie zum ehrlichen Wettstreit [...] alle ideologischen und alle ethischen Strömungen zu, insbesondere alle Religionen [...]. Doch lassen Sie sie ehrlich zu, nicht wie jetzt mit geheimer Unterdrückung [...]. (Ich selbst sehe heute keine andere lebendige geistige Kraft als die christliche, die die geistige Haltung Rußlands übernehmen könnte. Aber ich schlage für sie

⁶³¹ Vgl. SOLŽENICYN: *Velikopostnoe pis'mo*, 120–123.

⁶³² Vgl. ebd., 122.

⁶³³ SOLSCHENIZYN: *Offener Brief an die sowjetische Führung*, 44.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

keine Privilegien vor, bitte nicht darum, sondern nur um eines: sie ehrlich nicht zu unterdrücken.)⁶³⁴

Zweitens findet sich kein Eintreten Solženicyns für die Erhaltung der ROK um ihrer selbst willen. Das lässt sich beispielsweise an der soteriologischen Dimension aufweisen, die bei ihm anders als bei Èšliman und Jakunin fehlt. Gleichzeitig wird auch deutlich, dass Solženicyn sowohl Èšlimans und Jakunins Protest kannte, über Talantov wie den *Brief der 12 Gläubigen* informiert war und ihm Wirken und Schicksal von Bischof Ermogen nicht unbekannt waren.⁶³⁵ Im Gegensatz zu den Genannten führte Solženicyn jedoch die Kategorie des „Opfers“ ein und sah in ihr die Lösung für die bestehende Situation der ROK:

Vor den Menschen nicht und noch viel weniger im Gebet wollen wir uns listig vormachen, daß äußere Fesseln stärker seien als unser Geist. Auch bei der Entstehung des Christentums war es nicht leichter; doch es hat durchgehalten, ist erblüht und hat uns den Weg gewiesen: DAS OPFER. Wer aller materiellen Kräfte beraubt ist, erlangt im Opfer stets den Sieg. Solch ein Martyrium, wie es der ersten Jahrhunderte würdig ist, haben ja viele unserer Priester und Glaubensgenossen auf sich genommen, was noch zu unserer lebendigen Erinnerung gehört. Doch damals warf man sie den Löwen vor, heute aber hat man nur das Wohlergehen einzubüßen.⁶³⁶

Mit dieser Aufforderung an den Patriarchen, seinen Dienst als Martyrium zu verstehen, forderte Solženicyn explizit vom Patriarchen und implizit von allen Christen, für die Kirche einzutreten und diese zu verteidigen – wie es bereits viele „Priester und Glaubensgenossen“⁶³⁷ während des Terrors der 1930er-Jahre getan hätten, und was nun zur „lebendigen Erinnerung gehört“⁶³⁸. Entscheidend ist, dass die Verteidigung zwar um der Kirche selbst willen erfolgen sollte, diese aber mit dem russischen Volk verbunden wurde:

Wenn Sie [der Patriarch] in diesen Tagen vor dem Kreuz niederknien,⁶³⁹ [...] fragen Sie den Herrn: welch anderes Ziel kann denn Ihr Dienst an

⁶³⁴ Ebd., 55.

⁶³⁵ Vgl. SOLŽENICYN: *Velikopostnoe pis'mo*, 122.

⁶³⁶ SOLSCHENIZYN: *Fastenbrief an den Patriarchen von Moskau und ganz Russland*, 36, Herv. i. Orig.

⁶³⁷ Ebd.

⁶³⁸ Ebd.

⁶³⁹ „[...] *kolenno opuskajas' pered Krestom* [...]“ (SOLŽENICYN: *Velikopostnoe pis'mo*, 124) – der Brief ist auf die Kreuzverehrungswoche (*Krestopoklonnaja nedelja*) der Großen Fastenzeit 1972 datiert.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

einem Volk [narod] haben, das den Geist des Christentums und das christliche Antlitz fast schon verloren hat?⁶⁴⁰

Zwei Aspekte werden hier sichtbar: Erstens forderte Solženicyn nicht nur von der Leitungsebene der ROK ein persönliches Opfer, sondern verwies auch auf viele weitere unzählige Christen, die dieses bereits erbracht hätten. Nur durch solch ein Handeln könne die Umwelt sichtbar verändert werden: „Einer allein kann nichts? – [D]as stimmt nicht, jeder kann, ein einzelner kann.“⁶⁴¹ Dies bewies er sogleich mit Rekurs auf seine eigene Biographie:

Sie werden sicher erkennen, daß dieser Brief keinerlei persönlichen Ziele verfolgt. Ich bin aus Ihrer Schale ohnehin schon herausgewachsen, was ich schreibe, wird ohnehin gedruckt, ob Sie es erlauben oder verbieten. [...] Ich bin immerhin fünfundfünfzig Jahre alt und habe wohl durch viele meiner Schritte bewiesen, daß ich auf materielles Wohlergehen keinen Wert lege und bereit bin, mein Leben zu opfern.⁶⁴²

Dieses persönliche Opfer erwartete Solženicyn auch von der Kirchenführung. Er wollte lieber sich selbst opfern als die Wahrheit zu kompromittieren, wie dies die Kirchenführung für ihn durch ihr paktierendes Handeln mit der Staatsführung tat.⁶⁴³

Der zweite Aspekt, der hier deutlich hervortritt, ist die enge Verbindung, die Solženicyn zwischen russischer Nation und Orthodoxie konstruierte, auch wenn er sich für die Religionsfreiheit insgesamt einsetzte. Aus seiner Perspektive wurde die ROK zum identitätsstiftenden und moralischen Faktor des Russisch-Seins (*russkost*) – eine Identifikation mit der Führung der ROK und deren Politik bedeutete dies jedoch nicht. Verweise auf eine soteriologische Heilsdimension fehlten bei Solženicyn; Bezüge auf Tichon, das Landeskonzil, Sergij oder gar eine biblische Fundierung seiner Position oder Rekurse auf Form und Inhalt der Kirche (*notae ecclesiae*) sowie dogmatische und kirchenrechtliche Fragen (Rolle des Priesters in der Gemeinde, Registrierung, neue *Gemeindeordnung*) wurden von ihm höchstens gestreift, jedoch nicht explizit ausformuliert.

⁶⁴⁰ SOLSCHENIZYN: Fastenbrief an den Patriarchen von Moskau und ganz Russland, 36–37.

⁶⁴¹ DERS.: Antwort an Sergij Scheludkow, in: INGOLD / RAKUSA (Hg.): Kirche und Politik, 42.

⁶⁴² DERS.: Offener Brief an die sowjetische Führung, 57–58.

⁶⁴³ Vgl. BOCIURKIW: Religious Dissent and the Soviet State [Aufsatz], 74; ELLIS: The Russian Orthodox Church, 304.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

Es bleibt kritisch zu fragen, warum Solženicyn die Themen und Argumente der ihm bekannten religiösen Andersdenkenden (Bischof Ermogen, Ėsliman und Jakunin, Talantov) nur selektiv aufgriff und weiterentwickelte. Eine Begründung könnte sein, dass er nur an diejenigen Themen und Argumente anknüpfte, die seine These, dass die ROK genuiner Bestandteil des Russisch-Seins sei und als moralischer Faktor gesellschaftlich nützlich sein könne, untermauerten. Gerade im *Brief an die sowjetische Führung* wird die Reduktion auf die moralische Frage deutlich:

Indessen, dort [gemeint ist das zaristische Russland] wurde eine wichtige Bedingung erfüllt: jene autoritäre Struktur hatte, zumindest im Kern, am Anfang, eine moralische Grundlage – keine Ideologie allgemeiner Gewaltausübung, sondern die Orthodoxie, und zwar die uralte, sieben Jahrhunderte alte Orthodoxie des Sergej Radoneschski und des Nil Sorski, die noch von Nikon nicht beeinträchtigte, von Peter nicht verstaatlichte.⁶⁴⁴

Da Solženicyn in der Orthodoxie eine moralische Grundlage für das russische Volk sah, verweigerte er nicht den Gedanken, dass die Kirche in den Untergrund gehen könne, um nicht als von der Staatsmacht gelenkte Institution zu agieren und so die Wahrheit zu bezeugen. Damit rekurrerte er, wie durch das Zitat deutlich wird, auf Nil Sorskij (1433–1508) und Patriarch Nikon (1605–1681), die die Position vertraten, dass die Kirche unabhängig vom Staat existieren müsse bzw. sogar über diesem stehe (Nikon):

Das Studium der russischen Geschichte überzeugt davon, daß sie unvergleichlich viel menschlicher und mit mehr gegenseitigem Einverständnis verlaufen wäre, wenn die Kirche nicht ihre Selbständigkeit aufgegeben und das Volk auf ihre Stimme gehört hätte [...].⁶⁴⁵

Gleichzeitig sah Solženicyn die Rolle der ROK als bedeutend nicht nur für die Vergangenheit, sondern seiner Ansicht nach sollte sie auch entscheidend sein in der und für die Zukunft des Landes: „Ganz ohne Kirchen ist unser Norden – von alters her der Bewahrungsort russischen Geistes, wo, wie vorauszusehen ist, die eigentliche Zukunft Rußlands liegt.“⁶⁴⁶

⁶⁴⁴ SOLSCHENIZYN: Offener Brief an die sowjetische Führung, 51.

⁶⁴⁵ DERS.: Fastenbrief an den Patriarchen von Moskau und ganz Russland, 33.

⁶⁴⁶ Ebd., 35.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

Um die Zukunft Russlands zu gestalten, ordnete Solženicyn der ROK insbesondere eine moralische Aufgabe zu. Gleichzeitig sprach er sich gegen jedwede Instrumentalisierung der Kirche und deren Leitungsebene durch und v. a. für „die irdische Macht“⁶⁴⁷ aus:

Lassen Sie [Patriarch] uns nicht annehmen, nötigen Sie uns nicht zu denken, daß für die Erzhirten der Russischen Kirche die irdische Macht höher steht als die himmlische, und daß irdische Verantwortung schrecklicher zu tragen ist als die Verantwortung vor Gott. Vor den Menschen nicht und noch viel weniger im Gebet wollen wir uns listig vormachen, daß äußere Fesseln stärker seien als unser Geist.⁶⁴⁸

Die institutionelle Rolle der Kirche könne von den Menschen beeinflusst werden, indem sie sich für oder gegen die Wahrheit entscheiden und dementsprechend handelten, so Solženicyn.⁶⁴⁹ Dementsprechend rief er dazu auf, zu handeln und aktiv die Kirche(npolitik) zu gestalten, anstatt sich passiv dem Willen der Sowjetautoritäten auszusetzen – auch wenn es um den Preis des eigenen Opfers sei.⁶⁵⁰

Mit der bereits erwähnten Historikerin Zoe Knox kann die Bedeutung des *Fastenbriefs* von Solženicyn wie folgt zusammengefasst werden:

The letter marked the beginning of a heated debate [...] over whether the Church should remain an institutional body, surviving by virtue of its subservience to the regime, or a moral body, rejecting compromise and opting to retain moral integrity and operate clandestinely. Solzhenitsyn argued that, irrespective of circumstance, privileges and the opportunity to survive are not justifications for spiritual corruption. His critics countered, that in a militant atheist state, Sergii and his successors were right to adapt to the political order to ensure that a tangible Church existed for lay believers to sustain their faith.⁶⁵¹

⁶⁴⁷ Ebd., 36.

⁶⁴⁸ Ebd.

⁶⁴⁹ Vgl. ebd., 34–35.

⁶⁵⁰ Vgl. ELLIS: *The Russian Orthodox Church*, 304–307.

⁶⁵¹ KNOX: *Russian Society and the Orthodox Church*, 54.

Die von Solženicyn im *Fastenbrief* geäußerten Positionen riefen, wie von Knox angedeutet, heftige Reaktionen unter den Andersdenkenden hervor.⁶⁵² So widersprach beispielsweise Sergij Želudkov⁶⁵³:

Želudkov verteidigte die Haltung und Handlungen des Patriarchen, da diesem jedwede Möglichkeiten frei auf Solženicyn zu antworten – genereller: anders zu handeln – aufgrund der äußeren Umstände versagt seien. Solženicyn wiederhole den moralischen Fehler Ešlimans und Jakunins, den Patriarchen für seine Handlungen anzuklagen, obwohl er aufgrund der gegenwärtigen politischen Umstände nicht anders handeln könne.⁶⁵⁴ Auch gegenüber dem Sekretär des Weltkirchenrates Philip Potter⁶⁵⁵ nahm Želudkov die kirchliche Hierarchie in Schutz und verteidigte ihr Handeln u. a. mit dem Verweis, dass ihr

⁶⁵² Die *Fastenbrief*-Debatte ist abgebildet in: INGOLD / RAKUSA (Hg.): Kirche und Politik; MEERSON-AKSENOV, Michael / SHRAGIN, Boris (Hg.): The Political, Social and Religious Thought of Russian “Samizdat” – An Anthology, Belmont 1977.

⁶⁵³ Sergij Alekseevič Želudkov (1909–1984) wurde in Moskau als Sohn eines Kaufmanns geboren. Nach dem Schulabschluss studierte er an der Moskauer Geistlichen Akademie, schloss dort seine Ausbildung jedoch nicht ab. Ab 1930 war er für unterschiedliche Konstruktionsfirmen tätig und u. a. am Bau der Baikal-Amur-Magistrale beteiligt. Nach dem Ende des Großen Vaterländischen Krieges 1945 wandte er sich wieder kirchlichen Aufgaben zu und wurde Psalmensänger in Tagil, Oblast Sverdlovsk. 1946 wurde er vom Sverdlovsker Bischof zum Priester geweiht und nahm anschließend seine theologischen Studien wieder auf, die er 1954 in Leningrad abschloss. Im selben Jahr wurde er Rektor der St. Nikolaus-Kirche in Pskov. Im Zuge der antireligiösen Kampagne ging Želudkov ab 1958 dazu über, öffentlich für seinen Glauben einzustehen, indem er beispielsweise einen Offenen Brief als Reaktion auf den ehemaligen Priester Pavel Darmanskij schrieb, in dem er dessen antikirchlichen Artikel *Warum ich mit der Religion abrechne* zu widerlegen versuchte. Als er sich über Behördenwillkür beschwerte, wurde ihm die Registrierung entzogen. Auch wenn sein Bischof ihn 1960 wiedereinsetzen konnte, wurde ihm im Juli 1960 endgültig die Ausübung des priesterlichen Dienstes untersagt. 1968 wurde er Mitglied der Menschenrechtsbewegung in der UdSSR und 1973/1974 Mitbegründer von Amnesty International in Moskau (*Sovetskoe otdelenie Meždunarodnoj amnistii*). Er beteiligte sich u. a. mit Offenen Briefen an den Diskursen unter den Dissidenten und richtete Eingaben an Personen der internationalen Öffentlichkeit, um auf das Schicksal der Christen in der UdSSR hinzuweisen. Gleichzeitig war er auch einer der Teilnehmer des Religiös-Philosophischen Seminars in Leningrad; vgl. Art. Želudkov, in: Pravoslavnaja Ėnciklopedija. Pod redakciej Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Aleksija II. Tom XIX, Efesjanam poslanie – Zverev, Moskva 2008, 141–142; DOLININ / IVANOV / OSTANIN / SEVERJUCHIN: Samizdat Leningrada, 445–446.

⁶⁵⁴ Vgl. ŽELUDKOV, Sergij: Pis'mo A. Solženicynu, in: Vestnik 103 (1/1972), 156–158.

⁶⁵⁵ Vgl. DERS.: Pis'mo pravoslavnogo svjaščennika o. Sergija Želudkova General'nomu Sekretarju Vsemirnogo Soveta Cerkvej D-ru. Filippu Potteru, in: Religija i Ateizm v SSSR 6 (5/1976), 11–13.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

erstes Ziel die Feier der Göttlichen Liturgie sei, während durch die Handlungen des ideokratischen Systems der Kirche(nleitung) in allen praktischen Fragen der Religionsausübung keine anderen Möglichkeiten gegeben seien. Alle Entscheidungen lägen in staatlicher Hand und kirchliche Würdenträger würden durch andere ersetzt, wenn sie nicht kooperierten.⁶⁵⁶

Želudkov schilderte somit zwar die sowjetische Realität, unter der die ROK agieren musste und ihr Handeln sich auf die Kulturausübung beschränkte. Gleichzeitig bedeutete dieses Hinnehmen der staatlichen Einschränkungen aber auch, dass die Grunddimensionen von Kirche auf die korrekte Ausführung des Kults reduziert wurden. Die diakonische und zeugnisgebende Dimensionen wurden von ihm nicht erwähnt.

Der zweite Punkt betraf die Kirche insgesamt: Während Solženicyn der ROK eine moralische Rolle zuschrieb, konzentrierte sich Želudkov in seinen Ausführungen auf die „legale kirchliche Organisation in unserer streng-einheitlich-gelenkten, von einem Zentrum aus regierten Gesellschaft, [die] keine Insel der Freiheit sein kann“⁶⁵⁷. Želudkov sprach also nicht primär von einer metaphysischen oder soteriologischen Dimension von Kirche, sondern er betrachtete Kirche als organisatorische Einheit unter „streng umrissenen Voraussetzungen“⁶⁵⁸. Diese Darstellung schloss die erwähnten soteriologische und metaphysische Dimension von Kirche jedoch nicht aus.⁶⁵⁹ Er verblieb in seiner Schilderung im Rahmen dessen, was die Legislative erlaubte, ohne eine explizite Änderung derselben zu fordern, auch wenn er eingestand, dass unter diesen Bedingungen wahres kirchliches Leben nicht möglich sei, denn „[u]nsere russische Hierarchie [...] ist schon vor undenklichen Zeiten ein Teil des staatlichen Apparates geworden“⁶⁶⁰. Wichtig zu differenzieren ist, dass Želudkov hier von der Kirche als Organisationseinheit innerhalb des sowjetischen politischen Systems sprach.⁶⁶¹ Ihm ging es darum, Kirche als Organisation unter

⁶⁵⁶ Vgl. ebd., 12.

⁶⁵⁷ SCHELUDKOW, Sergij: Antwort an Alexander Solschenizyn, in: INGOLD / RAKUSA (Hg.): Kirche und Politik, 38–41, hier: 38.

⁶⁵⁸ Ebd., 39.

⁶⁵⁹ Vgl. ŽELUDKOV: Pis'mo A. Solženicynu, 157.

⁶⁶⁰ SCHELUDKOV, Sergej: Ist Gott in Rußland tot? Bericht eines in der Sowjetunion lebenden ehemaligen Priesters, Stuttgart/Berlin 1971, 149. Seine Kritik an dem Verhalten der Hierarchie begründete Želudkov mit Rekurs auf Mt 12,17: „Vom vierten Jahrhundert an übertritt die kirchliche Hierarchie geradewegs das Gebot Christi; indem sie das, was Gottes ist, dem Kaiser aushändigt und zum folgsamen Werkzeug der Staatsmacht wird“ (ebd.).

⁶⁶¹ Vgl. ELLIS: The Russian Orthodox Church, 306.

sowjetischen Bedingungen zu bewahren. In den Untergrund zu gehen, war für ihn – im Gegensatz zu Solženicyn – keine Option, da so nicht einmal die (beschränkten) Möglichkeiten des aktuellen politischen Systems genutzt werden könnten. Zugleich betonte er, dass die Kirche mehr und andere Möglichkeiten benötigte,⁶⁶² wie sie bereits von Ėšliman und Jakunin formuliert worden waren. Interessant und außergewöhnlich ist Želudkovs Resignation: „Und ein einzelner könnte ohnehin nichts ausrichten. Und so bliebe alles beim alten.“⁶⁶³ Hierbei handelt es sich um eine untypische Aussage für einen Andersdenkenden, insbesondere weil Želudkov selbst diverse Briefe und Eingaben verfasste. Želudkov verknüpfte das Schicksal der ROK mit dem des russischen Volkes,⁶⁶⁴ jedoch erwies er sich auch hier eher als passiv denn auf Änderungen der bestehenden kirchenpolitischen Lage bedacht: „die russische kirchliche Hierarchie [...] kann im gegebenen System kaum spürbar auf das System einwirken“⁶⁶⁵. Dennoch plädierte er ganz im Sinne der Rechtsverteidiger dafür, dass der Staat dem russischen Volk die geistige Freiheit, und damit die freie Ausübung der Religion, wieder zurückgeben solle, denn: „Die Freiheit ist ein absolut göttliches Recht des Menschen und seine heilige Pflicht.“⁶⁶⁶ Als einen ersten Schritt des Staats sah er es als notwendig an, wieder zu den Worten des Gesetzes zurückzukehren und die geltenden Gesetze auszuführen, um die *de iure* garantierte Freiheit wiederzuerlangen.⁶⁶⁷ Durch den Verlust der geistigen

⁶⁶² An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass Želudkov an anderem Ort die – seiner Meinung nach – Vorzüge der Sowjetunion gegenüber anderen westlichen Staaten aufzählte. Dabei berief er sich auf Mk 12,17 und nannte die Rechte und Pflichten des Staats, die diesem gemäß der Zinsgroschenperikope zufallen würden: Erhebung von Steuern, Schutz der Grenzen, Erhalt der öffentlichen Ordnung und Sittlichkeit sowie der Volksgesundheit, Bildung und Wirtschaft; des Weiteren verwies er auf die Auswüchse des Kapitalismus, die die westlichen Staaten nicht im Stande seien einzudämmen; vgl. ŽELUDKOV, Sergij: K razmyšlenijam ob intellektual’noj svobode, in: Vestnik 94 (4/1969), 46–57, hier: 54. An anderer Stelle desselben Briefs wies er jedoch explizit auf die wirtschaftliche Rückständigkeit der sozialistischen Ländern hin, sodass deutlich wird, dass er nicht an einer Ablösung des sozialistischen Systems, sondern an dessen Verbesserung interessiert war; vgl. SCHELUKOW, Sergij: Von der Freiheit des Christenmenschen im sozialistischen Staatswesen (Brief an Prof. A. D. Sacharow), in: INGOLD / RAKUSA (Hg.): Kirche und Politik, 19–27, hier: 26–27.

⁶⁶³ SCHELUKOW: Antwort an Alexander Solschenizyn, 40.

⁶⁶⁴ Vgl. ŽELUDKOV: Pis’mo A. Solženicynu, 157–158.

⁶⁶⁵ SCHELUKOW: Antwort an Alexander Solschenizyn, 41.

⁶⁶⁶ DERS.: Von der Freiheit des Christenmenschen im sozialistischen Staatswesen, 24.

⁶⁶⁷ Vgl. ŽELUDKOV, Sergij: Pis’mo k sovetskomu intelligentu, in: Vestnik 89–90 (3–4/1968), 77–79, hier: 79.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

Freiheit werde das russische Volk aufhören, ein großes Volk zu sein und zu Grunde gehen.⁶⁶⁸ Daher sollte die ROK und die mit ihr verbundene geistige Freiheit kein Artefakt der russischen Geschichte sein, sondern eine vitale und kreative Rolle in der Gegenwart und für die Zukunft spielen.⁶⁶⁹

Neben der Auseinandersetzung mit den Thesen Solženicyns setzte sich Želudkov auch für die Menschenrechtsbewegung ein:

Želudkov schrieb am 9. Mai 1968 einen Offenen Brief, der an den Präsidenten der Christlichen Friedenskonferenz Josef Hromádka (Prag), an den Ökumenischen Patriarchen Athenagoras (Istanbul), an den Generalsekretär des Weltkirchenrates Eugene Carson Blake (Genf) sowie an Augustin Kardinal Bea (Rom) und Stefan Kardinal Wyszyński (Warschau), an den Erzbischof von Canterbury Arthur Michael Ramsey (London) sowie an den bei der BBC arbeitenden Erzpriester Vladimir Rodzjanko (London) gerichtet war.⁶⁷⁰ In ihm unterrichtete er die Genannten über die Haftbedingungen in sowjetischen Arbeitslagern, die er dem Bericht *Meine Aussagen (Moi pokazanija)*⁶⁷¹ von Anatolij Marčenko entnommen hatte. Er hielt einen solchen Brief sowohl für seine christliche, aber auch speziell priesterliche Pflicht. Genauso wie Marčenko in seinem Bericht unterschied Želudkov in seinem Offenen Brief nicht zwischen Konfessions- und Religionsgemeinschaften: Beide sprachen immer von den „Religiösen“, die aufgrund ihrer Ansichten verhaftet worden waren. Želudkov verwies des Weiteren auf Andrej Sinjavskij, Julij Daniel', Aleksandr Ginzburg und Jurij Galanskov und darauf, dass sie lediglich deshalb angeklagt und bestraft worden seien, weil sie versucht hätten, die seit 1948 geltende und von der Sowjetunion unterzeichnete *Menschenrechtserklärung* umzusetzen.⁶⁷² Den Zusammenhang zwischen Menschenrechten und der religiösen Pflichterfüllung explizierte Želudkov dementsprechend: „Und dies sind auch Menschenrechte, welche zusammen mit der religiösen Pflichterfüllung des Menschen

⁶⁶⁸ Vgl. DERS.: K razmyšlenijam ob intellektual'noj svobode, 55.

⁶⁶⁹ Vgl. ELLIS: The Russian Orthodox Church, 347.

⁶⁷⁰ Siehe ŽELUDKOV, Sergij: Pravdivye svidetel'stva. Pis'mo svjaščennika Sergeja Želudkova o knige Aleksandra Marčenko, in: Posev 14 (11/1968), 10–11. Der Titel gibt den Vornamen von Marčenko fälschlicherweise mit „Aleksandr“ an, im Text jedoch korrekt: „Anatolij“.

⁶⁷¹ Siehe MARČENKO, Anatolij T.: Moi pokazanija, Paris 1969, deutsch: MARTSCHENKO, Anatolij: Meine Aussagen. Bericht eines sowjetischen Häftlings 1960–1965, Frankfurt 1969.

⁶⁷² Vgl. ŽELUDKOV: Pravdivye svidetel'stva, 11.

erscheinen.“⁶⁷³ Die Pflichterfüllung gegenüber Gott fiel für Želudkov mit den Menschenrechten in eins, denn ein Christ sei vor Gott als ganzer und freier Mensch berufen, frei zu denken, nicht zu lügen, sich selbst und andere nicht zu täuschen. Die Verfolgung einer Person, die sich einer dieser Freiheiten bedienen wolle, gleiche dem Versuch des Kaisers, das zu rauben, was Gottes sei, so Želudkov in Anspielung auf Mt 22,21. Dementsprechend wurde das Vorgehen der sowjetischen Behörden von ihm „als Verbrechen gegen die Menschheit, gegen die Freiheit, die heilige Menschlichkeit, die dem Menschen von Gott durch Christus gegeben wurde“⁶⁷⁴, angesehen. Die Gleichsetzung der Verteidigung der Menschenrechte mit der Verteidigung der Rechte und Pflichten eines Christen wurde durch die Identifizierung aller „Menschen guten Willens und Taten“⁶⁷⁵ als Christen möglich. Želudkov sah die Kirche als „mystischen Leib Christi“⁶⁷⁶, der aus „Menschen guten Willens und Taten“⁶⁷⁷ bestehe, die unabhängig von ihren Überzeugungen und ihrem Wissen über Christus und Gott zur Kirche Christi gehörten. Dass sich viele Menschen in Russland selbst als Atheisten bezeichneten, führte er auf deren unzureichende Bildung zurück. Durch das Konzept des „anonymen Christentums“ (Karl Rahner), das Želudkov als „Christentum für alle“⁶⁷⁸ bezeichnete, konnte er auch Mitglieder der Menschenrechtsbewegung, die sich für „Liebe, Freiheit, Wahrheit“⁶⁷⁹ einsetzten, als Christen ansehen, wodurch gleichzeitig seine Nähe zur antistalinistischen sowjetischen *intelligencija* deutlich wird.⁶⁸⁰

Um seinen Forderungen Nachdruck zu verleihen und Druck auf die staatliche und kirchliche Hierarchie in der Sowjetunion aufzubauen, nutzte Želudkov das Medium des Offenen Briefs. Deshalb richtete er beispielsweise am 10. Ap-

⁶⁷³ Ebd.

⁶⁷⁴ Ebd.

⁶⁷⁵ ŽELUDKOV: Pis'mo k sovetskomu intelligentu, 77.

⁶⁷⁶ Ebd.

⁶⁷⁷ Ebd.

⁶⁷⁸ DERS.: Problemy sovremennogo christianstva (Iz ličnoj perepiski), in: Vestnik 115 (1/1975), 5–16, hier: 5.

⁶⁷⁹ DERS.: Pis'mo k sovetskomu intelligentu, 78.

⁶⁸⁰ Vgl. ebd., 77–78; SCHELUDKOV: Ist Gott in Rußland tot?, 153; SIMON: Die Kirchen in Russland, 116–117.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

ril 1976 einen weiteren Offenen Brief an den Generalsekretär des Weltkirchenrates Philip Potter⁶⁸¹, in dem er ihn über die Einschränkungen, die sowohl die staatlichen Repressionen als auch die kirchliche Gesetzgebung durch das neue *Gemeindestatut* von 1961 darstellten, informierte. Er konzentrierte seine Ausführungen v. a. auf die praktischen Auswirkungen der antikirchlichen Kampagne Chruščëvs, indem er die kirchliche Situation in den Rajonen, Dörfern und Städten beschrieb. Hier gäbe es kaum bis gar keine Kirchen mehr, um religiöse Grundbedürfnisse, wie das gemeinsame Gebet, verrichten zu können. Dies veranschaulichte Želudkov am Beispiel Sverdlovsk. An den Städten Leningrad, Vilnius und Saratov zeigte er auf, wie aus Kirchen atheis-tische Museen wurden, was er als „Diskriminierung der gläubigen Bürger“⁶⁸² bezeichnete. Besonders deutlich werde die Diskriminierung bei der ungesetzlichen Registrierung von Taufen und den daraus resultierenden Repressionen. Durch die Unterbindung religiöser Bedürfnisse seien Millionen gläubiger Sowjetbürger in der freien Religionsausübung eingeschränkt.⁶⁸³ Mit dieser Formulierung griff Želudkov auf *Über religiöse Vereinigungen* zurück, worin die Befriedigung dieser Bedürfnisse *de iure* garantiert wurde.⁶⁸⁴ Dass sich das Patriarchat nicht für die Verwirklichung dieser Rechte einsetzte, muss als impliziter Vorwurf mitgelesen werden, v. a. weil Želudkov hervorhob, dass es keine wahre christliche Gemeinschaft gäbe, die auch jenseits von Gebetsgemeinschaft existiere und sich in persönlicher karitativer Tätigkeit ausdrücke. Die Gesetzgebung sehe die Verwirklichung dieser christlichen Gemeinschaft jedoch in der religiösen Vereinigung, der *dvadcatka* – was jedoch nicht der Verwirklichung der wahren kirchlichen Gemeinschaft entspräche –, vor. Dementsprechend wurde die Änderung des *Gemeindestatuts* kritisiert, da es nicht der christlichen Ekklesiologie entspräche.

Es gab somit nicht nur eine Trennlinie zwischen Želudkov und Solženicyn in der Frage, wie mit der Staatsmacht umzugehen sei, sondern gleichzeitig gab es auch eine scharfe theologische Trennlinie zwischen liberalen Andersdenken-

⁶⁸¹ Siehe Keston Archive: SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Zheludkov, Fr. Sergei [ŽELUDKOV, Sergij: Doktoru Filippu Potteru, General’nomu Sekretarju Svemirnogo Soveta Cerkve], 10.04.1976].

⁶⁸² Ebd., 2.

⁶⁸³ Vgl. ebd.

⁶⁸⁴ Vgl. *Über religiöse Vereinigungen*, dort v.a. die §§ 3, 10.

den wie Želudkov und Levitin (Krasnov) und national-orthodox ausgerichteten Andersdenkenden wie Solženicyn. Während Erstere davon ausgingen, dass die Kirche eingeschlagene Pfade des Denkens und Handelns verlassen sollte, um in die Welt hinauszugehen, vertraten Letztere die Position, dass Nichtchristen die traditionelle orthodoxe Doktrin nicht nur akzeptieren, sondern annehmen und daher in die Kirche eintreten müssten.⁶⁸⁵

Diese Position einer national und messianisch ausgerichteten ROK nahm auch der Priester Dmitrij Dudko in seiner Auseinandersetzung mit der Amtskirche und dem sowjetischen Staat ein, worauf im folgenden Unterkapitel näher eingegangen wird.

4.6 Vielfältige Ausdrucksformen (ca. 1972 bis 1980)

Bei Dmitrij Dudko⁶⁸⁶ sind v. a. zwei Aspekte zu betonen: Zum einen nutzte er seine Tätigkeit als Priester und die ihm dadurch übertragene Predigtbefug-

⁶⁸⁵ Vgl. ELLIS: *The Russian Orthodox Church*, 347.

⁶⁸⁶ Dmitrij Sergeevič Dudko (1924–2004) wuchs als Bauernsohn in einem Dorf in der Nähe von Brjansk auf. Seine theologischen Studien führte er im Moskauer Priesterseminar (Zagorsk) durch. Er musste sie 1948 unterbrechen, als er wegen antisowjetischer Agitation verhaftet wurde. Ihm wurde vorgeworfen, antisowjetische Gedichte geschrieben zu haben. 1956 erfolgte seine Rehabilitation, woraufhin er nach Moskau zurückkehren konnte, um seine Studien weiter fortzusetzen. 1958 schloss er sie mit dem Grad des „Kandidaten“ (*kandidatskaja*; vergleichbar mit einer Doktorarbeit in Deutschland) mit einer Arbeit über die *sobornost* der Kirche ab. 1960 folgten Priesterweihe und die erste Stelle als Priester in Moskau, bis er 1963 in der Kirche St. Nikolaj außerhalb des Moskauer Zentrums versetzt wurde. Seine dortigen Predigten zogen viele Bürger aus der Moskauer Intelligenz an, die später als Andersdenkende bekannt wurden. So bezeichneten der Gründer des Christlichen Seminars Aleksandr Ogorodnikov wie auch andere Mitglieder Dudko als Geistlichen Vater, da sie regelmäßig zu ihm in die Kirche gingen. Dudko sollte bereits 1972 aus der Gemeinde versetzt werden; er hingegen suchte gezielt die Öffentlichkeit und rief seine Gemeinde auf, ihn zu unterstützen. Durch die Unterstützung konnte seine Versetzung verhindert werden. Am 8. Dezember 1973 wandte sich Dudko an seine Gemeinde und forderte sie auf, ihm anonym Fragen einzureichen, die er im Anschluss an die Liturgie am nächsten Samstag beantworten wollte. Insgesamt fanden elf solcher Veranstaltungen statt (Aufzeichnungen dieser Frage-Antwort-Sessions sind publiziert in DUDKO, Dmitrij: *O našem upovanii*. Besedy, Moskva 1974; DERS.: *Das Wort ist nicht gefesselt*. Mit einem Vorwort von Wladimir Maximow, Graz/Wien/Köln 1976). Nach der neunten Veranstaltung forderte Patriarch Pimen Dudko auf, diese einzustellen. Anstatt der geplanten zehnten Predigt hielt Dudko nur eine kurze Abschiedsansprache, da er bereits aus seinem Amt entfernt worden war. Seine Frage-Antwort-Sessions setzte er noch zwei Mal bei

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

nis, um mit seiner Gemeinde ins Gespräch zu kommen: Er etablierte eine Ansprache in der Form, dass er auf zuvor eingereichte Fragen seiner Gemeindemitglieder nach dem Ende der Vorabendvigil am Samstagabend antwortete. Das war sowohl pastoral⁶⁸⁷ als auch liturgisch außergewöhnlich und neu – und

sich zu Hause fort. 1974 wurde er in das Dorf Kabanovo, abermals außerhalb Moskaus, versetzt. Trotz seiner Versetzung kamen weiterhin viele Besucher aus Moskau, um ihn predigen zu hören, was 1975 abermals zu einer Entlassung Dudkos führte. Die Folgen waren diesmal schärfer: Ihm wurde die Erlaubnis zur Ausübung seiner priesterlichen Tätigkeiten entzogen. Der öffentliche Druck aus dem Westen führte dazu, dass Dudko 1976 eine neue Pfarrei in der Umgebung Moskaus, in Grebnevo, zugewiesen wurde. Dudko setzte sein Engagement auch dort weiter fort: 1978 begann er, eine Gemeindezeitschrift *V svete preobraženija (Im Lichte der Verklärung)* (auch: *Grebnevskij listok*) im *samizdat* zu veröffentlichen, in der er weiterhin auf gestellte Fragen einging, geistliche Führung anbot und von Unterdrückung und Schikanen von Gemeindemitgliedern berichtete. Infolgedessen wurde ihm abermals ein Zelebrationsverbot auferlegt. Am 15. Januar 1980 wurde Dudko erneut verhaftet, was zu einem bis dahin einmaligen Vorgang unter den Dissidenten führte: Am 20. Juni 1980 trat Dudko im sowjetischen Fernsehen auf, um sich von seinen Handlungen zu distanzieren und bekannte sich schuldig, an antisowjetischen Aktivitäten beteiligt gewesen zu sein. Das führte zu seiner Entlassung aus dem Gefängnis. Später distanzierte sich Dudko von diesem Statement, doch zunächst bat er den Patriarchen nur einen Tag später, am 21. Juni 1980, in einem Offenen Brief um Vergebung für seine Taten, woraufhin er wieder zum priesterlichen Dienst zugelassen wurden. Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion trat Dudko v. a. als Autor für die ultranationale und antiwestliche Zeitschrift *Savtra (Morgen)* in Erscheinung, in der er sich für eine Allianz zwischen Orthodoxen und Kommunisten aussprach und sich gegen die Demokratie im postsowjetischen Russland stellte; vgl. ALEXEYEVA: *Soviet dissent*, 251–253, 258; ELLIS: *The Russian Orthodox Church*, 309–317, 384, 401–402, 406–413, 430–439; GARRARD / GARRARD: *Russian Orthodoxy Resurgent*, 189–190; Art. Dudko, in: *Pravoslavnaja Ėnciklopedija. Pod redakciej Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Aleksija II. Tom XVI, Dor – Evangeličeskaja Cerkov' Sojuza, Moskva 2007*, 322–324; DE BOER / DRIESSEN / VERHAAR: *Biographical Dictionary of Dissidents in the Soviet Union*, 116; FEDOTOV: *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v 1943–2000gg.*, 150–151; ROVENSKIJ, Georgij: o. Dmitrij Dudko – mjatežnyj propovednik, Grebnevo, 1976–1980, Grebnevo 2018 (*Znamenitosti Ščelkovskogo kraja*); BOOBYER: *Conscience, Dissent and Reform*, 104; BULLOUGH: *The Last Man in Russia*, 85; DUDKO, Dimitrij: Slovo Svjaščennika Moskovskogo Chrama Svjatitelja Nikolaja, in: *Vestnik* 106 (4/1972), 339–340.

⁶⁸⁷ Dudko erklärte in einem Brief gegenüber dem Patriarchen: „Doch manchmal (vielleicht auch oft) ist die Form der Predigt so wirklichkeitsfremd, daß sie den heutigen Menschen kaum erreicht. Die von mir gewählte Gesprächsform kam den Bedürfnissen der Menschen offensichtlich mehr entgegen“ (DUDKO: *Das Wort ist nicht gefesselt*, 120).

wurde von der kirchlichen Obrigkeit ausdrücklich abgelehnt.⁶⁸⁸ Dudko hielt seine Motivation dafür aber explizit fest:

Viele Kirchenbesucher verstehen den Gottesdienst, die Gebete, die Schrift nicht. [...] Bücher über Religion gibt es entweder nicht, oder sie sind nur schwer zu beschaffen. So habe ich mich entschlossen, eine Gesprächsreihe über unseren Glauben zu eröffnen.⁶⁸⁹

Zum anderen verbanden sich bei Dudko religiöser und menschenrechtlicher Protest, ähnlich wie bei Želudkov und Levitin (Krasnov) zuvor.⁶⁹⁰ Er verfasste beispielsweise am 10. Dezember 1975 zusammen mit anderen Menschenrechtlern ein Statement zur Lage der Menschenrechte in der UdSSR.⁶⁹¹ Das Datum dürfte bewusst gewählt worden sein, da es sich um den internationalen Tag der Menschenrechte handelt, an dem 1948 die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von der UNO verabschiedet und auch von der Sowjetunion ratifiziert wurde.⁶⁹²

In seinen Frage-Antwort-Sessionen ging Dudko explizit auf die Rolle der Kirche in der sowjetischen Gesellschaft ein und brach dabei einige ungeschriebene Gesetze, weil er beispielsweise öffentlich über seine Zeit in den Stalin-Lagern, über die „unzählbaren Opfer der letzten Weltkriege, der Konzentrationslager und Gefängnisse“⁶⁹³ sprach und auch davon berichtete, dass Menschen unter den Gemeindemitgliedern seien, „die hierher geschickt werden, um den Gang des Gottesdienstes zu stören, oder solche, die sich in die internen Angelegenheiten der Kirche einmischten, wozu sie aber nach dem Gesetz kein Recht haben“⁶⁹⁴.

⁶⁸⁸ Vgl. ADMINISTRATOR DER MOSKAUER DIÖZESE METROPOLIT VON KRUTICY UND KOLOMNA: Verfügung Nr. 900 vom 14.12.1974. Moskauer Patriarchat, in: G2W 4 (7–8/1976), 58–60, hier: 60; JAKUNIN, Gleb: Kommentare zur Verfügung des Metropoliten von Kruticy und Kolomna Seraphim. Nummer 900 vom 14. Dezember 1974, in: G2W 4 (7–8/1976), 60–63, hier: 63.

⁶⁸⁹ DUDKO: Das Wort ist nicht gefesselt, 24.

⁶⁹⁰ Dudko waren viele der hier analysierten Andersdenkenden bekannt, auf die er auch explizit rekurrierte: Ermogen, Ėšliman und Jakunin, Talantov, Solženicyn und Levitin (Krasnov); vgl. DERS.: O našem upovanii, 254.

⁶⁹¹ Vgl. ALEXEYEV: Soviet dissent, 252.

⁶⁹² Vgl. ARCHIV NACIONAL'NOJ BEZOPASNOSTI PRI UNIVERSITETE DŽORDŽA VAŠINGTONA (SSA) / MOSKOVSKAJA CHEL'SINKSKAJA GRUPPA (Hg.): Kommentarii, 264, Anm. II.

⁶⁹³ DUDKO: Das Wort ist nicht gefesselt, 86.

⁶⁹⁴ DERS.: Predigt, 01.10.1972, in: G2W 2 (7/1974), 23–24.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

Mit Bezug auf das Sphärenmodell kann festgehalten werden, dass Dudko mittels seiner Ansprachen Inhalte in die offiziell-öffentliche Sphäre einspielte, die höchstens in der privat-öffentlichen Sphäre hätten geäußert werden dürfen. Mit Rekurs auf die Legislative⁶⁹⁵ stellte sich Dudko gegen unrechtmäßige Einmischungen des Rates für Angelegenheiten der Religionen in die inneren Angelegenheiten der Kirche, als die er seine Predigten ansah. Dudko kann somit ebenfalls in die Rechtsverteidigerbewegung eingeordnet werden, und zwar sowohl gegenüber dem Staat als auch der Kirche, auch wenn er in seinen Predigten weder die aktuelle Kirchenhierarchie noch die Staatsführung direkt attackierte. Mit Verweisen auf Mt 28,16–20 und 1 Petr 3,15 begründete er gegenüber der Kirchenführung sein Handeln und warum er nicht schweigen dürfe.⁶⁹⁶ Schweigen stehe seiner Priesterpflicht entgegen und Schweigen bedeute, sein Amt zu missbrauchen.⁶⁹⁷

Dies stellte einen impliziten Vorwurf an die Bischöfe dar, die sich nicht öffentlich gegen die Einmischung des Staats in die inneren Angelegenheiten der ROK stellten. Dudko hingegen schwieg nicht, insbesondere weil er sich selbst der Wahrheit verpflichtet wusste und davon überzeugt war, diese zu predigen. Gerade der Rekurs auf die Wahrheit muss jedoch als schwierig eingestuft werden, da „Wahrheit“ als Containerbegriff fungiert und unterschiedlich gefüllt werden kann. Für Dudko lag die Wahrheit in der *sobornost*’ der Kirche begründet, was es ihm ermöglichte, die kirchliche Hierarchie zu kritisieren:

Doch es gibt nur eine Wahrheit für uns alle, und dieser sind alle verpflichtet – Hierarchie wie Laien. Dazu muß man bemerken, daß in der Orthodoxie das ganze Volk die Wahrheit hütet.⁶⁹⁸

Dieses Zitat Dudkos verweist auf die Enzyklika der orthodoxen Patriarchen aus dem Jahr 1848, mit der sie auf den Brief Papst Pius’ IX. *An die Östlichen* antworteten, in dem der Papst eine Unterordnung der orthodoxen Patriarchate – und somit der gesamten orthodoxen Kirche – unter den römischen

⁶⁹⁵ So schrieb Dudko in einem Brief an die Behörden: „Sie vergessen, dass Sie Ihre eigenen sowjetischen Gesetze übertreten. Laut Gesetz haben sie kein Recht zur Einmischung in kirchliche Angelegenheiten“ (Keston Archive: SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Dudko, Fr. Dmitry (1977–1978) [Priester Dmitrij Dudko: „Sie mischen sich in innere Angelegenheiten der Kirche ein“, in: Informationsdienst G2W 13, 10.08.1976, 20–21, hier: 20]).

⁶⁹⁶ Vgl. DUDKO: Predigt, 01.10.1972, 24; DUDKO: Das Wort ist nicht gefesselt, 33.

⁶⁹⁷ Vgl. DERS.: O našem upovanii, 94, 220–221.

⁶⁹⁸ DERS.: Das Wort ist nicht gefesselt, 163.

Bischof verlangte. Die Patriarchen lehnten dies mit Verweis auf die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche, bestehend aus Klerikern und Laien, scharf ab.⁶⁹⁹ Da Unfehlbarkeit nur im gesamtkirchlichen Sinn gedacht werden könne, wurde damit die Synodalität der Kirche verbunden. Dies stellt auch der orthodoxe Theologe Ioan Moga heraus, der betont, dass Synodalität „nicht nur eine bischöflich-gemeinschaftliche Entscheidungsfindung [bedeutet], sondern auch [...] eine gesamtkirchliche Erfahrung der Wahrheit (jeder Getaufte ist Träger des ‚königlichen Priestertums‘)“⁷⁰⁰. Konzilien seien dementsprechend nur gültig, wenn sie sich selbst an kirchliche Kanones hielten und durch die Rezeption der Gesamtkirche legitimiert würden. Kirchliche Wahrheit und die Erkenntnis von Wahrheit habe somit einen gemeinschaftlichen wie auch pneumatologischen Charakter und sei nicht alleine an die kirchliche Hierarchie gebunden.⁷⁰¹ Daher kann für Dudko als ein Leitmotiv seines Denkens seine bereits in seiner *kandidatskaja* grundlegende Sichtweise auf und Betonung von Kirche als *sobornaja cerkov*⁷⁰² festgehalten werden. Hierdurch kann er sowohl in die Rezeption des Theologen und Philosophen Aleksej Chomjakov⁷⁰³ als auch in die Rezeption des Briefs der östlichen Patriarchen eingeschrieben werden. Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes kann dementsprechend nur im gesamtkirchlichen Sinn verortet werden, „d. h. als Unfehlbarkeit der Ganzheit des

⁶⁹⁹ Vgl. MEYENDORFF, John: *The Orthodox Church. Its Past and Its Role in the World Today*, Crestwood 1996, 89–90.

⁷⁰⁰ MOGA, Ioan: *Die Orthodoxe Kirche und die Orientalisch-Orthodoxen Kirchen*, in: OELDEMANN, Johannes (Hg.): *Konfessionskunde*, Paderborn/Leipzig 2015 (*Handbuch der Ökumene und Konfessionskunde*, 1), 72–157, hier: 112.

⁷⁰¹ Vgl. ebd., 112; BREMER: *Geistliche Würdenträger und politische Macht*, 252.

⁷⁰² Zur Bedeutung von *sobornaja* vgl. FN 538, *cerkov* ist russisch für „Kirche“.

⁷⁰³ Aleksej Chomjakov bezog sich ebenfalls auf das Schreiben der vier Patriarchen, indem er herausstellte, dass Beschlüsse „von dem gesamten kirchlichen Volke als die Stimme der Kirche anerkannt [werden], von dem Volke, in welchem hinsichtlich der Glaubensfragen kein Unterschied zwischen Gelehrten und Ungelehrten, Geistlichen und Laien, Mann und Frau, Herrscher und Untertan, Herren und Sklaven besteht“ (CHOMJAKOW, Aleksej S.: *Einige Worte eines orthodoxen Christen über die abendländischen Glaubensbekenntnisse*, in: EHRENBERG, Hans [Hg.]: *Östliches Christentum. Dokumente. Band 1: Politik*, München 1923, 139–199, hier: 179). Er zitierte das Schreiben der Patriarchen, die festhielten, dass „die Unfehlbarkeit einzig und allein in der Gesamtheit der durch gegenseitige Liebe vereinten Kirche beruhe [und] die Unwandelbarkeit des Dogmas sowie die Reinheit des Ritus nicht dem Schutze irgendeiner Hierarchie anvertraut seien, sondern dem Schutze des gesamten kirchlichen Volks, welcher der Leib Christi ist“ (ebd., 169).

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

gläubigen Kirchenvolkes⁷⁰⁴. Das gesamte Kirchenvolk – wodurch gleichzeitig die Unterscheidung zwischen *ecclesia audiens* und *ecclesia docens* aufgelöst wird – erscheint als Hüterin der Wahrheit und der kirchlichen Kanones.⁷⁰⁵ Die daraus abgeleitete Pflicht zum Reden und Predigen stellte für Dudko einen höheren Impetus dar als seine Verpflichtungen gegenüber dem Staat als Bürger: „Doch ich verfare nicht nach eigener Willkür, sondern wie Gott mir befiehlt.“⁷⁰⁶

Dudko agierte aber nicht losgelöst von allen sozialen Problemen, das Gegenteil war der Fall: Er griff die Probleme in der Gesellschaft explizit auf und interpretierte sie aus moralischer Perspektive. Der sittliche Verfall der Gesellschaft, zerstörte Familien, Trunkenheit, Rowdytum und der „Verrat am Mitmenschen und am Vaterland“⁷⁰⁷ seien keine sozialen Probleme, sondern moralische und somit Sünde.⁷⁰⁸ Diese führte Dudko darauf zurück, dass „die sittlichen Grundsätze untergraben werden, [...] die von unseren Vorfahren [...] geschaffen wurden“⁷⁰⁹. Dudko rekurrierte, genau wie Solženicyn, mit dem er in Freundschaft verbunden war, auf die nationale Geschichte Russlands, als dessen integralen Bestandteil er die Orthodoxie ausmachte. Jedoch ging Dudko über die bei Solženicyn formulierte moralische Rolle der ROK in der sowjetischen Gesellschaft hinaus, indem er sie mit einem soteriologischen Anspruch versah:

Riten und Kirche sind eben Verwirklichung unseres Glaubens im Leben. Und jeder Mensch, der nicht nur über den Glauben nachdenkt, sondern aus ihm lebt, wird unbedingt auch am kirchlichen Leben teilnehmen. Dann wird der Glaube zum Leben. Nur ein solcher konkreter Gedanke besitzt Heilskraft.⁷¹⁰

Als Aufgabe von Kirche hielt er fest: „Unsere Aufgabe lautet [...] [.] die Menschen ins Reich Gottes zu führen.“⁷¹¹ Moral verfalle, „[w]eil der Glaube an die

⁷⁰⁴ MOGA: Die Orthodoxe Kirche und die Orientalisch-Orthodoxen Kirchen, 112.

⁷⁰⁵ Vgl. DUDKO: O našem upovanii, 256.

⁷⁰⁶ DERS.: Das Wort ist nicht gefesselt, 163.

⁷⁰⁷ Ebd., 43.

⁷⁰⁸ Vgl. DERS.: Predigt, 01.10.1972, 24; DERS.: Das Wort ist nicht gefesselt, 38–41; ELLIS: The Russian Orthodox Church, 310.

⁷⁰⁹ DUDKO: Predigt, 01.10.1972, 24.

⁷¹⁰ DERS.: Das Wort ist nicht gefesselt, 19.

⁷¹¹ Ebd., 65.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

Auferstehung in Vergessenheit geraten ist“⁷¹². Die moralische und soteriologische Rolle der ROK und ihre enge Verquickung mit der nationalen Geschichte Russlands führten dazu, dass Dudko die Kirche in einem metaphysischen Kontext verortete, sie aber als Institution in der Zeit verankerte und an diese zurückband:

Die geschichtliche Kirche entspricht der äußeren Form; der Glaubende erkennt dahinter die mystische Kirche. Die Geschichte der Kirche kennt Fehler, Verirrungen und Sünden. In die mystische Kirche findet alles Heilige Eingang [...]. Doch wie will man die mystische Kirche verstehen ohne die geschichtliche? Wir leben nun einmal unter den Gesetzen von Raum und Zeit, also gilt es, der Geschichte Rechnung zu tragen.⁷¹³

Dudko betonte explizit: „Die Kirche steht nie abseits“⁷¹⁴ sowie „Alle unsere christlichen Taten müssen in der Welt geschehen“⁷¹⁵ und vermischte moralische und nationale Aspekte: „Ich bin in der Praxis zur Überzeugung gelangt, daß der Mensch mit dem Glauben aufhört zu saufen und zu huren, daß er ehrbar wird und ein guter Patriot dazu.“⁷¹⁶

Gleichzeitig lehnte Dudko eine symphonische Beziehung zwischen Staat und Kirche unter gegenwärtigen Umständen ab, da die marxistisch-leninistische Ideologie nicht dem Gleichklang zwischen Staat und Kirche in Byzanz entspreche:

Byzanz war ein religiöses Land, und unter den dortigen Bedingungen konnte eine „Symphonie“ zustande kommen. In unserem Land jedoch ist Gottlosigkeit die herrschende Ideologie. Welche „Symphonie“ soll hier möglich sein? Das ist doch nur ein schönes Wort. Man kann Glaube und Unglaube nicht zusammenbringen, schon gar nicht, wenn eine Seite die andere unterdrückt. Dabei kommen nur Mißklänge heraus, was wir ja auch im Leben sehen.⁷¹⁷

⁷¹² Ebd., 87.

⁷¹³ DERS.: Ein ungeschriebenes Buch. Aufzeichnungen eines russischen Priesters. Mit einem Vorwort von Kardinal Joseph Ratzinger, Graz/Wien/Köln 1978, 100.

⁷¹⁴ DERS.: Predigt, 01.10.1972, 23.

⁷¹⁵ DERS.: Das Wort ist nicht gefesselt, 116.

⁷¹⁶ Ebd., 43.

⁷¹⁷ Ebd., 129.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

Die byzantinische *symphonia* blieb somit das Ideal Dudkos. Da die dafür notwendigen Grundlagen in der Sowjetunion jedoch nicht gegeben waren, bedurfte es für ihn keiner weiteren Entwicklung eines anderen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche im Sinne einer *symphonia*. Weil Dudkos Ideal ein orthodox geprägtes Russland war, war es nur konsequent, dass das Ideal für ihn in der Rückkehr zur Orthodoxie lag. Sich für diese Gesellschaft einzusetzen, müsse Aufgabe der Kirche sein, denn sie stehe in der Zeit – und müsse daher auch Opfer bringen:

[...] um am abendlosen Tag der Gottesherrschaft an ihm [Christus] teilzuhaben, müssen wir viel erleiden. [...] Doch da wir an Christus glauben, müssen wir ihm über alle Hindernisse hinweg folgen, wohin Er uns auch führen mag.⁷¹⁸

Der Nachfolgegedanke explizierte sich in doppelter Weise: Zunächst plädierte Dudko dafür, sich ganz in die Nachfolge Christi zu begeben. Diesen Anspruch stellte er sowohl an sich selbst⁷¹⁹ als auch an seine Gemeindemitglieder.⁷²⁰ In seinen Predigten zog Dudko Parallelen zwischen dem Leiden und Sterben und der Auferstehung Christi mit der aktuellen Situation der Christen in Russland, wodurch abermals seine neo-slavophile⁷²¹ Gesinnung zu Tage trat:

Ich bin Russe und möchte von Rußland das Beste denken. [...] eingedenk des Wortes Christi von der „kleinen Herde“ meine ich, daß man in Rußland so glauben muß, daß man zu Christus steht, wenn er ans Kreuz genagelt wird. In Rußland kann man im Moment nur so glauben. Deswegen denke ich auch, daß man in Rußland besser glaubt [als im Westen], so wie die ersten Märtyrer der Christenheit.⁷²²

⁷¹⁸ DERS.: Predigt, 01.10.1972, 23.

⁷¹⁹ „[...] ein Priester muß Mut haben. Er muß als Hirte bereit sein, für seine Schafe sein Leben hinzugeben“ (DERS.: Das Wort ist nicht gefesselt, 13).

⁷²⁰ Vgl. DERS.: O našem upovanii, 49.

⁷²¹ Mit Knox wird diese Gesinnung wie folgt definiert: „The guiding principle of the nationalists was neo-Slavophilism, which gained currency in the 1960s in response to the ideological vacuum created by Krushchev’s de-Stalinisation and the anti-religious campaigns. It emphasizes nationality, morality and Orthodoxy, and prescribes a particular Russian historical path. Neo-Slavophiles believe that incorporating Western democratic social and political structures and Western ideals into Russian society amounted to corruption of the nation’s traditions and would lead to moral degradation, drunkenness, depravity and the demise of the family“ (KNOX: Russian Society and the Orthodox Church, 56).

⁷²² DUDKO: Das Wort ist nicht gefesselt, 59–60.

Die besondere Situation äußerer Unfreiheit habe ihn selbst und alle orthodoxen Christen innerlich frei gemacht, an Christus zu glauben und sich zu ihm zu bekennen. Gleichzeitig komme Russland eine besondere heilsgeschichtliche Rolle zu, denn die Frage nach der Rettung Russlands werde zu einer Frage nach der Errettung der Welt:⁷²³

Wenn der Kelch einmal bis zur Neige geleert ist [...], dann wird die Kirche auferstehen und mit ihr ganz Rußland. [...] Rußland wird in religiöser Hinsicht zum Zentrum der Welt, zum Mittelpunkt der Weltgeschichte.⁷²⁴

Dudko kann als Vertreter der *vožroždeny*, der national ausgerichteten Dissidenten, angesehen werden,⁷²⁵ in deren Denken der russische und orthodoxe Messianismus zum Tragen kam: die Annahme, dass Russland eine besondere Sendung in der Weltgeschichte habe; die Annahme eines russischen Sendungsgedankens; die Annahme, dass die russische Nation auserwählt sei, deren „Ende [...] auch das Ende Geschichte [...] mit dem Auftreten des Antichrist“⁷²⁶ sein werde. Bezüge auf Fëdor Dostoevskij (1821–1881), der die Ansicht vertrat, dass „nur das russische Volk, das die christliche Wahrheit in einer besonders vollkommenen Form verkörpere, imstande sei, diese Wahrheit zu erfassen und damit die Menschheit zu retten“⁷²⁷, oder auf den Mönch Filofej (um

⁷²³ Vgl. DUDKO, Dimitrij: S ruskoj Golgofy (dlja razmyšlenija), in: Russkoe vozroždenie. Nezavisimyj russkij pravoslavnyj nacional'nyj al'manach 1 (3–4/1978), 5–11.

⁷²⁴ DUDKO: Das Wort ist nicht gefesselt, 93.

⁷²⁵ Zu diesen zählten auch Solženicyn, der eher der liberal-demokratischen Fraktion dieser Richtung zugerechnet werden kann, und Gennadij Šimanov, der sich selbst als „Zentralist“ bezeichnete und sich von antichristlichen rechten Gruppen abgrenzte; vgl. ELLIS: The Russian Orthodox Church, 336–339. Šimanov wird in dieser Übersicht nicht weiter explizit erwähnt, da seine Ausführungen sich bei den hier vorgestellten Andersdenkenden wiederfinden und so keinen weiteren Erkenntnisgewinn bringen, auch wenn seine Vorstellungen von einem russischen orthodoxen Messianismus radikaler formuliert waren als bei Dudko: „Die Sowjetunion ist nicht ein mechanisches Konglomerat verschiedenartiger ethnischer und religiöser Beziehungen von Nationen [...], sondern ein mystischer Organismus, bestehend aus Nationen, die sich gegenseitig ergänzen und dessen Haupt das russische Volk ist, die so im Kleinen die ganze Menschheit darstellen – und somit den Beginn eines geistlichen Detonators für die gesamte Menschheit bilden“ (Keston Archive: SU 9/8 S Peace Activities, SU II [ŠIMANOV, Gennadij: Kak ponimat' našu istoriju i k čemu v nej stremit'sja, 02.06.1974, 14]). Für einen guten Überblick über seine Tätigkeiten und kontrovers geführten Diskussionen im *samizdat* vgl. ELLIS: The Russian Orthodox Church, 339–345; ALEXEYEVA: Soviet dissent, 432–435.

⁷²⁶ HAGEMEISTER, Michael: „Bereit für die Endzeit“. Neobyzantismus in Russland, in: Osteuropa 66 (11–12/2016), 15–43, hier: 22.

⁷²⁷ LUKS: Idee und Identität, 142.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

1465–1542), der die Theorie von Moskau als Drittem Rom prägte und somit den Grundstein für den russisch-nationalen Messianismus legte,⁷²⁸ lassen sich aufzeigen. Solche Argumentationsformen wie bei Dudko lassen sich auch heute noch bei Anti-Ökumenikern in Russland finden.⁷²⁹

Trotz der oben beschriebenen Ausführungen ging es Dudko v. a. um einen pastoralen Ansatz, bei dem weder das sowjetische Regime noch die Kirchenleitung direkt kritisiert wurde; stattdessen wurden v. a. der Atheismus und die atheistische Propaganda mit Rekurs auf Mk 12,17 kritisiert.⁷³⁰ Dabei unterschied Dudko zwischen dem Amt, das eine Person innehat, und der Art und Weise, wie die Person das Amt ausfüllt. Das ermöglichte ihm auf der einen Seite Achtung vor dem Amt an sich zu bewahren und auf der anderen Seite Kritik an der Ausführung des Amtes zu üben. Die Amtsführung des Patriarchen und der Bischöfe deutete er anthropologisch, indem er deren Verhalten nicht kritisierte, sondern als menschliche Schwachheit verteidigte.⁷³¹

Alle bisher genannten Punkte (Rekurs auf die Heilsgeschichte, soteriologische Topoi, nationale, russische Geschichte) verband Dudko mit dem Martyrium: Im Zusammenhang mit der Wiederentdeckung der eigenen Geschichte sprach sich Dudko für eine Kanonisierung der Märtyrer aus, die unter den Folgen der Oktoberrevolution und unter dem sowjetischen Regime litten und schloss den Zaren explizit mit ein.⁷³² Dies unterschied ihn von der Patriarchatskirche, verband ihn aber gleichzeitig mit der ROKA, die 1981 die Neumärtyrer und Bekenner samt der Zarenfamilie kanonisierte. Die Ermordung der Zarenfamilie

⁷²⁸ „Alle christlichen Zartümer haben sich ihrem Ende zugeneigt und sind gemäß den prophetischen Büchern eingegangen in das eine Zartum unseres Herrschers, das heißt ins russische Zartum. Denn zwei Rome sind gefallen, und das dritte steht. Ein viertes aber wird es nicht geben“ („Moskau – Das Dritte Rom“. Das Sendschreiben des Filofej von Pskovin, in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland, 252–253, hier: 253). Für eine soteriologisch-eschatologische Deutung Moskaus als Drittem Rom vgl. den Abschnitt „Moskau – Drittes Rom und Katechon“, in: HAGEMEISTER: Neobyzantismus in Russland, 22–26.

⁷²⁹ Vgl. SHISHKOV, Andrey: Wege zu einem neuen ökumenischen Paradigma, in: RGOW 46 (10/2018), 7–10, hier: 9.

⁷³⁰ Vgl. beispielhaft DUDKO: O našem upovanii, 51–64; DERS.: Poslednee slovo, in: Vestnik 112–113 (2–3/1974), 262–265.

⁷³¹ Vgl. DERS.: O našem upovanii, 155–156, 219–220, 253; ELLIS: The Russian Orthodox Church, 313.

⁷³² Vgl. DUDKO, Dimitrij: O čem propovedovat?, in: Russkoe vozroždenie. Nezavisimyj russkij pravoslavnyj nacional'nyj al'manach 1 (1–2/1978), 10–26, hier: 23; DERS.: Čto značit proslavlenie russkich mučenikov, in: Russkaja Mysl' 13.12.1979, 6.

wurde so von Dudko theologisch-soteriologisch gedeutet (wie dies auch die Auslandskirche bei der Kanonisierung 1981 tat), ähnlich wie er auch die sozialen Probleme des Landes aus (moral-)theologischer Perspektive gedeutet hatte.

Wie bereits ausgeführt gelang es Dudko, Intelligenzler und v. a. junge Leute aus Moskau durch seine Predigten anzusprechen. Einer dieser jungen Menschen war Aleksandr Ogorodnikov⁷³³. Ogorodnikov zählte zu den „New-Born-Christians“ oder „Neophyten“⁷³⁴, die erst als junge Erwachsene durch eine Erweckungserfahrung⁷³⁵ ihren Glauben entdeckten, sich taufen ließen und ihr Christsein aktiv leben wollten.⁷³⁶

⁷³³ Aleksandr Ioil’evič Ogorodnikov wurde 1950 in Čistopol’, Tartastan, geboren und als Kleinkind auf Wunsch der Großmutter getauft, ohne dass diese Taufe eine religiöse Prägung oder Erziehung zur Folge gehabt hätte. Ogorodnikov wurde im Geist des Marxismus-Leninismus erzogen und nahm infolgedessen auch an antikirchlichen Aktivitäten teil. In Naberežnye Čelny wurde er Leiter der örtlichen Jugendorganisation der KPdSU (*komsomol*) und stieg so in der örtlichen Nomenklatura auf. Hierdurch erhielt er Einblicke in die innersten Zirkel der örtlichen Parteiführung und Verwaltung, was ihn zunehmend an der sowjetischen Ideologie zweifeln ließ. In Sverdlovsk gründete er während seines Philosophiestudiums eine Diskussionsgruppe, um die marxistische Doktrin kritisch zu reflektieren. In Moskau entdeckte er schließlich das Christentum (neu) für sich und bekannte sich 1973 offen zu ihm. Mit der Gründung des Christlichen Seminars 1974 in Moskau zusammen mit Vladimir Poreš, der der Vertreter des Christlichen Seminars in Leningrad wurde, institutionalisierte er seine zuvor abgehaltenen Diskussionsrunden. Am 21. November 1978 wurde Ogorodnikov wegen Parasitentums und antisowjetischer Agitation verhaftet und angeklagt und verblieb schließlich bis zum 14. Februar 1987 in Haft. Im Zuge der *perestrojka* gründete Ogorodnikov 1989 die Christlich-Demokratische Union Russlands, engagierte sich in den Folgejahren karitativ-sozial und gab bis 2008 eine christlich geprägte Zeitung heraus; vgl. ELLIS: The Christian Seminar; DE WOLF: Dissident for Life; ARCHANGEL’S KIJ: Svobodnye ljudi, 183–194.

⁷³⁴ Hiermit werden diejenigen bezeichnet, die ihren christlichen Glauben erst im Zuge der vielfach proklamierten „religiösen Wiedergeburt“ Russlands in den 1960er-/1970er-Jahren entdeckten, sich bewusst als orthodoxe Gläubige identifizierten und durch die Taufe eine geistliche Wiedergeburt erfuhren und sich somit nicht nur intellektuell mit Kirche und Religion auseinandersetzten. Goričeva bezeichnete diese Strömung als „Neo-Christentum“; vgl. GORIČEVA, Tat’jana: Christianstvo, Kul’tura, Politika, in: Christianskij seminar, Frankfurt 1981 (Vol’noe slovo, 39), 13–19. Vom Neo-Christentum müssen zwei andere Gruppen abgegrenzt werden: zum einen diejenigen, die in den 1960er-/1970er-Jahren bereits gläubig und kirchlich sozialisiert waren, und zum anderen diejenigen, die sich zwar für religiös-philosophische Fragen interessierten, denen es aber nicht um ihren eigenen Glauben oder eine kirchliche Bindung ging.

⁷³⁵ Vgl. DE WOLF: Dissident for Life, 54–56.

⁷³⁶ Vgl. OGORODNIKOV, Alexander / RAZVEEV, Boris: Document: Young Soviet Christians Form Seminar, in: RCL 7 (1/1979), 48–50.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

Ogorodnikovs Interesse an und die Identifikation mit dem Glauben kamen – sehr charakteristisch für die Neophyten – gleichzeitig mit dem entstehenden ideologischen Vakuum auf, das entstand, als er mehr und mehr die marxistisch-leninistische Ideologie und das sowjetische System hinterfragte. Dies führte dazu, dass Ogorodnikov zusammen mit anderen Interessierten im Oktober 1974⁷³⁷ das Christliche Seminar (*Christianskij seminar*)⁷³⁸ als Replik auf die Restriktionen in Glaubensfragen gründete, wie er in einem Brief an den Generalsekretär des ÖRK Potter erläuterte:⁷³⁹

However, we were soon convinced that our problems were not being raised in church sermons, which are the only means for the religious education of believers, nor in the pages of the church journal, the Journal of the Moscow Patriarchate, which, moreover, is inaccessible to the ordinary Christian. Most important of all, in the Russian Church the parish is not like a brotherly community where Christian love to one's neighbour becomes a reality. The State persecutes every manifestation of church life, except for the performance of „a religious cult“.⁷⁴⁰

Es wird deutlich: Inzwischen war mehr als eine Dekade seit den Kirchenreformen 1961 vergangen, ohne dass es zu pastoralen Verbesserungen im Sinne der religiösen Andersdenkenden innerhalb der ROK gekommen wäre. Deshalb wurde Ogorodnikov nun selbst aktiv, um eine Verbesserung seiner Situation zu erreichen.

Ähnlich wie Jakunin und Ešliman kann er, genau wie die Mitglieder seines Seminars, durch die Gründung des Seminars in die Nachfolge Tichons eingeschrieben werden. Die Mitglieder des Seminars verstanden das Sendschreiben

⁷³⁷ In einer anderen Quelle ist von September 1974 die Rede; vgl. ebd., 48.

⁷³⁸ Ab 1978: Christliches Seminar über die Probleme der religiösen Wiedergeburt (*Christianskij seminar po problemam religioznogo vozroždenija*); vgl. ELLIS: The Christian Seminar, 92. In einem Brief an junge Christen im Westen bezeichneten die Seminarmitglieder selbiges als „religiös-philosophisches Seminar“; vgl. Keston Archive: SU 12/11.1 S Christian Seminar 1 of 2 [ČLENY CHRISTIANSKOGO SEMINARA PO PROBLEMAM RELIGIOZNOGO VOZROŽDENIJA: Obraščenie k christianskoj molodeži zapada, 1].

⁷³⁹ Vgl. dazu auch ausführlicher die im *tamizdat* erschienene *Deklaration der Prinzipien des Seminars*: CHRISTIANSKIJ SEMINAR: Deklaracija principov seminara, in: Christianskij seminar, Frankfurt 1981 (Vol'noe slovo, 39), 67–77.

⁷⁴⁰ OGORODNIKOV, Alexander: Letter to Dr. Philip Potter, General Secretary of the WCC, in: RCL 4 (4/1976), 45–47, hier: 46; vgl. CHRISTIANSKIJ SEMINAR: Deklaracija principov seminara, 71–72.

Tichons vom 19. Januar (1. Februar) 1918 als Aufruf, dem sie zu folgen hatten.⁷⁴¹ Tichon forderte darin:

Bildet unverzüglich geistliche Verbände, ruft sie [die Gläubigen] auf, sich nicht notgedrungen, sondern aus freiem Willen in die Reihen der geistlichen Kämpfer einzureihen, die der äußeren Gewalt mit der Kraft ihres leidenschaftlichen, heiligen Glaubenseifers entgegenstehen werden!⁷⁴²

Ogorodnikov trat als geistlicher Kämpfer nach außen auf – sowohl gegen den Staat als auch gegen die eigene Kirchenhierarchie – und war sich möglicher Folgen bewusst: So hielten die Seminarteilnehmer in den *Prinzipien des Christlichen Seminars* explizit fest, dass sie ihre Beweggründe vor jeder staatlichen oder menschlichen Instanz bekennen wollten; im Ernstfall seien sie sogar bereit gewesen, ihr Leben zu opfern.⁷⁴³

Der religiöse Andersdenkende Ogorodnikov erläuterte auch die Motive für die Seminarsgründung, wie beispielsweise in einem Brief an den bereits erwähnten Sekretär des Weltkirchenrates Potter, um seine deutliche Kritik an der sowjetischen Gesetzgebung, die das religiöse Leben auf den reinen Kult einschränke und der Verwirklichung der christlichen *communio* entgegenstehe, auch in der internationalen Sphäre zu äußern. Er führte aus, dass die Amtskirche durch ihr Verhalten keinerlei brüderlich-christliche Gemeinschaft unter den Gläubigen fördere, da sie sich nicht aktiv für die Umsetzung eines christlichen Gemeindelebens einsetze. Um ihr Bedürfnis nach christlicher Gemeinschaft zu erfüllen, sahen sich Ogorodnikov und seine 20 bis 40 Mitstreiter⁷⁴⁴ daher gezwungen, selbst zu handeln, indem sie eine unabhängige und unter keinerlei Kontrolle stehende christliche Gemeinschaft, das Christliche Seminar, bildeten.⁷⁴⁵

So nutzte Ogorodnikov die international-öffentliche Sphäre als alternative Öffentlichkeit zur offiziell-öffentlichen Sphäre in der Sowjetunion, um Druck auf die ROK und die Staatsführung auszuüben. Obwohl es ihm und den Teilnehmern des Christlichen Seminars nicht primär um das Beharren auf der Einhaltung der kirchlichen und sowjetischen Gesetzgebung ging, sondern um die

⁷⁴¹ Vgl. CHRISTIANSKIJ SEMINAR: Deklaracija principov seminara, 71.

⁷⁴² Sendschreiben des Patriarchen Tichon (19.01./01.02.1918), 519.

⁷⁴³ Vgl. CHRISTIANSKIJ SEMINAR: Deklaracija principov seminara, 76.

⁷⁴⁴ Vgl. ALEXEYEVA: Soviet dissent, 259; DE WOLF: Dissident for Life, 67.

⁷⁴⁵ Vgl. Christianskij Seminar po problemam religioznogo vrozozdenija, in: Christianskij seminar, 5–8, hier: 5; CHRISTIANSKIJ SEMINAR: Deklaracija principov seminara, 71–72.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

konkrete Umsetzung einer christlichen Gemeinschaft, die sie unter den gegebenen Bedingungen in den orthodoxen Gemeinden nicht fanden, können sie dennoch in die Rechtsverteidigerbewegung eingeschrieben werden. Sie rekurrierten nicht nur auf Art. 52 der sowjetischen Verfassung (1977), sondern auch auf die *Schlussakte von Helsinki*, die für die internationale Rezeption des Andersdenkens neue Wege eröffnete, und Art. 18, 19 und 20 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*.⁷⁴⁶

Allerdings blieb das Christliche Seminar in der „Behauptung von Religionsfreiheit“ („*utverždenie religioznoj svobody*“) ⁷⁴⁷ hinter seinen Möglichkeiten zurück, da kaum explizite Eingaben an die Staats- oder Kirchenleitung gerichtet wurden, um Rechte einzufordern.⁷⁴⁸ Oder positiv formuliert: Die internationale Sphäre war in den 1970er-Jahren im Zuge des international mit enormer Aufmerksamkeit verfolgten Helsinki-Prozesses der Ort geworden, der es ermöglichte, Kritik zu äußern. Eine weiterer Grund für das Handeln der Seminarteilnehmer kann darin gesehen werden, dass ihnen das Leben in der christlichen Gemeinschaft unter sowjetischen Bedingungen nicht ausreichte und deshalb eine Einforderung der auf dem Papier gewährten Rechte keinerlei Mehrwert für sie darstellte. Sie mussten anhand der Erfahrungen der vergangenen Jahre, auch von anderen religiösen Andersdenkenden, davon ausgehen, dass diese Rechte ihnen nicht gewährt werden würden. Selbst wenn diese ihnen zugesprochen werden würden, bedeutete dies nur, dass sie einen kleinen, reduzierten Rahmen von Gemeindeleben, konzentriert auf die Kulturausübung, ermöglichten. Daher gingen die Seminarteilnehmer dazu über, selbst zu handeln, und ein Seminar jenseits staatlicher und kirchenamtlicher Normen zu gründen.

Ähnliches muss für die Argumentation mit kirchlichen Dokumenten angenommen werden: Die Teilnehmer des Seminars verwiesen in ihrer *Deklaration* zwar auf das Konzilsdokument *Über Maßnahmen angesichts der gegenwärtigen Verfolgung der Orthodoxen Kirche* (*Opredělenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi o měroprijatijach*“, *vyzyvaemych*“ *proischodjaščim*“ *goneniem*“ *na pravoslavnuju*

⁷⁴⁶ Vgl. CHRISTIANSKIJ SEMINAR: Deklaracija principov seminara, 69.

⁷⁴⁷ Christianskij Seminar po problemam religioznogo vozroždenija, 5.

⁷⁴⁸ Es ist hier lediglich eine Eingabe an den Rat für Angelegenheiten der Religionen zu verzeichnen; siehe Keston Archive: SU 12/11.1 S Christian Seminar 1 of 2 [ČLĚNY CHRISTIANSKOGO SEMINARA PO PROBLEMAM RELIGIOZNOGO VOZROŽDENIJA: Zajavlenie, 26.02.1979].

cerkov')⁷⁴⁹ vom 5. (18.) April 1918 und stellten fest, dass die aktuelle russische Kirchenhierarchie dieses Dokument nicht umsetzte, da sie die Gläubigen nicht schützte. Es folgten jedoch keine impliziten Eingaben an die Kirchenhierarchie zur Einforderung ihrer Rechte. Gleiches gilt für die Rechte und Pflichten des Patriarchen: Auch hier wurde auf ein Konzilsdokument, das Dokument *Über die Rechte und Pflichten des Heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Rußland (Opredělenie o pravach'' i objazannostjach'' Svjatějšago Patriarcha Moskovskago i vseja Rossii)*⁷⁵⁰ vom 8. Dezember 1917 rekuriert, es erwachsen jedoch keinerlei Initiativen daraus, Eingaben an die Hierarchen zu senden, um diese Rechte einzufordern.⁷⁵¹ Stattdessen wurde die internationale (kirchliche) Öffentlichkeit gesucht, um die Anliegen der Seminarmitglieder einem breiten Publikum bekannt zu machen.⁷⁵² Implizite Aufforderungen und der in der internationalen Sphäre aufgebaute Druck wurden expliziten Eingaben vorgezogen, die in der zweiten Hälfte der 1970er-Jahre aus genannten Gründen kein adäquates Mittel zur Einforderung von Rechten mehr zu sein schienen.

Trotz der Gründung des Seminars ging es den Teilnehmern im Gegensatz zu Dudko nicht um pastorale Aktivitäten mit dem Ziel, die Menschen zum Heil zu führen⁷⁵³, oder um die Wiederentdeckung von (christlichen) Werten, die – bei Dudko und Solženicyn – die russische Wiedergeburt befördern sollten.⁷⁵⁴

⁷⁴⁹ Siehe Über Maßnahmen angesichts der gegenwärtigen Verfolgung der Orthodoxen Kirche (18.4.1918), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland, 652–653, russisch: Opredělenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi o mēroprijatijach'', vyzyvaemych'' proischodjaščim'' goneniem'' na pravoslavnuju cerkov'. 5 (18) aprelja 1918 g., in: Sobranie opredelenij i postanovlenij svjaščennago sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg. Tom 3, 55–57.

⁷⁵⁰ Siehe Über die Rechte und Pflichten des Heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Rußland (8.12.1917), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland, 645, russisch: Opredělenie o pravach'' i objazannostjach'' Svjatějšago Patriarcha Moskovskago i vseja Rossii. 8 dekabrja 1917 goda, in: Sobranie opredelenij i postanovlenij svjaščennago sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg. Tom 1, 4–6.

⁷⁵¹ Vgl. CHRISTIANSKIJ SEMINAR: Deklaracija principov seminara, 74.

⁷⁵² Siehe beispielsweise Keston Archive: SU/Ort 6/23 S Public attacks on believers (in media...) [DRUZ'JA I ČLENY CHRISTIANSKOGO SEMINARA: Doktoru Filippu Potteru General'nomu Sekretarju Vsemirnogo Soveta Cerkvej, 18.04.1977].

⁷⁵³ Die Menschen zum Heil zu führen, sahen sie explizit als Aufgabe der Kirche an; vgl. OGORODNIKOV / RAZVEEV: Young Soviet Christians Form Seminar, 49.

⁷⁵⁴ Werte sollten nicht aus moraltheologisch-soteriologischer Perspektive, sondern um der menschlichen Person willen wiederentdeckt werden, um so eine neue Gesellschaft aufzubauen; vgl. Christianskij Seminar po problemam religioznogo vozroždenija, 5.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

Stattdessen wollten die Mitglieder eine kritische Distanz bis hin zur Ablehnung der marxistisch-leninistischen Ideologie wahren. Sie wollten das ideologische Vakuum spirituell füllen und die Restriktionen im religiösen Bereich, die einem aktiven Gemeindeleben entgegenstanden, thematisieren, um selbst die Grundlagen für eine neue Lebensform und eine neue Gesellschaft insgesamt zu legen.⁷⁵⁵

Mit dieser Sichtweise, so könnte in einem ersten Problemzugriff angenommen werden, entfernten sich die Teilnehmer des Christlichen Seminars um Ogorodnikov von der orthodoxen Lehre, dass „orthodoxe Theologie nur auf dem Boden orthodoxer kirchlicher Erfahrung möglich ist“⁷⁵⁶, ohne sich aktiv gegen diese zu stellen. Dem steht jedoch gegenüber, dass Ogorodnikov und die Seminarteilnehmer die Nähe zu herausforderndem, kritischem Denken suchten und dieses bei Dudko und den von ihm gefeierten Liturgien fanden. Sie fanden also in der Gesamtheit, der überwiegenden Zahl orthodoxer Gemeinden, nicht das, was sie suchten, und begannen deshalb, aktiv ihre eigene Situation zu verbessern. Gleichzeitig war ihnen aber auch bewusst, dass sie sich mit der Gründung ihrer Diskussionsrunde gegen die staatlichen Repressionen gegenüber Gläubigen stellten: „Our thirst for spiritual communion, religious education and missionary services runs up against all the might of the State’s repressive machinery.“⁷⁵⁷

Ogorodnikov gründete eine Kultur innerhalb der Kultur,⁷⁵⁸ eine philosophische Diskussionsrunde im Rahmen des orthodoxen Glaubens,⁷⁵⁹ deren Themen sehr weit gefächert waren.⁷⁶⁰ Die Seminaraktivitäten wurden im *samiždat*-Journal *Obščina. Žurnal Christianskogo Seminara po problemam Religioznogo*

⁷⁵⁵ Vgl. OGORODNIKOV / RAZVEEV: Young Soviet Christians Form Seminar, 49–50.

⁷⁵⁶ FELMY: Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart, 191.

⁷⁵⁷ OGORODNIKOV: Letter to Dr. Philip Potter, General Secretary of the WCC, 46.

⁷⁵⁸ Vgl. DE WOLF: Dissident for Life, 57.

⁷⁵⁹ Vgl. Christianskij Seminar po problemam religioznogo vrozozdenija, 5.

⁷⁶⁰ Vgl. BOURDEAUX, Michael: Persecution, Collusion, and Liberation, in: ERDOZAIN: The Dangerous God, 51–73, hier: 64. Die Themen des Seminars reichten vom Studium der Kirchenväter über aktuelle Entwicklungen und Strömungen im Westen (Adorno, Habermas, II. Vaticanum) bis hin zur Pop-Kultur Russlands, ein Schwerpunkt lag auf russischen Philosophen; vgl. Plan seminarskich zanjatij, in: Christianskij seminar, 8–12. Die Breite der diskutierten Themen führte Ellis auf die Schwierigkeit zurück, passende Bücher zu beschaffen, sodass die Seminarmitglieder alles Verfügbare ohne systematische Ordnung lasen; vgl. ELLIS: The Russian Orthodox Church, 389.

Vozroždenija (Gemeinschaft.⁷⁶¹ *Journal des Christlichen Seminars über die Probleme der religiösen Wiedergeburt*) festgehalten.⁷⁶² Darin waren auch nochmals explizit die Ziele des Seminars formuliert: Die Kirche sollte von der Vormundschaft des Staats befreit werden, was von den Teilnehmern des Seminars als moralische Notwendigkeit deklariert wurde.⁷⁶³ Dies führte – wie oben gezeigt – nicht zu Eingaben an Staatsvertreter und die Kirchenleitung, stattdessen verblieben die Aktivitäten im Rahmen der Diskussionsrunden, die als Verwirklichung von Freiheit und christlicher Liebe in geschwisterlicher Gemeinschaft⁷⁶⁴ – und damit als Verwirklichung der *sobornost'* – angesehen wurden. Ogorodnikov ging davon aus, dass nur so Welt und Kirche miteinander versöhnt und eine neue Gesellschaft insgesamt aufgebaut werden könne,⁷⁶⁵ was ebenfalls einen Grund

⁷⁶¹ Eine sprachliche Anmerkung: „*Obščina*“ wird in diesem Zusammenhang bewusst mit „Gemeinschaft“ und nicht mit „Gemeinde“ wiedergegeben; diese Übersetzungsalternative wäre gerade mit Rückbezug auf orthodoxe Dogmatiken möglich und drückt sprachlich den Zusammenhang zwischen Klerikern und Laien aus, die die Kirche bilden: „Wie eine Gemeinde ohne einen Priester nicht Kirche sein kann, so kann auch ein Priester nicht ohne eine Gemeinde sein“ (ALFEYEV: *Geheimnis des Glaubens*, 116; russisch: „Kak obščina ne možet byt' Cerkov'ju bez svjaščennika, tak i svjaščennik ne možet byt' takovym bez obščiny.“ [ALFEYEV, Ilarion: *Tainstvo very*, Moskva 2012, 130]). Ogorodnikov ging es jedoch nicht darum, eine neue Gemeinde innerhalb der ROK oder gar eine neue Kirche jenseits der ROK zu gründen, sondern um die Verwirklichung von christlicher Gemeinschaft, die er unter sowjetischen Bedingungen nicht gegeben sah.

⁷⁶² Es erschienen nur zwei Ausgaben, von denen lediglich Nr. 2 in den Westen gelangen konnte und im Keston Archive: SU/Ort 11/10 Underground Publications [*Obščina* No 2. *Žurnal Christianskogo Seminara po problemam Religioznogo Vozroždenija*, Moskva – Leningrad 1978] auffindbar ist. Eine quellenkritische Anmerkung an dieser Stelle: Wie die Herausgeber selbst in der *samiždat*-Publikation schrieben, handelte es sich um wiederhergestellte Texte, da die Originaltexte nach der Beschlagnahmung durch sowjetische Behörden nicht mehr zur Verfügung standen; d. h. der Originaltext der hier untersuchten *Deklaration der Prinzipien des Seminars* kann auch nicht mehr rekonstruiert werden. Auch unterscheidet sich der in *Obščina* 2 auf den Seiten 7 bis 20 abgedruckte Text von dem im *tamiždat* abgedruckten Text, der jedoch ebenfalls beansprucht, aus *Obščina* zu stammen und im Vergleich mit *Obščina* Kürzungen v. a. bei biblischen Zitaten aufweist. Inhaltlich sind beide Texte jedoch kongruent; teilweise sind ganze Absätze wortidentisch. Da hier nur die Hauptlinien der Argumentation herausgearbeitet werden sollen, wird mit dem für den Leser leichter auffindbaren Text der *tamiždat*-Ausgabe gearbeitet. Gleichzeitig ist mit dem Text die theoretische Sättigung erreicht, da keine neuen Argumente oder Begründungsfunktionen herausgearbeitet werden konnten, die nicht schon an anderen Stellen von Ogorodnikov vorgebracht worden sind.

⁷⁶³ Vgl. CHRISTIANSKIJ SEMINAR: *Deklaracija principov seminara*, 68.

⁷⁶⁴ Vgl. *Christianskij Seminar po problemam religioznogo vozroždenija*, 5.

⁷⁶⁵ Vgl. Keston Archive: SU 12/11.1 S Christian Seminar 1 of 2 [ČLENY CHRISTIANSKOGO SEMINARA PO PROBLEMAM RELIGIOZNOGO VOZROŽDENIJA: *Obraščenie k christianskoj molodeži zapada*, 1].

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

dafür darstellt, dass es keine expliziten Eingaben an Staats- und Kirchenführung gab. Gleichzeitig zeigt sich aber auch, dass *sobornost'* lediglich als Chiffre für Ogorodnikovs Diskussionsrunden diente, da ja eben nicht das gesamte Kirchenvolk versammelt war.⁷⁶⁶

Es ging Ogorodnikov und den anderen Seminarteilnehmern zwar um das Christentum orthodoxer Prägung, jedoch nicht um eine messianische Rolle Russlands in der Weltgeschichte. Der orthodoxe Glaube sollte gestärkt und vertieft und ein Beitrag zur religiösen Renaissance in Russland geleistet werden. Daher war der missionarische Dienst in und an Russland ebenfalls ein Ziel des Seminars.⁷⁶⁷ Die inhaltliche Auseinandersetzung mit slavophil geprägten Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts bedeutete jedoch nicht, dass die slavophilen Ideen geteilt wurden; stattdessen wurden diese – entgegen z. B. der Rezeption bei Dudko – eher als Anregungen denn als konkrete Umsetzungsprojekte verstanden, um aus der russischen Geschichte heraus die Gegenwart zu gestalten.⁷⁶⁸ Slavophil geprägt waren Ogorodnikov und die Seminarmitglieder in dem Sinne, dass ihr erster Referenzpunkt Russland und die ROK war und sie ihr Handeln dezidiert in deren Dienst stellten:

Im Zentrum der Interessen des Seminars steht die Frage nach der Geschichte und dem weiteren Schicksal Russlands und der ROK. Diese Frage kann nicht beantwortet werden, ohne die multinationale Zusammensetzung unseres Landes zu berücksichtigen.⁷⁶⁹

Es zeichnete sich bereits ab, dass Russland und die ROK zwar erster Referenzpunkt waren, dies jedoch die Zusammenarbeit mit Nichtrussen nicht ausschloss.

Bellizistische antiwestliche Einstellungen lassen sich beispielsweise nicht nachweisen; im Gegenteil: Kontakt zu allen „Menschen guten Willens“⁷⁷⁰, v. a. zu jungen Christen außerhalb der Sowjetunion, wurde gesucht und dabei betont,

⁷⁶⁶ Vgl. WALTERS, Philip: The Ideas of the Christian Seminar, in: RCL 9 (2/1981), 111–122, hier: 112.

⁷⁶⁷ Vgl. Christianskij Seminar po problemam religioznogo vrozozdenija, 5–8; CHRISTIANSKIJ SEMINAR: Deklaracija principov seminara, 73.

⁷⁶⁸ Vgl. OGORODNIKOV, A.: Christianskij kružok v Moskve, in: Vestnik 119 (3–4/1976), 296–301, hier: 297.

⁷⁶⁹ CHRISTIANSKIJ SEMINAR: Deklaracija principov seminara, 75 (XB).

⁷⁷⁰ Keston Archive: SU/Ort 6/23 S Public attacks on believers (in media...) [DRUZ'JA I ČLENY CHRISTIANSKOGO SEMINARA: Doktoru Filippu Potteru General'nomu Sekretarju Vsemirnogo Soveta Cerkvej, 4].

dass nur Christus die Welt befreien und die Menschen vereinigen könne. Die Mitglieder des Seminars wollten nicht mehr – wie Solženicyn es ausgedrückt hatte⁷⁷¹ – mit der Lüge leben, sondern ihrer Pflicht nachkommen, „Zeugnis abzulegen von Christus“⁷⁷². Daher schlossen sich „die Liebe zu Russland wie zur Mutter“⁷⁷³ und „brüderliche Liebe zu Christen aller Nationalitäten“⁷⁷⁴ in den *Prinzipien des Christlichen Seminars* nicht aus. Um die neue menschliche Gemeinschaft aufzubauen, seien internationale Solidarität und gegenseitige Unterstützung nötig. So appellierten die Seminarteilnehmer an die Christen in den USA: „Öffnet eure Herzen für uns, so wie wir unsere Herzen für euch öffnen.“⁷⁷⁵ Weitere Kontakte bestanden zur italienischen katholischen *Com-munione i Liberazione*-Bewegung⁷⁷⁶; auch wurden Eingaben an junge Christen im Westen⁷⁷⁷ gemacht, in denen nicht nur zur Unterstützung und Hilfe des Seminars aufgerufen wurde, sondern betont wurde, dass sich die Seminarteilnehmer mit den Christen im Westen durch den einen Leib Christi verbunden sehen: „Unsere Haltung [der Seminarteilnehmer] gegenüber den Nichtorthodoxen soll von ihren Aktivitäten in Bezug auf die Kirche, zur Einheit in Christus, abhängig sein.“⁷⁷⁸ Es ging jedoch nicht zuvörderst darum, ökumenische Ansätze zwischen christlichen Kirchen zu entwickeln, sondern die Seminarteilnehmer nutzten diese Briefe, um Christen im Westen um Unterstützung zu bitten und auf die Verhaftungen ihrer Mitglieder, die 1976 begannen und 1978/1979 zunahmen, aufmerksam zu machen.⁷⁷⁹ Die Verhaftungswelle unter den Mitgliedern und die Repressionen gegenüber den nicht verhafteten Mitgliedern führte schließlich dazu, dass das Seminar ab 1980 nicht weiter fortgeführt werden konnte.⁷⁸⁰

⁷⁷¹ Vgl. SOLŽENICYN, Aleksandr: *Žit' ne po lžil*, in: DERS.: *Publicistika: Stat'i i reči*, 168–172.

⁷⁷² *Christianskij Seminar po problemam religioznogo vozroždenija*, 5.

⁷⁷³ CHRISTIANSKIJ SEMINAR: *Deklaracija principov seminara*, 75 (XB).

⁷⁷⁴ Ebd.

⁷⁷⁵ Keston Archive: SU 12/11.1 S Christian Seminar 1 of 2 [ČLENY CHRISTIANSKOGO SEMINARA PO PROBLEMAM RELIGIOZNOGO VOZROŽDENIJA: *Molodaja Rossija – K molodoj Amerike*, November/Dezember 1979, 7].

⁷⁷⁶ Vgl. Keston Archive: SU 12/11.1 S Christian Seminar 1 of 2 [DIES.: *Obraščenie po povodu repressij protiv osnovatelej Seminara Aleksandra Ogorodnikova i Vladimira Poreša*].

⁷⁷⁷ Siehe Keston Archive: SU 12/11.1 S Christian Seminar 1 of 2 [DIES.: *Obraščenie k christianskoj molodeži zapada*].

⁷⁷⁸ CHRISTIANSKIJ SEMINAR: *Deklaracija principov seminara*, 77.

⁷⁷⁹ Vgl. ELLIS: *The Russian Orthodox Church*, 390, 413–414.

⁷⁸⁰ ARCHIV NACIONAL'NOJ BEZOPASNOSTI PRI UNIVERSITETE DŽORDŽA VAŠINGTONA (SŠA) / MOSKOVSKAJA CHEL'SINKSKAJA GRUPPA (Hg.): *Kommentarii*, 274, Anm. XXXVIII.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

Die Reaktion Ogorodnikovs und anderer auf das ideologische Vakuum in den 1970er-Jahren zeigt ein Doppeltes: Erstens nutzten orthodoxe Andersdenkende nicht mehr primär ihre Kraft dafür, Einspruch gegen die Instrumentalisierung der Amtskirche durch den sowjetischen Staat und die Einschränkungen des Gemeindelebens zu erheben,⁷⁸¹ sondern gingen zweitens aktiv dazu über, eigenes unabhängiges und damit inoffizielles kirchliches Leben jenseits gemeindlicher Strukturen zu organisieren. Da es sich nicht um Aktivitäten von Klerikern handelte, war es für die Amtskirche schwieriger, gegen diese vorzugehen. Gleichzeitig benutzten auch die „New-Born-Christians“, ähnlich wie die Andersdenkenden seit Mitte der 1960er-Jahre, die internationale Sphäre, um Druck auf die sowjetische Regierung und die Amtskirche auszuüben. Das Christliche Seminar in Moskau war jedoch nicht das einzige Seminar, das als Reaktion auf die Deideologisierung entstand. Es formierten sich im gleichen Zeitraum andere christlich und/oder philosophisch geprägte Diskussionsgruppen, um den Glauben jenseits kirchlich-theologischer Seminare und Akademien zu studieren und zu reflektieren.⁷⁸² Ein weiteres Seminar, das in den 1970er-Jahren entstand, war das Religiös-Philosophische Seminar (*Religiozno-filosofskij seminar*) in Leningrad. Dessen Teilnehmer hatten jedoch einen vollkommen anderen Hintergrund als die Teilnehmer des Moskauer Christlichen Seminars; sie entstammten nämlich der nichtoffiziellen Kultur⁷⁸³. Beide Seminare sahen sich als Bestandteil derselben

⁷⁸¹ Das schließt jedoch nicht aus, dass dieses Thema diskutiert wurde: So wurde in den *Prinzipien des Christlichen Seminars* herausgestellt, dass die Kirchenhierarchie gefangen sei und sich mitsamt der Kirche aus der Geschichte verabschiedet habe und nur noch auf Anweisung der staatlichen Obrigkeit als Vertreter der marxistisch-leninistischen Ideologie im Ausland auftrete. Hierdurch sei es zu einer schrecklichen Symphonie zwischen Staat und ROK gekommen; vgl. CHRISTIANSKIJ SEMINAR: Deklaracija principov seminara, 67.

⁷⁸² Vgl. ELLIS: The Russian Orthodox Church, 381–382; DOLININ / IVANOV / OSTANIN / SEVERJUCHIN: Samizdat Leningrada, 436–437.

⁷⁸³ Die Teilnehmerinnen des noch genauer zu behandelnden Klubs *Marija* verwandten selbst den Ausdruck „nichtoffizielle Kultur“; vgl. KLUB MARIJA: Otvety na anketu žurnala „Al'ternativy“, in: Marija. Žurnal rossijskogo nezavisimogo ženskogo religioznogo kluba „Marija“, 1, Leningrad/Frankfurt na Majne 1981, 22–30, hier: 24. Eine Übersicht über insgesamt elf der Orthodoxie nahestehenden Seminare und Diskussionsgruppen im Leningrad der 1960er- und 1970er-Jahre enthält TCHEPOURNAYA, Olga: The Hidden Sphere of Religious Searches in the Soviet Union: Independent Religious Communities in Leningrad From the 1960s to the 1970s, in: Sociology of Religion 64 (3/2003), 377–387, hier: 382.

Bewegung an, weshalb es auch zu Treffen und zum Austausch beider Gruppen kam.⁷⁸⁴ Dennoch hatte das Leningrader Religiös-Philosophische Seminar eine vollkommen andere Ausrichtung als das Moskauer: Während das Moskauer Christliche Seminar von Christen gegründet wurde, die ihren Glauben vertiefen wollten, weil sie in den offiziellen Publikationen, Predigten und in sonstiger religiöser Unterweisung keine Befriedigung ihres theologischen Wissensdurstes mehr fanden, ging es in Leningrad darum, eine Brücke zwischen der inoffiziellen Kultur und dem Christentum zu bauen. Mitbegründerin des Seminars war Tat'jana Goričeva⁷⁸⁵. Goričeva setzte ihrem Handeln und ihren

⁷⁸⁴ Vgl. VON ZITZEWITZ: Poetry and the Leningrad Religious-Philosophical Seminar 1974–1980, 30; Archiv istorii inakomyslija Meždunarodnogo Memoriala (Archiv Memoriala): F. 103, op. 2, d. 1 (Dokumenty RPC) [Vstreča dvuch žurnalov]. In der Leningrader Zeitschrift 37, Nr. 17 (1979) wird explizit die Zeitschrift *Obščina* besprochen. Die 37-Redakteure Goričeva, Krivulin und Pazuchin kommen dabei zu folgendem Ergebnis: „Insgesamt erzeugt das Journal [*Obščina*] einen starken und freudvollen Eindruck, obwohl es natürlich nicht bar jedweder Unzulänglichkeiten ist. Sein deklarativer Charakter, die mangelnde Validität seiner Schlussfolgerungen führt mitunter zu einer abgestumpften Wahrnehmung der Realität, zu verzerrten historischen Maßstäben, wie dies beispielsweise in folgender Erklärung zum Ausdruck kommt: ‚Unsere Aufgabe besteht in Folgendem: entweder wir sagen, selbst um des Preises des Lebens willen, wir verändern die Welt/ unser Inneres, und dies bedeutet das Angesicht der Erde, oder unsere Ohnmacht wird zur Absage der Menschheit ihre Aufgabe zu erfüllen, dann ist der Tod der würdige Preis der Vernichtung.‘ Abgesehen von dem übermäßigen Selbstbewusstsein dieser Wörter beinhalten diese ein positives Moment. In unserer Zeit, in der die große Mehrheit jedwede Verantwortung verliert, ist es notwendig, dass es Menschen gibt, die bereit sind, dieselbige zu tragen. [...] Wir hoffen, dass Gott die Redakteure des Journals vor dieser Gefahr bewahrt“ (REDAKCIJA: O žurnale „Obščina“, in: The Samizdat Journal 37, in: KOMAROMI [Hg.]: The Electronic Archive “Project for the Study of Dissidence and Samizdat”, https://samizdatcollections.library.utoronto.ca/islandora/object/samizdat%3A37_17c/datastream/PDF/view#overlay-context=islandora/object/samizdat%253A37_17c. Transcript based on the copy of “37” № 17c [1979] at the Historical Archive, Institute for the Study of Eastern Europe, University of Bremen, F. 75, 226–231, hier: 230–231).

⁷⁸⁵ Tat'jana Michajlovna Goričeva (geb. 1947) wurde als Tochter eines Offiziers in Leningrad geboren. Sie studierte Philosophie in Leningrad und war gleichzeitig als *komsomol*-Organisatorin aktiv. Ihre kritische Auseinandersetzung mit dem sowjetischen System begann im Philosophiestudium. Gleichzeitig war sie in dieser Zeit aktiv in der Zweiten Kultur Leningrads und verkehrte regelmäßig im Café Saigon (vgl. FN 337). Im Anschluss an ihr Studium lehrte sie marxistisch-leninistische Ethik am Medizinischen Technikum. Bereits nach drei Wochen wurde sie aus ideologischen Gründen entlassen. Zum Glauben kam Goričeva nach einem Erweckungserlebnis (Vaterunser als Mantra in einer Yoga-Klasse) und ließ sich – obwohl sie bereits als Kleinkind getauft worden war – mit 26 Jahren erneut taufen. Gleichzeitig besuchte sie mehrfach Klöster und kam so mit dem monastischen Leben in Berührung. 1974 gründete sie mit ihrem Ehemann Viktor Krivulin und anderen das Christlich-Philosophische Seminar, das bis zu ihrer Ausweisung aus der

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

Schriften die Prämisse zugrunde, dass die Kirche Verantwortung für die Welt trage und sie zum Christentum transformieren solle.⁷⁸⁶ Für Goričeva war es v. a. die Muttergottes, der sie große Bedeutung für ihr Handeln als Feministin beimaß. „Feminismus“ bzw. der Terminus „Feministin“ war bei ihr gleichbedeutend mit „Frau“,⁷⁸⁷ weshalb Goričevas Texte mit den Texten westlicher Feministinnen, die zur gleichen Zeit publiziert wurden, kaum inhaltliche Kongruenzen aufweisen. Gleichwohl war Goričeva gut über das Geschehen im Westen informiert.

Den westlichen Feministinnen und Lesern wiederum waren die Positionen Goričevas und anderer sowjetischer Feministinnen aufgrund der im *tamizdat* veröffentlichten Übersetzungen und Originaltexte des Religiös-Philosophischen Seminars mit seiner Zeitschrift 37, des Almanachs *Žensčina i Rossija* und des Klubs *Marija* mitsamt der gleichnamigen Zeitschrift bekannt. Durch diese *tamizdat*-Publikationen wurden also die Themen Goričevas in den nichtoffizi-

Sowjetunion 1980 bestand. Als Mitbegründerin des Seminars verantwortete sie als Herausgeberin die *samizdat*-Zeitschrift 37, zu der sie auch selbst Artikel beisteuerte. 1979 gehörte sie zu den Redakteurinnen des Almanachs *Žensčina i Rossija* (*Die Frau und Russland*); 1980 folgte die Gründung des Klubs *Marija* samt der gleichnamigen Zeitschrift, deren erste (zweite; vgl. Kapitel 7.1) Ausgabe sie noch mitverantworten konnte, bevor Goričeva im Rahmen der „Säuberungen“ vor den Olympischen Spielen am 20. Juli 1980 des Landes verwiesen wurde. Nach ihrer Ausweisung veröffentlichte Goričeva Artikel und Bücher und setzte sich weiterhin für die Rechte von Frauen in der Sowjetunion ein. Sie lebte als freie Autorin im Exil in Frankreich und Deutschland und kehrte 1988 in die Sowjetunion zurück; vgl. STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 423–428, 569; BOOBBYER: Religious Experiences of Soviet Dissidents, 376; ELLIS: The Russian Orthodox Church, 138; DOLININ / IVANOV / OSPANIN / SEVERJUCHIN: Samizdat Leningrada, 152–154; GORITSCHewa, Tatjana: Die geistige Erfahrung der verfolgten Kirche. Die mystische Revolution im heutigen Rußland, Ottobrunn 1985 (Via Mundi, 23); DIES.: Von Gott zu reden ist gefährlich. Meine Erfahrungen im Osten und im Westen, Freiburg 1984; GORIČEVA, T.: Christianstvo i kul'tura. Zdes' i teper', in: The Samizdat Journal 37, in: KOMAROMI (Hg.): The Electronic Archive "Project for the Study of Dissidence and Samizdat", https://samizdatcollections.library.utoronto.ca/islandora/object/samizdat%3A37_14/datastream/PDF/view#overlay-context=islandora/object/samizdat%253A37_14. Transcript based on the copy of "37" № 14 (1978) at the Historical Archive, Institute for the Study of Eastern Europe, University of Bremen, F. 75, 67–82, hier: 78; Archan-gel'skij: Svobodnye ljudi, 93–102; SKOMP, Elizabeth: The Marian Ideal in the Works of Tatiana Goricheva and the Mariia Journals, in: ADAMS, Amy Singleton / SHEVZOV, Vera (Hg.): Framing Mary. The Mother of God in Modern, Revolutionary, and Post-Soviet Russian Culture, Ithaca 2018 (NIU Series in Slavic, East European, and Eurasian Studies), 227–245, hier: 228–230.

⁷⁸⁶ Vgl. ELLIS: The Russian Orthodox Church, 395–398.

⁷⁸⁷ Vgl. STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 464.

ellen Diskurs eingespielt und torpedierten so den offiziellen Diskurs zwischen Kirchenleitung und Staatsführung. Gerade weil es sich, ähnlich wie bei Ogorodnikov, nicht um explizite Eingaben an Personen der Weltöffentlichkeit oder der sowjetischen Öffentlichkeit handelte und es auch keine expliziten Eingaben an Vertreter der ROK und des Staats gab, darf Goričeva bei den hier untersuchten Andersdenkenden nicht unbeachtet bleiben: Ihr Engagement zeigt, dass sich das religiöse Andersdenken seit den 1960er-Jahren weiterentwickelt hatte. Da Goričevas Ziel die Transformation der gesamten Kultur war, war es nur folgerichtig, eben keine expliziten Eingaben an einzelne Vertreter des Staats oder der Kirche zu schicken, sondern eine möglichst breite Leserschaft zu adressieren. Dies erreichte sie durch ihre Veröffentlichungen im *samiždat*, *tamiždat* und durch ihre in Leningrad veranstalteten Seminare. Durch diese Vorgehensweise konnte eine möglichst große implizite Adressatenschaft angesprochen werden, da es nun nicht mehr – wie noch bei Jakunin und Ėšliman – um die spezifische Einforderung von Rechten bei bestimmten Personen ging.

Goričevas Vorgehensweise und Perspektive ergänzt das bisher untersuchte Material und zeigt gleichzeitig die gesamte Breite des Phänomens des religiösen Andersdenkens auf. Andersdenken hat also keine spezifische Form, auf die es sich eingrenzen lässt, sondern artikuliert sich so, dass Inhalt und Form kongruent sind. Wenn Goričeva die bestehende sowjetische Kultur transformieren wollte, musste sie in der Kultur handeln und ihre Kommunikationsmittel dementsprechend wählen. Dadurch geriet sie in Konflikt mit dem sowjetischen Staat, da die Punkte, die sie behandelte, nicht dem offiziellen sowjetischen Diskurs entsprachen.

Klandestin abgehaltene Diskussionsgruppen stellten auch für die Amtskirche eine Gefahr dar, da sie nichts unternehmen konnte, um gegen die dort vorgebrachten Inhalte vorzugehen. Andersdenkende Kleriker konnten aus ihren Ämtern entfernt werden – bei Laien wie Goričeva oder Ogorodnikov war dies nicht möglich. Sie und die Seminarteilnehmer bewegten sich in Bahnen, die nicht von Seiten der Kirche kontrolliert und sanktioniert werden konnten. Die Kirchenleitung konnte nicht verhindern, dass der offizielle Diskurs hinterfragt und angegriffen wurde. Die vorgebrachten Themen und Argumente unterlagen nicht der Kontrolle der Kirchenführung, was diese Seminare und ihre Teilnehmer für die Kirche besonders gefährlich machte (dies galt analog auch

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

für alle anderen religiösen Andersdenkenden, die nicht im kirchlichen Dienst standen und deshalb nicht sanktioniert werden konnten).

Goričeva wird daher als dritte Person gewählt, deren Themen und Argumente in Kapitel 7 genauer analysiert werden. Sie war nicht nur die einzige Frau, die sich in den in dieser Arbeit zu untersuchenden Diskurs einbrachte,⁷⁸⁸ sondern steht sie auch für die Neophyten, die eine Brücke zwischen der Kultur und dem Christentum bauen wollten und selbst der inoffiziellen Kultur entstammten. Gemeinsamkeiten mit und Unterschiede zu Argumentationsmustern anderer Andersdenkender und deren zugrunde liegenden theologischen Schwerpunkten werden durch die Untersuchung aufgewiesen.

Parallel zur Gründung der genannten Seminare gab es in den 1970er-Jahren grundlegende außenpolitische Veränderungen, die sich auf die Organisation und das Verhalten religiöser Andersdenkender auswirkten: Als (vorläufiger) Abschluss der 1973 begonnenen Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) wurde 1975 in Helsinki die sogenannte *KSZE-Schlussakte*⁷⁸⁹ verabschiedet. Hiermit hatte die Führung der Sowjetunion v. a. erreicht, dass die unterzeichnenden Staaten beider Blockseiten die europäischen Nachkriegsgrenzen anerkannten, sich gegenseitig Militärmanöver ankündigten und diese beobachten durften (Korb I). Die Regelungen in Korb II

⁷⁸⁸ Nicht behandelt wird in dieser Arbeit Zoja Krachmal'nikova (1929–2008), die nach ihrer Taufe 1971 von ihrer Arbeit als Schriftstellerin und Literaturkritikerin entlassen wurde und sich anschließend der (Wieder-)Herausgabe der vorrevolutionären Zeitschrift *Christianskoe čtenie* unter dem (neuen) Titel *Nadežda. Christianskoe čtenie (Hoffnung. Christliche Lektüre)* widmete (im *tamizdat* sind alle zehn von Krachmal'nikova verantworteten Ausgaben erschienen: Frankfurt 1977–1988/89). In der Zeitschrift wurden weder die Beziehungen zwischen Staat, Orthodoxer Kirche und den Gläubigen noch die Einschränkungen des religiösen Lebens in der Sowjetunion behandelt, sondern Artikel über die Kirchenväter und historischen Wurzeln der Orthodoxie, aktuelle Predigten (u. a. auch von Dudko) oder die Glaubenszeugnisse von (Neu-)Märtyrern veröffentlicht. Für die Publikation dieser und weiterer theologischer Beiträge wurde Krachmal'nikova schließlich 1982 verhaftet und zu Haft mit anschließender Verbannung verurteilt. Aufgrund der von ihr publizierten Themen entfällt das Auswahlkriterium, das dieser Untersuchung zu Grunde liegt. Dennoch soll durch diese Anmerkung zumindest darauf hingewiesen werden, dass es neben Goričeva auch noch eine weitere Frau aus der *intelligencija* gab, die die religiöse Wiedergeburt mitgestaltete; vgl. BOURDEAUX, Michael: Zoya Krachmalnikova. Christian writer jailed for her beliefs by the Soviet authorities, in: *The Guardian*, 13.05.2008, <https://www.theguardian.com/world/2008/may/13/russia.religion>; ALEXEYEVA: Soviet dissent, 260–261; ELLIS: *The Russian Orthodox Church*, 167, 448.

⁷⁸⁹ In dieser Arbeit auch als Schlussakte von Helsinki, Helsinki-Erklärung oder Schlussakte bezeichnet.

stärkten den wirtschaftlichen Austausch und die wissenschaftliche Zusammenarbeit. Moskau musste im Gegenzug Zugeständnisse bei den Menschenrechten machen, die in Korb III geregelt waren. Prinzip VII fiel dabei eine Schlüsselrolle zu:⁷⁹⁰

Die Teilnehmerstaaten werden die Menschenrechte und Grundfreiheiten, einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- oder Überzeugungsfreiheit für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion achten. [...] Die Teilnehmerstaaten anerkennen die universelle Bedeutung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, deren Achtung ein wesentlicher Faktor für den Frieden, die Gerechtigkeit und das Wohlergehen ist, die ihrerseits erforderlich sind, um die Entwicklung freundschaftlicher Beziehungen und der Zusammenarbeit zwischen ihnen sowie zwischen allen Staaten zu gewährleisten. [...] Auf dem Gebiet der Menschenrechte und Grundfreiheiten werden die Teilnehmerstaaten in Übereinstimmung mit den Zielen und Grundsätzen der Charta der Vereinten Nationen und mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte handeln.⁷⁹¹

Mit der Anerkennung von Prinzip VII stimmte die Sowjetunion – entgegen der sozialistischen Vorstellung vom allmächtigen Kollektivstaat – der westlich-liberalen, naturrechtlichen Auffassung der Menschenrechte zu. Sie setzte die Menschenrechte auf die Agenda der internationalen Beziehungen und gewährte sogar den eigenen Bürgern das Recht, den sowjetischen Staat bei der Implementierung der *Schlussakte* zu kontrollieren.⁷⁹² Genau diese Kontrollfunktion übernahmen die sich nun gründenden sogenannten Helsinki-Gruppen, die es sich zur Aufgabe machten, „die freiere und umfassendere Verbreitung von Informationen aller Art“⁷⁹³, wie es die *Helsinki-Erklärung* festschrieb,

⁷⁹⁰ Vgl. EICHWEDE, Wolfgang: „Entspannung mit menschlichem Antlitz“. Die KSZE, die Menschenrechte und der Samizdat, in: Osteuropa 60 (11/2010), 59–83, hier: 63; STOECKL, Kristina: *The Russian Orthodox Church and Human Rights*, London/New York 2014 (Routledge Religion, Society and Government in Eastern Europe and the Former Soviet States, 1), 19–20. Zur Rolle der Kirchen im KSZE-Prozess vgl. KUNTER, Katharina: *Die Kirchen im KSZE-Prozess 1968–1978*, Stuttgart 2000 (Konfession und Gesellschaft, 20).

⁷⁹¹ *Schlussakte von Helsinki 1975*, in: SCHWEISFURTH, Theodor / OELLERS-FRAHM, Karin (Hg.): *Dokumente der KSZE. Textausgabe mit ausführlichem Sachverzeichnis und einer Einführung*, München 1993, 4–70, hier: 10.

⁷⁹² Vgl. VON SAAL, Yuliya: Die soft power der KSZE-Schlussakte: Folgen in der Sowjetunion, in: RGOW 46 (12/2018), 14–17, hier: 14.

⁷⁹³ *Schlussakte von Helsinki 1975*, 51.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

zu nutzen, um für ihre Anliegen einzutreten.⁷⁹⁴ Am 12. Mai 1976 gründete sich auf Initiative des sowjetischen Menschenrechtlers Jurij Orlovs und anderer die Moskauer Helsinki-Gruppe⁷⁹⁵. Ihr erklärtes Ziel war es, den Staat bei der Umsetzung der *KSZE-Schlussakte* zu kontrollieren sowie die Öffentlichkeit und die Staaten, die den Vertrag unterzeichnet hatten, über die Einhaltung der dort vereinbarten Artikel in der Sowjetunion zu informieren.⁷⁹⁶ Neben den bereits erwähnten Talantov, Levitin (Krasnov) und Želudkov war es v. a. Gleb Jakunin, der bereits zuvor in der Menschenrechtsbewegung der Sowjetunion aktiv war. Auf Wunsch Orlovs gründete Jakunin am 27. Dezember 1976 das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen (*Christianskij komitet zaščity prav verujuščich*).⁷⁹⁷ Die Namensgebung zeigt bereits an, dass die Gruppe sich in den Zeitgeist der Helsinki-Bewegung einschrieb. Die Arbeit des Komitees kann als Spezialisierung und Vertiefung der Tätigkeiten der MHG angesehen werden, indem es sich mit der Überwachung der Umsetzung der Rechte von Gläubigen befasste. Gleichzeitig konnte es mit anderen Komitees und Gruppen zusammenarbeiten, die sich um die Umsetzung der Rechte der Gläubigen ihrer eigenen Denomination kümmerten.⁷⁹⁸ Die „ideologische Basis“⁷⁹⁹ für die Zusammenarbeit der Gruppen der Menschenrechts-

⁷⁹⁴ Vgl. VON SAAL: Die soft power der KSZE-Schlussakte, 14.

⁷⁹⁵ Russisch: *Obščestvennaja gruppа sodejstvija vypolneniju chel'sinskich soglašenij v SSSR, Moskovskaja gruppа „Chel'sinki“* (Gesellschaftliche Gruppe zur Förderung der Umsetzung der Beschlüsse von Helsinki in der UdSSR, Moskauer „Helsinki“-Gruppe); auch: *Moskovskaja gruppа sodejstvija vypolneniju chel'sinskich soglašenij* (Moskauer Gruppe zur Förderung der Umsetzung der Beschlüsse von Helsinki); hier und im Folgenden als Moskauer Helsinki-Gruppe (MHG) bezeichnet; vgl. ALTRICHTER: Kleine Geschichte der Sowjetunion, 162–164; ARCHIV NACIONAL'NOJ BEZOPASNOSTI PRI UNIVERSITETE DŽORDŽA VAŠINGTONA (SŠA) / MOSKOVSKAJA CHEL'SINSKAJA GRUPPA (Hg.): Kommentarii, 264, Anm. IV; ALEKSEEVA: Istorija pravozaščitnogo dviženija v Rossii, 67.

⁷⁹⁶ Vgl. VON SAAL: Die soft power der KSZE-Schlussakte, 14; NEUTATZ: Träume und Alpträume, 489–490. Insgesamt erstellte die MHG bis 1982 195 Dokumente, in denen sie die Weltöffentlichkeit über die Umsetzung der *Helsinki-Erklärung* in der Sowjetunion informierte. „Auf derartige gesellschaftliche Aktivitäten reagierte der sowjetische Machtapparat erwartungsgemäß mit Repressionen. Die Zahl der politischen Gefangenen stieg nach 1977 an, die Haftbedingungen verschlechterten sich und die repressiven Methoden wurden sogar noch subtiler als vor der Unterzeichnung der KSZE-Schlussakte. Unter diesem Druck musste auch die MHG am 6. September 1982 ihre Auflösung bekanntgeben“ (VON SAAL: Die soft power der KSZE-Schlussakte, 15).

⁷⁹⁷ Vgl. ALEKSEEVA: Istorija pravozaščitnogo dviženija v Rossii, 68.

⁷⁹⁸ Vgl. ELLIS: The Russian Orthodox Church, 374.

⁷⁹⁹ ALEXEYEVA: Soviet dissent, 17.

bewegung war die *Schlussakte von Helsinki* mit ihren humanitären Bestimmungen, die von den Andersdenkenden als Mindestmaß ziviler Rechte in den Vertragsstaaten angesehen wurden. Neben dem bereits erwähnten Priester Jakunin waren der Mönchsdiakon Varsonofij Chajbulin⁸⁰⁰ und der Laie Viktor Kapitančuk⁸⁰¹ – und somit ausschließlich orthodoxe Christen – Gründungsmitglieder des Komitees. Dieses begann, die Einschränkungen der Religions-

⁸⁰⁰ Boris Chajdarovič Chajbulin (1937–2015) wurde in Moskau in eine tatarische Familie geboren und einige Jahre später, 1945, getauft. Nachdem er zuvor in Moskau als Bauarbeiter tätig war, nahm er 1956 ein Studium an der Physikalischen Fakultät in Leningrad auf und war gleichzeitig Mitglied im *komsomol*. 1957 wurde er für seine Teilnahme an einer studentischen marxistischen Untergrundgruppe zu fünf Jahren Lagerhaft aufgrund anti-sowjetischer Propaganda und Agitation nach Art. 58 StGB RSFSR verurteilt. Nach der Freilassung studierte er ab 1964 am Moskauer Geistlichen Seminar und anschließend an der dortigen Akademie. 1966 wurde er zum Diakon geweiht, 1968 folgte die Mönchston-sur und Aufnahme in das Kloster der Heiligsten Dreifaltigkeit und des Heiligen Sergius in Sagorsk (heute wieder: Sergiev Posad). Zu Beginn der 1970er-Jahre arbeitete er an der national-russisch geprägten *samiždat*-Zeitschrift *Veče* mit und war 1976 Gründungsmitglied des Christlichen Komitees zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen. 1978 wurde er von der Stadt Suzdal' in das nur wenige Einwohner zählende Dorf Ėrleks versetzt. Nach seiner Tätigkeit beim Komitee wurde er 1984 in Vladimir zum Priestermonch geweiht und war anschließend als Priester in unterschiedlichen Gemeinden und Orten in der Vladimirer Region eingesetzt. Ab 1990 bis zu seinem Tod wirkte er in der Gemeinde in Cikul', ebenfalls in der Oblast Vladimir; vgl. FEDOTOVA, Marija: Otošël ko Gospodu klirik Vladimirskoj eparhii igumen Varsonofij (Chajbulin), <http://www.eparh33.ru/news/20150209Varsonofij/>; USPENSKIJ ŽENSKIJ MONASTYR' GORODA ALEKSANDROVA: Igumen Varsonofij (Chajbulin), <http://alexandrov-obitel.ru/?p=2335>.

⁸⁰¹ Viktor Afanas'evič Kapitančuk (1945–2015) wurde in dem Dorf Spassk, Oblast Rjasan', geboren und wuchs in einer areligiösen Familie auf. Er studierte an der Chemischen Fakultät der Moskauer Universität, an der er sein Studium 1967 abschloss. Anschließend arbeitete er als Wissenschaftler auf dem Gebiet der physikalischen Chemie. Trotz – oder vielleicht gerade aufgrund – seines naturwissenschaftlichen Interesses setzte er sich mit russischen religiösen Philosophen auseinander und kam zum orthodoxen Glauben, sodass er sich 1965 taufen ließ. Seit Anfang der 1970er-Jahre arbeitete er v. a. mit Gleb Jakunin zusammen: Er war Mitunterzeichner einer Erklärung, die den Ansichten von Metropolit Nikodim bezüglich der Kirchenreformen widersprach; beteiligte sich an der bereits erwähnten Eingabe an das Landeskonzil 1971 und sprach sich 1973 zusammen mit Gleb Jakunin und Feliks Karelin gegen das geplante Erziehungsgesetz in der Sowjetunion aus, indem sie vehement dafür eintraten, dass Eltern ihre Kinder im orthodoxen Glauben erziehen dürfen sollten. Zahlreiche weitere Eingaben folgten. 1976 gehörte Kapitančuk zu den Gründungsmitgliedern des Komitees zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen. Nach der Verhaftung Jakunins leitete er das Komitee, bis er schließlich am 12. März 1980 selbst verhaftet und aufgrund antisowjetischer Tätigkeiten angeklagt sowie zu fünf Jahren auf Bewährung verurteilt wurde. Nach der *perestrojka* nahm er an zahlreichen internationalen Konferenzen teil, hielt Vorträge und schrieb Bücher, um über seine Erfahrungen in der Sowjetunion zu berichten; vgl. DE BOER / DRIESSEN / VERHAAR: Biographical

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

und Gewissensfreiheit in der UdSSR zu dokumentieren und Anzeigen solcher Rechtsverletzungen an sowjetische Behörden weiterzuleiten bzw. Anzeigen selbst zu verfassen und im *samizdat* und *tamizdat* bekannt zu machen. Auch sind Eingaben an Christen in der ganzen Welt nachweisbar, in denen das Komitee über die Lage der Christen in der Sowjetunion informierte und um Hilfe bat. Es nutzte gezielt die internationale Sphäre, um innenpolitisch Druck auf die sowjetische Regierung und Kirche aufzubauen.

Die bis dahin vorrangig individuell agierenden Andersdenkenden vernetzten sich und schlossen sich aufgrund außenpolitischer Veränderungen zusammen – die lose Zusammenarbeit⁸⁰² war in feste Strukturen übergegangen. Die

Dictionary of Dissidents in the Soviet Union, 224; Archiv der Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen: F. 01-129 [Priloženje, 3]; Archiv istorii inakomyšlja Meždunarodnogo Memoriala (Archiv Memoriala): F. 103, op. 2, d. 4 (Kapitančuk Viktor Afanas'evič) [Sostavlenie]; Avtobiografija, <https://www.litmir.me/br/?b=580033&p=1>.

⁸⁰² Jakunin und Regel'son kamen ab 1974 zur Einsicht, dass sie gemeinsam Dokumente zur Lage der Christen in der Sowjetunion veröffentlichen sollten. Beide wandten sich beispielsweise an den Sekretär des ÖRK Potter, um darauf aufmerksam zu machen, dass die sowjetische Gesetzgebung durch die Registrierung religiöser Gemeinschaften und durch das Verbot missionarischer und kultureller Aktivitäten sowie das Verbot religiöser Erziehung Gläubige systematisch diskriminiere. Das wohl einflussreichste Dokument aus dieser Zeit war ihr Brief an die fünfte Vollversammlung des Weltkirchenrates in Nairobi 1975. Neben Jakunin und Regel'son traten in dieser Zeit auch schon andere Mitglieder des Komitees zusammen mit weiteren religiösen Andersdenkenden in Erscheinung: So verfasste der Priester Nikolaj Gajnov zusammen mit den drei Laien Feliks Karelin, Lev Regel'son und Viktor Kapitančuk eine Eingabe an das 1971 tagende Landeskonzil, mit der sie theologischen Widerspruch gegen die Beschlüsse der Kirchenreformen und die dort getätigte Verabschiedung der *Gemeindeordnung* einlegten. Chajbulin trat auch direkt in Konfrontation mit seinem Erzbischof: Er richtete am 23. November 1975 eine Eingabe in Form eines Offenen Briefs an Erzbischof Vladimir (Kotljarov) von Vladimir und Suzdal', in dem er seine durch den Druck des KGB erreichte Absetzung kritisierte und dabei das gesamte russische Episkopat aufgrund seiner Haltung gegenüber dem sowjetischen Staat kritisierte. Chajbulin protestierte nicht nur gegen seine Kirchenführung, sondern auch gegen die staatliche Führung. Eingaben an den 25. Kongress der KPdSU sind nachweisbar. Eine sehr gute Übersicht über diese und weitere Dokumente aus der Zeit hat das Keston College 1978 in englischer Übersetzung publiziert: ELLIS, Jane (Hg.): Letters from Moscow. Religion and Human Rights in the USSR, San Francisco 1978 (Keston Book, 15). Die Fülle der Eingaben macht deutlich: Die Mitglieder des Christlichen Komitees waren bereits vor ihrem organisatorischen Zusammenschluss vielfältig aktiv. Dass die hier kurz vorgestellten Dokumente trotz ihres bedeutenden Inhalts und den daraus folgenden Reaktionen nicht näher untersucht werden, liegt in der methodischen Anlage der Arbeit begründet, da hier der Zusammenschluss zum Christlichen Komitee und die daraus resultierenden Eingaben als neuer Schritt nach der *Helsinki-Erklärung* analysiert werden sollen; vgl. ELLIS: The Russian Orthodox Church, 301–303, 352, 365; KNOX: Russian Society and the Orthodox Church, 54; Keston Archiv: SU/Ort 6 S Oppressive

vom Christlichen Komitee in der Debatte vorgebrachten Argumente, ihre Gemeinsamkeiten mit und Unterschiede zu anderen Andersdenkenden werden daher Bestandteil genauerer Analyse in Kapitel 8 sein.

Der Staat und die Amtskirche gingen gegen diese Andersdenkenden hart vor. Infolgedessen nahmen nach der Verhaftung ihrer Mitglieder 1979/1980⁸⁰³ oder deren kirchlicher Versetzung, wie bei Varsonofij Chajbulin 1978,⁸⁰⁴ die Aktivitäten des Komitees deutlich ab.⁸⁰⁵ 1981 stellte es seine Arbeit schließlich komplett ein.⁸⁰⁶

4.7 *Glasnost*'in (ferner) Sicht (nach 1980)

Seit 1979/1980 war es zu einer härteren Gangart gegenüber Andersdenkenden in der Sowjetunion gekommen, speziell, wenn diese sich mit Religion befassten:

Practices 1 of 2 [GAJNOV, Nikolaj / KARELIN, Feliks / REGEL'SON, Lev / KAPITANČUK, Viktor: Prošenie, 22.09.1971]; Keston Archive: SU/Ort 4/2 S Church-State-Laws [CHAJBULIN, Varsonofij: Otkrytoe pis'mo, 23.11.1975; IERODIAKON VARSONOFIJ / MILEŠKIN, Gleb: Obraščenie, 24.02.1976].

⁸⁰³ Der Initiator des Komitees, Jakunin, wurde am 1. November 1979 verhaftet. Auslöser war ein zuvor veröffentlichter Aufruf, in dem er orthodoxe Gläubige dazu aufforderte, parallel zu bestehenden registrierten Gemeinden unregistrierte – und damit illegale – Gemeinden zu gründen, um so den staatlichen Druck auf die Kirche zu verringern. Das zweite Gründungsmitglied Kapitančuk wurde am 12. März 1980 verhaftet, während der das Komitee unterstützende Lev Regel'son bereits am 1. Dezember 1979 verhaftet wurde. Die Verhaftungen Jakunins und Regel'sons erfolgten parallel zum Einmarsch sowjetischer Truppen in Afghanistan. Im Vorlauf zu den Olympischen Spiele 1980 in Moskau kam es im Umfeld der Menschen- und Bürgerrechtsbewegung zu weiteren Verhaftungen (Dudko) und Ausweisungen (Goričeva), sodass die sowjetischen Machthaber vor den Olympischen Spielen ihre international bekanntesten Kritiker in der UdSSR zum Schweigen brachten; vgl. TAPLEY: *Orthodox Christian Dissidents and the Human Rights Movement*, 151–154; DANIEL, Wallace: "I am a Fighter by Nature". Fr. Gleb Iakunin and the Defence of Religious Liberty, in: ERDOZAIN: *The Dangerous God*, 74–96, hier: 92.

⁸⁰⁴ Chajbulin wurde aus Suzdal' in das Dorf Ėrleks in die Oblast Vladimir versetzt, wodurch die Kommunikation mit den anderen Mitgliedern des Komitees zunehmend schwieriger wurde. Seine Position wurde im Mai 1979 durch den Priester Vasilij Fončenkov neu besetzt; vgl. ELLIS: *The Russian Orthodox Church*, 379.

⁸⁰⁵ Vgl. TAPLEY: *Orthodox Christian Dissidents and the Human Rights Movement*, 151–154.

⁸⁰⁶ Vgl. ARCHIV NACIONAL'NOJ BEZOPASNOSTI PRI UNIVERSITETE DŽORDŽA VAŠINGTONA (SSA) / MOSKOVSKAJA CHEL'SINKSKAJA GRUPPA (Hg.): *Kommentarii*, 274, Anm. XXXVII. Die einzige Ausnahme bildet eine Eingabe an die sechste Vollversammlung des Weltkirchenrates in Vancouver 1983.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

Innerhalb der Sowjetideologie war die These im Umlauf, nach der die westliche Propaganda alle Möglichkeiten zur Diskreditierung des sozialistischen Staates nutze und sich dabei verleumderischer Erfindungen über mangelnde Gewissensfreiheit in der UdSSR bediene. [...] Nach dieser Logik war jede Publikation über Religion in der UdSSR Wasser auf die Mühlen der „Feinde der UdSSR“ und a priori verleumderisch.⁸⁰⁷

Dementsprechend ging das KGB strikt(er) gegen Menschen mit religiösen Überzeugungen vor, v. a. wenn sie Literatur besaßen, die im Ausland veröffentlicht worden war, oder selbst im *tamizdat* publiziert hatten.⁸⁰⁸ In diese Repressionsphase fielen die Fertigstellung des von Erzdiakon Vladimir Rusak⁸⁰⁹

⁸⁰⁷ BELYAKOVA, Nadezhda: Soja Krachmalnikowa, in: BREMER / HANEKE (Hg.): Zeugen für Gott. Band II, 269–284, hier: 279.

⁸⁰⁸ Vgl. ebd., 278–279.

⁸⁰⁹ Vladimir Stepanovič Rusak (1949–2019) wurde in Baranoviči (Belarussische SSR) geboren, schloss sein Studium an der Moskauer Geistlichen Akademie bzw. Aspirantur mit einer Promotion (*kandidatskaja*) im Fach Kirchengeschichte ab und arbeitete anschließend als Redakteur des ŽMP unter der Leitung des Erzbischofs von Volokolamsk Pitirim (Nečaev). (Der ehemalige KGB-Agent und Überläufer zum britischen Geheimdienst Vasilij Mitrochin identifizierte Pitirim als KGB-Agenten ABBAT.) Nach seiner Weihe als Diakon 1976 wirkte Rusak neben seinen journalistischen Tätigkeiten in mehreren Gemeinden Moskaus. Seit 1972 arbeitete er an einer kritischen kirchengeschichtlichen Arbeit über die ROK nach der Revolution. Nach deren Fertigstellung 1980 teilte er das seinem Vorgesetzten (der gleichzeitig sein Beichtvater war) mit, der ihn daraufhin aufforderte, das Material zu zerstören und jedwede Veröffentlichung zu unterlassen. Als Rusak der Aufforderung nicht nachkam, wurde er aus dem Dienst im Patriarchenverlag entlassen und in eine Gemeinde nach Vitebsk, Belarussische SSR, versetzt. Sein dortiger Bischof war der Leiter des Außenamtes der ROK, Metropolit Filaret (Vachromeev). Nach einer dort am 26. März 1982 gehaltenen Predigt wurde Rusak zwei Tage später Predigt- und Zelebrationsverbot erteilt, er wurde amtsenthoben und in ein Kloster verbannt. Auch aus diesem Kloster wurde er kurze Zeit später entlassen. Ihm wurde seine Registrierung als Geistlicher entzogen, sodass er sich einen anderen Beruf suchen musste, da ihm sonst eine Anklage wegen Parasitentums gedroht hätte (Art. 209 StGB RSFSR). Sein Offener Brief an die sechste Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 erregte abermals internationale Aufmerksamkeit, u. a. weil er auf einer Pressekonferenz des Erzbischofs von Canterbury veröffentlicht wurde. Das Sekretariat des ÖRK lehnte jedwede Behandlung auf der Konferenz ab, da die Eingaben Einzelner nicht den Statuten des Weltkirchenrates entsprechen würden. Trotz Hausdurchsuchungen und Konfiskation seines Manuskripts sowie diverser Notizen, Korrespondenzen und insgesamt mehr als 3000 Schreibmaschinenseiten mit Quellenmaterialien für weitere Bücher schaffte Rusak es, das Buch in den Westen zu bringen, wo es 1987 vom Verlag der Auslandskirche publiziert wurde. Der Versuch, aus der Sowjetunion zu emigrieren, scheiterte jedoch 1985. Rusak arbeitete anschließend bis 1986 als Nachtwächter in einem staatlichen Betrieb und wurde im April 1986 verhaftet und anschließend am 27. September 1986 wegen antisowjetischer Agitation und Propaganda (Art. 70 StGB RSFSR) angeklagt und zum Höchstmaß, sieben Jahren Straflager mit anschließender fünfjähriger Verbannung nach Sibirien, verurteilt.

unter dem Pseudonym „Vladimir Stepanov“ verfassten Skripts zur Geschichte der russischen Kirche nach 1917 *Svidetel'stvo Obvinenija. Cerkov' i gosudarstvo v Sovetskom Sojuze* (Zeugnis der Anklage. Kirche und Staat in der Sowjetunion)⁸¹⁰, seine publizierte Passionspredigt vom 28. März 1982⁸¹¹ und sein Brief an die sechste Vollversammlung des ÖRK 1983 in Vancouver.⁸¹²

Eine Reueerklärung – wie sie Dudko abgelegt hatte und die auch die ROK von ihm forderte – lehnte Rusak ab. Dementsprechend verbüßte er seine Lagerstrafe im Straflager Perm'. Nachdem er am 23. Oktober 1988 vorzeitig aus der Haft entlassen wurde, durfte er am 14. April 1989 zusammen mit seiner Frau Galina in die USA ausreisen, wo er von 1989 bis 1996 an der Ausbildungsstätte der ROKA (Jordanville) Kirchengeschichte und kanonisches Recht lehrte. 1993 wurde er vom russischen Parlament rehabilitiert, sodass er wieder nach Russland zurückkehren konnte, was er 1996 tat. Anschließend lebte er bis zu seinem Tod sowohl in Russland als auch in den USA; vgl. Keston Archive: SU/Ort 2 Individuals: Rusak, Vladimir [KATHPRESS: „Helft mir, in ein friedliches Land auszureisen“. Dringender Appell des russisch-orthodoxen Diakons und Kirchenhistorikers Vladimir Rusak an Christen im Westen, 19.09.1986; Verbrecher zur Rechenschaft ziehen. Sowjetischer Dissident für „Nürnberger Prozesse“ in der UdSSR, in: ideaSpektrum, 01.06.1989; Auswanderung, in: ideaSpektrum, 12.04.1989; Glasnost auch für Vladimir Rusak?, ANTIC, Oxana: Russian Orthodox Deacon Vladimir Rusak Sentenced, in: Radio Liberty Research 432/86, 11.11.1986; ANTIČ, Oksana: Diakon Vladimir Rusak Osvobožden, in: Radio Svoboda. Materialy issledovatel'skogo otdela 101/88, 31.10.1988]; ELLIS: The Russian Orthodox Church, 99, 150; G2W Portrait: Erzdiakon Vladimir Rusak, in: G2W 15 (5/1987), 26–27; Skončalsja istorik Cerkvi, avtor trechtomnika „Svidetel'stvo obvinenija“ Vladimir Rusak, 20.04.2019, <https://credo.press/224118/>; ANDREW / MITROKHIN: The Sword and the Shield, 496.

⁸¹⁰ Diese Kirchengeschichte wurde von 1987 bis 1988 durch den Verlag der ROKA, Holy Trinity Publications, im *tamizdat* in drei Teilen herausgegeben; siehe STEPANOV (RUSAK): *Svidetel'stvo Obvinenija*. Auszüge wurden bereits 1983 in G2W in deutscher Übersetzung unter Rusaks Pseudonym publiziert: STEPANOV, Vladimir: Zur gegenwärtigen Lage der Russischen Orthodoxen Kirche, in: G2W 11 (5/1983), 20–32. Die Übersetzung fokussierte v. a. den ersten Teil des zweiten Bandes („Nicht vom Brot allein“) und behandelte die verlegerische Tätigkeit des Moskauer Patriarchats, in die Rusak zu seiner Zeit als Redakteur des ŽMP detaillierte Inneneinsichten erhielt. Auch wenn es sich um eine „Kirchengeschichte“ handelt, so muss quellenkritisch angemerkt werden, dass diese einen stark appellativen Charakter besitzt. Außerdem muss an dieser Stelle mitbedacht werden, dass Rusak sie seinem Vorgesetzten „anbot“ und sie somit „veröffentlichte“ und dadurch die Grenzen zwischen privat-öffentlicher und offiziell-öffentlicher Sphäre durchbrach.

⁸¹¹ Das russische Original befindet sich im Archiv von Memorial: Archiv istorii inakomyšljaja Meždunarodnogo Memoriala (Archiv Memoriala): F. 103, op. 2, d. 4 (Rusak Vladimir Stepanovič [O. Vladimir]) [O. VLADIMIR: Vozljublennye vo Christa!, 28.03.1982]. Teile der Predigt sind in *Posev* abgedruckt worden; siehe D'jakon Vladimir Rusak, in: *Posev* (6/1986), 32–33, eine vollständige deutsche Übersetzung hat G2W abgedruckt: RUSAK, Vladimir V.: Passionspredigt, in: G2W 11 (10/1983), 18–20.

⁸¹² Das russische Original liegt im Archiv des Keston Colleges vor; siehe Keston Archive: SU/Ort 22/3.1 World Council of Churches (1977–2006) [Otkrytoe pis'mo O. Vladimira Rusaka delegatam VI general'noj assamblei vsemirnogo soveta cerkvej v Vankuvere, in:

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

Alle drei hier genannten Dokumente waren inhaltlich miteinander verschränkt, da beispielsweise Rusaks Predigt auf seinen kirchengeschichtlichen Forschungen basierte. Dabei spannte Rusak einen weiten Bogen, indem er die Situation der verfolgten Christen nach der Oktoberrevolution und in der Sowjetunion mit derjenigen der frühen Christen verglich:

Von diesem Augenblick [der Kreuzigung Jesu] an zerfiel die Welt in zwei Teile: in die, welche an Christus glauben, und in die, welche nicht an Ihn glauben. Das Trennungsschwert, das Christus in die Welt brachte, richtete sich mit beiden Spitzen auf die Christen. Ihr Blut begann zu fließen. Fast drei Jahrhunderte grausamster Verfolgungen nur dafür, dass Menschen an den gekreuzigten Christus glaubten. Tausende und Zehntausende von Märtyrern, deren Namen unseren Kalender füllen.⁸¹³

Die Zeit bis zur Konstantinischen Wende korrelierte Rusak mit dem Verhalten der sowjetischen Machthaber gegenüber Christen nach der Revolution:

Und von neuem floss das Blut der Märtyrer. Es sind ihrer Tausende: Bischöfe, Priester, Laien, Russen, Weissrussen, Ukrainer, andere Nationalitäten, unsere Väter und Grossväter. [...] In der Zeit von der Revolution bis zum Krieg, d. h. innerhalb von etwa zwanzig Jahren, wurden in unserem Land etwa dreihundert Metropolen, Erzbischöfe und Bischöfe umgebracht. Fast zweihundert davon verschwanden spurlos.⁸¹⁴

Rusak brachte mit dieser Verschränkung nicht nur den Diskurs um die Neumärtyrer aus der privat-öffentlichen Sphäre in die offiziell-öffentliche Sphäre hinein, sondern untergrub zugleich den offiziellen Diskurs der Staats- und Kirchenführung,⁸¹⁵ lehnte die ROK doch die erst fünf Monate zuvor

Edinenie 35, 02.09.1983, 4], eine (leicht gekürzte) Fassung wurde in *Posev* veröffentlicht: Iz otkrytogo pis'ma delegatam VI General'noj assamblei VSC, prochodivšej v ijule 1983 g., in: *Posev* (1/1984), 38–39, deutsch: RUSAK, Vladimir (STEPANOV): Offener Brief an die Delegierten der 6. Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Vancouver vom 24.7.–10.8.1983, in: *G2W* 11 (9/1983), 28–30.

⁸¹³ RUSAK: Passionspredigt, 19.

⁸¹⁴ Ebd., 19.

⁸¹⁵ Diesen offiziellen Diskurs exemplifizierte Rusak am Beispiel der offiziellen Geschichte: „Man kann auch davon sprechen, dass die Versuche einzelner Kirchenglieder, das Feld der von der weltlichen Macht sanktionierten Vorstellungen von der Kirchengeschichte zu verlassen, auf harte Weise unterdrückt werden, zum Teil mit Hilfe der Kirchenleitung selbst. Man kann auch davon sprechen, dass die Kirchenleitung augenscheinlich selbst daran interessiert ist, dass die Diener der Kirche ihre Geschichte nicht kennen. Mehr noch: die Anstrengungen der Kirchenleitung sind offensichtlich darauf gerichtet, dass die

geschehene Kanonisierung der Neumärtyrer durch die ROKA ab.⁸¹⁶ Die inhaltliche Nähe Rusaks zu Positionen der ROKA ist somit nicht zu leugnen. Analoges lässt sich zu seiner Bewertung von Tichon und Sergij festhalten:

Nebenbei gesagt, die russische Kirche, gesund und rein, mit dem Haupt Patriarch Tichon, verhielt sich so zur Revolution und Sowjetmacht: sie erkannte weder die eine, noch die andere an. Das, was danach geschah, kann man nur bedauern.⁸¹⁷

Des Weiteren kontextualisierte Rusak die Verfolgungen von Christen,⁸¹⁸ indem er Zahlen seiner kirchenhistorischen Forschungen offenlegte, die die Ausmaße der Stalin'schen Repressionen und des Großen Terrors aufzeigten⁸¹⁹ oder das Ausmaß der Chruščëv'schen antireligiösen Kampagne verdeutlichten.⁸²⁰ Dass der Tod der Neumärtyrer nicht umsonst gewesen war, stand dabei für Rusak zweifelsfrei fest:

Kirchendiener möglichst wenig über die aktuellen kirchlichen Probleme nachdenken“ (RUSAK [STEPANOV]: Offener Brief an die Delegierten der 6. Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Vancouver, 29).

⁸¹⁶ Mit Bezug auf seine Arbeit zur Kirchengeschichte legte Rusak in seinem Brief an den ÖRK auch das gemeinsame Vorgehen der Patriarchatskirchen und des KGB gegen ihn vor: „Die Mitarbeiter des KGB empörte und beunruhigte nicht so sehr, dass in der Arbeit, wie sie versicherten, Verleumderisches enthalten sei, als vielmehr die Möglichkeit ihrer Veröffentlichung im Westen. Es ist verblüffend, aber erklärbar, dass auch Metropolit Filaret mit denselben Worten mit mir über diese Sache sprach und dieselben Garantien verlangte. Der Metropolit sprach nicht davon, dass die Fakten, die in der Arbeit dargestellt werden, nicht zuverlässig seien, sondern davon, dass sie gegenwärtig nicht einem breiteren Kreise bekannt werden sollten“ (ebd.).

⁸¹⁷ STEPANOV (RUSAK): Svidetel'stvo Obvinenija. Čast' 1, 40.

⁸¹⁸ Rusak benennt dabei auch explizit das Handeln Ermogens, Talantovs, Levitins (Krasnovs), Regel'sons, Jakunins und Ėšlimans, Solženicyns und Želudkovs; vgl. ebd., 249–251.

⁸¹⁹ Rusak führte beispielsweise aus, dass es bei Kriegsbeginn 1941 nur noch vier Bischöfe gab, die sich im Amt befanden, er informierte über den massiven Rückgang der Priester bis zum Eintritt der Sowjetunion in den Großen Vaterländischen Krieg, schilderte die Zerstörung oder Schließung zehntausender Kirchen und ging auf den zweiten Fünfjahresplan und den Verband der kämpfenden Gottlosen ein, der vorsah, binnen fünf Jahren die letzte Kirche in der Sowjetunion zu schließen und das Wort „Gott“ aus der Sprache zu tilgen; vgl. RUSAK: Passionspredigt, 19.

⁸²⁰ Zahlen, die von Rusak veröffentlicht wurden, belegten die Schließung von tausenden Kirchen seit der Revolution in den einzelnen Eparchien. Für die Stadt Moskau führte er aus, dass es bis zur Oktoberrevolution 700 Kirchen gegeben habe, deren Zahl bis 1980 auf 40 zurückgegangen sei; vgl. STEPANOV (RUSAK): Svidetel'stvo Obvinenija. Čast' 1, 282–287.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

[S]ie haben durch ihren Märtyrertod ihr Werk vollbracht. Sie haben uns gezeigt, wie ein Christ unter unseren Lebensbedingungen sein muss. Ausserdem haben sie durch ihre geistliche Kraft den kirchlichen Organismus neu belebt und gefestigt und die Grenzen der Macht der Gottlosigkeit aufgezeigt.⁸²¹

Die Märtyrer waren für Rusak ein Beispiel, wie sich ein wahrer Christ verhalten sollte. Für eine Anpassung, wie sie die Kirche Sergijs vorgenommen hatte, standen diese nicht. Ekklesiologisch stand für Rusak daher zweifelsfrei fest:

Aber man kann die Kirche nicht durch das Schwert vernichten. Man kann sie überhaupt nicht vernichten. Die Märtyrer erwiesen sich als unerschütterliches Fundament, auf dem das herrliche Kirchengebäude emporwuchs.⁸²²

Gleichzeitig rekurrierte Rusak auf die Heiligen Boris und Gleb (um 990–1015) sowie Igor' (gestorben um 1147), die er als Fundament der russischen Kirche bezeichnete.⁸²³ Mit den petrinischen Reformen sei die Kirche jedoch zu einer Unterabteilung des Staatsapparates geworden, was ihr zwar eine gefahrlose Existenz gesichert, aber auch dazu geführt habe, dass die Kirche das „Wertvollste, was sie besitzt – die innere geistliche Schönheit und Anziehungskraft“⁸²⁴ verlor bzw. „genauer gesagt, sie verlor sie nicht, aber es fiel schwer, sie hinter dem äusseren Glanz zu erkennen“⁸²⁵. Rusak kam daher zu einem Ergebnis, das ihn von anderen Andersdenkenden in dieser Klarheit unterschied: Die Revolution „hat [...] der Kirche einen riesigen Dienst erwiesen“⁸²⁶. Dem religiösen Dissidenten Rusak ging es folglich nicht um die äußere, institutionalisierte Form, sondern um das Innere, den Glaubenskern der Kirche. Daher trat er konsequenterweise für eine Kirche ein, die frei ihren Glauben bekennen und leben sollte. Dementsprechend lehnte er auch jedwede Einmischung des Staates in die inneren Angelegenheiten der Kirche ab und legte staatliche Eingriffe offen, die der sozialistischen Gesetzgebung widersprachen:⁸²⁷ So machte er aufgrund seines journalistischen Hintergrundes publik,

⁸²¹ RUSAK: Passionspredigt, 19.

⁸²² Ebd.

⁸²³ Vgl. ebd.

⁸²⁴ Ebd.

⁸²⁵ Ebd.

⁸²⁶ Ebd.

⁸²⁷ Vgl. STEPANOV (RUSAK): Svidetel'stvo Obvinenija. Čast' 3, 5–12 Das erste Kapitel des dritten Bandes trägt den Titel „Vmešatel'stvo gosudarstva v dejatel'nost' Cerkvi“ („Die

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

dass nach der Revolution die offiziell erlaubten *Kirchlichen Nachrichten* (*Cerkovnye vedomosti*) oftmals die Abonnenten nicht erreichten. Dies verdeutlichte er am Beispiel der Jaroslavl' er Eparchie, da der zuständige Kommissar sowohl die Auslieferung der Kirchlichen Nachrichten als auch der *Diözesannachrichten von Jaroslavl'* (*Jaroslavskie eparchial'nye vedomosti*) unterband und diese als „schädlich für das Volk“⁸²⁸ bezeichnete. Die Situation, in der „die orthodoxen Bewohner eines ganzen Kreises der Möglichkeit beraubt [wurden], sich aus den kirchlichen Presseorganen über die Tätigkeit, über die Erlasse und Anordnungen des Heiligen Synods, der zentralen und eparchialen Verwaltung der orthodoxen Kirche, zu informieren“⁸²⁹, korrelierte Rusak mit der aktuellen Situation der ROK. Er stellte heraus, dass die ROK auch in den 1980er-Jahren weder eine Tages- noch eine Wochenzeitschrift besitze, sondern lediglich das monatlich erscheinende *ŽMP*, das jedoch

wegen des Fehlens einer eigenen Druckerei mit Verspätung von einem Quartal erscheint und „Neuigkeiten“ enthält, die schon ein halbes Jahr zurückliegen. Und wie sollte diese Zeitschrift mit ihrer verschwindend kleinen Auflage / 10000 Stück / für die fünfzig Millionen Gläubigen in Russland ausreichen!⁸³⁰

Als wichtigste Aufgabe der Kirche sah Rusak die Seelenrettung an;⁸³¹ eine Instrumentalisierung und Verzweckung der Kirche durch den Staat lehnte er kategorisch ab:

Einmischung des Staats in die Tätigkeit der Kirche“); Rusaks Fazit lautete: „Eigentlich hat es eine Nichteinmischung [des Staats] nie gegeben“ (ebd., 6).

⁸²⁸ STEPANOV: Zur gegenwärtigen Lage der Russischen Orthodoxen Kirche, 21.

⁸²⁹ Ebd.

⁸³⁰ Ebd. Rusak veröffentlichte auch noch weitere Zahlen. So machte er beispielsweise die Auflagenzahlen des Patriarchatsverlages publik, die der Behauptung kirchlicher Repräsentanten im Westen, kirchliche Literatur erscheine in Massenaufgaben, entgegenstanden, und kontextualisierte diese: „Folglich hat die Russische Orthodoxe Kirche in den Jahren der Sowjetmacht (63 Jahre!) insgesamt 95 000 (sagen wir mal 100 000) Exemplare der Bibel erhalten. Etwa die Hälfte davon gelangt überhaupt nicht in die Hände der einfachen Gläubigen: diese Bücher gehen ins Ausland, an geistliche Schulen, dienen als Reserve, zu ‚Repräsentationszwecken‘, und sie gehen an [...] den Rat für religiöse Angelegenheiten, an die lokalen Bevollmächtigten [...]. Die Bilanz – etwa 50 000 Bibeln für alle Gläubigen der Sowjetunion (drei Generationen zu je mindestens 50 Millionen) in der ganzen Zeit der Sowjetherrschaft“ (ebd., 29).

⁸³¹ Vgl. ebd., 25.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

Man kann davon sprechen, dass das Hauptziel des weltlichen Regiments bei der Ausbeutung der Kirchenleitung die Propaganda ist. Das erhöht seine politischen Dividenden in der internationalen Arena und rechtfertigt in gewissem Umfang das Vorhandensein von Kirche unter den Bedingungen des triumphierenden Sozialismus, insofern die ganze zwischenkirchliche und zwischenstaatliche Tätigkeit unserer Kirchen in erster Linie auf die Verteidigung des weltlichen (lies: sowjetischen, atheistischen) Regimes und zum Schaden der Interessen der Kirche und aller Gläubigen ausgerichtet ist.⁸³²

Und für sich selbst hielt Rusak abgrenzend zur Kirchenleitung fest:

Ich [...] will [der Kirche] dienen, jedoch – versteht sich – nicht um den Preis der Anpassung, um diesen schrecklichen Preis, den die Kirchenleitung bezahlt und den zu bezahlen man auch mir anbietet.⁸³³

Dieser Preis der Anpassung manifestierte sich in der Doppelzüngigkeit der Kirchenleitung:

Christus erwartet von uns ein reines Herz. Wie sollte es aber rein sein können, wenn darin zugleich mit der Liebe zu Christus auch Wohlwollen gegenüber seinen Gegnern und Verfolgern Platz hat? Ein reiner Mensch kann nur ein einziges Gesicht haben, nicht zwei verschiedene.⁸³⁴

Die Vertreter der ROK auf internationalen Konferenzen waren für Rusak keine würdigen Repräsentanten der gesamten russischen Kirche, da sie „vor allem politische Ziele“⁸³⁵ verfolgten, die ihnen vom Staat vorgegeben seien. Rusak forderte daher den Weltkirchenrat explizit auf, damit aufzuhören, „die Delegation der sowjetischen [!] Kirche auf den internationalen kirchlichen Begegnungen mit der ganzen Russischen Orthodoxen Kirche zu identifizieren“⁸³⁶. Er differenzierte hier also deutlich schärfer als alle anderen religiösen Andersdenkenden, indem er zwischen der Amtskirche, die er der „sowjetischen

⁸³² RUSAK (STEPANOV): Offener Brief an die Delegierten der 6. Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Vancouver, 29–30.

⁸³³ Ebd., 30.

⁸³⁴ RUSAK: Passionspredigt, 19.

⁸³⁵ RUSAK (STEPANOV): Offener Brief an die Delegierten der 6. Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Vancouver, 30.

⁸³⁶ Ebd.

Kirche“ zuordnete, und der ganzen ROK auf der anderen Seite unterschied. In Bezug auf die offiziellen Vertreter der Patriarchatskirche fragte Rusak:

Wie ist es nur möglich, zu glauben, dass man mit einer gewissen Geschicklichkeit sowohl ein Christ bleiben als auch den gottlosen Herren gefällig sein kann, dass man zugleich sorglos leben und Christi Gebote erfüllen kann?⁸³⁷

Doch nicht nur auf internationalen Konferenzen finde sich diese Doppelzüngigkeit, sondern auch im Innersten der Kirche, wenn das einzige offizielle Publikationsmedium, das ŽMP, sich (vorausgehend) selbst zensuriere. Es retuschiere beispielsweise Kinder von Fotos, die aber in der englischsprachigen Ausgabe, die für den Vertrieb im Ausland gedacht war und „rein propagandistischen Zwecken“⁸³⁸ diene, beibehalten werden würden. Somit zeichne das ŽMP kein realistisches Bild der Beziehungen zwischen Staat und Kirche:

Wenn man einen Artikel über die Beziehungen des Staates zur Kirche für unsere Zeitschrift vorbereitet, so ist es überhaupt nicht notwendig, von der Realität auszugehen. Man braucht nur die schmeichelhaftesten Worte aus seinem Wortschatz zur Charakterisierung dieser Beziehung zu wählen und kann dann im voraus sicher sein: der Artikel passiert die Zensur. [...] Der Rat für religiöse Angelegenheiten [...] hat allmählich auch den gesamten Aufbau der Zeitschrift festgelegt [...]. Der Raum für Artikel, die der Kirche nutzen, muss mit Raum erkaufte werden, der dem Staat nutzt.⁸³⁹

Statt für diese Anpassung plädierte Rusak für ein Verhältnis zum Staat, das die Verpflichtung gegenüber Gott statt gegenüber dem Staat in den Mittelpunkt stelle, denn auch der Staat sei Gott verpflichtet. Rusak hielt mit Paulus (Röm 13,4 und 13,6) fest, dass der Vorsteher des Staats immer auch ein Diener Gottes sein müsse, da die Träger staatlicher Macht im Dienste Gottes stünden.⁸⁴⁰ Er ging sogar noch einen entscheidenden Schritt weiter, indem er diese Bibelstellen mit anderen Bibelstellen in Beziehung setzte, denn „die sowjetische Macht ist, gelinde gesagt, weit davon entfernt, ein Diener Gottes zu sein. Und in diesem Falle greift ein anderes, wirklich konstruktives Prinzip im Verhältnis

⁸³⁷ RUSAK: Passionspredigt, 19.

⁸³⁸ STEPANOV: Zur gegenwärtigen Lage der Russischen Orthodoxen Kirche, 29.

⁸³⁹ Ebd., 25.

⁸⁴⁰ Vgl. STEPANOV (RUSAK): Svidetel'stvo Obvinenija. Čast' 1, 38.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

zur [staatlichen] Macht.“⁸⁴¹ Mit Rekurs auf den ersten Märtyrer Stephan (Apg 7,51–59), Apg 4,19 und Apg 5,29⁸⁴² („Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“) fragte Rusak daher kritisch:⁸⁴³ „Nicht höchst ‚gehorsam‘ erscheint diese Einstellung zur Macht in diesen Episoden seitens der Apostel, nicht wahr?“⁸⁴⁴ Er folgerte:

Wie wir sehen, ist die Einstellung der Apostel zur [weltlichen] Macht, wenn die Interessen der Kirche im Widerspruch zu den Interessen der Macht stehen, ziemlich unzweideutig. Es gibt keine Alternative: Zuerst: die kirchlichen Interessen.⁸⁴⁵

Paulus habe so das einzige Prinzip implementiert, dem zu folgen sei: Gott zu geben, was Gottes ist (vgl. Mt 22,21; Mk 12,17).⁸⁴⁶ Daraus folgte für Rusak:

Die Reaktion der [staatlichen] Macht hat ihn [Paulus] weniger interessiert. Dieses (und diese) (und nur [dieses]) Beispiel sollen wir berücksichtigen, wenn wir uns orientieren zu jeder beliebigen Macht, und v. a. – zur sowjetischen.⁸⁴⁷

Dementsprechend forderte Rusak als handlungsleitende Maxime für die Kirchenleitung (und alle anderen Christen ebenso):

Die christliche Anerkennung der weltlichen Macht trägt keinen bedingungslosen, sondern einen voraussetzungsreichen Charakter. Wenn die Erfüllung des Willens der weltlichen Macht einen Verstoß gegen den Willen Gottes mit sich zieht, z. B. wenn der Wille des Staats im Gegensatz zu den Prinzipien der Kirche steht, dann kann es für den Christen keinen anderen Ausweg geben, als sich von der Einstellung der weltlichen Macht abzuwenden.⁸⁴⁸

Diese Position sah keine Fortentwicklung des bestehenden Systems in Richtung eines Sozialismus mit menschlichem Antlitz vor; eine Verbesserung des Systems strebte Rusak nicht an.

⁸⁴¹ Ebd.

⁸⁴² Weitere Bibelstellen, die Rusak bemühte, sind Apg 4,18.23–29; 22,24–25; 23,2–3.

⁸⁴³ Vgl. STEPANOV (RUSAK): Svidetel'stvo Obviničija. Čast' 1, 38–39.

⁸⁴⁴ Ebd., 39.

⁸⁴⁵ Ebd., 39–40.

⁸⁴⁶ Vgl. ebd., 40.

⁸⁴⁷ Ebd., 40.

⁸⁴⁸ Ebd., 42.

Diskriminierungen von Gläubigen verschwieg er ebenfalls nicht. Er erläuterte, dass gläubige Studierende exmatrikuliert oder mit schlechteren Noten bestraft worden seien oder dass Eltern, die ihre Kinder taufen lassen wollten, mit Repressalien am Arbeitsplatz rechnen mussten. Durch seine historischen Forschungen konnte er diese Formen der Unterdrückung mit Repressionen in anderen Epochen der Sowjetunion vergleichen. Er kam zu dem Ergebnis, dass die genannten Formen der Unterdrückung eine Verbesserung der Lage darstellten, wenn diese mit dem Großen Terror in den 1930er-Jahren oder der Chruščëv'schen antikirchlichen Kampagnen Ende der 1950er- und Anfang der 1960er-Jahre kontrastiert würden:⁸⁴⁹

Wir verlassen die Kirche jetzt [in den 1980er-Jahren] nach dem Gottesdienst ohne Angst, auf uns wartet kein Gefängniswagen, wir können hoffen, auch nächstes mal wieder in die Kirche zu kommen. Das Blut unserer Märtyrer ist nicht vergeblich geflossen.⁸⁵⁰

Mit Rekurs auf Hebr 13,7 forderte Rusak, dass der Tod der Märtyrer und ihr Leben nicht vergessen werden dürften, sondern dass ihnen im Glauben nachgeeifert werden solle.⁸⁵¹ In Bezug auf die bereits geschilderte Abweisung der Kanonisierung durch die ROK stellte Rusak fest:

Aber wir haben nicht nur ihr Blut und ihre Leiden lästerlich vergessen, sondern wir verleumden ihre Heldentat auch noch in schändlicher Weise. Anstatt offen auf die Schuldigen an ihrem Märtyrertod zu deuten, geben wir ihnen selbst kasuistisch die Schuld daran: Sie sind doch – sagen wir – selbst schuld, weil sie sich in Bezug auf das Regime nicht loyal verhielten. Verzeihen Sie – aber was für eine Position kann denn ein normaler kirchlicher Mensch in Bezug auf ein gottloses und mehr noch – ein antichristliches Regime einnehmen? Unsere neuen Märtyrer haben durch ihre Taten, durch ihren Tod gezeigt, wie unser Glaube aussehen muss. Wir sind verpflichtet, ihrem Glauben nachzueifern, zumindest aber, ihrer zu gedenken.⁸⁵²

Wie unfrei die Kirchenleitung agierte, machte Rusak mit Rekurs auf seine Entlassung durch Metropolit Filaret (Vachromeev) deutlich:

⁸⁴⁹ Vgl. RUSAK: Passionspredigt, 19.

⁸⁵⁰ Ebd., 19.

⁸⁵¹ Vgl. ebd., 20.

⁸⁵² Ebd., 20.

4 Chronologischer Überblick über das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion

Während des letzten Gesprächs sagte mir der Metropolit offen, hinter seinem Rücken stünden anonyme Kräfte – hinter dem Exarchen ganz Westeuropas, bedenken Sie diese Worte! – und dass er beim besten Willen nichts tun könne. Ich glaube an die Ehrlichkeit seines Willens, denn ich konnte mich wiederholt von seiner menschlichen Güte überzeugen.⁸⁵³

Des Weiteren kritisierte der Historiker Rusak, dass an den kirchlichen Lehranstalten die Geschichte der russischen Kirche nach 1917 *de facto* inexistent sei und dass das, was vorgetragen würde, „mit der wirklichen Geschichte nichts gemeinsam“⁸⁵⁴ habe. Gleiches treffe auf die einfachen Gläubigen zu. Kirchengeschichtliche Forschung bewege sich nur auf den „von der weltlichen Macht sanktionierten Vorstellungen von der Kirchengeschichte“⁸⁵⁵ – freie Forschung sei nicht möglich. Vor diesem Hintergrund erscheint der Einsatz Rusaks für eine Würdigung der Neumärtyrer umso gefährlicher für die Patriarchatskirche. G2W kommentierte bereits im Kontext des Offenen Briefs Rusaks an die sechste Vollversammlung des ÖRK 1983:

Die Geschichte dieser Kirche unter sowjetischer Herrschaft ist für Staat und Kirchenleitung gleichermassen tabu. Wer ihre Geheimnisse lüftet, handelt gegen die Spielregeln. Denn nur die Partei weiss angeblich, wie die Geschichte in Wahrheit verlief. An Rusak bricht ein grundsätzliches Problem auf.⁸⁵⁶

Dieses grundsätzliche Problem des Machtmissbrauchs und der Einflussnahme seitens des Staats nicht nur offengelegt,⁸⁵⁷ sondern auch kritisiert zu haben, und zwar in einer Zeit, in der die Dissidentenbewegung fast gänzlich zum Erliegen gekommen war, ist das Verdienst Rusaks. Rusak war sich sicher: „[...] das ist nicht nur meine Tragödie, sondern die Tragödie der ganzen Russischen Kirche.“⁸⁵⁸

⁸⁵³ RUSAK (STEPANOV): Offener Brief an die Delegierten der 6. Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Vancouver, 29.

⁸⁵⁴ Ebd.

⁸⁵⁵ Ebd.

⁸⁵⁶ Ebd.

⁸⁵⁷ Vgl. G2W Portrait: Erzdiakon Vladimir Rusak, 26.

⁸⁵⁸ RUSAK (STEPANOV): Offener Brief an die Delegierten der 6. Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Vancouver, 29.

5 „Gebt Gott, was Gottes ist!“ – die Priester Gleb Jakunin und Nikolaj Ėšliman

Im Mittelpunkt der ersten ausführlichen Analyse stehen die beiden Priester Gleb Jakunin und Nikolaj Ėšliman. In diesem wie in den folgenden Kapiteln 6–8 werden zunächst eine Übersicht und Kontextualisierung der jeweiligen Quellen geboten, bevor die inhaltliche Analyse beginnt. Am Anfang der inhaltlichen Analyse wird die Motivation der beiden Priester dargestellt, anschließend werden die aus den Quellen extrahierten inhaltlichen Schwerpunkte und Argumente mittels Kategorien präsentiert. Abschließend werden die Ziele der jeweils handelnden Person(en) zusammengestellt; eine Zwischensicherung der erarbeiteten Ergebnisse schließt das jeweilige Hauptkapitel ab.

5.1 Übersicht und Kontextualisierung der Quellen

Drei Briefe bzw. Eingaben, die von den beiden Priestern Nikolaj Ėšliman und Gleb Jakunin verantwortet wurden, stellen die Grundlage für die folgende Analyse dar: ihr Brief vom 21. November 1965 an den Patriarchen von Moskau und der gesamten Rus’ Aleksij;⁸⁵⁹ der Brief vom 13. Dezember 1965 an

⁸⁵⁹ Siehe ĖŠLIMAN, Nikolaj / JAKUNIN, Gleb: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, in: Grani 61 (1966), 122–167. Auch wenn Jakunin und Ėšliman als Einzige diesen Brief unterschrieben hatten, geht er doch auf eine gemeinsame Arbeit einer Gruppe aktiver Gläubiger zurück: So bereitete die ursprüngliche Fassung Anatolij Levitin (Krasnov) vor; sie wurde von den Priestern Nikolaj Ėšliman und Georgij Ėdel'stein überarbeitet, während Gleb Jakunin allgemeine Gedanken dazu äußerte. Levitin (Krasnov) berichtete, dass auch Bischof Ermogen engen Kontakt zu Jakunin und Ėšliman hielt und sich ebenfalls an der Abfassung des Briefs beteiligte. Schlussendlich entschlossen sich aufgrund des kritischen Inhalts nur Jakunin und Ėšliman dazu, ihre Unterschriften unter den Brief zu setzen; vgl. FEDOTOV: Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v 1943–2000gg., 147; FILIPPOV, Aleksandr: Protoierej Georgij Ėdel'stejn i sovetskaja religioznaja politika, in: ŠČERBAKOVA, Irina (Hg.): Byli i žili. Istorija Rossii XX veka glazami škol'nikov. Sbornik rabot laureatov Vserossijskogo konkursa istoričeskich issledovatel'skich rabot staršeklassenikov „Čelovek v istorii. Rossija – XX vek“ 2016 goda, Moskva 2016, 372–384, hier: 376–382; Keston Archive: SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Ermogen (Hermogen) (Golubev), Archbishop [Erzbischof Ermogen von Kaluga gestorben, 11].

die Bischöfe der ROK, der als Beilage⁸⁶⁰ zu dem Brief an Aleksij verfasst wurde; sowie der zwei Tage später abgeschickte Brief an Nikolaj Podgornyj⁸⁶¹, der kurz zuvor, am 9. Dezember, sein Amt als Vorsitzender des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR angetreten hatte. Für den früheren Leiter des Keston Colleges Michael Bourdeaux waren die Briefe an den Patriarchen und Podgornyj „the most important texts on church-state relations ever to come out of the Soviet Union“⁸⁶². Die genannten Dokumente wurden von einem Appell flankiert, den die beiden Priester am 23. Mai 1966 – und damit nach ihrer Suspendierung vom priesterlichen Dienst – an den Moskauer Patriarchen, den Heiligen Synod und die Bischöfe richteten und in dem sie u. a. Eingaben vom 12. Mai dokumentierten und kommentierten, die das in den bereits verschickten Briefen Genannte unterstreichen sollten.⁸⁶³

Die Charakteristika eines Offenen Briefs, wie beispielsweise die doppelte Adressierung, werden bei den zu analysierenden Schreiben deutlich: Alleine die Tatsache, dass der Brief an Aleksij einen Monat später zusammen mit der Beilage an alle anderen Bischöfe Russlands verschickt und somit öffentlich wurde – abgesehen davon, dass Ėšliman und Jakunin ihn von Anfang an als „Offenen Brief“ bezeichneten –, ist beispielhaft für die Vorgehensweise der religiösen Dissidenten. Selbiges gilt auch für den Brief an Podgornyj, der in identischer inhaltlicher Ausführung an den Vorsitzenden des Ministerrates, Aleksej Kosygin, sowie an den Generalstaatsanwalt der UdSSR, Roman Rudenko, gesendet wurde. Dieser Brief wurde ebenfalls an die Bischöfe weitergeleitet, an

⁸⁶⁰ Siehe Keston Archive: SU/Ort 8/2 Yakunin S [ĖŠLIMAN, Nikolaj / JAKUNIN, Gleb: Priloženie, 13.12.1965].

⁸⁶¹ Siehe DIES.: Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgornomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P., in: Grani 61 (1966), 175–189.

⁸⁶² BOURDEAUX: Persecution, Collusion, and Liberation, 60.

⁸⁶³ Bei den Eingaben, die im Appell inkludiert sind, handelt es sich um Erklärungen, die jeweils einzeln von Jakunin bzw. Ėšliman abgegeben wurden und an den Patriarchen adressiert waren. Der Patriarch hatte beide aufgefordert, zu den Ereignissen Stellung zu beziehen. Beide blieben bei ihren Positionen und wurden daraufhin einen Tag später suspendiert; siehe Keston Archive: SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Eshliman, Fr. Nikolai and Yakunin, Fr. Gleb (1965–1966, 1969) [JAKUNIN, Gleb / ĖŠLIMAN, NIKOLAJ: Apelljacija, 23.05.1966], für die englische *tamizdat*-Fassung des Appells siehe ESHLIMAN, N. / YAKUNIN, G.: Appeal to the Patriarch, the Holy Synod and the Diocesan Bishops, in: BOURDEAUX: Patriarch and Prophets, 223–227.

die der Appell von Mai 1966 gerichtet war. Weiterhin ist auch die internationale Dimension der Briefe zu beachten: Alle Dokumente gelangten in den Westen und wurden dort in Übersetzungen veröffentlicht.⁸⁶⁴

5.2 Motivation zum Handeln

Die erste Frage, die in Bezug auf Nikolaj Ėšliman und Gleb Jakunin geklärt wird, ist die nach der Motivation der beiden Priester. Des Weiteren kann so die Frage geklärt werden, ob es Unterschiede oder auch Gemeinsamkeiten gibt, wie sie ihr Handeln gegenüber der Kirchenleitung und staatlichen Vertretern begründeten.

5.2.1 Rechte und Pflichten als Bürger

Eine erste Perspektive, aus der der Brief an den „Genossen“ Podgornyj geschrieben worden ist, und in der Ėšliman und Jakunin sich darstellten, wird direkt zu Beginn des Dokuments deutlich: Beide identifizierten sich als Bürger der UdSSR und wandten sich daher als Bürger – und nicht primär als Gläubige – an ihre Staatsoberhaupt.⁸⁶⁵

Die Selbstidentifikation als Bürger der Sowjetunion ermöglichte Jakunin und Ėšliman, diejenigen Rechte einzufordern, die formal allen Bürgern der UdSSR zustanden – sie konnten diese dementsprechend als Grundlage für ihre Argumentation nutzen und sich auf sie berufen. Gleichzeitig wurden durch die Adressierung der Sowjetstaat und seine Repräsentanten explizit anerkannt,

⁸⁶⁴ Siehe dazu beispielhaft die englische und deutsche Übersetzung der jeweiligen Texte: ESHLIMAN, Nikolai / YAKUNIN, Gleb: To His Holiness, the Most Holy Patriarch of Moscow and All Russia, Alexi, abgedruckt in: BOURDEAUX: Patriarch and Prophets, 194–221; ESCHLIMAN, Nikolaj / JAKUNIN, Gleb: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, in: SCHWEIZERISCHES OSTINSTITUT BERN (Hg.): Kampf des Glaubens, 24–64; ESHLIMAN, Nikolai / YAKUNIN, Gleb: Appendix, abgedruckt in: BOURDEAUX: Patriarch and Prophets, 221–223; ESCHLIMAN, Nikolaj / JAKUNIN, Gleb: Beilage an die Bischöfe zur Kopie des „Offenen Briefes“ an den Patriarchen, in: SCHWEIZERISCHES OSTINSTITUT BERN (Hg.): Kampf des Glaubens, 24–25, 65–71; ESHLIMAN, N. I. / YAKUNIN, G. P.: To the Chairman of the Presidium of the Supreme Soviet of the Union of Soviet Socialist Republics, abgedruckt in: BOURDEAUX: Patriarch and Prophets, 189–194; ESCHLIMAN, N. I. / JAKUNIN, G. P.: An den Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR, in: SCHWEIZERISCHES OSTINSTITUT BERN (Hg.): Kampf des Glaubens, 7–23.

⁸⁶⁵ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgornomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P., 175.

was Ėšliman und Jakunin eben nicht in Opposition zum sowjetischen Staat stellte, sondern gerade ihre Staatsbezogenheit unterstrich.

Des Weiteren hoben Ėšliman und Jakunin die Verpflichtung derjenigen hervor, die den Staat repräsentierten:⁸⁶⁶ Beide warfen den Bevollmächtigten des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche vor, ihrer Pflicht zur Überwachung der Einhaltung der staatlichen Gesetze nicht nachgekommen zu sein. Jakunin und Ėšliman bauten so eine zweipolige Darstellung auf: auf der einen Seite die Bürger, vertreten durch Jakunin und Ėšliman, die es für ihre „Bürgerpflicht“⁸⁶⁷ hielten, auf Ungesetzmäßigkeiten hinzuweisen, und auf der anderen Seite Vertreter des Staats, die ihre Pflicht und auch das Gesetz verletzt hätten, indem sie selbst gegen die von der Verfassung garantierte Gewissensfreiheit verstießen.

Gegenüber diesen Gesetzesverletzungen beriefen sich Jakunin und Ėšliman auf die sowjetische Verfassung und forderten deren Einhaltung ein, indem sie

die ungesetzlichen Handlungen der Leiter und der Bevollmächtigten des Rates für die Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche beim Ministerrat der UdSSR⁸⁶⁸ [anprangerten], weil sie [die Leiter und Bevollmächtigten] die Grundsätze der sozialistischen Gesetzlichkeit und die

⁸⁶⁶ Vgl. ebd., 180.

⁸⁶⁷ Ebd.

⁸⁶⁸ Durch die Neuordnung der sowjetischen Religionspolitik während des Zweiten Weltkrieges wurden im Oktober 1943 der Rat für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche (*Sovet po delam Russkoj pravoslavnoj cerkvi*) und der Rat für Angelegenheiten der religiösen Kulte (*Sovet po delam religioznych kul'tov*) für die anderen Religions- und Konfessionsgemeinschaften gegründet. Diese beiden Räte waren als Koordinierungsorgane vorgesehen, die zwischen den staatlichen Behörden auf der einen und den religiösen Gemeinschaften auf der anderen Seite auf Unions-, Republiks- und Gebietsebene vermitteln sollten. Gleichzeitig konnten die religiösen Gemeinschaften an die Räte appellieren, wenn sie sich benachteiligt oder willkürlich behandelt fühlten. Am 8. Dezember 1965 – also kurz bevor der Brief an den Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets abgeschickt wurde – wurden beide Räte zum Rat für Angelegenheiten der Religionen (*Sovet po delam religij*) beim Ministerrat der UdSSR zusammengelegt. Dies erklärt, warum noch auf das alte Gremium verwiesen wurde. Das zunächst als Koordinierungsgremium gedachte Gremium wandelte sich jedoch im Laufe der Zeit vom Koordinierungs- hin zu einem Kontrollgremium des Staats gegenüber den Kirchen. Durch den Rat und seine Befugnisse konnte die Religionspolitik des Staats und der KPdSU durchgesetzt werden. Der Rat wurde somit zu einem administrativen Instrument zur Durchführung der sowjetischen Religionspolitik: Er gab z. B. seine Einwilligung zur Einberufung von Landeskonzilien oder Bischofsversammlungen; Änderungen am und im Kirchenstatut mussten ebenfalls von diesem genehmigt werden. Ebenso war er für die Einrichtung von geistli-

5 „Gebt Gott, was Gottes ist!“ – die Priester Gleb Jakunin und Nikolaj Ėšliman

wichtigsten gesetzlichen Bestimmungen der Sowjetregierung, die das Verhältnis des Sowjetstaates zur Kirche regeln, grob verletzen [...].⁸⁶⁹

An dieser Stelle ist zu überlegen, wo die Grenze zwischen Dissidenz und Dif-famierung zu ziehen ist, da in der UdSSR immer wieder dazu aufgerufen wurde, die Einhaltung der sozialistischen Gesetzgebung zu überwachen und Missstände anzuzeigen. Durch den Charakter des Offenen Briefs kann jedoch nicht von Verbesserungen im Sinne und für das System gesprochen werden, die nur und ausschließlich bei den Machthabern angezeigt wurden, sondern von Dissidenz, da Themen in die offiziell-öffentliche Sphäre eingebracht wurden, die dort nicht verhandelt werden durften.⁸⁷⁰

Da Ėšliman und Jakunin die widergesetzlichen Handlungen der Vertreter des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche anprangerten, wurden – so konstatierten sie selbst – die „Rechtsgrundlagen der Sowjetgesellschaft in den Augen der Öffentlichkeit [diskreditiert], wodurch unserer Heimat [*otečestvo*, daher besser: Vaterland] ein wesentlicher Schaden zugefügt wird“⁸⁷¹. Die Berufung auf das Vaterland unterstreicht, dass Jakunin und Ėšliman als sowjetische Bürger für und nicht gegen ihr Vaterland Partei ergriffen und dies als Movens ihres Handelns betonten. Der hier gewählte Bezug auf die nicht näher bestimmte Öffentlichkeit ermöglichte die Einforderung ihrer Rechte im Kontext einer globalen Öffentlichkeit und muss vor dem Hintergrund der seit

chen Lehranstalten sowie für den Bau und Erwerb von Gotteshäusern und die Unterhaltung von Produktionsstätten des Patriarchats zuständig; vgl. FÖLLER: Staat und Kirche, 9–10; KNOX: Russian Society and the Orthodox Church, 49; ELLIS: The Russian Orthodox Church, 258; BREMER: Kreuz und Kreml, 132–133.

⁸⁶⁹ ESCHLIMAN / JAKUNIN: An den Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR, 7.

⁸⁷⁰ Solche Themen hatten eine Woche vor ihrem Brief an Podgornyj Demonstranten in Moskau in die offiziell-öffentliche Sphäre eingebracht: Am 5. Dezember 1965 „konstituierte“ sich die sowjetische Menschenrechtsbewegung, als sich erstmals Demonstranten öffentlich für ihre Rechte einsetzten und die konsequente Umsetzung von Art. 125 der sowjetischen Verfassung forderten. Eine unmittelbare Bezugnahme auf dieses Ereignis lässt sich durch die Analyse des Briefs an Podgornyj jedoch nicht nachweisen. Die Aktion auf dem Roten Platz fand keine Beachtung und wurde auch nicht erwähnt. Erst zehn Jahre später gab es im Zuge der Helsinki-Gruppen detaillierte und zahlreiche Überschneidungen zwischen den religiösen Andersdenkenden und denjenigen, die sich für Bürger- und Menschenrechte einsetzten; vgl. ARCHIV NACIONAL’NOJ BEZOPASNOSTI PRI UNIVERSITETE DŽORDŽA VAŠINGTONA (SŠA) / MOSKOVSKAJA CHEL’SINKSKAJA GRUPPA (Hg.): Kommentarii, 269, Anm. XVIII.

⁸⁷¹ ESCHLIMAN / JAKUNIN: An den Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR, 23.

den 1960er-Jahren geführten Entspannungs- und Friedenspolitik der Sowjetführung auf Weltebene kontextualisiert werden. Die dort propagierte fiktive Realität des Sowjetstaats als Rechtsstaat wurde von Ėšliman und Jakunin benutzt, um an die Staatsführung zu appellieren: Um die Sowjetunion in den Augen der Weltöffentlichkeit nicht zu diskreditieren, müsse sich die Sowjetregierung an ihre eigenen Gesetze halten. Die Propaganda der Sowjetführung wurde folglich von Ėšliman und Jakunin als Argument gegen deren innersowjetischen Kurs benutzt.

Es sind also Bezüge auf die Rechte als Bürger und Pflichten des Staats und nicht die Bezugnahme auf Gott, die in der Argumentation gegenüber dem Staatschef als *Movens* des Handelns von Ėšliman und Jakunin erscheinen.

5.2.2 Pflichten als Christen

Im Unterschied zu ihrem Brief an Podgornyj nahmen Ėšliman und Jakunin in ihrem Brief an den Patriarchen von Moskau und der ganzen Rus' eine andere Perspektive ein: Sie verwiesen darauf, dass ihr Brief Ergebnis „fleißigen Gebet[s], des seelischen Kampfes und schwerer Bedenken“⁸⁷² sei, da ihr christliches Gewissen einerseits und ihre Priesterpflicht andererseits sie dazu gezwungen hätten, sich an den Patriarchen zu wenden. Der Patriarch wurde dabei als diejenige Appellationsinstanz identifiziert, mittels derer sie sich an die „gemeinsame Mutter, die Russische Orthodoxe Kirche“⁸⁷³, wandten.⁸⁷⁴ Beide differenzierten zwischen der Person, die ein Amt innehat, und dem Amt an sich, das durch eine Person wahrgenommen wird.⁸⁷⁵ In der Beilage an die Bischöfe fand ein ähnliches *Movens* seinen Platz: Auch an diese wurde appelliert, die Verantwortung wahrzunehmen, die sie qua Amt inne hätten: nämlich „Verantwortung für die Gegenwart und Zukunft“⁸⁷⁶ der Kirche zu tragen. Ėšliman und Jakunin richteten ihre Eingaben dementsprechend nicht an bestimmte Personen, sondern immer an die Träger eines Amtes, die sie in ihren Ansprachen als solche identifizierten.

⁸⁷² DIES.: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 25.

⁸⁷³ Ebd.

⁸⁷⁴ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 149.

⁸⁷⁵ Vgl. ebd., 122–123.

⁸⁷⁶ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Beilage an die Bischöfe, 24.

Ėšlimans und Jakunins aus Priesterpflicht und christlichem Gewissen motiviertes Handeln war aus ihrer Perspektive auch deshalb gerechtfertigt, da die kirchliche Hierarchie „von ihren heiligen Pflichten vor Christus und der Kirche abgewichen [sei] und [...] unter Verletzung des Apostolischen Vermächtnisses sich der Zeit offensichtlich angepaßt“⁸⁷⁷ habe. Weder die Anpassung an die Zeit noch die Unterwerfung an eine weltliche Macht sind laut Ėšliman und Jakunin Mittel, mit denen die Führung der ROK handeln sollte. Beides erforderte dementsprechend Widerspruch.

Zu ihrem Widerspruch sahen sich beide v. a. durch das geänderte *Gemeindestatut* von 1961 herausgefordert: Das Statut habe die Gemeinden zum Opfer der kirchlichen Hierarchie gemacht, die aber dazu berufen sei, die Einheit der Herde zu wahren. Dementsprechend sei ihr Protest nicht nur Ausdruck Einzelner, sondern beide betonten, dass die Gläubigen – die für sie die gesamte Kirche bilden – hinter ihnen versammelt seien. Das legitimierte ihre Position zusätzlich.⁸⁷⁸

Mit jedem Tag wächst das Bewußtsein der Unzulässigkeit der weiteren Unterwerfung unter die Willkür; mit jedem Tag wächst in der Russischen Kirche der rettende Durst nach Reinigung von jener Schlechtigkeit, die sich in ihr durch das Verschulden der Kirchenleitung gesammelt hat; mit jedem Tag wächst in unserer Kirche das Gefühl der Verantwortung für die Seelen, die durch das Verschulden der Kirchenhierarchien vom Worte des Evangeliums nicht erfaßt werden und trotz ihres erwachsenden religiösen Bedürfnisses außerhalb der Kirche bleiben.⁸⁷⁹

Ėšliman und Jakunin wiesen also nicht nur auf die soteriologische Dimension der Kirchenzugehörigkeit hin, sondern auch darauf, dass ihre Eingaben nicht nur auf ihren eigenen subjektiven Wahrnehmungen gründeten, sondern aus der Lebensrealität der Gläubigen erwachsen seien und sie sich für diese einsetzen wollten.

⁸⁷⁷ DIES.: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 29.

⁸⁷⁸ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: *Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju*, 146, 164.

⁸⁷⁹ ESCHLIMAN / JAKUNIN: *Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij*, 61.

Ein weiteres Movens lag für Ėšliman und Jakunin in der Verantwortung vor Gott: Sie betonten, dass „wir alle, die wir heute die Orthodoxe Russische Kirche verkörpern, [...] vor Gott für die großen Mißstände, denen die Kirche gegenwärtig ausgesetzt ist, verantwortlich“⁸⁸⁰ sind und dass sie bereit seien, „vor dem Gericht Gottes“⁸⁸¹ Rechenschaft für alles abzulegen, was sie vorbrächten.

Ėšliman und Jakunin richteten zwar Eingaben an den Patriarchen, Bischöfe und die Staatsführung, jedoch erschienen diese ihnen nicht als Instanzen, vor denen sie sich letztverantwortlich sahen – diese Instanz war für sie Gott allein. Dementsprechend konnten für beide die weltlichen Konsequenzen und Sanktionen durch die Staats- und Kirchenführung nur marginal sein. Ėšliman und Jakunin zitierten gar den Aufruf des Patriarchen, „sich selbstlos für die Reinigung der Kirche von allen Mißständen, die sich durch unsere Nachlässigkeit angehäuft haben, einzusetzen“⁸⁸², den dieser bei seiner Amtseinführung am 4. Februar 1945 an die Bischöfe, Priester und Gläubigen gerichtet hatte.⁸⁸³

Durch die Zitation des Patriarchen schufen Ėšliman und Jakunin ein Argument, das schwer bis kaum entkräftbar sein sollte: Sie stellten sich als treue und gehorsame Priester gegenüber ihrem Patriarchen dar, indem sie auf diesen rekurrten und ihr Handeln so durch ihn legitimierten. Dass das Patriarchat dieser Argumentation jedoch nicht folgte, wurde spätestens mit der Suspendierung Ėšlimans und Jakunins deutlich. Beide nutzten die Autorität des Patriarchen, um zu betonen, dass sie sich selbstlos für die Kirche einsetzten, da sie

[...] nicht länger zu jenen Schritten der Kirchenleitung schweigen [wollten], die die Grenzen der Kirchenregeln überschreiten, vieles gefährden, und zur Quelle wachsender Unruhe, zum Gegenstand ständiger Sorge und zum Anlaß von Versuchung und Verwirrung ihrer ganzen Glaubensgemeinde geworden sind [...].⁸⁸⁴

⁸⁸⁰ Ebd., 26.

⁸⁸¹ Ebd., 30.

⁸⁸² Ebd., 26.

⁸⁸³ Ėšliman und Jakunin bezogen sich auf: ALEKSIJ, PATRIARCH MOSKOVSKIJ I VSEJA RUSI: Patriaršee poslanie archipastyrjam, pastyrjam i vsem vernym čadam Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi o vstuplenii na Patriaršij Prestol (4 fevralja 1945 g.), in: DERS.: Slova, reči, poslanija, obraščeniija, doklady, stat'i (1941–1948), Moskva 1948, 110–113, hier: 111.

⁸⁸⁴ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 26.

Ebenfalls interessant ist, dass das Zitat von Aleksij selbst ein Zitat von Patriarch Sergij war.⁸⁸⁵ Der Gebrauch dieses Zitats durch Jakunin und Ėšliman ist deshalb so bemerkenswert, da der durch Sergij eingeschlagene Kurs der ROK von den beiden Priestern ja strikt abgelehnt wurde. Nun gingen die beiden mit einer Aussage Sergijs, in dessen kirchenpolitischer Linie die Führungsebene der ROK agierte, gegen eben jene vor. Jakunin und Ėšliman verdrehten quasi die Argumente, indem sie die Äußerungen der Kirchenleitung ernst nahmen und sie und ihre Taten an ihren eigenen Aussagen maßen.

Zu ihren Eingaben sahen sich Ėšliman und Jakunin auch durch das Schweigen der Kirchenhierarchie und das konziliare Bewusstsein der ROK veranlasst.⁸⁸⁶ Das Schweigen wurde als Sünde gedeutet und mit einem ekklesiologischen Motiv verbunden: Als Teil der konziliaren Kirche fühlten sich beide dazu berufen, durch ihr Engagement die Heilung der Kirche zu suchen. Die Priester deuteten das Verfassen der Offenen Briefe „als notwendigen Gehorsam gegenüber dem konziliaren Verstand der Universalkirche“⁸⁸⁷ und sahen sich in ihrem Vorgehen durch Kanon VI⁸⁸⁸ des II. Ökumenischen Konzils bestärkt.⁸⁸⁹

⁸⁸⁵ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 123–124.

⁸⁸⁶ Vgl. ebd. 124; zur Problematik der Übersetzung von *sobornost'* vgl. FN 538.

⁸⁸⁷ Keston Archive: SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Eshliman, Fr. Nikolai and Yakunin, Fr. Gleb (1965–1966, 1969) [JAKUNIN / ĖŠLIMAN: Apelljacija, 3].

⁸⁸⁸ „Sollten jedoch Leute, die weder häretisch noch ausgeschlossen noch wegen irgendwelcher Vergehen bereits verurteilt oder angeklagt sind, behaupten, eine kirchliche Anklage gegen den Bischof zu haben, so müssen sie nach Anordnung der heiligen Synode ihre Anklage zuerst bei allen Bischöfen der Provinz erheben und bei ihnen die Schuld des Bischofs beweisen, der bestimmter Dinge beschuldigt wird. Sollten die Bischöfe der Provinz nicht in der Lage sein, die gegen den Bischof erhobenen Anschuldigungen zu bereinigen, wenden sie [sc. die Klageführenden {Einschub: Wohlmut}] sich an eine größere Synode der Bischöfe jenes Verwaltungsgebietes, die wegen dieser Sache zusammengerufen werden“ (Kanon VI, Erstes Konzil von Konstantinopel, in: WOHLMUTH, Josef [Hg.]: Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Band 1: Konzilien des ersten Jahrtausends. Vom Konzil von Nizäa [325] bis zum Vierten Konzil von Konstantinopel [869/70], Paderborn 1998, 34).

⁸⁸⁹ Vgl. Keston Archive: SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Eshliman, Fr. Nikolai and Yakunin, Fr. Gleb (1965–1966, 1969) [JAKUNIN / ĖŠLIMAN: Apelljacija, 2–3].

Die genannten Punkte kulminierten schließlich im Motiv der Treuepflicht gegenüber der Kirche:⁸⁹⁰

Christus hat seine Kirche nicht auf dem schwachen Willen des Menschen gegründet, sondern auf seiner allmächtigen und unveränderlichen Gnade; deshalb sollte keiner von uns anmaßend über die Rettung der Kirche denken, sondern es sollte jeder gehorsam und mutig seine Treuepflicht der Mutter-Kirche gegenüber erfüllen, indem er Christus, unseren Gott, ständig um Hilfe bittet und fest glaubt, daß nur er, der gemäß seinen Worten immer bei uns ist, unser Schicksal bestimmt.⁸⁹¹

Aus dieser Perspektive bestimmt nur Christus das Schicksal der Kirche und keine weltliche Macht. Vertrauen auf Gott, die Gewissheit, dass die Kirche auf der Gnade Gottes gegründet wurde, verpflichtete dazu, mindestens zu Gott zu beten, so Jakunin und Ėšliman. Beide übertrugen somit die Verantwortung für die Errettung der russischen Kirche auf Gott. Aus dieser Perspektive sind es also nicht mehr die Andersdenkenden selbst, sondern Jesus Christus, der die Kirche rettet.

Dennoch konnten die beiden Priester ihr eigenes Handeln rechtfertigen, indem sie proklamierten, durch ihr Engagement den Willen Gottes zu erfüllen. Dieses Motiv, das aus der Perspektive eines gläubigen Christen höher gewichtet werden muss als die Unterordnung unter irdische Mächte, spiegelte sich auch in der Relativierung irdischer Strafandrohung wider:⁸⁹²

Jener, der jeden Unterschied übertrifft, jener, vor dem wir kleine Kinder sind, befiehlt uns, ohne Zögern die Wahrheit zu sagen. Und wir erfüllen seinen heiligen Willen, wenn wir sagen: „...Gebt Gott, was Gottes ist...“. Nur Christus gehört die Macht in der Kirche. [...] Die Verteidigung des Kirchenlebens gegen das Eindringen „des Kaisers“ ist nicht nur eine Sache der kanonischen Wahrheit, sondern die erste Pflicht der christlichen Gottesfurcht.⁸⁹³

⁸⁹⁰ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 150.

⁸⁹¹ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 51.

⁸⁹² Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 161–162.

⁸⁹³ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 59–60.

Gleichzeitig bekräftigten Ėšliman und Jakunin ihre Argumentation damit, dass sie angaben, für alles Vorgetragene einen Eid auf das Evangelium leisten zu wollen. Dass weder die Kirche noch Gott ein falsches Zeugnis anerkenne, untermauerten sie mit Rekurs auf Sach 5,4. Zwei weitere biblische Motive können ebenfalls Aufschluss über das Selbstbild von Ėšliman und Jakunin geben: dass sie nicht zu „Sklaven von Menschen“ (1 Kor 7,23) berufen seien und dass sie sich selbst als Wächter sahen: „Über deine Mauern, Jerusalem, habe ich Wächter bestellt; den ganzen Tag und die ganze Nacht, nimmer sollen sie schweigen!“ (Jes 62,6).⁸⁹⁴

5.3 Inhaltliche Schwerpunkte und Argumentationslinien

Ėšliman und Jakunin hatten sich also dazu entschieden, nicht zu schweigen und stattdessen Themen in die offiziell-öffentliche Sphäre einzuspielen, die dort gemäß des offiziellen Diskurses nicht hätten vorgebracht werden dürfen. Sie fokussierten dabei auf die staatliche (Kapitel 5.3.1) und kirchliche (Kapitel 5.3.2) Gesetzgebung, behandelten die nicht vorhandene Trennung von Staat und Kirche (Kapitel 5.3.3), zeigten ihre Verbundenheit zu Christus und der Kirche auf (Kapitel 5.3.4), aber auch, wie eng die Verbindung zwischen russischer Kirche und Russland war (Kapitel 5.3.5). In der abschließenden Kategorie wird auf die Kirchengeschichte rekurriert, deren Relevanz die beiden Priester für die Gegenwart auswiesen (Kapitel 5.3.6).

5.3.1 *Pravozaščitniki* I – Staatliche Gesetzgebung

Als erstes großes Themenfeld kann die Rechtsverteidigung (*pravozaščita*) genannt werden. Als Rechtsverteidiger (*pravozaščitniki*) positionierten sich Ėšliman und Jakunin eindeutig und legten ihre profunden Kenntnisse sowohl der staatlichen Religionsgesetzgebung als auch der kirchlichen Kanones und Konzilsbeschlüsse dar.

Zunächst sollen in diesem Abschnitt die von Ėšliman und Jakunin herausgearbeiteten Aspekte der staatlichen Religionsgesetzgebung im Mittelpunkt der Analyse stehen. Diese wird dann, ähnlich dem Vorgehen Ėšlimans und

⁸⁹⁴ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 124, 152, 161.

Jakunins, in dem darauffolgenden Abschnitt zu den kirchlichen Kanones in Beziehung gesetzt.

5.3.1.1 Grundlagen des sowjetischen Religionsrechts

Ėšliman und Jakunin rekurrten in ihren Eingaben wiederholt auf Quellen, die als grundlegende Dokumente der Beziehungen zwischen den Religionsgemeinschaften und dem Sowjetstaat galten: das Dekret *Über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche*, Art. 124 der Verfassung der UdSSR sowie den Beschluss des Allrussischen Zentralexekutivkomitees und des Rates der Volkskommissare vom 8. April 1929 *Über religiöse Vereinigungen*.

Mittels dieser grundlegenden Quellen arbeiteten Ėšliman und Jakunin heraus, dass das Existenzrecht der religiösen Vereinigungen vom Staat zweifelsfrei anerkannt worden sei.⁸⁹⁵ Durch Quellen aus dem *gosizdat* (*Gosudarstvennoe izdatel'stvo RSFSR*; Staatsverlag)⁸⁹⁶ zitierten sie Dokumente, die in der offiziell-öffentlichen Sphäre verortet werden können und von der Staatsführung auf internationaler Ebene zur Untermauerung und Demonstration ihrer Rechtsstaatlichkeit verwendet wurden. Alle hier genannten Quellen wurden sowohl im Brief an Podgornyj als auch im Brief an den Patriarchen Aleksij behandelt und als Argumentationsgrundlage genutzt.

Zusätzlich dazu schilderten Ėšliman und Jakunin die Aufgaben des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche, die die Kontrolle der Einhaltung der Gesetze einerseits und eine Vermittlungsfunktion zwischen Staat und Kirche andererseits umfassten.⁸⁹⁷ Die beiden Priester stilisierten sich so selbst nicht als Rechtsverletzer, sondern als Rechtsverteidiger, da es gerade die Vertreter des Rates seien, die die „Grundsätze der sozialistischen Gesetzlichkeit und der sowjetischen Gesetzgebung“⁸⁹⁸ übertreten würden. Als Beispiel nannten sie

⁸⁹⁵ Beide verwiesen in ihrer Eingabe an Podgornyj auf: *Kommunističeskaja partija i sovetskoe pravitel'stvo o religii i cerkvi*, Moskva 1959, 116 und damit auf einen Band aus dem Staatsverlag, in dem neben Reden von Marx, Engels und Lenin auch die wichtigsten Dokumente der Religionsgesetzgebung der UdSSR enthalten sind.

⁸⁹⁶ Siehe auch die Ausführungen in FN 29.

⁸⁹⁷ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: *Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgornomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P.*, 176.

⁸⁹⁸ ESCHLIMAN / JAKUNIN: *An den Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR*, 8.

5 „Gebt Gott, was Gottes ist!“ – die Priester Gleb Jakunin und Nikolaj Ėšliman

die Methode der inoffiziellen mündlichen Weisung [...], die von den Leitern und Bevollmächtigten des Rates für die Angelegenheiten der ROK als Mittel der systematischen Einmischung in das innere Leben der Orthodoxen Kirche verwendet wird.⁸⁹⁹

Ėšliman und Jakunin bauten einen Gegensatz zwischen denjenigen, die sich an die bestehende Gesetzgebung hielten, und denjenigen, die diese missachteten und durch geheime, nichtöffentliche Instruktionen und inoffizielle Weisungen ergänzten, auf. Diese Grundargumentation kann als Absetzung vom Stalinismus und somit als konsequente Fortschreibung der Entstalinisierungspolitik seit dem XX. Parteitag gesehen werden. Jakunin und Ėšliman argumentierten, dass es eben nicht nur ein explizites Interesse der Kirchen und religiösen Vereinigungen gebe, die eigenen Gesetze zu befolgen, sondern es müsse ebenfalls ein genuines Interesse des Staats sein, damit sich die „sozialistische Gesetzlichkeit“⁹⁰⁰ weiter festigen könne, die Ungesetzlichkeit ausgemerzt und die gesetzlichen Rechte wieder hergestellt werden könnten.⁹⁰¹ Die „noch nicht überwundene[n] Überbleibsel der Willkür [Stalins müssen] entschieden aufgedeckt, gründlich und allseitig untersucht und verurteilt“⁹⁰² werden, so die beiden Priester gegenüber Podgornyj. Gleichzeitig forderten sie den Patriarchen auf, diese nach dem XX. Parteitag möglich gewordene Kritik selbst vorzubringen, insbesondere um Fehler zu beheben, die in Bezug auf die Kirche begangen wurden.⁹⁰³

Der Anspruch einer konsequenten Umsetzung der Entstalinisierung kann als zentrale Forderung Ėšlimans und Jakunins gesehen werden, wodurch sie sich eine auch für den Staat plausible Argumentation zunutze machten. Nur durch die Überwindung dieser Ungesetzlichkeit könne die „von der Verfassung garantierte Freiheit des religiösen Lebens wieder erlang[t]“⁹⁰⁴ werden.

Des Weiteren inkludierten Ėšliman und Jakunin die Kritik an der vorherigen sowjetischen Führung, namentlich an Chruščëv, der „den Subjektivismus und

⁸⁹⁹ Ebd., 8–9.

⁹⁰⁰ Ebd., 23.

⁹⁰¹ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: *Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgornomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P.*, 189.

⁹⁰² Ebd.

⁹⁰³ Vgl. DIES.: *Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju*, 164.

⁹⁰⁴ ESCHLIMAN / JAKUNIN: *An den Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR*, 23.

die Administrierung in der Führung⁹⁰⁵ geduldet habe und deren Folgen getilgt werden müssten,⁹⁰⁶ in ihre Argumentation. Auch hiermit griffen sie eine Forderung und Kritik auf, die von der KPdSU und der sowjetischen Regierung – und somit in der offiziell-öffentlichen Sphäre – geäußert wurde.

Da sämtliche sowjetischen Führer sich von den früheren Administrationen abzusetzen versuchten, um sich dadurch selbst in ein positiveres Licht zu rücken und eigene Reformvorhaben zu legitimieren, die sonst evtl. nicht umsetzbar gewesen wären, nutzten Ėšliman und Jakunin genau diesen schmalen offiziell legitimierten Rahmen, um ihre Kritik vorzubringen. Sie äußerten Kritik an der vorherigen sowjetischen Führung und verknüpften diese mit einer Forderung an die jetzige Regierung. Konkret wird dieses Vorgehen zum einen am Rat für Angelegenheiten der Religionen: Aus ihm sei während der antireligiösen Kampagne Chruščëvs in den Jahren 1957 bis 1964 ein inoffizielles und ungesetzliches Verwaltungs- und Kontrollorgan des Moskauer Patriarchats statt eines Vermittlungsorgans zwischen Staat und Kirche geworden. Beide Priester sprachen sich für einen Rat als Vermittlungsinstanz aus, der jedoch tatsächlich an die staatliche Gesetzgebung gebunden sei und somit seine Grenzen nicht überschreiten dürfe.⁹⁰⁷ Sie schlugen vor, dass der Rat für Angelegenheiten der Religionen seine Tätigkeiten öffentlich durchführen solle, da es nichts Geheimes zwischen der Kirche und dem Staat geben dürfe. So könne die Tätigkeit auch durch die Öffentlichkeit kontrolliert werden. Da die ROK Teil dieser sowjetischen Öffentlichkeit sei, sollten auch Mitglieder der ROK diesen Rat kontrollieren.⁹⁰⁸

Ėšliman und Jakunin brachten also einen konkreten Vorschlag vor, wie das Verhältnis der Kirche zum Staat aus ihrer Sicht verbessert werden könnte und dem Rat für Angelegenheiten der Religionen seine eigentliche Funktion wiederzukommen könnte.

⁹⁰⁵ Ebd., 8.

⁹⁰⁶ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: *Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgornomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P.*, 176; DIES.: *Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju*, 164.

⁹⁰⁷ Vgl. DIES.: *Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju*, 125.

⁹⁰⁸ Vgl. DIES.: *Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgornomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P.*, 189.

Zum anderen nannten die beiden Andersdenkenden Chruščëv, der – wie bereits erwähnt – „den Subjektivismus und die Administrierung in der Führung“⁹⁰⁹ duldeten. Allerdings fehlte im Brief an den Patriarchen der direkte Verweis auf die sozialistische Gesetzlichkeit – ein Indiz dafür, dass die Argumentationsstrukturen der Priester trotz Überschneidungen in den beiden Briefen variiert und angepasst wurden.

Dass geltendes Recht jedoch überschritten wurde, zeigte sich für Jakunin und Ėšliman unter anderem an dem folgenden Aspekt der Registrierung Geistlicher.

5.3.1.2 Registrierung Geistlicher

Ėšliman und Jakunin bezogen sich gegenüber Podgornyj zunächst auf die ungesetzlichen Maßnahmen, die bei der Registrierung einer Religionsgemeinschaft auftraten. Konkret nahmen sie auf §§ 2, 4, 8 und 14 des Dekrets *Über religiöse Vereinigungen* Bezug und arbeiteten heraus, dass die jeweilige religiöse Vereinigung lediglich über ihre eigene Zusammensetzung sowie über die ihrer Exekutiv- und Revisionsorgane zu informieren habe.⁹¹⁰ Diese Informationspflicht gelte auch in Bezug auf die jeweiligen Kulddiener, also die Priester. Jakunin und Ėšliman wiesen v. a. auf § 14 hin, gemäß dem lediglich Mitglieder des Exekutivorgans von Seiten des Staats von dieser Aufgabe ausgeschlossen werden durften. Dementsprechend durften Priester bei ihrer Ernennung oder Versetzung vom Staat nicht abgelehnt werden. Die Registrierung der Priester sei lediglich ein Akt der Feststellung und dürfe nicht zu einem Akt der Sanktionierung seitens der Behörden werden. Demzufolge sei das Handeln der Bevollmächtigten des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen

⁹⁰⁹ DIES.: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 165.

⁹¹⁰ Eine explizite Registrierung von Priestern kennt das Dekret *Über religiöse Vereinigungen* nicht. § 8 verdeutlicht, dass die sogenannte Registrierung von Geistlichen kein eigenständiger Akt war, sondern in expliziter Rückbindung an und Einbettung in die religiöse Gemeinschaft erfolgt: „Über die Zusammensetzung der religiösen Gesellschaft oder Gruppen von Gläubigen und ebenso über ihre Exekutiv- und Revisionsorgane und Kulddiener wird zu den Terminen und in der Form, die vom Volkskommissariat für innere Angelegenheiten der RSFSR festgelegt wird, dem Organ, das die Registrierung der betreffenden religiösen Vereinigung durchgeführt hat, Mitteilung gemacht“ (*Über religiöse Vereinigungen*, 14). Die Behörde bestätigte anschließend die Mitteilung und stellte lediglich die Registrierungsbescheinigung, die auch den Namen des Priesters inkludierte, aus; vgl. RUPPERT: Zur rechtlichen Stellung des Priesters in der Russischen Orthodoxen Kirche, 22–23.

Kirche gesetzeswidrig, da sie sich selbst das „Recht“⁹¹¹ herausnehmen würden, „Priester bei ihrer Ernennung oder Versetzung abzulehnen“⁹¹². Es werde in die durch das *Trennungskdekret* garantierte innere Freiheit der Kirche – und Jakunins und Ėšlimans Verständnis nach in das Kirchenrecht selbst – eingegriffen, da „bei jeder offiziellen Registrierung der Priesterweihe, des Dienstantrittes und der Versetzung von Geistlichen eine vorherige mündliche Zustimmung der Leiter oder der Bevollmächtigten des Rates erforderlich“⁹¹³ sei. Auch würden die Bevollmächtigten des Rates gesetzeswidrig Geistliche aus den Registraturlisten streichen und mit dem Entzug ihrer Zulassung drohen. Ähnlich formulierten beide auch im Brief an den Patriarchen:

In den letzten Jahren hat sich in der Russischen Kirche die Praxis eingebürgert, daß ohne die [...] erforderliche Erlaubnis der Beamten [...] keine Bischofs-, Priester- oder Diakonweihe vorgenommen wird.⁹¹⁴

Mit dieser Erlaubnis wurde ein Aspekt angesprochen, der das kirchliche Leben auf existentielle Art und Weise berührte: die Anerkennung als frei agierende Religionsgemeinschaft. Aus dem staatlichen Handeln ergaben sich weitreichende ekklesiologische Folgen, denn die staatlichen Aktionen standen den Bestimmungen des Konzildekrets *Über die orthodoxe Pfarrei (Opredělenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi o pravoslavnom” prichodě)*⁹¹⁵ fundamental entgegen. Hierin manifestierte sich die – bereits bei Ermogen erwähnte – orthodoxe Ekklesiologie, gemäß der ein Bischof einen Priester in die jeweiligen Gemeinden als seinen Vertreter entsandte. Gleichzeitig räumte das Landeskonzil im *Pfarrstatut* (§ 15) der Gemeinde ein Vorschlagsrecht gegenüber dem

⁹¹¹ ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgornomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P., 177. Dass Ėšliman und Jakunin sich bewusst waren, dass es sich um kein genuines Recht handelte, zeigt die Markierung mit Anführungszeichen im russischen Original.

⁹¹² ESCHLIMAN / JAKUNIN: An den Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR, 9.

⁹¹³ Ebd., 9–10.

⁹¹⁴ DIES.: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 41.

⁹¹⁵ Siehe *Über die orthodoxe Pfarrei* (20.4.1918), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): *Die Orthodoxe Kirche in Rußland*, 654–657, russisch: *Opredělenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi o pravoslavnom” prichodě*. 7 (20) aprilja 1918 goda.

Bischof für geeignete Kandidaten ein.⁹¹⁶ Dadurch, dass die Registrierung jederzeit auch wieder entzogen werden konnte, hatten die lokalen Bevollmächtigten ein machtvolles Instrument zur Hand, um Einfluss auf die Geistlichen in den Gemeinden zu nehmen. Die Vorgehensweise der Registrierung griff somit tief in das innere Selbstbestimmungsrecht der ROK ein, da sowohl das Vorschlagsrecht der Gemeinden als auch die Entsendung des Priesters durch seinen Bischof *de facto* außer Kraft gesetzt wurden. Wer keine Registrierung erhielt, konnte kein „Kultdiener“ in der jeweiligen Gemeinde werden; wer die staatliche Registrierung verlor, hatte es schwer, von seinem Bischof eine andere Gemeinde zugewiesen zu bekommen. Die so ausgeführte Registrierung führte die eigentliche Informationspflicht der religiösen Gemeinschaften gegenüber dem Staat *ad absurdum*. Ėšliman und Jakunin hielten dementsprechend fest, dass diese Praxis allen drei eingangs in Kapitel 5.3.1.1 erwähnten Rechtstexten widerspreche.⁹¹⁷

Die Zahl der Priester werde auf diese Art und Weise reguliert und eingeschränkt, so die beiden, während der ROK nicht ihr verfassungsmäßiges Recht zugesprochen werde, ihr innerkirchliches Leben selbst zu regeln. So sei die Zahl der Priester systematisch gesenkt worden, was zu Priestermangel in den Gemeinden und zur widergesetzlichen Behinderung der Ausübung religiöser Kulthandlungen geführt habe.⁹¹⁸ Ėšliman und Jakunin verwiesen darauf, dass durch dieses Verhalten die „religiösen Bedürfnisse“⁹¹⁹ von Millionen von Bürgern nicht befriedigt werden konnten. Hiermit griffen sie eine Formulierung auf, die in *Über religiöse Vereinigungen* verwendet wurde, um herauszustellen, dass die Befriedigung religiöser Bedürfnisse der Bürger in der UdSSR durch dieses Dekret garantiert sei.⁹²⁰

Dass diese staatliche Vorgehensweise dem Kirchenrecht widersprach, machten die beiden Priester gegenüber Aleksij deutlich. Sie argumentierten mit Bezug auf die Apostelkanones und die Ökumenischen Konzilien, aber auch mit

⁹¹⁶ Vgl. OELDEMANN: Die Auswirkungen der Sobornost'-Lehre auf das Landeskonzil 1917/18 der ROK, 295.

⁹¹⁷ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgornomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P., 177–178.

⁹¹⁸ Vgl. ebd., 186–187.

⁹¹⁹ ESCHLIMAN / JAKUNIN: An den Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR, 20.

⁹²⁰ Vgl. *Über religiöse Vereinigungen*, dort v. a. §§ 3 und 10.

Verweis auf die Bibel: Ėšliman und Jakunin sahen die Bedeutung der priesterlichen Hierarchie und des Priesters darin, dass diese sich für „die väterliche Leitung des Kirchenlebens, für den geheimnisvollen Dienst im göttlichen Bereich, zur Wahrung und zur geistigen Erziehung der Gemeinde“⁹²¹ verantwortlich zeigten, damit „die göttliche Gnade vermittelt und aus[ge]teilt“⁹²² werde. Der staatliche Versuch, sich bei der Einsetzung von Geistlichen einzumischen, wurde als Blasphemie und Versuch, „Gewalt gegen den Heiligen Geist anzuwenden“⁹²³, verstanden und mit Simonie gleichgesetzt.⁹²⁴ Diese Argumentation stützten Jakunin und Ėšliman mit Rekurs auf den Kanonisten Johannes Zonaras und seine Auslegung des 30. Apostelkanons, in dem dieser mit dem Patriarchen von Konstantinopel Tarasios (730–806) argumentierte:

Deshalb werden jene, die die Priesterwürde durch Geld oder durch die Macht der weltlichen Leiter bekommen, genau wie jene, die diese Würde auf diese Weise verleihen, aus dem Klerus und aus der Kirche vertrieben.⁹²⁵

Die kanonischen Folgen für die mit dem Staat paktierenden Kleriker waren für Jakunin und Ėšliman offenkundig. Um solch ein Handeln zu unterbinden, sei in Apostelkanon 30 festgehalten worden: „Wenn ein Bischof mit Hilfe der weltlichen Leiter seine Bischofsmacht in der Kirche bekommt, werden er und alle, die mit ihm verkehren, exkommuniziert.“⁹²⁶ Und Nizäa II, Kanon 3 halte explizit fest: „Jede Einsetzung eines Bischofs, Priesters oder Diakons durch die weltlichen Leiter ist ungültig.“⁹²⁷

⁹²¹ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 39.

⁹²² Ebd., 39–40.

⁹²³ Ebd., 40.

⁹²⁴ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 136–138.

⁹²⁵ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 40.

⁹²⁶ Ebd.

⁹²⁷ Ebd. Vollständig lautet der Kanon: „Jede Wahl eines Bischofs, Presbyters oder Diakons, die durch weltliche Machthaber geschieht, ist nach folgendem Kanon ungültig: ‚Wenn sich ein Bischof weltlicher Macht bedient hat und durch sie eine Kirche erhält, wird er abgesetzt, und alle, die Gemeinschaft mit ihm haben, werden ausgeschlossen.‘ [Apostelkanon 30] Denn wer zum Bischofsamt erhoben werden soll, muß von Bischöfen gewählt werden, wie es von den heiligen Vätern in Nizäa im folgenden Kanon beschlossen wurde: ‚Es ist am besten, wenn ein Bischof von allen Bischöfen in der Provinz eingesetzt wird. Sollte dies aber in bedrängender Zwangslage oder wegen großer Entfernung schwierig sein, so müssen sich in jedem Fall wenigstens drei gleichzeitig versammeln. Unter der

Weiter unterstrichen Jakunin und Ėšliman ihre Argumentation mit Bezug auf den Patriarchen von Antiochien, Theodoros (Balsamon) (um 1130/1140–nach 1195):

Somit sagt die Regel, daß diese Wahl, obwohl sie von regierenden Bischöfen vorgenommen wird, ungültig ist, weil sie unter dem Einfluß der Behörden und unter Gewalt stattfindet.⁹²⁸

Die beiden religiösen Dissidenten folgerten daraus, dass jedwede Einmischung seitens der Zivilbehörden in die Einsetzung von Geistlichen seitens des Kirchenrechts ausgeschlossen sei.

Es liegt also eine kanonische Argumentation vor, die durch Bezug auf das Kirchenrecht und ohne Verweis auf die sowjetische Legislative auskommt. Gleichzeitig kann hierin auch eine Anspielung auf die Patriarchenwahlen, Bischofsernennungen und Priesterweihen gesehen werden, die unter Einfluss des Staats vollzogen und hier kritisiert wurden. Dies ist v. a. deshalb virulent, weil Jakunin und Ėšliman herausarbeiteten, dass die sowjetische Gesetzlichkeit dem kirchlich-kanonischen Handeln nicht prinzipiell entgegenstand:

Die in unserem Lande geltenden Gesetze, die das Verhältnis zwischen dem Staat und der Kirche regeln, akzeptieren das Recht der Bischöfe, die Geistlichen nach ihrem Ermessen einzusetzen. Die sowjetischen Gesetze sehen keine vorgängige Sanktionierung der Priesterweihe, der Amtseinsetzung oder der Versetzung von Geistlichen durch die Zivilbehörden vor.⁹²⁹

Das bedeute für das Moskauer Patriarchat, dass dessen Handlungsweise weder vor den kirchlichen Gesetzen noch aufgrund der staatlichen Gesetzgebung gerechtfertigt sei. Jakunin und Ėšliman folgerten, dass die Amtsträger der Kirchenleitung nicht nur ihre priesterlichen Pflichten verletzt hätten, sondern dass erst aufgrund ihrer Nachlässigkeit kirchliche Freiheiten seitens des Staats überhaupt unterdrückt werden konnten.⁹³⁰

Voraussetzung, daß auch die abwesenden Bischöfe mit abgestimmt und ihre Zustimmung schriftlich erklärt haben, kann die Ordination vollzogen werden. Die Bestätigung der Vorgänge für jede einzelne Provinz kommt dem Metropoliten zu.‘ [Nizäa I, Kanon 4]“ (Nizäa II, 3, in: WOHLMUTH [Hg.]: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Band 1, 140).

⁹²⁸ ESCHLIMAN / JAKUNIN: *Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij*, 41.

⁹²⁹ Ebd.

⁹³⁰ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: *Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju*, 137.

Gleichzeitig entkräfteten die beiden religiösen Andersdenkenden biblische Argumente, die von Seiten des Patriarchats zur Rechtfertigung der Einmischung herangezogen wurden, indem sie auf Bischof Feofan (Govorov) (1815–1894) und dessen Auslegung von 1 Tim 3,7 aus dem Jahr 1894 verwiesen und diese für ihre Argumentation adaptierten.⁹³¹

Zeugnis haben heißt nicht, von den anderen [= Rat für Angelegenheiten der Religionen] ein formelles Zeugnis [= Registrierung] erhalten und den eigenen vorlegen, sondern es bedeutet, daß der als Bischof gewählte einen guten Ruf auch unter den Nichtchristen haben soll.⁹³²

Èšliman und Jakunin spielten somit auf die Registrierung an, gegen die sie sich stellten. Beide nahmen jedoch nicht nur in Bezug auf die Registrierung Geistlicher Stellung, sondern auch in Bezug auf die Registrierung kirchlicher Amtshandlungen, wie im nächsten Unterkapitel deutlich wird.

5.3.1.3 Registrierung kirchlicher Amtshandlungen

Die beiden Priester hoben insbesondere hervor, dass durch die Registrierung kirchlicher Amtshandlungen (Taufe eines Gläubigen bzw. seines Kindes sowie Eheschließung) das im *Trennungsdekret* § 3⁹³³ festgehaltene Verbot der Registrierung ins Gegenteil gekehrt werde. Èšliman und Jakunin sprachen von einer „Ordnung“⁹³⁴ und „inoffiziellen Weisungen“⁹³⁵, die der Rat für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche der russischen Kirche aufgezwungen habe, indem Taufe und Eheschließung erst nach vorheriger und obligatorischer Registrierung erteilt werden dürften. Auch wiesen sie darauf hin, dass die Krankensalbung, der Empfang des Abendmahls für Kranke zu Hause und

⁹³¹ Vgl. ebd., 137–138.

⁹³² ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 42.

⁹³³ § 3 hielt fest: „Aus allen amtlichen Akten wird jeglicher Hinweis auf die religiöse Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit der Bürger entfernt“ (Über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche. Dekret des Rats der Volkskommissare [23.1.1918], 5).

⁹³⁴ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 31.

⁹³⁵ Ebd., 30.

Totengottesdienste *de iure* keiner speziellen Bewilligung bedürften, *de facto* aber ebenfalls registriert würden.⁹³⁶

Die beiden religiösen Dissidenten bezogen sich sogar explizit auf ein Zirkular des Patriarchen vom 22. Dezember 1964 (Nr. 1917), durch das die „Priester [...] verpflichtet [seien], an dieser Sünde [der Registrierung] aktiv mitzuwirken“⁹³⁷.

Dass diese Registrierung nicht nur durch staatliche Vertreter geschehe, sondern diese die Registrierung an unbefugte Personen delegierten, werde durch inoffizielle mündliche Weisungen der (lokalen) Bevollmächtigten an die Exekutivorgane der Gemeinden deutlich, die die Mitglieder der Kirchenräte dazu veranlassten, die sowjetische Gesetzgebung zu verletzen. Als Privatpersonen genossen diese weder das Recht der Kontrolle noch das Recht der Registrierung von Dokumenten. Ėšliman und Jakunin warfen den Bevollmächtigten des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche vor, dass sie sich ihrer widergesetzlichen Handlungen bewusst seien und somit absichtlich die sowjetische Gesetzgebung missachten würden. Die Anweisungen seien nur deshalb nicht schriftlich ergangen, um möglichen Widerspruch zu vermeiden. Die Beachtung der geltenden Gesetze – um sich der Registrierung zu verweigern – habe zur Folge, dass die Personen aus der jeweiligen *dvadcatka* oder dem Exekutivorgan der Gemeinde ausgeschlossen oder erst gar nicht registriert werden würden:⁹³⁸

Die Bevollmächtigten des Rates [...] weigern sich [...], ihre Weisungen schriftlich zu bestätigen. Gleichzeitig verlangen die Bevollmächtigten eine strikte Befolgung dieser Weisungen und verweigern die Registrierung jener Kirchenräte, die die mündlichen Instruktionen nicht befolgen.⁹³⁹

⁹³⁶ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 127–134; DIES.: Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgornomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P., 180–182.

⁹³⁷ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 30. Text des Zirkulars in: LEVITIN-KRASNOV, A. Ė.: „Bol'naja cerkov'“, stat'ja, v kotoroj avtor analiziruet sistemu vospitanija v duchovnyh seminarijach i akademijach, in: SAMISDAT ARCHIV E. V. (Hg.): Archiv Samizdata. Tom 26, AS 886, 8–9.

⁹³⁸ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgornomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P., 182; DIES.: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 126–128.

⁹³⁹ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 32.

Es bliebe den Mitgliedern der jeweiligen *dvadcatka* bzw. dem Exekutivorgan der Gemeinde nichts anderes übrig, als den Weisungen des Rates zu folgen, um arbeitsfähig sein zu können, auch wenn sich die sowjetischen Behörden in die innersten Angelegenheiten einer jeden Gemeinde einmischen würden.

Jakunin und Èšliman bekannten sich trotz – oder vielleicht sogar gerade wegen – ihres Briefs an den Patriarchen zum evangelischen Rat des Gehorsams. Gehorsamkeit beinhaltete für beide nicht ein einfaches Hinnehmen der Weisungen des Patriarchen, sondern erlaubte begründeten Widerspruch. Widerspruch müsse aus moralischen Gründen möglich sein, so Jakunin und Èšliman, da sie sich sonst durch die strikte Einhaltung des Gehorsamkeitsprinzips zu sündigen veranlasst sähen. Durch die Mitwirkung an der bestehenden Ungesetzlichkeit sahen sie sich selbst als „Denunzianten“⁹⁴⁰ gegenüber den Gläubigen, die sich trotz staatlicher und sozialer Repressionen der Kirche anvertrauten. Dies wollten die beiden nicht zulassen – und untermauerten ihre Argumentation mit einem Verweis auf die Heilsbedeutung der Taufe:⁹⁴¹

Durch ihr Handeln trage die Kirchenleitung dazu bei, dass den „menschlichen Seelen [die] heilbringend[e] Gnade verlustig“⁹⁴² werde. Dementsprechend solle das Moskauer Patriarchat seine Haltung ändern, um dem russischen Volk nicht die Gnade Gottes vorzuenthalten und denjenigen nicht ein ernstes Hindernis in den Weg zu legen, „die sich oder ihre Kinder taufen lassen wollen“⁹⁴³. Neben der Verletzung des christlichen Gewissens verstoße die ungesetzliche Registrierung der Taufen und anderer kirchlicher Amtshandlungen gegen kanonisches Recht und gegen die Priesterpflicht. Mit Verweis auf das orthodoxe Sakramentsverständnis betonten Jakunin und Èšliman, dass „im Notfall die Taufe auch außerhalb der Kirche und sogar durch Laien vorgenommen werden kann“⁹⁴⁴. Eine Taufe in einem Kirchengebäude und durch einen Kleriker stellte zwar die Regel dar, war aber nicht die einzige kanonisch gebilligte Form der Taufe. Dementsprechend wurde durch solch eine Fokussierung und Verengung auf den Ritus in der Kirche mit vorheriger Registrierung sowohl die orthodoxe theologische Tradition als auch die Praxis der Kirche ausgeblendet.

⁹⁴⁰ Ebd., 30.

⁹⁴¹ ÈŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Èšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 127–128.

⁹⁴² ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 33.

⁹⁴³ Ebd., 32.

⁹⁴⁴ Ebd., 31.

Gleichzeitig wurde in diesem Kontext ein genuiner Zusammenhang zwischen russischer Kirche und russischem Volk behauptet, der die national-ideologische Position Jakunins und Ėšlimans erneut betonte:

Es sei hier noch hinzugefügt, daß die gesetzeswidrige Registrierung der kirchlichen Amtshandlungen das Vertrauen des Volkes zur Mutterkirche untergräbt und ein ernsthaftes Hindernis in den Weg jener Menschen legt, die sich oder ihre Kinder taufen lassen wollen.⁹⁴⁵

Die Registrierung habe aber nicht nur soteriologische, sondern – wie bereits angedeutet – auch praktische Folgen für das gesellschaftliche Zusammenleben in der Sowjetunion: Bürger seien an ihren Arbeitsstellen oder in Bildungsstätten administrativem Druck ausgesetzt. Ebenso würden in Zeitungen beleidigende Karikaturen der registrierten Bürger sowie diffamierende Kommentare bei gleichzeitiger Namensnennung der Betroffenen erscheinen, die durch sogenannte Antireligiöse verbreitet würden. Hierfür nannten die beiden Priester konkrete Beispiele, wie etwa die *Sovetskaja Rossija* vom 12. August 1965 mit dem Artikel *Vokrug kupeli (Um das Taufbecken herum)*. Dass solche Artikel unter dem Vorwand der antireligiösen Propaganda publiziert würden, was mit Art. 124 der Verfassung der UdSSR gedeckt sei, verstanden Ėšliman und Jakunin jedoch nur als Vorwand, um die Diffamierung religiöser Bürger voranzutreiben.⁹⁴⁶

Der Brief an Podgornyj spielte mit der doppelten Adressierung eines Offenen Briefs: Einerseits wurde gegenüber Podgornyj davon berichtet, dass Staatsvertreter geltendes Recht verletzen und die gesetzlich garantierte Ausübung religiöser Kulthandlungen verhindern, andererseits muss diese Schilderung auch und v. a. als gegen die Amtskirche gerichtet verstanden werden: Die ROK habe sich diese Ordnung aufdrängen lassen, keinen Widerstand geleistet und sich somit zu einem Instrument der unrechtmäßigen Durchsetzung staatlicher Forderungen machen lassen. Die Leitung der ROK unterstützte dementsprechend die Diffamierung ihrer eigenen Angehörigen, da sie keinen aktiven Widerstand geleistet habe. Ėšliman und Jakunin konstatierten: „Wo ist das Gesetz, oder wo sind zumindest die schriftlichen Weisungen, kirchliche oder

⁹⁴⁵ Ebd., 32.

⁹⁴⁶ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: *Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgornomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P.*, 181; *DIES.: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju*, 127–128.

weltliche, die diese Praxis in den Kirchengemeinden einführen würden? Es gibt sie nicht!“⁹⁴⁷

5.3.1.4 Gewissens- und Religionsfreiheit

Èšliman und Jakunin begriffen mit Rekurs auf Art. 124 der sowjetischen Verfassung Gewissensfreiheit als „geheiligten Grundsatz“⁹⁴⁸, den es einzuhalten gelte. Mit Verweis auf das *Trennungsdekret* hielten sie für die Praxis der Registrierung fest:

Außerdem stellt die ungesetzliche Registrierung der kirchlichen Amtshandlungen eine Verletzung des Dekrets über die Trennung der Kirche vom Staat dar, weil dieses Dekret zwecks Sicherung der Freiheit des Gewissens „die Entfernung aller Hinweise auf die religiöse Zugehörigkeit aus allen offiziellen Akten“ vorsieht, während die „Vorschrift“ zur Registrierung der kirchlichen Amtshandlungen im Gegensatz zu Bestimmungen des Dekrets praktisch eine ungesetzliche Festhaltung der konfessionellen Zugehörigkeit der Bürger der UdSSR einführt.⁹⁴⁹

Gemäß § 3⁹⁵⁰ des *Trennungsdokrets*, den die beiden Priester hier zitierten, war die Religionszugehörigkeit aller sowjetischen Bürger aus sämtlichen offiziellen Akten seit der Revolution gestrichen worden, was die Grundlage für die Freiheit des Gewissens war und sie schützte. Genau diese Freiheit wurde nun aber durch die Registrierung kirchlicher Amtshandlungen *ad absurdum* geführt. Èšliman und Jakunin verzichteten dabei auf eine konkrete Definition von Gewissensfreiheit. Ihnen genügte ein Rekurs darauf, dass allen Gläubigen garantiert wurde, dass es keine Vermerke in Akten etc. geben sollte.

Aus theologischer Perspektive wurde Gewissensfreiheit weder hinterfragt noch inhaltlich gefüllt; stattdessen wurde sie als rein juridisches Momentum aufgefasst, dessen Durchsetzung der Staat garantieren sollte. Da es Èšliman und Jakunin um die Einforderung von Gewissensfreiheit unter sowjetischen Bedingungen ging, um ein kirchliches Leben führen zu können, war die Auffassung, dass es sich um ein juridisches Momentum handelt, nur konsequent. Ihnen ging es eben nicht um einen (neuen) theologischen Entwurf oder gar

⁹⁴⁷ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 32.

⁹⁴⁸ DIES.: An den Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR, 14.

⁹⁴⁹ Ebd.

⁹⁵⁰ Vgl. FN 933.

eine Abhandlung über Gewissensfreiheit, sondern um die praktische Einforderung derselben zur Verbesserung der Situation der Gläubigen in der Sowjetunion.

Gleichzeitig verknüpften die beiden religiösen Andersdenkenden Gewissensfreiheit mit dem Thema „Bildung“, indem sie herausstellten, dass gemäß *Trennungsdekret* § 9 Bürger privat lehren und lernen dürften, und dass das auch für Kinder gelte. Beide formulierten den Vorwurf, dass Kinder aufgrund einer mündlichen Weisung des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche am Empfang der Kommunion gehindert und dass so die „religiösen Gefühle der gläubigen Bürger aufs gröbste verletzt[t]“⁹⁵¹ würden. Dass der Empfang der Kommunion samt dem Kennenlernen und Erfahren der Mysterien und der Feier der Göttlichen Liturgie unterbunden wurde, fassten beide indes als Verhinderung von religiöser Bildung auf. Gleichzeitig spielten sie auf *Über Fehler in der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda unter der Bevölkerung* (1954) sowie auf das 1961 beschlossene *Parteiprogramm* an⁹⁵² und argumentierten mit Andeutungen auf Quellen aus der offiziell-öffentlichen Sphäre, um die Rechte von Gläubigen einzufordern.⁹⁵³

Theologisch bedeutete das Fernhalten der Kinder vom Empfang der Kommunion, dass sie vom Mysterium, das „Quelle, Mittelpunkt und Ziel aller Mysterien“⁹⁵⁴ (Afanas’ev) der Kirche ist, ausgeschlossen waren. Dieser theologische Aspekt wurde im Brief an Podgornyj jedoch nicht weiter verfolgt. Ėšliman und Jakunin gingen zwar auf die Kinder als diejenigen ein, die die Verletzung der Gewissensfreiheit in besonderer Art und Weise beträfe, jedoch wurde dies nur unter juristischen Merkmalen behandelt. Das Nichtvorhandensein einer Kategorie des „Theologischen“ in der Argumentation ist jedoch nicht als Defizit zu sehen, sondern als konsequente Argumentation gegenüber einem atheistischen Staatschef.

Noch zehn Jahre vor der *Helsinki-Erklärung* wurde also bereits von Ėšliman und Jakunin die Durchsetzung der Religionsfreiheit mit Bezug auf die sowje-

⁹⁵¹ ESCHLIMAN / JAKUNIN: An den Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR, 17.

⁹⁵² Vgl. Kapitel 2.1.3.3.

⁹⁵³ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgornomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P., 181–184; DIES.: Otkrytoe pis’mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 134.

⁹⁵⁴ FELMY: Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart, 239.

tische Legislative angemahnt, ein Rekurs auf international verpflichtende Dokumente sowie eine theologische Beurteilung der Religionsfreiheit fehlten hingegen. Der Verweis auf die Religionsfreiheit muss daher als weiteres Moment gesehen werden, die auf dem Papier gewährten Rechte einzufordern.

Gegenüber einem rein legislativen Zugriff lag der Schwerpunkt der Argumentation im Brief an Patriarch Aleksij in erster Linie auf soteriologischen und eschatologischen Argumenten:

Im Brief an den Patriarchen bezogen sich Ešliman und Jakunin auf Mk 10,13–14, um zu begründen, warum Kinder nicht von der Kirche ferngehalten werden sollten und aktiv am Gemeindeleben partizipieren sollten. Gleichwohl bezogen sie sich – wie im Brief an Podgornyj auch – auf § 9 des *Trennungsdokrets*.⁹⁵⁵ Aus der genannten Bibelstelle leiteten die Priester den Auftrag für die ROK ab, dem Beispiel und Auftrag Jesu zu folgen, um „[t]reu den Geboten des Erlösers“⁹⁵⁶ darüber zu wachen, „daß die Kinder der göttlichen Gnade teilhaftig“⁹⁵⁷ werden. Als Beispiel für dieses Handeln führten Ešliman und Jakunin die Taufe von Neugeborenen an, in der die Kirche die christliche Erziehung in der Familie segnete und sich ebenfalls um die geistliche Unterweisung der Jugendlichen kümmerte. Hierdurch sprachen sie gleichzeitig eine pastoral-praktische Dimension an, die auf die Weitergabe und Unterrichtung im Glauben zielte:

Jahrhundertealte Traditionen der Kirche beweisen, daß die reine kindliche Seele für die Schönheit des orthodoxen Gottesdienstes besonders empfänglich ist und daß die gläubigen Kinder gerne aktiv daran teilnehmen. [...] Es gab in Rußland immer Kinder-Kirchenchöre, und die gläubigen Knaben wurden zur Mitwirkung beim Gottesdienst zugelassen.⁹⁵⁸

Der Vorwurf, der gegen das Patriarchat erhoben wurde, war ein doppelter: In der ROK habe sich sowohl eine dem Evangelium und der eigenen Tradition

⁹⁵⁵ Vgl. EŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ešlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 134–135.

⁹⁵⁶ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 38.

⁹⁵⁷ Ebd.

⁹⁵⁸ Ebd., 38–39.

entgegenstehende Praxis etabliert als auch eine Handlungsweise, die der sowjetischen Gesetzgebung widerspreche.⁹⁵⁹

In den letzten Jahren haben die Bevollmächtigten des Rates für die Angelegenheiten der ROK durch mündliche Weisungen an Bischöfe, Kirchengenossen und Älteste der Kirchenräte jede Teilnahme von Kindern und Jugendlichen unter 18 Jahren an kirchlichen Gottesdiensten verboten.⁹⁶⁰

Die Praxis der inoffiziellen mündlichen Weisungen habe dazu geführt, so Ėšliman und Jakunin, dass in einigen Eparchien Priester Kindern die Sakramente verweigert hätten. Das Moskauer Patriarchat, so lautete ihre Anschuldigung, lasse zu, dass Kinder von der Kirche ferngehalten würden. Aufgrund der gesetzlichen Bestimmungen hätte das Patriarchat jedoch juristische Möglichkeiten, um die religiöse Freiheit von Kindern zu verteidigen. Da die Patriarchatsvertreter dem nicht nachkommen würden, erfüllten sie ihre priesterliche Pflicht nicht. Der Feind, so Ėšliman und Jakunin, sitze nicht außerhalb, sondern in der Kirche. Das Moskauer Patriarchat müsse sich dafür einsetzen, den bestehenden Zustand zu ändern und die Kinder nicht mehr von der Kirche fernzuhalten.⁹⁶¹

Hier wird abermals die Modifikation der Argumentation der beiden Priester deutlich: Gegenüber Podgornyj argumentierten sie ausschließlich legalistisch und hoben den Aspekt der Bildung hervor, während sie gegenüber dem Patriarchen zwar auch auf die Legislative verwiesen, aber insbesondere den staatlich forcierten Ausschluss der Kinder von den Sakramenten in den Mittelpunkt stellten, um mit der eigenen theologischen Tradition auf die Notwendigkeit der konsequenten Umsetzung der Gewissens- und Religionsfreiheit in der Sowjetunion hinzuweisen. Gleichzeitig untermauerten sie – wie bereits an-

⁹⁵⁹ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 134–135.

⁹⁶⁰ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 39.

⁹⁶¹ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 134–135, 165.

gedeutet – ihre Argumentation mit Verweis auf die Bibel. Das wichtigste biblische Motiv, um sich für Gewissens- und Religionsfreiheit in der Sowjetunion einzusetzen, stellte für Ėšliman und Jakunin Mk 12,17 dar:

Diese Worte des Erlösers setzten dem Anspruch des heidnischen Staates auf eine uneingeschränkte Macht über den Menschen ein Ende. Das geistige Leben des Menschen, sein Verhältnis zu Gott, seine Moral [*moral*] und die Entscheidungen seines Gewissens wurden für immer der Macht des Kaisers entzogen.⁹⁶²

Hiermit werde, so Jakunin und Ėšliman, den Menschen „ein für allemal das Recht auf religiöse Freiheit zuerkannt“⁹⁶³.

Es ging den religiösen Andersdenkenden Jakunin und Ėšliman nicht um ein international anwendbares Konzept von Gewissens- oder Religionsfreiheit, auch nicht um die Einforderung dieser Rechte für Gläubige anderer Religions- oder Konfessionsgemeinschaften, sondern um die Umsetzung ihrer Rechte als orthodoxe Bürger der UdSSR. Dementsprechend sind auch keine Aussagen zu anderen religiösen Denominationen zu finden. Ebenfalls nahmen Jakunin und Ėšliman keine grundlegenden theologischen Reflexionen vor. Beide sprachen zwar vom Recht auf religiöse Freiheit, jedoch wird nicht deutlich, ob ihre Position auch anerkannte, dass andere Menschen sich frei zu einer anderen Religion oder Konfession bekennen könnten. Sie forderten daher Gewissens- und Religionsfreiheit nur positiv für sich und andere Orthodoxe ein. Bedeutete Gewissensfreiheit im sowjetischen Kontext v. a. die Freiheit von etwas, nämlich von Religion, so sahen die Priester die verfassungsgemäß garantierte Religionsfreiheit als Notwendigkeit an, um sich dem Staat gegenüber für ihre Rechte einzusetzen. Nur so konnte der ROK ein legaler Status gesichert werden. Dass Jakunin und Ėšliman Gewissensfreiheit nur für orthodoxe Gläubige einforderten, kann auf zweifache Weise gedeutet werden: erstens, dass es nicht ihr Ziel war, sich auch für andere Denominationen oder gar für Atheisten einzusetzen, da der russische Staat als orthodox apostrophiert wurde (Exklusivismus, der absichtlich andere religiöse Denominationen ausschloss), oder zweitens, dass es für beide zu diesem Zeitpunkt nicht relevant

⁹⁶² ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 27.

⁹⁶³ Ebd.

war, sich für die Rechte aller Gläubigen einzusetzen (Exklusivismus, der unbeabsichtigt andere Denominationen ausschloss).

Durch die Analyse der Dokumente wird deutlich, dass sich Jakunin und Ėšliman exklusiv für ihre Kirche und andere orthodoxe Gläubigen einsetzten und Russland als ein orthodoxes Land sahen, was erstere Deutungsmöglichkeit nahelegt. Gleichzeitig ergibt sich aber auch, dass es zu diesem Zeitpunkt keine sachlichen Vernetzungen unter den Andersdenkenden gab, die eine Kooperation wie in den 1970er-Jahren bei Jakunin möglich machten. Der Einsatz für andere Denominationen spielte noch keine Rolle; die entscheidenden Brücken zwischen der Menschenrechtsbewegung und den verschiedenen religiösen Denominationen mussten erst noch gebaut werden. Religiöses Andersdenken fokussierte sich auf den Binnenraum der eigenen Kirche, der die Menschenrechts- und Rechtsverteidigerbewegung noch nicht inkludierte.

5.3.1.5 Freie Ausübung religiöser Kulthandlungen

Jakunin und Ėšliman stellten mit Rekurs auf Art. 124 der sowjetischen Verfassung, der die „Freiheit der Ausübung religiöser Kulthandlungen [...] allen Bürgern zuerkennt“⁹⁶⁴, und dem Dekret *Über religiöse Vereinigungen*, das das Abhalten von Gottesdiensten in- und außerhalb der Kirche gestattete (§§ 58 bis 61), sowohl im Brief an Podgornyj⁹⁶⁵ als auch im Brief an den Patriarchen⁹⁶⁶ ihre Rechte als gläubige Bürger heraus. Die beiden wiesen darauf hin, dass die Umsetzung dieser Rechte bis zu den letzten Jahren möglich gewesen sei. Jedoch habe es 1961 eine Wende gegeben: Die Leiter und Bevollmächtigten des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche verletzten die geltende sowjetische Gesetzgebung, indem sie die gesetzlich garantierten Kulthandlungen einschränkten. Die beiden religiösen Andersdenkenden führten

⁹⁶⁴ Verfassung (Grundgesetz) der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken 1936, 113. In Art. 124 wird die antireligiöse Propaganda den sowjetischen Bürgern zuerkannt, jedoch nicht die religiöse Propaganda.

⁹⁶⁵ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgornomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P., 182–183.

⁹⁶⁶ Vgl. DIES.: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 132–133.

aus, dass in den Jahren 1961 und 1962 bei der Neuregistrierung von Geistlichen der Moskauer Eparchie die offizielle Weisung erteilt wurde, dass

für die zu Hause abzuhaltenden Messen, Hauseinweihungen, Totenmessen und für die Totenmessen auf den Friedhöfen in jedem einzelnen Fall eine schriftliche Bewilligung der Lokalbehörde einzuholen [sei] (die fast nie erteilt wird) [...].⁹⁶⁷

Konkret wurde der zuständige Bevollmächtigte des Rates für Moskau und das Moskauer Gebiet, Trušin, genannt. Dieser habe den Priestern ihre Registrierungszeugnisse erst nach der Unterschrift der Weisung gegeben.⁹⁶⁸ Die unterschriebene Anordnung sei bei Trušin verblieben, eine Kopie für den jeweiligen Priester sei nicht ausgegeben worden. Folglich sei die Weisung nicht schriftlich nachweisbar, sodass sie als geheimer Befehl gelten könne.⁹⁶⁹

Die so betriebene staatliche Politik richte sich nicht in erster Linie gegen die Kirche, sondern v. a. gegen die eigenen Bürger, betonten Ėšliman und Jakunin. Besonders deutlich machten sie dies gegenüber dem Patriarchen, indem sie von „Bürgern“ anstatt von „Gläubigen“ sprachen.⁹⁷⁰ Beide räumten den Bürgern dabei ein höheres Maß an Gespür für die vorliegende Situation ein als der Kirchenleitung, denn die Bürger wüssten, dass sie keinen Priester

zur Lesung eines Bittgebetes für die Genesung [e]ines kranken Kindes oder einer Trauermesse für den ewigen Frieden seiner verstorbenen Eltern ins Haus rufen [könnten], ohne dabei den Priester [...] der Gefahr der Annullierung der Registrierung auszusetzen [...].⁹⁷¹

Der Rekurs auf die Bürger lässt abermals den von Jakunin und Ėšliman konstruierten Nexus zwischen russischem Volk, russischem Staat und russischer Kirche deutlich werden, da es nicht explizit um Gläubige der Kirche, sondern um Bürger des Staats ging, deren Rechte nicht umgesetzt wurden.

⁹⁶⁷ ESCHLIMAN / JAKUNIN: An den Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR, 16.

⁹⁶⁸ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgornomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P., 182–183, 187. Ausgenommen von dieser Weisung waren der Empfang der Eucharistie und die Krankensalbung.

⁹⁶⁹ Vgl. DIES.: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 133.

⁹⁷⁰ Vgl. ebd.

⁹⁷¹ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 38.

Gegenüber Podgornyj kam ihre Argumentation mit dem Verweis auf die staatliche Gesetzgebung aus, gegenüber dem Patriarchen wurde jedoch nicht auf das Dekret *Über religiöse Vereinigungen* verwiesen, sondern Ėšliman und Jakunin argumentierten gnadentheologisch:

Die orthodoxe Kirche hat die Pflicht, alle Seiten des Lebens ihrer treuen Angehörigen der göttlichen Gnade teilhaft werden zu lassen. Deshalb besteht in der Orthodoxen Kirche seit uralten Zeiten der Brauch, [...] Gottesdienste außerhalb der Kirche durchzuführen: [Prozessionen⁹⁷²], Kirchen-Bittgebete in den Häusern oder auf dem Feld, Trauerfeiern auf den Friedhöfen, Einweihung der Häuser, [Segnung der] Viehherden, der Brunnen, der Bienenstöcke usw.⁹⁷³

§§ 58 bis 61 des Dekrets *Über religiöse Vereinigungen* erlaube genau diese Handlungen, so Ėšliman und Jakunin.⁹⁷⁴ Schärfer als im Brief an Podgornyj untermauerten beide die Ungesetzlichkeit der geltenden Praxis:

Wir würden aber vergeblich im Gesetzbuch nach der Begründung für dieses Verbot suchen. Die Gesetze enthalten keine solchen Bestimmungen. Wie immer in solchen Fällen war die Unterbindung kirchlicher Amtshandlungen in Häusern und von Trauerfeiern auf Friedhöfen eine Folge der inoffiziellen Weisung der Bevollmächtigten des Rates für die Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche. Jene [...] lassen die geltende Zivilgesetzgebung in grober Weise außer Acht.⁹⁷⁵

5.3.1.6 Kirchenschließungen

Ėšliman und Jakunin befassten sich in ihrem Brief an Podgornyj auch mit der antikirchlichen Kampagne Chruščëvs und stellten mit den §§ 10, 35, 36, 37, 38, 40c und 40e sowie 45 des Dekrets *Über religiöse Vereinigungen* sowie mit dem *Trennungsdekret* und Art. 124 der sowjetischen Verfassung den ungesetzlichen Charakter der Kampagne heraus.⁹⁷⁶ Im Brief an den Patriarchen gingen beide

⁹⁷² Die Ergänzung fehlt in der deutschen Übersetzung, sie steht aber im russischen Original; vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN *Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju*, 132.

⁹⁷³ ESCHLIMAN / JAKUNIN: *Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij*, 36.

⁹⁷⁴ Vgl. ebd., 37.

⁹⁷⁵ Ebd.

⁹⁷⁶ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: *Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgornomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P.*, 178–180.

jedoch ausschließlich auf die §§ 36 und 37 ein, um diese ausführlich zu zitieren und spielten auf § 3 des Dekrets *Über religiöse Vereinigungen* an.⁹⁷⁷ Gegenüber Podgornyj arbeiteten sie heraus, dass

die Liquidierung des Kirchgebäudes in keinem Fall die Auflösung der Religionsgemeinschaft [bedeutet], denn gemäß den Gesetzen kann eine Religionsgemeinschaft nach der Liquidierung des Kirchgebäudes ihre Kultgegenstände [...] behalten.⁹⁷⁸

Dieser Punkt wird in der Beilage an die Bischöfe mit dem Vorwurf verbunden, dass die Bischöfe sich dem gesetzeswidrigen Diktat des Rates gebeugt und statt der Kirchen *de facto* die jeweilige Kirchengemeinde bzw. religiöse Vereinigung geschlossen hätten. Ėšliman und Jakunin warfen ihnen daher vor, das bestehende Recht und dessen Spielräume nicht ausgenutzt zu haben, und keine Gebäude zum Zwecke des Kults gemietet zu haben:⁹⁷⁹ „Sie [die Bischöfe] waren verpflichtet, diese Möglichkeit zur Erhaltung der Kirchengemeinden und zur Fortsetzung ihres liturgischen Lebens auszunutzen.“⁹⁸⁰

Hinter der Argumentation der Priester stand § 10 von *Über religiöse Vereinigungen*, in dem explizit festgehalten wurde, dass „eine Gruppe von Gläubigen zu Gebetsversammlungen auch andere Räumlichkeiten benutzen [darf], die ihnen von Privatpersonen oder örtlichen Sowjets und Exekutivkomitees mietweise zur Verfügung gestellt werden“⁹⁸¹. Die Schließung einer Gemeinde war also nicht die zwangsläufige Folge einer Kirchenschließung. Daher stellten Ėšliman und Jakunin auch fest, dass durch die rechtlich mögliche Nutzung anderer Räumlichkeiten „die ganze gesetzeswidrige Kampagne der Massenschließung von Kirchen ihr Hauptziel – die Liquidierung der Kirchengemeinden und den Entzug der kirchlichen Betreuung der Gläubigen – nicht erreicht“⁹⁸² hätte.

⁹⁷⁷ Vgl. DIES.: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 130.

⁹⁷⁸ ESCHLIMAN / JAKUNIN: An den Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR, 11.

⁹⁷⁹ Hier mit Verweis auf das Dekret *Über religiöse Vereinigungen*, §§ 10, 40c und 45; vgl. Keston Archive: SU/Ort 8/2 Jakunin S [ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Priloženie, 1].

⁹⁸⁰ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Beilage an die Bischöfe, 65.

⁹⁸¹ *Über religiöse Vereinigungen*, 14–15.

⁹⁸² ESCHLIMAN / JAKUNIN: Beilage an die Bischöfe, 65.

Trotzdem schrieben die beiden religiösen Dissidenten dem Gebäude an sich auch eine besondere Funktion und Rolle innerhalb der orthodoxen Gemeinde zu:

Das orthodoxe Volk liebte seit jeher seine Kirchen. In der Gründung seiner Gotteshäuser verkörperte sich die ganze Tiefe und Schönheit seiner christlichen Weltanschauung, die evangelische Weisheit und die seelische Kraft, das Gefühl der Harmonie und seine reichen Begabungen. „...Es liebte die Herrlichkeit deines Hauses und den Ort deines Ruhmes ...“, weil eine orthodoxe Kirche ein echtes Gotteshaus ist, Mittelpunkt des kirchlichen Lebens, ein geistiges Mahl, das die Gläubigen durch die heilbringende Gnade sättigt, ein Ort der Begegnung des Göttlichen und des Menschen, das Herz der christlichen Gemeinde. [...] Die Orthodoxe Kirche⁹⁸³ hat aber nicht nur eine religiöse Kultbedeutung, sondern auch eine wichtige kirchlich-soziale Bedeutung. Nachdem Staat und Kirche die legale Existenz der Kirche⁹⁸⁴ anerkannt hatten, wurde die Orthodoxe Kirche⁹⁸⁵ zum öffentlichen und legalen Treffpunkt der christlichen Gemeinde (Ekklesia).⁹⁸⁶

Ešliman und Jakunin zogen abermals eine Verbindung zwischen dem orthodoxen Volk und seinen Kirchen, die bereits im Brief an Podgornyj angedeutet wurde. Jedoch wurde im Brief an Aleksij nicht vom „russischen Volk“ (wie bei Podgornyj) gesprochen, sondern vom „orthodoxen Volk“. Weiterhin apostrophierten die beiden Priester, dass das orthodoxe Volk seine Kirchen liebe – Schließungen derselben richteten sich dementsprechend, wie auch die anti-kirchliche Kampagne, gegen das gesamte orthodoxe Volk.

Des Weiteren arbeiteten die beiden Andersdenkenden die Bedeutung des Gotteshauses heraus und zeigten auf, dass ein Sakralbau mehr war als ein reines Gebäude für kultische Zwecke – so hielt es auch *Über religiöse Vereinigungen* in § 10 fest:

Um ihre religiösen Bedürfnisse zu befriedigen, können Gläubige [...] vom [Dorfbezirks- oder] Rayonexekutivkomitee oder Stadtsowjet besondere

⁹⁸³ Hier muss eigentlich klein geschrieben werden, da nicht die ROK gemeint ist, sondern ein orthodoxes Gotteshaus; vgl. russisches Original: EŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ešlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 129.

⁹⁸⁴ Hiermit ist die ROK insgesamt gemeint.

⁹⁸⁵ Auch hier muss eigentlich klein geschrieben werden, da ebenfalls nicht die ROK als Organisation gemeint ist, sondern das konkrete Gebetshaus; vgl. ebd., 130.

⁹⁸⁶ EŠLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 33.

Gebetshäuser und Gegenstände, die ausschließlich für kultische Zwecke bestimmt sind, [...] erhalten.⁹⁸⁷

Die Bedeutung, die Èšliman und Jakunin dem jeweiligen Kultgebäude zumaßen, ging über die rein liturgische Funktion hinaus und inkludierte v. a. die Aspekte kirchlichen Lebens, die in der Sowjetunion eingeschränkt oder verboten waren, da Kultgebäude für die beiden auch eine soziale Funktion⁹⁸⁸ innehatten. Gleichzeitig symbolisierten sie als Mittelpunkt des kirchlichen Lebens die Tiefe und Schönheit⁹⁸⁹ der christlichen Weltanschauung und verkörperten deren seelische Kraft und Harmonie.⁹⁹⁰

Bei Èšliman und Jakunin blieb daher die Kirche als Sakralbau der Ort der Gottesnähe und Begegnungspunkt der Gemeinde – eine Feier außerhalb des Gotteshauses konnte aus dieser Perspektive nur als Notlösung betrachtet werden und sollte dann eingefordert werden, wenn es aufgrund der Gesetzeslage unausweichlich sei. Diese Möglichkeit hatten beide aufgezeigt.

In Bezug auf das Gotteshaus kamen bei Èšliman und Jakunin somit zwei Funktionen zusammen, die religiös-kultische (*leiturgia*) und die kirchlich-soziale (*diakonia*), um der *ekklesia* einen öffentlichen und legalen Versammlungspunkt zu ermöglichen. Dort legte die Gemeinschaft der Gläubigen öffentlich Zeugnis von ihrem Glauben ab (*martyria*), womit die Grundvollzüge von Kirche benannt waren, auch wenn diese in der Sowjetunion stark eingeschränkt waren.⁹⁹¹

Wichtig schien den beiden religiösen Dissidenten noch zu betonen, dass

[o]hne ein Gotteshaus [...] keine kirchliche Macht, die eine legale Stellung einnimmt, ihren Hirtendienst verwirklichen [kann]. Indem die kirchliche Macht ihre Gotteshäuser verliert, entzieht sie der Kirche nicht nur die Orte ihrer seelischen, sondern auch die Stützpunkte ihrer legalen Existenz.

⁹⁸⁷ Über religiöse Vereinigungen, 14.

⁹⁸⁸ Wichtig ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, dass der ROK während der Sowjetzeit keine sozial-karitativen Tätigkeiten im Sinne der *diakonia* gestattet waren; einzige Ausnahme bildete die Beteiligung am sowjetischen Friedensfonds; vgl. BREMER: Kreuz und Kreml, 134–135.

⁹⁸⁹ Die Nestor-Chronik weist ebenfalls die Schönheit als Identifikations- und Wesensmerkmal des rechten Glaubens aus; vgl. Die Missionierung Rußlands und die Taufe Vladimirs des Heiligen und der Bevölkerung von Kiev nach dem Bericht der Nestorchronik, in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland, 56–69, hier: 63.

⁹⁹⁰ Vgl. ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 33.

⁹⁹¹ Vgl. ebd.

5 „Gebt Gott, was Gottes ist!“ – die Priester Gleb Jakunin und Nikolaj Ėšliman

Damit nimmt sie „der Herde“ die kirchliche Schutzmauer weg und setzt sie der Plünderung durch die „Wölfe“ aus.⁹⁹²

Hier fügten Ėšliman und Jakunin ihrer Argumentation einen weiteren Punkt hinzu, indem sie die einzelnen Gebäude mit dem organisatorischen Komplex Kirche und ihrer legalen Existenz verbanden und der Kirchenleitung vorwarfen, untätig zu sein. Sie nannten im Brief an den Patriarchen sowie an Podgornyj die Zahl von „nicht weniger als 10 000 Kirchen und Dutzenden von Klöstern“⁹⁹³, die während der antikirchlichen Kampagne geschlossen worden seien. Auch wenn diese Zahlen etwas höher liegen als die, die nach der Öffnung der Archive durch Nathaniel Davis genannt wurden,⁹⁹⁴ trugen die Priester durch diese Aufstellung ausdrücklich etwas in den offiziell-öffentlichen Diskurs hinein, was dort nicht benannt werden durfte. Den Bevollmächtigten des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche warfen sie vor, dass diese ihre Vermittlerfunktion zwischen Staat und Kirche nicht eingenommen hätten, sondern im Gegenteil die Schließung von Gotteshäusern als Anlass zur Auflösung von Religionsgemeinschaften benutzt hätten.⁹⁹⁵ Der Rat habe dementsprechend seine Funktionen nicht erfüllt, da er sich selbst nicht an die bestehende Gesetzeslage gehalten habe. Dementsprechend seien der ROK alle Kirchen und Klöster sowie geistliche Schulen, die während der antireligiösen Kampagne geschlossen wurden, wieder zurückzugeben.⁹⁹⁶ Gleichzeitig stellten sich Jakunin und Ėšliman abermals in den Dienst der Entstalinisierung, indem sie darauf hinwiesen, dass die erste Periode der Kirchenschließungen unter Stalin stattfand.⁹⁹⁷

⁹⁹² Ebd. Die biblische Anspielung auf die Metapher des Wolfs und des Schafs lässt sich in diesem Zusammenhang nicht auf eine konkrete Bibelstelle zurückführen. Interessant ist aber, dass das v. a. neutestamentlich gebrauchte Bild für die Herde, das von der Symbolik von Wolf und Schaf spricht, in diesem Kontext mit alttestamentlichen Psalmversen (Ps 36,8–9 und Ps 65,5), in denen es um Gottesnähe und -schutz in dessen Haus geht, zusammengebracht wird.

⁹⁹³ ESCHLIMAN / JAKUNIN: An den Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR, 11–12; vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 132.

⁹⁹⁴ Vgl. FN 132.

⁹⁹⁵ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgornomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P., 187.

⁹⁹⁶ Vgl. ebd., 189; DIES.: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 164–165.

⁹⁹⁷ Vgl. ebd., 130.

Die Schwere dieser Gesetzesverletzungen seitens des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche zeigten die beiden Andersdenkenden auch mit Rekurs auf das StGB auf: Durch das diskriminierende Handeln des Rates, durch die systematische Verletzung der Gesetze über die Trennung der Kirche vom Staat und durch die systematische Behinderung der Ausübung religiöser Kulthandlungen habe sich der Rat gemäß den Art. 142⁹⁹⁸ und 143⁹⁹⁹ des StGB der RSFSR strafbar gemacht.¹⁰⁰⁰

5.3.2 Pravozaščitniki II – Kirchliche Kanones und staatliche Gesetzgebung

Die Analyse bleibt nun nicht bei dem Themenfeld der staatlichen Gesetzgebung stehen, sondern fragt im nächsten Schritt danach, wie Ėšliman und Jakunin die staatliche Religionsgesetzgebung mit kirchlichen Kanones verbanden. Schlossen sich beide Rechtsbereiche aus der Perspektive der Andersdenkenden Ėšliman und Jakunin aus oder ergänzten sie sich vielleicht sogar? In welches Verhältnis setzten die beiden Priester diese beiden rechtlichen Bereiche? Um diese Fragen zu beantworten, wird in einem ersten Schritt das Verhältnis von staatlicher und kirchlicher Gesetzgebung am Beispiel der Kirchenfinanzierung in den Blick genommen (Kapitel 5.3.2.1), bevor der Blick von diesem konkreten Thema auf das geänderte *Gemeindestatut* insgesamt gerichtet (Kapitel 5.3.2.2) und danach gefragt wird, ob es aus Jakunins und Ėšlimans Perspektive möglich war, sowohl kirchliches wie auch staatliches Recht gemeinsam umzusetzen.

⁹⁹⁸ Siehe FN 509.

⁹⁹⁹ Siehe FN 510.

¹⁰⁰⁰ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgor-nomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P., 188.

5.3.2.1 Kanones und staatliche Gesetze über Kirchenfinanzierung

Sowohl gegenüber Podgornyj¹⁰⁰¹ als auch gegenüber Aleksij¹⁰⁰² bezogen Ėšliman und Jakunin kritisch Stellung zu den Änderungen in der Kirchenfinanzierung: Mit Bezug auf die Apostelkanones 38¹⁰⁰³ und 41¹⁰⁰⁴ stellten sie gegenüber Aleksij heraus, dass das Vermögen der Kirchengemeinde Gott gehöre und der Bischof dies lediglich verwalte. Beide arbeiteten auch hier erneut heraus, dass sich staatliches und kirchliches Recht nicht ausschließen, da die Kanones im Einklang mit der sowjetischen Gesetzgebung stünden, die betone, dass die Finanzen anders als die Kirchengebäude und das Kulteigentum nicht nationalisiert und daher frei vom staatlichen Zugriff seien. Im Gegensatz dazu stehe jedoch die *Gemeindeordnung* von 1961:

Durch die Befreiung der Exekutivorgane der Kirchengemeinden von der Finanzrechenschaft gegenüber dem Bischof hat er [der Änderungsbeschluss der Bischofsversammlung] unter dem Vorwand der Finanzautonomie der Gemeinde praktisch die Gott gehörenden Mittel den Lokalbehörden zur Verfügung gestellt.¹⁰⁰⁵

Da die Bischöfe so kanonisches Recht missachtet hätten, hätten die lokalen Behörden ungehindert Einfluss auf die Finanzen der Gemeinden.

¹⁰⁰¹ Vgl. ebd., 184–185. Gegenüber Podgornyj begründeten sie ihre Argumentation mit Rekurs auf das *Trennungsdekret*, Art. 124 der sowjetischen Verfassung und *Über religiöse Vereinigungen*, §§ 55 und 56.

¹⁰⁰² Vgl. DIES.: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 147–148.

¹⁰⁰³ „Der Bischof soll Sorge tragen für das ganze Kirchenvermögen und es verwalten wie vor Gottes Angesicht. Er darf nichts für sich selbst verwenden, auch nicht seinen Verwandten schenken, was Gottes ist. Sind aber diese arm, so soll er sie unterstützen als Arme; aber er verschwende nicht die Güter der Kirche aus besonderer Berücksichtigung derselben“ (ANAPLIOTIS [Hg.]: Heilige Kanones der heiligen und hochverehrten Apostel, 47).

¹⁰⁰⁴ „Wir befahlen, dass der Bischof Verfügungsgewalt über das Kirchenvermögen hat. Denn wenn man ihm die kostbaren Seelen der Menschen anvertrauen soll, so muss er umso mehr das Vermögen verwalten können, damit durch seine Vollmacht alles verwaltet und an die Bedürftigen [...] verabreicht wird. Er (der Bischof) darf nach seinem Bedarfe das Nötige selbst davon nehmen (wenn das Bedürfnis vorhanden ist) und für die gastlich aufgenommenen Brüder, damit dieselben in keine Weise Mangel leiden. Denn Gottes Gesetz hat verordnet, dass die, welche am Altare dienen, vom Altare ernährt werden sollen [...]“ (ebd., 49).

¹⁰⁰⁵ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 48.

Mit Bezug auf die §§ 55 und 56 von *Über religiöse Vereinigungen* wie auch unter Einbezug des *Trennungsdokrets* stellten Jakunin und Ėšliman fest, dass das Kult-eigentum zwar nationalisiert, die Finanzen der jeweiligen Gemeinden aber von den staatlichen Organen in keinerlei Art und Weise geprüft werden dürften.¹⁰⁰⁶ Entgegen dieser Vorgaben seien die Kirchengemeinden aber von den Bevollmächtigten des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche in den Jahren 1961 und 1962 dazu verpflichtet worden, die Revision der Finanzen durch lokale Behörden zu ermöglichen. Somit hätten sich die Vertreter der Lokalbehörden in das administrativ-wirtschaftliche Leben eingemischt, was ihnen qua Gesetz nicht zugestanden hätte.¹⁰⁰⁷

Jakunin und Ėšliman verhandelten diesen Topos sowohl aus kirchenrechtlicher Sicht als auch mit Bezug auf staatliche Gesetze. Der Vorwurf gegenüber den kirchlichen Amtsträgern, sich nicht an den kirchlichen Kanon (*cerkovnyj kanon*) zu halten,¹⁰⁰⁸ muss – auch wenn er in dem Brief an Podgornyj formuliert wurde – für orthodoxe Amtsträger schwerer wiegen als der Vorwurf, sich nicht an staatliche Gesetze zu halten, da sich die Orthodoxe Kirche „als die mit der Alten Kirche in ununterbrochener Kontinuität stehende[n] Kirche [versteht], indem sie die Lehre Christi und die gesamte apostolische Tradition bis heute unverfälscht bewahrt und verkündigt“¹⁰⁰⁹.

Es wird exemplarisch deutlich, dass die religiösen Andersdenkenden nicht nur Rechtsverteidiger gegenüber dem Staat, sondern auch gegenüber der kirchlichen Hierarchie waren. Sie zeigten mit ihrer Argumentation auf, dass das geänderte *Gemeindestatut* „das Finanzwesen der Gemeinden keineswegs ‚gemäß der Gesetzgebung über die Kulte‘ geordnet [hat], sondern [...] auf grobe Weise den Kirchenkanon und die Zivilgesetzgebung“¹⁰¹⁰ verletzte.

¹⁰⁰⁶ So auch in ihrem Brief an Patriarch Aleksij: ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 147–148.

¹⁰⁰⁷ Vgl. DIES.: Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgornomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P., 184–185.

¹⁰⁰⁸ Vgl. ebd., 180.

¹⁰⁰⁹ LEB, Ioan Vasile / URSA, Ilie: Einführung in die Geschichte der Orthodoxen Kirche, in: LEB, Ioan Vasile / NIKOLAKOPOULOS, Konstantin / URSA, Ilie (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in der Selbstdarstellung. Ein Kompendium, Berlin 2016 (Lehr- und Studienbücher Orthodoxe Theologie, 4), 11–59, hier: 11.

¹⁰¹⁰ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 48.

Für Jakunin und Ėšliman waren die Kenntnisse der sowjetischen Religionsgesetzgebung so wichtig, dass sie diese in der Ausbildung des Klerus verankert sehen wollten:

Einen überzeugenden Beweis dafür, daß der Rat für die Angelegenheiten der ROK die Verwirklichung der sowjetischen Gesetzgebung verhindert, stellt die Tatsache dar, daß dank der Intervention der Leiter des Rates in den geistlichen Lehranstalten des Moskauer Patriarchats diese Gesetzgebung im Unterricht nicht behandelt wird. Namentlich fehlt das für die angehenden Priester wichtige Gesetz, der Beschluß des Unionszentralexecutivkomitees und des Rates der Volkskommissare „Über die Religionsgemeinschaften“, im Unterrichtsprogramm, obschon dieser Beschluß eine ausführliche juristische Auslegung des Dekrets vom 23. Januar 1918 darstellt.¹⁰¹¹

Dieser Vorwurf Ėšlimans und Jakunins ist nicht zuerst als Vorwurf gegen den Rat zu sehen, er ist vielmehr als ein Vorwurf an die Kirchenleitung zu betrachten, da diese es hinnahm, dass der Rat in das innere Leben der ROK intervenierte und sie selbst keine präventiven Maßnahmen gegen die Intervention ergriff, indem sie ihre Studenten mit der aktuellen Gesetzeslage vertraut machte.

Zum Abschluss dieses Unterkapitels lohnt es sich, einen genaueren Blick auf den Begriff „Rechtsverteidiger“ zu werfen, denn dieser darf – nach dem Geschilderten – nicht nur auf die staatliche Sphäre bezogen genutzt werden. Wenn die Historikerin und Slavistin Manuela Putz definiert, dass „Rechtsverteidigung (*pravozasčita*) [...] die Forderung [bezeichnet], geltendes Recht einzuhalten und sich in der Argumentation auf aktuell gültige Rechtsnormen oder von der Sowjetunion unterzeichnete internationale Abkommen zu beziehen“¹⁰¹², so kann dieser Begriff nicht nur für religiöse Andersdenkende adaptiert, sondern er muss auch redefiniert werden. Bei Rechtsverteidigung ging es eben nicht nur um das Eintreten für die Umsetzung staatlichen Rechts, sondern auch um die Einforderung der Umsetzung kirchlichen Rechts gegenüber der kirchlichen Obrigkeit. Rechtsverteidigung in der Sowjetunion war somit kein genuines Merkmal der Bürgerrechts- und Menschenrechtsbewegung zur Durchsetzung staatlicher Rechte, sondern ein Phänomen, das breiter gefasst

¹⁰¹¹ DIES.: An den Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR, 22.

¹⁰¹² PUTZ: Kulturraum Lager, 13, Herv.: CF.

werden muss, da sich auch Marginalisierte in der Kirche dieser Taktik bedienen und sich auf dieselbe Art und Weise wie Aktive in der Bürgerrechts- und Menschenrechtsbewegung gegen Repressionen in ihrem sozialen Umfeld stellten.

5.3.2.2 Theologische Argumente gegen die geänderte Gemeindeordnung

Dezidiert setzten sich Jakunin und Èšliman mit der *Gemeindeordnung* von 1961 im Vergleich zur bis dahin geltenden Ordnung von 1945 auseinander: Sie warfen dem Heiligen Synod vor, sich „nach dieser Welt“ (Röm 12,2) zu richten und sein Verhalten nicht von den Apostelkanones und den Kanones der Konzilien leiten zu lassen.¹⁰¹³ Schwerwiegend sei nicht nur die Missachtung kirchlichen Rechts, sondern auch die ekklesiologischen Folgen:

Dieser Beschluß führte unglücklicherweise zu einer prinzipiellen und evangelienfremden Veränderung der hierarchischen Struktur der Kirche – dieser unantastbaren Sphäre der Priesterschaft.¹⁰¹⁴

Die beiden religiösen Andersdenkenden listeten sehr detailliert die Paragraphen der *Gemeindeordnung* von 1945 auf, die durch die neue Ordnung außer Kraft gesetzt wurden (§§ 35, 40, 41, 44–47)¹⁰¹⁵ und arbeiteten heraus, dass die Ordnung von 1945 weder der Zivilgesetzgebung noch der kirchlichen Gesetzgebung entgegengestanden hätte.¹⁰¹⁶ Ganz anders verhalte es sich jedoch mit der Änderungsordnung von 1961: Sie stehe nicht nur im direkten Widerspruch zu der Ordnung von 1945, sondern stelle eine „gefährliche Revision“¹⁰¹⁷ dar, da sich die Stellung des Priesters in der Gemeinde – wie in Kapitel 5.3.1.2

¹⁰¹³ Vgl. ÈŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Èšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 139–152.

¹⁰¹⁴ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 43.

¹⁰¹⁵ *De facto* stellte die neue Ordnung von 1961 jedoch eine Änderung im *Verwaltungsstatut* der Gemeinde dar, die das gesamte vierte Kapitel, und nicht nur die genannten Paragraphen, ersetzte; siehe Änderungen im Statut über die Verwaltung der Russisch-orthodoxen Kirche, 45.

¹⁰¹⁶ Vgl. Kapitel 2.1.3.1.

¹⁰¹⁷ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 44.

gezeigt – fundamental geändert habe und damit auch die Ekklesiologie.¹⁰¹⁸ Die Folgen für Priester seien dramatisch:

Jeder Versuch, die hierarchische Macht in der Kirche einzuschränken [...] ist eine kirchenfeindliche, antireligiöse Tat. Die Hirtenverantwortung für die Herde ist allumfassend und betrifft nicht nur die liturgische [sic!] Seite des Kirchenlebens, sondern auch das administrativ-wirtschaftliche Wesen, weil der Priester ohne eine aktive Kontrolle dieser Sphäre die Reinheit der anvertrauten Gemeinde nicht in vollem Umfang beaufsichtigen kann und es ihm nicht möglich ist, der Unordnung rechtzeitig vorzubeugen und die Herde vor den „Wölfen“ zu schützen.¹⁰¹⁹

Denn, so die beiden Priester: „Nur der Herr, der die [Hirten]gewalt [*pastyrskaja vlast*] dem Apostel und durch ihn dem Bischof und dem Priester anvertraute – ist der Hirte der Herde und kein anderer!“¹⁰²⁰ Hiermit spielten Jakunin und Ėšliman auf die apostolische Sukzession an, dergemäß „das besondere Pries-teramt in der Orthodoxie als eine Fortsetzung des Priestertums und der Tä-tigkeit Christi in der Welt empfunden wird“¹⁰²¹, „göttlichen Ursprung“¹⁰²² hat und die „ununterbrochene Kontinuität der Gnade der Apostel und der apos-tolischen Lehre nach sich“¹⁰²³ zieht, wie es der rumänische Theologe Mircea Basarab herausstellt. Somit widersprachen die Änderungen von 1961 der or-thodoxen Ekklesiologie. Der Priester wurde zu einem Angestellten der Ge-meinde degradiert, „der auf Vertragsbasis den Gottesdienst abhält und Amts-handlungen vornimmt und der vom Exekutivorgan direkt abhängig ist“¹⁰²⁴. Dementsprechend konnte dieser unter administrativen Druck gesetzt werden,

¹⁰¹⁸ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 141–143.

¹⁰¹⁹ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 45. Die Hirtenmetaphorik wird ebenfalls mit Rekurs auf Ez 34,1–10 und Jer 23,1–2 untermauert und es werden die Folgen beschrieben, wenn sich die Hirten nicht angemessen um ihre Herde kümmern; vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 138–139.

¹⁰²⁰ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 45.

¹⁰²¹ BASARAB, Mircea: Das Amtsverständnis und die apostolische Sukzession als Kontext für die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche, in: *Catholica* 50 (3/1996), 261–285, hier: 263.

¹⁰²² Ebd.

¹⁰²³ Ebd., 271.

¹⁰²⁴ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 44.

da das Exekutivkomitee den Priester – entgegen kirchlichem Recht – absetzen konnte.

Gemäß orthodoxer Lehre wird der Priester jedoch durch „Weihe und Sendung des Bischofs [...] an eine konkrete Gemeinde gebunden, in deren Mitte er das Evangelium verkündigt, die Sakramente spendet und die Gemeinde zum Heil führt“¹⁰²⁵ – von einer Entsendung und Registrierung oder gar Aberufung durch weltliche Autoritäten respektive durch die Gemeinde ist keine Rede. Die Mitwirkung der Gemeinde¹⁰²⁶ durch Gebet bei Bischofs- und Priesterweihe und Annahme des Ordinierten durch die Akklamation „ἄξιος“ bzw. Ablehnung durch „ἀναξιός“ ist folglich auch anders zu bewerten als die Registrierung und Anstellung eines Priesters durch die Gemeinde bzw. deren Exekutivorgan. Ersteres verbleibt im Rahmen der orthodoxen Ekklesiologie, dergemäß „[d]ie Apostel und ihre Nachfolger (die Bischöfe) und nicht die Gemeinde weihen und [...] Priester aus[senden]“¹⁰²⁷, während Letzteres diesen Aspekt des orthodoxen Amtsverständnisses missachtet.

Als biblische Begründungen für die Notwendigkeit der finanziellen und materiellen Kontrolle des Gemeindelebens führten Jakunin und Ėšliman Apg 5,1–11, Apg 6,1–8¹⁰²⁸, 1 Kor 16,1–4, 2 Kor 8–9, Gal 2,9–10 und 2 Kor 11,23–12,6 an. Auch wird abermals auf die Apostelkanones 38¹⁰²⁹ und 41¹⁰³⁰ sowie auf die Synode von Ancyra, Kanon 15¹⁰³¹, und die Synode von Gangra, Kanones 7

¹⁰²⁵ BASARAB: Das Amtsverständnis und die apostolische Sukzession als Kontext für die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche, 263.

¹⁰²⁶ Vgl. ebd., 264, 268.

¹⁰²⁷ Ebd., 264.

¹⁰²⁸ Mit dieser Bibelstelle wird die Argumentation des Patriarchen bei der Begründung des Beschlusses von 1961 widerlegt, der Priester von der Finanzleitung der Gemeinde befreite. An der Bibelstelle zeigten Jakunin und Ėšliman, dass in der apostolischen Tradition alle Aspekte kirchlichen Lebens Aufgabe der Hierarchie seien. Die *Gemeindeordnung* von 1961 verletze daher nicht nur die kanonische Ordnung, sondern auch die apostolische Tradition der Kirche; vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 146–147.

¹⁰²⁹ Siehe FN 1003.

¹⁰³⁰ Siehe FN 1004.

¹⁰³¹ „With reference to things belonging to the Lord's house, whatever presbyters have sold in the absence of a bishop, they shall be restored to the Lord's house. But it is to be left to the judgement of the Bishop whether the price should be paid back or not, on account of the fact that many times the profit resulting from things bought repays them more than the price they themselves paid for them“ (THE ORTHODOX CHRISTIAN EDUCATIONAL SOCIETY [Hg.]: *The Rudder of the Orthodox Catholic Church. The Compilation of the Holy Canons by Saints Nicodemus and Agapius* [transl. into English by D. Cummings], Athens 1908, ND Chicago 1983, 497).

und 8¹⁰³², verwiesen, gemäß denen die administrativ-wirtschaftliche Verwaltung der Gemeinde dem Priester obliege.¹⁰³³

Mit der Benennung dieser Regeln nahmen die beiden religiösen Andersdenkenden genau die Argumente auf, die bereits von Metropolit Pitirim (Sviridov), Mitglied im Heiligen Synod, im Vorfeld und Verlauf der Bischofsversammlung vorgebracht wurden. Es wurden somit mit Rekurs auf Vertreter der kirchlichen Hierarchie Argumente wiederholt in den Diskurs eingebracht, über die sich die Bischofsversammlung 1961 bereits hinweggesetzt hatte. Diese Argumente wurden 1961 sogar explizit vom damaligen Erzbischof von Tula, Pimen (Izvekov) (1910–1990) – dem späteren Patriarchen von Moskau und der gesamten Rus’ – aufgegriffen, in dem er in seinem Referat die Einwände mit der Feststellung aus dem Weg räumte, dass die Argumente der Gegner „kanonisch auf tönernen Füßen“¹⁰³⁴ stünden, da die Verweise auf die Kanones „durch Kanoniker widerlegt seien“¹⁰³⁵.

Jakunin und Ėšliman folgten dieser Entgegnung nicht, sondern untermauerten die Argumente der Gegner der neuen *Gemeindeordnung* erneut. Gleichzeitig gingen sie zum Frontalangriff auf die Kirchenleitung über:

Jeder, der die Verhandlungen des Konzils [sic!] von 1961 kennt (Zeitschrift des Moskauer Patriarchats, 161, Nr. 8, 5–1), wundert sich über das Fehlen richtiger kanonischer Argumentation: Unseriöse Hinweise auf unbekannte Kanonisten, unbegründete kirchlich-historische Ueberlegungen, unbegründete Uebertragung der Grundsätze der „breiten Demokratie“ in die kirchlich-hierarchischen Beziehungen – das sind jene Gründe, die die Konzilsväter und Konzilsregeln entgegenzuhalten versuchen (Zeitschrift d. Mosk. Patr. 8, S. 10).¹⁰³⁶

¹⁰³² Kanones 7 und 8 exemplifizieren die ökonomische Stellung des Bischofs. Kanon 7 hält fest: „If anyone wants to take or to give ecclesiastical fruits or produce outside the church against the advice of the bishop, or of the persons in whose hands such things have been placed, and do not want to act with his consent and approval, let him be anathema“ (ebd., 525). Kanon 8 fügt hinzu: „If anyone gives or takes any fruit or produce, except the bishop or the man appointed to act as steward of almonry, let both the giver and the taker be anathema“ (ebd., 526).

¹⁰³³ Vgl. ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 46.

¹⁰³⁴ Dejanija Archierejskogo Sobora Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 10.

¹⁰³⁵ Ebd.

¹⁰³⁶ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 47.

Die beiden religiösen Dissidenten rekurrerten mit dem ŽMP auf ein Presseorgan aus der offiziell-öffentlichen Sphäre und widerlegten mit ihrer obigen Argumentation die Argumente der Kirchenleitung. Mit dem Grundsatz der „breiten Demokratie“ verwiesen beide auf das Landeskonzil 1917/18 und die dort umgesetzte Beteiligung von Klerikern und Laien.

Gleichzeitig verteidigten Jakunin und Ėšliman die Rechte der Priester, die – dem Dekret *Über religiöse Vereinigungen* folgend – Vorsitzende des Kirchenrates oder Vorsitzende der Gläubigenversammlung werden konnten, da das Dekret Priester nicht explizit von diesen Funktionen ausschloss. Gleichzeitig bezogen sie sich auf weitere Quellen aus der offiziell-öffentlichen Sphäre, genauer auf die Erklärung des Volkskommissariats der Justiz vom 7. Juli 1924, Nr. 17736 und auch auf das Buch *Otdelenie cerkvi ot gosudarstva* (*Die Trennung der Kirche vom Staat*), Moskva 1924, 126 von Pavel Giduljanov, um aufzuweisen, dass Priestern diese Rechte nicht vorenthalten werden dürften.¹⁰³⁷ Gleichzeitig verwiesen sie auf die Verfassung von 1936, in der Priestern die selben bürgerlichen Rechte garantiert wurden wie allen anderen Bürgern der UdSSR. Dies war, wie Ermogen bereits herausgearbeitet hatte, auf dem VII. Außerordentlichen Sowjetkongress bestätigt worden. Es war das Landeskonzil von 1945, das die bürgerliche Stellung der Geistlichen durch die *Verordnung über die Verwaltung der Russischen Orthodoxen Kirche*¹⁰³⁸ in den Gemeinden implementiert hatte, wodurch deutlich wurde, dass es zwischen Kirchenrecht und Zivilrecht keinen Widerspruch bzw. Gegensatz geben musste.¹⁰³⁹

Gemäß dieser Verordnung [Kirchenstatut von 1945] steht „an der Spitze jeder Kirchengemeinde der Kirchengemeindevorsteher, der vom Eparchialbischof für die geistliche Leitung der Gläubigen und für die Verwaltung der Gemeinde und des Kirchenpersonals ernannt wird“ (§3[5]). Der Kirchengemeindevorsteher ist von Amtes wegen ein ständiges Mitglied der Kirchengemeinde und Vorsitzender ihres Exekutivorgans (des Kirchenrates), das aus vier Mitgliedern besteht: dem Kirchengemeindevorsteher, dem Kirchenältesten, seinem Stellvertreter und dem Kassierer.¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁷ Vgl. Keston Archive: SU/Ort 8/2 Yakunin S [ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Priloženie, 3].

¹⁰³⁸ Siehe FN 189.

¹⁰³⁹ Vgl. Keston Archive: SU/Ort 8/2 Yakunin S [ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Priloženie, 3–4].

¹⁰⁴⁰ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Beilage an die Bischöfe, 67.

Jakunin und Ėšliman zeigten auf, dass es möglich war, kirchliches wie staatliches Recht miteinander zu vereinen. Eine Revision von Abschnitt IV der *Gemeindeordnung* von 1945 sei unnötig gewesen, so die beiden Priester, da die Revision staatliche Gesetze missachtete:¹⁰⁴¹

Durch den Entzug des Vorsitzes im Exekutivorgan und durch die Behinderung der Tätigkeit des Kirchenvorstehers im Kirchenrat, [sic!] hat das Bischofskonzil von 1961 den Geistlichen ihre bürgerlichen Rechte in bezug auf die Religionsgemeinschaft entzogen!¹⁰⁴²

5.3.3 Die (nicht) vorhandene Trennung von Staat und Kirche

Die Priester der ROK wurden, wie aufgezeigt, aus Jakunins und Ėšlimans Perspektive durch ihre eigene Kirchenhierarchie ihrer bürgerlichen Rechte beraubt. Grund dafür war die nicht vorhandene Trennung von Staat und Kirche in der Sowjetunion. Die beiden Andersdenkenden zeigten das auch anhand der Methoden des Staats auf, Druck auf die kirchliche Hierarchie und die Exekutivorgane der Gemeinden auszuüben. Diese Methoden werden im folgenden ersten Unterkapitel 5.3.3.1 genauer beleuchtet, bevor im zweiten Unterkapitel 5.3.3.2 das auf dieser Grundlage von den beiden Priestern entwickelte „richtige“ Verhältnis von Staat und Kirche in der Sowjetunion vorgestellt wird.

5.3.3.1 Der Druck des Staats auf die Kirchenhierarchie und die Exekutivorgane der Gemeinden

Jakunin und Ėšliman schilderten den administrativen Druck, der durch die lokalen Bevollmächtigten des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche auf die Kirchenhierarchie ausgeübt wurde. Sie beschrieben detailliert, wie die Bevollmächtigten vorgehen, um Gemeinden zu schließen und die jeweiligen Priester zu versetzen oder aus dem Dienst zu entlassen.¹⁰⁴³

¹⁰⁴¹ Vgl. Keston Archive: SU/Ort 8/2 Yakunin S [ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Priloženie, 4–5].

¹⁰⁴² ESCHLIMAN / JAKUNIN: Beilage an die Bischöfe, 68.

¹⁰⁴³ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgornomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P., 180.

Gleichzeitig kann diese Schilderung aber auch als impliziter Vorwurf gegen die Hierarchie der ROK gelesen werden, da Jakunin und Ėšliman um Erzbischof Ermogen wussten,¹⁰⁴⁴ der sich gegenüber dem Staat gegen Kirchen- und Gemeindeschließungen zur Wehr setzte und die Konsequenzen seines Verhaltens trug. Sie hielten so den anderen Bischöfen vor, sich dem staatlichen Druck um des eigenen Wohlergehens Willen gebeugt zu haben und hierdurch gegen ihre eigenen kirchlichen Kanones und Konzilsentscheidungen verstoßen zu haben.

Der administrative Druck wurde aber nicht nur gegenüber den Bischöfen und Priestern ausgeübt, sondern Jakunin und Ėšliman betonten auch den Druck, insbesondere durch inoffizielle mündliche Weisungen, der auf Gläubigen und Organen der Gemeinde lastete:

Die Bevollmächtigten des Rates, die diesen Druck ausübten, sind sich der Gesetzwidrigkeit solchen administrativen Druckes und der unangenehmen Folgen der möglichen berechtigten Proteste vollkommen bewußt, und weigern sich deshalb, ihre Weisungen schriftlich zu bestätigen. Gleichzeitig verlangen die Bevollmächtigten eine strikte Befolgung dieser Weisungen und verweigern die Registrierung jener Kirchenräte, die die mündlichen Instruktionen nicht befolgen.¹⁰⁴⁵

Die Registrierung der *dvadcatka* sei ein gutes Beispiel für den ausgeübten Druck: Jakunin und Ėšliman hoben hervor, dass mindestens 20 volljährige Bürger zur Gründung einer Religionsgemeinschaft benötigt würden und dass es keine zahlenmäßige Beschränkung einer solchen Religionsgemeinschaft nach oben gäbe. Dazu verwiesen sie auf die §§ 3 und 31 von *Über religiöse Vereinigungen*: „Alle Einwohner derselben Konfession haben das Recht, Mitglied der Religionsgemeinschaft zu werden, und zwar zu jeder Zeit nach ihrer Gründung.“¹⁰⁴⁶ Der Gesetzgebung stehe jedoch das Handeln der lokalen Bevollmächtigten gegenüber, die sich nicht an die Bestimmungen hielten und sich somit illegal in die Angelegenheiten der Gläubigen einmischen würden. Sie versuchten zu verhindern, dass die Zahl der Bürger in einer registrierten Reli-

¹⁰⁴⁴ Vgl. DIES.: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 132.

¹⁰⁴⁵ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 32.

¹⁰⁴⁶ DIES.: An den Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR, 18.

gionsgemeinschaft auf mehr als 20 ansteigen würde. Die beiden Priester erhoben gar den Vorwurf, dass in einigen Fällen das Erreichen der minimalen gesetzlichen Norm verhindert worden sei. Durch diese Vorgehensweise würden die gläubigen Bürger an ihrem Recht gehindert, ihre Gemeinde administrativ-wirtschaftlich mitzuverwalten. Der in der Religionsgesetzgebung formal unbeschränkten Religionsgemeinschaft stellten Jakunin und Ėšliman nun die durch administrativen Druck erzeugte geschlossene Gesellschaft von 20 Personen gegenüber.¹⁰⁴⁷

Diese fand dann ihren Niederschlag in der *Gemeindeordnung* von 1961: In der bis dahin gültigen Ordnung von 1945 waren noch mindestens 20 Gläubige notwendig, um eine orthodoxe Gemeinde zu gründen.¹⁰⁴⁸ Dies wurde dahingehend abgeändert, dass mit der neuen *Gemeindeordnung* ein neues Organ zur Gemeindeverwaltung und -leitung eingeführt wurde: die „Kirchengemeindeversammlung als Anordnungen treffendes Organ (Mitgliederversammlung der 20 Initiatoren)“¹⁰⁴⁹. Diese Formulierung schloss alle weiteren Gemeindemitglieder von der aktiven Teilnahme an der Verwaltung aus. Hierdurch wurde die Gleichberechtigung aller Gemeindemitglieder ausgehebelt, so die beiden Priester. Die Bevollmächtigten des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche hätten den Gemeinden ein ungesetzliches Organ aufgezwungen – das Organ der 20 Gründungsmitglieder, die *dvadcatka* – das die zahlenmäßig un abgeschlossene Religionsgemeinschaft faktisch ersetzt habe und somit alle anderen Gläubigen nicht nur von ihren Rechten im Leben der Gemeinde, sondern auch von den Wahlen des Exekutivorgans ausgeschlossen habe. Die Gemeindemitglieder seien zu Rechtlosen degradiert worden.¹⁰⁵⁰ Dasselbe Faktum schilderten Jakunin und Ėšliman auch in der Beilage an die Bischöfe:¹⁰⁵¹

Durch die Unterstützung der gesetzwidrigen Handlungen der Bevollmächtigten des Rates, die die Diskriminierung von Millionen gläubiger

¹⁰⁴⁷ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgor-nomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P., 185–186.

¹⁰⁴⁸ Vgl. Statut über die Verwaltung der Russisch-orthodoxen Kirche angenommen von der Landessynode der Russisch-orthodoxen Kirche am 31.1.1945, 39.

¹⁰⁴⁹ Änderungen im Statut über die Verwaltung der Russisch-orthodoxen Kirche, 42.

¹⁰⁵⁰ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgor-nomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P., 185–186.

¹⁰⁵¹ Vgl. Keston Archive: SU/Ort 8/2 Yakunin S [ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Priloženie, 2].

Bürger bezwecken, hat das Bischofskonzil 1961 die „Zwanzig“ als Verfügungsorgan der Gemeinde legalisiert (Zeitschrift des Moskauer Patriarchats, No. 8, S. 15. Punkt „C.“.) [sic!] Dieser Beschluß steht in direktem Widerspruch zur Zivilgesetzgebung, die die Zahl der Gründungsmitglieder in keiner Weise auf zwanzig beschränkt und die spätere zahlenmäßige Zunahme nicht behindert. („Über die Religionsgemeinschaften“, §§ 3 und 31)¹⁰⁵²

Hierin schwingt nicht nur ein Vorwurf an die Vertreter des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche mit, dass diese den Millionen gläubigen Bürgern ihr Mitbestimmungsrecht in der Verwaltung der eigenen Gemeinde nicht ermöglichten, sondern – und v. a. – ein Vorwurf an die Kirchenleitung selbst: Sie habe ihre eigenen Gläubigen ihrer Rechte beraubt, indem sie die neue Kirchenordnung implementiert und die Rechtsverstöße nicht nur gebilligt, sondern an diesen sogar aktiv mitgewirkt und dem Druck des Staats nachgegeben habe. Dem gläubigen Bürger wurden aus dieser Perspektive seine Rechte sowohl von Seiten des Staats als auch von Seiten der Kirchenleitung aktiv beschnitten. Gleichzeitig arbeiteten Jakunin und Ėšliman heraus, dass sich die Bischöfe nicht an ihre eigenen Beschlüsse hielten, da sie selbst auf der Bischofsversammlung 1961 die Forderung „nach obligatorischer, strenger Einhaltung der Zivilgesetzgebung über die Kirche [...] (Zeitschrift des Moskauer Patriarchats, No. 8, S. 17, Punkt ‚M‘.)“¹⁰⁵³ erhoben hatten. Es wird bereits hier deutlich, dass sich Jakunin und Ėšliman für eine strenge Einhaltung der Gesetzgebung einsetzten. Was die beiden Priester darunter genau verstanden und wie sie daraus abgeleitet das ihrer Meinung nach richtige Verhältnis zwischen Staat und Kirche definierten, wird im nächsten Unterkapitel beleuchtet.

5.3.3.2 Das „richtige“ Verhältnis zwischen Staat und Kirche

Jakunin und Ėšliman erläuterten auch das ihrer Meinung nach richtige Verhältnis zwischen Staat und Kirche, indem sie ausführten, dass die ROK

¹⁰⁵² ESCHLIMAN / JAKUNIN: Beilage an die Bischöfe, 66.

¹⁰⁵³ Ebd., 66–67.

5 „Gebt Gott, was Gottes ist!“ – die Priester Gleb Jakunin und Nikolaj Ėšliman

das souveräne Recht des Staates auf die Führung des weltlichen Lebens der Gesellschaft immer anerkannt [und dementsprechend] ihre Mitglieder immer verpflichtet [habe], sich der weltlichen Macht ehrlich unterzuordnen. Die bedingungslose Nichteinmischung des Staates in das innere Leben der Kirche einerseits und die freie Zusammenarbeit der Kirche mit dem Staat im weltlichen Bereich andererseits, sofern der Staat dies wünscht, das ist der Grundsatz der richtigen Wechselbeziehung zwischen Kirche und Staat.¹⁰⁵⁴

Theologisch sahen beide keinen Grund, gegen die die Kirche und ihre Gläubigen unterdrückenden Machthaber vorzugehen: Die Begründungen von Ėšliman und Jakunin zielten weder darauf ab, die weltliche Macht abzulösen, noch diese *per se* in Frage zu stellen. Wichtig für sie war die inhaltliche Auseinandersetzung mit den Positionen der sowjetischen Machthaber und die Durchsetzung der von der Sowjetmacht gewährten Rechte auf der Basis von Mk 12,17¹⁰⁵⁵. Wenn die Einsetzung der weltlichen Macht jedoch auf Gott zurückgeführt wird, so kann es keine theologische Basis geben, um gegen die die Kirche unterdrückende Macht vorzugehen.¹⁰⁵⁶ Dies ist jedoch äußerst problematisch, wie sich hier und in Kapitel 5.3.5.2 zeigt.

Ein Grund für die Haltung der beiden Priester kann im *symphonia*-Prinzip gesehen werden, das theologisch immer noch nachwirkte, obwohl sich die sozialpolitischen Bedingungen seit byzantinischer Zeit geändert hatten.¹⁰⁵⁷ Aus der Perspektive Ėšlimans und Jakunins bestätigte die Zinsgroschenperikope die

¹⁰⁵⁴ DIES.: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 28.

¹⁰⁵⁵ „Da sagte Jesus zu ihnen: So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“ (Mk 12,17).

¹⁰⁵⁶ Vgl. BULLOUGH: *The Last Man in Russia*, 44.

¹⁰⁵⁷ Vgl. FN 115. Der Theologe und Politikwissenschaftler Rudolf Uertz betont mit Rekurs auf die *Sozialdoktrin* III.7 den überzeitlichen Charakter des christlichen Glaubens und seine ordnungspolitische Neutralität: „Vom biblischen Standpunkt her ist es sekundär, ob der Christ in einer Monarchie, Aristokratie oder Demokratie lebt, und auch wirtschaftsordnungspolitisch hat sich das Christentum mit Feudalismus, Korporativismus, Ständeordnung und Marktwirtschaft arrangiert. [...] [N]ach biblischer Lehre ist die weltliche Ordnung im Verhältnis zum kirchlich-eschatologischen Auftrag relativ, die Verderbtheit der menschlichen Natur läßt kaum den Gedanken an einen natürlich-sittlichen Selbststand des Staates aufkommen. Diese Relativierung und gar Abschätzigkeit der natürlichen Ordnung gegenüber ist ein wesentlicher Grund für die weithin zu beobachtende Gleichgültigkeit der orthodoxen Kirchen gegenüber der staatlichen Ordnungsmacht und der häufigen Unterwerfung der Kirche unter diese“ (UERTZ: *Einführung in die politische Theorie des russisch-orthodoxen Christentums*, 140–148).

weltliche Macht und bot dementsprechend keinen Anlass, gegen sie vorzugehen. Stattdessen kritisierten die beiden Priester die Ausgestaltung der Macht und argumentierten, dass sich kirchliche und staatliche Vorstellungen über die Ausgestaltung von Macht und die gegenseitigen Beziehungen nicht ausschließen müssten, indem sie auf das *Trennungsdekret*, Art. 124 der sowjetischen Verfassung sowie *Über religiöse Vereinigungen* verwiesen.¹⁰⁵⁸ Die beiden religiösen Dissidenten hielten fest: „Die gesetzliche Trennung der Kirche vom Staat schuf die nötigen Voraussetzungen zur Erfüllung der Aufgabe der Kirche unter den Bedingungen des atheistischen Staates.“¹⁰⁵⁹

Die sowjetische Religionsgesetzgebung wurde dementsprechend als etwas wahrgenommen, was nicht *per se* schädlich für die ROK sei; das Gegenteil schien der Fall. Demgegenüber standen jedoch die ungesetzlichen Einmischungen in die inneren kirchlichen Angelegenheiten. Daher argumentierten Èšliman und Jakunin gegenüber der Kirchenleitung mit Mk 12,17, um den dort formulierten Grundsatz umzusetzen. Diesen Grundsatz der Nichteinmischung umzusetzen, sei Hauptaufgabe der Kirchenleitung:¹⁰⁶⁰

Wer der „weltlichen Macht“ gestattet, in das innere Leben der Kirche einzudringen, überläßt die Jungfrau dem Verderben, entweiht das Gotteshaus, quält den Leib Christi. [...] Die Verteidigung des Kirchenlebens gegen das Eindringen „des Kaisers“ ist nicht nur eine Sache der kanonischen Wahrheit, sondern die erste Pflicht der christlichen Gottesfurcht.¹⁰⁶¹

Der beim Landeskonzil 1917 neu installierte Patriarch Tichon fungierte für Èšliman und Jakunin als Gewährsmann für ihre Forderungen: Er habe nicht nur einen Auftrag an seine Nachfolger und seine Herde erteilt, sondern den Hauptgrundsatz des richtigen Verhältnisses zwischen Kirche und ziviler Macht (Mk 12,17) konsequent praktiziert:¹⁰⁶²

¹⁰⁵⁸ Vgl. ÈŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Èšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 159.

¹⁰⁵⁹ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 56.

¹⁰⁶⁰ Vgl. ÈŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Èšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 159, 163.

¹⁰⁶¹ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 60.

¹⁰⁶² Vgl. ÈŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Èšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 159–160.

5 „Gebt Gott, was Gottes ist!“ – die Priester Gleb Jakunin und Nikolaj Ėšliman

Die Nichtzulassung der Einmischung der „weltlichen Leiter“ in das innere Leben der Kirche einerseits und die strikte Befolgung der Zivilgesetzgebung durch die Kirchenleitung andererseits ist der Hauptgrundsatz des zivilen Daseins der Kirche, das Vermächtnis des Heiligsten Patriarchen Tichon an seine Nachfolger, in dem er den Konzilsgeist der Russischen Kirche ausdrückte.¹⁰⁶³

Die Kirche Christi (mit 1 Petr 2,9 biblisch begründet) stelle, so die beiden, das auserwählte geistliche Reich dar, das nur Gott unterworfen sei.¹⁰⁶⁴ Die Macht in der Kirche gehöre nicht dem Patriarchen, sondern Christus, dessen „geliebte Braut“¹⁰⁶⁵ die Kirche sei. Daraus folge für den Patriarchen: „Wie Johannes der Täufer, [sic!] ist der Patriarch der Freund des Bräutigams, der seine Seele für die Keuschheit der Braut opfern muß.“¹⁰⁶⁶

Es ist aus Ėšlimans und Jakunins Perspektive nur konsequent, den Patriarchen aufzufordern, dafür einzutreten, dass der Rat für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche sich an die geltenden gesetzlichen Bestimmungen halten solle und diese nicht überschreiten dürfe.¹⁰⁶⁷

Solch eine Argumentation greift jedoch nur unter der Bedingung, dass der Staat den Religionsgemeinschaften bestimmte Rechte (und Pflichten) zuspricht – und selbst für die Umsetzung dieser Rechte eintritt. Argumente, gegen die religionsunterdrückende Staatsgewalt vorzugehen, wurden dadurch jedoch nicht geliefert. In Gesellschaften, in denen die Staatsmacht keinerlei Zugeständnisse an religiöse Gemeinschaften macht, also in religionsunterdrückenden und -feindlichen Systemen, kann ein Rückgriff auf Mk 12,17 nicht gelingen. In solchen Systemen gibt es dann nicht einmal eine rechtliche Grundlage für die Kirche bzw. die Gläubigen, auf die sich diese gegenüber dem Staat berufen könnten.

¹⁰⁶³ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 57.

¹⁰⁶⁴ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 124–125.

¹⁰⁶⁵ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 59.

¹⁰⁶⁶ Ebd., im russischen Original mit Verweis auf Joh 21,17 und 2 Kor 11,2; vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 162.

¹⁰⁶⁷ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 164.

Hierdurch wird deutlich, dass das Verhältnis zwischen Staat und Kirche bzw. den Gläubigen nicht statisch gedacht werden darf, wie es mit Mk 12,17 angenommen werden könnte. Die Dynamiken und Beziehungen zwischen den Systemen Staat und Kirche sind vielfältiger als von Ėšliman und Jakunin angenommen. Ebenso trägt eine Argumentation auf Grundlage von Mk 12,17 nicht, wenn die Umsetzung des vom Staat gesetzten Rechts nicht von demselben garantiert wird. Zudem stellen biblische Perikopen als Argumentationsgrundlage gegenüber einem weltlichen Staat keine adäquate Argumentationsgrundlage dar.

Die Argumentation Ėšlimans und Jakunins lässt sich aber auch noch in eine weitere Linie einzeichnen: Als Metropolit Sergij 1926 versuchte, der sowjetischen Regierung ein offizielles kirchliches Dokument vorzustellen, das als Grundlage für ein Abkommen zwischen Kirche und Staat über die rechtliche Anerkennung des Moskauer Patriarchats hätte dienen sollen, wurde diese Idee von der Mehrheit des russischen Episkopats geteilt. Eine Gruppe von (Erz-) Bischöfen, die zur Zeit der Abfassung auf den Solovezkij-Inseln inhaftiert war, erarbeitete ebenfalls eine *Denkschrift* (*Pamjatnaja zapiska*) bzw. ein *Sendschreiben* (*Poslanie*), dessen Entwurf sie am 9. Juni 1926 fertigstellte.¹⁰⁶⁸ Der St. Petersburger Kirchenhistoriker Georgij Mitrovanov charakterisiert diese Gruppe folgendermaßen:

Es handelte sich hier in der Mehrzahl um Bischöfe, die aus politischen Gründen verfolgt und zeitweise aus ihren kirchlichen Ämtern entfernt worden waren, die sich aber in Sachen Kirchenverwaltung unter den Bedingungen einer religionsfeindlichen Staatspolitik gut auskannten.¹⁰⁶⁹

Die von den Bischöfen formulierten Vorstellungen von der „richtigen“ Beziehung zwischen Staat und Kirche in der Sowjetunion überschritten sich weitestgehend mit denen von Ėšliman und Jakunin. Für die Gruppe diente ebenfalls Mk 12,17 als Ausgangslage: Sie forderten die Anerkennung der ROK als rechtsfähige Institution – trotz bzw. gerade aufgrund der Lage, in der sich die ROK befand. Dennoch verändere die schwierige Lage der ROK nicht die Einstellung der Kirche zum Sowjetstaat, wie es Ėšliman und Jakunin und zuvor die Bischöfe in ihrer *Denkschrift* herausgestellt hatten:

¹⁰⁶⁸ Vgl. MITROFANOW, Georgij N.: Orthodoxe Kirche und Sowjetstaat zwischen 1925 und 1930, in: KOSLOWSKI / FJODOROW (Hg.): Religionspolitik, 65–75, hier: 65–66.

¹⁰⁶⁹ Ebd., 66.

5 „Gebt Gott, was Gottes ist!“ – die Priester Gleb Jakunin und Nikolaj Ėšliman

Es geht der Kirche auch nicht um die politische Organisation der staatlichen Gewalt, da sie sich loyal zu den Regierungen aller Länder verhält, in denen sie ihre Mitglieder hat. [...] Die Kirche hat keine religiösen Gründe, es [das *Trennungskret*] abzulehnen. Der Herr Jesus Christus hat uns geboten, dem Kaiser, das heißt der Staatsgewalt, zu überlassen, „was des Kaisers ist“, das heißt die Sorge für den materiellen Wohlstand des Volkes. Er hinterließ seinen Anhängern kein Gebot, auf eine Veränderung der Staatsformen Einfluß zu nehmen oder ihre Tätigkeit zu lenken. [...] Ihr eigenes Verhältnis zur Staatsgewalt gründet die Kirche auf voller und konsequenter Anwendung des Prinzips der Trennung von Kirche und Staat. Sie trachtet nicht nach einem Sturz des bestehenden Regimes und beteiligt sich nicht an Handlungen, die diesem Ziel dienen. Sie ruft niemanden zu den Waffen oder zum politischen Kampf auf, sie unterwirft sich allen bürgerlichen Gesetzen und Verordnungen, wünscht aber ihre volle geistliche Freiheit und Unabhängigkeit zu bewahren, die ihr von der Verfassung gewährt werden, und kann nicht Diener des Staates werden.¹⁰⁷⁰

Bereits hier findet sich dieselbe Argumentationslinie wie bei Ėšliman und Jakunin, ohne dass die beiden Priester auf die Bischöfe rekurrten. Demnach kann nicht ausgeschlossen werden, dass sie die Denkschrift kannten, es lässt sich jedoch nicht nachweisen. Sowohl die Eingaben der beiden religiösen Andersdenkenden als auch diejenige der Bischöfe drückten die Überzeugung aus, dass eine friedliche Koexistenz von ROK und Sowjetstaat ohne Einmischung des Staats in die inneren kirchlichen Angelegenheiten praktisch möglich sei.¹⁰⁷¹ Dafür setzten sich die beiden Priester auf Basis der genannten rechtlichen Dokumente ein, da sie nur mittels dieser sprachfähig gegenüber staatlichen Autoritäten waren, während sie gegenüber kirchlichen Autoritäten theologisch argumentierten. Somit konnten sie das oben geschilderte Anwendungsproblem der Zinsgroschenperikope, die keine Argumentationsgrundlage gegenüber einem säkularen Staat darstellte, umgehen und adressatenspezifisch argumentieren.

Ėšliman und Jakunin hatten bis dahin kein Widerstandsrecht formuliert, was sie jedoch unter Rückgriff auf Tichon hätten tun können. In seiner Botschaft

¹⁰⁷⁰ Für die Regierung bestimmtes Memorandum der auf die Soloveckij-Inseln verbannten Bischöfe (7.6.1926), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland, 716–722, hier: 717–720.

¹⁰⁷¹ Vgl. MITROFANOW: Orthodoxe Kirche und Sowjetstaat zwischen 1925 und 1930, 67–68.

an den Episkopat, die Geistlichkeit und Gläubigen der ROK, die in der *Izvestija* veröffentlicht wurde, hielt Tichon fest:

[...] noch im September des gleichen Jahres [1919] habe ich [Tichon] an die Bischöfe und Priester ein Rundschreiben gesandt, in dem ich die Nichteinmischung der Kirche in die Politik sowie die volle Unterwerfung unter alle Anordnungen der Sowjetregierung, soweit sie dem Glauben und der Frömmigkeit nicht widersprechen, gefordert habe.¹⁰⁷²

Die Botschaft stand zwar in Kontinuität zu der einen Tag vorher publizierten gefälschten *Reueerklärung* Tichons und wiederholte viele inhaltliche Punkte, v. a. dass Tichon kein Feind der Sowjetregierung sei. Dennoch hätten Ėšliman und Jakunin hier mit einer Quelle aus dem *gosizdat* ein Widerstandsrecht entwickeln können, indem sie die Einschränkung Tichons gegenüber dem Staat, dass sich die Kirche den Anordnungen der Sowjetregierung unterwerfen sollte, „soweit sie dem Glauben und der Frömmigkeit nicht widersprechen“, stärker betonen und in den Mittelpunkt ihrer Ausführung hätten stellen können. Ein Rekurs auf dieses Dokument unterblieb jedoch, obwohl Tichon an anderer Stelle expliziter Bezugspunkt der Argumentation der Andersdenkenden war. Auch die Kirchenleitung hätte sich auf Tichon beziehen können; dies blieb jedoch ebenfalls aus.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die beiden religiösen Andersdenkenden durch ihre Argumentation aufzeigten, dass es an der Kirchenleitung selbst lag, die Einmischung der weltlichen Leiter in das innere Kirchenleben zu verhindern, wofür die sowjetische Gesetzgebung genügend Möglichkeiten bot. Zweitens betonten sie, dass die Kirche – verstanden als das eine Volk Gottes – sich strikt an die staatliche Gesetzgebung halten müsse und solle, denn diese garantiere ihr ihre institutionelle Existenz in der religionsfeindlichen Umgebung der Sowjetunion.

¹⁰⁷² Dokument D: Auszüge aus der Botschaft des Patriarchen Tychon an den Episkopat, die Geistlichkeit und die Gläubigen der russisch-orthodoxen Kirche, aus dem Kloster Donskoj, vom 28. Juni 1923, veröffentlicht in der *Izvestija* vom gleichen Tage, abgedruckt in: STRUVE: Die Christen in der UdSSR, 380–381, hier: 380.

Das von Tichon vorgelegte Modell verstanden die beiden Priester als Aufforderung an die Kirchenleitung, dieses Vermächtnis anzunehmen und umzusetzen, da es entgegen dem Handeln des Moskauer Patriarchats in „Treue zur Wahrheit und in der festen Befolgung der Wahrheit“¹⁰⁷³ stand.

5.3.4 Verbundenheit der beiden Andersdenkenden mit Christus und der Kirche

In „Treue zur Wahrheit und in der festen Befolgung der Wahrheit“¹⁰⁷⁴ zu stehen, war Jakunins und Ėšlimans Selbstanspruch. Dementsprechend zeigten sie auch ihre Verbundenheit mit Christus und der Kirche mit Rekurs auf die Bibel auf (Kapitel 5.3.4.1), um anschließend sowohl das Schweigen (Kapitel 5.3.4.2) als auch die Untätigkeit (Kapitel 5.3.4.3) der Kirchenleitung zu kritisieren, die in Jakunins und Ėšlimans Perspektive nicht mehr in „Treue zur Wahrheit und in der festen Befolgung der Wahrheit“¹⁰⁷⁵ stand.

5.3.4.1 Wider die „Pforten der Hölle“ (Mt 16,18)

Als erster Aspekt, der Jakunins und Ėšlimans Treue zur Wahrheit ausweisen sollte, ist ihr Bezug auf die Bibel zu nennen. Als wichtigstes biblisches Motiv neben Mk 12,17 (vgl. Kapitel 5.3.3.2) erscheint Mt 16,18: „Ich werde meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.“¹⁰⁷⁶ Der erste Teil des Verses „Ich sage dir: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen“ wurde von den beiden Priestern durchwegs nicht mitzitiert. Gleichzeitig legten beide durch den wiederholten Verweis auf diese Bibelstelle ein Credo ab: Sie bezogen Mt 16,18 auf die ROK und die *notae*

¹⁰⁷³ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 56, mit Rekurs auf Tichon und 1 Joh 5,4.

¹⁰⁷⁴ Ebd.

¹⁰⁷⁵ Ebd.

¹⁰⁷⁶ Die Einheitsübersetzung übersetzt hier mit „Pforten der Unterwelt“. In dieser Arbeit wird „Unterwelt“ jedoch mit „Hölle“ übersetzt, da im Russischen „*ad*“ steht. Damit schließt diese Arbeit sowohl an *tamizdat*-Übersetzungen, wie beispielsweise KRASNOW: Vater Dmitrij Dudko (Fragmente aus einem Aufsatz), 173–174, als auch an den Quellenband von Peter Hauptmann und Gerd Stricker an (vgl. dort beispielsweise Ansprache des Patriarchen Aleksij anlässlich der Feier des 40. Patriarchatsjubiläums [11.5.1958], in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland, 806), die ebenfalls mit „Hölle“ übersetzen.

ecclesiae des Nicäno-Konstantinopolitanums und wiesen die ROK so als Teil der einen, heiligen, katholischen (*sobornaja*) und apostolischen Kirche aus.¹⁰⁷⁷ Zweitens stellten sie sich mit dem Bezug auf die Bibelstelle in eine Reihe von Personen, die diese Bibelstelle ebenfalls nutzten, um zu demonstrieren, dass die ROK „bis zum heutigen Tag“¹⁰⁷⁸ nicht von den Pforten der Hölle überwältigt wurde und somit unabhängig vom herrschenden politischen System sei: Zunächst ist in diesem Zusammenhang auf Patriarch Tichon (Belavin) zu verweisen, der in seinem Sendschreiben vom 19. Januar 1918 gegen die Bol’ševiki und deren Repressionen gegen die Kirche demonstrierte.¹⁰⁷⁹ Beide folgten diesem Aufruf Tichons zur Verteidigung der Kirche und setzten sich so von der nach Tichon eingeschlagenen Politik des Patriarchats, dem Sergianismus¹⁰⁸⁰, ab. Tichon forderte: „Wir rufen euch alle auf, gläubige und treue Kinder der Kirche: Macht euch auf zur Verteidigung unserer Heiligen Mutter, die nun geschmäht und unterjocht wird.“¹⁰⁸¹

Trotz dieser Gemeinsamkeiten gab es einen entscheidenden Unterschied zwischen Tichons Kampf und dem Einsatz von Jakunin und Ėšliman: Die Gefahr, die der Kirche zu Zeiten Tichons drohte, war eine Gefahr von außen; es waren die restriktiven Maßnahmen der Bol’ševiki, die die Kirche als Institution

¹⁰⁷⁷ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis’mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 123.

¹⁰⁷⁸ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 26.

¹⁰⁷⁹ Vgl. Sendschreiben des am 5.11.1917 gewählten Patriarchen Tichon (19.1.1918), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland, 646–648.

¹⁰⁸⁰ Der Nijmegener Osteuropahistoriker und Slavist Alfons Brüning definiert „Sergianismus/Sergianstvo“ als „Verstrickungen der Hierarchie in die Machtstrukturen des Sowjetregimes, die [...] öfter ein gewisses Misstrauen auch der gegenwärtigen Hierarchie gegenüber zur Folge haben. [...] Der Begriff ‚Sergianstvo‘ bezieht sich auf die im Jahr 1927 vom damaligen Patriarchatsverweser Sergij (Stragorodskij, Patriarch ab 1943) abgegebene, umstrittene *Loyalitätserklärung* zum Sowjetstaat. Sowohl von Geistlichen in den eigenen Reihen als auch von der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland (in der westlichen Emigration) wurde diese Erklärung stets heftig kritisiert. Sie wurde als Beginn einer Korruption der Russischen Orthodoxen Kirchenleitung im Sowjetsystem gesehen, die vor allem nach der teilweisen Wiederzulassung der Kirche im Jahr 1943 eine gleichsam konstitutive Funktion hatte und das Verhältnis zwischen Hierarchie und Gläubigen belastete“ (BRÜNING: „Orthodoxie, Christentum, Demokratie“, 106–107, Herv.: CF). Zur *Loyalitätserklärung* vgl. MITROFANOW: Orthodoxe Kirche und Sowjetstaat zwischen 1925 und 1930, 72–74; die *Loyalitätserklärung* in deutscher Übersetzung: Die „Deklaration“ des Metropoliten Sergij (29.7.1927), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland, 726–730.

¹⁰⁸¹ Sendschreiben des am 5.11.1917 gewählten Patriarchen Tichon (19.1.1918), 647.

gefährdeten. Während Tichon die Kirche im Kampf gegen die Bol'sheviki vereinen wollte und zum gemeinsamen Widerstand gegen die Staatsmacht aufrief,¹⁰⁸² waren es mit Jakunin und Ešliman zwei Priester, die nicht nur gegen die Staatsmacht kämpften, sondern auch – und v. a. – gegen innerkirchliche Gegner, die den beiden Priestern zufolge die Grundfesten der Kirche bedrohten. Sie hielten fest, dass auch wenn „die Kirche [...] durch Außenkräfte unbezwingbar [ist], und kein äußerer Druck [...] imstande [ist], sie vom Weg, auf dem sie Christus folgt und seiner Wahrheit dient, abzubringen“¹⁰⁸³, die ROK „in den Fragen des inneren Aufbaus nicht frei von Fehlern“¹⁰⁸⁴ sei. Diese Fehler machten sie nun offenkundig.

Mt 16,18 wurde nicht nur von Tichon, sondern auch von Patriarch Aleksij verwendet, an den und gegen dessen Kirchenpolitik sich Jakunins und Ešlimans Eingabe richtete. Dieser hatte den Bibelvers in derselben Art und Weise wie die beiden religiösen Andersdenkenden benutzt, indem er beim 40-jährigen Patriarchatsjubiläum 1958 darauf hinwies, dass die Pforten der Hölle die Kirche nicht zu überwinden vermögen. Dabei betonte Aleksij auch die Einmütigkeit der Kirche:

Aber nichts soll unsere Einmütigkeit schwächen. Im Gegenteil, wie das Wohlergehen, so müssen auch die Schwierigkeiten im Leben unserer Kirchen der Festigung des Bandes der Liebe unter uns dienen. [...] Durch dieselbe Einheit des Geistes lassen sich die inneren Mißstände in der Kirche wie auch die von außen gegen sie gerichteten Angriffe überwinden. Im Glauben daran, daß nach dem Wort Christi sogar die „Pforten der Hölle“ die Heilige Kirche in ihrer Fülle und Ganzheit nicht zu überwinden vermögen, wissen wir, daß sie über alle Prüfungen den Sieg davonträgt und unablässig vom Hl. Geist, ihrem Lebensquell, belebt und erneuert wird.¹⁰⁸⁵

¹⁰⁸² „Ihr aber, ihr Brüder Erzhirten und Hirten, zögert keinen Augenblick in eurem geistlichen Tun und ruft eure Herde mit feurigem Eifer zur Verteidigung der nun mit Füßen getretenen Rechte der Orthodoxen Kirche auf, sich nicht notgedrungen, sondern freien Willens in die Reihen der geistlichen Kämpfer einzureihen, die der äußeren Gewalt mit der Kraft ihres leidenschaftlichen, heiligen Glaubenseifers begegnen werden, und wir haben das feste Vertrauen, daß die Feinde der Kirche durch die Kraft des Kreuzes Christi zuschanden und zerstreut werden“ (ebd., 648).

¹⁰⁸³ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 26.

¹⁰⁸⁴ Ebd.

¹⁰⁸⁵ Ansprache des Patriarchen Aleksij anlässlich der Feier des 40. Patriarchatsjubiläums, 806.

Jakunin und Èšliman wandten diese Aussage nun gegen Aleksij selbst, indem sie auf die Gefahren hinwiesen, die es innerhalb der Kirche gäbe. Aleksij hingegen beschwor die Einmütigkeit und das Band der Liebe in der Kirche. Gleichzeitig verband er dies mit einem Auftrag: dass durch Schwierigkeiten in der Kirche dieselbe belebt und erneuert werden müsse, um sich so den Angriffen von außen zu widersetzen. Die beiden Priester konnten sich nun darauf berufen, diese Schwierigkeiten im kirchlichen Leben zu benennen und trotzdem einmütig in der Kirche zu stehen und diese durch ihr Vorgehen zu stärken.¹⁰⁸⁶ Aus dieser Perspektive konnten ihre Eingaben als Dienst an der Kirche, der die ROK stärkte, verstanden werden. Gleichzeitig entsprach dies dem Selbstverständnis der religiösen Andersdenkenden, treu zur Kirche zu stehen und zum Wohle der ROK zu handeln.

Kirche ist in dieser Sichtweise zwar nicht immun gegen die eigenen, inneren Fehler ihrer Mitglieder, sie wird aber dennoch nicht untergehen. Indem die beiden religiösen Andersdenkenden den Patriarchen zitierten, schufen und nutzten sie eine Legitimationsgrundlage, die ihrer Argumentation zusätzliche Bedeutung verlieh. So konnten beide legitimieren, nicht zu schweigen, denn auch die von ihnen benannten „Schwierigkeiten im Leben unserer Kirchen“¹⁰⁸⁷ können in dieser Sichtweise „der Festigung des Bandes der Liebe [...] dienen“¹⁰⁸⁸.

5.3.4.2 Das Schweigen der Kirchenleitung

Èšliman und Jakunin richteten ihre Kritik zwar ausweislich der Adressierung explizit an den Patriarchen; der erscheint aber dennoch nur als einer von mehreren indirekten Adressaten, da die beiden Priester in ihren Ausführungen von der „höchsten Kirchenleitung“¹⁰⁸⁹ oder von einer „Reihe von Bischöfen und Priestern“¹⁰⁹⁰ sprachen. Gleichzeitig appellierten sie an den Patriarchen als aktiv Handelnden, der gegen seine eigenen Priester vorgehen könnte, falls sie für die ROK eine Gefahr darstellten:

¹⁰⁸⁶ Vgl. ÈŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Èšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 123.

¹⁰⁸⁷ Ansprache des Patriarchen Aleksij anlässlich der Feier des 40. Patriarchatsjubiläums, 806.

¹⁰⁸⁸ Ebd.

¹⁰⁸⁹ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 50.

¹⁰⁹⁰ Ebd., 49.

5 „Gebt Gott, was Gottes ist!“ – die Priester Gleb Jakunin und Nikolaj Ėšliman

Wir halten es für unsere besondere Pflicht, die Aufmerksamkeit Eurer Heiligkeit auf die offenkundige Tatsache zu lenken, daß in der Russischen Kirche z. Z. eine Gruppe von Bischöfen und Priestern tätig ist, die [...] die höchste Kirchenleitung in eine Beamtenkanzlei verwandeln, in eine Art „Ministerium für die Angelegenheiten des orthodoxen Glaubens“ [...].¹⁰⁹¹

Dieses „Ministerium für die Angelegenheiten des orthodoxen Glaubens“, auf das Ėšliman und Jakunin anspielten, hatte es in der Geschichte der ROK schon einmal gegeben. Als das Patriarchat während der Synodalphase abgeschafft war, kontrollierte der Staat die ROK *de facto* durch einen staatlichen Beamten, den Oberprokurator, der mehr und mehr an der Spitze des kirchenleitenden Gremiums, des Heiligsten Dirigierenden Synods, stand. „Dieser Synod war Teil der staatlichen Verwaltung, die Kirche damit in das Staatswesen integriert und ihrer Unabhängigkeit beraubt.“¹⁰⁹² Erst durch die provisorische Regierung 1917 wurde das Amt des Oberprokurors abgeschafft, die ROK konnte wieder frei agieren und auf dem Landeskonzil 1917/18 das Patriarchat wiederherstellen.

Hinter diese neu gewonnene Unabhängigkeit und Freiheit wollten Jakunin und Ėšliman nicht zurück. Daher warnten sie vor Bischöfen und Priestern, die

die listige Absicht [haben], die Russische Kirche sittlich zu verderben – den Geist der Gleichgültigkeit, der Unterwürfigkeit und des Pharisäertums, den verderblichen Geist „dieser Welt“ in sie einzuschmuggeln. Sie möchten [...] die religiösen Emotionen der gläubigen Bürger [...] zügeln und [...] regulieren.¹⁰⁹³

Ėšliman und Jakunin erhoben schwere Vorwürfe. Der schwerwiegendste war jedoch, dass die genannten Bischöfe und Priester „dieser Welt“¹⁰⁹⁴ und nicht der Kirche dienten.

Gleichzeitig warfen die beiden Andersdenkenden dem Patriarchat vor, sich mit dieser Welt zu begnügen (mit Offb 3,17 untermauerten sie ihre Argumentation biblisch) und nur den Schein der Frömmigkeit zu wahren (mit Rekurs auf 2 Tim 3,5). Durch die erwähnte Argumentationstaktik, dass der Patriarch zwar adressiert, die Vorwürfe aber nicht explizit gegen ihn erhoben wurden,

¹⁰⁹¹ Ebd., 50.

¹⁰⁹² BREMER: Kreuz und Kreml, 42.

¹⁰⁹³ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 50.

¹⁰⁹⁴ Ebd. In dieser Formulierung kann eine Anspielung auf Röm 12,2 gesehen werden.

konnten Ėšliman und Jakunin herausstellen, dass die Hauptgefahr für die ROK aus ihrem Inneren komme – nämlich von den Bischöfen und Priestern, gegen die sich ihre Kritik richtete.¹⁰⁹⁵

Gegenüber dieser aktiven Gruppe von Priestern und Bischöfen stehe eine zweite Gruppe von Klerikern: diejenigen, die zwar mit der Situation unzufrieden seien, aber aus Furcht oder Mutlosigkeit schweigen würden. Die beiden Priester bewerteten dementsprechend: „[D]iese Motive sind derart verwerflich, daß sie keiner besonderen Widerlegung bedürfen“¹⁰⁹⁶. Gleiches gelte auch für diejenigen, die geschwiegen haben, um angeblich die Kirche zu retten. *De facto* handelten diese Bischöfe jedoch nur so, um ihre Bischofssitze nicht zu verlieren.¹⁰⁹⁷

Der in der Russischen Kirche verbreite Ausdruck: „Man muß schweigen, sonst verliert man die Registrierungszulassung“, ist eine fehlerhafte Selbstrechtfertigung, die eines christlichen Priesters nicht würdig ist.¹⁰⁹⁸

Wer die Position des Schweigens vertrete, sei schon gerichtet, so Ėšliman und Jakunin mit Rekurs auf Ez 34,2. Auf diese Weise trugen beide ein ekklesiologisch-soteriologisches Moment in die Argumentation mit ein.¹⁰⁹⁹

Man sollte die Priester, die der Meinung sind, daß sie die Kirche [durch ihr Schweigen] retten, daran erinnern, daß nicht wir, ihre schwachen Kinder, Bischöfe, Priester und Laien die Kirche Christi retten, sondern daß sie, unsere kinderliebende Mutter, uns rettet. Die Kirche wird aber von Christus gerettet!¹¹⁰⁰

Die beiden Priester nutzten das Bild vom einen Leib mit den vielen Gliedern (1 Kor 12,26), um ihre Argumentation zu untermauern und aufzuzeigen, dass

¹⁰⁹⁵ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 149.

¹⁰⁹⁶ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 50–51.

¹⁰⁹⁷ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 149–150.

¹⁰⁹⁸ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 52.

¹⁰⁹⁹ Vgl. Ėšliman / Jakunin: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 149–150.

¹¹⁰⁰ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 51.

das Schweigen der Bischöfe und Priester die gesamte russische Kirche betreffe und nicht nur Privatangelegenheit der jeweiligen Kleriker sei:

daß die Kirche eine Ganzheit ist – der Leib Christi, und daß wenn, nach dem Apostel Paulus, das Leiden eines Gliedes, [sic!] das Leiden der ganzen Kirche bedeutet (1. Kor. 12,26), so ist um so mehr das Leiden der ganzen Kirche auch das Leiden ihrer Glieder. [I]n einer kranken Kirche gibt es keine gesunden Gemeinden.¹¹⁰¹

Mit der Metapher vom Leib und den vielen Gliedern konnten Ėšliman und Jakunin die Kirche – wie bereits Aleksij selbst aufgezeigt hatte – als Einheit darstellen. Aus dieser Einheit erwuchs für beide die Pflicht, das Schweigen der Priester gegenüber den Bischöfen nicht zu dulden. Es nütze nichts, so die beiden religiösen Andersdenkenden, wenn in einer Gemeinde „viele zur Erhaltung des guten christlichen Lebens“¹¹⁰² getan werde, der Rest des Leibes aber leide. Durch das Schweigen werde die Willkür gedeckt, wodurch sich die Schweigenden in den Dienst der Gegner der Kirche stellten. Gleichzeitig fördere dieser Partikularismus die Entwicklung der Krankheit und mit ihr das Sektierertum, da es um die ganze Kirche und nicht um einzelne Interessen gehe.¹¹⁰³

5.3.4.3 Die Untätigkeit der Kirchenleitung – mit einer Ausnahme

Im Brief an Aleksij gingen die beiden Priester über die Schilderung der Kirchenschließungen Anfang der 1960er-Jahre bei Podgornyj hinaus, indem sie nicht nur von „10 000 geschlossenen Kirchen und Dutzende[n] von geschlossenen Klöstern“¹¹⁰⁴ sprachen, sondern sie an konkrete Orte rückbanden¹¹⁰⁵

¹¹⁰¹ Ebd., 52.

¹¹⁰² Ebd.

¹¹⁰³ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 150–151. Auch dies wird mit einem biblischen Zitat (Mt 7,18) untermauert.

¹¹⁰⁴ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 36.

¹¹⁰⁵ Ėšliman und Jakunin nannten die Glinskaja pustyn', das Kiewer Höhlenkloster, das sie als das älteste Heiligtum der russischen Erde identifizierten, die St.-Andreas-Kathedrale in Leningrad, die Sophienkathedrale in Novgorod, die Lavra von Počaeu und somit Kirchen und Orte, die eine besondere Rolle in der Entwicklung der ROK gespielt haben;

und auch auf geschlossene orthodoxe Bildungseinrichtungen¹¹⁰⁶ und die Verzweiflung der Gemeindemitglieder hinwiesen:¹¹⁰⁷

In dieser Zeit der schweren Prüfungen wandten sich die Herzen der Gläubigen in der Hoffnung auf Hilfe an ihre Hirten; denn sie sollten für ihre Schafe eintreten, um die Herde vor der Plünderung zu schützen. Eine Flut von Beschwerden und Eingaben, unterschrieben von Tausenden von Orthodoxen, ergoß sich über die Eparchialbischöfe und die Leitung des Moskauer Patriarchats. Hunderte von Fürsprechern überfüllten in jenen Tagen die Büros der amtierenden Bischöfe. Tausende von Kilometern kamen Abgeordnete der in Not geratenen Gemeinden und Klöster nach Moskau, um den Heiligsten Patriarchen um Schutz und Obhut zu bitten. Aber alle Hoffnungen waren umsonst! In den bischöflichen Büros empfing man die Fürsprecher des kirchlichen Kummers mit höflicher Gleichgültigkeit und kühler Herzlosigkeit wie lästige Bittsteller. Obschon sie in der Lage waren, tatkräftig zu helfen, hatten die meisten Bischöfe der Russischen Kirche nicht den Mut, sich für ihre Glaubensgemeinde einzusetzen.¹¹⁰⁸

Die Vorwürfe, nichts unternommen zu haben, um dieser Ungesetzlichkeit entgegenzutreten, scheinen erdrückend. Daher forderten Ėšliman und Jakunin, dass denjenigen, die sich aktiv an Kirchenschließungen beteiligt hatten, ihr Amt entzogen werde, was sie mit Rekurs auf Apg 1,20 untermauerten. Diejenigen, die nur zugesehen hätten, ohne aktiv Widerstand gegen staatliche Willkür geleistet zu haben, hätten Schuld auf sich geladen. Es wäre die „heilige Pflicht“¹¹⁰⁹ der Hirten gewesen, ihre Seele für ihre Herde zu opfern. Um dies zu tun, hätten sich die Bischöfe auf die sowjetische Gesetzgebung berufen, den Protest auf dem Amtsweg weiterleiten oder selbst bei den Behörden vorstellig werden können. Als positives Beispiel rekurrten beide auf den bereits erwähnten Ermogen:

Das Beispiel eines solchen Bischofs, wie Seiner Eminenz Hermorgen, des Erzbischofs von Kaluga, der kein einziges geschlossenes Gotteshaus auf

vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 131.

¹¹⁰⁶ Die beiden Priester listeten die geschlossenen Priesterseminare von Kiew, Stavropol', Saratov, Žiroviči und der Region Volyn' auf; vgl. ebd.

¹¹⁰⁷ Vgl. ebd.

¹¹⁰⁸ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 35.

¹¹⁰⁹ Ebd.

5 „*Gebt Gott, was Gottes ist!*“ – die Priester Gleb Jakunin und Nikolaj Ėšliman

dem Gewissen hat, zeigt, daß dort, wo ein Bischof seine Gemeinde mutig und entschlossen verteidigte, die Gesetzlosigkeit zurückwich.¹¹¹⁰

Abermals scheint das Motiv Ėšlimans und Jakunins durch, das anzeigte, wem sie sich – und auch alle anderen Gläubigen – gegenüber verantwortlich fühlten:

10 000 geschlossene Kirchen und Dutzende von geschlossenen Klöstern beweisen, daß das Moskauer Patriarchat seine Pflicht vor Christus und vor der Russischen Kirche nicht erfüllt hat; denn die Atheisten konnten die Kirchen nur schließen, weil sie des Schweigens der höchsten Kirchenleitung sicher waren!¹¹¹¹

Christus wurde aus dieser Perspektive zur ersten Instanz, vor der die Patriarchatsleitung Rechenschaft ablegen musste. Stattdessen habe das Patriarchat dem Staat und nicht Christus gedient:

Somit beweist die Massenschließung von Kirchen, Klöstern und Kirchenschulen die vorbehaltlose Unterordnung des Moskauer Patriarchats unter das inoffizielle Diktat der Beamten-Atheisten.¹¹¹²

In der Beilage an die Bischöfe warfen Ėšliman und Jakunin diesen vor, dass die „meisten Bischöfe [...] ihre Pflicht [...] nicht erfüllt“¹¹¹³ hätten. Sie hätten nach der staatlich forcierten Schließung der Kirchengebäude die dort tätigen Priester versetzt oder aus ihren Ämtern entlassen, obwohl – wie in Kapitel 5.3.1.6 gezeigt – die Gemeinde bzw. religiöse Vereinigung nicht hätte aufgelöst werden müssen.

Die Beilage an die Bischöfe von 1965 zeigt sehr deutlich, wie gut vernetzt die Andersdenkenden untereinander waren, denn Ėšliman und Jakunin referierten ausführlich über den Brief, den Ermogen an den Patriarchen schickte und in dem er gegen die Entscheidungen von 1961 Einspruch erhob. Sie wiederholten die dort genannten Argumente und förderten so deren Verbreitung: dass die Bischofsversammlung von 1961 die Verordnung lediglich bis zur Einberufung eines Landeskonzils bestätigt habe und dass eine Einberufung desselben bisher ausgeblieben sei. Gleichzeitig plädierten sie mit Ermogen dafür,

¹¹¹⁰ Ebd., 36.

¹¹¹¹ Ebd.

¹¹¹² Ebd.

¹¹¹³ DIES.: Beilage an die Bischöfe, 65.

dass die Praxis der ROK, regelmäßig Landeskonzilien abzuhalten, umgesetzt werden müsse.¹¹¹⁴

Hiermit rekurrierten die beiden religiösen Andersdenkenden auf die auf dem Landeskonzil 1917 im Beschluss *Über die Oberste Verwaltung der Russischen Orthodoxen Kirche*¹¹¹⁵ verabschiedete Praxis der regelmäßigen Einberufung von Landeskonzilien:

Die oberste gesetzgebende, administrative, richterliche und Kontrollgewalt in der Russischen Orthodoxen Kirche liegt beim Landeskonzil, das periodisch in bestimmten Zeitabständen einberufen wird und aus Bischöfen, Klerikern und Laien besteht.¹¹¹⁶

Das Landeskonzil hielt jedoch nicht fest, in welchen periodischen Abständen ein neues Konzil zusammentreten sollte. Seit 1917/18 war es erst einmal – zur Patriarchenwahl 1945¹¹¹⁷ – zusammengetreten.

Èšliman und Jakunin schilderten ausgiebig die Ereignisse nach Ermogens Eingabe an den Patriarchen. Sie machten deutlich, dass sie die Reaktionen des Patriarchats in Ermogens Fall missbilligten:¹¹¹⁸

So rechnet die höchste Kirchenleitung vor den Augen der ganzen Kirche mit den besten Bischöfen der Russischen Kirche für ihre kirchennützliche Tätigkeit ab, den gesetzwidrigen Forderungen der Beamten-Atheisten gehorchend. Wie lange noch?¹¹¹⁹

Die beiden Priester schilderten mit Ermogens Fall einen Präzedenzfall. Sie übernahmen seine Argumentation und führten diese weiter. Dass sich dem Beispiel Ermogens weitere Bischöfe der ROK anschließen sollten, wurde auch mit einem soteriologischen Motiv untermauert. Denn für Èšliman und Jakunin war es weder die sowjetische noch die kirchliche Gesetzgebung, vor der sich die Bischöfe verantwortlich zeigen müssten. Stattdessen führten sie

¹¹¹⁴ Vgl. Keston Archive: SU/Ort 8/2 Yakunin S [ÈŠLIMAN / JAKUNIN: Priloženie, 4–6].

¹¹¹⁵ Siehe FN 534.

¹¹¹⁶ *Über die Oberste Verwaltung der Russischen Orthodoxen Kirche* (4.11.1917), 642.

¹¹¹⁷ Die Patriarchenwahl 1944 erfolgte nicht auf einem Landeskonzil, sondern auf einer Bischofsversammlung; vgl. CYPIN, Vladislav: Art. Archierejskij Sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 1943 g., in: *Pravoslavnaja Ènciklopedija. Pod redakciej Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Aleksija II. Tom III, Anfimij – Afanasij*, Moskva 2001, 541–543.

¹¹¹⁸ Vgl. Keston Archive: SU/Ort 8/2 Yakunin S [ÈŠLIMAN / JAKUNIN: Priloženie, 5–6].

¹¹¹⁹ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Beilage an die Bischöfe, 71.

das bereits gegenüber dem Patriarchen formulierte Argument weiter: Die verantwortlichen Bischöfe müssten sich vor Gott bzw. dem jüngsten Gericht selbst verantworten. Als Zeugen für das Handeln der Bischöfe riefen sie das gesamte orthodoxe russische Volk an:

Hunderttausende von christlichen Seelen auf dem großen Territorium unserer Heimat, die der kirchlichen Betreuung beraubt sind, werden diese Willkür vor dem Herrn bezeugen.¹¹²⁰

Die Bischöfe seien, so Jakunin und Ėšliman, durch die Streichung von § 38 des *Verwaltungsstatuts* ihrer Verpflichtung nicht nachgekommen, „die Aufsicht über die zweckmäßige Verteilung der Kirchen und Kirchgemeinden in ihren Diözesen auszuüben“¹¹²¹, oder, um es mit den Eingangs zitierten Worten der beiden Priester zu sagen: Die Bischöfe standen nicht in „Treue zur Wahrheit und in der festen Befolgung der Wahrheit“¹¹²².

5.3.5 Verbundenheit der russischen Kirche mit Russland

Jakunin und Ėšliman führten aber nicht nur die Linie des aus seinem Amt entfernten Ermogen weiter, sondern überführten auch die Geschichte Russlands in die Gegenwart, indem sie einen expliziten Zusammenhang zwischen russischer Kirche und russischer Kultur in der Vergangenheit aufwiesen und daraus Implikationen für die Gegenwart ableiteten. Dies wird in Kapitel 5.3.5.1 genauer untersucht. Auf diesem Hintergrund konnten die beiden Priester die symphonische Beziehung zwischen russischer Kirche und ihrem Vaterland schildern, wie Kapitel 5.3.5.2 zeigt.

¹¹²⁰ Ebd., 65.

¹¹²¹ Ebd.

¹¹²² DIES.: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 56.

5.3.5.1 Kunst und Kultur

Hervorzuheben ist, dass Jakunin und Ėšliman die ROK als Teil der Geschichte und Kultur Russlands identifizierten und aus dieser Perspektive ihre Argumentation entwickelten:

Das historische Schicksal der ROK ist unmittelbar mit dem Schicksal des russischen Volkes verbunden, dessen Rolle in der Weltgeschichte seit den letzten 500 Jahren ständig zunimmt.¹¹²³

Sie versuchten so aufzuweisen, dass jedwede Stellung des Staats gegen die Kirche auch ein Akt gegen das eigene Volk sei, was sie v. a. am Beitrag der Kirche zur Kunst und Kultur verdeutlichen wollten:

Die russische Kirche habe zur Entwicklung ihres Heimatlands durch die „geistlich-spirituellen Erfahrungen der Heiligen, die beeindruckende Tiefe und Kraft der kirchlichen Kunst, eine starke und scharfsinnige Theologie“¹¹²⁴ beigetragen und so nicht nur die christliche Lehre verbreitet, sondern auch die moralisch-sittliche Führung im Leben der Bevölkerung übernommen, so die beiden Priester. Die ROK habe eine religiöse und allgemeinbildende Aufklärung nach Russland gebracht, insbesondere den russischen Norden kulturell und ökonomisch zivilisiert und die nationale Einheit gefördert. All dies, so die Botschaft von Jakunin und Ėšliman, sei ein Potential der ROK, dass sie auch in der Sowjetunion zur Gestaltung der Gesellschaft einbringen könne. Gleichzeitig gaben sie ein Beispiel aus der Geschichte Russlands, in der bereits der Säkularismus in Russland Einzug gehalten habe, es aber dann gerade der christlich-orthodoxe Beitrag gewesen sei, der die russische Kultur und Gesellschaft zum Blühen gebracht habe:¹¹²⁵

Als Gegengewicht zum primitiven Utilitarismus der säkularen Zivilisation, welcher Russland als Resultat der petrinischen Reformen überschwemmt hatte, errichtete die Gnade Gottes in unserem Vaterland eine ruhmreiche Armee christlicher Denker, Künstler und Wissenschaftler.¹¹²⁶

¹¹²³ ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 153.

¹¹²⁴ Ebd.

¹¹²⁵ Vgl. ebd., 153–155.

¹¹²⁶ Ebd., 155.

Der russische Universalgelehrte Michail Lomonosov (1711–1765) wurde von den beiden Priestern als Vater der neuen russischen Kultur dargestellt und mit ihm die enge Verbundenheit der ROK mit der russischen Kultur, Geschichte und dem gemeinsamen Vaterland aufgezeigt: Ėšliman und Jakunin stellten mit Verweis auf Röm 1,19–25 Lomonosov in die Nachfolge Pauli und verwiesen mit ihm auf den Zusammenhang von Wissenschaft und Religion. Wissenschaft und Religion – so Lomonosov – seien zwei Schwestern, die niemals miteinander kämpfen könnten, außer wenn jemand ihnen diese Feindschaft zusprechen würde.¹¹²⁷

Indem sich die beiden religiösen Andersdenkenden des Gelehrten Lomonosov bedienten, versuchten sie abermals mittels der russischen Kultur und Geschichte die enge Verbundenheit zwischen ROK und Russland aufzuweisen. Gleichzeitig gingen beide aber auch mit Lomonosov in die Offensive, indem sie das zentrale Propaganda-Werkzeug der Kommunisten *Nauka i religija* angriffen und dessen Anspruch mit Lomonosov dekonstruierten: Es bestehe eben kein Gegensatz zwischen Wissenschaft und Religion, dieser sei von den atheistischen Machthabern konstruiert. Aufgrund dessen gebe es auch zwischen der Kirche und dem sowjetischen Staat keinen Gegensatz. Der Fehler in der Beziehung zwischen sowjetischem Staat und russischer Kirche lag aus dieser Perspektive in der marxistisch-leninistischen Ideologie, die genau diese Gegensätzlichkeit, vermittelt durch staatliche Propagandawerkzeuge, hervorhob und immer wieder betonte.

Neben Lomonosov verwiesen Ėšliman und Jakunin auf weitere orthodoxe Persönlichkeiten und auf die bekanntesten Vertreter der russischen Kultur, die als gläubige orthodoxe Christen ausgewiesen wurden¹¹²⁸ und allesamt ihren Beitrag zur nationalen Kultur geleistet hätten. In diese Linie wurden u. a. Gavriil Deržavin, Aleksandr Puškin, Nikolaj Gogol', Fëdor Dostoevskij und Vladimir

¹¹²⁷ Vgl. ebd.

¹¹²⁸ Vgl. ebd., 156–157. Genannt werden u. a. Vladimir Solov'ëv, Evgenij Trubeckoj, Pavel Florenskij, Michail Bulgakov, Vladimir Losskij, Semën Frank, Nikolaj Berdjaev, Nikolaj Karamzin, Ivan Krylov, Vasilij Žukovskij, Aleksandr Griboedov, Michail Glinka, Evgenij Baratynskij, Sergej Aksakov sowie Ivan Aksakov und Konstantin Aksakov, Nikolaj Pirogov, Aleksandr Ostrovskij, Konstantin Ušinskij, Aleksej Tolstoj, Vasilij Surikov, Dmitrij Mendeleev, Evgenij Botkin, Pëtr Čajkovskij, Vasilij Ključevskij, Fëdor Uspenskij, Boris Turaev, Aleksej Ermolov, Ivan Pavlov, Vladimir Vernadskij, Aleksandr Grečaninov, Antonina Neždanova, Boris Pasternak, Nadežda Obuchova, Pëtr Končalovskij und Vladimir Sofronickij.

Solov’ev gestellt. Schon sie hätten an die von Christus abfallende Menschheit appelliert, in die Kirche zurückzukehren.¹¹²⁹

Aus Ėšlimans und Jakunins Perspektive war die sowjetische Gesellschaft vom Glauben abgefallen. Beide machten sich den Appell der früheren *intelligencija* zu nutze und forderten die sowjetischen Bürger auf, wieder in die Kirche zurückzukehren. Die ROK werde weiterhin ihren Beitrag für das gemeinsame Vaterland liefern: „Wie eine Mutter ihr Kind gebar und ernährte, gebar und ernährte die ROK die große russische Kultur!“¹¹³⁰ Als Beweis für ihre These lieferten die beiden religiösen Andersdenkenden die genannte Liste orthodoxer Persönlichkeiten, die sich ihrer Meinung nach um die russische Kultur verdient gemacht hatten.

Ėšliman und Jakunin wiesen auch darauf hin, dass hervorragende und einmalige Kunstwerke im Rahmen der antikirchlichen Kampagne zerstört worden seien. So hoben sie hervor, dass sich die antikirchliche Kampagne eben nicht nur gegen die Kirche und ihre Gläubigen richtete, sondern *de facto* gegen das russische Volk und dessen Kunst und Kultur insgesamt. Somit konnten sie einerseits eine Verflechtung zwischen russischem Volk, russischer Kirche und russischer Geschichte sowie Kultur aufzeigen und andererseits die antikirchliche Kampagne auf eine Ebene heben, die sie nicht auf eine rein antikirchliche Kampagne reduzierte. Ėšliman und Jakunin betonten, dass diese weiter reichende Folgen als nur für die Kirche hätte und sahen es als ihre Pflicht an, die Staatsführung über diesen Sachverhalt aufzuklären. Die Kampagne habe nicht nur die russische Kirche, sondern auch und v. a. die russische Seele, deren Kunst, Geschichte und Tradition zerstört.¹¹³¹

¹¹²⁹ Jakunin und Ėšliman betrieben ein regelrechtes „Name-Dropping“, um die jahrhundertalte Verbindung zwischen orthodoxem Glauben und russischer Kultur aufzuzeigen, indem sie des Weiteren zahlreiche historische Persönlichkeiten der russischen (Kirchen-) Geschichte als Gewährsmänner anführten: So wurden z. B. Ilarion (von Kiew) (Metropolit von Kiew, 1051–1054, und Autor von *Slovo o zakoně i blagodati* [*Predigt über Gesetz und Gnade*]), Sergij von Radonež, Ivan der Schreckliche, Metropolit Filipp II. von Moskau, Nil Sorskij, Aleksej Chomjakov, Ivan Kireevskij, Konstantin Leont’ev sowie Lev Tolstoj genannt; vgl. ebd., 153–155.

¹¹³⁰ Ebd., 157.

¹¹³¹ Vgl. DIES.: Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgornomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P., 180. Ähnlich argumentierten die beiden auch im Brief an Aleksij; dort wird jedoch durchgängig vom „orthodoxen Volk“ gesprochen: „Das orthodoxe Volk liebte seit jeher seine Kirchen. In der Gründung seiner Gotteshäuser verkörperte sich die ganze Tiefe und Schönheit seiner christlichen Weltanschauung, die evangelische Weisheit und die seelische Kraft, das Gefühl der Harmonie und seine

Durch den Rekurs auf das „*rusckij narod*“¹¹³² (russische Volk) können Ėšliman und Jakunin in einem nationalistisch orientierten Milieu verortet werden, in dem es einen ideologischen Zusammenhang zwischen russischer Orthodoxie, russischem Volk und Russland als Ganzem in Vergangenheit und Gegenwart gibt. Es wurde von beiden ein metaphysisches Gebilde von Russland konstruiert, das v. a. kulturelle und nationale Aspekte beinhaltete und nicht primär eine soziale oder politische Agenda.¹¹³³

Auf einen weiteren Aspekt soll noch hingewiesen werden: Es ist für die ideologische Sicht Ėšlimans und Jakunins entscheidend, dass sie von „*rusckij narod*“ sprachen, da sich diese Bezeichnung auf die Menschen, die russische Sprache und Kultur bezieht.¹¹³⁴ So konnte eine Einheit des russischen Volkes unabhängig von bestehenden Staatsgrenzen konstruiert werden. Daher konnten Ėšliman und Jakunin beispielsweise auch ausdrücklich auf das Kiewer Höhlenkloster verweisen und dieses als ältestes Heiligtum des russischen Volkes qualifizierten.¹¹³⁵ Gleichzeitig wurde hierdurch nicht nur die religiöse Bedeutung dieses Heiligtums hervorgehoben, sondern auch dessen Bedeutung für die russische Kultur und Tradition.

5.3.5.2 Vaterland und *symphonia*

Ėšliman und Jakunin schilderten explizit die Verdienste der ROK in der Geschichte Russlands, wie es bereits in Kapitel 5.3.5.1 angedeutet wurde.¹¹³⁶ Zu den Verdiensten zählten sie insbesondere die „Bekehrung der Ostslawen und anderer Völker auf dem Territorium unserer Heimat zum Evangelium, die große Zahl der heiligen Gerechten, die große Kirchenkunst, [der Aufstieg der

reichen Begabungen“ (ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 33).

¹¹³² ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgornomu ot graždan SSSR Ėšlimana N. I. i Jakunina G. P., 179.

¹¹³³ Vgl. dazu auch BRÜNING, Alfons: Patriotismus: Loyalitäten Russisch-Orthodoxer Geistlicher der 1930er und 1970er Jahre zwischen „Heiligem Russland“ und Sowjetpatriotismus [Vortragsabstract des Workshops „Kirchen und Christentum im Kalten Krieg“, Frankfurt a. M., 3.–4. Mai 2012], https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/c-systematischeheologie/oekumenik/forschen/kalterkrieg/br__ning-2012.pdf.

¹¹³⁴ Vgl. FN 7.

¹¹³⁵ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 131.

¹¹³⁶ Vgl. ebd., 153–161.

mystischen Theologie und religiösen Philosophie,]¹¹³⁷ die geistige Befruchtung der nationalen Kultur“¹¹³⁸ aber auch die „weltweite Bedeutung der Orthodoxie“¹¹³⁹, die Folge der christlichen Unterweisung durch die ROK sei.

Die beiden religiösen Andersdenkenden skizzierten so eine Kirche, die sich stets zum Wohle ihrer Heimat einbrachte und die eng mit ihren Völkern und ihrer Kultur verbunden sei, auch wenn erster Bezugsrahmen das russische Volk war. Mit Verweis auf das byzantinische Ideal der *symphonia* hoben sie deshalb besonders hervor, dass „die Interessen der Kirche in der zivilen Sphäre [...] den Interessen des freien Rechtsstaates“¹¹⁴⁰ entsprechen sollen. Daher wollten sie – wie in Kapitel 5.3.3.2 gezeigt – die „ideale“ Beziehung zwischen Staat und Kirche auf Grundlage von Mt 12,17 festgeschrieben sehen.¹¹⁴¹ Des Weiteren rekurrten Ėšliman und Jakunin auf Tichon, der sein Handeln mit Verweis auf Röm 13,1¹¹⁴² begründete, um die innere Selbständigkeit des kirchlichen Lebens zu unterstreichen.¹¹⁴³ Solch ein Verweis ist jedoch als schwierig einzustufen, da eine wörtliche Anwedung des Bibelverses eine Unterordnung der Kirche unter die neue Staats- und Regierungsform nach der Oktoberrevolution bedeutete. Für die beiden Priester verteidigte Tichon dennoch „gleichzeitig konsequent und unnachgiebig die innere Selbstständigkeit des Kirchenlebens, da es [...] keine Macht auf Erden gibt, die unser hohepriesterliches Gewissen und unser Wort des Patriarchen binden könnte“¹¹⁴⁴. Solch eine Auffassung muss jedoch aus mehreren Gründen kritisch betrachtet werden:

Erstens: Die byzantinische *symphonia* ging von einer orthodoxen Kirche in einem orthodoxen Staat aus. Sie ist deshalb als ein Ideal zu sehen, das unter modernen Bedingungen nicht gegeben sein kann. Eine direkte Übertragung

¹¹³⁷ Dieser Einschub fehlt in der deutschen *tamizdat*-Übersetzung; siehe russisches Original: ebd., 157.

¹¹³⁸ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 53–54.

¹¹³⁹ Ebd., 54.

¹¹⁴⁰ Ebd., 60.

¹¹⁴¹ Vgl. Ėšliman / Jakunin: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 163–164.

¹¹⁴² Röm 13,1 hält fest: „Jeder ordne sich den Trägern der staatlichen Gewalt unter. Denn es gibt keine staatliche Gewalt außer von Gott; die jetzt bestehen, sind von Gott eingesetzt.“

¹¹⁴³ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 159.

¹¹⁴⁴ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 56.

solch eines Ideals auf die Sowjetunion oder auf andere moderne Gesellschaften und Staaten ist anachronistisch. Gleichzeitig fehlte die Anerkennung der Realität eines atheistischen Staats, der sich gegen die Kirche stellte. Ėšliman und Jakunin wiederholten so die Grundfehler des Konzilsdokuments *Über die rechtliche Stellung der Russischen Orthodoxen Kirche (Opredelenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi o pravovom” položenii Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi)*¹¹⁴⁵. Sie gingen ungeachtet der politischen Form des Staats und seinen Handlungen weiterhin von einem symphonischen Verhältnis von Staat und Kirche aus, das idealerweise in einer engen Bindung zwischen Kirche und Staat kulminierte, bei der die Kirche aber innere Autonomie genieße. Mehr als 40 Jahre nach dem Konzil war auch bei den beiden religiösen Andersdenkenden kein theologischer Fortschritt in der Ausformulierung eines Nähe-Distanz-Verhältnisses zwischen Staat und Kirche gegeben. Die ROK strebte zwar 1917 eine größere Unabhängigkeit und eine Befreiung aus dem Verwaltungsapparat des Staats an, blieb jedoch dem Ideal der Symphonie verhaftet, wodurch es zu keiner grundsätzlichen Trennung kam.¹¹⁴⁶

Zweitens ist herauszustellen, dass Ėšlimans und Jakunins Auffassung, dass „die Interessen der Kirche in der zivilen Sphäre [...] den Interessen des freien Rechtsstaates“¹¹⁴⁷ entsprechen sollten, genau das thematisierte, wogegen sich die beiden stellten: Die in der offiziell-öffentlichen und internationalen Sphäre vertretenen Positionen der kirchlichen Hierarchie waren ja in diesen Sphären deckungsgleich mit den Interessen des sowjetischen Staats. Das lässt sich durch zahlreiche Äußerungen belegen, in denen die Hierarchie der ROK der Weltöffentlichkeit versicherte, dass es in der UdSSR Religionsfreiheit gäbe. Dadurch, dass sich die Kirchenleitung vom sowjetischen Staat instrumentalisieren ließ, wurde *de facto* genau das umgesetzt, was Ėšliman und Jakunin hier forderten. Jedoch hatten beide keine Instrumentalisierung im Sinn, sondern eine Kooperation der Größen Staat und Kirche auf gemeinsamer Grundlage:

¹¹⁴⁵ Siehe *Über die rechtliche Stellung der Russischen Orthodoxen Kirche* (2.12.1917), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): *Die Orthodoxe Kirche in Rußland*, 642–643, russisch: *Opredelenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi o pravovom” položenii Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi*. 2. dekabnja 1917 goda, in: *Sobranie opredelenij i postanovlenij svjaščennogo sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg.* Tom 2, Moskva 1994, 6–8.

¹¹⁴⁶ Vgl. ELSNER: *Die Russische Orthodoxe Kirche vor der Herausforderung Moderne*, 104.

¹¹⁴⁷ ESCHLIMAN / JAKUNIN: *Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland*, Alexij, 60.

dem Kaiser das zu geben, was des Kaisers ist und Gott das, was Gottes ist, wie in Kapitel 5.3.3.2 herausgearbeitet wurde.

Drittens ist aufgrund der vielfach geschilderten rechtswidrigen Handlungen staatlicher Vertreter zu diskutieren, wie rechtsstaatlich die Sowjetunion war. Jakunin und Ėšliman mussten jedoch genau diese Rechtsstaatlichkeit voraussetzen, um so nicht nur eine Appellationsinstanz für ihre Eingaben auszumachen, sondern auch um ihre Rechte einfordern zu können. Mit der Einforderung der Gesetzlichkeit ist auch ein Verweis auf die Legalität (*zakonnost'*) gegeben, wodurch betont wird, dass bestehendes Recht herrschen müsse.

Viertens: Es gab keine detaillierte Auseinandersetzung mit Röm 13,1. Diese Bibelstelle wurde nicht eingehend problematisiert, es wurde kein Widerstandsrecht gegen die staatliche Macht formuliert und die staatlichen Träger von Macht wurden als von Gott eingesetzt verstanden. Da Jakunin und Ėšliman auf den sowjetischen Staat bezogen waren und es ihnen nicht um den Umsturz von Macht, sondern um deren Begrenzung ging, war dies jedoch konsequent. Für eine Kirche in einem religionsfeindlichen staatlichen System bot ihre Argumentation daher keine Grundlage, um die Beziehungen zwischen Staat und Kirche zu regeln und so der Kirche eine legale Existenz zu sichern.

Als erster Schritt hin zu einer *symphonia* kann die Abwehr rechtswidriger Eingriffe in das innerkirchliche Leben mit Verweis auf die Rechtsstaatlichkeit der Sowjetunion gesehen werden. Den Mehrwert solch eines Verhaltens zeigten Jakunin und Ėšliman daran auf, dass die Kirche frei für ihren Dienst am Vaterland werde:

Nur wenn sie frei ist, kann die Kirche ihre Kinder im Geiste des echten Patriotismus erziehen, nicht aus Angst vor den Behörden, sondern aus Liebe zum Vaterland. Nur wenn sie frei ist, kann die Kirche dem Staat in allen seinen guten Taten tatkräftig helfen. Die Kirche ist eine reale, gute und nicht zu beseitigende Kraft, und es liegt im Interesse des Staates, daß diese Kraft frei ist!¹¹⁴⁸

Die beiden religiösen Andersdenkenden hoben hier abermals die Staatsbezogenheit der ROK hervor. Weil die ROK auf das Engste mit der Geschichte und Kultur Russlands verbunden sei, erziehe sie zum Patriotismus und zeige

¹¹⁴⁸ Ebd., 61.

so ihre Loyalität zum Staat. Diese Loyalität könne Auswirkungen auch außerhalb der Sowjetunion haben:

Entgegen der bisherigen Bekundungen kirchlicher Vertreter in der internationalen Sphäre, dass die ROK frei sei, forderten Ėšliman und Jakunin eine tatsächliche freie Existenz der ROK in der Sowjetunion. Sie untermauerten diese Forderung mit dem Argument, dass so

der ganzen Welt bezeug[t werden kann], daß in unserem Lande das geheiligte Recht des Menschen auf die religiöse Freiheit tatsächlich verwirklicht wird. Nur ein solches Zeugnis hat in den Augen von Millionen Menschen guten Willens in allen Ländern der Welt eine Beweiskraft, die durch keine Lüge erschüttert wird.¹¹⁴⁹

Drei Aspekte können anhand dieses Zitats beleuchtet werden:

Die beiden Priester spielten erstens auf die internationale Sphäre an und hoben deren Bedeutung hervor. Gleichzeitig bedienten sich beide der selben Strategie wie die offiziellen Kirchenvertreter, indem sie in der internationalen Sphäre bezeugten, dass es in der UdSSR juristisch gesehen Religionsfreiheit gab; allerdings verbunden sie dies mit der Forderung nach einer tatsächlichen Umsetzung derselben, was sie von den Kirchenvertretern wiederum unterschied.

Zweitens fällt der Rekurs auf die biblische Formulierung „Alle Menschen guten Willens“ (Lk 2,14) auf, der in der katholischen Sozialverkündigung kurz zuvor erstmals in der „Menschenrechtscharta“ *Pacem in terris* von Johannes XXIII. 1963 gebraucht wurde. Diese Formulierung weitete den Adressatenkreis der Schriften der beiden Andersdenkenden, da so auch Menschen inkludiert werden konnten, die keine Christen waren. Gerade bei den in der internationalen Sphäre veröffentlichten Statements konnte es durch diese Formulierung gelingen, andere Christen zu erreichen und die Anliegen der Andersdenkenden explizit vor die Weltöffentlichkeit zu bringen.

Des Weiteren ist drittens zu beachten, dass Ėšliman und Jakunin sich in ihrer Argumentation für Religionsfreiheit nicht auf Art. 18 der UN-*Menschenrechtskonvention* stützten, der explizit die Religionsfreiheit schützt. Solch ein Rekurs auf die *Menschenrechtserklärung* hätten die beiden Priester im Rahmen ihrer Tä-

¹¹⁴⁹ Ebd., 60–61.

tigkeiten als Rechtsverteidiger artikulieren können, jedoch scheinen internationale verbindliche Dokumente für ihre Argumentation keine Bedeutung gehabt zu haben, da sie sich insbesondere auf den Binnenraum der UdSSR konzentrierten, wie in Kapitel 5.3.1.4 aufgezeigt wurde.

In diesem Kapitel ist deutlich geworden, dass Ėšliman und Jakunin mehr als eine Taktik verfolgten, um ihre Ziele zu erreichen. Neben der Rechtsverteidigung waren der Bezug und Verweis auf die russische Kultur, die immer wieder neu durch die Orthodoxie befruchtet wurde, und der Rekurs auf das gemeinsame Vaterland unerlässlicher Bestandteil ihrer Argumentation. Aus dieser Perspektive war es daher nur folgerichtig, auch auf die eigene Geschichte zu schauen und ihre Relevanz für die Gegenwart herauszustellen. Die Analyse dieser Argumentation erfolgt im nächsten Unterkapitel.

5.3.6 Die Relevanz der Kirchengeschichte

Ėšliman und Jakunin nutzten ihre Argumentation, um aufzuzeigen, wie eng die ROK in der Vergangenheit mit ihrem Vaterland verbunden war. Dass beide deswegen jedoch nicht zu einem vorrevolutionären Staat-Kirche-Verhältnis zurückkehren wollten, zeigt ihre Ablehnung der petrinischen Reformen und der Synodalphase (Kapitel 5.3.6.1). Stattdessen bildete das Landeskonzil 1917/18 (Kapitel 5.3.6.2) die Wegmarke ihres Handelns; eine klare Abgrenzung zu Sergij (5.3.6.3) war da nur konsequent. Beide Priester rekurrierten somit auf die Kirchengeschichte, um ihre Position zu begründen, wie in den folgenden Unterkapiteln genauer expliziert wird.

5.3.6.1 Die petrinischen Reformen

Erster Abgrenzungspunkt Jakunins und Ėšlimans waren die gesellschaftlichen Reformen¹¹⁵⁰ unter Zar Peter dem Großen (1672–1725), die sie äußerst kritisch bewerteten:¹¹⁵¹

Während zweihundert Jahren war die Russische Kirche schwer krank, und ihre geistige Aktivität war weitgehend gelähmt. Diese Schwäche äußert sich in der Neigung der russischen Bischöfe, sich den gesetzwidrigen

¹¹⁵⁰ Zu den petrinischen Reformen und der Synodalphase vgl. BREMER: Kreuz und Kremel, 40–47.

¹¹⁵¹ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 157–161.

5 „Gebt Gott, was Gottes ist!“ – die Priester Gleb Jakunin und Nikolaj Ėšliman

Forderungen der weltlichen Führer zu beugen, und in der verhältnismäßigen schwachen Autorität der Gemeindepriester.¹¹⁵²

Diese Beobachtung kann auf die Situation in der Sowjetunion übertragen und als Kritik an der Kirchenführung und den Gemeindepriestern betrachtet werden. Auch in der Sowjetunion beugten sich die Bischöfe den gesetzeswidrigen Forderungen der weltlichen Führer. Die Gemeindepriester besäßen keinerlei Autorität,¹¹⁵³ da sie diese durch ihr Schweigen in Bezug auf die unrechtmäßigen staatlichen Aktivitäten verloren hätten. Die Krankheit der ROK – so Ėšliman und Jakunin – habe sich bereits „in der Duldsamkeit der Bischöfe gegenüber der Willkür Peters I [.] der durch ein Staatsdekret das Patriarchat aufgehoben und der Russischen Kirche das ‚Geistliche Reglement‘ aufgezungen hatte“¹¹⁵⁴, gezeigt. Analoges (die Unterordnung der Kirche unter den Staat) gelte in der Sowjetunion: Auch hier duldeten die Bischöfe die Willkür und Einmischung der Machthaber, wie schon 200 Jahre zuvor.

Weitere Analogien zur Synodalphase wurden von Jakunin und Ėšliman gezogen: So wurden bei den petrinischen Reformen sowohl Mk 12,17 als auch kirchliche Kanones verletzt, indem der „Zar als Oberhaupt der höchsten Kirchenleitung“¹¹⁵⁵ anerkannt wurde. Zudem bildete die

Duldsamkeit der Bischöfe gegenüber der Einmischung des Zaren in das innere Leben der Kirche [...] einen gefährlichen Präzedenzfall und untergrub in großem Maße das kirchliche Selbstbewußtsein. [...] Diese einmal begangene Sünde des widerspruchslosen Gehorsams gegenüber willkürlichen Forderungen der weltlichen Behörden, [sic!] zersetzte das kirchliche Leben immer mehr und untergrub die geistigen Grundlagen der Priesterschaft.¹¹⁵⁶

¹¹⁵² ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 54.

¹¹⁵³ Dass die Gemeindepriester durch die geänderte *Gemeindeordnung* an Autorität verloren hatten, wurde vom Metropoliten von Krutizy und Kolomna, Pitirim (Sviridov), bereits auf der Bischofsversammlung vorgebracht und auch im ŽMP festgehalten. Obwohl Ėšliman und Jakunin mehrfach auf die Ausgabe des ŽMP verwiesen, machten sie nicht deutlich, dass dieses Argument bereits auf der Bischofsversammlung vorgebracht wurde; vgl. Dejanija Archierejskogo Sobora Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 11.

¹¹⁵⁴ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 54.

¹¹⁵⁵ Ebd.

¹¹⁵⁶ Ebd.

Durch die geänderte *Gemeindeordnung* und die mündlichen Anweisungen werde „dem russischen Kirchenleben ei[n] solche[r] Schlag versetzt, wie ihn sogar die Gegner der kirchlichen Freiheit, Peter I. und Katharina II., nicht versetzt haben“¹¹⁵⁷. Die Einschränkungen in der Sowjetunion gingen aus dieser Perspektive über die staatliche Einmischung während der Synodalphase hinaus. Èšliman und Jakunin fanden noch weitere Parallelen, denn schon vor der petrinischen Epoche habe es einen Metropoliten bzw. Bischof gegeben, der sich staatlichen Einflussversuchen entgegengestellt habe. Sie rekurrten auf Metropolitan Filipp (Kolyčëv) (1507–1569), der als Einziger Ivan dem Schrecklichen (1530–1584) entgegengetreten sei und dem während der Zeit der petrinischen Reformen kein anderer Bischof nachgeeifert habe.¹¹⁵⁸ Auch in der Sowjetunion gebe es nur einen Bischof, der sich gegen die Staatsmacht gestellt habe und dessen Beispiel noch niemand gefolgt sei. Dieser Bischof war Bischof Ermogen.

Ein weiterer historischer Vergleich zeigte für Èšliman und Jakunin auf, dass während der synodalen Zeit in der Orthodoxen Kirche durchgängig die Überzeugung vorgeherrscht habe, dass „das ‚Geistliche Reglement‘ [...] das Bild der Orthodoxie entstelle“¹¹⁵⁹. Das Bewusstsein, dass die aktuelle Kirchenordnung dem Bild der Orthodoxie entgegenstehe, fehle hingegen während der Sowjetzeit, was die beiden Priester der Kirchenhierarchie schwer anlasteten. Aus dieser Perspektive wurden die Andersdenkenden zu den Einzigen, die das wahre Bild der Orthodoxie wiederherstellen bzw. dieses nicht entstellen wollten.

Ähnliches habe es auch schon während der petrinischen Epoche gegeben:

Der ständige Widerstand des Kirchenbewußtseins gegen das „Geistliche Reglement“ Peters I. führte schließlich dazu, daß zu Beginn des XX. Jahrhunderts mit der Vorbereitung des allrussischen Kirchen-Konzils begonnen wurde, das im August 1917 einberufen wurde.¹¹⁶⁰

¹¹⁵⁷ Ebd., 58.

¹¹⁵⁸ Vgl. ÈŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Èšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 157.

¹¹⁵⁹ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 55.

¹¹⁶⁰ Ebd., 56.

Um ihre These zu untermauern, bezogen sich Ėšliman und Jakunin auf den Erzbischof von Rostov, Georgij (Daškov) († 1739), auf die Mitglieder des Heiligen Synods den Metropoliten von Rostov Arsenij (Macevič) (1697–1772) und auf den Erzbischof von Novgorod Amvrosij (Juškevič) (um 1690–1745), die während der Synodalphase das Ziel verfolgten, das Patriarchat wiederherzustellen. Ebenso rekurrten sie auf den russischen Historiker Nikolaj Karamzin (1766–1826), der in seinen *Aufzeichnungen über das alte und neue Russland* (*Zapiski o drevnej i novoj Rossii*) (1811) die Folgen einer Unterordnung der Kirche unter die staatliche Macht skizziert hatte. Die Kritik des Religionsphilosophen Vladimir Solov'ev (1853–1900) am Heiligsten Dirigierenden Synod und dessen Oberprokurator wurde ebenfalls von den religiösen Andersdenkenden nachgezeichnet. Prägnant zitieren Ėšliman und Jakunin den Erzbischof von Enisej, Nikodim (Kazancev) (1803–1874), der 1874 schrieb:¹¹⁶¹

Die Idee der Reform [Peters] ist falsch und in der Orthodoxie nicht anwendbar. Die Kirche ist selbst eine Herrscherin. Ihr Oberhaupt ist Christus, unser Gott. Ihr Gesetz ist das Evangelium.¹¹⁶²

Mit den Ausführungen zur Synodalphase konnten die beiden Priester aufzeigen, dass das kirchliche Bewusstsein, das in der petrinischen Epoche noch vorherrschte und aus sich heraus die Entstellung des Bildes der Orthodoxie betonte, in der Sowjetunion fehlte. Es war daher höchst brisant, wenn Jakunin und Ėšliman auf Karamzin rekurrten, der bereits 1811 feststellte, dass die Kirche durch ihre Unterordnung unter die weltliche Gewalt ihren heiligen Charakter verloren habe. Infolgedessen sei nicht die *Gemeindeordnung* von 1961 rechtmäßig, sondern der Widerspruch gegen sie und die Vorgehensweise des Staats und der Kirchenleitung, da durch sie das Bild, der Aufbau und die Struktur von Kirche sowie deren Verhältnis zum Staat entstellt worden sei. Der hier beschriebene Rekurs von Ėšliman und Jakunin auf die Reformen Peters des Großen und die Selbstständigkeit der Kirche muss vor dem Hintergrund neuerer Forschung kritisch betrachtet und relativiert werden: Mit Verweis auf den orthodoxen Theologen John Meyendorff hat die Theologin

¹¹⁶¹ Vgl. Ėšliman / Jakunin: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 158–159.

¹¹⁶² ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 55. Beide zitieren diese Stelle aus dem *Bogoslowskij Vestnik* (1905), ohne jedoch genauere Angaben zu machen.

Regina Elsner herausgearbeitet, dass der Verlust der kirchlichen Selbstständigkeit – wie hier von Ėšliman und Jakunin beschrieben – Teil eines bestimmten vorherrschenden Narrativs der russischen Kirchengeschichtsschreibung ist. Elsner weist darauf hin, dass die Kirche bereits seit dem 16. Jahrhundert nicht mehr selbstständig gewesen ist, da es durch die Herausbildung des Nationalstaats und der Unabhängigkeit von Konstantinopel zu einer engen Verflechtung der Kirche mit dem Staat gekommen war.¹¹⁶³ Der Verlust der kirchlichen Selbstständigkeit ist also nicht primär durch die petrinischen Reformen entstanden, wie von Jakunin und Ėšliman ausführlich dargelegt und behauptet wurde.

5.3.6.2 Das Landeskonzil 1917/18

Den petrinischen Reformen stellten die beiden Priester die Reformen des Landeskonzils gegenüber. Das Landeskonzil von 1917/18 wurde von ihnen im Gegensatz zur Synodalphase als „großes und segensreiches Ereignis“¹¹⁶⁴ interpretiert, das „der Russischen Kirche die Heilung von einer jahrelangen Krankheit“¹¹⁶⁵ gebracht habe:

Dieses Konzil hat bewiesen, daß die Russische Kirche den kritischen Zustand [der Synodalzeit] überwunden hatte, und es war der Beginn der Wiedergeburt der kirchlichen Selbstständigkeit.¹¹⁶⁶

Anders gewendet und auf die Situation in der Sowjetunion appliziert bedeutete dies: Die Einberufung eines Konzils konnte aus der Perspektive der beiden Priester dazu führen, die kirchliche Selbstständigkeit wiederzuerlangen – eine deutliche Aufforderung, der staatlichen Unterdrückung zu entsagen und selbst aktiv zu handeln. Sie forderten den Patriarchen auf:

Berufen Sie ein neues Kirchenkonzil [lies: Landeskonzil] ein mit einer möglichst breiten Vertretung, geben Sie der Stimme der Kirche die Möglichkeit, frei zu ertönen, weil ihre Seele im Schweigen schmachtet. [...] Segnen Sie uns, und wir zweifeln nicht daran, daß der gemeinsame [katholische, konziliare] Geist der Russischen Orthodoxen Kirche unter dem

¹¹⁶³ Vgl. ELSNER: Die Russische Orthodoxe Kirche vor der Herausforderung Moderne, 55–56.

¹¹⁶⁴ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 56.

¹¹⁶⁵ Ebd., 55.

¹¹⁶⁶ Ebd., 56.

5 „Gebt Gott, was Gottes ist!“ – die Priester Gleb Jakunin und Nikolaj Ėšliman

Einfluß des Heiligen Geistes die Möglichkeit der Heilung der Krankheit der Kirche findet und der Russischen Kirche den Weg zur großen Wiedergeburt öffnet.¹¹⁶⁷

Die breite Beteiligung der Kleriker und Laien beim Landeskonzil 1917/18 wurde für Jakunin und Ėšliman für ein neu einzuberufendes Landeskonzil zu einer Bedingung der Erneuerung der Kirche. Sie zogen so eine Traditionslinie, die durch den Sergianismus unterbrochen wurde, und nun wieder aufgenommen werden sollte, indem die Beschlüsse des Landeskonzils 1917/18 umgesetzt werden sollten:¹¹⁶⁸

Im Hinblick auf die Tatsache, daß „in der Russischen Orthodoxen Kirche die höchste Gewalt auf den Gebieten der Glaubenslehre, der Kirchenverwaltung und des Kirchengerichtes – gesetzgebende, administrative und gerichtliche – dem Gesamtkonzil gehört, das periodisch einberufen wird und sich aus Bischöfen, Priestern und Laien zusammensetzt“, ist das Moskauer Patriarchat verpflichtet, unverzüglich mit der Vorbereitung eines solchen ordentlichen gesamtrussischen Konzils mit möglichst breiter Vertretung zu beginnen.¹¹⁶⁹

Ėšliman und Jakunin rekurrten auf das beim letzten Landeskonzil 1945 verabschiedete *Statut über die Verwaltung der Russisch-Orthodoxen Kirche*¹¹⁷⁰. Darauf bezugnehmend stellten sie mehrere Aspekte heraus:

Erstens erarbeiteten sie, dass die ROK selbst Instrumente besitze, um die gegenwärtige Lage zu lösen, indem sie auf die eigenen bestehenden Statuten verwiesen und forderten, diese konsequent umzusetzen.

Die beiden religiösen Andersdenkenden konnten so betonen, dass es galt, das konziliare Prinzip der Kirche umzusetzen. In der Konziliarität der Kirche kam dem Patriarchen bzw. Bischöfen eben nicht die höchste Gewalt in der Kirche bzgl. Glaubenslehre, Kirchenverwaltung und Kirchengericht zu, sondern dem periodisch einzuberufenden Landeskonzil. Diesem Faktum war sich die Kirchenleitung scheinbar auch selbst bewusst, da die geänderte *Gemeindeordnung* lediglich provisorischen Charakter besaß und erst zehn Jahre später, auf dem

¹¹⁶⁷ Ebd., 60.

¹¹⁶⁸ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 165–166.

¹¹⁶⁹ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 63.

¹¹⁷⁰ Siehe FN 189.

Landeskonzil 1971, offiziell verabschiedet wurde.¹¹⁷¹ Ėšliman und Jakunin erinnerten an die Präambel des *Verwaltungsstatuts*, in der die ROK die oberste Gewalt (*vysšaja vlast*) in derselben definierte.¹¹⁷²

In der Russisch-orthodoxen Kirche gehört die oberste Gewalt in Dingen der Glaubenslehre, der Kirchenverwaltung und der kirchlichen Gerichtsbarkeit – die gesetzgebende, administrative und gerichtliche Gewalt – der Landessynode [lies: Landeskonzil], die periodisch einberufen wird und aus Bischöfen, Klerikern und Laien besteht.¹¹⁷³

Die höchste Verwaltung bzw. Leitung (*vysšee upravlenie*) lag laut § 1 der *Verwaltungsstatut* beim Patriarchen von Moskau, der die ROK gemeinsam mit dem Heiligen Synod leiten sollte. Daher richtete sich die Kritik von Jakunin und Ėšliman auch nicht an die oberste Gewalt in der Kirche, sondern lediglich an die ausführenden Organe des Patriarchats und des Heiligen Synods.¹¹⁷⁴

Gleichzeitig können die beiden religiösen Dissidenten so in eine demokratisierende Lesart der *sobornost* eingeschrieben werden, die die Gleichberechtigung aller Glieder der Kirche betont und in Kontinuität zu der Enzyklika der orthodoxen Patriarchen aus dem Jahr 1848 steht. Des Weiteren bewegten sich die Priester mit ihrer Lesart auch nah an Aleksej Chomjakovs Konzept, in dem es ihm nicht primär um die Katholizität der Kirche ging, ohne dass dieses direkt übernommen wurde. Mittels dieser Lesart konnte die Unterscheidung zwischen *ecclesia audiens* und *ecclesia docens* aufgehoben werden, indem das gesamte orthodoxe Volk als Träger der Lehre Christi und der Kirche angesehen wurde. Ėšliman und Jakunin stellten sich in diese Linie und damit gegen eine Verengung von Kirche auf das Episkopat als Träger der orthodoxen Lehre, wie dies auf der Bischofsversammlung 1961 aus ihrer Perspektive jedoch geschehen sei. Diese Bischofsversammlung repräsentierte aus der Sichtweise der religiö-

¹¹⁷¹ Vgl. SHKAROVSKY: *The Russian Orthodox Church in the Twentieth Century*, 416.

¹¹⁷² Vgl. Keston Archive: SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Eshliman, Fr. Nikolai and Yakunin, Fr. Gleb (1965–1966, 1969) [JAKUNIN / ĖŠLIMAN: Apelljacija, 4].

¹¹⁷³ Statut über die Verwaltung der Russisch-orthodoxen Kirche angenommen von der Landessynode der Russisch-orthodoxen Kirche am 31.1.1945, 35.

¹¹⁷⁴ Vgl. Keston Archive: SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Eshliman, Fr. Nikolai and Yakunin, Fr. Gleb (1965–1966, 1969) [JAKUNIN / ĖŠLIMAN: Apelljacija, 4].

sen Andersdenkenden eine episkopale Lesart der *sobornost'*, in der das Verständnis von *sobornost'* von der Versammlung (*sobor*) der Bischöfe abgeleitet und in deren Einheit die kirchliche Gemeinschaft verwirklicht gesehen wird.¹¹⁷⁵ Des Weiteren wiesen Jakunin und Ėšliman auf die Pflicht eines Landeskonzils hin, frei zu handeln, um „nicht zu einem Werkzeug in den Händen nichtkirchlicher Kräfte“¹¹⁷⁶ zu werden. Die Zusammensetzung eines neuen Landeskonzils dürfe nicht von einzelnen Kräften bestimmt werden, sondern müsse – wie bei der Einberufung des Landeskonzils 1917/18 – auf Basis von Gemeinde- und Eparchialversammlungen geschehen.¹¹⁷⁷ So solle gesichert werden, dass das „kirchliche Bewußtsein“¹¹⁷⁸ und „das wahre Bild der Russischen Kirche“¹¹⁷⁹ auf einem neuen Landeskonzil repräsentiert werde. Gleichzeitig forderten die beiden Priester aber auch, dass erneut eine Bischofsversammlung einberufen werden solle. Sie zeigten somit nicht nur, dass sie zwischen den Institutionen „Bischofsversammlung“ und „Landeskonzil“ differenzieren konnten, sondern es ermöglichte ihnen auch, eine weitere Forderung zu stellen: den „kanonisch unrichtigen Beschluss des Bischofskonzils von 1961, mit dem der

¹¹⁷⁵ Zur genauen Unterscheidung zwischen einer demokratisierenden und einer episkopalen Lesart der *sobornost'* vgl. ELSNER: Die Russische Orthodoxe Kirche vor der Herausforderung Moderne, 108, 263. Unabhängig von diesen beiden Lesarten der *sobornost'* muss die konkrete Umsetzung auf dem Konzil als dritte Form gesehen werden: „Das Prinzip der Sobornost' wurde im Sinne einer kollektiven Entscheidung über Angelegenheiten des Glaubens und der Kirche bei gleichzeitiger Beachtung der unterschiedlichen Charismen und Funktionen und des Gehorsams gegenüber den Hierarchen umgesetzt – die Bischöfe behalten die Entscheidungsgewalt, aber Laien sind in allen Gremien bis auf die Bischofsynode beteiligt“ (ebd., 110).

¹¹⁷⁶ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 63.

¹¹⁷⁷ Die *Verordnung über die Einberufung des Landeskonzils* legte 1917 fest, dass das Landeskonzil aus Bischöfen, Klerikern und Laien bestehe – Priester und Laien waren dementsprechend weder bloße Beobachter noch Berater, sondern stimmberechtigte Mitglieder des Konzils. Bischöfe und Mitglieder des Heiligen Synods gehörten dem Konzil *ex officio* an, während die anderen Kleriker und Laien in geheimer Wahl auf Eparchialversammlungen gewählt wurden, denen Pfarr- und Dekanatsversammlungen vorausgingen; vgl. OELDEMANN: Die Auswirkungen der Sobornost'-Lehre auf das Landeskonzil 1917/18 der ROK, 280.

¹¹⁷⁸ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 63.

¹¹⁷⁹ Ebd., 64.

Synodalbeschluss bestätigt wurde, der die hierarchische Ordnung des Kirchenlebens zerstörte¹¹⁸⁰, aufzuheben.¹¹⁸¹

Dem einzuberufenden Landeskonzil maßen Jakunin und Èšliman auch eine Bedeutung für die Kirche in der gesamten Welt zu:¹¹⁸²

Vor dem Konzil liegt die große Aufgabe, durch die Wiedergeburt des russischen Kirchenlebens dem neuen Wiederaufleben des Christentums in der ganzen Welt zu dienen.¹¹⁸³

Hierin drückte sich für die beiden Priester nicht nur die besondere heilsgeschichtliche Rolle Russlands für die Welt aus, sondern sie sahen in der Einberufung des Landeskonzils auch ein Zeichen der Zeit:

Das 20. Jahrhundert, das Jahrhundert der Weltkriege und großer sozialer Erschütterungen, der raschen Entwicklung der Wissenschaft und der zunehmenden technischen Macht, der großen Entdeckungen und nicht minder großen Irrtümer, stellt die Heilige Kirche vor die Notwendigkeit einer neuen schöpferischen Umwandlung der Formulierungen christlicher Lehre.¹¹⁸⁴

Solch eine schöpferische Umwandlung sahen Èšliman und Jakunin im Zweiten Vatikanischen Konzil und in den Vorbereitungen eines Panorthodoxen Ökumenischen Konzils gegeben.¹¹⁸⁵ Dass der ROK ohne Zweifel eine besondere Rolle für die weltweite christliche Wiedergeburt zukomme, war für Èšliman und Jakunin sehr deutlich. Sie leiteten aus der heilsgeschichtlichen Rolle Russlands und der ROK einen Führungsanspruch der ROK in der weltweiten Orthodoxie ab. Als Begründung führten sie an, dass die ROK unabhängig von ihrer derzeitigen innenpolitischen Situation die größte autokephale Orthodoxe

¹¹⁸⁰ Ebd., 63.

¹¹⁸¹ Vgl. ÈŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Èšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 165–166.

¹¹⁸² Vgl. ebd., 166, mit Verweis auf Offb 19,6–8, Hdl 8,7 und Jes 62,6.

¹¹⁸³ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 64.

¹¹⁸⁴ Ebd., 53.

¹¹⁸⁵ Das von Èšliman und Jakunin angesprochene Panorthodoxe Konzil fand zunächst nicht statt. Als es im Juni 2016 schließlich auf Kreta getagt hat, sagten die ROK und drei weitere orthodoxe Kirchen ihre Teilnahme kurzfristig ab.

Kirche und gleichzeitig die einflussreichste Repräsentantin der Orthodoxie gegenüber anderen christlichen Konfessionen sei.¹¹⁸⁶

Zu solchen Vorstellungen muss jedoch kritisch angemerkt werden, dass nach festgelegter Reihenfolge in den Diptychen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel der erste Platz in der Reihenfolge der orthodoxen Patriarchate zukommt und es den Ehrevorrang innehat und nicht das Moskauer Patriarchat.¹¹⁸⁷ Verglichen mit diesem historisch gewachsenen theologischen Argument begründeten Ėšliman und Jakunin den Primat der ROK mit quantitativen Argumenten (Gläubigenzahl und Größe einer Kirche), um den Führungsanspruch der ROK in der weltweiten Orthodoxie abzuleiten.

5.3.6.3 Metropolit/Patriarch Sergij

Ein weiterer Aspekt in Ėšlimans und Jakunins Argumentation war der bereits erwähnte Bezug auf Sergij und die Abgrenzung von demselben. Das Jahr 1925 (Tod Tichons) markierte für die beiden Priester eine Zäsur in der ROK, denn seitdem sei der Rat Tichons nicht mehr beachtet worden:¹¹⁸⁸

Die Geschichte der Russischen Kirche in den letzten vierzig Jahren beweist aber, daß angefangen in der Zeit der langen Stellvertretung des Metropoliten Sergij (Starogorodskij) [sic!] die höchste Kirchenverwaltung den Rat des Patriarchen mißachtete, den Kurs eigenwillig veränderte und den Weg der Aufhebung der Kirchenfreiheit beschritt.¹¹⁸⁹

Ėšliman und Jakunin differenzierten zwischen Kirchenleitung und Gläubigen, denn es sei die Kirchenleitung, die den Rat des Patriarchen missachtet hätte und eben nicht die Gläubigen. Hinzu komme, dass die Kirchenleitung den Kurs der Kirche eigenwillig geändert habe, ohne diesen Kurswechsel auf einem Konzil legitimieren zu lassen. Der Vorwurf richtete sich jedoch nicht nur

¹¹⁸⁶ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 153.

¹¹⁸⁷ Vgl. OELDEMANN, Johannes: Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen, Regensburg 2008 (topos taschenbücher, 577), 80–84.

¹¹⁸⁸ Vgl. ĖŠLIMAN / JAKUNIN: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ėšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, 160–161.

¹¹⁸⁹ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 57.

gegen Sergij, sondern auch gegen andere kirchliche Würdenträger der sergijanischen Periode:

Die leitenden Würdenträger [...] stellten unter dem Schutz des Patriarchats praktisch die „synodale“ Ordnung wieder her, wobei sie diesmal viel schlimmere Folgen annahm, weil an Stelle der Beamten-Christen die Beamten-Atheisten an die Spitze der Kirchenverwaltung kamen.¹¹⁹⁰

Die Anschuldigung lautete, dass sich die gegenwärtige Kirchenleitung von den ihnen überlieferten Geboten abgewendet habe und dem Kurs Sergijs gefolgt sei:

[...] denn trotz der historisch gegebenen Möglichkeit, der großen Sache der kirchlichen Wiedergeburt zu dienen, hat das Moskauer Patriarchat diese Möglichkeit im wichtigsten geistlich-kanonischen Sinne nicht benutzt. Statt die erfolglose und nachteilige Taktik der „Sergijperiode“ aufzugeben, die die Russische Kirche vor die Gefahr der vollständigen Vernichtung aller legalen Formen ihrer zivilen Existenz stellte, und statt den rettenden Weg zu beschreiten, der von Patriarch Tichon nahegelegt wurde, hat die gegenwärtige Kirchenleitung die Praxis der „Sergijperiode“ zum leitenden Grundsatz ihrer ganzen Tätigkeit erhoben. Die heutige Kirchenleitung hat viele von den geistigen Schützen, die uns unsere Ahnen vermachten, verloren, sie hat aber die geistige Krankheit unserer Ahnen nicht nur erneuert, sondern noch wesentlich verschlimmert.¹¹⁹¹

Tichon und seine Politik wurden von den beiden religiösen Andersdenkenden gegen diejenige Sergijs gestellt, was v. a. mit Sergijs sogenannter *Loyalitätserklärung* zu erklären ist. Die Leitung des Moskauer Patriarchats wurde in die Nachfolge Sergijs – und nicht Tichons – eingezeichnet. Statt den rettenden Weg zu beschreiten, hätten sie sich für das Gegenteil entschieden. Aus dieser Perspektive stand die Kirche erneut vor der Gefahr der vollständigen Vernichtung aller legalen Formen ihrer zivilen Existenz.

Demgegenüber stand ein Bild Sergijs, das von den offiziellen Vertretern des Patriarchats gezeichnet wurde: Patriarch Aleksij veröffentlichte zusammen mit dem Heiligen Synod anlässlich des 50. Jahrestages der Oktoberrevolution 1967

¹¹⁹⁰ Ebd.

¹¹⁹¹ Ebd., 58.

eine Botschaft, in der er das politische Handeln Tichons nach der Oktoberrevolution als „falsch“¹¹⁹² und „den Erwartungen des Volkes zuwiderlaufend“¹¹⁹³ bezeichnete. Sergij hingegen habe „ungeachtet von Hindernissen und Schwierigkeiten, auf dem geraden und einzig richtigen Weg aufrichtiger Beziehungen und guter Zusammenarbeit zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und dem sowjetischen Staat und Gesellschaft“¹¹⁹⁴ die Kirche geführt. Da das *Testament* Tichons in eben dieser Richtung abgefasst wurde,¹¹⁹⁵ wurde es ebenfalls positiv von Aleksij hervorgehoben. Die *Loyalitätserklärung* Sergijs hingegen wurde „als die bestimmende Einordnung der orthodoxen Kirche in das sowjetische Staats- und Gesellschaftsgefüge“¹¹⁹⁶ angesehen. Die Diskrepanz hinsichtlich der Bewertung Tichons und Sergijs durch die religiösen Andersdenkenden Jakunin und Ėšliman auf der einen Seite und der Kirchenleitung auf der anderen Seite wird somit offenkundig.

5.4 Ziele

Nach der ausführlichen Analyse der inhaltlichen Schwerpunkte und Argumentationslinien sollen nun die Ziele von Ėšliman und Jakunin zusammenfassend in den Blick genommen und prägnant dargestellt werden. Beide strebten durch ihr Handeln an, dass

1. ... sowohl staatliches Religionsrecht wie auch kirchliches Recht strikt eingehalten werden sollten. Ėšliman und Jakunin wollten weder hinter die bestehenden Gesetze zurück noch über sie hinausgehen. Ihre Zielsetzung

¹¹⁹² ALEKSIJ, PATRIARCH MOSKOVSKIJ I VSEJA RUSI / ČLENY SVJAŠČENNOGO SINODA: Poslanie Svjatejšego Patriarcha i Svjaščennogo Sinoda v svjazi s 50-letiem Velikoj Oktjabr'skoj Socialističeskoj Revoljucii, in: ŽMP (11/1967), 1–4, hier: 3.

¹¹⁹³ Ebd.

¹¹⁹⁴ Ebd.

¹¹⁹⁵ Die heutige Forschung geht davon aus, dass sowohl das *Testament* Tichons als auch dessen *Reueerklärung*, die ein Jahr nach seiner Verhaftung im Mai 1922 in der *Izvestija* am 27. Juni 1923 veröffentlicht wurde, Fälschungen der damaligen Machthaber sind. In der *Reueerklärung* erklärte Tichon, kein Feind der Sowjetmacht zu sein und in seinem *Testament* rief er die Gläubigen zur Loyalität gegenüber dem sowjetischen Staat auf; vgl. BREMER: Kreuz und Kreml, 127; siehe Reueerklärung des Patriarchen Tichon (16.6.1923), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland, 694–695; Das sog. „Testament“ des Patriarchen Tichon (7.4.1925), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland, 707–711.

¹¹⁹⁶ KAHLE, Wilhelm: Der Weg der Russisch-Orthodoxen Kirche 1917–1967 in der Selbstdarstellung, in: Berliner Informationen: Nachrichten und Berichte aus der Evangelischen Kirche 2 (IV/1968), 33–44, hier: 35.

schließt jedoch nicht aus, dass sie ihre eigenen Ideen für eine Weiterentwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses in den Diskurs einbrachten.

2. ... die kirchlichen Beschlüsse der Landeskonzilien von 1917/18 und 1945 konsequent umgesetzt werden sollten.
3. ... der Patriarch gegenüber staatlichen Behörden dafür eintreten sollte, dass weder das Trennungsdekret noch Art. 124 der sowjetischen Verfassung oder Über religiöse Vereinigungen vom Staat verletzt werde. Ebenfalls forderten sie, dass der Patriarch sich gegen die gesetzeswidrige Registrierung kirchlicher Amtshandlungen sowie die ungesetzliche Einmischung des Rates für Angelegenheiten der Religionen in das Innenleben der Kirche durch inoffizielle mündliche Weisungen, v. a. bei der Einsetzung von Geistlichen, einsetzen sollte.
4. ... der Staat und die Kirche ihr Verhältnis als symphonisches begreifen sollten, wie dies über Jahrhunderte geschah, allerdings ohne dass sich der Staat in die inneren Angelegenheiten der Kirche einmische und die Kirche mit dem Staat kooperiere, falls er dies wünsche.
5. ... der ROK alle Kirchen und Klöster sowie geistlichen Schulen, die während der antireligiösen Kampagne geschlossen wurden, wieder zurückgegeben werden sollten.
6. ... die nach dem XX. Parteitag begonnene staatliche Kritik auch vom Patriarchen aufgegriffen werden sollte, denn sie ermögliche es, auch in Bezug auf die Kirche begangene Fehler zu korrigieren.
7. ... ein Landeskonzil zur Klärung der Lage der ROK einberufen werden sollte und dass eine erneut einzuberufende Bischofsversammlung den unkanonisch zustande gekommenen Beschluss der Änderung der Gemeindeordnung von 1961 wieder rückgängig machen sollte.

5.5 Zwischensicherung

Nach der dreigliedrigen inhaltlichen Analyse (Motivation zum Handeln – Inhaltliche Schwerpunkte und Argumentationslinien – Ziele) lässt sich als Ertrag der Untersuchung festhalten, dass Jakunin und Ėšliman den Typus des „religiösen Andersdenkenden“ wie keine Zweiten repräsentieren. Dies zeigt sich insbesondere in den folgenden Punkten:

5 „Gebt Gott, was Gottes ist!“ – die Priester Gleb Jakunin und Nikolaj Ėšliman

1. Ėšliman und Jakunin zeichneten von sich selbst ein Bild, das sie weder als religiöse Phantasten noch als naive Gläubige darstellte. Sie identifizierten sich als gläubige Bürger der Sowjetunion, als die sie Pflichten gegenüber Staat und Kirche besaßen, aber auch Rechte genossen, die sie mittels ihrer Eingaben einfordern.
2. Um ihre Forderungen argumentativ zu untermauern, wählten sie im Brief an Podgornyj ein Argumentationsmuster, das nicht von theologischen oder kirchenrechtlichen Argumenten geprägt war. Gerade die Abwesenheit dieser Themen und Argumente erscheint als ein Charakteristikum der Argumentation gegenüber staatlichen Vertretern. Um ihre Argumentation vor einem atheistischen Staatschef vorbringen zu können, nutzten die beiden religiösen Andersdenkenden stattdessen ihre profunden Kenntnisse der bestehenden Gesetzeslage und forderten die strikte Befolgung der staatlichen Gesetze zum Wohle der allgemeinen Öffentlichkeit ein. Sie arbeiteten den Nutzen der Rechtsstaatlichkeit der Sowjetunion explizit heraus, indem sie betonten, dass geltendes Recht herrschen müsse. Nur so könne Schaden von der gemeinsamen Heimat abgewendet werden.
3. Analoges galt auch für die Eingaben an den Patriarchen bzw. die Bischöfe: Auch hier passten Ėšliman und Jakunin ihre Sprache, Argumentationsweise und Begründungsnormen dem jeweiligen Gegenüber an. Dies ist jedoch nicht als Doppelzüngigkeit zu verstehen, sondern als gezielte Strategie, die Argumentation dem jeweiligen Gegenüber anzupassen. Daher standen theologische Argumente bei kirchlichen Adressaten im Fokus, während staatliche Vertreter v. a. mit Rekurs auf die Legislative adressiert wurden.
4. Beide Andersdenkenden stützten sich auf das geltende Recht und können somit als Rechtsverteidiger eingestuft werden, die sich im samizdat und durch das Einspielen von Argumenten in die offiziell-öffentliche Sphäre gegen Rechtsverletzungen stellten. Analoges ist in Bezug auf das Kirchenrecht zu sagen: Die beiden Priester verteidigten als *pravozaščitniki* die Rechte, die ihnen als orthodoxe Christen zustanden. Ihre kirchlichen Rechte verbanden sie mit staatlichem Recht, um zu belegen, dass sich beide Sphären nicht ausschließen müssten.
5. Ėšliman und Jakunin stellten sich nicht gegen den sowjetischen Staat und die sowjetische Macht per se, sondern lediglich gegen deren illegitime

Machtausübung. Eine Distanzierung vom sowjetischen Staat in toto hätte gegen ihre Taktik als Rechtsverteidiger gesprochen: Nur in der Anerkennung des sowjetischen Staats als legitimen Rechtsträger war es möglich, auf die Durchsetzung und Einhaltung sowjetischer Gesetze zu pochen. Indem die beiden Priester sich der staatlichen Gewalt unterordneten, erkannten sie diese nicht nur an, sondern schöpften auch die Möglichkeiten aus, die der Staat selbst seinen Bürgern gewährte, indem sie ihre Rechte einklagten.

6. Analoges ist auch für die Bezogenheit Ėšlimans und Jakunins auf die russische Kirche zu sagen: Es war gerade ihre Selbstidentifikation als gläubige orthodoxe Christen, die die religiösen Andersdenkenden zum Handeln herausforderte, sowie die Nichteinhaltung der eigenen kirchlichen Kanones durch die Kirchenleitung. Sie standen nicht in Opposition zum Patriarchat und dessen offiziellen Vertretern, sondern waren auf diese bezogen und forderten sie auf, sich an geltendes Recht zu halten, um zur Gesundung der ROK beizutragen.
7. Keine der Forderungen von Ėšliman und Jakunin hob auf internationale Abkommen und Dokumente wie die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte ab. Auch lassen sich keine Referenzen auf die fast gleichzeitig 1965 aufkommende Menschenrechtsbewegung in der Sowjetunion nachweisen. Der Rekurs auf die Menschenrechte besaß in den 1960er-Jahren für ihre Argumentation keine Relevanz.
8. Gleiches lässt sich für die internationale Sphäre in toto sagen: Die beiden Priester zielten auf explizite Adressaten in der Sowjetunion; explizite Eingaben an Vertreter der Weltöffentlichkeit, die in der internationalen Sphäre verortet werden können, lassen sich nicht nachweisen.
9. Jakunin und Ėšliman nutzten den Westen als Negativfolie, mit dem ihrer Meinung nach v. a. der Utilitarismus in Russland eindringen konnte. Es wurde somit von beiden eine kritische Distanz gegenüber dem Westen und dessen politischen und geisteswissenschaftlichen Ideen gewahrt. Stattdessen stellten sie das ihrer Meinung nach besonders Russische heraus, um die russische Eigenständigkeit gegenüber dem Westen zu betonen.
10. Die beiden religiösen Dissidenten dachten die russische Kirche und das russische Staatswesen nicht unabhängig voneinander. Sie zeichneten eine Traditionslinie, die es sowohl dem Staat als auch der Kirche verbot, ge-

geneinander vorzugehen, da sich beide Entitäten gegenseitig in ihrer Tradition, Kultur und Geschichte befruchtet hätten und unmittelbar aufeinander verwiesen seien. Durch den Rekurs auf die historische Traditionslinie der ROK wird deutlich, dass Andersdenken auch immer Teil der (russischen) Erinnerungskultur ist und Vergangenes vergegenwärtigt, um es für den aktuellen Diskurs fruchtbar zu machen.

11. Die Auseinandersetzung mit der marxistisch-leninistischen Ideologie stand nicht im Mittelpunkt der Eingaben Ėšlimans und Jakunins, da es ihnen insbesondere um die Rechtsverteidigung ging und nicht um eine ideologische Auseinandersetzung. Wichtig zu betonen ist aber, dass es aus ihrer Perspektive keinen Gegensatz zwischen Wissenschaft und Religion gab; dieser sei lediglich von den atheistischen Machthabern konstruiert.
12. Die beiden religiösen Andersdenkenden können in die Linie der Slavophilen und orthodoxen Nationalisten eingezeichnet werden. Allerdings griffen sie, v. a. durch ihre *symphonia*-Konstruktion, auf ein vormodernes Ideal zurück, das eine einheitliche christliche Gesellschaft beschreibt und unter modernen Bedingungen nicht gegeben sein kann.¹¹⁹⁷ Sie strebten aber keine Rückkehr zu einem vorrevolutionären Staat-Kirche-Verhältnis an, da sie die staatlichen Eingriffe in das Innenleben der Kirche durch die petrinischen Reformen ablehnten und demgegenüber für ein Staat-Kirche-Verhältnis plädierten, wie sie es auf Grundlage von Mk 12,17 formulierten.
13. Indem Ėšliman und Jakunin auf das Landeskonzil von 1917/18 verwiesen und dessen Umsetzung einforderten, identifizierten sie sich insbesondere mit Patriarch Tichon und dessen eingeschlagener kirchenpolitischen Linie und lehnten die Politik Sergijs und die seiner Nachfolger entschieden ab. Das kann als eindeutiger Anklang an die Argumentationslinien der Auslandskirche ausgewiesen werden.¹¹⁹⁸

¹¹⁹⁷ Vgl. ELSNER: Die Russische Orthodoxe Kirche vor der Herausforderung Moderne, 169.

¹¹⁹⁸ Am 27. August 1927 positionierte sich der Bischofssynod der ROKA zur Deklaration von Metropolit Sergij und erklärte den Abbruch der Beziehungen zur russischen Patriarchatskirche, da normale Beziehungen aufgrund der staatlichen Unterdrückung in der Sowjetunion nicht mehr möglich seien: „[D]er Abbruch der Beziehungen bedeute[te] für die Auslandskirche, daß sie sich bis zur Wiederherstellung normaler Beziehungen und der Befreiung [der ROK] von den Verfolgungen durch die gottlose Sowjetmacht, [sic!] selbst verwalten wird, in Übereinstimmung mit den Hl. Kanones, den Bestimmungen des Konzils vom Jahre 1917–1918 und der Verfügung des Patriarchen vom 7. (20.) November 1920 Nr. 362, mit Hilfe des Bischofssynods und des Bischofskonzils. Die Russische

14. Die genutzten biblischen Gerichtsworte zeigen nicht nur, dass die beiden Priester ihre Argumentation eschatologisch und v. a. soteriologisch untermauerten, sondern auch, dass das Endgericht Gottes die einzige Instanz war, vor der sie sich und auch die Kirchenleitung verantwortlich sahen. Staatliche wie kirchliche Sanktionen konnten aus dieser Perspektive weder abschreckende Wirkung entfalten noch probate Mittel sein, Èšliman und Jakunin an ihrem Handeln zu hindern. Beide sahen sich in ihrem Handeln einzig und allein Gott gegenüber verantwortlich.

Orthodoxe Kirche im Ausland betrachtet sich als untrennbaren, geistigen Bestandteil der großen Russischen Kirche. Sie trennt sich nicht von der Mutterkirche noch betrachtet sie sich als autokephal“ (SEIDE, Gernot: Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland. Kurzer Abriß ihrer Geschichte mit besonderer Berücksichtigung der deutschen Diözese, München 1983, 34). Die ROKA identifizierte sich infolgedessen als freien Teil der ROK und die Patriarchatskirche als unfreien Teil derselben Kirche, was eben keinen Bruch der ROKA mit der Patriarchatskirche darstellte. Die ROKA hielt weiterhin an der Einheit der russischen Kirche fest, mit der sie unlösbar verbunden sei; vgl. ebd., 33–34.

6 Andersdenken jenseits der Metropolen – der Lehrer Boris Talantov

Die zweite ausgiebige Analyse widmet sich dem aus der Eparchie Kirov¹¹⁹⁹ stammenden Lehrer Boris Talantov. Nicht nur in Moskau, sondern auch in dem ca. 800 Kilometer nordöstlich gelegenen Kirov zeigte sich, dass Gläubige die Instrumentalisierung der Kirchenleitung durch die sowjetischen Machthaber nicht mehr hinnahmen und sich gegen die Einmischung des sowjetischen Staats in die Kirche stellten.

6.1 Übersicht und Kontextualisierung der Quellen

Boris Talantov hatte sich – wie bereits in Kapitel 4.1 geschildert – schon in den 1950er-Jahren als Kämpfer für die Glaubensfreiheit in der Sowjetunion etabliert.

Resultat seines Engagements waren u. a. der auf den 19. Februar 1963 datierte Brief *Über die massenhafte Zerstörung von Denkmälern kirchlicher Architektur in der Oblast*¹²⁰⁰ Kirov (*O massovyh razrušenijach pamjatnikov cerkovnogo zодčestva v Kirovskoj oblasti*)¹²⁰¹ an die *Izvestija* oder die von ihm mitorganisierten Proteste gegen die Kirchensprengung der Kirche zu Ehren der Feodorovsker Ikone der Muttergottes in Kirov.¹²⁰²

Wie der Nachruf der in Frankfurt erscheinenden Wochenzeitung *Posev* (*Aussaat*) auf Talantov mit dem bezeichnenden Titel *Das Gewissen der russischen Kirche*

¹¹⁹⁹ Der Name der Eparchie lautete von 1934 bis 1994 Kirov und Slobodskoj, von 1994 bis 2012 Vjatka und Slobodskoj, heute heißt sie Vjatka.

¹²⁰⁰ Das russische Wort *oblast* bezeichnet eine größere Verwaltungseinheit und kann mit „Gebiet“ oder – laut Duden – mit „Oblast“ wiedergegeben werden; vgl. DUDENREDAKTION (Hg.): *Oblast*, die oder der, <https://www.duden.de/rechtschreibung/Oblast>.

¹²⁰¹ Talantov rekurrierte explizit auf diesen Brief und fasste dessen Inhalt in TALANTOV: *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii*, 39 zusammen.

¹²⁰² Vgl. dazu ausführlich OSTANIN, E. S.: *Vzorvannyj chram: bor'ba verujuščich protiv uničtoženija Feodorovskoj cerkvi g. Kirova v 1962–1963 gg.*, in: MAZUR, L. N. (Hg.): *Dokument. Archiv. Istorija. Sovremennost'*. *Sbornik naučnych trudov*, 18, Ekaterinburg 2018, 267–275.

(*Sovest' Russkoj Cerkvi*)¹²⁰³ festhielt, wurde Talantov einer breiten Öffentlichkeit auch und gerade im Westen mit einem Brief aus dem Jahr 1966 bekannt: Im Juni 1966 hatte er ein als Offenen Brief gehaltenes Schreiben verfasst, das sich explizit an Patriarch Aleksij wandte, aber auch – gemäß der Einleitung – an alle Gläubige der ROK. Das Dokument unterschrieb er zusammen mit elf anderen Laien, weshalb das Schreiben als *Brief der 12 Gläubigen aus Kirov*¹²⁰⁴ bekannt wurde. Der Brief wurde von einem eigenständigen Schreiben Talantovs vom 10. November 1966 über *Die Notlage der orthodoxen Kirche in der Kirover Oblast und die Rolle des Moskauer Patriarchats (Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii)*¹²⁰⁵ flankiert, in dem er detailliert die Methoden der Kirchenschließungen sowie der Verfolgungen unter Chruščëv schilderte. Der *Brief der 12 Gläubigen aus Kirov* gelangte aus der UdSSR nach Paris und wurde dort erstmals veröffentlicht. Es war jedoch die BBC, die ihn nicht nur im Westen, sondern am 8. Dezember 1966 via Kurzwelle auch in der Sowjetunion verbreitete. Als Reaktion darauf distanzierte sich Metropolitan Nikodim als Leiter des kirchlichen Außenamtes gegenüber der westlichen Presse in London von dem Inhalt des Briefs und beschied ihm, anonym zu sein und nicht der Wahrheit zu entsprechen:¹²⁰⁶

I am prepared to swear to you here that this letter does not exist in the original. At the Patriarchate we have a type-written copy of it, but there

¹²⁰³ Siehe Archiv istorii inakomyslija Meždunarodnogo Memoriala (Archiv Memoriala): F. 101, op. 1, d. 491 (Talantov Boris Vladimirovič) [RAR, Gleb: *Sovest' Russkoj Cerkvi. V tjuremnoj bol'nice umer B. V. Talantov*, in: Posev, Mart {März} 1971, 49–52].

¹²⁰⁴ Siehe VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, 3–19. Eine extrem gekürzte Fassung ist im *tamizdat* erschienen: BELIEVERS OF THE KIROV DIOCESE: To his Holiness, Patriarch Alexi of Moscow and All Russia, abgedruckt in: BOURDEAUX: Patriarch and Prophets, 60–61, 237–238.

¹²⁰⁵ Siehe TALANTOV: Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii; gekürzte englische *tamizdat*-Fassung: TALANTOV, Boris: The calamitous situation of the Orthodox Church in the Kirov Region and the role of the Moscow Patriarchate, abgedruckt in: BOURDEAUX: Patriarch and Prophets, 125–152.

¹²⁰⁶ Neben der Verhaftung und Verurteilung Talantovs wurden drei ältere Unterzeichner des Briefs verhört und unter starken Druck gesetzt. Aufgrund ihres schlechten Gesundheitszustandes überlebten sie dies nicht. Ein junger Unterzeichner des Briefs, Nikodim Kamenskich, wurde aus dem Geistlichen Seminar Odessa entlassen. Trotz dieser und weiterer Repressionen wie Hetzkampagnen in der örtlichen Presse widerrief keiner der Unterzeichner seine Unterschrift; vgl. ALEXEYEVA: Soviet dissent, 250; Istorija o tom, kak byl isključen iz čisla slušatelej Odesskoj duhovnoj seminarii Nikodim Nikolaevič Kamenskich, in: Vestnik 89–90 (3–4/1968), 68–76; SIMON: Die Kirchen in Russland, 114.

isn't a single signature. It's quite clear, then, that it's unsigned – it's an anonymous letter. Therefore I would like to take this opportunity of requesting you gentlemen of the press not to place too much trust in anonymous letters.¹²⁰⁷

Parallel zu diesem Presse-Statement von Nikodim am 14. Februar 1967 ging das KGB gegen Talantov vor, indem dieses ihn vernahm und ihm Haft androhte, falls er sich nicht vom Brief und dessen Inhalt öffentlich distanzieren und ihn widerrufen sollte. Das Vorgehen des KGB ist v. a. vor dem Hintergrund virulent, dass der Brief „nicht die gesellschaftliche und staatliche Ordnung der Sowjetunion berührt[e] und keinerlei Bezug auf die staatlichen Sicherheitsorgane“¹²⁰⁸ aufwies, wie Talantov betonte. Stattdessen konzentrierte er sich nur auf kircheninterne Probleme. Die elf weiteren Unterzeichner des Briefs wurden ebenfalls befragt und auch sie lehnten das Angebot des KGB ab, die eigene Unterschrift zurückzuziehen, um einer Anklage und Haft zu entgehen.¹²⁰⁹ Da die BBC am 25. Februar 1967 über ihre russischsprachigen Programme abermals über die Distanzierung und die Äußerungen des Metropoliten berichtete, fühlte sich Talantov genötigt, sich erneut an den Patriarchen zu wenden. So bezeichnete Talantov am 19. März 1967 in einem Brief an den Patriarchen¹²¹⁰ Nikodim aufgrund der Londoner Vorfälle als Atheisten, der sich gegen die Kirche gestellt habe, und folgerte: „Metropolit Nikodim ist nicht würdig, das hohe Amt eines Metropoliten der Orthodoxen Kirche zu tragen.“¹²¹¹

Doch Talantov wandte sich nicht nur gegen Nikodim: Im August 1967 schilderte er in einem *samizdat*-Artikel *Zur Lage der Russischen Orthodoxen Kirche in der UdSSR, über den Verrat ihrer Leitung (O položēnii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi v SSSR, o predatel'stve ee Upravlenija)*¹²¹² die Krise der kirchlichen Hierarchie und ihre

¹²⁰⁷ Posev, 3 March 1967, 7, abgedruckt in: BOURDEAUX: Patriarch and Prophets, 153.

¹²⁰⁸ Keston Archive: SU/Ort 3 S Church Administration 1 of 2 [TALANTOV: Sergievščina ili prisposoblenčestvo k ateizmu, 11].

¹²⁰⁹ Vgl. DUNLOP, John B.: Dissent within the Orthodox Church: Boris Vladimirovich Talantov (1903–1971), in: The Russian Review 31 (3/1972), 248–259, hier: 253.

¹²¹⁰ Siehe Keston Archive: SU/Ort 2 Individuals 1 of 3 S [TALANTOV, Boris: Zajavlenie, 19.03.1967], englisch (stark gekürzt): DERS.: To his Holiness Patriarch Alexi of Moscow and All Russia, abgedruckt in: BOURDEAUX: Patriarch and Prophets, 153–154.

¹²¹¹ Keston Archive: SU/Ort 2 Individuals 1 of 3 S [TALANTOV: Zajavlenie, 2].

¹²¹² Siehe Keston Archive: SU/Ort 3 S Church Administration 1 of 2 [DERS.: Sergievščina ili prisposoblenčestvo k ateizmu]. Der Aufsatz gliedert sich in zwei Teile: *Sergievščina ili prisposoblenčestvo k ateizmu (Sergianismus oder Anpassung an den Atheismus)* und *Tajnoe učastie*

geheime Kooperation mit der KPdSU. Dieser Bericht zeigt, dass Talantov seine Themen und Argumente nicht nur in expliziten Eingaben und Offenen Briefen vorbrachte, sondern auch in Artikeln, die gezielt Themen behandelten, die in der offiziell-öffentlichen Sphäre nicht hätten diskutiert werden können. Dies kam besonders in seinem Artikel über die *Sowjetische Gesellschaft in den Jahren 1965 bis 1968 (Sovetskoe obščestvo. 1965–68 gg.)*¹²¹³ zum Ausdruck, in dem sich Talantov kritisch mit der Vormachtstellung der KPdSU in der Sowjetunion auseinandersetzte. Der Artikel wurde sowohl im *samizdat* als auch im *tamizdat* verbreitet.

Am 26. April 1968 erfolgte eine Eingabe Talantovs an den Generalstaatsanwalt der UdSSR¹²¹⁴, die inhaltlich die Punkte wiederholte, die Talantov in seinen Eingaben an den Patriarchen vorbrachte und die Verstrickungen zwischen Staats- und Kirchenführung rund um den *Brief der 12* schilderte. Talantov blieb jedoch nicht bei der reinen Beschreibung des Vorfalls stehen, sondern ging darüber hinaus auf die Prozesse von Andrej Sinjavskij und Julij Daniel' (Februar 1966) und auf den „Prozess der Vier“ von Jurij Galanskov, Aleksandr Ginzburg, Aleksej Dobrovol'skij und Vera Laškova (Januar 1968) ein. Anhand der geschlossenen Prozesse und des *Aufrufs an die Weltgemeinschaft (Obraščenijsa k mirovoj obščestvennosti)* (Januar 1968) von Pavel Litvinov and Larissa Daniel' gegen Rechtsverletzungen im „Prozess der Vier“ kritisierte Talantov die Ungesetzmäßigkeit der genannten Gerichtsverfahren.¹²¹⁵

Moskovskoj Patriarchii v bor'be KPSS s Pravoslavnoj Christianskoj Cerkov'ju (Krizis Cerkovnogo Upravljenija) (Die geheime Teilnahme des Moskauer Patriarchats am Kampf der KPdSU gegen die Orthodoxe Christliche Kirche [Die Krise der kirchlichen Führung]). Die Übertragung von *sergievščina* ins Deutsche ist insofern schwierig, da das Suffix „-ščina“ im Russischen abwertend an Namen angeschlossen wird, um anzuzeigen, dass mit diesem Namen schlechte Zeiten oder Umstände verbunden sind, die von der Norm abweichen, unüblich oder ungehörig sind; vgl. BOURDEAUX: Patriarch and Prophets, 355, FN 4; BUSCH, Wolfgang: Russ. -ščina als Pejorativsuffix, in: SCHOLZ, Friedrich / WOESLER, Wilma / GERLINGHOFF, Peter (Hg.): Commentationes linguisticae et philologicae. Ernesto Dickenmann. Iustitiam claudenti quintum decimum (= FS Ernst Dickenmann), Heidelberg 1977, 31–50, hier: 44.

¹²¹³ Siehe TALANTOV, B. V.: Sovetskoe obščestvo. 1965–68 gg., mart 1968 g., in: RADIO LIBERTY COMMITTEE (Hg.): Archiv Samizdata. Tom 11, AS 752, deutsche *tamizdat*-Fassung; DERS.: Die KPdSU als herrschende Klasse in der sowjetischen Gesellschaft.

¹²¹⁴ Siehe TALANTOV: Žaloba General'nomu prokuroru SSSR P. A. Rudenko, englische Übersetzung (in Auszügen): TALANTOV, Boris Vladimirovich: To the Procurator-General of the USSR. Complaint, abgedruckt in: BOURDEAUX: Patriarch and Prophets, 332–339, deutsche Übersetzung (in Auszügen) in: THEODOROWITSCH: Religion und Atheismus in der UdSSR, 183–187.

¹²¹⁵ Vgl. TALANTOV: Žaloba General'nomu prokuroru SSSR P. A. Rudenko, 1–6.

Bereits in dieser Kurzvorstellung der zu analysierenden Quellen deuten sich Verbindungen Talantovs zur Bürgerrechts- bzw. sich konstituierenden Menschenrechtsbewegung an, die bei der Analyse der inhaltlichen Schwerpunkte und Argumente näher betrachtet werden müssen. Zunächst wird jedoch, dem parallelen Aufbau der Untersuchungskapitel folgend, Talantovs Motivation geschildert.

6.2 Motivation zum Handeln

Talantovs Motivation wird anhand von drei Punkten geschildert: Hier ist zunächst die Widerlegung des von der Amtskirche propagierten Bildes einer freien Kirche (Kapitel 6.2.1) zu nennen, die Talantov antrieb. Gleichzeitig konnte er durch sein Handeln Jakunin und Ėšliman unterstützen, was er als seine christliche Pflicht ansah (Kapitel 6.2.2), da er die Wahrheit erkannt habe und dementsprechend handle (Kapitel 6.2.3).

6.2.1 Widerlegung des Bildes einer freien Kirche

Talantov stellte sich gegen ein im Westen verbreitetes Bild der russischen Kirche, dass das Verhalten und die Tätigkeiten von Patriarch Sergij seiner Ansicht nach guttierre und Sergij als Retter der Orthodoxie in Russland darstelle. Er bezog sich explizit auf das in mehrere Sprachen übersetzte Buch des in Paris lehrenden Russen Nikita Struve *Die Christen in der UdSSR (Les chrétiens en URSS)*¹²¹⁶ und kritisierte dessen Einschätzung der Lage der ROK aufs Schärfste:¹²¹⁷

Solch eine fehlerhafte Einschätzung der Tätigkeit von Patriarch Sergij ist darin begründet, dass westlichen Forschern verborgene Fakten und Erscheinungen des Lebens der ROK nicht bekannt sind. Die Wurzeln dieser schweren kirchlichen Krise, welche heutzutage in Erscheinung tritt, wurden nämlich von Patriarch Sergij grundgelegt.¹²¹⁸

Talantov strebte an, diesem Bild entgegenzutreten, das das Patriarchat spätestens seit seinem Eintritt in den Weltkirchenrat 1961 im Westen zu verbreiten

¹²¹⁶ Siehe FN 41.

¹²¹⁷ Vgl. Keston Archive: SU/Ort 3 S Church Administration 1 of 2 [TALANTOV: Ser-gievščina ili prisposoblenčestvo k ateizmu, 1].

¹²¹⁸ Ebd.

suchte. Deshalb griff Talantov auch das Buch *Pravda o religii v Rossii* (*Die Wahrheit über Religion in Russland*)¹²¹⁹, das bereits 1942 vom Patriarchat herausgegeben wurde, kritisch auf, indem er die Rolle des Patriarchats im Verhältnis zwischen Staat und Kirche aus seiner Sicht darlegte. Für ihn war deutlich, dass solche Schriften bewusst im Westen veröffentlicht und in unterschiedliche Sprachen übersetzt wurden. Die Schriften sollten, so Talantov, das Verhalten des Moskauer Patriarchats auf internationalen Konferenzen unterstützen und dort getätigte Aussagen unterstreichen.¹²²⁰ Dies arbeitete Talantov in seinen Schriften, v. a. mit Bezug auf die BBC und Metropolit Nikodim, explizit heraus. Er sah es als eine seiner Hauptaufgaben an, das vom Patriarchat propagierte Bild einer freien Kirche, das für ihn einen „Verrat“¹²²¹ darstellte, zu widerlegen. Insbesondere mündliche Weisungen lokaler Behörden gegenüber den Religionsgemeinschaften seien im Ausland gänzlich unbekannt, was für Talantov auch im Verhalten offizieller Patriarchatsvertreter begründet lag:

Dieser Verrat [...] muss allen Gläubigen in Russland und im Ausland bekannt gemacht werden, weil eine solche Tätigkeit des Patriarchats, welche auf der Zusammenarbeit mit dem KGB beruht, eine große Gefahr für alle Gläubigen darstellt.¹²²²

¹²¹⁹ Siehe MOSKOVSKAJA PATRIARCHIJA (Hg.): *Pravda o religii v Rossii*, Moskva 1942. Das Buch wurde in mehrere Sprachen übersetzt und erschien 1944 in leicht gekürzter deutscher Fassung, bei der „wenige Kapitel weggelassen worden [sind], die nicht der Orientierung über die russische Kirche, sondern vornehmlich der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus dienen“ (PATRIARCH SERGIUS: *Die Wahrheit über die Religion in Rußland*, Zollikon/Zürich 1944, 5).

¹²²⁰ Talantov dekonstruierte beispielsweise die Behauptung des Leningrader Theologieprofessors Lev Parijskij auf einer theologischen Konferenz vom August 1960, der als Vertreter des Patriarchats betonte, dass „in der Sowjetunion die christlichen Kirchen [Plural] volle Existenzfreiheit genießen“. Talantov hatte hierauf schon in einem Brief an das ŽMP vom 30. Mai 1961 und an den Patriarchen vom 20. Februar 1963 aufmerksam gemacht; vgl. VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: *Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju*, 14–15.

¹²²¹ Dieses propagierte Bild einer freien Kirche widerlegte Talantov beispielsweise, indem er die Antworten des Moskauer Patriarchen aus dem bereits genannten Interview mit einem italienischen Journalisten (siehe ALEKSIJ, PATRIARCH MOSKOVSKIJ I VSEJA RUSI: *Otvety Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Aleksija na voprosy korrespondenta ital’janskogo izdatel’stva „Ėditori riuniti“* K.-M. Garrubba, 6) als falsch entlarvte; vgl. TALANTOV: *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol’ Moskovskoj Patriarchii*, 29.

¹²²² Keston Archive: SU/Ort 3 S Church Administration 1 of 2 [DERS.: *Sergievščina ili prisposoblenčestvo k ateizmu*, 17].

Der religiöse Dissident Talantov wandte sich auch explizit an alle Christen Russlands und rief sie dazu auf, es seinem Beispiel gleich zu tun:

Wir müssen außerdem die westeuropäischen Christen und östlichen Patriarchen über die massenhaften Kirchenschließungen und Unterdrückung von Christen in der heutigen UdSSR informieren. Daher ist es unerlässlich, [...] [dementsprechendes] Material ins Ausland zu schicken.¹²²³

Talantovs Einschätzung der Lage und die hier herausgearbeitete Motivation erklären, weshalb seine Briefe – im Gegensatz zu denen von Jakunin und Ėšliman – konkrete Beispiele und Erläuterungen beinhalten. Sie sind deshalb auch heute noch eindrucksvolle Beispiele für das eingeschränkte kirchliche Leben in der Sowjetunion.

6.2.2 Unterstützung von Jakunin und Ėšliman als christliche Pflicht

Talantov maß der internationalen Sphäre eine besondere Bedeutung zu, wie soeben herausgearbeitet wurde. Das propagierte Bild der russischen Kirche zu widerlegen war jedoch nur ein Antrieb für ihn. Ein weiterer bestand darin, dass er sich durch Jakunin und Ėšliman in seinem Handeln bestärkt sah und deren Position unterstützen wollte.

Deshalb bezog er sich als Verfasser des *Briefs der 12* direkt auf den Brief von Gleb Jakunin und Nikolaj Ėšliman an Patriarch Aleksij vom Dezember 1965. Die Unterzeichner des *Briefs der 12* machten offenkundig, dass sie diesen Brief „voll und ganz“¹²²⁴ unterstützten und es als ihre „christliche Pflicht“¹²²⁵ begriffen, selbst einen Offenen Brief zu verfassen.¹²²⁶ Die Unterstützung Jakunins und Ėšlimans darf jedoch nicht als Auslöser für Talantovs Handeln betrachtet werden. Da er, wie in Kapitel 4.1 gezeigt, bereits mehrere Jahre zuvor aktiv gewesen war,¹²²⁷ sind die Briefe, die er nach dem Offenen Brief von Jakunin

¹²²³ DERS.: *Christiane Rossii!* 1961 g. – Rukopis' (mašinopisnyj variant), 30, abgedruckt in: OSTANIN: Boris Talantov i bratstvo vjatskich christian v načale 60-x gg.

¹²²⁴ VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšstvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, 3.

¹²²⁵ Ebd.

¹²²⁶ Vgl. ebd.

¹²²⁷ Als Beispiel kann sein Einsatz für den Erhalt der Kirche zu Ehren der Feodorovsker Ikone der Muttergottes in Kirov in den Jahren 1962 und 1963 dienen; vgl. OSTANIN: *Vzorvannyj chram*.

und Ėšliman geschrieben hatte, als organische Weiterentwicklung seiner bisherigen Artikel, Briefe und Eingaben einzustufen. Der Brief von Jakunin und Ėšliman ermöglichte es ihm, unabhängig von seiner eigenen Position auf Erfahrungen und Eingaben anderer zu verweisen und hierdurch seine Argumentation zu untermauern. Stellten Talantovs Briefe vor dem Handeln der beiden Priester v. a. Eingaben dar, die er aus lokalen, örtlichen Gegebenheiten heraus entwickelte, so konnte Talantov nun auf die Briefe Jakunins und Ėšlimans rekurrieren, deren generelle Formulierungen und Argumente er anhand seiner Beispiele exemplifizierte und dadurch verifizierte.

Gleichzeitig trat durch diese Vorgehensweise das religiöse Andersdenken in eine neue Phase ein: Jakunin und Ėšliman verwiesen zwar auf die Eingaben Ermogens, blendeten aber die bis dahin geschriebenen Eingaben Talantovs aus und sahen sich nicht durch Ermogens Eingaben zum Handeln herausgefordert – zumindest wurde dies in den Briefen nicht explizit als Handlungsimpuls aufgezeigt. Durch die Offenen Briefe von Jakunin und Ėšliman ist nun aber ein neues *Movens* bei den religiösen Andersdenkenden hinzugekommen: Der Brief an den Patriarchen wurde explizit als Motivationsquelle für Talantovs weiteres Handeln genannt. Andersdenkende begannen nun, gegenseitig ihre Eingaben zu rezipieren und der (Welt-)Öffentlichkeit ein immer konkretes Bild der Lage der russischen Kirche zu zeichnen. Dies hielt Talantov für seine christliche Pflicht.

6.2.3 Die Wahrheit erkennen und handeln

Ein weiteres Thema, das Talantov zum Handeln motivierte, war seine Suche nach der Wahrheit:

Mein gesamtes Leben bin ich zu einem Ziel gestrebt – die Wahrheit zu erkennen. [...] [I]ch bin zu der festen Überzeugung gekommen, dass die ganze und unumstößliche Wahrheit sich nur in der Lehre der Christlichen Orthodoxen Kirche befindet.¹²²⁸

¹²²⁸ TALANTOV, B. V.: Otvét verujuščego na stat’ju „Kuda idut den’gi verujuščich“, napečatannuju v žurnale „Nauka i religija“ i v „Kirovskoj pravde“ za 25 sentjabrja 1960 g., 28 oktjabrja 1960 g., in: RADIO LIBERTY COMMITTEE (Hg.): Archiv Samizdata. Tom 11, AS 703, 13–14.

Das Stehen in der Wahrheit verstand Talantov als Handlungsimpuls. Seine Position untermauerte er dabei mit Rekurs auf die Zinsgroschenperikope (Mt 22,21):

Dieses Gebot fordert, dass die höchste kirchliche Macht, Bischöfe und Priester, der zivilen [staatlichen] Macht um ihres eigenen Wohlergehens nicht gefällig sein sollen, wenn sie sich in innere Angelegenheiten der Kirche einmischt und die Gläubigen zwingt, gegen die Gebote Gottes zu handeln, und mit dem Preis ihres Lebens den Glauben und die Wahrheit verteidigen.¹²²⁹

Die Einmischung in das innere Leben der Kirche, und für ihn in die Wahrheit selbst, wollte Talantov mit dem eigenen Leben verteidigen und forderte die Bischöfe ebenfalls dazu auf, sich gegen dieses staatliche Vorgehen zu stellen. Gerade weil Talantov die Wahrheit suchte und seinem eigenen Verständnis nach in der Wahrheit stand, ist dies als höherer Impetus für sein Handeln zu werten als die Einhaltung der staatlichen Gesetzgebung. Dennoch schließt das eine das andere nicht aus: So stellte sich Talantov selbst als jemanden dar, der sowohl „gewissenhaft arbeitete“¹²³⁰ als auch seine „religiösen Überzeugungen nicht verbarg“¹²³¹. Talantov konnte infolgedessen betonen, dass er in der Welt stand, um sich aus dieser Position heraus für die Wahrheit einzusetzen. Er stellte sich dementsprechend in seinen Eingaben nicht nur als gläubiger Christ, sondern auch als Bürger der Sowjetunion dar: „Also ist das Ziel [...] kein persönlicher Vorteil, sondern der Kampf für die Wahrheit und das allgemeine Wohl des Staats.“¹²³²

Der Rekurs auf die Wahrheit ist an dieser Stelle jedoch zu problematisieren. Es ist schwierig bis unmöglich objektiv zu definieren, was die Wahrheit ist. Ein Verweis auf die Wahrheit kann immer nur subjektiv sein, gerade wenn es um eine ideologische Auseinandersetzung um die Wahrheit geht. Die sowjetischen Machthaber hatten einen anderen Anspruch und eine andere Idee davon, was die Wahrheit war, als Talantov. Somit standen sich hier „die Wahrheit“ des Marxismus-Leninismus und die der Lehren der Orthodoxen Kirche gegenüber. Für letztere Wahrheit trat Talantov vehement ein.

¹²²⁹ Vgl. VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: *Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju*, 5.

¹²³⁰ Ebd., 14.

¹²³¹ Ebd.

¹²³² Ebd., 13.

6.3 Inhaltliche Schwerpunkte und Argumentationslinien

Im Folgenden wird untersucht und mit der Bildung von Kategorien herausgearbeitet, wie sich die Widerlegung des im Westen propagierten Bildes der russischen Kirchenleitung, die Unterstützung von Ėšliman und Jakunin sowie das Stehen in der Wahrheit konkret in den Argumentationsgängen Talantovs ausdrückte.

6.3.1 *Pravozaščitnik* – Rechtsverteidiger

Zunächst ist bei der Kategorienbildung der identifizierte Aspekt der Rechtsverteidigung (*pravozaščita*) darzustellen. Auch wenn Talantov die Wahrheit in den Lehren der Orthodoxen Kirche gefunden hatte, bedeutete dies für ihn keinen Rückzug aus der Welt. Er handelte im Hier und Jetzt der Sowjetunion, auch wenn er die Ideologie des Staats ablehnte. Gleichzeitig war er auf den Staat bezogen, wie sich in der Einforderung seiner Rechte als Bürger zeigte. Er setzte sich insbesondere für die freie Ausübung religiöser Kulthandlungen (Kapitel 6.3.1.1) und gegen Kirchen- und Gemeindeschließungen (Kapitel 6.3.1.2) ein, wie im Folgenden aufgezeigt wird.

6.3.1.1 Freie Ausübung religiöser Kulthandlungen

Talantov und die anderen Mitunterzeichner des *Briefs der 12* griffen, wie bereits angedeutet, Jakunins und Ėšlimans Brief an den Patriarchen auf, führten deren Argumente weiter und spezifizierten die Aussagen des Briefs. Das lässt sich am Beispiel der ungesetzlichen Registrierung der Taufe aufzeigen:

Talantov rekurrierte als Verfasser des Offenen Briefs an den Patriarchen auf das Zirkular Nr. 1917 des Patriarchats vom 22. Dezember 1964¹²³³, das erstens die Taufe nur in einem Kirchengebäude als zulässig gependet erklärte und zweitens das Vorzeigen eines Ausweises und dessen Registrierung für priesterliche Amtshandlungen verlangte.¹²³⁴ Während Jakunin und Ėšliman v. a. die Registrierung mit § 3 des *Trennungsdokrets* abwiesen, erklärte der religiöse Andersdenkende Talantov, dass das sowjetische Recht sowohl Taufen außerhalb

¹²³³ Siehe FN 937.

¹²³⁴ Vgl. VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, 16.

eines Kirchengebäudes erlaube als auch keine Vorlage von Ausweisen für kirchliche Amtshandlungen (*treby*) fordere. Hiermit wurde zwar auf den genannten § 3 angespielt, jedoch blieb es bei dieser Anspielung, ohne dass der Paragraph explizit benannt wurde. Talantov folgerte:

Also widerspricht das Zirkular Nr. 1917 der öffentlichen sowjetischen Gesetzgebung und richtet sich darauf, die Ausbreitung des Christentums zu verhindern. Dies ist ein Verrat an der Kirche!¹²³⁵

Und direkt an den Patriarchen gerichtet forderte der religiöse Dissident: „Eure Heiligkeit! Fürchten Sie das Gericht Gottes! Wir flehen Sie an, erklären Sie sofort dieses Zirkular für ungültig!“¹²³⁶

Die Anordnung des Patriarchen widersprach zwar der sowjetischen Gesetzgebung, wie Talantov richtig feststellte, jedoch erfolgte die Begründung des Andersdenkenden, warum der Patriarch das Zirkulär ändern sollte, nicht mit Rekurs auf die Legislative. Stattdessen hob er einen soteriologischen Aspekt hervor und unterstrich so den eschatologischen Grundzug orthodoxer Theologie.

Vor diesem soteriologischen Hintergrund war es nur konsequent, dass Talantov die legalistische Argumentation auf der kursorischen Ebene beließ. Außerdem waren detaillierte Ausführungen dazu bereits bei Jakunin und Ešliman gegeben und in die offiziell-öffentliche Sphäre eingespielt worden. Stattdessen verband der religiöse Andersdenkende die kanonische Argumentation mit einer vertieften Schilderung der Praxis: Er erläuterte, dass die Forderung, Taufen nur in Kirchengebäuden zu spenden, der Praxis der Kirche widerspreche, da Taufen auch außerhalb von Kirchengebäuden kirchenrechtlich möglich seien. Die vorherrschende Taufpraxis kongruiere, so Talantov, aufgrund der massenhaften Kirchenschließungen mit der gelebten Praxis in der Kirover Eparchie: Dreiviertel aller 20- bis 30-jährigen Gläubigen der Kirover Eparchie seien zu Hause getauft worden, da es durch die Kirchenschließungen teilweise über mehrere hundert Kilometer keine Kirche mehr gebe, in der die Taufe hätte durchgeführt werden können.¹²³⁷

Talantov band durch seine Schilderungen die abstrakten Zahlen von Kirchenschließungen an die Lebensrealität der Gläubigen in seiner Eparchie zurück. Er schilderte die Situation ausführlich, indem er herausstellte, dass sich auf

¹²³⁵ Ebd., 17.

¹²³⁶ Ebd.

¹²³⁷ Vgl. ebd., 16–17.

dem Kirover Gebiet, das dreimal größer als Holland sei, lediglich 33 Kirchen befänden. In der Stadt Vjatka habe es allein 36 Kirchen gegeben. Da Vjatka 1934 in Kirov umbenannt wurde wird so deutlich, dass es bis 1934 in einer Stadt mehr Kirchen gab als nach den Chruščëv'schen Schließungen in der gesamten Oblast. Die Folgerungen für Talantov waren klar: Unter diesen Umständen sei eine unbedingte Taufe in einer Kirche unmöglich.¹²³⁸ Solche Vergleiche zeigen, dass als expliziter Adressat zwar der Patriarch fungierte, implizit aber auch für den Leser im Westen geschrieben wurde, der so eine Vorstellung von den Größenverhältnissen bekommen konnte, von denen Talantov sprach.

Die im *Brief der 12* vorgebrachten Aspekte gegenüber dem Patriarchat flankierte Talantov in *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii* mit weiteren Beispielen, indem er auf seine Eingaben seit den 1950er-Jahren zurückgriff und das Handeln des Staats illustrierte: Es habe bereits in den 1950er-Jahren Weisungen gegeben, die das kirchliche Leben untergruben und die schließlich in der antikirchlichen Kampagne Chruščëvs und der geänderten *Gemeindeordnung* 1961 gegipfelt hätten.¹²³⁹ Dabei griff der religiöse Dissident auf dieselbe Terminologie zurück, die auch im Dekret *Über religiöse Vereinigungen* verwendet wurde. So sprach er davon, dass gläubige Bürger ihre religiösen Bedürfnisse nicht mehr befriedigen könnten. Das Recht darauf sei jedoch sowohl im genannten Dekret (§§ 3 und 10) als auch in Art. 124 der sowjetischen Verfassung garantiert worden.

Talantov arbeitete weitere Beeinträchtigungen heraus, die es seit 1960 durch die örtlichen Bevollmächtigten des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche gegeben habe: Es sei den Exekutivorganen der Gemeinden unter Androhung von Kirchenschließung verboten worden, Gläubige, die eine weite Anreise auf sich genommen hatten, in der Kirche bzw. im Wächterhäuschen nächtigen zu lassen. Diese Maßnahme zielte darauf ab, dass der Kirchenbesuch erschwert werden sollte, was v. a. ältere Gläubige im Herbst und Winter betraf.¹²⁴⁰

In den Sommermonaten wiederum, genauer vom 1. Mai bis zum 1. November (an manchen Orten vom 15. Mai bis 15. November), gelte seit 1960 in der

¹²³⁸ Vgl. ebd.

¹²³⁹ Vgl. TALANTOV: *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii*, 57.

¹²⁴⁰ Vgl. ebd.

Kirover Oblast (mit Ausnahme der Stadt Kirov selbst) ein durch die örtlichen Bevollmächtigten des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche bzw. den Sekretär des Bezirksrates (*rajsovet*) erteiltes Verbot, tagsüber Gottesdienste zu feiern. Das sei nur zwischen 22 Uhr abends und 5 Uhr morgens gestattet, damit die Feldarbeit nicht gestört werde. Bei Zuwiderhandlungen wurde auch hier mit Kirchenschließungen gedroht, so Talantov. Die genannten Einschränkungen dekonstruierte er nach deren Schilderung mit dem Verweis auf Klubs und Kinos, deren Aktivitäten während des Tages auch nicht untersagt seien. Darüber hinaus wies er darauf hin, dass die Kirchen insbesondere von älteren Menschen besucht würden, die sowieso nicht bei der Feldarbeit eingesetzt werden könnten. Daher trage dieses Verbot abermals dazu bei, so seine Folgerung, dass v. a. ältere Gläubige nicht am Gottesdienst teilnehmen könnten.¹²⁴¹

So widerlegte Talantov die Argumentation der örtlichen Bevollmächtigten, ohne jedoch beispielsweise Art. 124 der Verfassung zu bemühen, obwohl mit diesem Artikel gegen die Einschränkungen der Freiheit der Ausübung religiöser Kulthandlungen hätte vorgegangen werden können. Ebenso rekurrierte Talantov nicht auf die §§ 58 bis 61 des Dekrets *Über religiöse Vereinigungen* als er das Verbot religiöser Kulthandlungen in Privathäusern bzw. -wohnungen beschrieb, obwohl dies den genannten Paragraphen widersprach:

Die Bevollmächtigten des Rates für die Angelegenheiten der ROK haben in den ländlichen Gebieten der Kirover Oblast seit Ende 1959 und in den Städten seit 1960 den Priestern mündlich verboten, unter Androhung des Entzugs der Registrierung, zu Hause die Beichte abzunehmen, die Kommunion auszuteilen und Schwerkranken die letzte Ölung zu spenden und andere Amtshandlungen durchzuführen ohne eine spezielle Bewilligung der örtlichen Verantwortlichen [...].¹²⁴²

Um diese mündlichen Weisungen zu dekonstruieren, musste Talantov die legalistische Argumentation bekannt gewesen sein. Dazu berief er sich u. a. auf Jakunins und Ėšlimans Eingabe an Aleksij.¹²⁴³ Die dort vorgebrachte Argumentation übernahm oder vertiefte er jedoch nicht, stattdessen blieb er bei der

¹²⁴¹ Vgl. ebd., 58.

¹²⁴² Ebd., 59.

¹²⁴³ „Der Gottesdienst [...] in privaten Häusern bedarf keiner besonderen Genehmigung ([Über religiöse Vereinigungen,] §§ 58–61). Aufgrund dieser gesetzlichen Bestimmung konnten die Priester [...] bis vor einigen Jahren [...] kirchliche Amtshandlungen in den

Bestandsaufnahme stehen und überließ es dem Leser, das illegale Verhalten der Behörden in seinen Schilderungen zu erkennen. Gleichwohl erklärte er – wie Jakunin und Ešliman auch –, dass es keine rechtlichen Einschränkungen für priesterliche Amtshandlungen in Privathäusern gäbe.

Gegenüber dem Moskauer Patriarchat vertiefte Talantov zwar seine Begründung und argumentierte kanonistisch – jedoch auch wieder, ohne die dahinterliegenden Kanones zu nennen. So formulierte er beispielsweise: „[G]emäß den Kanones und Sitten der ROK ist es die Pflicht der Priester, ungeachtet der Umstände, den Kranken Tag und Nacht das Heilige Abendmahl zu reichen [...].“¹²⁴⁴ Hier hätte er beispielsweise mit Kanon XIII von Nicäa I argumentieren können, der genau dies mit Rekurs auf das Viaticum festhält. Weitere Sakramente wurden von Talantov zwar nicht explizit genannt, dennoch kam er zu einem abschließenden Statement, das sowohl (abermals) implizit auf Art. 124 der sowjetischen Verfassung als auch auf alle Sakramente rekurrierte:

Das Verbot zur Ausführung von priesterlichen Amtshandlungen zu Hause ohne besondere Genehmigungen ist eine unzulässige Einschränkung der Gewissensfreiheit, die Unzufriedenheit und Protest bei den Gläubigen verursacht.¹²⁴⁵

Derselbe implizite Rekurs ist auch festzustellen, wenn Talantov von weiteren Einschränkungen bürgerlicher Freiheiten berichtete. Er schilderte beispielsweise, wie Gläubige aus Kirov an Prozessionen und Wallfahrten gehindert worden seien oder wie der Besuch von Pilger- und Grabstätten von Heiligen durch lokale Behörden verboten worden sei.¹²⁴⁶ Diese Erfahrungen korrelierte der religiöse Dissident mit seiner eigenen Lebensgeschichte: „Dieser traurige Fakt verdeutlicht, dass gläubigen Christen in der Stadt Kirov heutzutage sogar die Rechte entzogen sind, die ihnen von Stalin gewährt wurden.“¹²⁴⁷

Häusern [...] ungehindert abhalten. Ungefähr vor fünf Jahren wurden kirchliche Amtshandlungen in Häusern [...] verboten. Wir würden aber vergeblich im Gesetzbuch nach der Begründung für dieses Verbot suchen. Die Gesetze enthalten keine solchen Bestimmungen“ (ESCHLIMAN / JAKUNIN: *Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 37*).

¹²⁴⁴ TALANTOV: *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii*, 59.

¹²⁴⁵ Ebd., 60.

¹²⁴⁶ Vgl. ebd., 59–64.

¹²⁴⁷ TALANTOV: *Žaloba General'nomu prokuroru SSSR P. A. Rudenko*, 20.

Talantov spielte in der Regel nur auf Art. 124 der Sowjetverfassung an, ohne ihn explizit zu benennen. Daher ist ein direkter Bezug darauf umso erstaunlicher: Der religiöse Dissident hob nur in einem einzigen Punkt auf den wohl wichtigsten Paragraphen der Sowjetverfassung ab. Er schilderte, dass seit Anfang 1961 das Glockengeläut verboten sei. Das verletze Art. 124 der Verfassung, da so „der Einfluss religiöser Traditionen und Bräuche geschwächt“¹²⁴⁸ werden sollte. Nur kleine Glocken seien in den Kirchen zurückgeblieben, die jedoch nur in unmittelbarer Nähe zu hören seien.¹²⁴⁹

Hiermit wies Talantov auf die Unterbindung eines wenn nicht vielleicht sogar des höchst sichtbaren Zeichens von Glauben und Religion in der Sowjetunion hin. Das Glockengeläut, weithin und nicht nur auf die unmittelbare Nähe zum Kultort beschränkt, darüber hinaus täglich auch für Außenstehende hörbar, wurde verboten. Damit wurde auch ein für Nichtorthodoxe und Atheisten wahrnehmbares Zeichen der Erinnerung, dass es die Kirche(n) in der Sowjetunion noch gab, unterbunden. Durch die tägliche Wiederholung unterschied sich das Glockengeläut auch von Prozessionen, Wallfahrten etc., die eben nicht täglich stattfanden und deren Verbot v. a. die Kultausübung der Gläubigen betraf.

Talantov wies nach, dass unter Chruščëv die Religionspolitik auf die Praktiken des Glaubens zielte, die bisher nicht Gegenstand staatlicher Politik waren, während die Politik unter Lenin und Stalin v. a. auf die politische Dimension des Glaubens fokussierte und versuchte, religiöse Institutionen und Offizielle zu neutralisieren:¹²⁵⁰ „Religion was no longer considered a political enemy, but an ideological opponent, making believers into patriotic Soviet citizens“¹²⁵¹, so die Historikerin Victoria Smolkin. Religion war zu einem ideologischen Problem für die KPdSU geworden, daher zielte die sowjetische Propaganda auch auf die von Talantov beschriebenen Traditionen und Bräuche: „socialist rituals were considered the party’s most powerful weapon in the battle against religion and thus central to ideological work“¹²⁵². Christliche Rituale und Bräuche

¹²⁴⁸ DERS.: *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol’ Moskovskoj Patriarchii*, 57.

¹²⁴⁹ Vgl. ebd.

¹²⁵⁰ Vgl. SMOLKIN: *A Sacred Space Is Never Empty*, 75–76.

¹²⁵¹ Ebd., 83.

¹²⁵² Ebd., 166.

hatten keinen Platz mehr in der monolithischen ideologischen Sichtweise der sowjetischen Machthaber.

Dass dieser Kampf der Sowjetregierung ein ideologischer Kampf sei und es keine Rechtsgrundlage für das staatliche Vorgehen gegen die Kulturausübung gäbe, stellte Talantov deutlich heraus:

Es ist außerdem klar, dass nirgends Gläubige offiziell für ihren Glauben an Gott verurteilt wurden. Gewöhnlich wurden sie wegen Hooliganismus, Parasitentum, erfundener politischer Vergehen (Spionage, Verbindungen ins Ausland und dergleichen) oder Verstoß gegen die Religionsgesetzgebung und dergleichen angeklagt. [...] Bei uns gibt es keine Gesetze, die den Glauben an Gott bestrafen, jedoch wurden und werden bis heute Ärzte, Lehrer, Ingenieure und sogar einfache Arbeiter und Angestellte „auf eigenen Wunsch“ entlassen oder aufgrund irgendeines anderen formalen Grundes, nur weil bekannt wurde, dass sie in die Kirche gehen und religiöse Riten ausführen.¹²⁵³

Hiermit benannte Talantov einen zentralen Aspekt, da Andersdenkende v. a. mit Rekurs auf antisowjetische Tätigkeiten verurteilt wurden.

6.3.1.2 Kirchen- und Gemeindeschließungen

Talantov wies insbesondere auf die praktischen Folgen der antikirchliche Kampagne Chruščëvs hin, die seiner Auffassung nach zwei Ziele habe: zum einen sollten Kirchen geschlossen und abgerissen und dadurch Gemeinden aufgelöst werden, zum anderen sollten die Aktivitäten der noch bestehenden Gemeinden limitiert und dadurch das religiöse Leben der Gläubigen weiter eingeschränkt werden.¹²⁵⁴ Diese Vorgehensweise entsprach der Parteilinie, der

¹²⁵³ TALANTOV: Žaloba General’nomu prokuroru SSSR P. A. Rudenko, 12–14. Auch hier nannte Talantov konkrete Beispiele, die seine Behauptung gegenüber dem Generalstaatsanwalt untermauerten: So berichtete er von Hausdurchsuchungen bei Gläubigen, die im Sommer 1963 in Kirov und der gesamten Oblast stattgefunden hätten und von speziellen *komsomol*-Brigaden durchgeführt worden seien; oder von Aleksandr Dolgich, der zusammen mit anderen Gläubigen gegen die gewaltsame Schließung der Kirche in seinem Dorf Piščal’e protestiert habe und daraufhin zu zwei Jahren Freiheitsstrafe verurteilt worden sei; oder von der Entfernung Nikodim Kamenskichs aus dem Geistlichen Seminar in Odessa, nachdem er den *Brief der 12* unterschrieben hatte.

¹²⁵⁴ Vgl. DERS.: Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol’ Moskovskoj Patriarchii, 53–54.

es um die Transformation der sowjetischen Gesellschaft ging, wie die Geschichtsprofessorin der Wesleyan University Victoria Smolkin in ihrer Analyse des neuen Programms unter Chruščëv betont:

In order to transform the Soviet society of the present into the Communist society of the future, religion had to be eradicated not just from Soviet politics and public life but also from Soviet people's consciousness.¹²⁵⁵

Talantov war jedoch nicht bereit, dies hinzunehmen. Er dokumentierte die Auswirkungen der Kirchenschließungen genauestens und machte sie für eine breite Öffentlichkeit sichtbar. Dabei nannte er die Zahl von 10 000 Kirchen¹²⁵⁶, die zwischen 1960 und 1964 in der Sowjetunion geschlossen worden seien, was fast der Hälfte der Kirchen entsprach, die vor Stalins Regierungszeit eröffnet worden waren. In der Eparchie Vjatka habe es bis zur Revolution mehr als 500 Kirchen gegeben, im Jahr 1959 jedoch nur noch 75. Während der antikirchlichen Kampagne Chruščëvs von 1960 bis 1964 habe sich diese Zahl abermals verringert: 40 Kirchen und somit 53 % der bisher bestehenden Kirchen seien geschlossen worden. 1966 hätten den Gläubigen schließlich nur noch 33 Kirchen zur Verfügung gestanden; in zwei weiteren habe seit mehr als drei Jahren kein Priester mehr seinen Dienst verrichtet.¹²⁵⁷

In seiner Schilderung beschrieb Talantov detailliert die Vorgehensweise des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche bzw. des Rates für Angelegenheiten der Religionen bei der Schließung von Kirchen:¹²⁵⁸ Der örtliche Vertreter des Gremiums habe zunächst die Registrierung des Priesters widerrufen, der in der Kirche, die geschlossen werden sollte, seinen Dienst tat. Alternativ sei der Priester an einen anderen Ort versetzt worden.¹²⁵⁹ In den

¹²⁵⁵ SMOLKIN: *A Sacred Space Is Never Empty*, 61.

¹²⁵⁶ Die gleiche Zahl findet sich auch bei Jakunin und Ėšliman; vgl. Kapitel 5.3.4.3.

¹²⁵⁷ Vgl. VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: *Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju*, 9–10; TALANTOV: *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii*, 47.

¹²⁵⁸ Der Rat für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche wurde am 8. Dezember 1965 mit dem Rat für Angelegenheiten der religiösen Kulte, der für andere Religions- und Konfessionsgemeinschaften zuständig war, zum Rat für Angelegenheiten der Religionen beim Ministerrat der UdSSR zusammengelegt.

¹²⁵⁹ Talantov berichtete auch davon, dass Priester – um dem Entzug ihrer Registrierung zu entgehen – mit den staatlichen Behörden zusammengearbeitet und bei Kirchenschließungen geholfen hätten; vgl. VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: *Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju*, 9–10.

folgenden sechs bis elf Monaten verweigere der Bevollmächtigte des Rates dann die Registrierung sämtlicher vorgeschlagener Kandidaten für die vakante Stelle. Während der Vakanz der Priesterstelle übten lokale Autoritäten durch Einschüchterungen weiter Druck auf die Mitglieder der *dvadcatka* aus, um sie aus dem Gemeindeorgan zu drängen. Schließlich werde dann der Zerfall des Organs festgestellt und bekanntgegeben. Gleichzeitig fasse das regionale Exekutivkomitee den Beschluss, die Kirche zu schließen und das Gebäude entweder an die lokale Kolchose oder an den örtlichen Stadtsowjet zu übergeben.¹²⁶⁰

Dieser Beschluss, als Verstoß gegen die bestehende Gesetzgebung, wurde der Kirchengemeinde nicht bekanntgegeben, sondern an den Rat für Angelegenheiten der ROK geschickt.¹²⁶¹

Insgesamt seien in der Eparchie Kirov in der Zeit von 1960 bis 1963 21 von 80 Priestern aus ihren Ämtern entfernt worden, während kein Einziger neu registriert worden sei.¹²⁶²

Talantov argumentierte vor dem Hintergrund der §§ 34 bis 37 des Dekrets *Über religiöse Vereinigungen*, die die Schließung von Kirchengebäuden regelten und in denen festgehalten wurde, dass Beschlüsse über die Schließung von Gebäuden den Gläubigen mitgeteilt werden müssten, damit sie dagegen Einspruch erheben könnten.¹²⁶³ Indem der religiöse Dissident beschrieb, wie der Rat diese Mitteilung übergang, wies er ihm ungesetzliches Verhalten nach.¹²⁶⁴

¹²⁶⁰ Vgl. TALANTOV: *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii*, 30.

¹²⁶¹ Ebd.

¹²⁶² Vgl. ebd., 29–30.

¹²⁶³ Vgl. *Über religiöse Vereinigungen*, 20–21.

¹²⁶⁴ Talantov schilderte sehr detailliert die Fälle aus dem Dorf Roi, Rajon Arbaž in der Kirover Oblast und aus Koršik, Rajon Oriči, ebenfalls Kirover Oblast; vgl. TALANTOV: *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii*, 31–46. Zusätzlich zu der illegalen Vorgehensweise beschrieb Talantov das Vorgehen mithilfe der lokalen Feuerwehr: Auf Anweisung des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche habe die Feuerwehr vom Exekutivorgan undurchführbare Brandschutzauflagen eingefordert, zu deren Umsetzung nicht ausreichend Zeit eingeräumt wurde. Da ein Umbau oder eine größere Reparatur des Gotteshauses nur mit Genehmigung des Rates durchgeführt werden konnte, der jedoch auf etwaige Eingaben nicht reagiert habe, bestand für die jeweilige Kirche die Gefahr, geschlossen zu werden, da die Brandschutzmaßnahmen nicht erfüllt werden konnten. Nach Ende der Frist habe die Feuerwehr zunächst die Kirche verplombt, bevor diese zerstört worden sei; vgl. ebd., 46. Die geschilderte Vorgehensweise widersprach somit den §§ 29, 43, 46, 50, 51 des Dekrets *Über religiöse Vereinigungen*.

Ein weiteres illegales Verhalten des Rates für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche bestand darin, dass er Proteste von Gläubigen gegen Kirchenschließungen ignorierte. Die Proteste zeigten einerseits, dass die *dvadcatka* nicht zerfallen sei, sondern weiterbestehe, und andererseits, dass der Bevollmächtigte des Rates die Registrierung eines neuen Priesters unterbinde, so Talantov.¹²⁶⁵

Priester, die sich gegen die Kirchenschließungen gestellt und sich an ihre Bischöfe oder das Patriarchat gewandt hätten, hätten keinerlei Unterstützung erhalten.¹²⁶⁶ Dasselbe gelte auch für Exekutivorgane der Gemeinden und Gläubige. Talantov betonte, dass „in den meisten ländlichen Gemeinden die Gläubigen ungebildete Personen sind, die juristische Hilfe benötigen“¹²⁶⁷. Dementsprechend unterstützte der Andersdenkende diese Gläubigen, indem er Briefe und Eingaben in ihrem Namen schrieb, wie beispielsweise im Fall der Kirche zu Ehren der Feodorovsker Ikone der Muttergottes in Kirov, die 1962/1963 trotz diverser Eingaben seitens der Gläubigen von den Behörden zerstört wurde.¹²⁶⁸ Talantov agierte folglich als Teilnehmer einer größeren Kampagne und unterstützte durch sein Handeln andere Gläubige. Durch seinen Verweis auf die ungebildeten Gläubigen zeigte der religiöse Andersdenkende jedoch auch, dass der in der vorliegenden Arbeit beschriebene und untersuchte Diskurs insbesondere ein Diskurs von Intellektuellen war.

Ebenfalls wies Talantov darauf hin, dass die lokalen Bevollmächtigten des Rates für Angelegenheiten der Religionen das Recht auf Registrierung von Gläubigen missachteten, indem sie es ablehnten, neue Mitglieder der *dvadcatka* zu registrieren, und somit „den Gläubigen die Möglichkeit einer aktiven Teilnahme an den Tätigkeiten der Kirchengemeinde raubt[en]“¹²⁶⁹. Der religiöse Andersdenkende rekurrierte mit solch einer Formulierung auf § 3 des Dekrets

¹²⁶⁵ Vgl. ebd., 30.

¹²⁶⁶ Vgl. VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, 4.

¹²⁶⁷ TALANTOV: Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii, 50.

¹²⁶⁸ Ostanin schildert die gesamten Vorgänge in Kirov und benennt detailliert die Eingaben der Gläubigen und die Vorgehensweise der Behörden und der Kirchenvertreter; vgl. OSTANIN: Vzorvannyj chram.

¹²⁶⁹ TALANTOV: Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii, 54.

Über religiöse Vereinigungen, der die Zwanziger-Zahl der *dvadcatka* nicht als Maximalzahl, sondern als Mindestzahl festlegte, sodass sich ebenfalls weitere Gläubige registrieren lassen und diesem Gremium beitreten konnten.

Dezidiert nahm Talantov auf § 2 der geänderten *Gemeindeordnung* Bezug, indem er herausstellte, dass die Gemeinden als religiöse Vereinigungen *de facto* durch die *dvadcatka* ersetzt worden seien, „die in der Kirover Eparchie in den meisten Gemeinden nur auf dem Papier existier[t]en“¹²⁷⁰. Aufgrund ihrer eigenen Erfahrung hielten die Unterzeichner des *Briefs der 12* fest, dass die Mitglieder des Exekutivorgans der Gemeinde „oftmals von den Bevollmächtigten des Rates für die Angelegenheiten der ROK ernannt werden“¹²⁷¹ würden und die wirtschaftliche Leitung der Gemeinde innehätten. Sie würden jedoch „ohne das Einverständnis der Gläubigen“¹²⁷² agieren, da sie vollständig den Vertretern des Rates unterstellt seien.¹²⁷³

Des Weiteren bezog sich Talantov auf ein Zirkular des Moskauer Patriarchats, das vorsah, finanzschwache Kirchen zu schließen und mit anderen zusammenzulegen. Dieses Zirkular sei von den Bischöfen oftmals als Vorwand zur Schließung von Kirchen und Gemeinden missbraucht worden. Sie hätten Gemeinden zusammengelegt, die problemlos für den Unterhalt der Kirchen hätten aufkommen können. Gemeinden, die 40 Kilometer voneinander entfernt lagen, seien auf diese Weise zusammengelegt worden, was erhebliche Einschränkungen für die Gläubigen nach sich gezogen habe.¹²⁷⁴

Außerdem kritisierte Talantov, wie lokale Bevollmächtigte die Registrierung des Ältesten oder des gesamten Exekutivkomitees einer Gemeinde oder gar von Mitgliedern der *dvadcatka* widerriefen, um die freigewordenen Posten anderweitig zu besetzen:

¹²⁷⁰ VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, 3.

¹²⁷¹ Ebd.

¹²⁷² Ebd.

¹²⁷³ Vgl. ebd.

¹²⁷⁴ Vgl. TALANTOV: Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii, 51.

6 *Andersdenken jenseits der Metropolen – der Lehrer Boris Talantov*

Mittels solch einer Willkür haben sie erreicht, dass Personen Älteste und Mitglieder des Exekutivorgans werden, welche bedingungslos alle mündlichen Anweisungen erfüllen, und welche manchmal auch unsittliche Leute sind: Säufer, Diebe und Verräter.¹²⁷⁵

Durch solch ein Vorgehen überschritt der Rat nicht nur seine Kompetenzen, sondern installierte Personen, die ihm – und nicht zwangsläufig der Gemeinde – genehm waren.

Seit 1960 ist also die Macht der Russischen Orthodoxen Kirche, in Verstoß gegen das Gesetz zur Trennung von Staat und Kirche, allmählich in die Hände des Rates für die Angelegenheit der ROK (nun der Rat für Angelegenheiten der Religionen) und dessen örtlichen Bevollmächtigten übergegangen.¹²⁷⁶

Talantov arbeitete so heraus, dass die Einmischungen des Staats in die inneren Angelegenheiten der Kirche nicht nur die Leitungsebene des Patriarchats betrafen, sondern auch die örtlichen Gemeinden. Die vom Staat zu Unrecht geschlossenen oder zerstörten Kirchen und Klöster mussten daher unverzüglich an die Gläubigen wieder zurückgegeben werden.¹²⁷⁷

Für Talantov zeigten sich die Auswirkungen der Kirchenschließungen auch in moralischer Hinsicht, denn die massenhaften Kirchenschließungen hätten

¹²⁷⁵ Ebd., 55. Talantov berichtete an dieser Stelle ausführlich von zwei Beispielen aus Kotel'nič, Oblast Kirov, und aus Vladimir, womit er seine Behauptung untermauern konnte. Besonderes Gewicht kam dem zweiten Fall zu: Zum einen zeigte Talantov auf, dass seine Beispiele eben nicht nur lokale Auswüchse und damit auf Bischof Ioann zurückzuführen seien. Zum anderen rekurrierte er mit dem gewählten Beispiel der Mariä-Entschlafungskathedrale in Vladimir auf eines der für die russische Profan- und Kirchengeschichte wichtigsten Gebäude, deren *dvadcatka* vollständig entlassen wurde, um die freiwerdenden Plätze durch für den Rat für Angelegenheiten der Religionen genehme Personen zu ersetzen. Er verdeutlichte hierdurch, dass die Bevollmächtigten auch gegen Gemeinden in historischen und für die russische Geschichte wertvolle Kirchengebäude vorgingen, und dass sich die Einmischungen nicht nur auf peripher-ländliche Regionen oder kleine Gemeinden beschränkten, sondern Gemeinden in den unterschiedlichsten Kontexten betroffen waren.

¹²⁷⁶ Ebd.

¹²⁷⁷ Vgl. ebd., 47; VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, 19.

dazu geführt, dass es unter den gemeindelosen orthodoxen Christen keine religiöse und sittliche¹²⁷⁸ Einheit mehr gäbe.¹²⁷⁹ Dass das zu Beginn des Abschnitts erwähnte neue *Parteiprogramm* unter Chruščëv erste Erfolge zeigte, ist somit unverkennbar.

6.3.2 Abweisung des Sergianismus

Die Untätigkeit der Kirchenleitung in Bezug auf die Rechtsverteidigung korrelierte Talantov mit weiteren Aspekten, die in den nachfolgenden Unterkapiteln behandelt werden: Kapitel 6.3.2.1 behandelt die Anpassung der Kirchenleitung seit Metropolit Sergij an die sowjetische Staatsführung und atheistische Ideologie. Dass die Kirchenleitung so zu einem Werkzeug der atheistischen Machthaber geworden war, exemplifizierte Talantov an den Gemeindeschließungen (Kapitel 6.3.2.2). Hieraus und in Anlehnung an Jakunin und Ėšliman identifizierte er drei Typen von Bischöfen, die in der ROK vorzufinden seien (Kapitel 6.3.2.3).

6.3.2.1 Anpassung (*prisposoblenie*) an den Atheismus

Die Grundlagen für die Aktivitäten der Kirchenleitung sind für Talantov durch die Deklaration Metropolit Sergijs vom 19. August 1927 gelegt worden, wie der religiöse Dissident in seinem Artikel *Zur Lage der Russischen Orthodoxen Kirche in der UdSSR, über den Verrat ihrer Leitung* erläuterte.¹²⁸⁰

Zwei Beobachtungen in diesem Artikel markierten insbesondere die Nähe zwischen Kirchen- und Staatsführung und verdienen besondere Beachtung: Erstens fällt auf, dass Talantov Sergijs Deklaration auf den 19. August 1927 und nicht auf den 29. Juli datierte, also den Tag, an dem das Schreiben von Sergij signiert wurde. Das kann als Hinweis darauf gesehen werden, dass er explizit auf die erstmalige Veröffentlichung der Deklaration in der staatlichen Zeitung *Izvestija* hinweisen wollte.

Ein zweiter Aspekt, der die Nähe zwischen staatlicher und kirchlicher Führung illustrierte, war Talantovs Aufgreifen des Terminus „Anpassung“, der

¹²⁷⁸ Hier steht im russischen Original „*nравственный*“ – siehe dazu die ausführlichen Anmerkungen in Kapitel 8.3.3.3.3.

¹²⁷⁹ Vgl. VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, 4.

¹²⁸⁰ Vgl. Keston Archive: SU/Ort 3 S Church Administration 1 of 2 [TALANTOV: Sergievščina ili prisposoblenčestvo k ateizmu, 1].

von dem Vorsitzenden des Verbandes der kämpfenden Gottlosen (*Sojuz voinst-vujuščich bezbožnikov*)¹²⁸¹ Emel’jan Jaroslavskij geprägt wurde und mit dem dieser die „Anpassung“ [der Patriarchatsleitung] an die atheistische Wirklichkeit der UdSSR¹²⁸² beschrieb. Die „Anpassung“ (*„prisposoblenie“*¹²⁸³) und „Kriecherei“ (*„presmykatel’stvo“*¹²⁸⁴) des Patriarchats gegenüber den atheistischen Machthabern stellte für Talantov nicht nur einen „Verrat an der Kirche“¹²⁸⁵ dar, sondern wurde von ihm auch als „Anpassung an die Mächtigen der Welt“¹²⁸⁶ interpretiert:

Die Anpassung bestand zuallererst in einer falschen Trennung aller spirituellen Bedürfnisse des Menschen in rein religiöse und sozio-politische. Die Kirche sollte nur die religiösen Bedürfnisse der Bürger der UdSSR befriedigen, nicht aber die sozial-politischen berühren, die nur von der offiziellen Ideologie der KPdSU erlaubt und befriedigt werden sollten.¹²⁸⁷

Talantov plädierte entgegen der offiziellen Patriarchatslinie für eine Kirche, die sich nicht auf das Befriedigen religiöser Bedürfnisse und auf die Reduzierung auf den Kult zurückziehen sollte, sondern die auch gesellschaftspolitische Verantwortung übernehmen sollte, indem sie in einen mehr oder minder offenen Kampf um die ideologische Deutungshoheit in der Sowjetunion ein-treten sollte:

Das Moskauer Patriarchat hat den Verzicht auf die christliche Apologie, auf den ideologischen Kampf mit dem gegenwärtigen Atheismus, zum Hauptprinzip seiner Tätigkeit gemacht, sowohl im In- als auch im Ausland. [...] Die Tätigkeit des Moskauer Patriarchats im Ausland ist darauf gerichtet [...], mittels unverschämter Lügen und Verleumdungen die massenhafte ungesetzliche Schließung von Kirchen, die Unterdrückung von Gläubigen und ihren Organisationen sowie geheime administrative Maßnahmen, die auf die Untergrabung des Glaubens in der UdSSR gerichtet sind, zu vertuschen.¹²⁸⁸

¹²⁸¹ Vorgängerorganisation: Verband der Gottlosen (*Sojuz bezbožnikov*) (1925–1929).

¹²⁸² Ebd.

¹²⁸³ Ebd.

¹²⁸⁴ Ebd., 2.

¹²⁸⁵ Ebd., 3.

¹²⁸⁶ Ebd., 5.

¹²⁸⁷ Ebd., 1.

¹²⁸⁸ Ebd., 9–10.

Mit der Einforderung einer Apologie des christlichen Glaubens stand Talantov auch in Kontrast zu den Ersthierarchen der ROK, wie beispielsweise Metropolitan Nikodim, die sich seiner Meinung nach von der Apologie des christlichen Glaubens losgesagt hätten.¹²⁸⁹ Als Beispiel führte der religiöse Dissident die Allorthodoxe Versammlung auf Rhodos (1961) zur Vorbereitung des ersten neuzeitlichen allorthodoxen Großen und Heiligen Konzils an, auf der auf Wunsch des Moskauer Patriarchats, vertreten durch den damaligen Erzbischof Nikodim, der Vorschlag eingebracht und angenommen wurde, auf die Apologie des Christentums und den ideologischen Kampf mit dem gegenwärtigen Atheismus zu verzichten.¹²⁹⁰

Des Weiteren band Talantov Sergijs Deklaration an die einzelnen Gläubigen zurück und stellte sich mit der Einforderung der Apologie des Glaubens gegen den oftmals benötigten Doppelsprech¹²⁹¹ der Bürger, mittels dessen sie zwar in Kultgebäuden als religiöse Menschen agieren durften, ihren Glauben aber nicht nach außen zeigen konnten, da sie in der offiziell-öffentlichen Sphäre ihr Leben an den Maximen der KPdSU ausrichten sollten:

Gemäß dem Sinn dieser Deklaration sollen die sozio-politischen Tätigkeiten jedes Gläubigen darauf ausgerichtet sein, eine sozialistische Gesellschaft unter der Führung der KPdSU aufzubauen.¹²⁹²

Indem Talantov aus der *Nauka i religija* (12/1966) zitierte „Diese (Anpassung [...]) ist einer der Wege zum Aussterben von Religion“¹²⁹³, demaskierte er die Absichten der Staatsführung. Durch den Einbezug von solchen Quellen aus dem *gosizdat* konnte Talantov seine Argumentation stützen. Aus dem Bericht der *Nauka i religija* folgte er, dass die Anpassung „politisch hilfreich für die

¹²⁸⁹ Vgl. VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, 3.

¹²⁹⁰ Vgl. Keston Archive: SU/Ort 3 S Church Administration 1 of 2 [TALANTOV: Sergievščina ili prisposoblenčestvo k ateizmu, 10].

¹²⁹¹ Vgl. FN 342.

¹²⁹² Keston Archive: SU/Ort 3 S Church Administration 1 of 2 [TALANTOV: Sergievščina ili prisposoblenčestvo k ateizmu, 1].

¹²⁹³ Ebd., 2. Talantov bezog sich auf den Artikel von ZAIKIN, B.: Prozrenie i illuzii christianskich teoretikov, in: *Nauka i religija* (12/1966), 72–74, hier: 73.

KPdSU¹²⁹⁴ sei, aber gleichzeitig „harmlos für die materialistische Ideologie“¹²⁹⁵. Wie hilfreich Religion für die Staatsführung sein könne, habe sich in den Statements von Kirchenvertretern seit den 1960er-Jahren im Westen gezeigt. Die KpdSU sah laut Talantov in der Deklaration die „Bereitschaft der neuen Kirchenleitung ohne Widerrede jede Anordnung der staatlichen Macht auszuführen“¹²⁹⁶. Mit dieser Einschätzung stand der religiöse Dissident in starkem Kontrast zur Interpretation der Erklärung durch offizielle Kirchenvertreter, die darin „ein notwendiges Mittel zum Erhalt der kirchlichen Gemeinden und des Klerus“¹²⁹⁷ sahen.

Für Talantov hingegen war klar:

Man kann nicht Christus anbeten und gleichzeitig im gesellschaftlichen und familiären Leben Lügen erzählen, die Unwahrheit tun, Gewalt ausüben und von einem Paradies auf Erden träumen.¹²⁹⁸

Der religiöse Andersdenkende trat in diesem Zusammenhang auch einer theologischen Entwicklung in der Sowjetunion entgegen, die laut ihm seit Sergij proklamierte, dass die „kommunistische Staatsordnung die einzige glückliche und gerechte sei, angeblich instruiert durch das Evangelium selbst“¹²⁹⁹. Stattdessen sprach sich Talantov gegen eine Reduzierung der kirchlichen Aktivitäten auf den Kult aus und für ein Ernstnehmen des Verkündigungsauftrages der Kirche. Deshalb kritisierte er auch Predigten, die keinerlei Lebensweltbezug für die Gläubigen hätten oder keinerlei Denkanstöße zur christlichen Lebensführung böten.¹³⁰⁰ Hiermit folgte Talantov dem russischen Religionsphilosophen Nikolaj Berdjaev (1874–1948), für den es ebenfalls „unmöglich [war],

¹²⁹⁴ Keston Archive: SU/Ort 3 S Church Administration 1 of 2 [TALANTOV: Sergievščina ili prisposoblenčestvo k ateizmu, 2].

¹²⁹⁵ Ebd.

¹²⁹⁶ Ebd., 3.

¹²⁹⁷ ČILIKINA: Boris Talantov i bratstvo vjatskich christian kak opyt cerkovnogo soprotivlenija „chruščevskim“ gonenijam na RPC, 124.

¹²⁹⁸ Keston Archive: SU/Ort 3 S Church Administration 1 of 2 [TALANTOV: Sergievščina ili prisposoblenčestvo k ateizmu, 2].

¹²⁹⁹ Ebd., 1.

¹³⁰⁰ Vgl. ebd., 9.

den Glauben nur äusserlich zu bekennen und sich auf eine rituelle Frömmigkeit zurückzuziehen“¹³⁰¹. Die Folgen solch eines Handelns waren für Talantov offensichtlich:

Als Resultat davon verbleibt das intellektuelle, gesellschaftliche und familiäre Leben der Gläubigen und die Erziehung der jüngeren Generation außerhalb des kirchlichen Einflusses.¹³⁰²

Der religiöse Andersdenkende nahm jedoch nicht nur die *Reueerklärung* Sergijs, sondern auch dessen Aufruf zur Verteidigung des Vaterlandes vom 22. Juni 1941 zum Ausgangspunkt für Kritik. Dieser hatte sich am Tag des Überfalls der deutschen Wehrmacht auf die Sowjetunion – und somit eine Woche vor Stalin – als *locum tenens* an die Hirten und Gläubigen der russischen Kirche gewandt und sie zum Widerstand gegen die Wehrmacht aufgerufen. Der Aufruf stellte für Talantov einen Verrat an der Kirche und deren Interessen dar, da er den Großen Vaterländischen Krieg als Zorn Gottes gegen die seit der Oktoberrevolution herrschenden Machthaber in Russland interpretierte:¹³⁰³

Deshalb war es in der Stunde schrecklicher Bewährung eine große Sünde, eine große Gottlosigkeit, das Volk und die Regierung nicht hieran [den Zorn Gottes] zu erinnern, das Volk nicht zur Buße aufzurufen, nicht einen sofortigen Wiederaufbau der Kirchen und die Rehabilitierung aller unschuldig verurteilten Bürger der UdSSR zu verlangen. Metropolitan Sergij erwies sich selbst erneut als gehorsames Werkzeug der atheistischen Machthaber [...].¹³⁰⁴

Es zeigt sich auch hier eine Verbindung zu dem eingangs geschilderten Handlungsmotiv des religiösen Dissidenten Talantov, das im Westen propagierte Bild der ROK zu widerlegen, denn dasselbe Ereignis bewertete der von Talantov kritisierte und in Kapitel 6.2.1 bereits genannte Nikita Struve voll-

¹³⁰¹ BERDIAJEW, Nikolai: Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen, in: DERS.: Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen, Luzern 1947, 9–32, hier: 28.

¹³⁰² Keston Archive: SU/Ort 3 S Church Administration 1 of 2 [TALANTOV: Sergievščina ili prisposoblenčestvo k ateizmu, 2].

¹³⁰³ Vgl. ebd., 4.

¹³⁰⁴ Ebd. Kirchen wurden zwar nach diesem Aufruf wiedereröffnet und das Patriarchenamt wiederhergestellt, jedoch geschah dies nicht primär auf Initiative Sergijs, sondern Stalins, der damit politische Zwecke verfolgte; vgl. BREMER: Kreuz und Kreml, 130–133.

kommen anders und sah darin die „Auferstehung“ der ROK – so die Überschrift des betreffenden Kapitels in seinem Buch *Die Christen in der UdSSR* – und den Beginn der „Normalisierung der Beziehungen zum Staat“¹³⁰⁵:

[...] die historische Entscheidung, die das Weiterleben der Kirche sichern sollte, war gefallen. [...] Nicht das Regime, sondern die Nation – Sein oder Nichtsein Rußlands – steht auf dem Spiel. Mit seinem Aufruf zum Kampf stellte der Metropolit Sergius sich in eine Reihe mit den berühmten Führern Rußlands: Alexander Newskij, Sergius von Radonesch, Patriarch Hermogenes und so weiter. Indem er durch seinen Appell noch dem Staatsoberhaupt zuvorkam, gab er die russische Kirche, die gedemütigte, die verhöhnte und verspottete, ihrer ursprünglichen Berufung zurück und verschaffte ihr wieder einen hervorragenden Platz im Leben der Nation.¹³⁰⁶

Zeigte sich in dem Aufruf Sergijs – trotz jahrzehntelanger Unterdrückung – die enge Bindung der ROK an „ihren“ Staat, den sie gemäß der eigenen Tradition als „russischen“ identifizierte, so widerstrebte Talantov genau dies: Er argumentierte mit theologischen Begriffen, denn nur so war er sprachfähig gegenüber dem Patriarchat. Gleichzeitig wies er auf den Preis der Instrumentalisierung hin, den die Kirchenleitung für die äußere Existenz der ROK zu zahlen hatte.

Es war für Talantov naheliegend, die Anpassung an die atheistischen Machthaber mit dem Namen des Metropoliten Sergij in Verbindung zu bringen. Der Sergianismus habe die russische Kirche nicht gerettet, sondern zum Verlust der Gewissensfreiheit geführt und die Kirchenleitung in ein gehorsames Werkzeug der atheistischen Machthaber verwandelt. Solch eine Anpassung sei jedoch nicht mit der Wahrheit des Christentums vereinbar, die eben nicht Unterwürfigkeit vor den Mächtigen der Welt bedeute. Ebenso sei es falsch, zwischen religiösen und sozio-politischen Bedürfnissen zu trennen, denn gemäß Mt 5,13–14 sollten Christen das Salz und das Licht der Welt sein, und daher müsse der Glaube auf alle Sphären des Lebens zielen und das verstandesgemäße, familiäre und gesellschaftliche Leben lenken.¹³⁰⁷

¹³⁰⁵ STRUVE: *Die Christen in der UdSSR*, 69.

¹³⁰⁶ Ebd., 63–64.

¹³⁰⁷ Vgl. Keston Archive: SU/Ort 3 S Church Administration 1 of 2 [TALANTOV: *Ser-gievščina ili prisposoblenčestvo k ateizmu*, 7].

6.3.2.2 Die Mitwirkung der Amtskirche bei Gemeindeschließungen

Diesen Vorwurf, dass die Kirchenleitung zu einem gehorsamen Werkzeug der atheistischen Machthaber wurde, exemplifizierte Talantov an den Gemeindeschließungen. In diesem Zusammenhang stellte er insbesondere heraus, dass es v. a. ungebildete Mitglieder der *dvadcatka* oder des Exekutivorgans waren, die Hilfe in der Auseinandersetzung mit der Staatsmacht benötigten, die sie jedoch seitens der Kirchenleitung nicht erhalten hätten:

Bischöfe, und noch mehr das Moskauer Patriarchat, hätten auf rechtlicher Grundlage dieser Willkür [des Staats] entschlossen Widerstand leisten können und dann wären sicherlich viele Kirchen nicht geschlossen worden. Allerdings, von Anfang der antireligiösen Kampagne an, haben die Bischöfe (mit Ausnahme von einigen wenigen) sich vollständig ferngehalten von irgendwelchen Kämpfen für die gesetzlichen Rechte der Gläubigen.¹³⁰⁸

Bei der Ausnahme, auf die Talantov anspielte, handelte es sich um Bischof Ermogen. Talantov hatte bereits am 20. Februar 1963 zusammen mit anderen Gläubigen aus Kirov ein entschiedenes Vorgehen des Patriarchats gegen die staatliche Willkür, allen voran gegen den Rat für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche, gefordert, indem das Patriarchat an die Regierung appellieren sollte, ein Gesetz zu verabschieden, das Gewissensfreiheit garantiere und darauf ausgerichtet sein sollte, die Willkür des Rates zu unterbinden.¹³⁰⁹

Der religiöse Andersdenkende beobachtete schon lange die Rolle des Moskauer Patriarchats bei den Massenschließungen von Kirchen, beschrieb sie detailliert und zeigte die Verstrickungen der Kirchenhierarchie mit den sowjetischen Machthabern auf:

Wenn sich Gläubige, aus deren Gemeinde der Priester seine Registrierung verlor, an ihren zuständigen Bischof wandten und um einen neuen Priester baten, habe der Bischof sie an den lokalen Rat für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche verwiesen, der den vorgeschlagenen Kandidaten registrieren sollte. Die Registrierung wurde jedoch von dem Bevollmächtigten ohne Begründung abgelehnt. Auf die Ablehnung wurde dann seitens des Bischofs

¹³⁰⁸ DERS.: *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii*, 50.

¹³⁰⁹ Vgl. OSTANIN: *Vzorvannyj chram*, 273.

in der Regel mit der Aussage reagiert, dass er keine weiteren Bewerber für die vakante Stelle habe und im Falle der Verweigerung der Registrierung selbst nichts machen könne. Wollten sich die Gläubigen beim Patriarchat oder beim Rat für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche beschweren, antwortete der Bischof: „Ziehen Sie mich bitte nicht in diese Angelegenheit mit hinein, ich haben Ihnen keinerlei Rat gegeben und werde dieses [auch] nicht tun.“¹³¹⁰ Wenn sich die Gläubigen schließlich bezüglich einer Priesterbesetzung an das Patriarchat wandten, habe es auf den Ortsbischof verwiesen. Es antwortete nicht und schweige, wenn es um Eingaben bezüglich der illegalen Schließung und Zerstörung von Kirchen gehe und wenn Gläubige um rechtliche Unterstützung baten.¹³¹¹

Anfragen zu der Neubesetzung einer Priesterstelle beim Ortsbischof verliefen ebenso ergebnislos, so Talantov, da die Gläubigen abermals an den örtlichen Bevollmächtigten verwiesen würden, der die Registrierung erneut verweigere. Die Antwort des jeweiligen Bischofs laute daher in der Regel: „Ich habe keine Priester, suchen Sie selbst einen Kandidaten und falls der Bevollmächtigte ihn registrieren sollte, werde ich ihm den Erlass geben.“¹³¹² Aus der genannten Schilderung folgerte Talantov:¹³¹³

Daher, von einer rein normalen Seite [aus betrachtet], liegt die Verantwortung für den Amtsschimmel bei der Einsetzung von Priestern bei den Bischöfen und dem Moskauer Patriarchat, und daher trägt das Moskauer Patriarchat zusammen mit dem Rat für Angelegenheiten der ROK die Verantwortung für die Massenschließung von Kirchen.¹³¹⁴

Talantov wies somit eine Kollaboration des Moskauer Patriarchats mit den Behörden nach, auch und gerade weil die Vertreter des Patriarchats die Gemeinden nicht unterstützen und untätig blieben, da sie keine Initiative gegen die Gesetzesübertretungen der staatlichen Vertreter ergriffen.

¹³¹⁰ TALANTOV: *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii*, 50–51.

¹³¹¹ Ostanin bestätigt dieses Schweigen der Amtskirche und der staatlichen Vertreter, indem er detailliert schildert, wie die Gläubigen aus Kirov versuchten, durch Eingaben die Kirche der Ikone der Feodorovsker Gottesmutter zu retten, aber keine Antwort erhielten; vgl. OSTANIN: *Vzorvannyj chram*, 271–272.

¹³¹² TALANTOV: *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii*, 51.

¹³¹³ Vgl. ebd., 50–51.

¹³¹⁴ Ebd., 51.

Dieses zunächst allgemein geschilderte Vorgehen konkretisierte Talantov mit den anderen Unterzeichnern des *Briefs der 12* anhand der Kirover Eparchie, indem sie das Verhalten ihres Bischofs beschrieben, der Priester aus Gemeinden entfernte, ohne den Gemeinden neue Priester zuzuweisen. Versuche der jeweiligen Gemeinde, die vakante Priesterstelle wieder zu besetzen, seien nicht gehört worden. Stattdessen habe der Kirover Bischof damit gedroht, den Kirchenältesten zum NKVD zu schicken. Auch Talantov selbst sei von seinem Bischof auf diese Art und Weise angegangen worden.¹³¹⁵

Der religiöse Andersdenkende zeigte also anhand seiner vielfältigen Beispiele auf, dass die Kirchenvertreter untätig waren und sich nicht auf geltendes Recht beriefen, um sich gegen staatliche Eingriffe zur Wehr zu setzen, sondern sich im Gegenteil zu bereitwilligen Instrumenten der staatlichen Macht machten, um deren Politik durchzusetzen.

6.3.2.3 Unterschiedliche Typen von Bischöfen

Durch das in den Kapiteln 6.3.2.1 und 6.3.2.2 geschilderte und analysierte Verhalten der Bischöfe seien die Hirten (*pastyrj*) zu (Lohn-)Priestern¹³¹⁶ geworden, folgerte Talantov. Mit dieser Aussage setzte er ein Thema, das in zwei unterschiedliche Richtungen ausgefaltet werden kann:

Zum einen trägt die Aussage dem bereits geschilderten Umstand Rechnung, dass der Priester nicht mehr Mitglied der Gemeinde war und zum Angestellten der Gemeinde degradiert wurde. Zum anderen kann sie aber nicht nur auf Priester in Gemeinden, sondern auch auf die Leitungsebene des Moskauer Patriarchats bezogen werden. Statt „*svjaščennik*“ oder „*ierej*“, also geläufigen Bezeichnungen für orthodoxe Priester, steht im weiteren Verlauf des russischen Originals auch noch „*žrec*“, was auf Opferpriester in heidnischen Religionen verweist und somit einen anderen Bedeutungszusammenhang generiert. Diese Wortwahl ermöglicht es Talantov, Distanz zu denjenigen Priestern aufzubauen, die sich von der sowjetischen Macht instrumentalisieren ließen:

¹³¹⁵ Vgl. VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, 6.

¹³¹⁶ Im Russischen kommt dies semantisch deutlich stärker zum Ausdruck als in der deutschen Übersetzung: „*Pastyri prevratilis' v naemnych žrecov [...]*“ (ebd., 4).

[Diese Priester] kennen ihre eigenen Herden nicht. Sie führen ebenso wie kirchliche Konzilien bedingungslos jede mündliche Anordnung der Vertreter [des Rates für Religionsangelegenheiten] aus, ohne sich den Gläubigen zu erklären. Die Bischöfe sind staatliche Beamte geworden, die von den Gläubigen lediglich ihre Gehälter erhalten. [...] Das Pharisäertum ist die hauptsächlichste geistige Krankheit, die viele Bischöfe, Priester und Gläubige befallen hat.¹³¹⁷

Talantov griff hier auf die schon durch Jakunin und Ėšliman vorgenommene Klassifizierung von Bischöfen und Priestern zurück, die diese in drei Gruppen eingeteilt hatten. Beide nannten eine

Reihe von Bischöfen und Priestern, die dieser Ungesetzlichkeit bewußt dienen [, indem sie bei] der Schließung der orthodoxen Kirchen eifrig mitgewirkt haben; jene, die eine beliebige Anordnung des örtlichen Bevollmächtigten höher werten als das Evangelium und die kirchlichen kanonischen Schriften [...], die die Kinder vom Abendmahl ausschließen, die Heiligtümer der Kirche beschimpfen, ihre Brüder verraten und ohne Gottesfurcht [...] den Atheisten helfen, die heilige Kirche zu zerstören.¹³¹⁸

Diese von Jakunin und Ėšliman beschriebene erste Gruppe exemplifizierte Talantov nun anhand seines Bischofs Ioann (Ivanov). Die Unterzeichner des *Briefs der 12* sahen die Ungesetzmäßigkeit der höchsten Kirchenleitung in ihrer Eparchie durch Bischof Ioann eingedrungen, seit er seit Ende 1962 die Diözese leitete und dabei als „Protegé“¹³¹⁹ des Vorsitzenden des Rates für Angelegenheiten der Religionen Vladimir Kuroedov handelte.¹³²⁰ Deshalb sollte der Kirover Bischof Ioann durch ein kirchliches Gericht abgelöst werden und stattdessen entweder Archimandrit Seraphim (Sutorichin), gebürtig aus Kirov und in Samarkand lebend, oder Archimandrit Klavdian (Modenov), der bereits in der Kirover Oblast eingesetzt war, das Bischofsamt übernehmen.¹³²¹

¹³¹⁷ Ebd.

¹³¹⁸ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 49–50.

¹³¹⁹ VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, 10.

¹³²⁰ Vgl. ebd., 5, 10. Der Brief schildert auf den Seiten 10 bis 14 detaillierte Vorfälle und nennt dabei Namen, Orte und Daten; vgl. ebenso TALANTOV: Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii, 52.

¹³²¹ Vgl. VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, 18.

Ebenso warf Talantov den Bischöfen vor, den Kontakt zu den einfachen Gläubigen verloren zu haben, was er in seinem Brief vom 10. November 1966 auf den Punkt brachte: „Rasch hörten die Bischöfe auf, Gläubige persönlich zu empfangen, sondern sprachen [stattdessen] mit ihnen nur durch ihre Sekretäre.“¹³²²

Die zweite Gruppe, die Jakunin und Ėšliman nannten, waren diejenigen, „die unter dem Deckmantel der Frömmigkeit den Geist der russischen Orthodoxie bewußt und aktiv entstellen“¹³²³ und „den Geist der Gleichgültigkeit, der Unterwürfigkeit und des Pharisäertums“¹³²⁴ in die ROK einschmuggelten, indem sie „die höchste Kirchenleitung in eine Beamtenkanzlei verwandeln, in eine Art ‚Ministerium für die Angelegenheiten des orthodoxen Glaubens‘, das die Aufgabe hätte, die religiösen Emotionen der gläubigen Bürger zu zügeln und zu regulieren“¹³²⁵. Diese Menschen zeichne, so Jakunins und Ėšlimans Bewertung, der „Geist der Selbstzufriedenheit“¹³²⁶, ihr „schnelles Aufrücken auf offiziellem Tätigkeitsgebiet durch ihre ‚hundertprozentige‘ Bereitschaft, ‚dieser Welt‘ zu dienen“¹³²⁷ aus, was die „Hauptgefahr“¹³²⁸ für die ROK darstelle.

Diesen Gedanken nahm Talantov auf und warf einem bedeutenden Teil der Bischöfe und Priester vor, sittlich verdorben zu sein und mit ihrem Handeln entschieden zur Notlage der ROK beigetragen zu haben. Ihr Verhalten sei im bereits erwähnten 1942 vom Patriarchat herausgegebenen Buch *Pravda o religii v Rossii*¹³²⁹ grundgelegt, das den Priestern antichristliche Weisheit vermittelt habe: sich an das irdische Leben anzupassen, das eigene Wohlergehen zu forcieren und zur gleichen Zeit die Regeln einer zur Schau getragenen Frömmig-

¹³²² TALANTOV: *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii*, 50.

¹³²³ ESCHLIMAN / JAKUNIN: *Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij*, 50.

¹³²⁴ Ebd.

¹³²⁵ Ebd.

¹³²⁶ Ebd.

¹³²⁷ Ebd.

¹³²⁸ Ebd.

¹³²⁹ Siehe MOSKOVSKAJA PATRIARCHIJA (Hg.): *Pravda o religii v Rossii*. Das Buch stellt eine Quellensammlung diverser Ansprachen, Predigten, Aufrufe, Eingaben und Briefe verschiedener Kleriker dar, die v. a. darauf abzielen aufzuweisen, dass es in der Sowjetunion keine Unterdrückung der Religionsfreiheit gebe, die ROK treu an der Seite ihres Vaterlandes stehe und dementsprechend auch zu dessen Verteidigung im Großen Vaterländischen Krieg beitrage.

keit einzuhalten. Das Buch enthalte laut Talantov ein Programm der Tätigkeiten des Patriarchats, eine Handreichung, wie sich der Klerus zu verhalten habe, und setzte so das Programm der Anpassung an das atheistische Regime weiter fort.¹³³⁰ In den 1960er-Jahren sei die Wirkung dieses Programms vollends an die Oberfläche getreten:¹³³¹

Das Böse, was mit dem Buch gesät wurde, wuchs nach und nach und brachte seit 1960 bittere Frucht, als unter Druck von N. S. Chruščëv die machthabenden Atheisten anfangen, die „Religion in der UdSSR auszulöschen“, und als die Macht im Patriarchat in die Hände des Archimandriten und späteren Metropoliten Nikodim übergeben wurde. Ein Zusammenfall dieser beiden Sachverhalte ist nicht zufällig!¹³³²

Dies ist eine entscheidende Stelle im Brief Talantovs, da er die Vorwürfe gegen das Patriarchat am Metropoliten von Leningrad und Ladoga konkretisierte, der zu diesem Zeitpunkt Leiter des Außenamtes der ROK war. Der religiöse Dissident brachte das Zusammenfallen der antikirchlichen Kampagne Chruščëvs mit der Übernahme des neuen Amtes durch Nikodim explizit in einen Zusammenhang. Mit dieser Verknüpfung suchte er die Kollaboration der höchsten kirchlichen Führungsebene mit dem sowjetischen Staat nachzuweisen. Dazu zitierte er auch einen anonym bleibenden Mitarbeiter des Moskauer Patriarchats, der Talantov gegenüber bestätigte: „Bischöfe werden von der zivilen Macht ernannt und entlassen, und nicht vom Patriarchat.“¹³³³ Dass Talantov mit seinen Vorwürfen nicht gänzlich Unrecht hatte, zeigte sich kurze Zeit später, als Nikodim in London die Authentizität des *Briefs der 12* verneinte und sich damit auf die Seite des Staats stellte, der jedwede öffentliche und v. a. im Westen bekanntgewordene Kritik zu vermeiden suchte. Für den religiösen Dissidenten war nach diesem Statement Nikodims klar: „Nun ist vielen Gläubigen bewusst geworden, warum Metropolitan Nikodim so schnell die Hierarchieleiter bis zur Spitze aufstieg.“¹³³⁴ Neuere Forschungen belegen, dass Nikodim

¹³³⁰ Vgl. Keston Archive: SU/Ort 3 S Church Administration 1 of 2 [TALANTOV: Sergievščina ili prisposoblenčestvo k ateizmu, 6].

¹³³¹ Vgl. VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, 4.

¹³³² Ebd.

¹³³³ TALANTOV: Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii, 53.

¹³³⁴ Ebd., 52.

spätestens seit 1956 Agent des KGB gewesen und auch dadurch zu seinen einflussreichen Posten gekommen ist.¹³³⁵

Ähnlich wie Nikodim agierte der spätere Patriarch Pimen, der bereits im Frühjahr 1964 im Westen die Existenz religiöser Unterdrückung in der Sowjetunion geleugnet und die Kirchenschließungen damit begründet hatte, dass sich die Menschen freiwillig vom Glauben losgesagt hätten. Als Beleg, dass solche Aussagen falsch waren, führte Talantov an, dass sie vor Gläubigen in Russland nicht geäußert wurden.¹³³⁶

¹³³⁵ Der Historiker Felix Corley veröffentlichte 2018 eine Zusammenstellung aller bisher bekannten Einträge in KGB-Akten zu Metropolit Nikodim, der dort unter dem Decknamen „Svyatoslav“ geführt wurde (vgl. CORLEY, Felix: *The Svyatoslav Files: Metropolitan Nikodim and the KGB*, 2018, https://www.academia.edu/37223006/The_Svyatoslav_Files_Metropolitan_Nikodim_and_the_KGB) und dafür sorgte, „that there was no reference in the WCC central committee’s message to member churches either to the invasion of Czechoslovakia or to religious persecution in the Soviet Bloc“ (ANDREW / MITROKHIN: *The Sword and the Shield*, 488). In Kapitel 28 „The Penetration and Persecution of the Soviet Churches“ von *The Sword and the Shield* (vgl. ebd., 486–507), in dem der zum MI6 übergelaufene ehemalige sowjetische KGB-Archivar Vasilij Mitrochin aufgrund seiner internen Einsichten in KGB-Unterlagen und Mitschriften davon berichtet, dass weitere hochrangige Vertreter des Moskauer Patriarchats Agenten des KGB waren, bezeichnet Mitrochin auch Patriarch Aleksij I. (Simanskij) als „highly valued by the KGB as agen[t] of influence“ (ebd., 486) und weist dem KGB die Infiltrierung der theologischen Seminare und Akademien des Moskauer Patriarchats mit dem Ziel nach, „[to] influence the state of affairs within the Russian Orthodox Church and exert influence on the believers“ (ebd., 487). Der Leiter der Zweiten Hauptdirektion des KGB Oleg Gribanov bestätigte 1962: „the KGB had infiltrated ‚reliable agents‘ into the leading positions of the Moscow Patriarchate“ (ebd., 487), wie beispielsweise den Leiter der Patriarchatskanzlei Erzbischof Aleksij, den späteren Patriarchen Aleksij II., den Mitrochin als 1958 rekrutierten KGB-Agenten DROZDOV identifizierte; vgl. ebd. 498–499, 661–662, FN 68.

¹³³⁶ Vgl. TALANTOV: *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol’ Moskovskoj Patriarchii*, 30. Hier wird noch einmal die besondere Rolle der ausländischen Medien deutlich, denn Talantov berichtete, dass er über die BBC von diesen Aussagen erfahren habe. Nachrichten aus dem Westen hatten also – wie bereits gezeigt – direkte Auswirkungen in der Sowjetunion, da sie aufgegriffen, rezipiert und kritisch eingeordnet wurden. Somit konnte er auch auf ein Interview Nikodims mit der BBC vom 8. und 9. Oktober 1966 reagieren, in dem Nikodim erklärte, dass zehntausende Gemeinden in der Sowjetunion geschlossen worden seien, da sie die finanziellen Mittel für den Unterhalt des Kirchengebäudes nicht aufbringen konnten (vgl. ebd., 52). Welche Gefahr die KPdSU der BBC und anderen ausländischen Sendern für den Informationsfluß innerhalb der Sowjetunion zumaß, stellte Talantov ebenfalls heraus: „Um eine den Tatsachen entsprechende Informationsmöglichkeit zu unterbinden, werden seit 1967 die Auslandssender gestört. So werden in der Stadt Kirov (Vjatka) die Sender Peking, BBC und Die Deutsche Welle gestört“ (DERS.: *Die KPdSU als herrschende Klasse in der sowjetischen Gesellschaft*, 350).

Als weiteren Beweis für die Sündhaftigkeit der Kirchenleitung und deren Kollaboration mit den sowjetischen Machthabern wertete Talantov das Ausbleiben von Antworten auf Beschwerden von Gläubigen oder das Ausbleiben öffentlichen Protests der Patriarchatsleitung gegen die massenhaften Kirchenschließungen:

Ein unumstößlicher Beweis dessen, dass das Moskauer Patriarchat die Schließung von Kirchen unterstützt hat, ist in dem Fakt zu sehen, dass weder die Bischöfe (mit einigen Ausnahmen, wie beispielsweise Erzbischof Ermogen, der vom Patriarchat von seinem Bischofsstuhl entfernt wurde), noch das Moskauer Patriarchat nicht nur nirgends und niemals öffentlich gegen die ungesetzliche Schließung von Kirchen und den Entzug der Registrierung von Priestern protestiert haben, sondern auch im In- und Ausland Statements veröffentlicht haben, [die besagten,] dass es in der UdSSR von 1960–1964 keine massenhaften ungesetzlichen Kirchenschließungen gab.¹³³⁷

Talantov differenzierte in all seinen Texten deutlich und sprach stets von einer Krise der Kirchenleitung, jedoch nicht von einer Krise der Kirche an sich.¹³³⁸ Ihm ging es dementsprechend nicht darum, sich von der Patriarchatskirche zu trennen, sondern er stand fest auf dem Boden der russischen Orthodoxie. Gerade deshalb zögerte er nicht, dazu aufzurufen, gegen den Verrat der – wie er sie nannte – „Prinzen“¹³³⁹ der Kirche an derselbigen vorzugehen. Dies würde zwar eine Leitungskrise, nicht aber eine Kirchenkrise im Sinne eines Schismas auslösen, denn die Kirche müsse gemäß 1 Kor 5,13 durch ihre Gläubigen von falschen Brüdern und falschen Priestern gereinigt werden, damit es zu einer Wiedergeburt der Kirche kommen könne.¹³⁴⁰

Aufgrund dieser Erkenntnisse ist auch der zeitgenössischen Einschätzung des Slavisten und Historikers Gerhard Simon zu widersprechen, der in den Schreiben Talantovs „Formulierungen, die dem Aufruf zur Trennung von der Patriarchatskirche sehr nahekommen“¹³⁴¹, sah.

Des Weiteren stellt der Kirover Historiker Efgenij Ostanin im Interview mit Igor’ Ivanov heraus, dass sich Talantov mit der Unterscheidung zwischen der

¹³³⁷ Keston Archive: SU/Ort 3 S Church Administration 1 of 2 [DERS.: *Sergievščina ili prisposoblenčestvo k ateizmu*, 8].

¹³³⁸ Vgl. ebd., 17.

¹³³⁹ Ebd.

¹³⁴⁰ Vgl. ebd.

¹³⁴¹ SIMON: *Die Kirchen in Russland*, 115.

Kirche an sich und deren Leitung auf einer Linie mit dem russischen Religionsphilosophen Nikolaj Berdjaev befand. Berdjaev hatte in seiner Schrift *Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen* (*O dostoinstve christianstva i nedostoinstve christian*), die im *samizdat* kursierte, dieselbe Unterscheidung vorgenommen:¹³⁴²

Nicht vergessen aber darf man, dass die Kirche in sich zwei Elemente enthält – das göttliche und das menschliche [...]. Die göttliche Grundlage der Kirche ist ewig und unerschütterlich, heilig und rein; sie vermag nicht entstellt zu werden, und „die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen“. [...] Die menschliche Seite der Kirche ist aber unstedt und sündig; sie kann entstellt werden, erkranken und stürzen [...]. Die Sünden der christlichen Menschheit und der kirchlichen Hierarchie sind nicht Sünden der Kirche in ihrem göttlichem Wesen; auch vermögen sie nicht die Heiligkeit der wahren Kirche zu mindern.¹³⁴³

Somit wird ganz klar zwischen göttlichem und menschlichem Organismus unterschieden.

Die dritte Gruppe, die Jakunin und Ešliman identifizierten, waren diejenigen Bischöfe und Priester, die schwiegen, dadurch eine Verschlimmerung der Situation bewirkten und diese „durch ‚höhere Überlegungen‘ zu rechtfertigen versuch[t]en“¹³⁴⁴. Auf diese Gruppe ging Talantov ebenfalls ein, indem er das Schweigen der Patriarchatsleitung bzw. der kirchlichen Hierarchie in Bezug auf Kirchenschließungen und Einschränkungen von Grundrechten kritisierte und als Kooperation mit den atheistischen Machthabern deutete, da die von ihm aufgezählten widergesetzlichen Instruktionen der lokalen Bevollmächtigten bekannt seien.¹³⁴⁵ Das Schweigen zeigte sich für Talantov auch darin, dass die zahlreichen Eingaben und Beschwerden, die die Gläubigen an ihre Bischöfe und das Moskauer Patriarchat richteten, nicht beantwortet wurden. Dadurch erhielten die Gläubigen vor Ort keine Unterstützung und die Adressaten promulgierten stillschweigend den Kurs der Bevollmächtigten des Rates

¹³⁴² Vgl. IVANOV, Igor': Talantov. Poslednij ispovednik, in: Vera. Christianskaja gazeta Severa Rossii 534 (fevral' 07, 2-j vyp.), <http://rusvera.mrezha.ru/534/5.htm>.

¹³⁴³ BERDIAJEV: Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen, 18.

¹³⁴⁴ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 50–51.

¹³⁴⁵ Vgl. TALANTOV: Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii, 58.

für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche bzw. des Rates für Angelegenheiten der Religionen oder anderer lokaler Autoritäten.¹³⁴⁶

6.3.3 Verbundenheit mit der russischen Kultur und dem Vaterland

Ähnlich wie Jakunin und Ėšliman wählte auch Talantov den Zugang über die russische Kultur und das gemeinsame Vaterland, um gegenüber staatlichen Vertretern sprachfähig zu sein. Sein Ziel war jedoch nicht primär, die Verbundenheit der ROK mit der russischen Kultur und dem Vaterland aufzuweisen, sondern Kirchen- und Gemeindegrenzungen zu verhindern und gläubige Christen als Bürger darzustellen, die sich für die Sowjetunion einsetzten, was in Kapitel 6.3.3.1 genauer untersucht wird. Durch die beschriebene Vorgehensweise konnte er sowohl sich selbst als auch andere gläubige Christen als Bürger der Sowjetunion präsentierten und Berichten der sowjetischen Presse widersprechen, die Andersdenkenden Verbindungen mit dem Westen vorwarfen, wie in Kapitel 6.3.3.2 deutlich wird.

6.3.3.1 Kunst und Kultur

Als das Verbindende von Atheisten und Gläubigen hob Talantov in seiner Argumentation wiederholt auf die russische Kultur und das gemeinsame Vaterland ab. Ihm ging es nicht direkt darum, die Verbundenheit der russischen Kirche mit dem russischen Staatswesen durch die Jahrhunderte hindurch aufzuweisen, sondern aus der vorausgesetzten und angenommenen Verbundenheit einen konkreten praktischen Nutzen zu ziehen: Die Schließung und Zerstörung von Gotteshäusern sollte verhindert werden.

In seinen Ausführungen bezog sich der religiöse Andersdenkende auf Quellen aus der offiziell-öffentlichen Sphäre, indem er auf verschiedene Artikel aus der *Izvestija* rekurrierte, die zwischen April und August 1962 erschienen. In den Artikeln plädierten die Autoren für den Erhalt kirchlicher Gebäude und riefen zur Bestrafung derjenigen auf, die historische und architektonisch wertvolle Gebäude unnötig zerstören würden. Der Fokus der *Izvestija* lag dementsprechend nicht darauf, die Schließung von sakralen Gebäuden zu verhindern,

¹³⁴⁶ Vgl. Keston Archive: SU/Ort 3 S Church Administration 1 of 2 [DERS.: *Sergievščina ili prisposoblenčestvo k ateizmu*, 7].

sondern darauf, Gebäude zu bewahren, die einen herausragenden kulturellen Wert besaßen. Als Replik auf diese Artikel hatte Talantov am 19. Februar 1963 einen Brief *Über die massenhafte Zerstörung von Denkmälern kirchlicher Architektur in der Oblast Kirov (O massovyh razrušenijach pamjatnikov cerkovnogo zოდčestva v Kirovskoj oblasti)* an die *Izvestija* geschickt, in dem er die Zerstörungen von Kirchen in den 1930er-Jahren aufzählte und mit den Kirchenschließungen in den Jahren 1960 bis 1963 gleichsetzte, wie er in *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii* ausführlich berichtete.¹³⁴⁷

In seinem Brief zog Talantov eine direkte Linie von dem Großen Terror Stalins der 1930er-Jahre zu den Kirchenschließungen Chruščëvs;¹³⁴⁸ er hob jedoch nicht primär hervor, dass es sich um geschlossene und zerstörte Kirchen handelte, sondern um „historische und kulturelle Denkmäler“¹³⁴⁹. Diese Vorgehensweise ermöglichte ihm einen Rekurs auf die russische Geschichte, indem er die Kirchengebäude als zentralen Bestandteil der eigenen, historisch gewachsenen Identität Russlands proklamierte. Durch diese Vergegenwärtigung der russischen Geschichte stellte er sie über den Ideologie-Diskurs, so dass die Frage Christentum oder Marxismus-Leninismus atheistischer Prägung zunächst in den Hintergrund trat und nicht auf die Bewertung des Umgangs mit sakralen Gebäuden angewandt wurde.

Durch diesen wilden Vandalismus wurden Meisterwerke menschlicher Kunst zerstört, die Aleksandr-Neuskij-Kathedrale, ein Werk des Architekten A. L. Vitberg. [...] Dem Element sinnloser Zerstörung fielen uralte Reliquien, wertvolle historische und künstlerische Denkmäler der Vjatkaer Erde zum Opfer.¹³⁵⁰

¹³⁴⁷ Vgl. DERS.: *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii*, 39.

¹³⁴⁸ Dieselbe Verbindung schilderte Talantov auch in DERS.: *Sovetskoe obščestvo. 1965–68 gg.*, 2. Eine weitere Verbindungslinie zum Großen Terror zog Talantov, als er von öffentlichen Denunzierungen seiner Person als Volksfeind berichtete, wie sie auch zu Ežovs Zeiten praktiziert wurden; vgl. DERS.: *Žaloba General'nomu prokuroru SSSR P. A. Rudenko*, 3.

¹³⁴⁹ DERS.: *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii*, 39.

¹³⁵⁰ DERS.: *Žaloba General'nomu prokuroru SSSR P. A. Rudenko*, 9.

Durch das Beispiel der 1937 zerstörten Aleksandr-Neuskij-Kathedrale in Kirov wies Talantov exemplarisch die Verbindung zwischen russischer Geschichte und Kultur auf der einen und der Bedeutung von Baudenkmalern auf der anderen Seite auf.

Er verwies also auf ein zerstörtes Kirchengebäude, das nicht nur einem Heiligen der Orthodoxen Kirche geweiht war, sondern auch – und v. a. – einem russischen Nationalhelden, der im 13. Jahrhundert die russischen Fürstentümer vor feindlichen Angriffen des Deutschen Ordens bewahrte. Gleichzeitig kann in der Zerstörung der Kathedrale durch die sowjetischen Machthaber auch ein Bruch mit dem vorrevolutionären Russland gesehen werden, da die Bewohner Vjatkas die Kathedrale einst zu Ehren des Schutzheiligen des Zaren Aleksandr I. gebaut hatten, der 1824 Vjatka besucht hatte.¹³⁵¹

Analoges ist für die Kirche zu Ehren der Feodorovsker Ikone der Muttergottes in Kirov zu konstatieren, deren Zerstörung Talantov – wie in Kapitel 6.3.1.2 gezeigt – ebenfalls kritisierte: Die Kirche wurde 1963 gesprengt. Damit wurde auch eine Verbindungslinie zum Hause Romanov getrennt, da die Gottesmutter-Ikone, der die Kirche geweiht war, eine Schutzheilige der russischen Zarenfamilie war. Gemäß der Überlieferung nahm der nach der Zeit der Wirren (1598–1613) neu gewählte Zar Michail Romanov im Jahr 1613 die Wahl erst an, als seine Mutter ihn unter den Schutz der Ikone stellte, die ihn und seine Nachkommen sowie das gemeinsame Heimatland bewahren und beschützen sollte.¹³⁵² Es war eine Traditionslinie¹³⁵³ grundgelegt, die bis zur Abdankung des letzten russischen Zaren fort dauern sollte.

¹³⁵¹ Vgl. KRIVOSHEINA, Natalia: The Interior of Alexander Nevsky Cathedral (1839–1864) by Architect Alexander Vitberg in Vyatka, in: 3rd International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts SGEM 2016, Sofia 2016, 523–530, hier: 523–524.

¹³⁵² Vgl. STARODUBCEV, Oleg: Ikona Presvjatoj Bogorodicy „Fedorovskaja“. Očerki iz istorii cerkovnogo iskusstva 17.09.2004, <http://www.pravoslavie.ru/put/040917102757.htm#1M>. Eine andere Variante der Geschichte betont, dass die Gesandtschaft, die aus Moskau kam, um die Erwählung Michails zu verkünden, vor ihm kniete und ihm offenbarte, dass er von den Heiligen Ikonen erwählt worden sei und nicht vom Volk und er sich daher dem Willen Gottes und der Gottesmutter unterwerfen müsse; vgl. SHEVZOV, Vera: Imperial Miracles: The Romanovs and Russia's Icons of the Mother of God, in: Modern Greek Studies Yearbook. A Publication of Mediterranean, Slavic and Eastern Orthodox Studies 32/33 (2016/2017), 1–42, hier: 5.

¹³⁵³ Die Traditionslinie zeigte sich beispielsweise darin, dass Prinzessinnen, die in die Romanov-Dynastie hinein heirateten und zum orthodoxen Glauben konvertierten, den Namenszusatz „Fëdorovna“ zu Ehren bzw. in Erinnerung an diese Ikone wählten: Dies gilt für Sophie Dorothee von Württemberg (1759–1828) als zweite Frau Pavels I.; Charlotte von Preußen (1798–1860) als Frau Nikolajs I.; Dagmar von Dänemark (1847–1928) als

Die Zerstörung solcher Gebäude, die eine Verbindung zum vorrevolutionären Russland darstellten, folgte einem bestimmten Muster und verfolgte einen bestimmten Zweck, wie ihn die schweizerische Osteuropahistorikerin Monica Rüthers herausstellt: „Die Zerstörung, um Neues zu schaffen[,] wurde [...] zum Herrschaft legitimierenden Metanarrativ, das sich in der Architektur in besonders anschaulicher Weise äusserte.“¹³⁵⁴

Die Tatsache, dass die Zerstörung solcher historischen Gebäude in der offiziell-öffentlichen Sphäre diskutiert wurde und überhaupt werden konnte, nahm Talantov produktiv auf. Er versuchte, durch seine Wortmeldungen den Diskurs zu beeinflussen und herauszustellen, dass es nicht primär um die Zerstörung oder Erhaltung eines Gotteshauses, sondern um dessen kulturellen und historischen Wert ging. Folglich rekurrierte Talantov v. a. auf die Zerstörung von – seiner Ansicht nach – kostbaren und erhaltenswürdigen Denkmälern und Bauten *in toto*, unter die er auch sakrale Gebäude subsumierte, deren Zerstörung nach dem Ende der antikirchlichen Kampagne weiter ging. Er konkretisierte dies neben dem bereits erwähnten Rekurs auf die *Izvestija* ebenfalls unter Bezugnahme auf die *Kirovskaja Pravda* vom 12. September 1967, und somit abermals mit Verweis auf ein Organ aus der offiziell-öffentlichen Sphäre, dessen kritische Auseinandersetzungen mit der Zerstörung oder Verwahrlosung von Denkmälern er dokumentierte.¹³⁵⁵

Gleichzeitig nahm Talantov einen Aspekt der Diskussion aus der offiziell-öffentlichen Sphäre auf, wodurch er sein eigenes Handeln legitimieren konnte. Er reagierte auf einen Diskurs, der bereits in der offiziell-öffentlichen Sphäre stattfand und nutzte ihn für seine eigenen Zwecke. Daher verband er das Schreiben an die *Izvestija* auch mit einem klaren Handlungsauftrag:

Ich bat die Regierungszeitung sich unverzüglich einzumischen, um [dieser] Welle der Zerstörung ein Ende zu setzen und das Wenige zu retten, was in der Kirover Oblast übriggelassen wurde.¹³⁵⁶

Frau Aleksandrs III. und Alix von Hessen-Darmstadt (1872–1918) als Frau Nikolajs II.; vgl. SHEVZOV: *Imperial Miracles*, 35.

¹³⁵⁴ RÜTHERS, Monica: *Moskau bauen von Lenin bis Chruščev. Öffentliche Räume zwischen Utopie, Terror und Alltag*, Wien 2007, 43.

¹³⁵⁵ Vgl. TALANTOV: *Žaloba General’nomu prokuroru SSSR P. A. Rudenko*, 10.

¹³⁵⁶ DERS.: *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol’ Moskovskoj Patriarchii*, 39.

Um die kirchliche Architektur, alte Ikonen und andere historisch-kulturelle Gegenstände zu erhalten und zu restaurieren, schlug der religiöse Andersdenkende Talantov vor, dass Christen diese Arbeiten freiwillig ohne staatliche Zuschüsse durchführen könnten:

[...] ohne die Einbeziehung von Gläubigen ist es unmöglich, Denkmäler kirchlicher Architektur zu bewahren und erst recht zu restaurieren. Es ist naiv zu denken, dass diejenigen, die bis jetzt lehrten, „die Heimstätten des Obskurantismus“ zu zerstören, von nun an gewissenhaft die kirchlichen Gebäude wiederherstellen.¹³⁵⁷

Talantov nahm mit diesem Vorschlag 1962 den Vorschlag von V. Peskov vorweg, der in der *Komsomol'skaja Pravda* vom 4. Juni 1965 in seinem Artikel *Otečestvo (Vaterland)* dazu aufrief, Freiwilligenverbände zum Schutz historischer und kultureller Denkmäler zu bilden. Jedoch inkludierte der Vorschlag von Peskov keine Gläubigen, was Talantov später als groben Fehler identifizierte. Denn obwohl viele Freiwilligenkomitees gebildet werden konnten, seien sie nicht ihrer eigentlichen Aufgabe nachgekommen, so der Andersdenkende. Am Beispiel der Kirover Gesellschaft zum Schutz historischer und kultureller Denkmäler (*Kirovskoe obščestvo po ochrane pamjatnikov istorii i kul'tury*) zeigte er auf, wie die Gesellschaft durch ihr Handeln gerade diesen Schutz behinderte.¹³⁵⁸

Talantov plädierte dafür anzuerkennen, dass die Gebäude einen kulturellen und nicht primär einen religiös-sakralen Wert besäßen. So war er sprachfähig gegenüber den staatlichen Autoritäten und konnte dennoch für sein Ziel eintreten, die Zerstörung von Kirchengebäuden zu verhindern.

Ebenso konnte der religiöse Dissident den staatlichen Behörden aufweisen, dass Christen als aktive Bürger des Landes einen Beitrag zum Erhalt der eigenen Kultur und Geschichte leisten wollten und wichtige Arbeiter für die Sowjetunion sein konnten. Dies ist v. a. vor dem Hintergrund virulent, dass Talantov sich so auch von jedweden Behauptungen absetzen konnte, vom Westen beeinflusst zu sein, wie im nächsten Kapitel aufgezeigt wird.

¹³⁵⁷ Ebd.

¹³⁵⁸ Vgl. ebd., 39–40. Talantov brachte auch hier Beispiele aus seiner Eparchie, indem er aufzählte, wann und wie Kirchen aus dem 18. und 19. Jahrhundert geschlossen wurden.

6.3.3.2 Wider den Westen

Da Talantov sowohl sich selbst als auch andere gläubige Christen als Bürger der Sowjetunion präsentierte, widersprach er Berichten in der sowjetischen Presse, die Andersdenkenden rechtswidrige Verbindungen mit dem westlichen Ausland vorwarfen.¹³⁵⁹ Diese Pressekampagnen ließen ihn abermals eine Parallele zur Zeit des Großen Terrors ziehen:

In unserer heutigen Zeit werden Personen, die öffentlich ihre religiösen und philosophischen Überzeugungen verteidigen und die Willkür und Gesetzlosigkeit der [staatlichen] Macht kritisieren, unbegründet angeklagt, und zwar aufgrund illegaler Verbindungen mit dem bourgeoisen Westen. Zu Zeiten Ežovs wurden sie aufgrund erfundener Spionage angeklagt, und jetzt aufgrund von Verbindungen zum NTS und zur CIA.¹³⁶⁰

Talantov rekurrierte auf Verurteilungen von Andersdenkenden aufgrund antisowjetischer Propaganda und Agitation. Er bezog jedoch keine dezidierte Stellung zu den Vorwürfen, dass es Verbindungen von Andersdenkenden zum NTS gäbe und verschwieg somit einen wichtigen Punkt:

Der Volksarbeitsbund der russischen Solidaristen (*Narodno-trudovoj sojuz rossijskich solidaristov*) (NTS) war eine russische Emigrantenorganisation, die 1930 in Belgrad gegründet wurde und sich den Widerstand gegen die bolschewistische Herrschaft zur Aufgabe gemacht hatte. Neben der Arbeit von Agenten in der Sowjetunion war es auch ihre publizistische Tätigkeit im Westen, die die Vereinigung bekannt machte und in diesem Zusammenhang relevant ist. 1945 wurden sowohl die Wochenzeitung *Posev* (*Aussaai*) als auch der gleichnamige Verlag gegründet; ebenfalls zum Verlagsprogramm gehörte die Literaturzeitschrift *Grani. Mežkontinental'nyj russkij literaturnyj žurnal* (*Grenzen. Interkontinentales russisches Literaturmagazin*). Über seine eigene Geschichte schreibt der heutige Frankfurter Verlag:

Im Herbst 1956 verbreitete die Redaktion einen Aufruf an Autoren in der Sowjetunion, deren Bücher wegen der Zensur nicht veröffentlicht werden

¹³⁵⁹ Talantov widersprach beispielsweise in seinem Brief an den Generalstaatsanwalt der UdSSR vom 26. April 1968 vehement dem Artikel O. Ljubovnikovs *S otkrytym zabalom* (*Mit offenem Visier*) aus der *Kirovskaja Pravda* vom 31. Mai 1967; vgl. DERS.: *Žaloba General'nomu prokuroru SSSR P. A. Rudenko*, 1.

¹³⁶⁰ Ebd.

6 *Andersdenken jenseits der Metropolen – der Lehrer Boris Talantov*

konnten, mit dem Angebot, ihre Werke im Verlag POSSEV herauszugeben. Bald gelangten die ersten Manuskripte des sogenannten „Samizdat“ (Selbstverlag) in den Westen. Es entsteht der sogenannte „Tamizdat“ (Dortverlag). Zwischen 1960 und den 80-iger Jahren [sic!] sind über 170 Titel von Autoren aus der Sowjetunion veröffentlicht worden [...].¹³⁶¹

Viele der im *tamizdat* publizierten Texte des Verlages sind heute Primärquellen für diese Untersuchung und geben Zeugnis davon, wie die Dokumente der Andersdenkenden in der internationalen Sphäre verbreitet wurden. Das Vorgehen des sowjetischen Staats und die Replik Talantovs bezeugen, welchen Wert diese Texte für beide Seiten – Staat und Andersdenkenden – besaßen. Talantov verschwieg hier jedoch, dass seine Werke auch im *tamizdat* erschienen sind, ohne dass er aufklärte, wie diese Schriften in den Westen gelangten.¹³⁶² Eine Distanzierung von den Verlagstätigkeiten und damit auch vom gesamten NTS ist deshalb nicht nachzuweisen. Stattdessen kritisierte der religiöse Andersdenkende pauschal die Verurteilung derjenigen durch das sowjetische Regime, die offen für ihre religiösen und philosophischen Überzeugungen einstanden, und zog abermals Linien zwischen der Stalin-Zeit und der Brežnev-Zeit, wobei er herausstellte, dass die Situation in den 1960er-Jahren schlimmer sei als die unter Stalin. Sein Professor für Politische Ökonomie Golgofskij hätte im Studienjahr 1922/1923 grundlegende Ideen von Marx und dessen *Kapital* kritisieren können – und niemand habe ihn in Verbindung mit dem bourgeoisen Westen gebracht. „Heute [jedoch] würde er zum Agent des NTS erklärt.“¹³⁶³ Vorwürfe, Agenten des Westens zu sein oder mit diesen überhaupt in Verbindung zu stehen, wies Talantov vehement zurück: „Die russischen Menschen in unserem Land sind keine Papageien, die nur das wiederholen können, was im Westen gesagt wird.“¹³⁶⁴ Stattdessen stellte Talantov die Verbindung der orthodoxen Gläubigen zu Russland und dessen Kultur heraus. Dies wirft sowohl ein bezeichnendes

¹³⁶¹ GESELLSCHAFT „POSSEV“ FÜR DEUTSCH-RUSSISCHE VÖLKERVERSTÄNDIGUNG E.V. (Hg.): Der Verlag Possev, <http://www.posev.de/posev02.html>, Herv. i. Orig.

¹³⁶² Aufschluss darüber gab 2006 Gleb Jakunin, der davon berichtete, wie Talantov sich mit der Bitte an ihn wandte, den *Brief der 12* auch im Westen zu verbreiten, damit dieser, wie der Brief Jakunins und Ešlimans, nicht nur im Westen bekannt, sondern auch in der Sowjetunion selbst Beachtung finden würde; vgl. KROTOV: *Meždu veroj i neveriem*.

¹³⁶³ TALANTOV: *Žaloba General'nomu prokuroru SSSR P. A. Rudenko*, 19.

¹³⁶⁴ Ebd.

Licht auf die Beziehung zwischen Kirche und Staat als auch zwischen religiösen Andersdenkenden, Kirche und Staat. Hier wird deutlich, dass es die extreme Bezogenheit auf die Kirche und auch auf den Staat war, die die religiösen Dissidenten zum Handeln herausforderte, auch wenn es der Staat war, der die Gläubigen am meisten an der freien Religionsausübung hinderte, und die Kirchenleitung, die es nicht zu verhindern vermochte. Talantov motivierte dies jedoch weder dazu, sich von der eigenen Kirche zu trennen, noch dazu, sich gegen den Staat zu stellen. Stattdessen kritisierte er die gegenwärtige Ausformung des politischen Systems des Staats, nicht jedoch „seinen“ Staat insgesamt. Talantov wollte aus seiner Erfahrung als Christ in der Sowjetunion schöpfen und in einen konstruktiven Dialog mit den sowjetischen Machthabern eintreten, denn, so betonte er,

[der] Marximus-Leninismus durchläuft eine lebenspraktische Prüfung – nicht im Westen, sondern in der UdSSR. Insbesondere wir, gläubige Christen, auf Grundlage unserer 50-jährigen Lebenserfahrung in einer sozialistischen Gesellschaft, sind zur Überzeugung gelangt, dass die bei uns [weit] verbreitete Lehre über die Entstehung und das Absterben der Religion falsch ist. Unsere Überzeugung ist aus unserem Leben in einer sozialistischen Gesellschaft erwachsen und nicht aus bourgeoiser Propaganda des Westens. Deshalb schlagen wir Gläubigen den Atheisten unseres Landes vor, einen offenen und freundschaftlichen Dialog über die uns interessierenden Fragen zu beginnen, wie es in manchen sozialistischen Staaten stattfindet.¹³⁶⁵

Damit widersprach der religiöse Andersdenkende nicht nur dem Vorwurf, vom Westen beeinflusst zu sein, sondern unterstrich auch seine Bereitschaft, in einem sozialistischen Land zu leben. Deutlich wird aber auch, dass sich für ihn die Grundpfeiler des Sozialismus als falsch erwiesen haben und er sie deshalb ablehnt. Auch hiermit stand er in Kongruenz zu Berdjajev: „Der einzige Versuch, den materialistischen Sozialismus zu verwirklichen, ist das russische Experiment. Dieses Experiment aber hat die erwarteten Ergebnisse nicht gezeitigt.“¹³⁶⁶

¹³⁶⁵ Ebd.

¹³⁶⁶ BERDIAJEW: Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen, 13.

Talantov rief nicht dazu auf, gewaltsam gegen das bestehende sozialpolitische System vorzugehen, sondern es weiterzuentwickeln und in einen „freundschaftlichen Dialog“¹³⁶⁷ einzutreten. Hiermit stellte er jedoch das zur Disposition, was von Seiten der Kirchenleitung nicht zur Disposition stand: über das bestehende sozialpolitische System zu diskutieren, es kritisch zu hinterfragen und so auf Änderungen des bestehenden Systems hinzuwirken. Wie er dies genau tat und was seine eigenen Gedanken zum bestehenden System waren, wird im nächsten Kapitel erläutert.

6.3.4 Die (nicht) vorhandene Trennung von Staat und Kirche

Im Folgenden geht es darum, die Auseinandersetzung Talantovs mit der Allmacht der sowjetischen Ideologie nachzuzeichnen und zu analysieren (Kapitel 6.3.4.1). Nur vor diesem Hintergrund kann verständlich werden, wie er das Verhältnis zwischen den Gläubigen und ihrem Staat und Kirche formulierte (Kapitel 6.3.4.2). Zum Schluss dieser Kategorie wird ein Blick darauf geworfen, wie der religiöse Andersdenkende zu einem Rechtsverteidiger wurde. Diese Entwicklung ist v. a. deshalb für diese Untersuchung virulent, weil er zunächst Ansätze formulierte, die der sowjetischen Rechtsprechung konträr gegenüberstanden, diese aber schlussendlich doch verwarf. Was seine genauen Pläne waren und warum sie schließlich nicht weiterverfolgt wurden, wird mit Bezug auf die anvisierte Gründung von christlichen Bruderschaften aufgezeigt (Kapitel 6.3.4.3).

6.3.4.1 Die Allmacht der sowjetischen Ideologie

Wie die Soziologen Andreas Hirseland und Werner Schneider in ihrer Reformulierung des Ideologiebegriffs aus diskurstheoretischer Perspektive herausgearbeitet haben (vgl. Kapitel 3.1), kann Ideologie als der Versuch begriffen werden, „einen totalisierenden und universalisierbaren Sinnhorizont aufzuspannen, eine Darstellung der Welt zu liefern, wie sie vorgeblich ‚wirklich‘ so und nicht anders ist“¹³⁶⁸. Talantov lieferte in seinen Ausführungen eine kon-

¹³⁶⁷ TALANTOV: *Žaloba General’nomu prokuroru SSSR P. A. Rudenko*, 19.

¹³⁶⁸ HIRSELAND / SCHNEIDER: *Wahrheit, Ideologie und Diskurse*, 420–421.

krete Schilderung dessen, was Hirsland und Schneider theoretisch formulierten, indem er die Allmacht der marxistisch-leninistischen Ideologie erstens an der KPdSU als herrschende Klasse detailliert aufzeigte und zweitens auch die moralischen Folgen dieser Ideologie für die Bürger und Gläubigen schilderte. Diese beiden Aspekte werden in den folgenden Punkten genauer beleuchtet.

6.3.4.1.1 Die KPdSU als herrschende Klasse in der sowjetischen Gesellschaft¹³⁶⁹

In seinem Aufsatz über die *Sowjetische Gesellschaft in den Jahren 1965 bis 1968* (*Sovetskoe obščestvo. 1965–68 gg.*)¹³⁷⁰ vom März 1968 wird deutlich, wie umfassend Talantov seine Initiative zur Verteidigung der Rechte der Sowjetbürger dachte, da er sich nicht nur für die verletzten Rechte von Gläubigen einsetzte, sondern auch für die der *intelligencija*:

Die geschlossenen Gerichtsprozesse der jungen sowjetischen Schriftsteller in den Jahren 1966 bis 1968, die Verfolgung der kritisch denkenden *intelligencija*, die Massenschließung von Kirchen und die Unterdrückung gläubiger Christen, der Ausbau und die Verstärkung der Tätigkeit des KGB – all dieses zeigt, dass die sowjetische Gesellschaft einen Rückfall in Ežovs Zeiten erlebt.¹³⁷¹

Dieser Rückfall sei nur aufgrund der privilegierten Stellung der KPdSU möglich gewesen:

Millionen unschuldiger Menschen konnten von den Organen des Staatssicherheitsdienstes (KGB), mit Hilfe eben dieser Unkontrollierbarkeit der KP[dSU], in der UdSSR stillschweigend vernichtet werden.¹³⁷²

Mit Rekurs auf die geschlossenen Prozesse konnte der religiöse Andersdenkende auf die Ungesetzlichkeiten der stalinistischen Epoche verweisen. In

¹³⁶⁹ So die Überschrift des ersten Abschnitts von *Sovetskoe obščestvo. 1965–68 gg.*, die die Osteuropahistorikerin und Slavistin Cornelia Gerstenmaier der übersetzten *tamizdat*-Fassung voranstellte; vgl. TALANTOV: Die KPdSU als herrschende Klasse in der sowjetischen Gesellschaft, 347.

¹³⁷⁰ Siehe TALANTOV: *Sovetskoe obščestvo. 1965–68 gg.*; das Dokument wurde in Auszügen auf Deutsch veröffentlicht: DERS.: Die KPdSU als herrschende Klasse in der sowjetischen Gesellschaft, 347–352.

¹³⁷¹ DERS.: *Sovetskoe obščestvo. 1965–68 gg.*, 1.

¹³⁷² DERS.: Die KPdSU als herrschende Klasse in der sowjetischen Gesellschaft, 349, Herv.: CF.

ihnen sah er den Beginn eines Staatsaufbaus, dessen politische Grundlage die „allumfassende (totalitäre), unbegrenzte und unkontrollierbare Diktatur der KPdSU“¹³⁷³ sei, „die es ihr ermöglicht, die Massen unter dem Druck von Pflicht und Schuldigkeit zu halten, und die jederzeit ein rasches Unterdrücken jeglichen Protestes erlaubt“¹³⁷⁴.

Talantov zeigte auf, wie die KPdSU diese Unterdrückung und Abhängigkeit der Bevölkerung auf ökonomischem Weg durchsetzte:

Die totale Vergesellschaftung der Produktionsmittel führt aber den Bürger der UdSSR in absolute Abhängigkeit von der Regierung, denn außer durch Arbeit in staatlichen Unternehmen hat er keinerlei Möglichkeit, Existenzmittel zu erwerben.¹³⁷⁵

Ausgrenzungen am Arbeitsplatz oder gar Verlust desselben als Mittel zur Unterdrückung von Andersdenkenden hätten unter Chruščëv in den 1960er-Jahren ihren Höhepunkt erreicht.¹³⁷⁶

Talantov verband als erster religiöser Andersdenkender explizit die finanzielle Abhängigkeit der Bürger von Erwerbsarbeit in staatlichen Betrieben mit der ideologischen Abhängigkeit von der KPdSU. Er stellte heraus, dass der Marxismus-Leninismus nicht nur durch administrativen, sondern auch durch wirtschaftlichen Druck in der Sowjetunion verbreitet werde:

Alle staatlichen Unternehmen werden jedoch von Mitgliedern der Kommunistischen Partei geleitet. Die Abhängigkeit von den Staatsbetrieben bedeutet daher gleichzeitig absolute Abhängigkeit von der Kommunistischen Partei. Die wirtschaftliche Abhängigkeit zieht aber die geistige Abhängigkeit nach sich. [...] Die KPdSU nutzt diese absolute Abhängigkeit aller Bürger dazu aus, um allen ihre Ideologie und ihre Weltanschauung aufzuokroyieren. Das erklärt weitgehend die Verbreitung des Atheismus in unserem Lande. Jeder Mensch, der Arbeit haben will [...], muß sich zum Atheismus und zur gesamten sowjetischen Ideologie bekennen, sonst wird er einfach nicht angestellt bzw. wird aus seinem Dienstverhältnis entlassen.¹³⁷⁷

Die Kopplung der offiziellen Ideologie an wirtschaftliche und administrative Aspekte stellte für Talantov den Nexus dar, aufgrund dessen die sowjetische

¹³⁷³ DERS.: *Sovetskoe občestvo*. 1965–68 gg., 1.

¹³⁷⁴ DERS.: Die KPdSU als herrschende Klasse in der sowjetischen Gesellschaft, 350.

¹³⁷⁵ Ebd., 348.

¹³⁷⁶ Vgl. DERS.: *Sovetskoe občestvo*. 1965–68 gg., 1.

¹³⁷⁷ DERS.: Die KPdSU als herrschende Klasse in der sowjetischen Gesellschaft, 348.

Ideologie nur noch aufrechterhalten werden könne, denn die „offizielle Ideologie [werde] von den breiteren Volksmassen nicht mehr anerkannt“¹³⁷⁸.

Talantovs Kritik scheint von dem ehemaligen jugoslawischen Vizepräsidenten Milovan Đilas beeinflusst worden zu sein, dessen Analyse des kommunistischen Systems im *samizdat* kursierte.¹³⁷⁹ In seinem Werk stellte Đilas u. a. heraus, dass die KPdSU als neue herrschende Klasse despotischer als die vorrevolutionäre Aristokratie sei, da sie allumfassende Macht – insbesondere ideologisch – einfordere. Genau diesen Gedankengang nahm der religiöse Andersdenkende auf, als er aufzeigte, wie ausweglos die Situation für Kritiker gewesen sei. Er beschrieb somit nicht nur seine persönliche Position, sondern die Lage aller Andersdenkenden:¹³⁸⁰

Und der Charakter der Unkontrollierbarkeit, welche die Macht der KPdSU kennzeichnet, worauf beruht dieser? Diese Fundamentierung ist dadurch abgesichert, daß die Arbeitenden nicht die geringste Möglichkeit haben, ihre Forderungen oder ihre Proteste gegen Willkür, Gesetzwidrigkeiten und Vergewaltigung seitens der Parteifunktionäre auch nur zum Ausdruck zu bringen. Dieses, weil es keine Dienststelle gibt, die der KPdSU nicht absolut hörig wäre, und auch Presse sowie Rundfunk sich in den Händen des Machtmonopols der KP befinden.¹³⁸¹

Mit seiner harschen Kritik war Talantov derjenige Andersdenkende, der den bestehenden Staatsaufbau am fundamentalsten kritisierte und v. a. die KPdSU frontal anging.

Der religiöse Andersdenkende zeigte parallel aber auch die Relevanz des *samizdat* und *tamizdat* für die freie Meinungsäußerung auf, indem er explizit die Rolle der Presse und der Medien herausstellte. Gleichzeitig richtete sich seine Kritik v. a. gegen den Sozialismus sowjetischer Prägung, da „eine vernünftige sozialistische Umgestaltung nicht zwingend mit einer materialistischen (atheistischen) Weltanschauung verbunden“¹³⁸² sei und bot mit Blick auf arabische Staaten eine Alternative zwischen Sozialismus/Kommunismus und Kapitalismus an, indem er auf den arabischen Sozialismus verwies: „Viele bedeutende

¹³⁷⁸ Ebd., 350.

¹³⁷⁹ Siehe DJILAS, Milovan: *The New Class. An Analysis of the Communist System*, New York 1957, russisch: DŽILAS, Milovan: *Novyj klass. Analiz kommunističeskoj sistemy*, N’ju-Jork 1958.

¹³⁸⁰ Vgl. DUNLOP: *Dissent within the Orthodox Church*, 257.

¹³⁸¹ TALANTOV: *Die KPdSU als herrschende Klasse in der sowjetischen Gesellschaft*, 349.

¹³⁸² DERS.: *Sovetskoe obščestvo. 1965–68* gg., 6.

Sozialisten waren Theisten. Viele arabische Staaten wollen eine sozialistische Gesellschaft und zugleich die islamische Religion bewahren.“¹³⁸³

Talantov rekurrierte auf die sowjetischen Machthaber, deren Atheismus für ihn „nicht aus der Theorie hervorgerufen, nicht aus der Wissenschaft [entsprang], obwohl sie sich auf diese beziehen, sondern aus ihrem Leben und Praxis“¹³⁸⁴. Dieses Leben und die Praxis wiesen für den religiösen Andersdenkenden jedoch unwiderlegbare Mängel auf:

Irrtumbeladen erscheinen uns die Lehren vom Absterben von Religion, Staat, Klassen, Ausbeutung angesichts der Resultate, die die Vergesellschaftung der Produktionsmittel gezeitigt hat. [...] Wie groß auch heute die Macht der Kommunistischen Partei der UdSSR sein mag – ihr Ende ist ebenso unausweichlich und absehbar, wie auch die Zeit der offiziellen Parteiideologie abgelaufen ist, weil sie begonnen hat, als reaktionärer Faktor den Fortschritt zu bremsen.¹³⁸⁵

Es bleibt zu betonen, dass Talantov zwar Gedanken äußerte, die über das bestehende politische System hinausgingen, er jedoch auf die Sowjetunion bezogen blieb. Dies tat er nicht etwa, weil er von ihrem System überzeugt war, sondern weil es der einzige Weg war, die unter den gegebenen Umständen zumindest auf dem Papier garantierten Rechte einzufordern. Eine solche Auseinandersetzung schloss für Talantov jedoch harsche Kritik nicht aus. Stattdessen beschäftigte er sich kritisch mit der KPdSU als herrschender Klasse in der UdSSR und zeigte die moralischen Folgen, die aus dem Allmachtsanspruch der sowjetischen Ideologie resultierten, auf, wie im nächsten Unterkapitel gezeigt wird. Für ihn stand fest: „Das Leben und die praktische Tätigkeit der sowjetischen Kommunisten ist mit der christlichen Ideologie unvereinbar.“¹³⁸⁶ Trotzdem – oder vielleicht gerade deshalb – lassen sich Aufrufe zum (gewaltsamen) Umsturz bei Talantov nicht nachweisen.

¹³⁸³ Ebd.

¹³⁸⁴ Ebd.

¹³⁸⁵ DERS.: Die KPdSU als herrschende Klasse in der sowjetischen Gesellschaft, 351.

¹³⁸⁶ DERS.: *Sovetskoe obščestvo*. 1965–68 gg., 6.

6.3.4.1.2 Moralische Folgen der sowjetischen Ideologie und die Rolle der kirchlichen Predigt

Für den religiösen Dissidenten Talantov war eindeutig, dass die uneingeschränkte Macht der KPdSU sowie der nihilistische Atheismus und dessen Verbreitung moralische Folgen für alle Bürger habe.¹³⁸⁷ Dies verdeutlichte er am ständigen Anwachsen von Kriminalität in der Sowjetunion, das für ihn eindrückliches Zeichen und Beleg für seine These war.¹³⁸⁸

Viel entscheidender waren für ihn jedoch die Auswirkungen des Allmachtsanspruchs der KPdSU und der Ideologie auf die Priester und Gläubigen. Durch den Austausch von würdigen Priestern durch unwürdige, durch den Entzug der Registrierung und durch sonstige Willkür von Behörden und Bischöfen sei es zu einem moralischen Zerfall des Klerus gekommen, was insbesondere Folgen für die Gläubigen nach sich ziehe:¹³⁸⁹

Niemand kümmert sich um die geistlich-sittliche Wiedergeburt der Gläubigen; jedwede Aufmerksamkeit konzentriert sich auf die vorgetäuschte Frömmigkeit und den äußeren Ritus.¹³⁹⁰

Dem Moralverlust könne und wolle die Kirche unter den gegebenen Umständen jedoch nichts (mehr) entgegensetzen, wie Talantov am Beispiel seiner eigenen Eparchie erläuterte: Die gehaltenen Predigten seien gegenüber atheistischer Propaganda harmlos und deshalb wirkungslos. Dies liege v. a. daran, dass die Priester – auf Anweisung des Kirover Bischof Ioann – ihre Predigten in schriftlicher Form dem lokalen Bevollmächtigten des Rates für Angelegenheiten der Religionen einzureichen hätten, was (schon vorab) zur Zensur führe. Infolgedessen komme es zum Verlust der sittlichen Einheit der Gemeindemitglieder, da die Priester kaum Einfluss auf das sittliche Leben der einzelnen Gläubigen nehmen könnten.¹³⁹¹

¹³⁸⁷ Talantov stellte explizit heraus: „Die Macht der KPdSU führt in ihrer umfassenden, unbegrenzten Unkontrollierbarkeit [...] zum moralischen Verfall ihrer Mitglieder“ (DERS.: Die KPdSU als herrschende Klasse in der sowjetischen Gesellschaft, 351).

¹³⁸⁸ Vgl. DERS.: *Žaloba General’nomu prokuroru SSSR P. A. Rudenko*, 18.

¹³⁸⁹ Vgl. Keston Archive: SU/Ort 3 S Church Administration 1 of 2 [DERS.: *Sergievščina ili prisposoblenčestvo k ateizmu*, 9].

¹³⁹⁰ VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: *Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju*, 4.

¹³⁹¹ Vgl. TALANTOV: *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol’ Moskovskoj Patriarchii*, 56.

Der religiöse Andersdenkende plädierte daher für eine Predigt, die mit dem gegenwärtigen Leben verbunden und nicht losgelöst von den Alltagsproblemen der Gläubigen sein sollte, um einen Gegenpol im ideologischen Kampf mit dem Atheismus zu setzen:

[Die christliche Predigt] soll nicht nur die Grundlage des Glaubens vermitteln, sondern auch die Laster der Menschen aufdecken, ihnen ein christliches Leben lehren und den Glauben vor den Angriffen der Atheisten verteidigen.¹³⁹²

Diesen Topos verband Talantov mit der antireligiösen Kampagne Chruščëvs und der „Anpassung“ (vgl. Kapitel 6.3.2.1) der Kirchenleitung. Seit 1960, so sein Vorwurf, hielten viele Priester aus Angst, ihre Registrierung zu verlieren, scholastische moralische Belehrungen statt gegenwartsbezogene Predigten, die als Mittel im Kampf gegen den Atheismus eingesetzt werden könnten:¹³⁹³

In solchen Predigten fehlt sogar die Nennung von solchen Hauptlastern, Irrtümern und Mängeln des gegenwärtigen Lebens wie die Lüge, Schmeichelei (Speichelleckerei [*podchalimstvo*]), Zerfall der Familien, moralischer Zerfall, die atheistische Erziehung der Kinder, sklavische Angst vor den Mächtigen dieser Welt und Unwahrheit.¹³⁹⁴

Hierdurch gebe die Kirche ihr Innerstes preis, nur um den äußeren *status quo* zu wahren, so Talantov, wodurch nicht nur die religiöse Einheit der Gläubigen verloren gehe, die für ihn das höchste Prinzip im Leben und Verhalten russischer Christen darstellte,¹³⁹⁵ sondern auch deren Sittlichkeit, was ein Grund für die Notlage der ROK sei.¹³⁹⁶

Talantovs Hervorhebung der Predigt lässt sich mit dem Anspruch des Landeskonzils 1917/18 korrelieren: Dieses hatte im Predigtdekret *Opredělenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi o cerkovnom” propovedničestve* vom 1. Dezember 1917 herausgestellt, dass die Predigt eine der Hauptpflichten

¹³⁹² Ebd.

¹³⁹³ Vgl. ebd.

¹³⁹⁴ Keston Archive: SU/Ort 3 S Church Administration 1 of 2 [DERS.: Sergievščina ili prisposoblenčestvo k ateizmu, 9].

¹³⁹⁵ Vgl. DERS.: Moja bor’ba s nečestiem duhovenstva. 1965 god, 122–123, abgedruckt in: OSTANIN: Boris Talantov i bratstvo vjatskich christian v načale 1960-x godov.

¹³⁹⁶ Vgl. VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, 4.

des priesterlichen Dienstes (§ 1) sei.¹³⁹⁷ Der Ostkirchenkundler Johannes Oeldemann betont in diesem Zusammenhang, dass „die Predigt ein wichtiges Mittel bei der Auseinandersetzung mit kirchenfeindlichen Parolen“¹³⁹⁸ in Folge der Revolution war. In eine ähnliche Situation war die ROK nun unter Chruščëv und dessen antikirchlicher Kampagne erneut gekommen. Es verwundert daher nicht, dass das Landeskonzil und Talantov in diesen schwierigen Situationen auf die kirchliche Predigt rekurrierten und sie im ideologischen Kampf gegen den militanten Atheismus einsetzen wollten.

Der religiöse Andersdenkende und Chruščëv führten also jeweils einen Kampf für ihre Weltanschauung. Der Kampf um bzw. für Religion war somit nicht mehr länger nur ein politischer, sondern war zu einer ideologischen Auseinandersetzung zwischen Christentum und Atheismus/Kommunismus geworden.¹³⁹⁹

6.3.4.2 Die Zinsgroschenperikope und das Trennungsdekret

Die weltanschauliche Auseinandersetzung forderte Talantov dazu heraus, sein eigenes Verhältnis zur Welt, zum atheistischen Staat, in dem er als Christ lebte, zu bestimmen. Er und die elf anderen Unterzeichner des Offenen Briefs an Aleksij nahmen als Ausgangspunkt für die ihrer Meinung nach richtige Beziehung zwischen „religiöser Pflicht und bürgerlichen Verpflichtungen der Gläubigen“¹⁴⁰⁰ Mt 22,21¹⁴⁰¹ und bestimmten davon ausgehend nicht das Verhältnis zwischen Staat und Kirche als Organisationsformen auf der Makroebene, sondern konzentrierten sich auf die Mikroebene, indem sie herausarbeiteten, wie sich Gläubige gegenüber ihrer Kirche und ihrem Staat verhalten sollten. Talantov bezog dies auch auf die Kirchenleitung:

¹³⁹⁷ Vgl. *Opredelenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi o cerkovnom* „propovedničestve. 1 dekabnja 1917 goda, in: *Sobranie opredelenij i postanovlenij svjaščennogo sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg.* Tom 2, 9–12, hier: 9.

¹³⁹⁸ OELDEMANN: *Die Auswirkungen der Sobornost'-Lehre auf das Landeskonzil 1917/18 der ROK*, 298.

¹³⁹⁹ Vgl. SMOLKIN: *A Sacred Space Is Never Empty*, 83; TALANTOV: *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii*, 56.

¹⁴⁰⁰ VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: *Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju*, 4.

¹⁴⁰¹ „[...] Darauf sagte er [Jesus] zu ihnen: So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört“ (Mt 22,21).

6 *Andersdenken jenseits der Metropolen – der Lehrer Boris Talantov*

Dieses Gebot fordert, dass die höchste kirchliche Macht, Bischöfe und Priester, der zivilen [staatlichen] Macht um ihres eigenen Wohlergehens nicht gefällig sein sollen, wenn diese sich in innere Angelegenheiten der Kirche einmischt und die Gläubigen zwingt, gegen die Gebote Gottes zu handeln [...].¹⁴⁰²

Die Unterzeichner trugen ihrem Grundgedanken Rechnung, dass die Auswirkungen von Kirchenschließungen und Einmischungen in das innere Leben der Gemeinden verhindert werden sollten und verbanden diesen Gedanken mit einem Auftrag an alle Gläubigen: Die Eingriffe in das innere Leben der Kirche sollten diese mit ihrem eigenen Leben verhindern.

Die Unterzeichner des Briefs untermauerten an Beispielen, dass ihre Vorwürfe der Einmischung keineswegs abstrakt waren:

Sie schilderten, dass in Kirov der Rat für Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche seit 1950 Druck auf Priester und das Exekutivorgan der jeweiligen religiösen Vereinigung ausgeübt und sie gezwungen habe, gegen das Gebot der Nächstenliebe zu verstoßen, indem sie Arme und Bettler aus der Kirche und deren Umfeld entfernen sollten. Sollten Priester dem nicht nachkommen, wurde mit dem Entzug der Registrierung gedroht.¹⁴⁰³ Für Talantov war deutlich, dass diejenigen, die solchen und anderen Anweisungen von staatlichen Vertretern folgten und Kirchen schlossen, Kinder von der Taufe, dem Empfang der Beichte und Heiligen Kommunion oder vollständig von der Teilnahme am Gottesdienst ausschlossen¹⁴⁰⁴, nicht mehr gottesfürchtig seien und durch ihr Handeln die Kirche zerstören würden. Sie würden den Vertretern des Staats mehr gehorchen als dem Evangelium und kirchlichen Kanones – was mit Rekurs auf Mt 22,21 abzulehnen sei.¹⁴⁰⁵

¹⁴⁰² VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, 5.

¹⁴⁰³ Vgl. ebd., 7–8. Ab 1963 ging die Polizei gegen Bettler in der einzigen geöffneten Kirche in Kirov, der St.-Seraphim-Kirche, vor und entfernte diese während der Liturgien aus der Kirche; vgl. TALANTOV: Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii, 56–57.

¹⁴⁰⁴ Detaillierte Schilderungen sind zu finden in: VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, 15–16 und TALANTOV: Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii, 60–61.

¹⁴⁰⁵ Vgl. VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, 5; vgl. zum letzten Punkt auch die Schilderungen und Bewertung des Verhaltens von Vertretern des Patriarchats auf internationalen Konferenzen: ebd., 14–15.

Mit dem *Brief der 12* positionierte sich der religiöse Andersdenkende eindeutig, indem er kirchliches Recht über staatliches Recht stellte, jedoch nur in dem Fall, dass der Staat sein Recht missbrauchte und sich in die inneren Angelegenheiten der Kirche einzumischen suchte. Gleichzeitig erkannte er bestehendes staatliches Recht an, insofern es rechtmäßig umgesetzt wurde und keine Einmischung in die inneren Angelegenheiten der Kirche vorsah. Er formulierte somit kein explizites Widerstandsrecht gegen den Staat, denn dieser hatte ja Gesetze, die Einmischungen in die inneren Angelegenheiten der Kirche unterbanden. Stattdessen appellierte er an die Ersthierarchen, gemäß Mt 22,21 zu handeln:

Durch den Verstoß gegen dieses Gebot sind die Ersthierarchen der Kirche, die menschlichen Ruhm und Reichtum lieben, auf einem unheilvollen Weg der sklavischen Unterordnung unter alle ungesetzlichen Anordnungen des Rates, gerichtet auf die Zerstörung der Kirche und Ausrottung des christlichen Glaubens in unserem Land!¹⁴⁰⁶

Christen sollten daher in dem Sinne Widerstand leisten, dass sie sich für die Umsetzung von Mt 22,21 einsetzen und die Einmischung in innere kirchliche Angelegenheiten durch den Staat ablehnen sollten – mehr jedoch nicht. Daher konnte der religiöse Andersdenkende auch kirchliches und staatliches Recht als komplementär begreifen: Diejenigen, die gegen die staatlichen Einmischungen vorgingen, setzten sich ja einerseits für die Umsetzung von Mt 22,21 ein, andererseits aber auch für die Umsetzung der staatlichen Religionsgesetzgebung, wie beispielsweise des *Trennungsdokrets*. Er blendete aber den Fall aus, dass ein Staat sämtliche religiöse Gemeinschaften oder Kirchen insgesamt verbot und ihnen ihr Existenzrecht absprach.

Talantov wies jedoch darauf hin, dass sich die Patriarchatsleitung instrumentalisieren ließ und sich nicht aktiv gegen die Tätigkeiten des Rates für Angelegenheiten der Religionen stellte, sondern dessen Weisungen umsetzte.

So stellte er heraus, dass die Tätigkeiten des Patriarchats seit 1960 darauf abgezielt hätten, alle Bischöfe und Priester zu einem „gehorsamen Instrument in den Händen der machthabenden Atheisten“¹⁴⁰⁷ zu machen, was zu einem of-

¹⁴⁰⁶ Ebd., 5.

¹⁴⁰⁷ Ebd.

fenen Verrat an der Kirche Christi – und somit zu einer Verletzung der Zinsgroschenperikope – geführt habe.¹⁴⁰⁸ Diesen Verrat exemplifizierte Talantov daran, dass sich der Rat in die Einsetzung von Bischöfen einmischte und diese kontrollierte; und dass die Kirchenleitung dies zuließ. Seine These untermauerte der religiöse Dissident mit einer Antwort des Sekretärs des Patriarchats auf seine Bitte, den Kirover Bischof Ioann abzulösen:

Die staatliche Macht ernennt und entlässt die Bischöfe und nicht das Patriarchat. Deshalb kann das Patriarchat seinen Bischof Ioann nicht selbstständig von der Leitung der Kirover Eparchie entfernen.¹⁴⁰⁹

Talantov arbeitete auch die doppelte Abhängigkeit von Bischof Ioann heraus. Dementsprechend bezeichnete er ihn nicht nur als „Protegé“ des Vorsitzenden des Rates für Angelegenheiten der Religionen Vladimir Kuroedov, sondern auch als „Protegé“ der Metropoliten Pimen und Nikodim.¹⁴¹⁰ Diese doppelte Abhängigkeit wurde nicht nur problematisiert, sondern mit Rekurs auf das *Trennungskdekret* von 1918 abgelehnt:¹⁴¹¹

All dieses weist die enge Verbindung des Patriarchats mit dem Rat für Angelegenheiten der Religionen und die offene Verletzung des Gesetzes über die Trennung der Kirche vom Staat auf. Die Leitung des Moskauer Patriarchats strebt an, alle Bischöfe und Priester zu gehorsamen Werkzeugen in den Händen des Rates für Religionsangelegenheiten zu machen.¹⁴¹²

Betrachtet man die Ausführungen Talantovs, so wird deutlich, dass die geschilderten Einmischungen des Staats in die inneren Angelegenheiten der Kirche gegen die grundlegenden Paragraphen des *Trennungskdekrets* (§§ 1 bis 3 sowie 5) verstießen. Dadurch, dass der religiöse Andersdenkende die Zinsgroschenperikope mit dem *Trennungskdekret* korrelierte, war er sowohl innerhalb der Kirche sprachfähig und konnte so argumentativ auftreten als auch gegenüber staatlichen Vertretern. Beide – staatliche Gesetzgebung und biblische Verhältnisbestimmungen zwischen „Gott und Kaiser“ – schlossen einander

¹⁴⁰⁸ Vgl. ebd.

¹⁴⁰⁹ Ebd., 10.

¹⁴¹⁰ Vgl. TALANTOV: *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii*, 52.

¹⁴¹¹ Vgl. DERS.: *Žaloba General'nomu prokuroru SSSR P. A. Rudenko*, 4.

¹⁴¹² DERS.: *Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii*, 53.

aus Talantovs Perspektive nicht aus, sondern waren komplementär. Die Einstellung des Patriarchats zur Politik hingegen, die die Einmischung in das kirchliche Leben duldet, sei ein Fehler. Konkret bezeichnete er diese Einstellung als „Pharisäertum“¹⁴¹³ und als Verstoß gegen Mt 22,21, wodurch die Hierarchie „zur Zerstörung der Kirche und der Ausrottung des christlichen Glaubens“¹⁴¹⁴ beitrage.¹⁴¹⁵

Zur Untermauerung seiner These zitierte Talantov Quellen aus dem *gosizdat* und wies auf, dass es selbst staatliche Vertreter gab, die die Gesetzesübertretungen und inoffiziellen mündlichen Weisungen gegenüber der Kirche kritisch sahen:

Der sowjetische Jurist G. Z. Anaškin habe in der Zeitschrift *Sovetskoe gosudarstvo i pravo* (*Sowjetischer Staat und Recht*) (1/1965) eingeräumt, dass es an einigen Orten grobe Verwaltungsmaßnahmen gebe, die jedoch nur Unmut und Verbitterung auslösten und von reaktionären Gruppen im Ausland für anti-sowjetische Propaganda genutzt würden.¹⁴¹⁶

Talantov verwies auf Quellen aus der offiziell-öffentlichen Sphäre, um einerseits einmal mehr die Verstrickungen der Patriarchatsleitung mit der sowjetischen Staatsführung nachzuweisen und um andererseits auch auf Vorteile des Einhaltens der bestehenden Gesetzlichkeit hinzuweisen, da es so antisowjetischen Kreisen nicht möglich gemacht würde, Ungesetzlichkeiten für ihre Propaganda zu nutzen.

Ein explizites Widerstandsrecht gegen die Einmischungen seitens des Staats formulierte Talantov hingegen nicht. Stattdessen gab es einen Punkt in seiner Biographie, der ihn erkennen ließ, wie bedeutsam es war, als Rechtsverteidiger zu agieren und nicht in den Untergrund zu gehen oder sich vollständig gegen den Staat zu stellen. Diese Begebenheit wird im Folgenden näher beleuchtet.

¹⁴¹³ VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, 4.

¹⁴¹⁴ Ebd., 5.

¹⁴¹⁵ Vgl. ebd., 9–15.

¹⁴¹⁶ Vgl. TALANTOV: Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii, 53.

6.3.4.3 Christliche Bruderschaften

Aus der beginnenden antireligiösen Kampagne Chruščëvs zog Talantov schnell seine eigenen Schlüsse, um auf die sich verändernden Rahmenbedingungen für Gläubige zu reagieren, und erläuterte diese 1959:

Wenn der christliche Glaube nun nicht mehr offen in den Kirchen verteidigt werden darf, um diese Kirchen nicht der Gefahr der Schließung auszusetzen, dann müssen jene Verfechter des Glaubens [...] den Glauben in Privathäusern verteidigen, stärken und verbreiten.¹⁴¹⁷

Dass diese Vorgehensweise gegen die geltende Rechtssprechung stand, schien Talantov bewusst zu sein. Da er jedoch mit einem baldigen Ende der organisierten Kirchlichkeit angesichts der antireligiösen Kampagne rechnete, sah er dies als einzigen Ausweg und als Lösung der präkären Lage an: „Daher ist es erforderlich, die [noch bestehende] legale kirchliche Tätigkeit mit illegalen Methoden der Verteidigung und Ausbreitung des Glaubens zu kombinieren.“¹⁴¹⁸ Ausgangspunkt war für den religiösen Andersdenkenden die bestehende Situation, in der er – wie andere Christen auch – seinen christlichen Pflichten nicht nachkommen könne. Insbesondere hob er hervor, dass der Glaube nicht mehr an die jüngere Generation weitergegeben werden könne, da jedwede Unterweisung im Glauben ausgeschlossen sei. Diesem entgegen zu wirken und sich von der Kontrolle des Staats und der allgegenwärtigen Ideologie zu befreien, sollte durch die Bildung von Bruderschaften erreicht werden. Hierzu sollte sich erstens aus der bestehenden *dvadcatka* oder aus anderen Gemeindemitgliedern eine Bruderschaft bilden, die sich jedoch nicht registrieren lassen sollte, wie es das sowjetische Recht für religiöse Vereinigungen vorsah. In einem zweiten Schritt sollten sich diese Bruderschaften dann sowohl in jeder Oblast als auch im gesamten Land organisieren und zusammenschließen, um drittens regionale und zentrale Organisationseinheiten zu bilden, die Kontakte zu den bestehenden legalen Kirchenstrukturen herstellen sollten.¹⁴¹⁹

Auch wenn Talantov somit vorschlug, in den Untergrund zu gehen, ging er davon aus, dass es zunächst noch parallel bestehende legale Kirchenstrukturen

¹⁴¹⁷ DERS.: *Moja bor’ba s nečestiem duhovenstva*, 122–123.

¹⁴¹⁸ Ebd., 123.

¹⁴¹⁹ Vgl. ČILIKINA: *Boris Talantov i bratstvo vjatskich christian kak opyt cerkovnogo soprotivlenija „chruščëvskim“ gonenijam na RPC*, 133–135.

geben würde. Die Gemeindemitglieder sollten zwar in den Untergrund gehen, um den Glauben bewahren zu können, aber gleichzeitig sollten sich die Bruderschaften eben nicht von der Amtskirche und (noch) bestehenden legalen kirchlichen Strukturen abwenden. Gerade der Kontakt zu den (noch bestehenden) legalen Strukturen wurde als essentiell ausgewiesen. Geprägt durch seine Erfahrungen mit dem Großen Terror in den 1930er-Jahren entwickelte der religiöse Andersdenkende darüber hinaus auch eine längerfristige Perspektive, die zu einer Reorganisation des kirchlichen Lebens unter dem Mantel der neu zu gründenden christlichen Bruderschaften führen sollte: „Auf diese Weise sollen die gegenwärtigen kirchlichen Gemeinden in die Bruderschaften der Gläubigen übergehen, und die Kirche in den Bund der Bruderschaften.“¹⁴²⁰ Aufgabe der Bruderschaften sollte es sein, nicht nur die Gläubigen miteinander zu vereinen, sondern auch deren Glauben zu stärken und ein christliches Leben zu lehren, z. B. durch das Lesen der Texte von Kirchenvätern, der Apostel, des Evangeliums oder anderer geistlicher Bücher. Ebenfalls sollte über den eigenen Glauben und das christliche Leben reflektiert und diskutiert werden. Gläubige, deren Kirchen geschlossen wurden, sollten sich auf diese Weise dennoch sonntags zum gemeinsamen Gebet oder Psalmengesang treffen können. Das Leben der Gemeinde sollte auch dann weitergehen, wenn das Gotteshaus geschlossen wurde, denn auch Priester sollten Bestandteil jeder Bruderschaft sein. Die rechtmäßig geweihten orthodoxen Priester und Bischöfe sollten von den Mitgliedern der Bruderschaft explizit anerkannt werden.¹⁴²¹ Denjenigen, die aufgrund ihres Glaubens mit Einschränkungen und Benachteiligungen konfrontiert waren, sollte Hilfe angeboten werden, und zwar sowohl immateriell durch Gebet als auch materiell durch Spendensammlungen.¹⁴²² Dies galt insbesondere für inhaftierte Christen.¹⁴²³ Die Bruderschaften sollten also genau diejenigen Aufgaben übernehmen, die gemäß des Dekrets *Über religiöse Vereinigungen* den religiösen Vereinigungen respektive Gemeinden verboten waren. § 17 hielt fest:

¹⁴²⁰ TALANTOV: *Moja bor'ba s nečestiem duchovenstva*, 146.

¹⁴²¹ Vgl. ČILIKINA: *Boris Talantov i bratstvo vjatskich christian kak opyt cerkovnogo soprotivlenija „chruščevskim“ gonenijam na RPC*, 133–139.

¹⁴²² Neben Spendensammlungen hatte jedes Mitglied einen Monatsbeitrag von 5 Rubel zu entrichten, über dessen Verwendung die gesamte Bruderschaft entschied; vgl. OSTANIN: *Boris Talantov i bratstvo vjatskich christian v načale 1960-x godov*.

¹⁴²³ Vgl. ebd.

6 *Andersdenken jenseits der Metropolen – der Lehrer Boris Talantov*

Den religiösen Vereinigungen wird verboten: [...] b) ihren Mitgliedern materielle Hilfe zu leisten; c) besondere Kinder-, Jugend-, Frauen-, Gebets- und andere Versammlungen zu organisieren, ebenso auch allgemeine biblische, literarische, handarbeitliche, gemeinsamer Arbeit, dem religiösen Unterricht dienende oder ähnliche Versammlungen, Gruppen, Kreise, Abteilungen und ebenso Ausflüge und Kinderspielplätze einzurichten, Bibliotheken und Lesehallen zu eröffnen, Sanatorien oder ärztliche Hilfe zu organisieren.¹⁴²⁴

§ 18 verbot die religiöse Unterweisung: „Nicht zugelassen wird der Unterricht irgendwelcher religiösen Lehren in staatlichen, öffentlichen und privaten Lehr- und Erziehungsanstalten.“¹⁴²⁵

Obwohl Talantov mit den Bruderschaften in den Untergrund gehen wollte, wollte er sich gleichzeitig weiter für die Einhaltung der gewährten Rechte einsetzen. Der Kirover Historiker Ostanin erläutert:

Um diese Ziele [der Bruderschaft] zu erreichen, sollen die Mitglieder der Bruderschaft die Gläubigen in dem Kampf für ihre gesetzmäßigen Rechte vereinen, und außerdem mutig und entschlossen unter den Gläubigen die Lügen der antireligiösen Propaganda und andere Maßnahmen der [staatlichen] Macht anprangern, die auf die Zerstörung der Kirche gerichtet sind.¹⁴²⁶

Talantov schien bewusst zu sein, dass es sich bei den Bruderschaften um „Notgemeinden“ handelte – und somit um einen Zustand, der irregulär war, aber eine Antwortmöglichkeit auf die antireligiöse Kampagne Chrusčëvs darstellen konnte.

Die von dem religiösen Andersdenkenden entwickelte langfristige Perspektive, in der die „gegenwärtigen kirchlichen Gemeinden in die Bruderschaften der Gläubigen übergehen, und die Kirche in den Bund der Bruderschaften“¹⁴²⁷ sollte dementsprechend nur greifen, wenn die Gangart des Staats gegenüber der Kirche härter wurde und der Kirche keine legale Existenz mehr möglich war. Talantov ging es darum, kirchliches Leben auch dann weiterzuführen,

¹⁴²⁴ Über religiöse Vereinigungen, 16.

¹⁴²⁵ Ebd. In Bezug auf die theologische Ausbildung in Seminaren und Akademien hielt das Dekret fest: „Ein derartiger Unterricht kann nur zugelassen werden bei speziellen theologischen Kursen, die von Bürgern der Sowjetunion mit besonderer Genehmigung des Volkskommissariats für innere Angelegenheiten der RSFSR [...] eröffnet werden“ (ebd.).

¹⁴²⁶ OSTANIN: Boris Talantov i bratstvo vjatskich christian v načale 1960-x godov.

¹⁴²⁷ TALANTOV: Moja bor'ba s nečestiem duhovenstva, 146.

wenn die Gotteshäuser der Gemeinden geschlossen wurden. Dass dies die Bedingung für die Errichtung von Bruderschaften war, hebt ebenfalls hervor, dass er Bruderschaften nicht als den Regelfall von orthodoxen Gemeinden ansah.

1960 erfolgte schließlich die Gründung der ersten Bruderschaft der Christen von Vjatka. Allein die Namensgebung drückte bereits eine Distanzierung zu den sowjetischen Machthabern aus, da Talantov den bis 1934 gültigen Namen von Kirov für die Benennung der Bruderschaft wählte. Die aktive Partizipation von Laien beiderlei Geschlechts war konstituierendes Merkmal der Bruderschaft. Die Mitglieder der Bruderschaft verpflichteten sich, die Existenz der Bruderschaft wie auch deren Treffen (Ort und Zeit) sowie die Namen der Mitglieder geheim zu halten.

Sie bestand jedoch nur drei Jahre: 1963 – am Ende der Chruščëv'schen antireligiösen Kampagne – löste Talantov die Bruderschaft wieder auf, da er auf Anraten seiner Familie zu der Überzeugung gekommen war, diese illegale Tätigkeit nicht weiterzuverfolgen.¹⁴²⁸ Der Weg hatte sich weder als erfolgversprechend erwiesen noch beruhte er auf legalen Positionen.

Die Entwicklung der Bruderschaft ist gleich aus mehreren Gründen interessant: Zum einen hatte Talantov mit der Gründung von Bruderschaften ein Modell vorgelegt, mittels dessen sowohl eine Rückbindung an bestehende kirchliche Strukturen angestrebt war als auch ein konkreter Lösungsvorschlag unterbreitet wurde, wie trotz drohender staatlicher Existenzvernichtung die Gemeinden weiterbestehen könnten. Es ist daher kein Zufall, dass die Gründung in die Anfangsphase der Chruščëv'schen antireligiösen Kampagne fiel, war doch zu diesem Zeitpunkt nicht absehbar, wie sich die Kampagne weiterentwickeln sollte und welche kirchlichen Strukturen davon beeinträchtigt werden sollten. Dass die Bruderschaft dann 1963 – zum Ende der antireligiösen Kampagne – wieder aufgegeben wurde, zeigt die historischen Umstände sehr gut an.

Gleichzeitig ist auch eine Weiterentwicklung von Talantovs Gedanken auszumachen: Mit Ende der Chruščëv'schen antireligiösen Kampagne und der Kirchenschließungen kam es – wenn auch auf niedrigem Niveau – zur Konsoli-

¹⁴²⁸ Vgl. ČILIKINA: Boris Talantov i bratstvo vjatskich christian kak opyt cerkovnogo soprotivlenija „chruščëvskim“ gonenijam na RPC, 134–139.

dierung christlichen Gemeindelebens. Der religiöse Andersdenkende konzentrierte sich daraufhin auf die Verteidigung der garantierten Rechte. Er forderte nichts mehr ein, was die bestehende Gesetzeslage nicht vorsah. Staatliches Recht blieb somit die Norm, an der Talantov sein Handeln nach dieser vorübergehenden Phase ausrichtete und die er verteidigte.

Talantovs Konzept von Bruderschaften hatte historische Vorläufer,¹⁴²⁹ die inhaltlich nicht vollkommen kongruent waren, aber Ähnlichkeiten aufwiesen: So gab es bereits vom 15. bis 17. Jahrhundert in der von Polen regierten heutigen Ukraine und Belarus Bruderschaften zum Erhalt des orthodoxen Glaubens, die sich ebenfalls karitativ engagierten und Schulen sowie Druckereien gründeten, um den Glauben weiterzugeben. Die Bruderschaften waren aber auch für den Bau und Unterhalt von Kirchen zuständig. Auf die Erfahrungen der Bruderschaften wurde zur Mitte des 19. Jahrhunderts zurückgegriffen, als Priester und Laien eine Reform des Gemeindelebens anstrebten und erneut Bruderschaften bildeten. Durch die Aktivitäten von Laien sollten Gemeinde gefestigt und deren Arbeit intensiviert werden. Wichtig herauszustellen ist, dass sich die Bruderschaften im „Gegensatz zu den Gemeinden, die zu dieser Zeit vom Staat und vom Konsistorium durchaus bevormundet wurden, [...] immer eine gewisse Selbstständigkeit bewahren“¹⁴³⁰ konnten. Dennoch waren sie auch vom Staat abhängig, da der Staat die Bruderschaften registrierte und als juristische Personen behandelte – ein großer Unterschied zu Talantovs Konzeption. Das Landeskonzil 1917/18 selbst rief dazu auf, Bruderschaften mit dem Ziel zu gründen, dem *Trennungskdekret* entgegenzutreten und so den Fortbestand kirchlicher Bildung, von Schulen und Druckereien sowie den Bau von Gotteshäusern zu sichern, da diese Bereiche vom *Trennungskdekret* bedroht

¹⁴²⁹ In Vjatka gab es bereits um die Jahrhundertwende (1882–1917) eine christliche Bruderschaft: die Bruderschaft des Heiligen Wundertäters Nikolaus (von Myra), die jedoch nicht als Vorgänger von Talantovs Bruderschaft gelten kann, da sie sowohl unter gänzlich anderen politischen und gesellschaftlichen Bedingungen existierte als auch andere Ziele verfolgte. Sie konzentrierte ihre Arbeit auf „Altgläubige, Sektierer und Andersgläubige, um diese zum orthodoxen Glauben zurückzuführen, und auf die Gründung und den Ausbau eines Netzes von Missionsschulen [...], und außerdem auf die Erhöhung der Bildung der lokalen Bevölkerung insgesamt, jenseits [...] des [orthodoxen] Glaubens“ (POLOVNIKOVA, M. Ju.: Prosvetitel'skaja dejatel'nost' Vjatskogo bratstva Svjatitelja i Čudotvorca Nikolaja [vtoraja polovina XIX – načalo XX v.], in: KORNIKOV, A. A. [Hg.]: Gosudarstvo, obščestvo, cerkov' v istorii Rossii XX–XXI vekov: Materialy XVI Meždunarodnoj naučnoj konferencii. Ivanovo, 5–6 aprelja 2017 g. Čast' 1, Ivanovo 2017, 198–203, hier: 198).

¹⁴³⁰ SCHULZ / SCHRÖDER / RICHTER: Bolschewistische Herrschaft und Orthodoxe Kirche in Rußland, 272.

seien. Auch sollte so der Enteignung kirchlichen Besitzes entgegengetreten werden, da die Bruderschaften als juristische Personen galten. Dies wurde schließlich in § 13 des Dekrets *Über Maßnahmen angesichts der gegenwärtigen Verfolgung der Orthodoxen Kirche* vom 5. (18.) April 1918 festgehalten.¹⁴³¹ Das damalige *Gemeindestatut* verankerte in § 158 explizit einen Zusammenschluss der Bruderschaften und anderer Vereinigungen innerhalb einer Eparchie¹⁴³² – ähnlich wie es Talantov plante.

Der religiöse Andersdenkende erinnerte so auf vielfältige Weise seine Kirche an das Landeskonzil 1917/18, indem er implizit die Umsetzung der Dekrete *Über die Eparchialverwaltung (Opredelenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi ob'' eparchial'nom'' upravlenij)*¹⁴³³, *Über die orthodoxe Pfarrei (Opredelenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi o pravoslavnom'' prihode)*¹⁴³⁴ und *Über die Heranziehung der Frauen zur tätigen Mitwirkung auf den verschiedenen Gebieten kirchlichen Dienstes (Opredelenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi o privlečenii ženščin'' k'' dejatel'nomu učastiju na raznych'' popriščach'' cerkovnago služeniija)*¹⁴³⁵ forderte: Er plädierte für die Durchführung von allgemeinen Versammlungen auf Gemeinde-, Dekanats- (*Blagočinie*) und Eparchialebene und trat dafür ein, dass ein Landeskonzil, das Talantov gemäß der Festsetzung des Landeskonzils 1917/18 als höchstes Organ der ROK ansah, alle vier Jahre zusammentreten sollte, wie es in den genannten Dokumenten festgeschrieben war. Die ROK solle unmittelbar mit den Vorbereitungen für die Einberufung eines Landeskonzils beginnen, um das Landeskonzil 1917/18 weiter umsetzen zu können.¹⁴³⁶

¹⁴³¹ Vgl. *Opredelenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi o měroprijatijach'' vyzvaemych'' proischodjaščim'' goneniem'' na pravoslavnuju cerkov'*. 5 (18) aprilja 1918 g., 56–57.

¹⁴³² Vgl. SCHULZ / SCHRÖDER / RICHTER: *Bolschewistische Herrschaft und Orthodoxe Kirche in Rußland*, 271–273.

¹⁴³³ Siehe FN 477.

¹⁴³⁴ Siehe FN 915.

¹⁴³⁵ Siehe *Über die Heranziehung der Frauen zur tätigen Mitwirkung auf den verschiedenen Gebieten kirchlichen Dienstes*. Konzilsbeschuß (20.9.1918), in: HAUPTMANN / STRICKER (Hg.): *Die Orthodoxe Kirche in Rußland*, 662, russisch: *Opredelenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi o privlečenii ženščin'' k'' dejatel'nomu učastiju na raznych'' popriščach'' cerkovnago služeniija*. 7 (20) Sentjabrja 1918 goda, in: *Sobranie opredelenij i postanovlenij svjaščennago sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg.* Tom 4, Moskva 1994, 47.

¹⁴³⁶ Vgl. ČILIKINA: *Boris Talantov i bratstvo vjatskich christian kak opyt cerkovnogo soprotivlenija „chruščevskim“ gonenijam na RPC*, 142; VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: *Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju*, 19.

6.4 Ziele

Nach der umfassenden Analyse lassen sich die Ziele, die Talantov verfolgte, wie folgt zusammenfassen. Er strebte an, dass

1. ... der Staat und dessen Vertreter sich nicht mehr in die inneren Angelegenheiten der ROK einmischten, v. a. in die wirtschaftlichen Angelegenheiten der Gemeinden, in die Ernennung und Entlassung von Bischöfen und Priestern, in die Registrierung der *dvadcatka* und die Wahl des Exekutivkomitees sowie des Ältesten und so die Einschränkungen des religiösen Lebens aufhoben, die der Befriedigung religiöser Bedürfnisse, insbesondere von Kindern und Jugendlichen, widersprachen.
2. ... der Kirover Bischof Ioann abgelöst werden solle. Die Ablösung sollte – genau wie bei anderen Bischöfen und Priestern – durch ein kirchliches Gericht erfolgen, denn „[j]ede Gesellschaft, in der es kein gerechtes Gericht gibt, welche sich nicht selbst von verdorbenen Elementen reinigt, wird unvermeidlich zu Grunde gehen!“¹⁴³⁷
3. das so freigewordene Bischofsamt entweder durch Archimandrit Seraphim (Sutorichin), gebürtig aus Kirov und in Samarkand lebend, oder Archimandrit Klavdian (Modenov), der bereits in der Kirover Oblast eingesetzt war, übernommen werden sollte.
4. durch seine Aufdeckung der Lügen der kirchlichen Hierarchie die Kirche – gemäß 1 Kor 5,13 – von den falschen Brüdern und Priestern gereinigt werde, da nur so eine wahre Wiedergeburt der Kirche möglich sei.
5. ... das Patriarchat seine lügnerische Haltung aufgeben, da ihm durch diverse Eingaben bekannt sein musste, wie die Lage der Gläubigen in den Gemeinden sei und wie sich einzelne Bischöfe und andere Kleriker verhielten. Daher sollte das Patriarchat nicht weiter von einer freien Kirche in der Sowjetunion sprechen und ein realistisches Bild der Kirche in der Sowjetunion zeigen.
6. ... alle Christen in Russland seinem Beispiel folgten, die Lügen der Patriarchatskirche ebenfalls aufdeckten und so das vom Patriarchat gezeichnete Bild im Westen dekonstruierten.

¹⁴³⁷ VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, 18.

7. ... der Patriarch das Zirkular Nr. 1917 vom 22. Dezember 1964 für ungültig erklären und somit nicht nur die Realität von Taufen außerhalb von Kirchengebäuden anerkennen, sondern sich an bestehendes Kirchenrecht halten und die kirchenrechtlichen und staatsrechtlichen Grundlagen akzeptieren und anerkennen sollte.
8. ... die Patriarchatskirche mit den Vorbereitungen für die Einberufung eines Landeskonzils beginnen sollte, um das Landeskonzil 1917/18 weiter umzusetzen.
9. ... der Staat die Schließung und Zerstörung von Kirchen stoppen sollte. Unrechtmäßig geschlossene Kirchen und Klöster sollten an die Gläubigen zurückgegeben werden.

6.5 Zwischensicherung

Auch in diesem Kapitel folgt nach der dreigliedrigen inhaltlichen Analyse die Bündelung der Untersuchungsergebnisse. Dies geschieht in den folgenden elf Punkten:

1. Talantov ist, obwohl bei ihm ausführliche Rekurse auf sowjetisches Religionsverfassungsrecht oder auf kirchliche Kanones fehlen, als Rechtsverteidiger einzustufen. Stattdessen nutzte er Anspielungen und Andeutungen, sodass die expliziten und impliziten Adressaten selbst die dahinterliegenden Paragraphen und Kanones aufdecken mussten. Die von ihm mit ausführlichen Beispielen dokumentierten Rechtsverletzungen ergänzten und konkretisierten somit das Bild, das Jakunin und Ėšliman gezeichnet hatten.
2. Andersdenkende stammten zwar aus der *intelligencija*, jedoch nicht notwendigerweise aus dem hauptstädtischen Milieu Moskaus oder aus dem großstädtischen Klima Leningrads. Dass es trotzdem Verbindungen zwischen den Andersdenkenden in den Metropolen und in der Peripherie gab, zeigen eindrücklich Talantovs Bezugnahme auf Ėšliman und Jakunin oder die Verteidigung Talantovs durch Levitin (Krasnov) in seinem Artikel *Drama v Vjatke*. Räumliche Distanz zu den kulturellen, sozialen und politischen Zentren der Sowjetunion war also kein Hindernis, um über Themen und Argumente anderer Andersdenkender informiert zu sein, sich mit ihnen auseinanderzusetzen und sie zu rezipieren, zu vertiefen, kritisch zu kommentieren oder um die bereits vorgebrachten Aspekte

ggf. durch eigene Eingaben und Schriften weiterzuführen und zu verteidigen. Der hier untersuchte Diskurs ist also kein Diskurs, der sich nur auf die Moskauer oder Leningrader Intelligenz beschränkte.

3. Indem Talantov zahlreichen (ungebildeten) Gläubigen half, Eingaben an die Kirchen- und Staatsführung zu verfassen, kann er als Beispiel dafür angesehen werden, dass der These von Sheila Fitzpatrick „Popular sedition and intellectual dissidence apparently had almost no connection with each other: it is as if the world of the dissident movement, so vividly known in the West, simply did not exist for ordinary Soviet citizens, even subversive ones“¹⁴³⁸ in dieser Generalität nicht zuzustimmen ist. Talantov hat sowohl als Brücke zur *intelligencija* fungiert als auch selbst die Kluft zwischen „[p]opular sedition and intellectual dissidence“¹⁴³⁹ überwunden, indem er sich der Probleme von einfachen Gläubigen annahm und sie bei der Verfassung von Eingaben und Beschwerden unterstützte. Gleichzeitig setzte er sich auch für die Rechte von Menschenrechtsaktivisten („Prozess der Vier“) ein.
4. Neben dieser ersten Brückenfunktion kam Talantov noch eine zweite Funktion als Brückenbauer zu: Er kann als Brückenbauer zwischen Menschenrechtsaktivisten (Sinjavskij, Daniel’ und Ginzburg, Galanskov), Baptisten und religiösen Andersdenkenden betrachtet werden und somit als einer der Wegbereiter einer gemeinsamen Handlungsgrundlage der Dissidenten in der Helsinki-Bewegung, in der sich schlussendlich der organisatorische Zusammenschluss der Andersdenkenden vollzog.
5. Für Talantov hatten sich die Grundlagen des Marxismus-Leninismus seit der Revolution nicht bewahrheitet. Seine grundsätzliche Kritik am Kommunismus und dessen ideologischem Fundament ist als Ausnahme unter den Andersdenkenden einzustufen. Dennoch rief Talantov nicht zum Systemsturz auf, sondern suchte den offenen Dialog und blieb als Rechtsverteidiger diesem System verhaftet, auch wenn er andere Möglichkeiten wie den arabischen Sozialismus aufzeigte.
6. Alternativen zeigte er auch in der Religionsgesetzgebung auf, indem er sich dafür einsetzte, staatliches Recht so zu erweitern, dass die Kirche ihre Grundvollzüge leben konnte. Dies bedeutete aber nicht, dass er ein

¹⁴³⁸ FITZPATRICK: Introduction to the English Edition, 22.

¹⁴³⁹ Ebd.

explizites Widerstandsrecht gegen den Staat formulierte, sondern dessen bestehendes System weiterentwickeln wollte.

7. An Talantov zeigt sich beispielhaft, wie biographische Erfahrungen die Argumentation von Andersdenkenden prägten. Charakteristisch für ihn war die Bezugnahme auf den Großen Terror bzw. der Vergleich zwischen Chruščëv und Ežov, aus dem heraus er seine Argumente entwickelte.
8. Neben den eigenen biographisch geprägten Argumenten gab es aber auch eine Reihe von Argumentationssträngen, die unabhängig von der biographischen Prägung und unabhängig von dem zeitlichen Auftreten der Andersdenkenden lagen. Der wichtigste Argumentationsstrang war die Ablehnung des Sergianismus, wie er sich auch bei Talantov finden lässt.
9. Dieses Argumentationsmuster wurde v. a. in der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland vertreten. Dementsprechend kann für Talantov eine inhaltliche Nähe zu den Positionen der Auslandskirche nachgewiesen werden.
10. Bei Talantov trat ebenfalls die soteriologische Dimension des Gerichts Gottes hervor, vor dem sich die Amtsträger sowie alle Christen verantworten mussten. Aus christlicher Perspektive muss dies als höherer Impuls gewertet werden als die Verantwortungsübernahme vor einem staatlichen oder kirchlichen Gericht.
11. Gleichzeitig zeigt sich mit Talantovs Rekurs auf die Kultur und Geschichte Russlands seine genuine Verwiesenheit auf seinen Staat und seine Kirche. Er kann deshalb auch als national-orientierter Andersdenkender eingestuft werden, der sich gegenüber dem Staat wehrte, als jemand bezeichnet zu werden, der sich dem bourgeoisen Westen anbiedere und dessen Werte und Kultur übernehme. Schriften bzw. Eingaben an Vertreter des Westens lassen sich bei ihm nicht nachweisen.

7 Mit Maria die christliche Kultur wiederherstellen – die Neophytin Tat'jana Goričeva

Die religiösen Dissidenten einte die konsequente praktische Umsetzung dessen, wofür sie einstanden. Andersdenken zielte für sie auf eine handlungspraktische Ebene und ermöglichte einen Rahmen, um situationsbezogenen Argumentationsmuster und Lösungsvorschläge in der offiziell-öffentlichen Sphäre vorzubringen und sich nicht passiv dem eigenen Schicksal zu ergeben. Dies galt auch für Tat'jana Goričeva, die im Mittelpunkt dieses Kapitels steht und einer vollkommen anderen Generation entstammte als die zuvor behandelten Andersdenkenden:

Tat'jana Goričeva (geboren 1947) war unter anderen gesamtgesellschaftlichen Gegebenheiten sozialisiert worden als beispielsweise der mehr als 50 Jahre zuvor geborene Erzbischof Ermogen (geboren 1896). Als Einziger der hier untersuchten Andersdenkenden hatte letzterer noch das Landeskonzil der ROK 1917/18 aktiv mitbekommen und die Unterdrückung der Bol'seviki sowie die daraus resultierende sergianische Periode mitsamt Wiedererrichtung des Patriarchats unter Stalin erlebt, weshalb er – geprägt von den Erfahrungen des Landeskonzils 1917/18 – sehr kanonisch argumentierte. Ähnliches lässt sich auch für den zuvor behandelten Talantov (geboren 1903) feststellen, der den Stalinterror der 1930er-Jahre in seine Argumentation mit einbezog und damit deutliche Verweise auf seine eigene Biographie bot. Demgegenüber steht Goričeva als Vertreterin der Generation der „Siebziger“, die weder die Stalinzeit noch den Zweiten Weltkrieg miterlebt hatte:

Nicht ihre Eltern, sondern ihre Großeltern tradierten in der Familie die Erinnerungen an Revolution und Bürgerkrieg. Insofern waren sie vom Enthusiasmus über den Aufbau des Kommunismus weit weniger beseelt als diejenigen, deren Kindheit und Jugend in die zwanziger und dreißiger Jahre fielen. Die „Säuberungen“ und die damit verbundene Angst vor Repressionen kannten sie nur vom Hörensagen. In den Elternhäusern wurde teilweise Kritik am System geübt, Samizdat gelesen oder die BBC gehört. [...] Ihre Suche nach alternativen Lebensentwürfen war im Unterschied zur älteren Generation weniger von der Sehnsucht nach der Befreiung von Zwängen und der „Entdeckung des Individualismus“ gekennzeichnet, als

durch einen spirituellen Weg, der sie oft über die Beschäftigung mit Yoga, Meditation [...] zum russisch-orthodoxen Glauben führte.¹⁴⁴⁰

Was dieser spirituelle Weg, der auch Goričeva zum orthodoxen Glauben führte, konkret bedeutete und welche Themen sie in die offiziell-öffentliche Sphäre einspielte, ist Untersuchungsgegenstand dieses Kapitels. Zuvor werden jedoch – wie in allen Kapiteln – die zu untersuchenden Quellen genauer vorgestellt.

7.1 Übersicht und Kontextualisierung der Quellen

Im Mittelpunkt der folgenden Analyse stehen Tat’jana Goričevas Artikel, die sie entweder selbst verantwortete oder zumindest als Teil eines Redaktionskollektivs mittrug und die den engen Rahmen des offiziellen Diskurses der Staats- und Kirchenführung überschritten. Goričeva spielte so Themen und Argumente in die offiziell-öffentliche Sphäre ein, die auch im Diskurs unter den Andersdenkenden neu waren.

Für diese Analyse sind v. a. drei Zeitschriften hervorzuheben: die Zeitschrift 37, der Almanach *Ženščina i Rossija* und die ersten beiden Nummern der Zeitschrift *Marija*.¹⁴⁴¹ Sie wurden zunächst im *samizdat* und anschließend (in Übersetzungen und im Original) im *tamizdat* veröffentlicht und unterscheiden sich von den bisher vorgestellten und analysierten Quellen der Andersdenkenden insofern, als dass es sich nicht um explizite Eingaben an die Staats- oder Kirchenführung handelte, sondern um Dokumente, in denen die Meinungen, Thesen und Argumente Goričevas wiedergegeben und einem breiten Adressatenkreis bekanntgemacht wurden.¹⁴⁴²

¹⁴⁴⁰ STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 427–428.

¹⁴⁴¹ Zur Explikation dieser Quellen werden Texte herangezogen, die Goričeva – bereits im Westen lebend – verfasste und in denen sie retrospektiv eine Einordnung ihrer Handlungen vornahm. Diese Texte stellen jedoch nicht den Untersuchungsgegenstand dar.

¹⁴⁴² Beispielhaft sei hier auf die Rezeption in der deutschen Presse verwiesen; siehe KISCHKE, Martina I.: Der Mann steht vor der Bierbude. „Frauen in Rußland“ – ein illegaler Almanach aus der Sowjetunion, in: Frankfurter Rundschau, 08.03.1980, V. Dass diese Berichterstattung von den Andersdenkenden in der Sowjetunion selbst nicht nur wahrgenommen wurde, sondern sie sich mit derselben auch kritisch auseinandersetzten, zeigt die Replik der Redakteure von 37 auf einen Bericht in den *Herald News* (USA) vom 19. Juni 1976; vgl. dazu FN 1478.

Auch wenn es keine expliziten Eingaben der religiösen Dissidentin an die Staats- und Kirchenführung gab und gerade weil die Kirchenleitung – entgegen ihrem Vorgehen bei Klerikern – gegen klandestin abgehaltene Diskussionsgruppen nicht vorgehen konnte, stellten diese Diskussionsrunden und die daraus resultierenden Aufsätze Goričevas eine Gefahr für die Amtskirche und deren Beziehung zum sowjetischen Staat dar. In ihnen wurde nicht nur der offizielle Diskurs hinterfragt, sondern v. a. Themen vorgebracht, die von der Kirchen- und Staatsführung nicht thematisiert wurden.

Zu den Quellen im Einzelnen:

Das im Jahr 1974 gegründete Religiös-Philosophische Seminar (*Religiozno-filosofskij seminar*)¹⁴⁴³ in Leningrad veröffentlichte die Zeitschrift *37. Literaturno-chudožestvennyj i religiozno-filosofskij žurnal* (*37. Literarisch-künstlerisches und religiös-philosophisches Journal*) mit insgesamt 20 (21, wenn die Doppelausgabe 8/9 nicht zusammengerechnet wird) Ausgaben zwischen 1976 und 1981. Die Zeitschrift war nach der Appartementnummer Goričevas und ihres Mannes Viktor Krivulin in der Kurljanskijstraße Nr. 20 benannt, in dem die Treffen dieser Gruppe stattfanden.¹⁴⁴⁴ Gleichzeitig hatte der Titel *37* auch noch weitere Konnotationen, die die sowjetischen Sicherheitsbehörden auf den Plan rufen mussten: Der Titel erinnerte an das Jahr 1937, in dem der Große Terror in der Sowjetunion begann, und spielte gleichzeitig auf das Todesjahr Puškins 1837 an.¹⁴⁴⁵

Weitere Herausgeber der Zeitschrift waren die ebenfalls aus der inoffiziellen Kultur¹⁴⁴⁶ Leningrads stammenden Lev Rudkevič, Evgenij Pazuchin und Natal’ja Šarymova.¹⁴⁴⁷

Die Zeitschrift befasste sich v. a. mit den Themen Philosophie und Theologie, für die Goričeva sich verantwortlich zeigte. Weitere Schwerpunkte kamen aus

¹⁴⁴³ Zu den Gemeinsamkeiten mit und Unterschieden zu den religiös-philosophischen Versammlungen der russischen *intelligencija* zu Beginn des Jahrhunderts vgl. VON ZITZEWITZ: *Poetry and the Leningrad Religious-Philosophical Seminar 1974–1980*, 33–35.

¹⁴⁴⁴ Um nicht entdeckt zu werden, mussten die Treffen im Laufe der Zeit an verschiedenen Orten stattfinden; vgl. DOLININ / IVANOV / OSTANIN / SEVERJUCHIN: *Samizdat Leningrada*, 445; VON ZITZEWITZ: *Poetry and the Leningrad Religious-Philosophical Seminar 1974–1980*, 26.

¹⁴⁴⁵ Vgl. DOLININ / IVANOV / OSTANIN / SEVERJUCHIN: *Samizdat Leningrada*, 445; VON ZITZEWITZ: *Poetry and the Leningrad Religious-Philosophical Seminar 1974–1980*, 26.

¹⁴⁴⁶ Dieser Terminus wird hier und im Folgenden benutzt, weil er auch von den Andersdenkenden so gebraucht wurde; vgl. dazu ausführlich FN 1478.

¹⁴⁴⁷ Vgl. ALEXEYEVA: *Soviet dissent*, 355.

der inoffiziellen Kultur Leningrads: Poesie, Literaturwissenschaft, Kritiken und Chroniken, neueste Publikationen und Prosa sowie Wissenschaft im Allgemeinen wurden diskutiert.¹⁴⁴⁸ Einige der 37-Ausgaben konnten in den Westen gebracht werden, erschienen jedoch nicht systematisch im *tamizdat*.¹⁴⁴⁹ Inzwischen sind fast alle Ausgaben im digitalen Archiv der Universität Toronto abrufbar.¹⁴⁵⁰ Goričeva war bis zu ihrer Emigration für alle erschienenen Hefte mitverantwortlich. Die Hefte 19 bis 20 erschienen nach ihrer Emigration, wobei Heft 19 noch zuvor eingereichte Artikel Goričevas enthält und deshalb ebenfalls untersucht wird.¹⁴⁵¹

Neben den in 37 abgedruckten Artikeln von Goričeva gab es von ihr auch im *samizdat* zirkulierende Vorträge, wie z. B. den auf einer Konferenz des Religiös-Philosophischen Seminars gehaltenen über *Christentum und Kultur (Christianstvo i Kul'tura)*¹⁴⁵², der hier ebenfalls analysiert werden soll, oder gemeinsam vom Klub *Marija* verantwortete Aufrufe, wie der *Aufruf an die Mütter (Obraščenie k materjam)*¹⁴⁵³ vom 1. März 1980¹⁴⁵⁴.

¹⁴⁴⁸ Vgl. ELLIS: The Russian Orthodox Church, 391.

¹⁴⁴⁹ Die unsystematisch publizierten Dokumente (siehe beispielsweise GORIČEVA, Tat'jana / KRIVULIN, Viktor: *Evangel'skie dialogi*, in: *Vestnik* 118 [2/1976], 84–86) aber auch Gedichte (siehe beispielsweise STRATANOVSKIJ, S.: *Obvodnyj kanal*, in: *Vestnik* 121 [2/1977], 304) spiegelten so die Bandbreite des Inhalts von 37 wider.

¹⁴⁵⁰ Siehe 37 [ТРИДЦАТЬ СЕМЬ, Thirty-Seven], in: KOMAROMI, Ann (Hg.): *The Electronic Archive "Project for the Study of Dissidence and Samizdat"*, Toronto 2015, <https://samizdatcollections.library.utoronto.ca/islandora/object/samizdat%3A37> (lediglich die Ausgabe 13 ist nicht auffindbar [was nicht ausschließt, dass es diese Ausgabe noch in Privatbesitz gibt, ohne dass sie bisher an ein Archiv übergeben worden wäre]). Das Torontoer Projekt gibt an, dass alle Ausgaben von 37 „except for No. 13 and No. 19, which have not been located“ (Stand: 20.02.2021), online hinterlegt seien. Ausgabe Nr. 19 wurde entgegen dieser Angabe jedoch von mir unter Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (5 of 6) [37. No. 19 sentjabr’–dekabr’ 1979 g. Literaturno-chudožestvennyj i religiozno-filosofskij žurnal] lokalisiert. Die Ausgabe konnte daher für diese Dissertationsschrift gesichtet und ausgewertet werden.

¹⁴⁵¹ Vgl. KRIVULIN, Viktor: „37“, „Severnaja Počta“ (Nordpost), in: DOLININ, V. / IVANOV, B. (Hg.): *Samizdat. Materialien der Konferenz „30 Jahre unabhängige Presse. 1950–80er Jahre“*. St. Petersburg, 25.–27. April 1992, St. Petersburg/Berlin 2001, 85–92, hier: 86.

¹⁴⁵² Siehe Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (1 of 6) [GORIČEVA, Tat'jana: *Christianstvo i Kul'tura. Doklad, pročitannyj na religiozno-filosofskom seminare*, 10/1977].

¹⁴⁵³ REDAKCIJA: Klub „Marija“ protiv okkupacii Afganistana, in: *Marija. Žurnal rossijskogo nezavisimogo ženskogo religioznogo kluba „Marija“*, 2, o. A. 1982, 11–13, hier: 11.

¹⁴⁵⁴ An dieser Stelle muss eine quellenkritische Bemerkung erfolgen: Der Aufruf wurde vor der Ausreise Goričevas verfasst und wird daher behandelt, obwohl dessen Inhalt in der Zeitschrift *Marija 2* veröffentlicht wurde, deren Publikationsdatum im Sommer 1980 nicht exakt datierbar ist. Gleichzeitig muss mit der Osteuropahistorikerin Anke Stephan

Die zweite Hauptquelle für Goričevas Texte war der von ihr im Oktober 1979 zusammen mit Tat’jana Mamonova, die als Initiatorin gilt, sowie Natal’ja Malachovskaja herausgegebene *samizdat*-Almanach *Ženščina i Rossija. Al’manach Ženščinam o Ženščinam* (*Die Frau und Russland. Almanach für Frauen über Frauen*)¹⁴⁵⁵. Darüber hinaus waren Natal’ja Mal’ceva, Julija Voznesenskaja und Sofija Sokolova am Almanach beteiligt. Die schnelle Veröffentlichung des Almanachs im *tamizdat* spricht für die Authentizität der Texte, da aufgrund der geringen Zeitdifferenz keine redaktionellen Veränderungen zu erwarten sind. Die erste und einzige Ausgabe des Almanachs erschien laut Einband am 10. Dezember 1979,¹⁴⁵⁶ dem internationalen Tag der Menschenrechte, in St. Petersburg (und nicht etwa in Leningrad) und behandelte die Rolle der Frau in Russland (und nicht in der Sowjetunion). Leitthema des Almanachs mit einer Auflage von zehn Exemplaren war die Ungleichheit der Geschlechter nach 60 Jahren Frauenemanzipation durch den Sozialismus. Der Almanach betonte besonders die alltäglichen Härten, Sorgen und Nöte der Frauen, wobei Goričevas Beitrag *Radujsja, slez evinych izbavlenie* (*Freue dich, [du] Erlösung von den Tränen Evas!*)¹⁴⁵⁷ eine besondere Rolle einnahm, da er als Einziger aus explizit

darauf hingewiesen werden, dass die *samizdat*-Ausgaben von *Marija* nicht mehr auffindbar sind, und daher nur noch auf die *tamizdat*-Ausgaben zurückgegriffen werden kann. Abweichungen stilistischer Art sind wahrscheinlich, da Mitglieder des Klubs nach ihrer Ausweisung im Westen Verantwortung für die Publikation übernahmen und somit die Ausgaben beeinflussen konnten. Dennoch erlauben es die Texte, die inhaltlichen Grundlagen und ideologischen Ausrichtungen der Gruppe bzw. ihrer Mitglieder nachzuvollziehen. Texte, die definitiv erst nachträglich eingearbeitet worden sind, werden nicht analysiert, da sie nicht den genannten Kriterien (Autor muss sich während des Verfassens des Textes in der Sowjetunion befinden) gerecht werden; vgl. STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 449–450.

¹⁴⁵⁵ Siehe *Ženščina i Rossija. Al’manach Ženščinam o Ženščinam*, Pariž 1980, deutsch in: *Die Frau und Russland – Almanach No. 1*, in: FRAUEN UND OSTEUROPA (Hg.): „Die Frau und Russland“, 37–114, englisch: WOMEN IN EASTERN EUROPE GROUP (Hg.): *Woman and Russia. First Feminist Samizdat*, London 1980.

¹⁴⁵⁶ Zur Frage der Datierung vgl. STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 413, Anm. 2.

¹⁴⁵⁷ Siehe GORIČEVA, T.: *Radujsja, slez evinych izbavlenie*, in: *Ženščina i Rossija*, 19–27, deutsch: GORITSCHewa, Tatjana: *Befreit von den Tränen Evas – Freue Dich!*, in: FRAUEN UND OSTEUROPA (Hg.): „Die Frau und Russland“, 57–61. Der Titel ist abgeleitet vom Akathistos an die allerheiligste Gottesgebärerin und immerwährende Jungfrau Maria, einem Hymnus an die Theotokos in der orthodoxen Liturgie; vgl. SKOMP: *The Marian Ideal in the Works of Tatiana Goricheva and the Mariia Journals*, 230.

christlicher Werte geschrieben war und sich argumentativ an der Muttergottes orientierte.¹⁴⁵⁸

Nach Differenzen im Redaktionskollektiv des Almanachs kam es zum Bruch: Goričeva wandte sich von Tat'jana Mamonova und Natal'ja Mal'ceva ab¹⁴⁵⁹ und gründete zusammen mit Natal'ja Malachovskaja, Julija Voznesenskaja, Sofija Sokolova, Galina Grigor'eva und Natal'ja Lazareva den religiös geprägten Klub *Marija* (Maria) mitsamt der gleichnamigen Zeitschrift¹⁴⁶⁰, die in 6 Nummern zwischen Mai 1980 und März 1982 erschien bzw. erscheinen sollte. Mit dem Klub und der Zeitschrift sollten Feminismus und Orthodoxie miteinander verbunden werden.¹⁴⁶¹ Das erste Treffen des Klubs war für den

¹⁴⁵⁸ Vgl. STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 416; DOLININ / IVANOV / OSTANIN / SEVERJUCHIN: Samizdat Leningrada, 404–405.

¹⁴⁵⁹ Der übriggebliebene Teil der jetzt gespaltenen Gruppe um Tat'jana Mamonova konnte schließlich noch eine einzige weitere *samizdat*-Publikation herausgeben, bevor seine Tätigkeiten von der Staatsmacht unterbunden wurden. Dabei wurde aus Sicherheitsgründen jedoch nicht mehr der bisherige Titel *Žensčina i Rossija* benutzt, sondern die Zeitschrift wurde unter dem Titel *Rossijanka* publiziert. Sie erschien auch im französischen *tamizdat* als *Rossijanka. Des femmes russes* (Paris 1980). Auszüge sind auf Deutsch übersetzt worden; siehe Texte aus dem Almanach No. 2 „Rossijanka“, in: FRAUEN UND OSTEUROPA (Hg.): „Die Frau und Russland“, 115–136. Eine erhaltene russischsprachige *samizdat*-Ausgabe konnte trotz intensiver eigener Archiv-Recherche nicht aufgefunden werden, genau wie es zuvor auch schon Anke Stephan festgestellt hatte (vgl. STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 418). Die dritte und letzte Ausgabe des Almanachs erschien schließlich nur noch im Westen; siehe MAMONOVA, Tatjana (Hg.): Die Frau und Russland. Almanach Nr. 3, Berlin 1983.

¹⁴⁶⁰ Siehe *Marija*, 1, deutsch: Zeitschrift „*Marija*“ No. 1, in: FRAUEN UND OSTEUROPA (Hg.): „Die Frau und Russland“, 141–250; *Marija. Žurnal rossijskogo nezavisimogo ženskogo religioznogo kluba „Marija“*, 2, o. A. 1982. Die im Sommer 1981 erschienene dritte Nummer von *Marija* enthält auch einen Text Goričevas – dieser wurde jedoch von den bereits im Westen lebenden Mitgliedern der Gruppe nachträglich für die *tamizdat*-Ausgabe eingefügt und wird daher nicht für die vorliegende Untersuchung herangezogen. Die Nummern vier und fünf wurden im *samizdat* nicht mehr als zusammenhängendes Heft veröffentlicht, da die Gruppe aufgrund von Repressionen und der Emigration vieler Mitglieder nicht mehr voll arbeitsfähig war. Lediglich einzelne Artikel kursierten unsystematisch im *samizdat* und *tamizdat*. Für Nummer sechs wurde zwar eine Druckvorlage erstellt, die jedoch vom Staat konfisziert und nie gedruckt wurde (vgl. STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 421–422). Anke Stephan fasst daher für die im *tamizdat* erschienene Zeitschrift *Marija* zusammen: „Es ist davon auszugehen, dass die meisten der Artikel keine Original-Samizdat-Texte sind[, da dies nicht mehr an Originalen gegengeprüft werden kann], sondern im Westen gründlich überarbeitet wurden. Gleichwohl erlauben sie es, sich ein Bild von der ideologischen Ausrichtung und den thematischen Schwerpunkten der Leningrader Frauenbewegung zu machen“ (ebd., 452). Diesem Befund kann der Verfasser dieser Arbeit nach seinen eigenen Recherchen zustimmen.

¹⁴⁶¹ Vgl. STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 418.

8. März 1980 – für den internationalen Frauentag – geplant, wurde jedoch von den sowjetischen Behörden bereits im Vorfeld durch Hausdurchsuchungen bei den Mitgliedern verhindert, die als Reaktion auf die Durchsuchungen bereits am 29. Februar 1980 die Gründung des Klubs proklamierten.¹⁴⁶² Zu dem neu gegründeten Klub gehörten ca. 30 Frauen, die sich zu regelmäßigen Diskussionsveranstaltungen trafen, deren Protokolle teilweise im *samiždat* veröffentlicht wurden.¹⁴⁶³ Die Zeitschrift hatte – im Unterschied zu *Žensčina i Rossija* – einen erweiterten Fokus: Neben der expliziten Schwerpunktlegung auf Religion kamen nun auch internationale Themen zur Sprache. Goričeva selbst war aufgrund ihrer erzwungenen Emigration nur an den ersten beiden Ausgaben beteiligt, weshalb diese hier im Fokus stehen werden.

7.2 Motivation zum Handeln

Bevor aus den vorgestellten Quellen Goričevas Themen und Argumente herausgearbeitet und analysiert werden, wird – wie in allen Hauptkapiteln – der Frage nachgegangen, was sie antrieb. Ihre Motivation lässt sich anhand von drei Kategorien näher beleuchten. Zunächst wird auf die von Goričeva angestrebte Synthese von Kultur und Glauben in Kapitel 7.2.1 eingegangen, bevor als zweites die Frauenfrage in Kapitel 7.2.2 behandelt wird. Dass Goričeva sich in ihrem Handeln durch Gott als dessen Auserwählte sah, wird in Kapitel 7.2.3 deutlich.

7.2.1 Synthese von Kultur und Glauben

Die erste Kategorie behandelt die Synthese von Kultur und Glauben, die Goričeva durch ihr Handeln anstrebte. Sie wollte durch diese Synthese spirituelle Werte in den Mittelpunkt ihres Lebens und der sowjetischen Gesellschaft rücken. Daher waren eine Selbstreflexion der bestehenden Kultur und der von den Leningrader Feministinnen angebotene Weg hin zu einem neuen geistlichen Projekt die Grundlage, auf der Goričeva sowohl als Redaktionsmitglied

¹⁴⁶² Vgl. RUTHCHILD, Rochelle: Feminist Dissidents in the “Motherland of Women’s Liberation”: Shattering Soviet Myths and Memory, in: MOLONY, Barbara / NELSON, Jennifer (Hg.): Women’s Activism and “Second Wave” Feminism. Transnational Histories, London 2017, 99–119, hier: 101.

¹⁴⁶³ Vgl. STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 420.

von 37 wie auch im Religiös-Philosophischen Seminar bzw. bei *Marija* handelte.¹⁴⁶⁴

Den konkreten Ausgangspunkt für den beginnenden Wandel in der Kultur sah Goričeva in der sogenannten Bulldozer-Ausstellung in Moskau. Künstler aus der inoffiziellen Kultur hatten auf Brachland in Moskau eine Ausstellung geplant, die im September 1974 stattfinden sollte. Sie wurde jedoch von der Staatsmacht durch den Einsatz von Bulldozern und Wasserwerfern unterbunden, was ihr schließlich ihren Namen gab. Für Goričeva war dadurch deutlich greifbar geworden, dass sich der existentielle Status des Lebens geändert habe. Der konkrete Wandel in der Kultur und die damit einhergehende religiöse Renaissance in den 1970er-Jahren war für die religiöse Dissidentin in einem Prozess der Deideologisierung grundgelegt, der in den 1950er-Jahren begonnen hatte. Die weggebrochene ideologische Grundlage habe laut Goričeva zunächst zu Nihilismus und Unglaube geführt; erst in den 1970er-Jahren sei es dann zu einer kulturellen Renaissance in der Sowjetunion gekommen, die mit einer spirituellen Renaissance einhergegangen sei.¹⁴⁶⁵

Wie sehr die religiöse Andersdenkende jedoch die kulturelle und religiöse Renaissance überhöhte, kann exemplarisch aufgewiesen werden. Sie betonte:

Jeder fühlte, dass wir an der Schwelle einer neuen Epoche stehen, eines neuen historischen Zeitalters. [...] seit den ersten Tagen ihrer Existenz war die neue Kultur dem kompromisslosen und aufopferungsvollen Dienst an den höchsten geistlichen Werten verpflichtet.¹⁴⁶⁶

Goričeva verallgemeinerte ihre Erfahrungen und projizierte diese auf andere Personen aus der *intelligencija*, ohne dass eine kritische Auseinandersetzung mit deren Positionen gesucht wurde. Sie ging sogar so weit zu behaupten, dass alle Künstler aus der inoffiziellen Kultur eine Kirchenbindung hätten. Dabei relativierte sie die allumfassende Staatsmacht, indem sie betonte, dass der Mythos

¹⁴⁶⁴ Vgl. REDAKCIJA ŽURNALA „37“: Replika Redakcii „37“, in: The Samizdat Journal 37, in: KOMAROMI, Ann (Hg.): The Electronic Archive “Project for the Study of Dissidence and Samizdat”, Toronto 2015, https://samizdatcollections.library.utoronto.ca/islandora/object/samizdat%3A37_5/datastream/PDF/view#overlay-context=islandora/object/samizdat%253A37_5. Transcript based on the copy of “37” № 5 (1976) at the Historical Archive, Institute for the Study of Eastern Europe, University of Bremen, F. 75, 155–157.

¹⁴⁶⁵ Vgl. Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (5 of 6) [GORIČEVA, Tat’jana: Ob ékzistencial’no-religioznom značenii neoficial’noj kul’tury, in: 37. No. 19, 32–35, hier: 32–34].

¹⁴⁶⁶ Ebd., 32–33.

der hegemonialen Macht des KGB gebrochen und dessen ideologische Welt demystifiziert worden sei. Sich selbst sowie die anderen Leningrader Intelligenzler sah sie nicht mehr länger als Opfer, sondern als schöpferisch Tätige an.¹⁴⁶⁷ Goričeva war von einer Euphorie für die Kirche getragen, die erst durch die Entstalinisierung möglich wurde: In ihrer Jugend vertrat Goričeva als *komsomol*-Organisatorin zunächst noch eine überzeugte kommunistische Haltung. Später wich diese in der Jugendorganisation der KPdSU eingenommene Haltung einer kritischen Reflexion über das kommunistische Regime, was schließlich zu einem ideologischem Vakuum führte, das dann einerseits durch die Hinwendung zum Christentum und andererseits durch ihre Aktivitäten in der inoffiziellen Kultur Leningrads gefüllt wurde.¹⁴⁶⁸ Die aktive Hinwendung zum Christentum, die sich darin äußerte, dass Goričeva sich für dieses als neue ideologische Basis einsetzte und eine Synthese von Kultur und Glauben anstrebte, um so das ideologische Vakuum zu füllen, kann bei Goričeva als Resultat der nach Stalins Tods angebrochenen Deideologisierung betrachtet werden.

Vor dem Hintergrund der Deideologisierung ist auch die Zusammensetzung des Religiös-Philosophischen Seminars in Leningrad zu betrachten, denn es war heterogener geprägt als das Christliche Seminar in Moskau, dessen Kern v. a. orthodoxe Christen bildeten. Das Leningrader Seminar bestand hingegen aus Teilnehmern aus der inoffiziellen Kultur, die sowohl Agnostiker und Atheisten, aber auch Baptisten, Juden oder Katholiken waren. Es war ein Zentrum der geistigen Suche unabhängiger Intelligenzler aus Leningrad und nicht primär Ort christlich-orthodoxer Glaubensreflexion und -vertiefung, obwohl die Mehrheit der Teilnehmer und auch die Gründer – Goričeva und Krivulin – orthodoxe Christen waren.¹⁴⁶⁹ Die Zusammensetzung schlug sich auch in den behandelten Themen nieder: Während das Leningrader Religiös-Philosophische Seminar Themen wie „Christentum und Kultur“, „Christen-

¹⁴⁶⁷ Vgl. ebd., 32–33.

¹⁴⁶⁸ Vgl. dazu ausführlicher FN 785.

¹⁴⁶⁹ Vgl. IVANOV, Boris: *Évoljucija literaturnych dviženij v pjatidesjatye–vos'midesjatye gody (Tezisy)*, in: DERS. / ROGINSKIJ, B. (Hg.): *Istorija Leningradskoj nepodcenzurnoj literatury: 1950–1980-e gody. Sbornik statej*, Sankt-Peterburg 2000, 17–28, hier: 26; GIRJAEV, E.: *Religiozno-filosofskij seminar v Leningrade*, in: *Vestnik* 123 (4/1977), 169–174, hier: 169–170.

tum und Humanismus“, „Christentum und Ethik“, „Christentum und die nationale Frage“ etc. besprach,¹⁴⁷⁰ standen im Moskauer Christlichen Seminar Themen wie „Orthodoxie und Russland“, „Orthodoxie und Geschichte“ u. ä. im Mittelpunkt der Auseinandersetzung.¹⁴⁷¹

In Leningrad bildete also die Kultur den Ausgangspunkt, um sich mit dem Christentum zu beschäftigen.¹⁴⁷²

Goričeva wollte auf diesem Weg mehr über das Christentum erfahren und gleichzeitig eine (neue) Kultur erschließen, um die Gesellschaft insgesamt in eine orthodoxe umzuwandeln, wie in Kapitel 7.3.1.1 näher beleuchtet wird.¹⁴⁷³

Die für Goričeva im sowjetischen System verlorengegangene Synthese zwischen Kultur und Christentum, dem Immanenten und Transzendenten, wiederherzustellen, kann daher nicht nur als von der religiösen Andersdenkenden selbst gesetzte Aufgabe angesehen werden, sondern auch als grundlegende Motivation. Es war ihre Antwort auf die Deideologisierung nach Stalins Tod. Die angestrebte „Einheit von Kultur und Religion“¹⁴⁷⁴ sah sie in ihrem Religiös-Philosophischen Seminar bereits als Vorschau auf die angestrebte Transformation der gesamten Gesellschaft grundgelegt.

7.2.2 Die Frauenfrage als Frage der Zeit

Neben der zuerst genannten für Goričeva unzureichenden Synthese von Kultur und Glaube kam für sie ein zweites kulturkritisches Motiv hinzu, das sie zu ihrem Handeln motivierte und das sowohl die staatlich-offizielle als auch die inoffizielle Kultur umfasste:

¹⁴⁷⁰ Vgl. GORIČEVA: *Christianstvo, Kul'tura, Politika*, 17; GIRJAEV: *Religiozno-filosofskij seminar v Leningrade*, 171.

¹⁴⁷¹ Im ersten Jahr seines Bestehens versuchten die Mitglieder des Leningrader Religiös-Philosophischen Seminars noch ähnlich dem Moskauer Christlichen Seminar vorzugehen, indem das Studium der Kirchenväter im Vordergrund stand. Auf die Zusammensetzung des Religiös-Philosophischen Seminars reagierend, änderten die Verantwortlichen den Fokus hin zu den oben beschriebenen Themen; vgl. ELLIS: *The Russian Orthodox Church*, 391–392.

¹⁴⁷² Die Beschäftigung mit dem Christentum stand in einem größeren Zusammenhang mit der Wiederentdeckung der religiösen Wurzeln Russlands in der *intelligencija* in den 1970er-Jahren, was jedoch nicht mit einer gesteigerten oder höheren Religiosität gleichzusetzen ist, wie Goričeva dies tat.

¹⁴⁷³ Vgl. ELLIS: *The Russian Orthodox Church*, 396.

¹⁴⁷⁴ GORIČEVA: *Christianstvo, Kul'tura, Politika*, 17.

Gerade weil die Sowjetunion als sozialistisches Land den Anspruch erhob, die Frauenfrage gelöst zu haben, riefen die Frauen des Redaktionskollektivs von *Ženščina i Rossija* zum Handeln auf: Im Editorial, das Frauen als gute patriarchalische Grundpfeiler identifizierte,¹⁴⁷⁵ wurde die Frauenfrage als die Hauptfrage der gesellschaftlichen Gegenwart benannt – insbesondere weil dieses Problem von Männern als unbedeutend heruntergespielt werde und es, wie andere gesellschaftliche Probleme, zum Normalzustand geworden sei. Ähnlich wie die Rechtsverteidiger, jedoch ohne konkreten Rekurs auf Gesetze, betonten die Frauen, dass ihnen Rechte zuständen, die jedoch in der Praxis nicht umgesetzt würden: „Formell ist die Gleichberechtigung längst eingeführt, aber faktisch werden die Rechte der Frauen als Ansprüche betrachtet.“¹⁴⁷⁶

Dabei wurden v. a. die prekären Lebensbedingungen von Frauen im sowjetischen Alltag angesprochen (unzureichende Wohnbedingungen; Doppelbelastung durch Erwerbs- und Hausarbeit einschließlich der Kindererziehung; Bedingungen in Geburts- und Abtreibungskliniken) und die Überbelastung der Frau herausgearbeitet. Die Tätigkeiten der Frauen würden weder anerkannt noch wertgeschätzt, was in der männlich geprägten Kultur zu einer negativen Bewertung alles Weiblichen, zu „Frauenhass“ („ženononavistničestvo“)¹⁴⁷⁷ geführt habe. Diese Bewertung werde sowohl von Konformisten wie auch von Nonkonformisten geteilt. Auf Seite der Frauen habe der Zustand der Abwertung zur Unterdrückung ihrer eigenen Weiblichkeit geführt, die es wiederzugewinnen gelte.¹⁴⁷⁸

¹⁴⁷⁵ Vgl. REDAKCIJA AL’MANACHA „ŽENŠČINA I ROSSIJA“: Èti dobrye patriarchal’nye ustoi, in: *Ženščina i Rossija*, 11–17, hier: 11. Auch wenn das Editorial von Tat’jana Mamonova geschrieben wurde, ist es von der gesamten Redaktion unterzeichnet und somit auch von Goričeva mitverantwortet worden, weshalb es hier behandelt werden kann.

¹⁴⁷⁶ DIE REDAKTION DES ALMANACH „FRAUEN UND RUßLAND“: Diese haltbaren Stützen einer patriarchalen Welt, in: FRAUEN UND OSTEUROPA (Hg.): „Die Frau und Russland“, 40–44, hier: 41.

¹⁴⁷⁷ Redakcija al’manacha „Ženščina i Rossija“: Èti dobrye patriarchal’nye ustoi, 13.

¹⁴⁷⁸ Vgl. ebd. Die Termini „Konformisten“ und „Nonkonformisten“ werden im Folgenden nur deshalb gebraucht, weil sie auch vom Redaktionskollektiv so benutzt wurden. Der Großteil der Andersdenkenden hingegen lehnte genau diese Begriffe ab, da sie sich selbst nicht als Nonkonformisten sahen, sondern als Teil der sowjetischen Gesellschaft, was dem Gebrauch dieser Begriffe hier abermals Bedeutung verleiht. So lehnte beispielsweise bereits in den 1960er-Jahren Špiller die Bezeichnung „Nonkonformist“ als anrüchig ab und richtete sich explizit gegen solch eine Bezeichnung Bischof Ermogens (vgl. Otec Vsevolod – Patriarchu Kirillu, abgedruckt in: ŠPILLER: Stranicy žizni v sochranivšichsja pis’mach, 326–331). Die Sichtweise des Redaktionskollektivs wurde auch in der fünften Ausgabe von 37 deutlich, in der es als Replik auf die Berichte in der *Herald News* (USA)

Dementsprechend klagten die Frauen des Redaktionskollektivs die männlichen Mitglieder der inoffiziellen Kultur genauso an wie die der offiziellen Kultur und Gesellschaft. Es wird deutlich, dass sich die Grenzen auch unter den Andersdenkenden verschoben hatten: Es ging nicht nur um Andersdenken im Gegenüber zur offiziellen Kultur, sondern um ein Denken, das jenseits von offiziellen bzw. inoffiziellen Demarkationslinien lag. Die Grenzen dessen, was sag- und machbar war, wurden nicht mehr nur zwischen privat-öffentlicher und offiziell-öffentlicher Sphäre gezogen, sondern von den Frauen redefiniert. Als Frauen verschoben sie auch in der privat-öffentlichen Sphäre, in der die inoffizielle Kultur verortet werden kann, die Grenzen zwischen Denk- und Sagbarem. Die Grenzen im Denken verliefen nun quer zwischen (non-)konformistischen Männern auf der einen und Frauen auf der anderen Seite, die ihre Rechte sowohl gegenüber der offiziellen Ideologie als auch gegenüber den männlichen Vertretern der inoffiziellen Kultur einforderten.

Diese Demarkationslinie war unter den Andersdenkenden neu, da die Redaktion nicht mehr zwischen Konformisten und Nonkonformisten unterschied, sondern innerhalb der Gruppe der Andersdenkenden ihre Rechte einforderte, wodurch die männlichen Andersdenkenden mit den Konformisten gemein gemacht wurden.

Aus dieser Perspektive kann daher die Beschreibung und Identifizierung der männlichen Andersdenkenden mit den Konformisten als stilistisches Mittel gesehen werden, um die Stellung der Männer im Milieu der Andersdenkenden zu degradieren.

vom 19. Juni 1976 ablehnte, als Untergrundgruppe dargestellt zu werden und feststellte: „Die sogenannte ‚zweite‘ oder inoffizielle Kultur nennt sich selbst nicht ‚Untergrund[-Kultur]‘“ (REDAKCIJA ŽURNALA „37“: Replika Redakcii „37“, 156). Ebenfalls wurde der Gegensatz zwischen Staat und Andersdenkenden in der Replik relativiert, denn die „Autoren des Artikels [der Herald News] bevorzugten den stereotypischen Gedankengang: ‚wir‘ und ‚sie‘, Tyrannen und Opfer, Machthaber und Dissidenten. [...] Die Leningrader inoffizielle Kultur tritt dem Sozialismus nicht nur entgegen. Ihrem eigenen Charakter und Projekt nach ist sie tief positiv; sie als Antithese zur staatlichen Politik zu denken [...] wäre eine Beleidigung“ (ebd., 156–157). Es ging den Verfasserinnen nicht nur um die staatliche Politik der Sowjetunion: „Geistige Werte [*dychovnyje cennosti*], von uns in den Mittelpunkt gestellt, werden in jeder anderen beliebigen Gesellschaft gleichfalls geringgeschätzt, unabhängig von ihrem sozialen Aufbau. [...] Die heutige Kultur benötigt Selbstreflexion, einen Ausweg aus ihrem eigenen geistigen Projekt“ (ebd., 157). Dem folgend stellen sich die Autoren in den Dienst nicht nur der Sowjetunion, sondern jedweder Kultur.

Gesellschaftlicher und sozialer Fortschritt hänge, so Goričeva, von der Frauenfrage ab: „Als wichtigste soziale Forderung heute erscheint eine wahre und nicht oberflächliche Emanzipation.“¹⁴⁷⁹ Dafür einzutreten, kann als Goričevas zweite Motivation für ihr Handeln identifiziert werden.

7.2.3 Erwählung durch Gott

Ein weiterer wichtiger Beweggrund, der Goričeva zum Handeln herausforderte, kann darin gesehen werden, dass sie sich – wie Frauen generell, sie verallgemeinerte hier – als Auserwählte, als Gerufene Gottes begriff:

Wieder einmal hat der Herr das Nichtangesehene in der Welt ausgesucht, um das Angesehene der Welt zu beschämen und das Schwache in der Welt, um das Starke bloßzustellen.¹⁴⁸⁰

Es darf an dieser Stelle jedoch nicht als eine Abwertung von Frauen gesehen werden, wenn sie von Goričeva als „Nichtangesehene“ oder „Schwache“ bezeichnet werden. Vielmehr strebte die religiöse Andersdenkende an, genau diese Rolle für sich anzunehmen, wie sich auch durch ihre in Kapitel 7.3.2.1 und 7.3.2.2 explizierten biologistischen Grundannahmen zeigen wird. Daher fügte sich Goričevas Begründung für ihr Handeln durchaus in die angestrebte Stellung von Frauen insgesamt in der sowjetischen Gesellschaft ein.

Der Frau komme, so die religiöse Andersdenkende, die Rolle zu, die Unterdrückten und Bedrängten zu schützen, weil Gott sie dafür auserwählt habe.¹⁴⁸¹ Goričevas Argumentation kann hier in Bezug auf das biblische Magnificat gesehen werden, das genau dies betont: „Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen“ (Lk 1,52).

Es mag auf den ersten Blick erstaunen, dass die religiöse Andersdenkende ihre so erfahrene Erwählung durch Gott nicht nutzte, um sich argumentativ an Vertreter der Kirchenhierarchie zu wenden. Auf den zweiten Blick erscheint dies aber dennoch logisch: In diesem (Nicht-)Handeln zeigt sich, wie sehr

¹⁴⁷⁹ DIE REDAKTION DES ALMANACH „FRAUEN UND RUßLAND“: Diese haltbaren Stützen einer patriarchalen Welt, 41.

¹⁴⁸⁰ GORIČEWA, Tatjana: Hexen im Kosmos, in: FRAUEN UND OSTEUROPA (Hg.): „Die Frau und Russland“, 144–149, hier: 145; ähnlich auch in: GORIČEVA, Tat’jana: Pis’ma po molitvam k Bogomateri, in: Marija, 1, 31–34, hier: 31 und später im Text derselbe Gedanke mit Verweis auf 1 Kor 27–29.

¹⁴⁸¹ Vgl. GORIČEVA, Tat’jana: Ved’my v kosmose, in: Marija, 1, 9–13, hier: 9.

Goričeva ihren eigenen Kreisen verhaftet war und während ihrer gesamten Tätigkeiten auch blieb. Sie entstammte der inoffiziellen Kultur und wusste diese als Erstadressatin ihrer Eingaben und Veröffentlichungen – auch wenn sie eine Transformation der gesamten Gesellschaft anstrebte. Daher sind die Begründungen ihres Handelns v. a. den Erläuterungen gegenüber ihrem expliziten und nicht dem impliziten Adressatenkreis zuzuschreiben. Außerdem erfuhr sie in der Kirche keine Unterdrückung, sondern Befreiung, weswegen sie sich auch nicht an die Kirchenführung wenden musste, um nicht umgesetzte Rechte einzufordern.

7.3 Inhaltliche Schwerpunkte und Argumentationslinien

Dass Goričeva keine expliziten Eingaben an Staats- und Kirchenvertreter schickte, bedeutet nicht, dass ihre Themen und Argumente ungefährlich für den offiziellen Diskurs waren. Die von ihr gesetzten und behandelten Inhalte untergruben vielfach den offiziellen Diskurs der Kirchenleitung mit der Staatsführung, da sie in der offiziell-öffentlichen Sphäre nicht hätten diskutiert werden dürfen, wie an den folgenden drei Themen deutlich wird: Zunächst wird Goričevas Versuch, die für sie verlorengegangene Kultur wiederherzustellen, in Kapitel 7.3.1 beleuchtet. Dass diese Wiederherstellung der Kultur auch eine Wiederherstellung der scheinbar verlorengegangenen Geschlechter für sie bedeutete, wird in Kapitel 7.3.2 näher betrachtet. Die so von Goričeva neu gestellte emanzipatorische Frage wirkte sich auch auf ihr gesellschaftliches Handeln aus, wie in Kapitel 7.3.3 deutlich werden wird. Zunächst wird nun aber, wie beschrieben, auf die angestrebte Wiederherstellung der verlorengegangenen Kultur eingegangen.

7.3.1 Die verlorengegangene Kultur wiederherstellen

Diese Wiederherstellung der verlorengegangenen Kultur kann unter vier Aspekten näher betrachtet werden: zunächst ist die konkrete Umwandlung der bestehenden Kultur zu nennen (Kapitel 7.3.1.1), die eng mit Goričevas Entdeckung der Göttlichen Liturgie verbunden war (Kapitel 7.3.1.2). Der so bereits angedeutete Zusammenhang von Kirche und Kultur wird anschließend genauer erläutert (Kapitel 7.3.1.3). Gleichzeitig wird so ihr Bezug auf Russland und die russische Kirche deutlich und die damit einhergehende Absetzung

vom Westen, der ihrer Meinung nach die christliche Kultur verloren habe (Kapitel 7.3.1.4).

7.3.1.1 **Umwandlung der noch bestehenden Kultur**

Ausgangspunkt für Goričevas Überlegungen war die in Kapitel 7.2.1 beschriebene Deideologisierung der sowjetischen Gesellschaft, die ihrer Analyse zufolge in den 1950er-Jahren¹⁴⁸² begann und zu Nihilismus und Unglaube geführt habe. Der durch die Deideologisierung der Sowjetunion entstandene gesellschaftliche Zustand, der für die religiöse Andersdenkende den niedrigsten gesellschaftlichen Zustand überhaupt darstellte, müsse umgewandelt werden: Was existentiell sei und fehle, sei ein lebensgebender Sinn, um den sich die menschliche Existenz legen und um den herum sie sich entfalten könne. Diese Umwandlung der sowjetischen Gesellschaft könne mittels des orthodoxen Glaubens stattfinden.¹⁴⁸³

Dass es sich bei Goričeva um eine Wiederherstellung und nicht um eine Neuentdeckung des ursprünglichen Zustandes der Gesellschaft handelte, wird darin deutlich, dass sie das russische Volk, von dem sie als „unser Volk“ (*„naš narod“*) sprach, als orthodox qualifizierte.¹⁴⁸⁴ Es handelte sich bei Goričeva um eine Wiederentdeckung dessen, was vor 1917 grundgelegt, durch den Marxismus-Leninismus unterbrochen und nun durch die Neophyten neu entdeckt wurde und wieder applizierbar gemacht werden sollte.

Die neu zu schaffende Kultur sei als Antwort auf die sowjetische Deideologisierung zu sehen. Kultur habe die Aufgabe, Götzen sowie falsch geglaubte Absolutheiten, Schemata für universales Glück genauso wie andere selbst verordnete Scheuklappen der Ideologie zu entfernen, so Goričeva. Wenn Kultur dieses Selbstbewusstsein aufweise, könne sie sich auch insgesamt von der marxistisch-leninistischen Ideologie befreien und in die Kirche eintreten.¹⁴⁸⁵ Die religiöse Andersdenkende stellte fest: „Wir gehören zu dieser Kultur, wir leben

¹⁴⁸² Einschneidende Ereignisse der 1950er-Jahre in der Sowjetunion waren der Tod Stalins 1953, die Geheimrede Chruščëvs 1956 und die beginnende Tauwetter-Periode.

¹⁴⁸³ Vgl. Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (5 of 6) [GORIČEVA: Ob èkzistencial’no-religioznom značenii neoficial’noj kul’tury, 32–33].

¹⁴⁸⁴ Vgl. DIES.: Pis’ma po molitvam k Bogomateri, 34.

¹⁴⁸⁵ Vgl. Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (5 of 6) [DIES.: Ob èkzistencial’no-religioznom značenii neoficial’noj kul’tury, 33].

in ihr und müssen mit der Hoffnung auf Transformation [derselben] leben.“¹⁴⁸⁶ Diese Hoffnung auf Transformation gründete für Goričeva in der Kenosis Christi: „Christus steht über der Kultur [...]. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Beziehung zwischen Religion und Kultur nach einem ‚Entweder-Oder‘-Schema aufgebaut werden sollte.“¹⁴⁸⁷ Kultur werde zur „Vermittlerin und [...] Trägerin des Wortes [Gottes] [...], weil es in ihr diese vertikale Bewegung zum Himmel“¹⁴⁸⁸ gebe. Aus dieser Sichtweise musste Kultur in die Kirche eintreten. Der Eintritt der Kultur in die Kirche werde, so Goričeva, jedoch nur möglich, wenn die sowjetische Kultur in Freiheit ihre eigene Haltlosigkeit erkannt habe.¹⁴⁸⁹ Die dann erzielte neue Kultur führe unmittelbar zu Gott:

Kultur führt in die Tradition ein. Durch die Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart organisiert sie den Geist [um], [...] vereint Menschen mit gemeinsamen Zielen der Aufklärung und Selbsterkenntnis, befreit schließlich von Illusionen und enthüllt dem Menschen die höchste Bedeutung seines Wesens, sie führt zu Gott. [...] Der kultivierte Mensch ersetzt den Menschen der Ideologie.¹⁴⁹⁰

Kultur wurde so bei Goričeva zu einem Kampfbegriff, um sich selbst und die Gesellschaft insgesamt von der marxistisch-leninistischen Ideologie zu befreien, da die Ideologie die Menschheit an ihrer eigenen Befreiung hindere. Die marxistisch-leninistische Ideologie war für die religiöse Dissidentin ein „Jenseits“ von Kultur“¹⁴⁹¹ und der kulturelle Zustand der Sowjetunion folglich eine Entstellung des ursprünglichen Zustandes.

Kultur biete die zwingend benötigte Form an und befreie von der zweideutigen und trostlosen Welt der sowjetischen Ideologie, von dem – in ihren Worten – „Pseudomystizismus“¹⁴⁹². Die folgenden Worte Goričevas müssen daher für die sowjetischen Machthaber wie eine Drohung geklungen haben:

¹⁴⁸⁶ DIES.: *Christianstvo i kul'tura. Zdes' i teper'*, 70.

¹⁴⁸⁷ DIES.: *Christianstvo, Kul'tura, Politika*, 18 (XB).

¹⁴⁸⁸ Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (1 of 6) [DIES.: *Christianstvo i Kul'tura*, 9] (XB).

¹⁴⁸⁹ Vgl. Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (5 of 6) [DIES.: *Ob ékzistencial'no-religioznom značenii neoficial'noj kul'tury*, 33].

¹⁴⁹⁰ Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (1 of 6) [DIES.: *Christianstvo i Kul'tura*, 2] (XB).

¹⁴⁹¹ Ebd., 3 (XB).

¹⁴⁹² Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (5 of 6) [DIES.: *Ob ékzistencial'no-religioznom značenii neoficial'noj kul'tury*, 34].

Um an kulturellen Beschäftigungen teilzunehmen, kommen die Leute aus dem Untergrund, sie riskieren es, weiter zu blicken und zu denken als ihren eigenen Tellerrand, ihnen eröffnet sich eine unerwartete Fülle an Beziehungen, Werten und Schicksalen, ihnen eröffnet sich eine unerwartete Freude am Kontakt mit der Realität. Dem Unfug eines verzerrten Bewusstseins steht eine neue Art von Bildung gegenüber [...] [die] „Werdung zum Menschen“. Ein Mensch, der als Abbild und Gleichnis Gottes geschaffen wurde.¹⁴⁹³

Angewandt auf die Situation der Frau bedeutete dies, neben dem von Goričeva geäußerten Gedanken der *theosis*¹⁴⁹⁴, der Vergöttlichung der Schöpfung, die aus orthodoxer Perspektive „[d]as Ziel des menschlichen Lebens“¹⁴⁹⁵ darstellt, konkret:

Die Lage der Frau kann sich kaum zum Besseren ändern [...], der Alltag wird immer mehr zur Hölle. Aber in Bezug auf den geistigen Zustand der Frau erwarten wir Veränderungen. Das Gefühl einer inneren Freiheit wird in ihr immer stärker, das Bedürfnis, bei Lebzeiten aus dem Grab auszubrechen, wird immer stärker.¹⁴⁹⁶

Dass die neu in der Kirche errungene Freiheit und die beginnende Transformation der Kultur auf etwas bezogen sein müssten, stand für Goričeva außer Frage: Freiheit ohne Bezugsgrund sei grundlos. Daher lag für die religiöse Dissidentin die Bedeutung der Kultur in der Befreiung des Geistes und in der Eröffnung des Weges hin zu Gott: „Sie [die Kultur] befreit den Geist, führt ihn zu den letzten Fragen, deren Lösung nur in der Religion zu finden ist. Sie führt nicht von Gott weg, sondern zu ihm hin.“¹⁴⁹⁷

Aus dieser Perspektive führte die Deideologisierung direkt zu Gott, da die bestehende sowjetische marxistisch-leninistische Kultur für Goričeva keine Antwort auf die existentiellen Fragen mehr bot. Kirche hingegen war für die religiöse Andersdenkende bereits selbst Trägerin von Kultur. Für sie stand fest, dass die *intelligencija* wie verlorene Söhne zur Kirche zurückkehrte, um in ihr die Lösung ihrer Probleme zu finden: „Die russische Intelligenz fließt mit ihrer

¹⁴⁹³ Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (1 of 6) [DIES.: Christianstvo i Kul’tura, 8] (XB).

¹⁴⁹⁴ Dieser Aspekt von Goričevas Schriften wird ausführlicher in Kapitel 7.3.2.2 besprochen.

¹⁴⁹⁵ ALFEYEV: Geheimnis des Glaubens, 71.

¹⁴⁹⁶ KLUB MARIJA: Antworten auf die Fragen der französischen Zeitschrift „L’Alternative“, 176.

¹⁴⁹⁷ Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (1 of 6) [GORIČEVA: Christianstvo i Kul’tura, 2] (XB).

Verkirchlichung in der Hauptrichtung der großen russischen Kultur [...].¹⁴⁹⁸ Auch wenn es anfangs nur wenige kultivierte Menschen gebe, gebe es dennoch „Geschmack für Kultur“¹⁴⁹⁹ und eine „kulturelle Einstellung“¹⁵⁰⁰. Daraus könnte sich folgende Synthese ergeben:

[W]ir sehen, dass die Kluft zwischen dem religiösen und kulturellen Leben groß ist. [...] Selbst diese Gläubigen, die am Aufbau einer zeitgenössischen orthodoxen Kultur beteiligt sind [...], leben außerhalb der Kirche und bisweilen außerhalb der kulturellen Tradition. [...] Unsere Malerei und Poesie ist [zwar] religiös, aber nicht kirchlich. Die Religion unserer Poeten und Künstler ist zu größten Teilen nicht christlich. [...] [Und trotzdem] kann ich mir vorstellen, dass es möglich ist, eine Brücke über den Abgrund zu bauen, welcher die zeitgenössische Kultur und die Orthodoxie trennt.¹⁵⁰¹

Goričeva strebte somit nicht nur eine Synthese von Kultur und Religion, eine neue christliche Kultur in und mit der ROK an, sondern ihr ging es um Kirchlichkeit, die laut ihr nur in der ROK gefunden werden konnte. Die Synthese sei nur dann zu bewerkstelligen, wenn dies in der Kirche geschehe:

Die Kirche ist der Ort unserer Rettung. Sie heilt den Menschen vom schmerzlichen Individualismus und erschließt gleichzeitig die kreativen Fähigkeiten eines jeden Einzelnen. Sie erleuchtet den Geist [...] und verbindet den Menschen mit sich selbst und seinen Mitmenschen. Und das alles nicht im Wort, sondern in der Tat [...].¹⁵⁰²

Gleichzeitig würden sich dem Christentum dadurch neue Möglichkeiten erschließen:

[Sowjetische] Kultur kann [einerseits] nicht länger vollständig autonom bleiben. Sie begreift, dass sie von der Religion weggegangen ist, aber zurückkehren muss zur Religion. Andererseits muss unser sehr abstraktes

¹⁴⁹⁸ Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (5 of 6) [DIES.: *Ob ékzistencial’no-religioznom značenii neoficial’noj kul’tury*, 35].

¹⁴⁹⁹ Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (1 of 6) [DIES.: *Christianstvo i Kul’tura*, 2] (XB).

¹⁵⁰⁰ Ebd.

¹⁵⁰¹ DIES.: *Christianstvo i kul’tura*. *Zdes’ i teper’*, 80–81.

¹⁵⁰² Keston Archive: SU/Ort 15 S Theology [DIES.: *Christianskoe vozroždenie i ideologija*, in: *Sbornik „Kultura. Ideologija. Cerkov’“*, 10].

religiöses Bewusstsein wieder inkulturiert werden. Kultur kann uns helfen, uns in die konkrete Geschichte hinabzulassen.¹⁵⁰³

Kultur wurde für Goričeva zum Vehikel, um konkret in der Geschichte handeln und um Kritik am sowjetischen Staat äußern zu können. Diese Kultur war für sie eine orthodoxe, weshalb das wiedererwachte religiöse Bewusstsein der sowjetischen Intelligenz zur orthodoxen Kultur finden sollte: „Orthodoxie war niemals unhistorisch oder sogar antihistorisch [...]. Kultur – das ist der Leib der Geschichte [...].“¹⁵⁰⁴

Laut Goričeva dürfe nicht vor einer „Konvergenz“ oder „Annäherung“ von sowjetischer Kultur und Orthodoxie zurückgeschreckt werden.¹⁵⁰⁵ Was sie jedoch tatsächlich meinte, war die Transformation der aus ihrer Sicht unorthodoxen sowjetischen Kultur hin zu einer orthodoxen verkirchlichten Kultur, was im Umkehrschluss die Dekonstruktion der marxistisch-leninistischen Ideologie bedeutete:

Aufklärung ist für uns, die Heiden von gestern, wichtig, weil wir keine Dualisten bleiben möchten, sondern danach streben, Gott mit ganzem Herzen und Verstand zu lieben, ihm jede Sekunde unseres Lebens zu widmen [und] unsere gesamte wissenschaftliche und kulturelle Tätigkeit in Einklang mit den Geboten des Evangeliums umzugestalten.¹⁵⁰⁶

Daraus folgte für Goričeva:

Ich wende mich mit meiner Rede an die „guten Seelen“, die jeden Tag mehr und mehr unter den religiösen Jugendlichen erscheinen und welche sich nicht fürchten, den „Körper [gemeint ist die Sowjetunion] zu vernichten“.¹⁵⁰⁷

¹⁵⁰³ DIES.: *Christianstvo i kul'tura. Zdes' i teper'*, 81.

¹⁵⁰⁴ DIES.: *Diskussija o žurnale „37“ i obščich zadačach neoficijal'noj kul'tury* (Goričeva, Pazuchin, Poreš), in: *The Samizdat Journal 37*, in: KOMAROMI (Hg.): *The Electronic Archive “Project for the Study of Dissidence and Samizdat”*, https://samizdatcollections.library.utoronto.ca/islandora/object/samizdat%3A37_18/datastream/PDF/view#overlay-context=islandora/object/samizdat%253A37_18. Transcript based on the copy of “37” № 18 (1979) at the Historical Archive, Institute for the Study of Eastern Europe, University of Bremen, F. 75, 227–240, hier: 227.

¹⁵⁰⁵ Vgl. DIES.: *Christianstvo, Kul'tura, Politika*, 34.

¹⁵⁰⁶ DIES.: *Zadači christianskogo prosvěščenija*, in: *Christianskij seminar*, 34–41, hier: 36–37.

¹⁵⁰⁷ DIES.: *Diskussija o žurnale „37“ i obščich zadačach neoficijal'noj kul'tury*, 228.

Die religiöse Andersdenkende identifizierte hier Kirche als Trägerin von Kultur. Sie betonte dabei nicht so sehr, dass Kirche Trägerin der russischen Seinsart (*russkost'*), also der Ausprägung der russischen Identität in Kultur, Sprache und Geschichte sei, wie es die *vožroždeny* taten. Ihr ging es um eine Brücke zwischen der (in)offiziellen Kultur (Leningrads) und der Kirche, genauer: der ROK, die dahin führen sollte, dass es eine Kultur im Einklang mit den Geboten des Evangeliums geben sollte. So zielte Goričeva darauf ab, eine gegenwartsbezogene Möglichkeit aufzuzeigen, Kirche für die (Leningrader) Intelligenz zu öffnen und die (Leningrader) Intelligenz für die Kirche. Hierdurch wollte sie einen Ausweg aus der ihrer Meinung nach stagnierenden Poststalin-Gesellschaft aufzeigen. Für Goričeva stand zweifelsfrei fest: „Die Frage nach der Existenz einer gegenwärtigen orthodoxen Kultur ist für uns die wichtigste Frage.“¹⁵⁰⁸

Das Leningrader Religiös-Philosophische Seminar wies aufgrund der Herkunft der Teilnehmer aus der inoffiziellen Kultur Leningrads keine homogene konfessionelle Zusammensetzung auf und war offen für Spiritualität suchende Nichtchristen und nichtorthodoxe Christen. Diese heterogene Zusammensetzung führte trotz gemeinsamen Gebets nicht zu expliziten ökumenischen Reflexionen.¹⁵⁰⁹ Ökumenische Aktivitäten lassen sich nicht nachweisen, es sei denn, das gemeinsame Studium von philosophischen oder theologischen Texten samt Diskussionen wird als ökumenische Aktivität bezeichnet.¹⁵¹⁰

Hiermit wird nochmals deutlich, dass es ihr nicht um eine russische, sondern um eine orthodoxe Kultur ging. Bezüge auf den Schriftsteller Nikolaj Gogol' (1809–1852), der als einer der ersten Slavophilen das Ideal einer orthodoxen Kultur verkündete,¹⁵¹¹ sind offensichtlich.

Diese orthodoxe Kultur manifestierte sich für Goričeva auch auf einer handlungspraktischen Ebene: Kultur helfe Christen, das „Licht der Welt“ zu sein, das Evangelium nicht nur in Worten zu predigen, sondern in der Tat, indem sie [die Christen] ihr Leben lang das höchste christliche Gebot verkörpern – das Gebot der Liebe“¹⁵¹².

¹⁵⁰⁸ DIES.: Christianstvo i kul'tura. Zdes' i teper', 68.

¹⁵⁰⁹ Das schließt nicht aus, dass es auch slavophile Töne und Grundeinstellungen gab, da beispielsweise der Dienst an der geistlichen Erneuerung Russlands als Seminarziel festgehalten wurde; vgl. Christianskij Seminar po problemam religioznogo vozroždenija, 6.

¹⁵¹⁰ Vgl. ELLIS: The Russian Orthodox Church, 391.

¹⁵¹¹ Vgl. STRICKER: Religion in Rußland, 76.

¹⁵¹² GORIČEVA: Christianstvo, Kul'tura, Politika, 19.

Dass für Goričeva Wahrheit und Liebe zusammenhängen, wird in *Hexen im Kosmos* deutlich, wo sie mit Rekurs auf 1 Kor 13,6 festhielt: „Die Liebe freut sich nicht über das Unrecht, sondern freut sich an der Wahrheit“¹⁵¹³ und feststellte: „Wo keine Freiheit ist, dort ist auch keine Liebe.“¹⁵¹⁴ Sie nahm also Freiheiten für sich in Anspruch, die die Mitglieder des Klubs *Marija* im sowjetischen Staat nicht umgesetzt sahen, um so aus der Liebe heraus in Freiheit und Wahrheit zu handeln. Daher konnten die Feministinnen insgesamt als Ziel ihres Handelns festhalten:

Und gleichzeitig haben die Frauen Rußlands eine große Mission – den Menschen zu sich selbst und zu Gott zurückzubringen, der Gewalt die Liebe entgegenzusetzen, die Macht des kalten seelenlosen technokratischen Denkens zu Fall zu bringen, die Menschen dahin zu bringen, sich den Werten des Herzens und des Geistes zuzuwenden. [...] Die Frauen übernehmen die Aufgabe der allgemeinen Befreiung des Bewußtseins, der Rettung der höchsten geistigen Werte, der Rettung des Menschen überhaupt.¹⁵¹⁵

Wie gefährlich solch ein Ansatz für das bestehende sowjetische System war, zeigt sich, wenn auf den in Kapitel 3.1 beschriebenen und aus diskurstheoretischer Perspektive reformulierten Ideologiebegriff von den beiden Soziologen Andreas Hirseland und Werner Schneider zurückgegriffen wird.¹⁵¹⁶ Dann wird deutlich, dass dieser totalisierende und universalisierbare Sinnhorizont der sowjetischen Ideologie genau durch Goričevas Versuch der Umwandlung der noch bestehenden Kultur frontal angegangen und somit aus christlicher Warte das sowjetische System *in toto* in Frage gestellt wurde. Goričeva hatte auf diese Weise die Frage nach der Wahrheit gestellt, die sie anders beantwortete, als es von der marxistisch-leninistischen Ideologie vorgegeben war.

¹⁵¹³ DIES.: *Ved’my v kosmose*, 12.

¹⁵¹⁴ Ebd.

¹⁵¹⁵ KLUB MARIJA: Antworten auf die Fragen der französischen Zeitschrift „L’Alternative“, 175.

¹⁵¹⁶ Vgl. HIRSELAND / SCHNEIDER: *Wahrheit, Ideologie und Diskurse*, 420–421.

7.3.1.2 Die Bedeutung der Göttlichen Liturgie

Goričevas Weg zur Wahrheit war eng mit ihrer Entdeckung von Kirche verbunden:

Die Eröffnung und Entdeckung der Kirche ist für mich die größte Entdeckung, die in der inoffiziellen Kultur gemacht wurde. Die Kirche ist der Platz der Rettung aller gewonnenen und angeeigneten kulturellen Werte. Die Kirche gibt Freiheit und Wagemut, sie heilt uns von allen Krankheiten des Individualismus und gleichzeitig öffnet sie in uns eine ganze und schöpferische Orientierung [...].¹⁵¹⁷

Der hier vorgenommene Bezug auf „Kirche“ war bei der religiösen Andersdenkenden eher verklärend mystisch, auch unterblieb in ihren Schriften eine Bestimmung dessen, was sie unter kulturellen Werten verstand und wie sie Kirche bewahren wollte.

Gleichzeitig manifestierte Goričeva die Rolle der ROK in und für Russland bzw. die Sowjetunion und für die *intelligencija* insgesamt unkritisch. Sie glorifizierte dadurch die ROK geradezu, anstatt sich kritisch mit der Situation von Kirche(n) im atheistischen Staat auseinanderzusetzen: „In unserer Zeit wird das Christentum nicht nur die inoffizielle, sondern die offizielle Kultur. Wie freudig ist diese Hinwendung der Intelligenz zu Gott!“¹⁵¹⁸

Goričeva bewertete die religiöse Renaissance in der Sowjetunion über bzw. befasste sich nicht kritisch mit ihr. Das sich Intelligenzler, wie im Leningrader Seminar, mit christlichen Texten auseinandersetzten, bedeutete nicht automatisch, dass sie sich zu einer bestimmten Religion oder Konfession bekannten oder zur Orthodoxie zurückkehren würden.

Ihre unkritische Haltung gegenüber der religiösen Renaissance in der UdSSR zeigt sich auch darin, dass es keine dezidierte kritische Auseinandersetzung mit der kirchlich-liturgischen Praxis gab oder dass nicht auf die eingeschränk-

¹⁵¹⁷ Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (5 of 6) [GORIČEVA: Ob ékzistencial’no-religioznom značenii neoficial’noj kul’tury, 35].

¹⁵¹⁸ DIES.: Christianstvo i kul’tura. Zdes’ i teper’, 68.

ten Grundvollzüge von Kirche Bezug genommen wurde. Statt auf die Einschränkungen der Religionsgemeinschaften zu fokussieren, stellte Goričeva den liturgischen Aspekt in den Mittelpunkt ihrer Aussagen:

Und unsere Kirchen! Und die Schönheit orthodoxer Liturgien! Wie oft möchte man nicht die Kirche verlassen, und mit Schrecken denkst du, dass die Liturgie endet, du gehst hinaus in die Eile der Straßen und die ganze Schönheit der Welt wird für dich fahl, wie für jemanden, der soeben das Paradies verlassen hat.¹⁵¹⁹

Die religiöse Dissidentin hob somit die transzendente Dimension des Kirchengebäudes und deren Bedeutung besonders hervor. Mit der Betonung des Ritus stand Goričeva in der Linie des orthodoxen Theologen Georgij Florovskij (1893–1979), für den das Christentum v. a. eine liturgische Religion darstellte und die Kirche zuallererst eine betende, verehrende und gottesdienstfeiernde Gemeinschaft war.¹⁵²⁰

Das Gemeindeleben und die damit verbundenen Restriktionen waren für die religiöse Andersdenkende kein relevantes Thema; als Neophytin hatte sie den Glauben neu für sich entdeckt und nahm gegenüber der Liturgie und dem Gemeindeleben keine kritische Position ein.

Dies ist auch im Zusammenhang mit ihrer gesellschaftlichen Stellung als Frau zu sehen: Die Gebete und Liturgien der Kirche, die Feier der Göttlichen Liturgie sowie die Feier der Mysterien waren für Goričeva eine Flucht aus dem sowjetischen Alltag, der für Frauen mit der Doppelbelastung von Familie und Beruf einherging: Die Liturgie wurde demgegenüber als Freiraum empfunden, der die Schranken des Sowjetsystems aufsprenge. Eine Glorifizierung der Liturgie – und nicht etwa des Gemeindelebens, mit dem Goričeva sich nicht dezidiert auseinandersetzte – war aus dieser Perspektive nur die konsequente Fortführung ihrer Gedanken.

¹⁵¹⁹ Ebd., 70.

¹⁵²⁰ Vgl. FLORVOSKY, George: The Elements of Liturgy in the Orthodox Catholic Church, in: One Church 13 (1–2/1959), 24–33, hier: 24.

7.3.1.3 Kirche und Kultur

Die religiöse Dissidentin vermied es in ihren Schriften, eine gängige Definition von Kultur zu geben, da es ihr nicht um deren konkrete Definition, sondern um ihr Wesen und ihre Geschichte ging:

Mit „Kultur“ meine ich keine dieser vielen Definitionen dieses Konzeptes, die gerade existieren. Ich verweise Sie, meine Zuhörer, auf ihr unmittelbares Wesen und unmittelbare Geschichte.¹⁵²¹

Dieses Wesen von Kultur fand Goričeva in der Verwiesenheit auf Gott:

Von Anfang an hat die Kultur Gott gesucht und danach gestrebt, mehr zu sein als nur ein Werkzeug zur Selbstverwirklichung und Sublimation. Kultur kennt ihre eigenen tiefen ontologischen Wurzeln und hat nie ihre Sicht auf ihre eigene geistliche Perspektive verloren.¹⁵²²

Kultur begriff die religiöse Andersdenkende mit Rückgriff auf den russischen Philosophen Berdjaev wie folgt:

Es gibt nicht genügend Christentum. Es gibt nicht genügend Christus. Denn in Christus sind das Transzendente und das Immanente verbunden. [...] Ich möchte [...] Berdjaev zitieren: „Das Transzendente wird das Immanente für die Welt [*Transcendentnoe stanovitsja immanentnym miru*] – das ist die Bedeutung der weltlichen Kultur.“ Das Wort ist Fleisch geworden. Es lebt unter uns, der Sohn Gottes trat in die menschliche Kultur ein. Die heutige Kultur besteht noch wie eine säkularisierte Kultur einer gottlosen Gesellschaft. Aber ihr Fall gehört nicht zu ihr ursprünglich. Kultur – das ist ein entstelltes Gutes, und nicht ein Böses. Das Problem der Kultur – das ist das Problem des Umgangs mit ihr, und nicht ihrer Abschaffung. Ich glaube, dass im heutigen Russland der Umgang mit der Kultur ihre neue Wiedergeburt sein wird zur Ehre Gottes.¹⁵²³

¹⁵²¹ Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (1 of 6) [GORIČEVA: Christianstvo i Kul’tura, 1] (XB).

¹⁵²² Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (5 of 6) [DIES.: Ob ékzistencial’no-religioznom značenii neoficial’noj kul’tury, 34].

¹⁵²³ DIES.: Christianstvo i kul’tura. Zdes’ i teper’, 82.

Kultur war aus Sicht Goričevas auf das Transzendente angewiesen und aufgrund der Kenosis Gottes nicht ohne das Transzendente denkbar.

In diesem Kontext muss der Unterschied zwischen „Transzendenz“ („*transcendentnost*“¹⁵²⁴) und „Transzendentalität“ („*transcendental’nost*“¹⁵²⁴) beachtet werden. Durch diese Unterscheidung erhielt die Argumentation der religiösen Dissidentin eine weitere Tiefendimension. Denn durch den Bezug auf das Transzendente geht es nicht mehr nur um die Bedingung des Möglichen von Erkenntnis, was mit dem Begriff des „Transzendentalen“ kenntlich gemacht werden würde,¹⁵²⁴ sondern um das, über das Größeres nicht gedacht werden kann – was zu Anselm von Canterburys ontologischem Gottesbeweis führt. Indem Goričeva unter Rückbezug auf Anselm die Existenz Gottes gegenüber dem Sowjetsystem aufzuzeigen suchte, war es folgerichtig, johanneisch fortzufahren, und den Prolog des Johannesevangeliums zu zitieren, um die Verbindung des Transzendenten mit der menschlichen Kultur aufzuweisen.

Die religiöse Andersdenkende versuchte so aufzuweisen, dass die bestehende sowjetische Kultur eine entstellte sei. Die eigentliche Kultur sei eine andere: eine christliche, eng verbunden mit der ROK. Dass Goričeva keine Kultur innerhalb der Kultur, wie sie Aleksandr Ogorodnikov schaffen wollte, anstrebte, wird ebenso verständlich, da es ihr um die Schaffung einer neuen Kultur insgesamt ging. Jedoch äußerte die religiöse Andersdenkende keine konkreten Vorstellungen, wie dies zu bewerkstelligen sei; das Ziel hingegen war für sie eindeutig: eine Synthese von Kultur und Glaube, die zu dem

¹⁵²⁴ Vgl. HONNEFELDER, Ludger: Art. Transzendental, Transzendentalien, Transzendentalphilosophie, in: LThK, 10 (32001), 182–187, hier: 182.

Berdjaev’schen Ideal zurückführen sollte.¹⁵²⁵ Diese Synthese zu bewerkstelligen, sei nur in der Kirche möglich.¹⁵²⁶

Aber beginnt diese Situation eine weltweite Situation insgesamt zu werden? Natürlich ist es zu früh, über eine Christianisierung der gesamten Welt zu reden, jedoch kann die Ideologie, die in der neuen Zeit Religion ersetzt hat und die zum hauptsächlichsten Träger menschlicher Werte geworden ist, nicht mehr länger Träger dieser Aufgabe sein und die Gesellschaft insgesamt benötigt mehr, dass diese Funktionen von der Religion getragen werden.¹⁵²⁷

Infolgedessen konnte Goričeva Kultur auch als „Geschöpf Gottes“¹⁵²⁸ begreifen, das zur Kirche führe. Dementsprechend widerspach Kultur ohne Transzendenzbezug nicht nur der Auffassung der religiösen Andersdenkenden, sondern auch der von ihr mit Rückgriff auf Berdjaev und den Johannesprolog verliehenen inhaltlichen Bedeutung von Kultur, die sich aus scholastischen Wurzeln speiste.¹⁵²⁹

¹⁵²⁵ Berdjaev formuliert wie folgt: „Wiederum vermag weder die anthropozentrische Kultur noch die technische Zivilisation den tragischen Konflikt zwischen Persönlichkeit und Gesellschaft lösen. Nur auf dem religiösen Boden kann dieser Konflikt gelöst werden, und allein das Christentum bietet dazu die Voraussetzungen. [...] Das Christentum führt aber auch die Persönlichkeit zur Gemeinschaft, zum Dienst an einer überindividuellen Aufgabe, zur Vereinigung des ‚ich‘ und des ‚du‘ in dem ‚wir‘ [...]. Einzig das Christentum kann die Gefahr des Untergangs der Persönlichkeit beschwören. Und nur auf dem Boden des Christentums ist die innere Uebereinstimmung [sic!] der Persönlichkeit und der Gesellschaft möglich [...]. Das Christentum löst den Konflikt zwischen Persönlichkeit und Gesellschaft, der zu einer ungeheuren sozialpolitischen und geistigen Krise führt, in einem dritten, einem überpersönlichen und übergesellschaftlichen Prinzip: dem Gottmenschen, ‚der christlichen Kirche‘, dem mystischen Leibe Christi. Der religiöse Aspekt [...] legt daher die Lösung des sozialen Problems unserer Zeit in dem Geiste des christlichen personalistischen Sozialismus nahe, der die ganze Wahrheit des Sozialismus in sich aufnehmen, sich von seiner Lüge aber fernhalten wird: von seinem falschen Geist und von seiner falschen Weltanschauung, die nicht nur Gott, sondern auch den Menschen leugnet. Nur auf diesem Wege kann die menschliche Persönlichkeit, und mit ihr auch die qualitative, die höhere Kultur des Geistes, gerettet werden“ (BERDIAJEV, Nikolai: Die geistige Situation der modernen Welt, in: DERS.: Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen, 51–72, hier: 65).

¹⁵²⁶ Vgl. Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (5 of 6) [GORIČEVA: Ob ékzistencial’no-religioznom značenii neoficial’noj kul’tury, 34–35].

¹⁵²⁷ DIES.: Diskussija o žurnale „37“ i obščich zadačach neofijcial’noj kul’tury, 228.

¹⁵²⁸ Ebd., 230.

¹⁵²⁹ Vgl. BUCHER, Alexius J.: Art. Transzendenz, in: LThK, 10 (32001), 190–192.

Die so dargelegte Perspektive beinhaltete auch keine Offenheit gegenüber anderen Religionen oder Konfessionen. Die von Goričeva gemeinte Spiritualität war stets eng mit dem orthodoxen Bekenntnis verbunden. „Kirche“ wurde von ihr immer zuerst auf die ROK bezogen. Die Kirche bleibe immer Braut Christi, denn sie sei die „Säule und das Fundament der Wahrheit“¹⁵³⁰. Auch wenn nicht explizit genannt, wurde hier 1 Tim 3,15 zitiert und Stellung gegen jedwede andere Ideologie bezogen, die sich ebenfalls zuschrieb, die Wahrheit zu bezeugen. Der religiösen Andersdenkenden ging es dementsprechend nicht um das Verhältnis von Staat und Kirche, sondern um das Verhältnis von Kultur und Kirche. Dies mag erklären, warum es keine expliziten Eingaben an Staatsvertreter gab, sondern v. a. Abhandlungen, die sich mit der sowjetischen Kultur, die Goričeva an die marxistisch-leninistische Ideologie rückband, befassten. Gleichzeitig war auch keine kritische Positionierung gegenüber der Amtskirche bei der religiösen Andersdenkenden zu finden. Dies liegt daran, dass es ihr nicht so sehr um die in der Zeit existierende Kirche als Institution ging, sondern um die Kirche als mystischen Leib:

Die Welt mit ihren Begierden und Gestank berührt sie [die Kirche] nicht, sondern sie wird von ihr täglich besiegt, denn Christus hat die Welt besiegt. Ebenso erklingen in unserer so krisenhaften Zeit mit besonderer Stärke die Worte, die der Retter über die Kirche gesagt hat: „Die Pforten der Hölle werden sie nicht überkommen.“¹⁵³¹

Interessant ist in diesem Zusammenhang noch der Vergleich mit dem Moskauer Christlichen Seminar, das sich explizit in seinem Manifest als Gemeinde identifizierte, da wahre Gemeinden im Moskauer Patriarchat nicht zu finden seien. Zwar gab es auch solche Stimmen aus dem Umfeld Goričevas, v. a. mit Blick auf den feministischen Klub *Marija*,¹⁵³² doch ein explizites Gründungsmanifest, in dem die Treffen der Gruppen als Gemeinde oder Gemeinschaft

¹⁵³⁰ Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (5 of 6) [GORIČEVA: Ob èkzistencial’no-religioznom značenii neoficial’noj kul’tury], 35.

¹⁵³¹ Ebd.

¹⁵³² Die Osteuropahistorikerin Anke Stephan führt in ihrer Analyse der Gruppe *Marija* aus, dass deren Teilnehmerinnen sich „als enge Gemeinschaft von Gleichgesinnten verstanden, deren Beziehungen auf Liebe, gegenseitigem Respekt, Solidarität und Freundschaft basierten. Ziel der Gruppe sei ein gemeinsames und gemeinschaftliches Leben gewesen, wie es in einer christlichen Gemeinde existiere“ (STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 462). Das Christliche Seminar Ogorodnikovs habe als Vorbild gedient, so Julija

bezeichnet wurden, fehlte sowohl für das Christlich-Philosophische Seminar als auch für den Klub *Marija*. Dies bedeutete, dass die Seminarsitzungen bzw. die Klub-Treffen lediglich als Ergänzungen, jedoch nicht als Ersatz für die sich in der Göttlichen Liturgie versammelnde Gemeinde angesehen wurden. Die Rückgebundenheit und metaphysische Sicht auf Kirche wird auch darin deutlich, dass Goričeva mit Mt 16,18 festhielt, dass die Pforten der Hölle die Kirche nicht überkommen können.¹⁵³³ Damit stellte sie sich in die Tradition Patriarch Tichons und gegen den Sergianismus. Bei Goričeva fehlt jedoch ein direkter Rekurs auf Tichon oder auf die durch Sergij etablierte Anpassung an die sowjetischen Machthaber.

7.3.1.4 Wider den Westen

Aufgrund ihrer Ausbildung war Goričeva mit den philosophischen Strömungen Europas vertraut, was sich auch in ihren eigenen Schriften bemerkbar machte.

So führte sie das ideologische Bewusstsein auf Descartes' „*cogito ergo sum*“ zurück, da es auf der Idee basiere, dass Denken und Existenz identisch seien. Durch diese Denkform habe Descartes eine philosophische Formulierung für den ihrer Meinung nach fatalen Spalt gegeben, der die Menschheit von den Quellen des Geistes, Seins und Lebens separiere. Die religiöse Andersdenkende folgerte: „Kulturelles Bewusstsein steht im Gegensatz zum ideologischen.“¹⁵³⁴ Das ideologische Bewusstsein habe sich im Faschismus und Stalinismus Bahn gebrochen.

Descartes habe die Existenz des Menschen mit dem Grund des Seins identifiziert, was dann zum europäischen Subjektivismus geführt habe:¹⁵³⁵

Voznesenskaja als eine der Mitbegründerinnen. Natal'ja Malachovskaja erläuterte in einem Interview, dass die Mitglieder von *Marija* ihre Gruppe selbst als Bruderschaft bezeichneten, um so sowohl an eine klösterliche Gemeinschaft wie auch an die französische Revolution mit ihren Forderungen nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit anknüpfen zu können. Dementsprechend war das Idealbild „die gleichberechtigte, unhierarchische Solidargemeinschaft von Frauen, die sich an einer Kirchengemeinde oder Klostergemeinschaft orientierte“ (ebd., 480); vgl. ebd., 462–463.

¹⁵³³ Vgl. Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (5 of 6) [GORIČEVA: Ob ékzistencial'no-religioznom značenii neoficial'noj kul'tury, 35].

¹⁵³⁴ Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (1 of 6) [DIES.: Christianstvo i Kul'tura, 6] (XB).

¹⁵³⁵ Vgl. Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (5 of 6) [DIES.: Ob ékzistencial'no-religioznom značenii neoficial'noj kul'tury, 34].

[D]ie Philosophie verliert hier ihre mystische, religiöse Grundlage, sie hört auf, ein Spiegelbild und das Ergebnis eines ganzheitlichen Lebens des menschlichen Individuums zu sein, sie wird zu einer polizeilichen Philosophie des Zwangs. Die Identität von Sein und Denken macht sie zu einer Ideologie.¹⁵³⁶

Nicht nur Goričevas Ablehnung des westlichen Subjektivismus wird hier deutlich, sondern gleichzeitig auch die Forderung, Philosophie ausschließlich auf religiösem Grund zu betreiben, damit diese keine Ideologie werde. Goričeva lehnte jede Ideologie harsch ab. Sie unterschlug dabei aber, dass auch das Christentum ideologisch sein kann bzw. setzte sich nicht kritisch mit diesem Aspekt auseinander.

In Goričevas Vorstellung bildete Kultur keine Einheit von Sein und Denken im Descartes’schen Sinne. Dadurch stellte sie sich der westlichen Philosophie und dem europäischen Subjektivismus entgegen, da so der Mensch von den eigentlichen Ursprüngen des Geistes und des Seins getrennt worden sei, genauso wie im ideologischen System der Sowjetunion. Goričeva lehnte daher den westlichen Humanismus auch konsequent ab:

Das Christentum ist die erste Religion, die den absoluten Wert des Menschen anerkennt, das ist Christus, der absolute Mensch. Der Humanismus, der mit dem Christentum gebrochen hat, ist nicht human genug.¹⁵³⁷

Goričeva hingegen fand das, was ihr in der westlichen Philosophie fehlte, in der russischen und verband diese mit dem Christentum orthodoxer Prägung. Für sie war unzweifelhaft, dass Christus und die Kultur in einem nicht enden wollenden Dialog stünden.¹⁵³⁸ Damit stellte sich Goričeva zugleich gegen eine Reduzierung von Glaube und Religion auf eine moralisierende Rolle in und für die Gesellschaft, da Kirche für sie mehr war als Trägerin des Russisch-

¹⁵³⁶ Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (1 of 6) [DIES.: Christianstvo i Kul’tura, 6] (XB).

¹⁵³⁷ DIES.: Christianstvo i gumanizm, in: The Samizdat Journal 37, in: KOMAROMI (Hg.): The Electronic Archive “Project for the Study of Dissidence and Samizdat”, <https://samizdatcollections.library.utoronto.ca/islandora/object/samizdat%3A12893/datastream/PDF/view#overlay-context=islandora/object/samizdat%253A12893>. Transcript based on the copy of “37” № 7–8 (1976) at the Historical Archive, Institute for the Study of Eastern Europe, University of Bremen, F. 206, 194–198, hier: 194.

¹⁵³⁸ Vgl. DIES.: Christianstvo i kul’tura. Zdes’ i teper’, 68.

Seins oder von moralischen Werten. Berdjaev formulierte passend, was auch für die religiöse Dissidentin galt:

Um [...] die Krise der Kultur überwinden zu können, muss die christliche Wahrheit in ihrer ganzen Fülle vom christlichen Bewusstsein erfasst und im christlichen Leben verwirklicht werden.¹⁵³⁹

Dem von ihr erwarteten Untergang Europas stellte sie Werte entgegen, die, wie sie betonte, „noch nicht verwässert“¹⁵⁴⁰ seien. Diese Werte waren für Goričeva die höhere Wahrheit der orthodoxen Spiritualität, die sie auf die Geschlechterrollen bezog: Als Werte sah sie die traditionellen Geschlechterrollen und -zuschreibungen an, die die Differenzen der Geschlechter betonen würden. Durch diese Sichtweise auf die Rolle der Frau betonte sie v. a. die Gemeinschaft und hob deren religiös-spirituelle Transformation hervor:¹⁵⁴¹

In Rußland, wo Millionen von Menschenopfern der Preis für eine blutige Erfahrung waren, haben wir die Illusionen aufgegeben, die an die Möglichkeit einer gewaltsamen revolutionären Veränderung der Gesellschaft geknüpft sind. Wir haben klar erkannt: keine äußeren politischen und sozialen Reformen können die Lage der Frau verändern. Nur eine große geistige Metamorphose, nur eine religiöse Umgestaltung des Lebens kann die Frau befreien. Und dadurch unterscheidet sich auch der russische Feminismus vom westlichen – durch seine Orientierung auf [geistlich]-religiöse Werte.¹⁵⁴²

Dies war nicht nur ein Vorwurf Goričevas an die westliche Emanzipation, der die geistlich-religiösen Werte fehlen würden, sondern auch eine Hervorhebung der Besonderheit des russischen Feminismus, der nicht unabhängig von Kultur und Kirche gedacht werden könne. Daher war es nur konsequent, wenn die religiöse Dissidentin den westlichen Individualismus ablehnte und stattdessen, ohne jedoch direkt auf den Gedanken der *sobornost'* zu rekurrieren und ohne weitere theologische Begründungen ins Feld zu führen, betonte:

¹⁵³⁹ BERDIAJEW: Die geistige Situation der modernen Welt, 72.

¹⁵⁴⁰ Keston Archive: SU/Ort 15 S Theology [GORIČEVA, Tat'jana: Christianskoe vozroždenie i ideologija, in: Sbornik „Kultura. Ideologija. Cerkov'“, 12/1979, 7].

¹⁵⁴¹ Vgl. RUTHCHILD: Feminist Dissidents in the “Motherland of Women’s Liberation”, 106–107.

¹⁵⁴² KLUB MARIJA: Antworten auf die Fragen der französischen Zeitschrift „L'Alternative“, 166.

„Orthodoxie [...] bekehrt zur Freiheit des Menschen und überwindet gleichzeitig den Individualismus unseres modernen Lebens.“¹⁵⁴³ Da für solche Behauptungen (theologische) Begründungen fehlen, müssen sie v. a. als Postulat bzw. aus der Lebenssituation Goričevas heraus verstanden werden, die – wie gezeigt – als Frau in der Kirche Befreiung fand.

Einen weiteren Aspekt arbeitete die religiöse Andersdenkende ebenfalls im Kontrast zum Westen heraus: Die äußere Unfreiheit der bestehenden Kultur in der Sowjetunion bedingte aus ihrer Perspektive die innere Freiheit des Einzelnen. Dementsprechend habe die Freiheit im Westen zum Verlust des Gottesglaubens geführt.¹⁵⁴⁴ „Die Selbstständigkeit der kulturellen Existenz im Westen, die Autonomie der Kultur ist ein Produkt der Säkularisierung.“¹⁵⁴⁵ Goričevas antiwestliche und russisch-nationale Einstellung wird an dieser Stelle besonders deutlich. Der Westen habe, so ihr Vorwurf, die eigentliche, d. h. christliche Kultur, verloren. Der Mensch mit Kultur existiere nur noch im Osten und dieser Mensch müsse mitsamt seiner Kultur wiederhergestellt werden. Der ursprüngliche Zustand bestehe darin, dass das russische Volk ein orthodoxes sei.¹⁵⁴⁶ Aufgrund solcher Äußerungen kann Goričeva in die Tradition slavophiler Denker eingeordnet werden.

7.3.2 Frau und Mann in Kirche und Sowjetunion

Wie bereits angedeutet, argumentierte Goričeva explizit aus weiblicher Perspektive und setzte sich für die Frauen in der Sowjetunion ein. Dabei nahm sie den offiziellen Geschlechterdiskurs in der Sowjetunion auf, um ihn zunächst zu dekonstruieren und anschließend produktiv weiterzuführen (Kapitel 7.3.2.1), um auf dieser Grundlage das verlorengegangene Geschlecht wiederherzustellen (Kapitel 7.3.2.2). Sie konzentrierte sich in ihren Ausführungen jedoch nicht nur auf die Bedeutung und Rolle der Frau für die und in der Sowjetunion, sondern auch auf ihre Bedeutung für die Kirche (Kapitel 7.3.2.3).

¹⁵⁴³ GORIČEVA: Diskussija o žurnale „37“ i obščich zadačach neoficial’noj kul’tury, 227.

¹⁵⁴⁴ Vgl. DIES.: Pis’ma po molitvam k Bogomateri, 33.

¹⁵⁴⁵ Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (1 of 6) [GORIČEVA, Tat’jana: Christianstvo i Kul’tura, 2] (XB).

¹⁵⁴⁶ Vgl. GORIČEVA: Pis’ma po molitvam k Bogomateri, 34.

7.3.2.1 Die Muttergottes als Wegmarke im Geschlechterdiskurs

Für Goričeva war es zur Vermännlichung der Frau und zur Verweiblichung des Mannes gekommen, was für sie Ausdruck einer pervertierten Gesellschaft war.¹⁵⁴⁷ Diese These beruhte auf biologistischen Grundannahmen, die auch den Diskurs in der offiziell-öffentlichen Sphäre bestimmten, und zeigte auffällige Parallelen zu den Positionen der Feministinnen. Im Gegensatz zur frühen Sowjetunion wurde seit den 1960er-Jahren Geschlecht als essentielle Kategorie und wurden Unterschiede zwischen den Geschlechtern als etwas Natürliches aufgefasst. Die sogenannte weibliche Natur oder so bezeichneten weiblichen Werte oder männlichen Fähigkeiten waren in den Augen der Leningrader Feministinnen angeboren und wesenhaft. Männlichkeit wurde mit Stärke gleichgesetzt, während Weiblichkeit mit Weichheit und Schwäche assoziiert wurde. Die vermeintliche Aufhebung der Geschlechterdifferenz wurde dabei als psychisches und soziales Problem sowohl im offiziell-öffentlichen Diskurs als auch in der privat-öffentlichen Sphäre dargestellt. Das gesellschaftliche Problem der sinkenden Geburtenrate wurde aus dieser Perspektive als Ausdruck beschädigter Weiblichkeit verstanden.¹⁵⁴⁸

An diesem Thema zeigt sich, wie sehr die Andersdenkenden auf den Diskurs in der offiziell-öffentlichen Sphäre bezogen waren, nicht unabhängig von diesem agierten und dessen Inhalte produktiv aufgriffen.

Goričeva nahm folglich diesen Diskurs auf, deutete ihn aber um. Sie führte in ihrer Argumentation die Gottesmutter an, die für die religiöse Andersdenkende „die Weiblichkeit selbst“¹⁵⁴⁹ (*ženstvennost'*) verkörperte. Es war daher nur folgerichtig, dass die Gottesmutter Namensgeberin des Klubs *Marija* war und gleichzeitig Leitfigur dieser russischen Frauenbewegung:

Wir haben unseren Klub und unser Journal nach derjenigen benannt, von der die Erlösung der Welt kam, nach dem Namen der irdischen und himmlischen Fürsprecherin Russlands. Sie hört jeden Seufzer, der von unserer Erde emporkommt. Sie steigt hinab in die Hölle der weiblichen Existenz

¹⁵⁴⁷ Vgl. REDAKCIJA AL'MANACHA „ŽENŠČINA I ROSSIJA“: Èti dobrye patriarchal'nye ustoi, 11.

¹⁵⁴⁸ Vgl. STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 454–455.

¹⁵⁴⁹ GORITSCHewa: Befreit von den Tränen Evas – Freue Dich!, 57.

und erhebt von dort die Seelen, die schon verzweifelt sind, die ohne Hoffnung sind. Schon lange geht sie über unsere mit Blut getränkte Erde, und das Golgotha des russischen Lebens wird durch sie zur Auferstehung.¹⁵⁵⁰

Zwei Dinge werden deutlich: Erstens wurde die Aufgabe der Befreiung der Frau nicht nur als politische, sondern – und v. a. – als geistliche Aufgabe angesehen.¹⁵⁵¹ Zweitens wurde der Begriff „*ženstvennost'*“ („Weiblichkeit“) dem Begriff „*ženonnavistničestvo*“ („Frauenhass“) gegenübergestellt, der sich laut Goričeva in der sowjetischen Gesellschaft immer mehr verbreite. Hierdurch wollte die religiöse Andersdenkende deutlich machen, dass die wahre Weiblichkeit sich nur in der Muttergottes finde. Sie sei die „einzig Reine“¹⁵⁵², die „Kirche Christi“¹⁵⁵³ und die „Wunderbarste“¹⁵⁵⁴, in ihr werde das Weibliche im Christentum „auf einer solchen Stufe geheiligt, [...] auf eine so unerreichbare Höhe gehoben, daß es zu einem Gefäß für die Aufnahme des Heiligen Geistes“¹⁵⁵⁵ geworden sei. Sünder sei daher, „[w]er die Frau mit Begierde anschaut“¹⁵⁵⁶.

Goričeva konstruierte mit Hilfe des Sündenbegriffs eine theologische Schutzmöglichkeit für Frauen, sich gegen männliche Übergriffe zu verteidigen. Jedoch blieb ausgeblendet, dass dieser Schutzmechanismus nur funktionieren kann, wenn das jeweilige Gegenüber dieselben religiösen Anschauungen und theologischen Grundlagen teile, was *de facto* bedeutete, dass diese Argumentation in praktischer Hinsicht keinen Nutzen für die Frauen in der atheistischen sowjetischen Gesellschaft bringen konnte.

Des Weiteren fällt auf, dass Goričeva in ihren Schriften nicht den in orthodoxen Dogmatiken gebräuchlichen Titel der „*Θεοτόκος*“, der „Gottesgebäerin“ („*Bogorodica*“), benutzte, sondern durchgängig von der „Mutter Gottes“ („*Bož'ja Mater'*“) sprach.¹⁵⁵⁷ Dies ist insbesondere vor dem Hintergrund auffällig, da Maria in der orthodoxen Ikonographie fast immer in ihrer Beziehung zu Christus dargestellt wird und die Verehrung zunächst der Gottesgebäerin und nicht zuerst der Reinen oder der Jungfrau, wie es Goričeva formulierte,

1550 KLUB MARIJA: K ženščinam Rossii, in: Marija, 1, 7–8, hier: 7.

1551 Vgl. GORIČEVA: Ved'my v kosmose, 9.

1552 GORITSCHewa: Befreit von den Tränen Evas – Freue Dich!, 57.

1553 Ebd.

1554 Ebd.

1555 Ebd.; ähnlich auch in: GORIČEVA: Pis'ma po molitvam k Bogomateri, 31.

1556 GORITSCHewa: Befreit von den Tränen Evas – Freue Dich!, 57.

1557 Vgl. GORIČEVA: Radujsja, slez evnych izbavlenie, 21.

gilt. Der Theologe Karl Christian Felmy fasst mit Blick auf die orthodoxe Theologie zusammen: „Letztlich ist orthodoxe Mariologie [...] immer ‚Theotokologie‘, ein besonderer Aspekt der Christologie, Christologie mit eigenen Akzenten, aber ohne Eigengewicht.“¹⁵⁵⁸

Dieser Gedanke fehlt bei Goričeva. Dennoch können ihre Formulierungen als konsequent erachtet werden, da es ihr um die Rolle und Bedeutung Mariens als Frau und nicht primär als Gottesgebärerin ging.

7.3.2.2 **Wiederherstellung des verlorengegangenen Geschlechts**

Obwohl es in der offiziellen wie auch in der inoffiziellen Literatur dieselbe essentielle Auffassung von Geschlecht gab und in beiden eine Krise des Geschlechts diagnostiziert wurde, gab es Unterschiede in der Ursachenbewertung. Goričeva stellte dazu fest:

Die Männer sind bei uns jetzt das schwache Geschlecht. [...] Die Männer sind natürlich aufgrund der Unmöglichkeit feminisiert, sich selbst, ihren männlichen Unternehmungsgeist unter den Bedingungen einer bürokratischen, administrativen und ideologischen Unterdrückung der Persönlichkeit zu verwirklichen. Sie sind außerdem feminisiert aufgrund des Fehlens einer erforderlichen Erziehung in den sowjetischen Familien. Sie können sich oft weder von ihrem infantilen Verhalten noch von ihrer im schlechten Sinne des Wortes „weiblichen“ Psychologie lösen, da sie oft von der Mutter und ohne Vater großgezogen werden, die dem Kind durch unmäßige und hysterische Sinnlichkeit schadet, ohne sich über seine Entwicklung zu einer Persönlichkeit und einem Individuum Gedanken zu machen.¹⁵⁵⁹

Die religiöse Andersdenkende lenkte den Blick weg von einer Unterdrückung der Frau hin zur Unterdrückung aller Geschlechter in der Sowjetunion. Als Beispiel führte sie die sowjetische Erziehung an, die ein pseudo-maskulines Persönlichkeitsideal befördern würde, was dazu führe, dass sie als Frau – genau wie die Männer – ihr Geschlecht nicht fühlen könne. So habe sie selbst nie gelernt, dass ein weiblicher Weg existiere, der dem männlichen ebenbürtig sei.¹⁵⁶⁰ Sie folgerte daraus: „Die Befreiung der Frau von jenen Zügen der

¹⁵⁵⁸ FELMY: Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart, 107.

¹⁵⁵⁹ KLUB MARIJA: Antworten auf die Fragen der französischen Zeitschrift „L'Alternative“, 176.

¹⁵⁶⁰ Vgl. GORIČEVA: Radujsja, slez evnych izbavlenie, 23–24.

„weiblichen“ Psychologie [...] ist bei unseren „feminisierten“ Bedingungen eine Sache von erstrangiger Wichtigkeit geworden.“¹⁵⁶¹ Und weiter:

Mit solch entstellten Vorstellungen über den Menschen und über uns selbst, mit völliger Verachtung aller „weiblichen“ Pflichten als dem Niedrigsten (Essen kochen, Wäsche waschen, Kinder erziehen – wie ist das alles langweilig und mittelmäßig!) verließen wir die Schule.¹⁵⁶²

Mit ihrer Kritik an der Dominanz sogenannter männlicher Werte bei gleichzeitiger Feminisierung von Männern in der sowjetischen Gesellschaft knüpfte die religiöse Andersdenkende an Gedanken der französischen Feministin Simone de Beauvoirs (1908–1986) aus *Le deuxième sexe* an, „wonach die Frau in der patriarchalischen Gesellschaft als das ‚Andere‘ definiert wird, während der Mann die Norm setze, an der auch Frauen sich zu messen hätten“¹⁵⁶³. Für Goričeva gab es daher keinen Bezugspunkt in der offiziellen sowjetischen Kultur, an dem sie sich als Frau orientieren konnte. Stattdessen bezog sie sich auf die Muttergottes, die für sie zum Maßstab für alles Weibliche wurde, da sie die „Wunderbarste“¹⁵⁶⁴ sei. Hierdurch konnte sie den sogenannten männlichen Werten ihrer Meinung nach weibliche Werte entgegenstellen:

Die Fähigkeit, zu lieben und alles der Liebe wegen zu opfern; die Fähigkeit, in dieser Liebe nicht das „Eigene“ zu suchen; die Fähigkeit, auf Gott zu hören und ihm zu folgen; die Fähigkeit, dem Herzen nach zu leben und nicht nach dem Verstand.¹⁵⁶⁵

Als Merkmale der weiblichen Natur wurden festgehalten:

die Geduld und Bescheidenheit, die der Natur der Frauen eigen sind, die Gewohnheit, sich zuerst um das Unglück der anderen zu kümmern und die eigenen Probleme an die letzte Stelle zu stellen.¹⁵⁶⁶

Der Dominanz männlicher Werte in der sowjetischen Gesellschaft stehe laut Goričeva die sowjetische Realität gegenüber: Es seien die Frauen, die in den

¹⁵⁶¹ GORITSCHewa: Hexen im Kosmos, 147.

¹⁵⁶² DIES.: Befreit von den Tränen Evas – Freue Dich!, 59.

¹⁵⁶³ STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 455.

¹⁵⁶⁴ GORIČeva: Radujsja, slez evinych izbavlenie, 21.

¹⁵⁶⁵ KLUB MARIJA: K ženščinam Rossii, 7.

¹⁵⁶⁶ DIES.: Antworten auf die Fragen der französischen Zeitschrift „L’Alternative“, 167.

Familien und Betrieben die führenden Kräfte seien, die als heutige Märtyrerinnen für alles verantwortlich seien und angesichts der sozialen Probleme des Landes Verantwortung übernehmen müssten. Der Mann hingegen sei entstellt, sei feminisiert worden und könne daher nicht selbstständig, frei und selbstbewusst sein Leben und seine Handlungen verantworten.¹⁵⁶⁷ Dadurch gäbe es in der sowjetischen Gesellschaft keinerlei Geschlechtsidentität mehr. Aus Goričevas Sichtweise war die sowjetische Gesellschaft zu einer Gesellschaft von Hermaphroditen geworden, die der gewaltsamen Gleichmacherei der Geschlechter unterlegen sei. Alles Menschliche sei ausgerottet und der künstlich geschaffene, geschlechtslose Sowjetmensch hervorgebracht worden. Ihm fehlen aber seine eigentliche Reife und sein Geschlecht. Geistige und natürliche Ebene seien in der sowjetischen Erziehung und Gesellschaft unzulänglich.¹⁵⁶⁸

Goričeva nahm so zwar den offiziellen Geschlechtsdiskurs in der Sowjetunion auf, unterschied sich aber in mehreren Punkten deutlich von der offiziellen sowjetischen Lesart:

In offizieller Darstellung wurden die Feminisierung des Mannes und die Maskulinisierung der Frau auf die hohe Frauenerwerbstätigkeit und die Angleichung der privaten und öffentlichen Rollen zurückgeführt. Hierdurch sei der Mann seiner früheren Funktion als Familienoberhaupt und Lenker des Staats beraubt worden.¹⁵⁶⁹

Diesen Gedanken griff Goričeva, wie die Osteuropahistorikerin Anke Stephan betont, zwar auf, deutete ihn aber um: Weder der Verlust von Macht und Einfluss des Mannes noch die Emanzipation der Frau gingen ihrer Meinung nach auf die Angleichung der Rollenbilder zurück. Stattdessen führte sie diese beiden Punkte auf die allgemeine Unfreiheit des Einzelnen und die Unterdrückungsmechanismen des sowjetischen Systems zurück, die so weit in das Leben der Bürger eingegriffen hätten, dass die Bürger ihre Persönlichkeit und ihr

¹⁵⁶⁷ Vgl. GORIČEVA: Radujsja, slez evinych izbavlenie, 23–24. „Den zweiten Grundgedanken in Beauvoirs Werk teilen die Vertreterinnen der Leningrader Frauenbewegung hingegen nicht. Im Gegensatz zu Beauvoir begreifen sie Weiblichkeit als angeborene Wesenheit, nicht als historische Konstruktion. Das Zitat, die Frau werde nicht geboren, sondern gemacht, wird in ihren Schriften abgewandelt, indem sie Weiblichkeit als Frauen inwohnenden Wesenszug verstehen, der in der Sowjetgesellschaft keinen Ausdruck finde“ (STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 455–456).

¹⁵⁶⁸ Vgl. KLUB MARIJA: Otvety na anketu žurnala „Al'ternativy“, 24.

¹⁵⁶⁹ Vgl. STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 456.

Geschlecht verloren hätten. Da aus Goričevas Perspektive Männer somit kaum die Staatsmacht verkörpern konnten, seien die Frauen zu Machtausübenden geworden; allerdings nicht, weil sie dies angestrebt hätten, sondern aus einem Gefühl der eigenen Ohnmacht heraus.¹⁵⁷⁰ Die Lösung lag für die religiöse Dissidentin darin, das jeweilige Geschlecht und die wahre Persönlichkeit wiederzufinden.¹⁵⁷¹

Goričeva verband ihre biologistischen Grundannahmen des Weiteren mit den sozialen Problemen des Landes: Die geistige und sozial-ökonomische Krise hätten die gleiche Grundlage, da die sowjetische Gesellschaft eben keine Gesellschaft mehr sei, sondern eine „pseudomatriarchalische Antiutopie“¹⁵⁷², in der sowohl Männer als auch Frauen das Schicksal einer „existentiellen Paralyse“¹⁵⁷³ teilen würden – und nicht nur Frauen, wie dies Simone de Beauvoir geschrieben habe. Goričeva kam zu dem Schluss, dass die Männer das bemitleidenswerte Geschlecht seien; „die Zeit der Männer ist um“¹⁵⁷⁴, konstatierte sie. Auch die Männer seien durch den Absolutheitsanspruch des Systems unterdrückt. Durch die Krise des Geschlechts und der Sozialökonomie gebe es in der Sowjetunion kein sozialgesellschaftliches Leben. Die Ursache für all diese Unzulänglichkeiten liege im Atheismus und in der Gottvergessenheit.¹⁵⁷⁵

In einer Gesellschaft, die alles Heilige mit Füßen tritt und erniedrigt, werden die Kräfte und Fähigkeiten des Menschen fehlgeleitet. Die Natur des Menschen selbst wird entstellt. Die grobe Geistlosigkeit der herrschenden Werte führt zur Entstehung eines eindimensionalen Menschen, ohne wirkliche Eigenschaften, eines geschlechtslosen „homo sovjeticus“ [sic!].¹⁵⁷⁶

Die Wiederentdeckung alles Heiligen stellte für Goričeva den Antipol zur Erniedrigung des Menschen und den damit einhergehenden Verlust der Natur des Menschen durch den Absolutheitsanspruch der marxistisch-leninistischen Ideologie dar. Durch die Wiederentdeckung des Heiligen würde der Mensch seine natürlichen Fähigkeiten und damit die natürlichen Geschlechterrollen

¹⁵⁷⁰ Vgl. ebd.

¹⁵⁷¹ Vgl. GORIČEVA: *Ved’my v kosmose*, 10.

¹⁵⁷² DIES.: *Antivselennaja sovetskoj sem’i*, in: *Marija*, 2, 35–37, hier: 35.

¹⁵⁷³ Ebd.

¹⁵⁷⁴ Ebd.

¹⁵⁷⁵ Vgl. DIES.: *Ved’my v kosmose*, 10.

¹⁵⁷⁶ GORITSCHewa: *Befreit von den Tränen Evas – Freue Dich!*, 59–60.

wiedererlangen. Der Weg dazu sei von der Muttergottes gewiesen worden, der „Retterin der Verlorenen“:¹⁵⁷⁷

Wir waren bereits verloren, aber wurden errettet. Die Mutter Gottes nennt man bei uns „Retterin der Verlorenen“, man bedenke, nicht der Untergehenden, sondern der bereits Verlorenen, Hoffnungslosen.¹⁵⁷⁸

Durch die fehlende religiöse Erziehung und den Abriss der bis zur Oktoberrevolution vorherrschenden Verbindung von russischer Kultur und Religion sei es zur größten Erniedrigung der Weiblichkeit gekommen.¹⁵⁷⁹ Durch das Heidentum sei das Geschlecht aus dem Bewusstsein verjagt worden, Unzucht von Körper und Geist habe geherrscht, was schließlich zur Unfähigkeit geführt habe, lieben zu können.¹⁵⁸⁰ Dieser Erniedrigung stehe die Muttergottes als Tor der Rettung gegenüber, um „den weiblichen Ursprung in seiner ganzen Reinheit und Absolutheit wiederzugewinnen“¹⁵⁸¹.

Den für Goričeva offenkundigen Problemen in Familie und Ehe in der Sowjetunion setzte sie das Bild der christlichen Ehe entgegen, durch die die Frau nicht nur von den sowjetischen „Konventionen“¹⁵⁸² befreit werde, sondern auch sich selbst in der Hinwendung zu Gott finden könne. Grundlage für die Geschlechterbeziehungen sei einzig die christliche Ehe zwischen Mann und Frau:¹⁵⁸³

Wer in unseren Tagen erinnert sich noch an den hohen Zweck der Familie, daran, dass sie ein Mikrokosmos ist, in dem zwei Menschen sich versammeln in Seinem Namen, dass die Familie eine Vorahnung des Paradieses sei. Zwei freie Individuen lieben einander, und jeder sieht, dass durch den Nächsten Christus zu ihnen spricht. [...] Es ereignet sich die Verbindung

¹⁵⁷⁷ Vgl. GORIČEVA: *Pis'ma po molitvam k Bogomateri*, 32–33.

¹⁵⁷⁸ GORITSCHewa, Tatjana: Briefe über Gebete zu der Mutter Gottes, in: FRAUEN UND OSTEUROPA (Hg.): „Die Frau und Russland“, 179–184, hier: 183. „Retterin der Verlorenen“ bezieht sich auf die Muttergottes-Ikone *Vzyskanie pogibšich*, deren Fest am 5. (18.) Februar in der Orthodoxen Kirche begangen wird (vgl. ebd., 184).

¹⁵⁷⁹ Vgl. GORIČEVA: *Pis'ma po molitvam k Bogomateri*, 32–33.

¹⁵⁸⁰ Vgl. DIES.: *Radujsja, slez evnych izbavlenie*, 25.

¹⁵⁸¹ GORITSCHewa: *Befreit von den Tränen Evas – Freue Dich!*, 60.

¹⁵⁸² GORIČEVA: *Radujsja, slez evnych izbavlenie*, 25.

¹⁵⁸³ Vgl. STEPHAN: *Von der Küche auf den Roten Platz*, 459.

7 *Mit Maria die christliche Kultur wiederherstellen – die Neophyten Tat’jana Goričeva*

zwischen Geistlichem und Fleischlichem, die „Vergöttlichung“ des Menschen, es erfüllt sich, worüber die Heiligen Väter gesprochen haben: Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott wird.¹⁵⁸⁴

Goričevas Eheverständnis korrelierte dabei mit dem orthodoxen Eheverständnis, wie dies beispielsweise der orthodoxe Theologe John Meyendorff formuliert:

Ein Christ ist gerufen – und zwar schon in dieser Welt –, ein neues Leben zu leben, ein Bürger im Reiche Gottes zu werden; und das kann er in der Ehe tun. Damit aber hört die Ehe auf, eine bloße Befriedigung eines vorübergehenden Naturtriebes oder ein Mittel zu sein, sich ein Überleben durch Nachkommenschaft zu sichern [...]. Sie [die Ehe] wird eine einzigartige und einmalige Vereinigung in der Liebe zwischen zwei Wesen, die damit ihre eigene Menschlichkeit übersteigen und so vereint sein können – nicht nur „einer mit dem anderen“, sondern auch „in Christus“.¹⁵⁸⁵

Der religiösen Andersdenkenden ging es um „das Leben mit Gott und in Gott“¹⁵⁸⁶, was direkt zu einem weiteren wichtigen Aspekt orthodoxer Dogmatik führt: der *theosis*. Diese „Umwandlung [*preobraženije*; Verwandlung, Umgestaltung, Verklärung] des Menschen“¹⁵⁸⁷ als Kern orthodoxer Dogmatik erschließt auch das Verhalten Goričevas:

Den wahren Glauben verkündigen, die Gebote befolgen, beten und die Sakramente empfangen – das alles dient allein der Erlangung der Vergöttlichung, die auch die Erlösung des Menschen einschließt.¹⁵⁸⁸

Mit ihren Artikeln war es unter den sowjetischen Feministinnen Goričeva, die ihren Glauben verkündigte, um aus dieser Perspektive ein Leben der Frau unter sowjetischen Bedingungen zu erschließen. Dass sie die Gebote befolgen und Sakramente empfangen wollte, drückte sich in ihrer Kirchlichkeit aus, wie in der Hochschätzung der orthodoxen Liturgie deutlich wurde. Dies ordnete sie einem oberen soteriologischen Ziel, der Vergöttlichung des Menschen, unter, wie im obigen Zitat deutlich wurde. Dass diese Aspekte mehr oder minder

¹⁵⁸⁴ GORIČEVA: *Antivselennaja sovetskoj sem’i*, 36.

¹⁵⁸⁵ MEYENDORFF, John: *Die Ehe in orthodoxer Sicht*, Gersau 1992, 15.

¹⁵⁸⁶ ALFEYEV: *Geheimnis des Glaubens*, 71.

¹⁵⁸⁷ Ebd., 221.

¹⁵⁸⁸ Ebd., 223.

auch bei allen anderen religiösen Andersdenkenden mitschwingen, wird in der Betrachtung derselben deutlich.

Neu ist bei Goričeva jedoch die exponierte Stellung der Idee der Vergöttlichung, die nicht nur als dogmatische Position erscheint, sondern handlungspraktische Dimensionen erhält. Damit wird diese Grundposition orthodoxer Dogmatik gleichwohl zu einem Frontalangriff auf das bestehende sowjetische System, da die Vergöttlichung des Menschen bzw. das Gottmenschentum der Anthropologie des sowjetischen Atheismus fundamental entgegenstand.

Aus einer solchen dogmatisch konnotierten Perspektive heraus lässt sich sowohl Goričevas Handeln auf kirchlicher Seite verstehen, die Kirche zunächst wie Florovskij als gottesdienstliche Gemeinschaft zu sehen, und auf säkularer Seite, sich gegen die sowjetische Wirklichkeit zu stellen, die dem orthodoxen Idealbild der Ehe widersprach:

Aber in unserer Wirklichkeit ist alles umgedreht: Die Ehe – das ist keine Kirche im kleinen [...]. Die sowjetische Familie ist ein Mikro-Gulag in dem großen sowjetischen Makro-Gulag. [...] Die [sowjetische] Familie entzieht dem Menschen die Freiheit.¹⁵⁸⁹

Nur durch die Wiederherstellung der Natur des Menschen könne über das Übernatürliche und Göttliche nachgedacht werden, da beides einander bedinge:

[D]as Natürliche [kann] nur wiederhergestellt werden [...], nachdem der Mensch sich dem Geistigen zugewandt hat [...]. Nur die Beschäftigung mit den transzendentalen Ursprüngen [besser, da genauer: transzendenten] des Seins führt den Menschen zur Geschichte und zu sich selbst.¹⁵⁹⁰

Befreiung und Selbstfindung der Frau konnten aus Goričevas Perspektive nur in der Hinwendung zu Gott erfolgen. Eine besondere Rolle spielte in ihrer Konzeption die Gottesmutter. Mit diesem Ansatz nahm Goričeva eine Sonderstellung ein: Als einzige Frau unter den religiösen Andersdenkenden beschäftigte sie sich mit den Geschlechterrollen in der Sowjetunion und übte

¹⁵⁸⁹ GORIČEVA: *Antivselennaja sovetskoi sem'i*, 36.

¹⁵⁹⁰ GORITSCHewa: *Hexen im Kosmos*, 148. Im Russischen steht „transzendent“ [„*Tol'ko obraščennost' k transcendentnym istokam...*“ {GORIČEVA: *Ved'my v kosmose*, 12}], weshalb die Übersetzung an dieser Stelle ungenau ist; vgl. dazu die Ausführungen zur Unterscheidung zwischen „transzendent“ und „transzendental“ in Kapitel 7.3.1.3.

mittels der Gottesmutter Kritik an der sowjetischen Erziehung und dem Marxismus-Leninismus.

7.3.2.3 Die emanzipierte Frau

Dass Frauen nicht nur in der sowjetischen Gesellschaft eine existentielle Rolle einnahmen, sondern auch in der Kirche, stellte Goričeva explizit heraus:

Einfache, unauffällige russische Frauen füllen unsere Gotteshäuser, sie haben die Kirche nie verraten. Ohne sie hätten wir jene für die Kirche schrecklichen Zeiten nicht überstanden, als diese kurz vor ihrer physischen Zerstörung stand [...].¹⁵⁹¹

Diese Zeilen markieren nicht nur die Hochschätzung der religiösen Andersdenkenden für die Frauen in der Kirche – und spiegeln gleichzeitig die Realität vieler Gemeinden in der Sowjetunion wider –, sondern können als Anklage gegen die Kirchenhierarchie verstanden werden, da sie in Zeiten der physischen Zerstörung während der Chruščëv'schen Kirchenverfolgung schwieg, anstatt Partei für die ROK zu ergreifen. In dem Zusammenhang schilderte Goričeva auch weitere staatliche Repressionsmaßnahmen gegenüber den Gläubigen wie den Ausschluss von der Arbeit bzw. Behinderungen am Arbeitsplatz oder die Einlieferung von Gläubigen in psychiatrische Kliniken.¹⁵⁹² Das führte jedoch nicht dazu, dass die religiöse Dissidentin explizite Kritik an der Amtskirche übte und sie aufforderte, sich für die Gläubigen einzusetzen. Gleichwohl muss obiges Zitat auch als Anklage gegen Männer generell betrachtet werden, denn es waren ja eben die Männer – und nicht die Frauen –, die laut Goričeva die Kirche verraten hätten. Dies muss als schwerer Vorwurf an die Kirchenhierarchie verstanden werden, auch wenn die religiöse Andersdenkende nicht ins Detail ging und keine Einzelheiten der Kooperation zwischen Staats- und Kirchenführung schilderte.

Dass sie den Punkt der Repressionen nicht weiter ausbaute, liegt insbesondere daran, dass die Repressalien nicht den Schwerpunkt ihrer Argumentation bildeten: Sie fokussierte sich auf die Frauen in der Kirche, hob besonders deren Bedeutung für das Überleben der Kirche als Institution hervor und betonte so

¹⁵⁹¹ GORITSCHewa: Hexen im Kosmos, 144.

¹⁵⁹² Vgl. GORIČEVA: Christianstvo, Kul'tura, Politika, 14.

explizit die Rolle der Frau in der Kirche unter den gegebenen sowjetischen Umständen.

Goričeva stellte fest, dass die meisten emanzipierten Frauen der Sowjetunion sich in der Kirche befinden würden. Als Begründung führte sie an, dass Frauen ihre Persönlichkeit und Werte in der von der marxistisch-leninistischen Ideologie durchherrschten sowjetischen Gesellschaft nicht so finden könnten, wie sie es bei Gott und in der Kirche könnten. Da die Wiedergewinnung von Persönlichkeit und Werten – wie in Kapitel 7.3.2.2 geschildert – nicht in der sowjetischen Kultur erfolgen könne, sondern nur in der Kirche, sei sie Ausgangspunkt für die von der religiösen Dissidentin geforderte Synthese von orthodoxer und sowjetischer Kultur. Dementsprechend gebe es einen Zusammenhang zwischen dem Einsatz für andere, wie beispielsweise für bessere Lebensbedingungen in der Sowjetunion, der in der Kirche bei den emanzipiertesten Frauen seinen Ausgang habe, und der Transformation der Gesellschaft, die ebenfalls in der Kirche ihren Anfang habe.¹⁵⁹³

Diese Haltung der Änderung, ja Verbesserung der Lebensbedingungen stand der offiziellen kirchlichen Politik diametral gegenüber, die sich in solchen Fragen zurückhielt und nicht positionierte, auch weil der Kirche diakonisches Handeln untersagt war.¹⁵⁹⁴

Goričeva identifizierte auch Mitglieder der Menschenrechtsbewegung, namentlich die Frauen Natal’ja Velikanova, Elena Bonner, Irina Ginzburg, Tat’jana Osipova, Natal’ja Gorbanevskaja, Julija Voznesenskaja, als wahre Christinnen. Das Kriterium, das die religiöse Andersdenkende für diese Bezeichnung anlegte, war, dass sie ihr Leben für den Nächsten opfern würden.¹⁵⁹⁵

Mit Rekurs auf die genannten Frauen kann Goričevas Nähe zur Menschenrechtsbewegung herausgestellt werden.¹⁵⁹⁶ Gleichzeitig wird ihre Rezeption westlichen theologischen Gedankenguts deutlich, schwingt doch durch diese Identifikation das Konzept des „anonymen Christentums“ Karl Rahners (1904–1984) mit. Eine implizite Rezeption liegt nahe, da Goričeva während ihrer Arbeit als Bibliothekarin mit den Schriften Rahners in Berührung kam und sie

¹⁵⁹³ Vgl. Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (5 of 6) [DIES.: Ob ékzistencial’no-religioznom značenii neoficial’noj kul’tury, 33–35].

¹⁵⁹⁴ Die einzige Ausnahme bildete die Beteiligung am sowjetischen Friedensfonds; vgl. BREMER: Kreuz und Kreml, 134–135.

¹⁵⁹⁵ Vgl. GORIČEVA: Ved’my v kosmose, 9.

¹⁵⁹⁶ Diese Nähe bekräftigten die Mitglieder des Klubs *Marija* auch in einem Interview; vgl. KLUB MARIJA: Otvety na anketu žurnala „Al’ternativy”, 27.

auf diesen in ihren Vorträgen rekurrierte. Ihre inklusivistische Sichtweise auf das Christentum war somit gleichzeitig eine indirekte Rezeption westlichen Gedankenguts, ohne dass sie diese an der Stelle explizit kenntlich gemacht hätte.¹⁵⁹⁷

Statt ausschließlich negativ über die sowjetischen Gegebenheiten zu sprechen, fand die religiöse Andersdenkende in der Orthodoxie etwas Positives, um die Frauenfrage in der Sowjetunion zu lösen: In der Kirche finde die Frau ihre eigene Natur und damit sich selbst wieder. Dieses „Frau-Sein“ sei – wie in Kapitel 7.3.2.1 beschrieben – in der Muttergottes beispielhaft vorgelebt worden.

Es ist Goričeva anzumerken, dass sie weder Theologin war noch kirchlich sozialisiert aufgewachsen ist. Dementsprechend betonte sie andere Themen als die bereits untersuchten Andersdenkenden und es fehlten Verweise auf kirchliche Kanones oder Konzilien. Vor dem Hintergrund ihres Engagements für Frauen in der Kirche wird dies besonders virulent, war es doch das Landeskonzil 1917/18, das in *Über die Heranziehung der Frauen zur tätigen Mitwirkung auf den verschiedenen Gebieten kirchlichen Dienstes*¹⁵⁹⁸ die Rolle der Frau in der ROK stärkte und ihr vielfältige Mitwirkungsmöglichkeiten einräumte: Frauen durften sowohl auf Gemeinde- als auch auf Dekanats- und Eparchialebene an Versammlungen teilnehmen, wodurch ihnen als Laienvertretern sowohl das aktive wie auch das passive Wahlrecht zugesprochen wurde. Der entscheidende Schritt – und v. a. im Zusammenhang mit dem vielfach diskutierten *Gemeindestatut* von 1961 virulent – war die Zulassung der Frau zum kirchlichen Dienst, insbesondere die Möglichkeit der Übernahme des Amtes des Ältesten (bzw. in diesem Fall: der Ältesten) oder in Ausnahmefällen des Psalmensängers.¹⁵⁹⁹

Goričeva strebte aber nicht danach, solche Ämter auszufüllen oder sich für die Umsetzung dieser Ämter für andere Frauen einzusetzen. In ihren Schriften gab es keinerlei Verweise auf das Landeskonzil und seine Beschlüsse. Daher

¹⁵⁹⁷ Vgl. GORIČEVA, T.: „Anonimnoe christanstvo“ v filosofii, in: The Samizdat Journal 37, in: KOMAROMI (Hg.): The Electronic Archive “Project for the Study of Dissidence and Samizdat”, https://samizdatcollections.library.utoronto.ca/islandora/object/samizdat%3A37_5/datastream/PDF/view#overlay-context=islandora/object/samizdat%253A37_5. Transcript based on the copy of “37” № 5 (1976) at the Historical Archive, Institute for the Study of Eastern Europe, University of Bremen, F. 75, 2–21, hier: 2.

¹⁵⁹⁸ Siehe FN 1435.

¹⁵⁹⁹ Vgl. OELDEMANN: Die Auswirkungen der Sobornost’-Lehre auf das Landeskonzil 1917/18 der ROK, 299.

kann davon ausgegangen werden, dass sie für ihre philosophische sowie theologische Sicht und Heransgehensweise keine Rolle spielten. Obwohl sie die Rechte von Frauen in der Sowjetunion einforderte, wollte sie diese nicht in der ROK verwirklichen, sah sie doch gerade in der Kirche ihr „Frau-Sein“ gewahrt. Für sie war die Emanzipation der Frau in der Kirche bereits erreicht – dementsprechend brauchte sie sie auch nicht gegenüber Priestern, Bischöfen oder dem Patriarchen einzufordern, sondern nur gegenüber dem Staat bzw. dessen marxistisch-leninistischer Ideologie.

Die in Goričevas Augen bereits erreichte Emanzipation der Frau in der Kirche bedingte auch ein weiteres Themenfeld:

Obwohl sich mit der religiösen Andersdenkenden und der Gruppe *Marija* erstmals selbst bezeichnete Feministinnen in der ROK finden lassen, führten deren Debatten und Auseinandersetzungen nicht zu einem genuinen Beitrag zu oder zu einer expliziten Ausarbeitung einer feministischen Theologie.

Es mag daran liegen, dass dieses Thema nicht der Lebensrealität der orthodoxen Andersdenkenden entsprach: Ihnen ging es v. a. um eine Befreiung aus den Zwängen des Sowjetsystems; die Muttergottes erschien als ein Weg, mit der sowjetischen Systemkrise umzugehen; Kirche wurde als Ort der Zuflucht aus den Ängsten und Nöten des sowjetischen Alltags erlebt; die Entwicklung neuerer theologischer Ansätze war dementsprechend kein Thema, das die Feministinnen beschäftigte.

Daran zeigt sich zweierlei: Es ging den Andersdenkenden nicht um die Ausarbeitung neuer theologischer Ansätze; worum gestritten wurde, war die inhaltliche Füllung bestimmter Konzepte. Daher war zweitens trotz der Kenntnis westlicher feministischer Ansätze die Erfahrungswelt in der Sowjetunion für die Frauen eine vollkommen andere, die auch keine Ausarbeitung einer geschlechtersensiblen Gottesrede oder die Ausarbeitung einer feministischen Theologie nahelegte. Eine kritische Evaluierung oder Rezeption solch westlichen Gedankenguts stand nicht im Mittelpunkt der Auseinandersetzung. Auch „klassisch“ westliche Themen wie die Zulassung von Frauen zum kirchlichen Amt oder eine kritische Auseinandersetzung mit dem Zölibat waren keine Topoi der Auseinandersetzung. Religiöses Andersdenken blieb also, wie bereits als Grundhypothese angenommen, in den Spuren und Sprachlinien orthodoxer Schultheologie, ging nicht über diese hinaus und verifizierte somit eindrücklich, dass es sich um orthodoxe Christen handelte, die in und an der ROK handelten und nicht abseits von ihr stehen wollten. Dementsprechend

ging es nicht um das Weiter- oder Neuentwickeln theologischer Ansätze, sondern um das Fruchtbarmachen bereits bestehender theologischer Konzepte für ihr Denken und Handeln. Das Fehlen einer feministischen Theologie in der orthodoxen Dogmatik und dessen Äquivalenz, das Fehlen dieses Topos im Denken der Andersdenkenden, unterstreicht dieses Faktum und liefert einen weiteren Beleg *ex negativo* für die hier vertretene These, dass orthodoxe Andersdenkende auf dem Boden orthodoxer Glaubenslehre als orthodoxe Gläubige argumentierten.

7.3.3 Politisches Engagement

Neben dem Fokus auf die Wiederherstellung der verlorengegangenen Kultur, die als erste Hauptkategorie in Goričevas Denken identifiziert wurde (vgl. Kapitel 7.3.1), und der Behandlung der Rolle und Stellung von Frauen und Männern in der ROK und der Sowjetunion als zweitem Hauptpunkt (vgl. Kapitel 7.3.2) wird sich im Folgenden dem dritten großen Themengebiet in Goričevas Schriften genähert und ihr politisches Engagement betrachtet. Dies erfolgt mittels dreier in ihren Schriften identifizierter Kategorien: der sozialen Frage (Kapitel 7.3.3.1), des Einmarsches sowjetischer Truppen in Afghanistan (Kapitel 7.3.3.2) und ihrer Auslegung der Zinsgroschenperikope (Kapitel 7.3.3.3).

7.3.3.1 Die soziale Frage

Auch bei der Analyse und Bewertung der sozialen Frage griff Goričeva auf das in ihren Schriften durchgängige Thema der Rolle und Bedeutung der Frau zurück. Sie schloss dabei an die im vorherigen Kapitel erläuterten Gedanken an, nach denen sich die emanzipiertesten Frauen in der Kirche befänden. Da die Emanzipation der Frau in der Konzeption der religiösen Andersdenkenden jedoch nicht auf die Kirche beschränkt bleiben sollte, behandelte sie die soziale Frage ebenfalls unter dem emanzipatorischen Aspekt (Kapitel 7.3.3.1.1). Der Wert, den sie der sozialen Frage beimaß, wird auch darin deutlich, dass sie das tägliche Leben in der UdSSR als Gulag deutete – die Frage nach der Endzeit war daher nur folgerichtig (Kapitel 7.3.3.1.2).

7.3.3.1.1 ... als emanzipatorische Frage

Goričeva und ihre Mitstreiterinnen spielten durch ihre Veröffentlichungen im *samizdat* (und *tamizdat*) v. a. mit der Diskriminierung von Frauen ein Thema in die offiziell-öffentliche Sphäre ein, das zuvor unterbelichtet war bzw. nur unter bestimmten Bedingungen, nämlich im offiziellen Diskurs darüber, diskutiert werden durfte (vgl. Kapitel 7.3.2.2). Auch in der Dissidentenbewegung hatte es bis dahin kaum eine Rolle gespielt, da sie v. a. auf Bürger- und Menschenrechte ausgerichtet war und nur ein geringes (oder gar kein) Bewusstsein für die spezifische Problematik der Diskriminierung von Frauen ausgebildet hatte.¹⁶⁰⁰

Das Editorial des *Almanachs* betonte, dass die Gleichberechtigung der Geschlechter in der Sowjetunion formell zwar umgesetzt sei – und das, obwohl der Frau ein niedriger gesellschaftlicher Rang zugewiesen würde, ihre Leistungen jedoch nicht anerkannt würden und ihr „Wert“ am Mann ausgerichtet werde. Diese Verachtung der Frauen, die sich in der Nichtanerkennung ihrer Leistung und ihres gesellschaftlichen Einflusses zeige, führe zu sozialen Problemen, deren Überwindung mit praktischen Veränderungen möglich werde. Als konkrete Lösung wurde vorgeschlagen, dass jede Frau pro Kind fünf Jahre Arbeitszeit angerechnet oder eine angemessene Summe Geld ausbezahlt bekommen sollte. Da die Probleme von Frauen in der offiziellen Literatur (und auch in der inoffiziellen) von den Männern diskreditiert würden, seien letztere die wahre Bremse des sozialen Fortschritts:¹⁶⁰¹

Die Rückständigkeit der bis an den Abgrund geratenen Masse von Alkoholikern, die dumpfe Mißgeburt dieses wuchernden einzelligen Organismus gegenüber Frauen, diese willenslose gigantische Amöbe – das ist die Bremse des sozialen Fortschritts.¹⁶⁰²

¹⁶⁰⁰ Vgl. STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 420–422.

¹⁶⁰¹ Vgl. REDAKCIJA AL'MANACHA „ŽENŠČINA I ROSSIJA“: Èti dobrye patriarchal'nye ustoi, 14–17.

¹⁶⁰² DIE REDAKTION DES ALMANACH „FRAUEN UND RUßLAND“: Diese haltbaren Stützen einer patriarchalen Welt, 44. Auch wenn das Editorial von allen Herausgeberinnen verantwortet war, muss bezweifelt werden, dass diese Wortwahl auf Goričeva zurückgeht, da sie anders formulierte.

Gesellschaftlicher und sozialer Fortschritt wurden eng mit der emanzipatorischen Frage verknüpft: „Als wichtigste soziale Forderung heute erscheint eine wahre und nicht oberflächliche Emanzipation.“¹⁶⁰³

An dieser Stelle wird der Unterschied zwischen sowjetischem und westlichem Feminismus offenkundig. Die russische Schriftstellerin Ljudmila Ulickaja stellte 2018 in einem Interview mit *pravmir.ru* genau diesen Unterschied heraus:

Deswegen stießen westliche feministische Losungen bei uns erwartungsgemäß auf Unverständnis: Sie passten nicht zu den Bedürfnissen der russischen Frauen. Die westlichen Feministinnen wollten, dass Frauen wie auch Männer arbeiten, dass sie am politischen, sozialen und beruflichen Leben teilnehmen. Während unsere Frauen, abgearbeitet von der Doppelbelastung, von jener Situation nur träumen konnten, gegen die man im Westen aufbegehrte. Wenn du von früh bis spät schuftest wie ein Gaul, sind die berühmten drei Ks – Kinder, Küche, Kirche – ein Traum: Zu Hause sitzen, Suppe kochen, mit den Kindern Hausaufgaben machen und zur Kirche gehen.¹⁶⁰⁴

Aus dieser Perspektive heraus wird verständlich, warum „Feminismus“ bzw. die Selbstzuschreibung als „Feministin“ für Goričeva nichts anderes als „Frau“ bedeutete,¹⁶⁰⁵ obwohl sie ihre Aktivitäten dezidiert als russischen Feminismus deklarierte. Von einem Verständnis von „Feminismus“ im westlichen Sinne kann daher nicht gesprochen werden. Auch gab es keine Anklänge an oder Bezüge auf die erste sowjetische Feministin Aleksandra Kollontaj (1872–1952). Dies liegt darin begründet, dass die inhaltlichen Füllungen des Begriffs „Feminismus“ weit voneinander entfernt waren: Ging es Goričeva darum, die „Natur“ der Frau wiederherzustellen, das „Frau-Sein“ in der Sowjetunion wiederzuentdecken und sie von sozialökonomischen Zwängen zu befreien, so war es bei Kollontaj gerade das „Loslassen alles ‚Weibchenhaften‘“¹⁶⁰⁶ sowie, wie Kollontaj selbst schreibt,

die soziale Idee, die Wissenschaft, der Beruf, das Schaffen. Und diese ihre Arbeit [...] ist für sie, für die neue Frau, meistens wichtiger, wertvoller,

¹⁶⁰³ Ebd., 41.

¹⁶⁰⁴ GORDEJEWA, Katerina / ULITZKAJA, Ljudmila: Einen großen Roman werde ich nicht mehr schreiben, 06.11.2018, <https://www.dekoder.org/de/article/ulitzkaja-feminismus-kirche-metoo>.

¹⁶⁰⁵ Vgl. STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 464.

¹⁶⁰⁶ FIESELER, Beate: Alexandra Kollontai, 07.03.2019, <https://www.dekoder.org/de/gnose/alexandra-kollontai-feminismus-sozialismus-revolution>.

heiliger als alle Freuden des Herzens, alle Genüsse der Leidenschaft
[...].¹⁶⁰⁷

Kollontaj und Goričeva setzten ihren Fokus zwar auf die Befreiung der Frau, aber aufgrund vollkommen unterschiedlicher Zugangsweisen und auf vollkommen unterschiedliche Ziele hin ausgerichtet.

Die rechtliche und politische Gleichstellung von Männern und Frauen nach der Oktoberrevolution wurde von den sowjetischen Feministinnen um Goričeva zwar begrüßt, jedoch wurde sie nicht als ausreichend empfunden.¹⁶⁰⁸ „In ihren Worten verkündete die Revolution gleiche Rechte für Frau und Mann [...]. Aber was ist das? Die Befreiung? Nein, nur die Illusion hiervon.“¹⁶⁰⁹ Voraussetzung für eine wahre Emanzipation und eine Wiederherstellung des Gleichgewichts der Geschlechter seien individuelle bürgerliche Freiheiten, eine Demokratisierung der Gesellschaft sowie umfassende Sozialleistungen für Frauen und Familien. Die sozialen Probleme (zerstörte Familien, Alkoholismus, steigende Kriminalitätsrate, abnehmende Geburtenrate, Demoralisierung der Gesellschaft sowie der insgesamt niedrige Lebensstandard)¹⁶¹⁰ wurden als Verlust der Werte der Kultur und des Geistes aufgrund des Nihilismus der sowjetischen Gesellschaft gedeutet. Gleichzeitig werde so die Entfaltung der Persönlichkeit, besonders der Frau, gehemmt, da Spiritualität, Moral und der physische Zustand des Menschen zusammenhängen.¹⁶¹¹

Auch hier zeigt sich eine Linie, die bereits von Berdjajev eingeschlagen wurde:

Der materialistische Kommunismus [...] vernichtet endgültig die menschliche Persönlichkeit; er leugnet das persönliche Bewusstsein, das Gewissen und Urteil und will die Persönlichkeit im sozialen Kollektiv auflösen. Die Persönlichkeit des Menschen, die das Ebenbild Gottes im Menschen ist, wird zersetzt und ausgelöscht, zerfällt in ihre Bestandteile und verliert ihre Integrität. [...] Die gottlose entchristlichte Welt isoliert die menschliche Persönlichkeit, trennt sie von der Gesellschaft und versperrt ihr alle

¹⁶⁰⁷ KOLLONTAJ, Alexandra: Die neue Moral und die Arbeiterklasse, Münster 1977, 36.

¹⁶⁰⁸ Vgl. STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 457.

¹⁶⁰⁹ GORITSCHewa: Hexen im Kosmos, 147.

¹⁶¹⁰ Vgl. KLUB MARIJA: K ženščinam Rossii, 7; ebenso bei GORIČEVA: Antivselennaja sovetskoi sem'i, 35.

¹⁶¹¹ Vgl. STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 457–458; KLUB MARIJA: K ženščinam Rossii, 7.

7 *Mit Maria die christliche Kultur wiederherstellen – die Neophytin Tat’jana Goričeva*

Zugänge zu den überpersönlichen Zielen und zum Leben der Gemeinschaft, oder aber unterwirft sie endgültig der Gesellschaft und gibt sie damit dem sozialen Kollektiv preis.¹⁶¹²

Somit animierte Goričevas christlich geprägte Grundhaltung sie zum Handeln gegenüber dem Staat:

Es besteht kein Zweifel, daß wir für die politischen und sozialen Rechte der Frau kämpfen müssen, wir müssen Gleichberechtigung und Gleichheit fordern, aber wir dürfen nicht vergessen, daß diese Gleichheit sich in eine Gleichheit rechtloser Sklaven umkehren kann, daß keine soziale Revolution die Frau befreien kann, wenn nicht gleichzeitig eine geistige Revolution stattfindet.¹⁶¹³

Gesellschaftliche und geistlich-spirituelle Umkehr wurden von Goričeva in eins gedacht und waren daher aufeinander bezogen.¹⁶¹⁴ Nur durch die Liebe der Frauen, die der Gewalt der russischen Männer entgegenstehe, könnte nicht nur die geistliche Wende herbeigeführt werden, sondern auch die jeweilige Persönlichkeit befreit werden.¹⁶¹⁵

[D]as Natürliche [kann] nur wiederhergestellt werden [...], nachdem der Mensch sich dem [Geistlichen] zugewandt hat [...]. Nur die Beschäftigung mit den transzendentalen Ursprüngen [besser, da genauer: transzendenten] des Seins führt den Menschen zur Geschichte und zu sich selbst.¹⁶¹⁶

Die im vorherigen Kapitel beschriebene geistliche Revolution, die auf eine Synthese von Kirche und Kultur abzielte, wurde nun mit einer sozialen Revolution verknüpft. Aus dieser Perspektive bedingten geistliche und soziale Revolution einander. Ziel der sozialen Revolution war sowohl die innere als auch die äußere Freiheit.¹⁶¹⁷

Dieser Sichtweise stand – ähnlich wie in der Bewertung der Geschlechterfrage (vgl. Kapitel 7.3.2.2) – die Sichtweise des offiziellen Diskurses gegenüber:

¹⁶¹² BERDIAJEW: Die geistige Situation der modernen Welt, 64–65.

¹⁶¹³ GORITSCHewa: Hexen im Kosmos, 148–149.

¹⁶¹⁴ Vgl. GORIČEVA: Ved’my v kosmose, 12.

¹⁶¹⁵ Vgl. STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 460.

¹⁶¹⁶ GORITSCHewa: Hexen im Kosmos, 148; vgl. zu dieser Stelle die Anmerkungen in FN 1590.

¹⁶¹⁷ Vgl. STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 453–458.

Statt der sozialen Probleme im Land waren es in der offiziellen Lesart, die zwar auch die bestehenden Ungleichheiten problematisierte, v. a. die patriarchalischen Sitten in der Gesellschaft und die Bürokratie, die für die Defizite im Sozialsystem verantwortlich gemacht wurden. Die Leningrader Feministinnen beschuldigten hingegen die politische Führung und das System insgesamt, für die sozialen Missstände verantwortlich zu sein, weswegen Goričeva auch die Synthese von Kirche und Kultur forderte, um das bestehende soziale System zu transformieren. Für die Historikerin Rochelle Ruthchild vom Women’s Studies Research Center der Brandeis University, USA steht das Schicksal der Frauen stellvertretend für die moralische Krise des Sowjetkommunismus, seine Scheinheiligkeit und den Verlust geistlicher Werte in der sowjetischen Gesellschaft.¹⁶¹⁸

Weil die Leningrader Feministinnen auf die Transformation der gesamten sowjetischen Gesellschaft abzielten, hatten ihre Forderungen eine hohe politische Sprengkraft. Gegenüber der französischen Zeitschrift *L’Alternative* stellen sie fest:

Die Zahl der Teilnehmerinnen und der sympathisierenden Frauen wird nicht kleiner, sondern – im Gegenteil – wächst ständig. Wir halten diese Bewegung für realistisch, da es für die Frauen unseres Landes keinen anderen Ausweg gibt.¹⁶¹⁹

Anke Stephan hält dementsprechend fest:

Die Innovation des Frauen-Samizdat bestand nicht nur darin, Frauenleben und Geschlechterrollen in der Sowjetunion zu thematisieren. Die Frauenbewegung war neben der zeitgleich agierenden „freien Gewerkschaft“ SMOT die erste Gruppe, die sich sozialen Problemen zuwand. Während die meisten Vertreterinnen und Vertreter der bisherigen Dissidentenbewegung gar nicht erst versuchten, Menschen außerhalb des eigenen engen Kreises für ihre Ideen zu gewinnen, verstand sich die Frauenbewegung explizit als Bindeglied zwischen verschiedenen sozialen Schichten und verschiedenen Ethnien innerhalb des Vielvölkerstaates. [...] Vermutlich gab

¹⁶¹⁸ Vgl. RUTHCHILD: *Feminist Dissidents in the “Motherland of Women’s Liberation”*, 103.

¹⁶¹⁹ KLUB MARIJA: Antworten auf die Fragen der französischen Zeitschrift „*L’Alternative*“, 167. Quantitativ lässt sich diese Aussage jedoch nicht verifizieren oder widerlegen, da es sich um eine Selbstdarstellung der Teilnehmerinnen des Klubs handelt.

es nichts, was die Machthaber mehr fürchteten, als einen Zusammenschluss von Bürgerrechtsbewegung und Arbeiterschaft, wie dies in Polen¹⁶²⁰ der Fall war.¹⁶²¹

Zu Stephans Beobachtungen muss noch Folgendes ergänzt werden: Es war nicht nur die Akzentuierung von Frauenleben und Geschlechterrollen in der Sowjetunion mit der klassenübergreifenden Thematisierung sozialer Probleme, die das innovative Potential der Leningrader Feministinnen ausmachte, sondern auch die explizite Verquickung sozialer und politischer Fragen mit geistlichen Fragen und Themen, auf die die sowjetische Ideologie keine befriedigende Antwort mehr geben konnte. Das erklärte Ziel der Feministinnen war es, trotz ständiger Verfolgung, zu diesen Themenkomplexen nicht zu schweigen, sondern geistliche Wege als Auswege aus der sozialen, ökonomischen und sittlichen Krise der Sowjetunion aufzuzeigen.¹⁶²²

7.3.3.1.2 ... als Frage nach dem russischen Golgotha und der Endzeit

Mit Rekurs auf die im Editorial vom Almanach *Žensčina i Rossija* geschilderten sozialen Probleme hielt Goričeva in *Hexen im Kosmos (Ved'my v kosmose)* fest: „[D]er Gulag ist für den sowjetischen Menschen nicht auf das Lager oder das Gefängnis beschränkt. Der Gulag, das ist sein tägliches Leben.“¹⁶²³

Ihre geäußerte Sozialkritik verband die religiöse Andersdenkende mit dem „Golgotha“-Motiv. V. a. an den konkreten sozialen Problemen in Russland entzündete sich ihre Kritik und konzentrierte sich auf diese; eine Betonung des Aspekts des russischen Messianismus ist bei ihr nicht nachweisbar.¹⁶²⁴ Für Goričeva war Golgotha nicht nur der Gulag, sondern das tägliche Leben:

Sie [die Gottesmutter] steigt hinab in die Hölle der weiblichen Existenz und erhebt von dort die Seelen, die schon verzweifelt sind, die ohne Hoffnung sind. Schon lange geht sie über unsere mit Blut getränkte

¹⁶²⁰ Zu den Ereignissen in Polen vgl. Kapitel 2.1.4.

¹⁶²¹ STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 470–476.

¹⁶²² Vgl. Keston Archive: SU 12/11.1 Seminar “37” (1 of 6) [GORIČEVA, Tat'jana u. a.: *Obraščenie iz Leningrada*, in: *Russkaja mysl'*, 29.02.1980, 3].

¹⁶²³ GORITSCHewa: *Hexen im Kosmos*, 144–145.

¹⁶²⁴ So betonte sie: „Uns beeindruckte der Realismus des Christentums, sein Verweilen beim Nächstliegenden, das Konkrete der Lehre über den Menschen und seine Rettung“ (DIES.: *Briefe über Gebete zu der Mutter Gottes*, 181).

Erde, und das Golgotha des russischen Lebens wird durch sie zur Auferstehung.¹⁶²⁵

Goričeva nahm hier zum einen Bezug auf die Bedeutung der Gottesmutter, wie sie ihr in der orthodoxen Theologie beigemessen wird, und schilderte ihre Brückenfunktion zwischen Himmel und Erde. Der Theologe Karl Christian Felmy drückt dies so aus:

Dadurch, daß sie [die Muttergottes] Gott geboren hat, ist die Gottesmutter Brücke zwischen Himmel und Erde, ist sie Erfüllung und Überhöhung des alttestamentlichen Bildes der Jakobsleiter (Gen 28). Auf ihr steigen nicht nur die Engel, sondern Gott Selbst steigt vom Himmel herab.¹⁶²⁶

Die Hölle, auf die Goričeva rekurrierte, war für sie die weibliche Existenz auf der mit Blut getränkten Erde, die durch die Ideologie des Marxismus-Leninismus entstanden sei, der „Ideologie, die den Menschen unterdrückt und zerstört“¹⁶²⁷:

Aber wir in Russland haben noch einen weiteren Schritt getan: Wir haben versucht, um den Preis einer blutigen Revolution Gerechtigkeit auf der Welt zu erreichen, wir haben Gott getötet, wir haben Millionen der besten Menschen gefoltert, und jetzt ernten wir die Früchte – entstellt, verstümmelt ist unser Leben, es gibt kein Licht darin, keinen Trost.¹⁶²⁸

Golgotha war für Goričeva das, „was wir auf dem Hügel Golgotha unseres Atheismus auf uns luden: die schreckliche Blöße und die Unbarmherzigkeit des Daseins“¹⁶²⁹. Des Weiteren stellte sie fest: „[D]er Marxismus in seiner heutigen Form verachtet nichts im Kampf gegen Religion“¹⁶³⁰, daher sei das Leben in Russland die Hölle:¹⁶³¹ „Kommt einem denn nicht manchmal der Gedanke in den Sinn, daß unsere unglücklichen Nächsten bereits in der Hölle

¹⁶²⁵ KLUB MARIJA: *K ženščinam Rossii*, 7.

¹⁶²⁶ FELMY: Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart, 111.

¹⁶²⁷ KLUB MARIJA: Antworten auf die Fragen der französischen Zeitschrift „L'Alternative“, 166.

¹⁶²⁸ DIES.: *K ženščinam Rossii*, 7.

¹⁶²⁹ GORITSCHewa: Briefe über Gebete zu der Mutter Gottes, 183.

¹⁶³⁰ GORIČEVA: *Christianstvo i gumanizm*, 197.

¹⁶³¹ Goričeva berichtete retrospektiv, dass sie die orthodoxe Erzählung, dass die Muttergottes in die Hölle hinabsteige und die Sünder rette, auf sich selbst bezogen habe; vgl. GORITSCHewa: *Die geistige Erfahrung der verfolgten Kirche*, 23–24.

leben?¹⁶³² Hilfe in Bezug auf die soziale Situation erwartete Goričeva nicht vom Staat, sondern nur noch von der Gottesmutter.¹⁶³³

Aber in der orthodoxen Überlieferung steigt die Mutter Gottes in die Hölle hinab. Nicht umsonst habe ich so oft Erzählungen einfacher russischer Frauen über ein Zusammentreffen mit Ihr gehört. Den Mühen der weiblichen Existenz steht Sie unglaublich nahe. Sie hört jedes Seufzen, trocknet jede Träne.¹⁶³⁴

Über das Geschilderte hinaus kann Goričeva in die Denkrichtung derjenigen eingeordnet werden, die Russland bzw. dessen Herrscher als Katechon für die gesamte Welt sehen. Dies wird deutlich, wenn die religiöse Andersdenkende eine russische Erzählung wiedergibt, die davon ausgeht, dass am Tag der Abdankung Nikolaus’ II. im Dorf Kolomenskoe (in der Nähe Moskaus; heute eingemeindet) eine Ikone der Gottesmutter (*Bogomater’ Deržavnaja*) mit den Insignien ihrer Herrschaft (Krone, Zepter und Reichsapfel), gekleidet in kaiserlichem Purpur, gefunden wurde: „Sie – die himmlische Königin – ist heutzutage die unsichtbare Königin Russlands, da sie der Sage nach die Krone als letzte empfing, nach der Ermordung des Zaren.“¹⁶³⁵

In dieser Sichtweise wird davon ausgegangen, dass die Abdankung des russischen Zaren die Erfüllung von 2 Thess 2,3–4.7–8 sei. Mit der Auffindung der genannten Ikone sei die Stelle des Katechons vom Zaren auf die Muttergottes

¹⁶³² DIES.: Briefe über Gebete zu der Mutter Gottes, 183.

¹⁶³³ „Mit der Gottesmutterchaft Mariens [...] begründet ist die besondere Macht ihrer Fürbitte. Die orthodoxe Kirche ist durchdrungen von der Gewißheit, daß ‚Maria die Mutter Gottes für die Kirchen bittet‘; sie glaubt aber darüber hinaus, daß die Gebete der Mutter von besonderer Wirkkraft sind bei Ihrem Sohn, eben weil Sie Seine Mutter ist, Ihm näher als die Engel [...]. All die ‚übertriebenen‘, ‚gewagten‘ und ‚kühnen‘ Aussagen über die Gottesmutter sind auf die Geburt des Erlösers oder auf ihre Fürbitte bezogen“ (FELMY: Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart, 116–117).

¹⁶³⁴ GORITSCHewa: Briefe über Gebete zu der Mutter Gottes, 183.

¹⁶³⁵ Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (5 of 6) [GORIČEVA, Tat’jana: Paradoksy ženskoj èmansipacii?, in: 37. No. 19, 4–13, hier: 12].

übergegangen, die diese Rolle solange ausfülle, bis die Monarchie wieder ordnungsgemäß hergestellt sei.¹⁶³⁶ Der Slavist und Historiker Michael Hagemeister hält in Bezug darauf fest:

In „historiosophischer“ Sicht bildet die Ermordung des Zaren und seiner Familie das zentrale sinnstiftende Ereignis der Geschichte Russlands im 20. Jahrhundert. Alles darauf folgende Unglück und Leiden, die Verfolgung der Christen, Hunger und Terror, der Tod von Millionen von Menschen werden als Strafe Gottes für den Abfall des russischen Volkes vom Glauben und für den judasgleichen „Verrat“ an seinem Herrscher aufgefasst. [...] Erst wenn das russische Volk sein Land von den Idolen und Symbolen der Gottlosigkeit reinige, den Ideen der Demokratie und politischen Gleichheit abschwöre, seine kollektive Schuld bereue und Buße tue für das „schrecklichste und unheilvollste Verbrechen des 20. Jahrhunderts“, werde der Zar zurückkehren und Russland seine einstige Größe wiedererlangen.¹⁶³⁷

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass Goričeva eine Synthese von Kultur und Religion anstrebte, um so die sowjetische Kultur und Gesellschaft in Richtung einer orthodoxen Kultur umzuwandeln. Gleichzeitig muss darauf hingewiesen werden, dass diese Theorie auch heute noch von orthodoxen fundamentalistischen Kreisen vertreten wird, auch wenn das Moskauer Patriarchat ihr ablehnend gegenübersteht.¹⁶³⁸

Goričevas hier abermals geäußerte Ablehnung des Marxismus-Leninismus, oder genereller: jedweder (auch westlich geprägter) rationalistischer Ideologie, verbunden mit der Zurückweisung des Individualismus, dem Fokus auf der ROK als Antipart zum materialistisch geprägten Staat (vgl. Kapitel 7.3.1.3) sowie dem Beharren auf einem russischen Sonderweg (vgl. Kapitel 7.3.1.4) stellte nichts Neues dar, war dies doch das ferne Echo der Debatten zwischen Slavophilen und Westlern im 19. Jahrhundert, deren Debatten und Argumentationsmuster sich nun auch bei Goričeva wiederfanden.¹⁶³⁹

¹⁶³⁶ Vgl. HAGEMEISTER: Neobyzantismus in Russland, 20–26. Somit sind sowohl der Anfang als auch das Ende der Romanov-Dynastie mit Muttergottes-Ikonen verbunden.

¹⁶³⁷ Ebd., 26.

¹⁶³⁸ Vgl. PAPKOVA: The Orthodox Church and Russian Politics, 63–64.

¹⁶³⁹ Vgl. RUTHCHILD: Feminist Dissidents in the “Motherland of Women’s Liberation”, 107.

7.3.3.2 **Der Einmarsch sowjetischer Truppen in Afghanistan**

Neben den sozialen Themen behandelte Goričeva auch außenpolitische Aspekte. So schwieg sie zusammen mit ihren Mitstreiterinnen nicht, als sowjetische Truppen in Afghanistan einmarschierten. Die Gruppe *Marija* erhob explizit ihre Stimme und stand nach eigenem Bekunden „an der Spitze des Protests von Müttern“¹⁶⁴⁰, als die sowjetischen Truppen im Dezember 1979 in Afghanistan einrückten:

Der Einmarsch in Afghanistan ruft allgemeine Empörung und Protest hervor. [...] Die feministische Bewegung stand an der Spitze des Protests von Müttern; eines ihrer Hauptziele ist der Kampf für den Frieden, die Aufklärung sowjetischer Mütter darüber, was der Krieg in Afghanistan wirklich ist, ein Aufruf an sie, die Gestellungsbefehle zu zerreißen und ihren Söhnen vorzuschlagen, sich lieber einsperren zu lassen als den schandbaren Tod eines Aggressors zu sterben.¹⁶⁴¹

Dabei stellte sich der Klub *Marija* nicht nur gegen die eigene Kirchenleitung, sondern auch gegen den Staat, und ordnete seine Aktivitäten in Bezug auf den Einmarsch sowjetischer Truppen in Afghanistan seinem eigentlichen Hauptziel zu bzw. unter:

selbstlos für die geistige, soziale und natürliche Befreiung der Frau zu kämpfen, für die Frau eines [...] Rußlands, das der ganzen Welt die Nachricht vom Sieg der Liebe über die Gewalt, des Lichts über die Dunkelheit bringt.¹⁶⁴²

Dieses geradezu österliche Motiv führte die Frauen um Goričeva dazu, sich sowohl gegen die sowjetische Okkupation von Afghanistan als auch an die Frauen in der Sowjetunion¹⁶⁴³ und in Afghanistan¹⁶⁴⁴ zu wenden.

Sie waren damit die Einzigen der religiösen Andersdenkenden, die – neben dem Bezug auf Korb III von Helsinki – konkret auf außenpolitische Ereignisse eingingen und gleichzeitig den Referenzrahmen der internationalen

¹⁶⁴⁰ KLUB MARIJA: Antworten auf die Fragen der Französischen Zeitschrift „L’Alternative“, 177.

¹⁶⁴¹ Ebd., 176–177.

¹⁶⁴² Ebd., 177.

¹⁶⁴³ Siehe REDAKCIJA: Klub „Marija“ protiv okupaciji Afganistana.

¹⁶⁴⁴ Siehe Keston Archive: SU 11/31 (mariyaclub) S [ČLENY FEMINISTIČESKOGO KLUBA „MARIJA“: Obračšenie „V Komitet afganskich ženščin“, 22.05.1980].

Sphäre nutzten, um eine Stimme sowohl gegen die kirchenamtlichen Verlautbarungen als auch gegen die staatlichen Vermeldungen zu erheben.¹⁶⁴⁵

Die ROK ihrerseits folgte ihrem spätestens mit dem Beitritt zum Weltkirchenrat eingeschlagenen Kurs, den Kampf für den Frieden der Sowjetregierung zu unterstützen. Sie hatte nicht nur die sowjetische Außenpolitik als Friedenspolitik propagiert, sondern auch bereits die Niederschlagung des Aufstands in Ungarn 1956¹⁶⁴⁶, des Prager Frühlings 1968¹⁶⁴⁷ sowie schließlich den Einmarsch sowjetischer Truppen in Afghanistan 1979¹⁶⁴⁸ als friedensstiftende Aktivitäten verteidigt und die Rolle der auf friedliche Koexistenz bedachten Sowjetunion hervorgehoben.¹⁶⁴⁹

Goričeva stellte sich nun gegen diesen Kurs: Sie unterzeichnete am 14. Januar 1980 ein Dokument mit Anderen aus der inoffiziellen Kultur Leningrads, um gegen den Einmarsch in Afghanistan zu demonstrieren.¹⁶⁵⁰ In ihrer *Botschaft aus Leningrad (Obraščenie iz Leningrada)*¹⁶⁵¹, die zeitnah im Westen in *Russkaja mysl'* (29. Februar 1980) veröffentlicht wurde, stellten die Unterzeichnenden einen engen Zusammenhang zwischen sowjetischer Außen- und Innenpolitik her, indem sie explizit die Repressionen gegen Mitglieder der demokratischen und religiösen Bewegung herausstellten.¹⁶⁵²

¹⁶⁴⁵ Gleichzeitig muss darauf hingewiesen werden, dass es in der russischen Orthodoxie eine prominente Stimme gab, die sich ebenfalls gegen den Afghanistankrieg aussprach: Der damalige Erzbischof von Vyborg und Vikar der Leningrader Eparchie Kirill, der heutige Moskauer Patriarch, stimmte nicht gegen einen Beschluss des Exekutiv Ausschusses des ÖRK, der ernsthafte Besorgnisse über die militärischen Aktionen der Sowjetunion in Afghanistan äußerte, sondern befürwortete ihn. Somit hatte erstmals ein offizieller Kirchenvertreter der ROK nicht den politischen Kurs der Sowjetunion goutiert, was in der westlichen Presse sehr genau wahrgenommen wurde; vgl. ELLIS: *The Russian Orthodox Church*, 213.

¹⁶⁴⁶ Siehe VASIL'EV, A.: *Protiv narušitelej mira*, in: *ŽMP* (1/1957), 36–37, hier: 37.

¹⁶⁴⁷ Siehe ALEKSIJ, PATRIARCH MOSKOVSKIJ I VSEJA RUSI: *Predsedatelju central'nogo Komiteta Vsemirnogo Soveta Cerkvej g-nu M. M. Tomasu*, in: *ŽMP* (10/1968), 1–2; DERS.: *D-ru I. Gromadke, Presidentu Christianskoj Mirnoj Konferencii*, in: *ŽMP* (10/1968), 2–3.

¹⁶⁴⁸ Siehe *Zajavlenie Svjaščennogo Sinoda Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi ot 20 marta 1980 goda*, in: *ŽMP* (5/1980), 3–6, hier: 5–6.

¹⁶⁴⁹ Vgl. STRICKER: *Religion in Rußland*, 97; FLETCHER: *Religion and Soviet Foreign Policy*, 186–187.

¹⁶⁵⁰ Siehe REDAKCIJA: *Klub „Marija“ protiv okkupacii Afganistana*.

¹⁶⁵¹ Siehe Keston Archive: SU 12/11.1 Seminar “37” (1 of 6) [GORIČEVA u. a.: *Obraščenie iz Leningrada*].

¹⁶⁵² Vgl. ebd.

Hier wird auch bei Goričeva der enge Zusammenhang zwischen Rechtsverteidigerbewegung, den Helsinki-Komitees und den religiösen Andersdenkenden deutlich. Dieses Zusammenwirken war also nicht nur auf die Moskauer Intelligenz beschränkt, sondern kann auch auf das gemeinsame Wirken der inoffiziellen Kultur der Leningrader Intelligenz bezogen werden. Ebenfalls zeigt sich an diesem Aufruf, dass die in Leningrad Aktiven gut über die Geschehnisse in Moskau informiert waren, da sie nicht nur auf den Arrest von Dmitrij Dudko vom 15. Januar 1980 reagierten, sondern auch forderten, für die Befreiung von Dudko, Jakunin, Regel’son, Poreš, Ogorodnikov und anderen Gewissensgefangenen einzutreten.¹⁶⁵³

Das kritische Potential und die Gefahr für das sowjetische Staat-Kirche-Verhältnis lagen nicht so sehr in dem, wogegen entschiedener Einspruch eingelegt wurde, sondern in dem, was mittels der Eingaben und Aufrufe vertreten wurde bzw. wofür eingestanden wurde. Auch wenn bei diesen Eingaben jedwede religiös-theologische Grundlegung oder Argumentation fehlte, so sind die Eingaben im Namen des Klubs *Marija* unterzeichnet worden, sodass hierdurch auch ihre weiteren Aktivitäten promulgiert wurden bzw. durch die Veröffentlichung in der *samiždat*-Zeitschrift *Marija* (Nr. 2) der enge Konnex zwischen den bei ihnen besprochenen religiösen, sozialen und politischen Themen deutlich wurde.

Der enge Zusammenhang zwischen religiösen, sozialen und politischen Themen wurde auch im *Aufruf an die Mütter*¹⁶⁵⁴ deutlich. Er wurde bereits in der Gründungssitzung des Klubs unterzeichnet, richtete sich gezielt an alle Mütter in der Sowjetunion und stand somit in Kongruenz zu den weiteren Aktivitäten des Klubs, der sich und seine Aktivitäten nicht auf eine bestimmte soziale Schicht begrenzen wollte. Zu betonen ist jedoch, dass der Klub sich *de facto* doch primär auf eine soziale Schicht bezog, was seine Zusammensetzung aus ausschließlich Mitgliedern aus der Intelligenz zeigte. Dennoch unterstützten solche Eingaben Goričevas Ziel: die Transformation der Gesellschaft.

Auffällig ist die Sinnspitze des Andersdenkens: Statt dass sich die Amtskirche – wie es bereits jahrzehntelang auf internationalen Konferenzen geschah, auf denen sie sich gegen Krieg und für Frieden einsetzte – gegen den Afghanis-

¹⁶⁵³ Vgl. ebd.

¹⁶⁵⁴ Siehe REDAKCIJA: Klub „Marija“ protiv okkupacii Afganistana.

tankrieg ausspach, kam diese Rolle den Andersdenkenden zu. Statt beim bloßen Denken zu verbleiben, ließ Goričeva diesem auch Taten folgen. Die inhaltliche Kongruenz zwischen Denken und Handeln wird in dem *Aufruf an die Mütter* besonders deutlich, in dem sich die Mitglieder des Klubs *Marija* mit der Bitte an die sowjetischen Mütter wandten, ihre Söhne zu ermutigen, den Kriegsdienst zu verweigern. Die Folgen solch eines Verhaltens waren den Leningrader Feministinnen wohl bewusst: Sie verschwiegen nicht, dass Kriegsdienstverweigerung mit drei Jahren Freiheitsentzug bestraft werden konnte. Ihr Hauptaugenmerk lag jedoch nicht auf einem pazifistischen Ansatz oder in theologischen Gründen, sondern die Verfasserinnen argumentierten damit, dass die Mütter so ihre Söhne vor den afghanischen Rebellen schützen und damit ihr Leben retten könnten. Die sowjetischen Mütter könnten ihren Söhnen den „schändlichen Tod in einem fremden Land“¹⁶⁵⁵ ersparen, indem diese sich der Einberufung widersetzen und das „geschlossene Gefängnis“¹⁶⁵⁶ dem Tod vorziehen würden.¹⁶⁵⁷

Dass es den Müttern im Klub *Marija* durchaus ernst mit ihrem Anliegen war, wird zugleich darin deutlich, dass sie aufzeigten, dass Mitglieder des Klubs diesem Aufruf bereits nachgekommen seien, um ein Beispiel für andere Mütter zu sein.¹⁶⁵⁸ Dieser Aufruf zur Fahnenflucht und zum Desertieren musste Gehör bei den sowjetischen Verantwortlichen finden, stellte er sich doch fundamental gegen die sowjetische Politik.

Neben den angesprochenen expliziten Adressaten ist hervorzuheben, dass das Andersdenken Goričevas und der Leningrader Feministinnen der Versuch war, Sozialkritik anhand des Christentums zu äußern und sich dabei nicht nur auf eine soziale Schicht als Adressatenkreis zu fokussieren: „Wir möchten gern im Namen aller Frauen sprechen [...]. Uns interessiert in gleichem Maße die Situation der ‚emanzipierten‘ Frau der Intelligenz wie auch die Sorgen der einfachen Frau [...].“¹⁶⁵⁹ Auch der Leserkreis von *Marija* war nach Auskunft der Verfasserinnen nicht auf Frauen beschränkt:

Wir streben eine größtmögliche Verbreitung unserer Zeitschrift an. Und, obwohl sich die Zeitschrift an Frauen wendet, sind in ihr auch allgemeine

¹⁶⁵⁵ Ebd., 11.

¹⁶⁵⁶ Ebd.

¹⁶⁵⁷ Vgl. ebd.

¹⁶⁵⁸ Vgl. ebd.

¹⁶⁵⁹ KLUB MARIJA: Antworten auf die Fragen der französischen Zeitschrift „L'Alternative“, 171.

Probleme angesprochen: es empfiehlt sich auch für Männer, die Zeitschrift zu lesen.¹⁶⁶⁰

Dass Goričeva und die anderen Herausgeberinnen sich jedoch nicht nur auf die offiziell-öffentliche Sphäre konzentrierten, sondern auch implizite Adressaten, wie Leser in der internationalen Sphäre, vor Augen hatten, stellten sie ebenfalls heraus: So betonten sie, dass Autorinnen im *Almanach* „mit einer solchen Offenheit gesprochen [haben], daß die ganze Welt [die sozialen Probleme in der Sowjetunion] gesehen hat“¹⁶⁶¹. Gleichzeitig forderte der Klub *Marija* westliche Radiostationen dazu auf, das Programm der Leningrader Feministinnen via Radio in der Sowjetunion zu verbreiten.¹⁶⁶² Somit wurden konkrete Empfehlungen gegeben, wie mittels der Sphäre der Weltöffentlichkeit das Programm der Feministinnen in der Sowjetunion weiterverbreitet und umgesetzt werden könnte. Explizite Eingaben an herausragende Vertreter der Weltöffentlichkeit lassen sich trotzdem nicht nachweisen.

Stattdessen überschritten die Feministinnen gezielt den Referenzrahmen der Sowjetunion, um sich an andere Frauen zu wenden: So wandten sie sich in einem weiteren Aufruf an das Komitee Afghanischer Frauen¹⁶⁶³, um dabei ihre „lieben Schwestern“¹⁶⁶⁴ im Namen aller Frauen der Sowjetunion, die Kriege, Gewalt und Unrecht hassen würden, zu grüßen, und die Frauen insgesamt als Kämpferinnen für Gerechtigkeit zu identifizieren. Ausgerechnet den Frauen falle diese Rolle zu, so das Dokument weiter, obwohl sie über Jahrhunderte unterdrückt und erniedrigt worden seien. Die Welt hoffe auf die Befreiung von der Kraft des Bösen, gegen das sich die Frauen stellten. Daher ruhe die Hoffnung nun auf ihnen.¹⁶⁶⁵

Besonders hervorgehoben werden muss die Entschiedenheit, mit der gegen den Krieg vorgegangen wurde. Was jedoch bei Goričeva und ihren Mitstreiterinnen fehlte und eigentlich hätte erwartet werden können, ist eine inhaltliche Beschäftigung mit dem Krieg und den Argumenten für und gegen den Krieg,

¹⁶⁶⁰ Ebd, 170.

¹⁶⁶¹ GORITSCHewa: Hexen im Kosmos, 144.

¹⁶⁶² Vgl. KLUB MARIJA: Antworten auf die Fragen der französischen Zeitschrift „L’Alternative“, 177.

¹⁶⁶³ Siehe Keston Archive: SU 11/31 (mariyaclub) S [ČLENY FEMINISTIČESKOGO KLUBA „MARIJA“: Obrašćenie „V Komitet afganskich ženščin“].

¹⁶⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁶⁵ Vgl. ebd.

sei es aus christlich-theologischer Warte oder aus philosophischer, soziologischer oder anderer Perspektive, denn in den Diskussionsrunden des Klubs wurden vielfältige Themen aus den unterschiedlichsten Blickwinkeln diskutiert und in Beziehung zum Christentum gesetzt. Eine Auseinandersetzung mit den oben erwähnten Positionen der Amtskirche fand ebenso nicht statt. Stattdessen hoben die Mitglieder des Klubs *Marija* ihr persönliches Motiv hervor: die Rettung des Lebens der eigenen Söhne. Hier sprachen v. a. die zu Aktivistinnen gewordenen Mütter und nicht primär Personen aus der inoffiziellen Kultur Leningrads.

7.3.3.3 Abweisung von Mk 12,17

Goričeva war davon überzeugt, dass sich in Russland nichts ereigne, das die Frauen nicht angesprochen hätten – hierin sah sie sogar einen eschatologischen Sinn.¹⁶⁶⁶ Daher war es konsequent, dass sie – wie zuvor bereits geschildert – zu sozialpolitischen Themen entgegen der offiziellen Linie der Kirchenhierarchie Stellung bezog.

Dass dies ein hochpolitisches Handeln war, schien Goričeva bewusst zu sein. Daher verwundert es nicht, dass sie sich explizit mit dem politischen Handeln von Christen und der Zinsgroschenperikope auseinandersetzte. Ihr politisches Handeln begründete sie mit der Abweisung der Zweireichelehre Luthers, wodurch sie sich gleichzeitig gegen deren Anwendungsfall Mk 12,17 stellte. Für Goričeva stand fest:

Gegenstand unserer Aufmerksamkeit sollte sowohl eine bestimmte Politik als auch eine reale politische Kategorie sein. [...] Die Position [...] zweier Königreiche führt nicht nur zu politischer Gleichgültigkeit, sondern auch oft zu politischer Blindheit. Und von hier aus ist es nicht weit zum Verbrechen gegen die Wahrheit des Christentums. So wurden einige protestantische Kreise, die die Theorie der beiden Königreiche teilen, zu Dienern des Hitler-Regimes. Ihnen war alles egal, weil sie jegliche Form der Politik verachteten.¹⁶⁶⁷

Goričeva wies die Zwei-Reiche-Lehre zurück, da sie – wie sie am Beispiel der „Deutschen Christen“ während der NS-Zeit exemplifizierte – befürchtete,

¹⁶⁶⁶ Vgl. Keston Archive: SU 12/11.1 S Seminar “37” (5 of 6) [GORIČEVA: Paradoxny ženskoj émansipacii?, 5].

¹⁶⁶⁷ DIES.: Christianstvo, Kul'tura, Politika, 16.

dass sie zu politischer Gleichgültigkeit führe. In ihrer Betrachtung unterschlug sie jedoch, dass es gerade der konkrete Anwendungsfall von Mk 12,17 war, der beispielsweise die Basis von Jakunins und Ėšlimans Denken bildete, um ihre Rechte einzufordern und um beide in die Rechtsverteidigerbewegung einzuschreiben. Eine politische Gleichgültigkeit kann also nicht zwangsläufig aus der Zweireichelehre gefolgert werden.

Goričevas Argumentation ist auch noch mit einem weiteren Dilemma verbunden: Indem von ihr die Position der Zwei-Reiche-Lehre abgewiesen wurde, wurde es ihrer Meinung nach zwar möglich, politisch Stellung gegen den Staat bzw. dessen Vertreter zu beziehen, jedoch wird aus solch einer Perspektive unterschlagen, dass das eine Königreich – die Kultur – eben nicht zwangsläufig eine christliche sein muss. Die religiöse Dissidentin strebte dies zwar an, es ergab sich aber nicht zwangsläufig aus ihrer Abweisung der Zweireichelehre. Die staatlichen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen hatten sich seit der Revolution von 1917 maßgeblich geändert, sodass das Ziel einer christlichen Gesellschaft und Kultur als utopisch und nicht umsetzbar einzustufen sein musste, da die sowjetische Wirklichkeit mit ihrem hegemonialen ideologischen Anspruch ausgeblendet wurde. Auch wenn Goričeva es nicht explizit forderte, sondern es ihr um eine neue christliche Kultur, eine Synthese von Kultur und Glaube, die nur in der Kirche möglich sei, ging, lief ihre Konzeption auf eine Überordnung der Kirche über die gesellschaftlichen Systeme hinaus. Gleichzeitig beförderte dieser kritisch zu hinterfragende Ansatz jedoch das Handeln Goričevas: Die Abweisung eines apolitischen Handelns oder politischer Blindheit, wie sie es bei den „Deutschen Christen“ kritisierte, führte bei der religiösen Andersdenkenden dazu, sowohl zu innenpolitischen als auch zu außenpolitischen Themen kritisch Stellung zu nehmen.

7.4 Ziele

Wie auch bei den anderen religiösen Andersdenkenden sollen in diesem Schritt die Ziele, die Goričeva anstrebte, systematisch zusammengefasst werden. Dafür ist festzuhalten, dass die religiöse Dissidentin durch ihr Handeln anstrebte, dass

1. ... die sowjetische Gesellschaft mit ihrer marxistisch-leninistischen Ideologie umgewandelt und dadurch gerettet werden sollte. Dies war das

übergeordnete Ziel, von dem Goričeva stets als Synthese zwischen Kultur und Glaube sprach.

2. ... diese Synthese zu einer neu errichteten Kultur führe: Sie sollte eine Synthese von Christentum und bestehender Kultur sein, dem Immanenten und Transzendenten, indem Kultur in die Kirche eintreten sollte.
3. ... diese angestrebte Synthese nicht durch äußere Reformen und Veränderungen des Staatswesens erfolgen sollte, sondern durch die innere Umwandlung des Menschen, die bei der russischen Frau beginne.
4. ... die Frau sich durch diese geistliche Metamorphose wieder den „weiblichen Werten“ zuwenden könnte, um die eigene Weiblichkeit (wieder-)zuentdecken. Diese Metamorphose, die schließlich Gott wiederentdecken würde, könne die Frau nur durch eine religiöse Umgestaltung des Lebens befreien.
5. ... diese geistig-geistliche Metamorphose zwar bei den Frauen beginnen sollte, jedoch nicht auf die Frauen beschränkt bleiben sollte. Der Frau kam in Goričevas Konzeption ein geradezu messianisches Schicksal zu: „Wiederherstellung und Entdeckung des mit Füßen getretenen und unterdrückten ‚Menschen‘, des ‚Geschlechts‘, der ‚Geschichte‘.“¹⁶⁶⁸ Die Frau stelle der Gewalt der russischen Männer die Liebe entgegen, da nur so die geistliche Wende herbeigeführt werden könne, die es benötige, um schlussendlich auch die jeweilige Persönlichkeit zu befreien.
6. ... durch die geistliche Metamorphose und Umwandlung der Kultur der Subjektivismus überwunden und die verlorengegangenen Geschlechterrollen wiederhergestellt werden sollten.
7. ... durch dieses Handeln und die damit eingeleitete geistliche und soziale Revolution sowohl die innere als auch die äußere Freiheit der sowjetischen Bürger wiedererlangt werden sollte. Dies drückte sich insbesondere im Einsatz für den Frieden aus, indem die Mütter dazu aufgerufen wurde, ihre Söhne nicht in den Krieg zu schicken.
8. ... durch die bei den russischen Frauen beginnende geistliche Transformation schließlich die gesamte Menschheit umgewandelt werden sollte.

¹⁶⁶⁸ KLUB MARIJA: Antworten auf die Fragen der französischen Zeitschrift „L'Alternative“, 174.

7.5 Zwischensicherung

Nach der inhaltlichen Analyse können die Untersuchungsergebnisse zu Goričeva wie folgt gebündelt werden:

1. Ihr Vorschlag, eine neue Kultur aufzubauen, lief v. a. auf Kirchlichkeit hinaus. Dieser Vorschlag spiegelte insbesondere Debatten und Denkmuster der Kirchengeschichte wider, die überwunden gewesen schienen: Die Trennung von geistlichem und weltlichem Bereich mag noch im 15./16. Jahrhundert, z. B. beim theokratischen Absolutismus Iosif Volockijs (1439/1440–1515) unvorstellbar gewesen sein, aber eine Aufhebung der Trennung von Kirche und Staat scheint unter Bedingungen der Moderne nicht umsetzbar.
2. Gleichzeitig zeigt diese Herangehensweise, dass in Goričevas Denkmustern das bestehende sowjetische System als Abweichung von der Norm gesehen wurde – der eigentliche geistige und gesellschaftliche Zustand Russlands sei durch die Revolution verlorengegangen und müsse wiederhergestellt werden. Es ging ihr jedoch nicht um eine Rückkehr zum vorrevolutionären Russland, sondern insgesamt um eine neue Gesellschaft. Durch die Revolution war aus Goričevas Perspektive ein gesellschaftlicher Zustand angebrochen, den es nun zu überwinden galt.
3. Ihr Entwurf einer Synthese von Kultur und Kirche lief deshalb auf eine Transformation der bestehenden Gesellschaft unter dem Aspekt der Kirchlichkeit hinaus. Die so entwickelte Utopie einer neuen Gesellschaft ging über den bestehenden Referenzrahmen der Kultur der Sowjetunion und der Kirche hinaus. Da Goričeva die Transformation der gesamten Kultur anstrebte, stellten Eingaben wie die der Rechtsverteidiger kein adäquates Mittel zur Artikulation der angestrebten Ziele dar. Daher können bei der religiösen Andersdenkenden keine Eingaben – weder an staatliche Vertreter noch an die der Kirche – nachgewiesen werden.
4. Durch die angestrebte Synthese von Christentum und bestehender Kultur, dem Immanenten und Transzendenten, wurde die christliche Kultur der bestehenden Kultur *de facto* übergeordnet, auch wenn Goričeva dies nicht explizit benannte, sondern betonte, dass Kultur in die Kirche eintreten solle. Diese Synthese hatte in ihrer Konzeption zwar ihren Ausgangspunkt in Russland, war aber nicht darauf beschränkt: „Geistige

Werte [...] werden in jeder anderen beliebigen Gesellschaft gleichfalls geringgeschätzt, unabhängig von ihrem sozialen Aufbau. [...] Die heutige Kultur benötigt Selbstreflexion, einen Ausweg aus ihrem eigenen [...] Projekt.“¹⁶⁶⁹ Diesen Ausweg bot Goričeva ihrem Selbstverständnis nach an.

5. Da die gesamte Kultur transformiert werden sollte, mussten sich die Texte der religiösen Andersdenkenden auch an die gesamte Kultur und alle Menschen richten und nicht nur an bestimmte Vertreter des Staats oder der Kirche. So erklärt sich dann auch beispielsweise der *Aufruf an die Mütter* in Russland oder an die Frauen in Afghanistan.
6. Um sich für diesen wiederherzustellenden gesellschaftlichen Zustand einzusetzen, wurde für Goričeva die Abweisung der Zweireichelehre entscheidend. Deren Abweisung ermöglichte es ihr, einen Brückenschlag zwischen dem Christentum orthodoxer Prägung und der bestehenden Kultur zu wagen und beide als eine Kultur auszuweisen. Gleichzeitig erklärt die Abweisung der Zweireichelehre auch das politische Handeln der religiösen Andersdenkenden, da sie – wie sie selbst betonte – nicht abseitsstehen wollte, sondern durch konkretes Handeln anstrebte, die verlorengegangene Kultur wiederherzustellen.
7. Dieses konkrete Handeln manifestierte sich neben ihren Aktivitäten in der inoffiziellen Kultur darin, dass sie auf die Einschränkungen von Gläubigen hinwies, bestehende soziale Unzulänglichkeiten anprangerte und gegen die sowjetische Außenpolitik Stellung bezog.
8. An ihren Aufrufen und gesetzten Themen zeigte sich – trotz aller Kritik am Marxismus-Leninismus und dem Versuch, diesen zu überwinden – Goričevas Staatsbezogenheit: Es gab Ähnlichkeiten zwischen den offiziellen und inoffiziellen Argumentationsmustern in der Auseinandersetzung und Deutung von Geschlechterrollen, wodurch deutlich wird, dass sie nicht abseits der Gesellschaft stand und die in der offiziell-öffentlichen Sphäre erlaubten Diskurse rezipierte und in ihrem Sinne fortführte.
9. Die internationale Sphäre trat ab den 1970er-Jahren, bedingt durch den KSZE-Prozess, immer weiter in den Vordergrund. Jedoch lassen sich keine expliziten Aufrufe zur gemeinsamen Umsetzung ihrer Ziele mit westlichen Christen oder Eingaben an westliche Staats- oder Kirchenvertreter finden, was mit der antiwestlichen bzw. russisch-nationalen Linie

¹⁶⁶⁹ REDAKCIJA ŽURNALA „37“: Replika Redakcii „37“, 157.

Goričevas in Einklang stand. Es ging ihr vielmehr darum, die eigenen Ideen mit Hilfe des Westens in die Sowjetunion zurückzutransportieren und in der UdSSR zu verbreiten. Die Weltöffentlichkeit wurde nicht zur Appellationsinstanz, sondern zum Werkzeug und Instrument, um die eigenen Ziele in der Sowjetunion einem breiten Publikum zu Gehör zu bringen. Ihr Programm in der internationalen Sphäre bekannt(er) zu machen, scheint für Goričeva nur ein Nebenprodukt zu sein, jedoch nicht angestrebtes Ziel ihrer Aktivitäten.

10. Die religiöse Andersdenkende bediente sich zwar westlicher Begriffe und Konzepte, die sie für sich und ihre Zwecke adaptierte und umformulierte, betrachtete aber die gegenwärtigen Entwicklungen im Westen kritisch. Sollte die angestrebte Synthese in der Sowjetunion umgesetzt werden können, würde die dann entstandene neue Kultur das beinhalten, was für sie im Westen bereits verlorengegangen war.
11. Goričeva kann zu den gemäßigten Slavophilen gezählt werden, da ihre Position gemäßiger war als die anderer Slavophiler, obwohl sie zwar die russische Seele als diejenige bezeichnete, zu der laut ihr die Gerechten und Heiligen gehören, und die russische Erde als orthodox apostrophierte. Auch nahm sie Gedanken der Muttergottes als Katechon Russlands auf, dennoch suchte sie die Lösung nicht im vorrevolutionären Russland, sondern versuchte, Feminismus und ihr Engagement als Teil einer gesamt-demokratischen und progressiven Bewegung zu sehen und die Gesellschaft insgesamt umzugestalten.
12. Goričevas Brückenschlag zwischen Orthodoxie und Feminismus war neu und in dieser Form einzigartig. Anke Stephan stellt daher zu Recht fest, dass es „in der historischen russischen Frauenbewegung [dafür] kein Vorbild“¹⁶⁷⁰ gab.
13. Vor dem Hintergrund des angestrebten „Frau-Seins“ Goričevas ist auch die Benennung des Klubs mit *Marija* folgerichtig, kongruierte doch der Bezug auf Maria als theologischer Rahmen mit den inhaltlichen Forderungen der religiösen Andersdenkenden, indem sie sich für eine Wiederentdeckung der Weiblichkeit der Frau einsetzte, die sie in der Muttergottes fand.

¹⁶⁷⁰ STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 461.

8 Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen

Im Mittelpunkt der letzten ausführlichen Analyse steht das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen (*Christianskij komitet zaščity prav verujuščich*), an dem sich auch der bereits in Kapitel 5 ausführlich behandelte Priester Gleb Jakunin aktiv beteiligte. Zunächst werden auch hier eine Übersicht und Kontextualisierung der jeweiligen Quellen geboten, bevor die inhaltliche Analyse beginnt. Diese wiederum stellt am Anfang die Motivation des Komitees heraus, bevor die aus den Quellen herausgearbeiteten Themen und Argumente in Kategorien präsentiert werden. Abschließend werden die Ziele des Komitees festgehalten und es erfolgt eine Zwischensicherung der Ergebnisse.

8.1 Übersicht und Kontextualisierung der Quelle

Das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen „produzierte“ in den ersten drei Jahren seines Bestehens 417 dokumentierte Quellen mit insgesamt 2891 Seiten.¹⁶⁷¹ Es muss jedoch unter Berücksichtigung der Fragestellung beachtet werden, dass die Mehrzahl der Dokumente – insgesamt 359 – nicht vom Komitee selbst, sondern von anderen Gläubigen unterschrieben und verantwortet wurde, die diese beim Komitee einreichten. Nach der Einreichung besorgte das Komitee die Distribution dieser Dokumente, in denen über die Verletzung der Rechte von Gläubigen berichtet wurde. Da diese Schriften vom Komitee lediglich weiterverbreitet wurden, bilden sie nicht den Gegenstand der Untersuchung, da gemäß den zuvor genannten Kriterien nur diejenigen Dokumente untersucht werden, bei denen sich das Komitee selbst verantwortlich zeigte oder die von Mitgliedern des Komitees für das Komitee verantwortet wurden (insgesamt 64 Dokumente).

Auch wenn sich die hier vorgelegte Untersuchung auf den Referenzrahmen der RSFSR beschränkt, wird beim Komitee von diesem Grundsatz insofern

¹⁶⁷¹ Vgl. BOURDEAUX, Michael: *Risen indeed. Lessons from the USSR*, London/New York 1983 (Keston Book, 16), 22.

8 Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen

abgewichen, als dass es in seinen Eingaben auch Topoi aus anderen Sowjetrepubliken aufnahm und in seiner Argumentation berücksichtigte. Solche Eingaben werden v. a. zur Explikation der Analyseergebnisse herangezogen und bilden folglich keinen Schwerpunkt der Untersuchung.¹⁶⁷²

Das Komitee nahm zwar für sich in Anspruch, die Rechte aller Gläubigen zu verteidigen, *de facto* konzentrierte sich seine Tätigkeit aber auf die Verteidigung der Rechte von Christen. Lediglich zwei Dokumente befassten sich mit einem nichtchristlichen Gläubigen; konkret mit dem Juden Iosif Begun, der verbotenerweise Hebräischunterricht erteilte und aufgrund dessen verurteilt wurde. Die ROK-Spezialistin Jane Ellis erklärt dies damit, dass Juden nicht aufgrund ihrer Religion, sondern aufgrund ihres ethnischen Status in der UdSSR diskriminiert wurden und es in diesen Fällen v. a. um die Emigration ging, weshalb sie kein Thema für das Christliche Komitee gewesen seien. Auch unabhängig vom Christlichen Komitee gab es keine Dokumente, die den Westen erreichten und Rechtsverletzungen gegenüber jüdischen, muslimischen oder buddhistischen Gläubigen dokumentierten.¹⁶⁷³

Die hier zu untersuchenden Dokumente des Komitees wurden nicht nur im *samiždat*, sondern auch im *tamiždat* veröffentlicht. Besondere Erwähnung gehört neben den Veröffentlichungen von übersetzten Dokumenten in *Religion in Communist Lands*¹⁶⁷⁴ den russischsprachigen Dokumenten in der Reihe *Vol'noe slovo (Freies Wort)*¹⁶⁷⁵ sowie der monumentalen Dokumentation des

¹⁶⁷² Als Beispiel kann ein Brief an die weltweite Christenheit über den Zustand der Georgischen Orthodoxen Kirche genannt werden, der v. a. unter dem Aspekt interessant ist, dass dieser Auskunft über die Einheitsvorstellungen des Komitees gibt, jedoch nicht daraufhin untersucht werden soll, wie sich die georgische Kirchenleitung gegenüber dem Staat positionierte bzw. die georgischen Behörden gegenüber Christen, da dies nicht der Fragestellung dieser Arbeit entspricht; vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Obrašćenie k mirovoj christianskoj obščestvennosti, in: Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty, Frankfurt 1977 (Vol'noe slovo, 28), 27–28.

¹⁶⁷³ Vgl. ELLIS: The Russian Orthodox Church, 378–379.

¹⁶⁷⁴ Siehe beispielsweise Members of the Christian Committee for the Defence of Believers' Rights: Declaration, in: RCL 6 (1/1978), 33–34 (enthält das Gründungsdokument des Christlichen Komitees); Members of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR: Christian Critique of Soviet Draft Constitution, in: RCL 6 (1/1978), 34–40 (enthält eine Eingabe an den Vorsitzenden der Verfassungskommission).

¹⁶⁷⁵ Siehe Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty, Frankfurt 1977 (Vol'noe slovo, 28).

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Washington Research Centers in San Francisco: 11 Bände mit russischen Originaltexten sowie ein Band mit ausgewählten englischen Übersetzungen der Dokumente des Komitees bzw. seiner Mitglieder fanden unter dem Titel *Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR (Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR)*¹⁶⁷⁶ international Beachtung. Insgesamt wurden so 396 Dokumente der Weltöffentlichkeit zugänglich gemacht. Die nicht veröffentlichten 21 Dokumente sollten in einem dreizehnten Band erscheinen, der jedoch nie publiziert wurde.¹⁶⁷⁷ Sechs weitere Dokumente sollen nach der Inhaftierung der Gründungsmitglieder und damit später den Westen erreicht haben und wurden daher nicht in der genannten Reihe veröffentlicht, sodass die Zahl der durch das Komitee und dessen Mitglieder veröffentlichten Dokumente insgesamt bei 423 lag.¹⁶⁷⁸ Wichtig für die Kontextualisierung der Quellen ist auch die wechselnde Zusammensetzung der Mitglieder, da sie sich unmittelbar auf den Fortgang der Aktivitäten des Komitees auswirkte: Nach der Verhaftung ihrer Mitglieder 1979 und 1980¹⁶⁷⁹ oder nach kirchlicher Versetzung, wie bei Varsonofij Chajbulin 1978,¹⁶⁸⁰ nahmen die Aktivitäten des Komitees deutlich ab, da nur

¹⁶⁷⁶ Siehe WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): *Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR*, Moscow/San Francisco 1978–1980 (12 Bände).

¹⁶⁷⁷ In Band 11 wurde angekündigt, dass ab Band 13 die Edition und Herausgabe weiterer Bände von einer noch zu gründenden Organisation in San Francisco übernommen werden sollte. Das ist jedoch nie geschehen; vgl. DASS.: Preface, in: DASS. (Hg.): *Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 11. Russian Texts; Summary and Excerpt Translations*, Moscow 1979/San Francisco 1980, ii.

¹⁶⁷⁸ Vgl. ELLIS: *The Russian Orthodox Church*, 376.

¹⁶⁷⁹ Vgl. FN 803.

¹⁶⁸⁰ Chajbulin wurde in die Oblast Vladimir versetzt, wodurch die Kommunikation mit den anderen Mitgliedern des Komitees zunehmend schwieriger wurde. Seine Position wurde im Mai 1979 durch den Priester Vasilij Fončenkov neu ausgefüllt; vgl. ELLIS: *The Russian Orthodox Church*, 379. Aufgrund der im Mitrochin-Archiv veröffentlichten Befunde lässt sich dieser Vorgang genau rekonstruieren und ermöglicht Einblicke in die Vorgehensweise des KGB gegenüber religiösen Andersdenkenden und dessen Kooperation mit der Patriarchatskirche: „The KGB eventually demolished the Christian Committee by its traditional techniques of destabilization, agent penetration and persecution. The Fifth Directorate concluded that the most vulnerable of the committee's founders was Hierodeacon Varsanofy. With the assistance of GALKIN (an unidentified agent in the Orthodox Church), Varsanofy was assigned early in 1978 to a church in Vladimir region whose incumbent, VOLZHESKY, was a long-standing KGB-agent. Finding it difficult to stay in touch with Yakunin and Kapitanchuk, Varsanofy resigned from the Christian

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

noch der am 29. Dezember 1977 hinzugetretene Sekretär Vadim Ščeglov seine Arbeit fortsetzen konnte, der schließlich 1983 zur Emigration gezwungen wurde.¹⁶⁸¹

Das Komitee war auf Verhaftungen seiner Mitglieder vorbereitet: Sollte eines der Gründungsmitglieder verhaftet werden, sollte Ščeglov den Namen des jeweiligen Nachfolgers veröffentlichen. Nach der Versetzung Chajbulins übernahm im Mai 1979 der Priester Vasilij Fončenkov¹⁶⁸² dessen Position; nach

Committee. According to Varsanofy's file, VOLZHISKY introduced him to a sympathetic psychiatrist (also a KGB agent, codenamed BULKIN), who persuaded him that he was suffering from a nervous illness and should give up membership of the Christian Committee in order to reduce the stress he was under and prevent his illness from getting worse. The KGB claimed the credit for inducing Varsanofy to abandon political activity and concentrate on research work in the field of theology, using materials from the Oblast archives. While he was working in the archives, another KGB agent, codenamed SPIRANSKY, succeeded in winning his confidence and allegedly „deflected Varsanofy from his obsession of becoming the spokesman of believers in the Soviet Union“ (ANDREW / MITROKHIN: *The Sword and the Shield*, 493–494, Herv. i. Orig.).

¹⁶⁸¹ Vgl. TAPLEY: *Orthodox Christian Dissidents and the Human Rights Movement*, 151–154.

¹⁶⁸² Vasilij Vasil'evič Fončenkov (1932–2006) wurde in der Familie eines Altbolschewiken geboren. Er schloss die Mittelschule 1950 ab und nahm anschließend sein Studium an der Historischen Fakultät des Pädagogischen Instituts in Moskau auf, das er 1955 abschloss. Danach arbeitete er als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Zentralen Museum der Revolution der UdSSR und am Landeskundlichen Museum des Gebiets Moskau. Trotz atheistischer Erziehung ließ Fončenkov sich mit 18 Jahren taufen und stellte sich ab 1964 in den Dienst der Kirche, indem er in verschiedenen Moskauer Kirchen als Lektor wirkte. Anschließend studierte er am Moskauer Geistlichen Seminar und an der Akademie, die er 1972 abschloss. Nachfolgend arbeitete er als Referent beim Kirchlichen Außenamt und als Dozent für Geschichte der UdSSR an der Moskauer Geistlichen Akademie. 1971 erfolgte die Diakon- und 1973 die Priesterweihe. Von 1976 bis 1977 war er als Propst der Berliner Sergiuskirche in Karlshorst tätig und Redakteur der *Stimme der Orthodoxie* (Zeitschrift des Mitteleuropäischen Exarchats der ROK), bis er wieder nach Moskau an die Geistliche Akademie zurückkehrte. V. a. durch seine Aktivitäten und Auslandskontakte schien Fončenkov auf gleicher Linie wie die anderen Komitee-Mitglieder zu sein, dennoch gelang mit der Nachbesetzung des freiwerdenden Postens in der Spätphase des Komitees dem KGB ein Coup: „In May 1979 [...] it was joined by Father Vasili Fonchenkov, unaware that nine years earlier he had been recruited by the Fifth Directorate as agent DRUG (Friend). According to his file, „He was involved in the cultivation of specific individuals [in the Orthodox Church], carried out his assignments conscientiously and showed initiative“ (ANDREW / MITROKHIN: *The Sword and the Shield*, 495–496). Da sich in der Spätphase des Komitees keine Änderungen in seiner inhaltlichen Ausrichtung oder Argumentationsweise erkennen lassen, werden auch diejenigen Dokumente in die Untersuchung mit einbezogen, die nach Beitritt Fončenkovs – trotz seiner KGB-Tätigkeit – veröffentlicht wurden; vgl. Priester Gajnov folgt Jakunin im „Christlichen Komitee“ nach, in: G2W 7 (11–12/1979), IX–X.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Jakunins Verhaftung wurde seine Stelle am 4. November 1979 mit Nikolaj Gajnov¹⁶⁸³ neu besetzt. Anders sah es bei Viktor Kapitančuk aus: Nachdem er am 12. März 1980 verhaftet wurde, wurde seine Position – zumindest offiziell¹⁶⁸⁴ – nicht nachbesetzt. Nach dieser letzten Verhaftung eines der Gründungsmitglieder nahm die Arbeit des Komitees deutlich ab, bis es 1981 seine Arbeit offiziell einstellte.¹⁶⁸⁵ Einzige Ausnahme bildete eine Eingabe an die sechste Vollversammlung des Weltkirchenrates in Vancouver, die 1983 verfasst und als Offener Brief publiziert wurde.¹⁶⁸⁶

Aus dem hier geschilderten Sachverhalt wird deutlich, dass die meisten und wichtigsten Dokumente des Christlichen Komitees von den drei Gründungs-

¹⁶⁸³ Nikolaj Aleksandrovič Gajnov (1935–2013) wurde im Dorf Dubnevo in der Jaroslaver Oblast in einer bäuerlichen Familie geboren. 1952 ging er nach Zagorsk, um dort als Zimmermann zu arbeiten. 1954 bis 1956 diente er in der sowjetischen Armee, bevor er nach Zagorsk zurückkehrte. 1960 trat er in das Moskauer Geistliche Seminar ein, das er 1964 abschloss. Im selben Jahr wurde er zum Priester geweiht und war fortan in verschiedenen Gemeinden in der Nähe Moskaus tätig. 1971 unterschrieb er die bereits oben erwähnte Eingabe an das Landeskonzil und förderte seitdem die Tätigkeiten religiöser Andersdenkender. Im November 1979 wurde er als Nachfolger Jakunins Mitglied des Christlichen Komitees. Für sein Engagement wurde er – entgegen der Reaktion der Patriarchatskirche auf die Eingabe an das Landeskonzil 1971, woraufhin Gajnov aus seiner Pfarrei entfernt und versetzt wurde – weder seines kirchlichen Dienstes enthoben noch strafversetzt. Seine letzte kirchliche Versetzung fand 1978 statt; auch hier blieb er in der Nähe Moskaus, in dem Dorf Carëvo, und konnte in dieser Gemeinde bis zu seinem Tod 2013 als Priester wirken; vgl. MOSKOVSKAJA EPARCHIJA RUSKOJ PRAVOSLAVNOJ CERKVI (Hg.): Pamjati protoiereja Nikolaja Gajnova, 12.09.2013, <https://mepar.ru/news/2013/09/12/91678/>; Keston Archive: SU 12/11 4/1 S Christian Committee 2 of 2 [Biografičeskaja spravka svjaščennika o. Nikolaja Gajnova, in: Russkaja mysl', 24.02.1980, 5]; Father Gainov Joins USSR Christian Committee, in: KNS 86, 22.11.1979, 2–3.

¹⁶⁸⁴ Jane Ellis berichtet, dass zehn weitere Mitglieder nach den Verhaftungen das Komitee unterstützt und klandestin mitgearbeitet hätten. Die Namen seien nicht öffentlich gemacht worden, um zu verhindern, dass der KGB zusätzlichen Druck auf sie und das Komitee ausüben könne; vgl. ELLIS: *The Russian Orthodox Church*, 380.

¹⁶⁸⁵ Vgl. ARCHIV NACIONAL'NOJ BEZOPASNOSTI PRI UNIVERSITETE DŽORDŽA VAŠINGTONA (SSA) / MOSKOVSKAJA CHEL'SINKSKAJA GRUPPA (Hg.): *Kommentarii*, 274, Anm. XXXVII. Seit März 1980 hatten nur noch eine Handvoll Dokumente des Komitees den Westen erreicht und sie hatten auch nicht mehr die Qualität derjenigen, die zuvor akribisch über die Rechtsverletzungen berichtet oder eine Analyse der bestehenden Situation geboten hatten. Die Repressionsstrategie der Sowjetregierung gegen Andersdenkende hatte Erfolg gehabt; vgl. ELLIS: *The Russian Orthodox Church*, 379–381.

¹⁶⁸⁶ Siehe Keston Archive: SU 12/11 4/1 S Christian Committee 2 of 2 [CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Otkrytoe pis'mo, 24.07.1983].

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

mitgliedern Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk verantwortet wurden. Dementsprechend werden diese im Folgenden auch synonym für das Christliche Komitee genannt.

8.2 Motivation zum Handeln

Der erste Aspekt, der im Folgenden behandelt wird, ist die Motivation, die der Komitee-Gründung und den Aktivitäten des Komitees zu Grunde lag. Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk sahen die Gründung des Komitees sowohl als ihre bürgerliche¹⁶⁸⁷ (Kapitel 8.2.1) wie auch als ihre christliche Pflicht¹⁶⁸⁸ (Kapitel 8.2.2) an, um Religionsfreiheit in der Sowjetunion zu realisieren. Beide Pflichten – und damit auch einhergehend: Sichtweisen – waren in ihrer Konzeption eng aufeinander bezogen und werden in den beiden folgenden Unterkapiteln genauer betrachtet.

8.2.1 Pflichten als Bürger

Die Bürgerpflicht ergab sich für das Komitee daraus, dass es den Staat an die von ihm selbst – zumindest auf dem Papier – gewährten Rechte seiner Bürger erinnern und für diese einstehen wollte, da der Staat sich selbst als repräsentativ und gesetzestreu beschrieb:

Allerdings stößt die Verwirklichung des in der Verfassung verkündeten Prinzips der Gewissensfreiheit auf erhebliche Probleme in Bezug auf die Einstellung des Staats zur Religion, der [selbst] eine areligiöse Gesellschaft aufbaut. Dies drückt sich nicht nur im Charakter der geltenden Gesetzgebung aus, sondern auch in der Verletzung durch die staatliche Administration sogar derjenigen Rechte, die den Gläubigen gesetzlich zu-

¹⁶⁸⁷ Vgl. DIES.: Deklaracija, in: *Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty*, 3–5, hier: 3.

¹⁶⁸⁸ Vgl. *Members of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR / Members of the Catholic Committee for the Defense of Believers' Rights: To: Pope John Paul II, The Heads of the autocephalous Orthodox Churches, Primate of the Anglican Church, Archbishop D. Coggan, The World Council of Churches, Community Christian Committees which Defend Believers' Rights, President of the United States, J. Carter*, in: *WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 7. Russian Texts; Summary and Complete Translations*, Moscow 1978/San Francisco 1979, xiii–xvi, hier: xvi.

8 Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen

erkannt werden. [...] Eine Normalisierung ihrer rechtlichen Lage ist lebensnotwendig für den Staat, da dieser sich selbst als vollständig repräsentativ und gesetzlich proklamiert.¹⁶⁸⁹

Die *Helsinki-Erklärung*, die zwar Anlass zur Gründung der Helsinki-Gruppen und auch für das Christliche Komitee war, wurde vom Komitee in seiner Gründungsdeklaration und auch in anderen Dokumenten nicht als Motiv zum Handeln genannt.

Als handlungsleitend und anspornend hingegen wurden die Bürgerpflicht ausgewiesen, dergemäß das Komitee dem Staat half, seine eigenen Gesetze einzuhalten und als rechtsgewährend wahrgenommen zu werden. Das Komitee maß den Staat folglich an dem, was er selbst seinen Bürgern gewährte.

Argumentativ war der Bezug auf die Bürgerpflicht die innersowjetische Begründungsfigur, die vom Komitee angeführt wurde, auch wenn die oben geschilderten internationalen Begleitumstände erst zur Gründung des Komitees führten. Letztere wurden in den Eingaben des Komitees nicht als Grund für sein Handeln erwähnt. Stattdessen wurde auf die vollständige Repräsentanz und Gesetzlichkeit des Staats abgehoben.

Das Motiv der Bürgerpflicht wurde mit einem zweiten Impuls verbunden, der sich für das Komitee in konkreten Handlungen manifestieren sollte: der Pflicht der Komitee-Mitglieder, als Christen zu handeln.

8.2.2 Pflichten als Christen

Die Pflicht, als Christen zu handeln, ergab sich für die Mitglieder des Komitees unmittelbar aus der Untätigkeit des Episkopats, das seine priesterlichen Pflichten missachte¹⁶⁹⁰ und sich „aus unterschiedlichen Gründen“¹⁶⁹¹ nicht mit der Verteidigung der Rechte von Gläubigen befasse. Die Untätigkeit der Kirchenleitung wurde zum Stimulus, aktiv zu werden: „Unter diesen Bedingungen

¹⁶⁸⁹ Členy Christianskogo Komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR: Deklaracija, 3.

¹⁶⁹⁰ Vgl. CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pravoslavnomu Vselenskomu Patriarchu Dimitriju, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 2. Russian Texts with Summary Translations, Moscow/San Francisco 1978, 159–163, hier: 162.

¹⁶⁹¹ Členy Christianskogo Komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR: Deklaracija, 3.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

muss die Verteidigung der Rechte der Gläubigen zur Sache der christlichen Gemeinschaft werden.¹⁶⁹²

Mehrere Ebenen der Argumentation werden hier deutlich:

Erstens wurden die unterschiedlichen Gründe für das Nichthandeln der Kirchenleitung nicht weiter ausgeführt. Dies mag auf den ersten Blick verwundern, ist aber konsequent, denn in der zweiten Hälfte der 1970er-Jahre konnten diese Gründe vom Komitee als bekannt vorausgesetzt werden und bedurften daher keiner weiteren Konkretisierung. Der Verweis kann daher als Echo auf die seit den 1960er-Jahren geführte Auseinandersetzung der Andersdenkenden mit ihrer eigenen Kirchenführung betrachtet werden.

Zweitens wird die Zugehörigkeit des Komitees zur Gemeinschaft der Kirche deutlich, da sich dessen Mitglieder explizit nicht als unabhängig handelnde Individuen begriffen, sondern sich an die kirchliche Gemeinschaft zurückgebunden sahen. Sie setzten sich für andere Gläubige ein, da sie – ebenso wie die ROK insgesamt – von dem bereits aufgezeigten Agieren der Kirchenleitung betroffen waren.

Es ging dem Komitee jedoch nicht nur um das Aufzeigen des Fehlverhaltens der Kirchenleitung, sondern – wie die Mitglieder es ausdrückten – um die Pflicht, die ihnen als orthodoxe Christen für andere Gläubige zukomme: Explizit betonten die Gründungsmitglieder, dass das Komitee aus orthodoxen Christen bestehe, die die Pflicht zum Handeln hätten. Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk hoben hervor, dass die Orthodoxie über Jahrhunderte hinweg Staatsreligion gewesen sei und dass Männer der Kirche es „nicht selten“¹⁶⁹³ zugelassen hätten, dass der Staat gewaltsame Methoden zur Einschränkung der Religionsfreiheit anderer Bekenntnisse angewandt habe. Aus diesem historischen Rückblick leitete das Komitee für sich die Pflicht ab, sich auch für die (vormals) Unterdrückten aller Denominationen einzusetzen.¹⁶⁹⁴

Für Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk bedeutete dies jedoch nicht, zu einem vorrevolutionären, petrinischen Russland mit einer dem Zaren untergeordneten Staatskirche zurückzukehren, sondern die Schuld, die die ROK durch die Unterdrückung anderer Konfessionen und Religionen auf sich geladen habe, wahrzunehmen und daraus handlungsleitende Imperative für die Gegenwart

¹⁶⁹² Ebd.

¹⁶⁹³ Ebd., 4

¹⁶⁹⁴ Vgl. ebd.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

zu entwickeln: Als orthodoxe Christen hätten sie die Pflicht, aus der Vergangenheit zu lernen und gegen eine Vormachtstellung der ROK, die auf der Unterdrückung anderer Bekenntnisse beruhe, vorzugehen. Dies begründete das Komitee nicht nur historisch, sondern mit Rekurs auf Christus: Die Mitglieder sahen es als ihre „besondere Pflicht“¹⁶⁹⁵ an, die Religionsfreiheit aller Gläubigen des Landes zu verteidigen. Jedwede Gewalt gegen Nichtorthodoxe oder Andersgläubige stehe gegen den Geist Christi.¹⁶⁹⁶ Religionsfreiheit wurde vom Komitee somit nicht naturrechtlich begründet, sondern in einem ersten Zugriff an das Vorbild Christi rückgebunden. Biblisch stützte sich seine Argumentation auf das Doppelgebot Mk 12,30–31, denn durch die Verteidigung der Menschenrechte und der in der *Helsinki-Erklärung* festgehaltenen Rechte könnten sowohl gute Taten in der Welt vollzogen werden als auch das Gebot der Nächsten- und Gottesliebe erfüllt werden, so das Komitee.¹⁶⁹⁷

Statt hierin ein Handeln Gottes in der Geschichte zu erkennen, verneine die Amtskirche jedoch das Handeln Gottes in der Geschichte.¹⁶⁹⁸ Das Komitee hingegen war sich sicher:

Gemäß des christlichen Glaubens handelt der Herr in der menschlichen Geschichte durch bestimmte Menschen, die er durch seine göttliche Allwissenheit in diesen oder jenen Dienst beruft.¹⁶⁹⁹

¹⁶⁹⁵ Ebd.

¹⁶⁹⁶ Vgl. ebd.

¹⁶⁹⁷ Vgl. Members of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR / Members of the Catholic Committee for the Defense of Believers' Rights: To: Pope John Paul II, The Heads of the autocephalous Orthodox Churches, Primate of the Anglican Church, Archbishop D. Coggan, The World Council of Churches, Community Christian Committees which Defend Believers' Rights, President of the United States, J. Carter, xiii.

¹⁶⁹⁸ Vgl. CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pravoslavnomu Vselenskomu Patriarchu Dimitriju, 162.

¹⁶⁹⁹ ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 5. Russian Texts; Summary and Complete Translations, Moscow 1978 and 1979/San Francisco 1980, 700–716, hier: 700, das Dokument in vollständiger englischer Übersetzung: MEMBERS OF THE CHRISTIAN COMMITTEE FOR THE DEFENSE OF BELIEVERS' RIGHTS IN THE USSR: To His Holiness the Pope, The Successor to the Holy See of Pope John Paul I, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Das Komitee nahm für sich in Anspruch, durch Gott zum Handeln gerufen worden zu sein. Dementsprechend konnte es sich aus seiner Sicht auf etwas Höheres als die säkulare *Helsinki-Erklärung* berufen. Hiermit ist also ein anderer, die *Helsinki-Erklärung* und Verteidigung von staatlich garantierten Rechten übersteigender Punkt genannt, der die religiösen Andersdenkenden von Aktiven in der Menschen- und Bürgerrechtsbewegung unterschied: Das Komitee sah sich selbst als ein Beispiel dafür, dass Gott in der Geschichte handeln könne, denn durch sein Handeln entspreche die Welt der Intention Gottes immer mehr. Daher verließ sich das Komitee in seinen Anliegen und seinem Handeln auch auf göttliche Hilfe.¹⁷⁰⁰

In dieser Sichtweise war es nur konsequent, dass die Mitglieder des Komitees dem Ruf Gottes folgten und ihr Handeln als ihre christliche Pflicht begriffen.

8.3 Inhaltliche Schwerpunkte und Argumentationslinien

Wie gezeigt verorteten sich Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk sowohl als Bürger als auch als Christen in der Sowjetunion und sahen darin keinen Gegensatz; stattdessen leiteten sie daraus ihre Pflicht zum Handeln ab. Wie sich diese doppelte Identifizierung auf die gesetzten Themen und Argumente auswirkte, wird zunächst anhand der vom Christlichen Komitee herausgearbeiteten gegenwärtigen Relevanz der Kirchengeschichte in Kapitel 8.3.1 aufgezeigt. Anschließend wird in Kapitel 8.3.2 der Komplex der Menschenrechte behandelt, der genuin für die Argumentation des Komitees war und in dem insbesondere das Spannungsverhältnis zwischen „natürlichen Rechten“ und orthodoxer Theologie deutlich wird. Anschließend wird in Kapitel 8.3.3 auf die Rechtsverteidigung eingegangen, die wesentliches Merkmal des Handelns des Komitees war, bevor abschließend die Ekklesiologie des Komitees in Kapitel 8.3.4 behandelt wird.

of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 5, 718–730.

¹⁷⁰⁰ Vgl. Members of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR / Members of the Catholic Committee for the Defense of Believers' Rights: To: Pope John Paul II, The Heads of the autocephalous Orthodox Churches, Primate of the Anglican Church, Archbishop D. Coggan, The World Council of Churches, Community Christian Committees which Defend Believers' Rights, President of the United States, J. Carter, xiii–xvi.

8.3.1 Die Kirchengeschichte und ihre gegenwärtige Relevanz

In Bezug auf die Kirchengeschichte rekurrierte das Christliche Komitee auf drei Themen und applizierte sie auf die Situation der Kirche in der Sowjetunion: Zunächst geht es im Folgenden um die Erfüllung der Prophezeiung des Heiligen Seraphims von Sarov (Kapitel 8.3.1.1), als die das Komitee die Situation der Kirche in der Sowjetunion deutete. Anschließend wird in Kapitel 8.3.1.2 das Landeskonzil von 1917/18 genauer betrachtet und herausgearbeitet, welche Bedeutung dieses und das Handeln von Tichon und Sergij für die Komitee-Mitglieder hatte. Abschließend wird die Kanonisierung der Neumärtyrer und Bekenner einschließlich der Zarenfamilie in Kapitel 8.3.1.3 genauer behandelt.

8.3.1.1 Die Erfüllung der Prophezeiung des Seraphims von Sarov

Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk deuteten die Situation der ROK in der Sowjetunion als Erfüllung der Prophezeiung des Heiligen Seraphims von Sarov (1754/59–1833), der voraussagte:¹⁷⁰¹

Es wird eine Zeit anbrechen, in der russische Bischöfe und andere Kleriker von der Einhaltung der Orthodoxie in ihrer gesamten Reinheit abweichen, weil sie dann menschliche Lehren und Gesetze lehren werden, doch ihre Herzen werden von Gott entfernt sein und dafür wird der Zorn Gottes sie vernichten.¹⁷⁰²

Hiermit spielte das Komitee auf die Instrumentalisierung der Kirchenleitung durch den Staat an und stellte direkt heraus, dass der gott-menschliche Organismus der Kirche durch ein solches Handeln zerstört worden sei und werde. Gleichzeitig begab es sich unmittelbar in die seit spätestens durch Solženicyn angestoßene Debatte, ob die Kirche in oder von der Welt sei, ob also eher

¹⁷⁰¹ Vgl. CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pravoslavnomu Vselenskomu Patriarchu Dimitriju, 159.

¹⁷⁰² ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 705.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

deren institutionelle Seite oder die metaphysische Dimension betont werden sollte. Für Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk stand fest:

Im Bestreben, das äußere Wohlbefinden der Kirche zu erhalten, hat sich das Bewusstsein der Bischöfe dermaßen verändert, dass sie einen vollkommen unzulässigen Weg für die Kirche gehen: die Vermischung des Christentums, dessen Hoffnungen und Erwartungen, mit der Ideologie der Gegner der Kirche Christi.¹⁷⁰³

Die Kirche, so Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk weiter, sei durch das Episkopat ersetzt und das innere Wohlergehen der Kirche durch das äußere Wohlergehen des Episkopats ausgetauscht worden.¹⁷⁰⁴

„Kirche“ wurde vom Christlichen Komitee folglich nicht auf die Amtskirche bzw. das Episkopat reduziert. Dass durch die Abweisung einer solchen Reduktion auf die Amtskirche die Kirche nicht nur aus Klerikern, sondern aus der Gemeinschaft von Klerikern und Laien bestehe und so das ganze Volk Träger der Lehre Christi sei, wird deutlich.

Die Kirchenführung jedoch habe, so der Vorwurf, durch den offiziellen Diskurs mit der sowjetischen Staatsführung aus dem gott-menschlichen Organismus Kirche eine Institution gemacht, die sich den atheistischen Machthabern angeglichen und damit die christliche Botschaft und die Gläubigen verraten habe:

Dies ist der Geist irdischer Konformität um der Zufriedenheit, Sättigung und Wohlleben willen angesichts des Leids der Kirche, der Gläubigen, angesichts geistiger Verarmung und Verfall im russischen Volk.¹⁷⁰⁵

Das Komitee stellte sich gegen jedwede Einmischung der weltlichen Macht in das Innere der Kirche und sprach sich gegen eine Verweltlichung der Kirche als Organisation aus, da eine solche Verweltlichung der christlichen *oikonomia* entgegenstehe:

¹⁷⁰³ CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pravoslavnomu Vselenskomu Patriarchu Dimitriju, 159.

¹⁷⁰⁴ Vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 706.

¹⁷⁰⁵ Ebd.

8 Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen

Die bedingungslose Bereitschaft, um des äußerlichen Wohlergehens willen beliebige Zugeständnisse gegenüber den Verfolgern [der Kirche] zu machen, hat das derzeitige Episkopat der ROK weit hinter die Grenze der kirchlichen *oikonomia* geführt, über die man nicht gehen darf, und stellte dieses so an den Rand des Verrats der Kirche.¹⁷⁰⁶

Der Rekurs auf die *oikonomia* (*οἰκονομία*) kann zweifach ausgefaltet werden: Zum einen kann sich *oikonomia* auf die göttliche *oikonomia* und damit auf den Heilsplan Gottes beziehen und zum anderen auf die pastorale oder kirchliche *oikonomia*, die pastorale und disziplinarische Fragen betrifft.¹⁷⁰⁷ Dabei ist die zweite Lesart jedoch nicht von der ersten zu trennen: „Alle Maßregelungen und richterlichen Beschlüsse der Kirche zielen auf das Heil des Menschen ab. Diese soteriologische Ausrichtung erfordert in konkreten Fällen die Möglichkeit einer pastoralfürsorglichen Ausnahmeregelung“¹⁷⁰⁸ der kanonischen Anordnungen, wobei gilt, dass dadurch die Grenzen, die durch die Dogmen der Kirche vorgegeben sind, nicht überschritten werden dürfen. Die kirchliche *oikonomia* steht somit in enger Verbindung mit der *oikonomia* Gottes, der göttlichen Heilsordnung.¹⁷⁰⁹

Die nicht überschreitbaren Grenzen, die auf das Heil des Menschen zielen, sahen Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk nun dadurch überschritten, dass die Bischöfe nicht mehr der Kirche, sondern der Staatsgewalt dienen würden. Als Beispiel führten sie den Erzbischof von Simferopol' und der Krim, Leontij (Gudimov) an, der am 10. Juli 1978 eine Gruppe von Gläubigen, die der *dvadcatka* beitreten wollten, um so das kirchliche Leben wieder zu normalisieren, vom Kommunionempfang ausgeschlossen habe.¹⁷¹⁰ Durch solch ein Verhalten hatte sich die Anwendung der *oikonomia* umgedreht: Zielte die kirchliche *oikonomia* eigentlich darauf, von bestehenden Kanones aus pastoralen Gründen abzuweichen, um die Menschen zum Heil zu führen, so wurde nun durch

¹⁷⁰⁶ Ebd., Herv.: CF.

¹⁷⁰⁷ Für eine Zuordnung von *akribeia* und *oikonomia* vgl. SCHUPPE, Florian: Die pastorale Herausforderung – Orthodoxes Leben zwischen Akribeia und Oikonomia, Würzburg 2006 (Das östliche Christentum. Neue Folge, 55).

¹⁷⁰⁸ ANAPLIOTIS, Anargyros: Oikonomia und ihre Grenzen im Orthodoxen Kirchenrecht, in: *Ancilla Iuris* 73 (2019), 74–84, hier: 74.

¹⁷⁰⁹ Vgl. ebd., 74–75.

¹⁷¹⁰ Vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 706.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

den Bischof Gegenteiliges umgesetzt, da die Gläubigen vom Empfang der Kommunion ausgeschlossen wurden.

Somit konterkarierte diese Vorgehensweise des Bischofs, die auf vorausseilendem Gehorsam gegenüber weltlichen Machthabern beruhte, die eigentliche Zielperspektive kirchlicher Rechtsanwendung, die der „Heilung der Seelen“¹⁷¹¹ dienen soll. Die eingangs genannte Prophezeiung des Seraphims von Sarov hatte sich aus der Perspektive des Komitees bewahrheitet.

8.3.1.2 Das Landeskonzil 1917/18 und die unterschiedlichen Wege Tichons und Sergijs

Der bei Seraphim von Sarov angekündigte Verrat des Episkopats drückte sich für das Christliche Komitee auch darin aus, dass dieses das Landeskonzil 1917/18 nicht rezipierte und den Weg Sergijs anstatt den Weg Tichons beschritt:

So müssten nach Meinung von Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk die Vertreter des Patriarchats die ersten sein, die sich für verfolgte und unterdrückte Christen sowie für die vom Staat missachteten Rechte von Gläubigen einsetzen. Dem stehe, so das Komitee, das Handeln des Landeskonzils 1917/18 und Patriarch Tichons gegenüber, die genau dies getan hätten.¹⁷¹²

Mit diesen Formulierungen spielte das Komitee auf das Dekret *Über Maßnahmen angesichts der gegenwärtigen Verfolgung der Orthodoxen Kirche*¹⁷¹³ an, das festhielt, dass Verfolgungs- und Unterdrückungsmaßnahmen der obersten kirchlichen Verwaltung angezeigt werden sollten, damit diese anschließend die orthodoxe Bevölkerung darüber informiere. Das Dekret ging sogar noch einen Schritt weiter, indem es betonte:

¹⁷¹¹ ANAPLIOTIS: Oikonomia und ihre Grenzen im Orthodoxen Kirchenrecht, 75.

¹⁷¹² Vgl. CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pravoslavnomu Vselenskomu Patriarchu Dimitriju, 159–161; ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 723.

¹⁷¹³ Siehe FN 749.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Im Namen des Konzils sind die Pfarr- und Eparchialorganisationen zum Schutz der Verfolgten und zur Befreiung der um Glauben und Kirche willen Eingekerkerten aufzurufen [...].¹⁷¹⁴

Der am 5. November 1917 neu gewählte Patriarch Tichon sprach in seinem Sendschreiben vom 19. Januar 1918 gar das Anathema über die Verfolger der Kirche aus:

Durch die uns von Gott verliehene Gewalt verbieten wir euch [den Verfolgern der Kirche] den Zutritt zu den Sakramenten Christi, sprechen wir das Anathema über euch aus, wenn ihr überhaupt noch christliche Namen tragt und wenigstens der Geburt nach zur Orthodoxen Kirche gehört. Euch alle aber, die ihr treue Kinder der Orthodoxen Kirche Christi seid, beschwören wir, mit solchen Ausgeburten des Menschengeschlechts in keinerlei Gemeinschaft zu treten: „Tut von euch selbst hinaus, wer da böse ist“ (1. Kor 5,13).¹⁷¹⁵

Tichon exkommunizierte nicht nur die Verfolger der Kirche, sondern rief auch die Gläubigen aktiv zum Schutz und zur Verteidigung der Kirche auf: „Wir rufen euch alle auf, gläubige und treue Kinder der Kirche: Macht euch auf zur Verteidigung unserer Heiligen Mutter, die nun geschmäht und unterjocht wird.“¹⁷¹⁶ Diesem Anspruch Tichons gegenüber sah das Komitee die gegenwärtige Hierarchie stehen, die von ihrer pastoralen Pflicht abgewichen sei und seit 50 Jahren dem durch Metropolit Sergij eingeschlagenen Kurs folge:¹⁷¹⁷

Dieser Krieg gegen die Kirche in Russland wurde von antikirchlichen Kräften gewonnen. Sie erhielten eine gehorsame Hierarchie. Aber der äußere Sieg konnte nicht die verbleibende innere geistliche Grundlage

¹⁷¹⁴ Über Maßnahmen angesichts der gegenwärtigen Verfolgung der Orthodoxen Kirche (18.4.1918), 653.

¹⁷¹⁵ Sendschreiben des am 5.11.1917 gewählten Patriarchen Tichon (19.1.1918), 646.

¹⁷¹⁶ Ebd., 647.

¹⁷¹⁷ Vgl. CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pravoslavnomu Vselenskomu Patriarchu Dimitriju, 159, 161; ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 723.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur*

Verteidigung der Rechte der Gläubigen

kirchlichen Lebens brechen, ausgedrückt in der [jeweiligen] Heldentat der Märtyrer und Bekenner, und nicht in trügerischen Kompromissen.¹⁷¹⁸

Konkret begründeten Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk ihre Argumentation mit dem Dekret des Landeskonzils *Über die rechtliche Stellung der Russischen Orthodoxen Kirche*¹⁷¹⁹, aus dem sie Abschnitt 2 zitierten:¹⁷²⁰

Die Orthodoxe Kirche in Rußland ist in der Glaubens- und Sittenlehre, im Gottesdienst, in der innerkirchlichen Disziplin und in ihren Beziehungen zu den anderen autokephalen Kirchen unabhängig von der Staatsgewalt und genießt, indem sie sich von ihren dogmatisch-kanonischen Prinzipien leiten läßt, auf dem Gebiet der kirchlichen Gesetzgebung und Verwaltung sowie des kirchlichen Gerichts die Rechte der Selbstbestimmung und Selbstverwaltung.¹⁷²¹

Dass sich die Kirchenhierarchie nicht an die Umsetzung des Landeskonzils gehalten habe, wird durch die Einspielung dieses Dokuments und die Vergewärtigung der Beschlüsse des Landeskonzils durch das Komitee deutlich. Das Landeskonzil und das damit verbundene Handeln Patriarch Tichons wurden für das Christliche Komitee zu theologischen Wegmarken, an denen es die kirchliche Hierarchie maß. V. a. Patriarch Pimen müsse sich an den Dekreten des Landeskonzils 1917/18 messen lassen, denn das Landeskonzil habe festgelegt:¹⁷²²

Der Patriarch a) trägt Sorge für das innere und äußere Wohl der Russischen Kirche, schlägt erforderlichenfalls dem Hl. Sinod oder dem Obersten Kirchlichen Rat geeignete Maßnahmen vor und vertritt die Kirche gegenüber der Staatsgewalt [...].¹⁷²³

¹⁷¹⁸ Keston Archive: SU/Ort 7/12 S Revival [JAKUNIN, Gleb / FONČENKOV, Vasilij / KAPITANČUK, Viktor / REGEL'SON, Lev: K russkim pravoslavnym christianam v otečestve i v rassejanii suščim. Pis'mo is Rossii, 12.09.1979].

¹⁷¹⁹ Siehe FN 1145.

¹⁷²⁰ Vgl. CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pravoslavnomu Vselenskomu Patriarchu Dimitriju, 162.

¹⁷²¹ Über die rechtliche Stellung der Russischen Orthodoxen Kirche, 642. Im Dokument des Komitees wird diese Stelle nicht vollständig wiedergegeben, aber auf die Quelle verwiesen.

¹⁷²² Vgl. CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pravoslavnomu Vselenskomu Patriarchu Dimitriju, 162.

¹⁷²³ Über die Rechte und Pflichten des Heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Rußland (8.12.1917), 645. Auch hier erfolgte keine vollständige Zitation von Seiten des Komitees.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk stellten zudem einen entscheidenden Zusammenhang zwischen der Wiederherstellung des Patriarchenamtes und der inneren Selbstverwaltung der Kirche her:

Die Wiederherstellung des Patriarchats war unauflöslich in dem allgemeinen Bewusstsein [*sobornoe soznanie*] der russischen Kirche mit der Wiederherstellung von voller Freiheit religiösen Lebens und kirchlicher Selbstverwaltung verbunden.¹⁷²⁴

Sie waren überzeugt, dass die „Pforten der Hölle“ die Kirche nicht bezwingen würden und dies, obwohl – wie sie betonen – der Patriarch und die Bischöfe der ROK von den Beschlüssen des Konzils abgewichen seien.¹⁷²⁵

Die Folgen dieses von den Beschlüssen abweichenden Handelns seitens der Kirchenleitung zeigte das Komitee mit Rekurs auf die in der Offenbarung des Johannes geschilderten Folgen für die Gemeinde in Laodizea auf:¹⁷²⁶

Ich kenne deine Taten. Du bist weder kalt noch heiß. Wärest du doch kalt oder heiß! Daher, weil du lau bist, weder heiß noch kalt, will ich dich aus meinem Mund ausspeien. Du behauptest: Ich bin reich und wohlhabend und nichts fehlt mir. Du weißt aber nicht, dass gerade du elend und erbärmlich bist, arm, blind und nackt. (Offb 3,15–17)

Den Patriarchen mit dem Landeskonzil an seine Pflichten zu erinnern, war – wie gezeigt werden konnte – ein zentraler Baustein in der Argumentation des Komitees. Der Rekurs auf das Konzil und die Einschreibung in die Linie Tichons sowie die Abweisung des sergianischen Kurses stellte die Mitglieder des Komitees in die Nähe zur Auslandskirche, die den Sergianismus des russischen Episkopats immer ablehnte und sich, wie im nächsten Schritt gezeigt wird, auch für die Kanonisierung der Neumärtyrer und Bekenner aussprach.

¹⁷²⁴ CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pravoslavnomu Vselenskomu Patriarchu Dimitriju, 162–163.

¹⁷²⁵ Vgl. ebd., 163.

¹⁷²⁶ Vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I., 705–706.

8.3.1.3 Die Kanonisierung der Neumärtyrer und Bekenner

Zu einer möglichen Kanonisierung orthodoxer Christen, die unter den sowjetischen Repressionen gelitten hatten, äußerte sich das Komitee 1979 in einem Offenen Brief *An alle russisch-orthodoxen Christen im Vaterland und in der Diaspora (K russkim pravoslavnym christianam v otečestve i v rassejanii suščim)*¹⁷²⁷. Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk verhielten sich gegenüber der geplanten Kanonisierung durch die ROKA, die schließlich zwei Jahre später erfolgte, positiv und blickten diesem Ereignis „mit Freude“¹⁷²⁸ entgegen.

Gleichzeitig waren Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk sowohl die Chancen als auch Grenzen dieser Kanonisierung bewusst. Als Bedingung für die Kanonisierung äußerte es 1979 das Stehen in der Wahrheit der Märtyrer. Dieses Stehen in der Wahrheit banden die drei Komitee-Mitglieder an die *sobornost'* der Kirche zurück, da eine Verletzung derselben bei der Kanonisierung zur Häresie führe. Daher müsse die Kanonisierung im Geiste der kirchlichen *sobornost'* erfolgen, damit „die ganze Fülle der russischen Orthodoxie eine geistliche Einheit in dieser großen kirchlichen Sache sei“¹⁷²⁹.

Das Komitee wies hierdurch auf die Einheit der russischen Kirche hin und identifizierte die Trennung in zwei Jurisdiktionen (ROK und ROKA) als Abweichung von der Norm, für die v. a. die Hierarchie in Russland mit dem Befolgen des von Sergij eingeschlagenen Kurses stehe. Die geistliche Einheit werde, so das Komitee weiter, das zukünftige Unterpfeiler dafür sein, dass die Kanonisierung authentisch gemäß dem Willen Gottes begangen werden könne:¹⁷³⁰

Für uns, die wir in Russland leben, ist es ohne Zweifel, dass die Verherrlichung der Heiligen keine Teilangelegenheit einer Jurisdiktion der russischen Kirche sein kann. Wir bezeugen, dass die Verehrung der Märtyrer und Bekenner im Gebet sich auf der russischen Erde weiter ausbreitet

¹⁷²⁷ Siehe Keston Archive: SU/Ort 7/12 S Revival [JAKUNIN / FONČENKOV / KAPITANČUK / REGEL'SON: K russkim pravoslavnym christianam v otečestve i v rassejanii suščim].

¹⁷²⁸ Ebd.

¹⁷²⁹ Ebd.

¹⁷³⁰ Vgl. ebd.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

und sich in einer tiefen Gewissheit ausdrückt, dass der Akt der Kanonisierung, auch wenn er nur von der Synodalen Kirche [ROKA]¹⁷³¹ ausgeführt wird, mit echtem religiösem Enthusiasmus von der russischen Geistlichkeit und dem kirchlichen Volk wahrgenommen wird.¹⁷³²

Gleichzeitig wurde die Kanonisierung nicht nur als Überwindung der Grenzen zwischen den beiden Jurisdiktionen gesehen, sondern auch als „allgemein-kirchliche und allgemeinnationale Angelegenheit“¹⁷³³ aufgefasst, was den von Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk konstruierten engen Nexus zwischen Volk und Kirche herausstellte und so die bedeutsame Rolle der Kirche für Russland in Vergangenheit und Gegenwart betonte.

Mit der Kanonisierung erhoffte sich das Komitee folglich, einen wichtigen Schritt hin zur Einheit der beiden Jurisdiktionen zu gehen. Die Märtyrer wurden als Brücke zwischen den (noch) getrennten Jurisdiktionen gesehen, da sie sowohl in der ROKA als auch in der ROK verehrt würden. Damit konstruierte das Christliche Komitee nicht nur eine Nähe des gläubigen russischen Volkes und Episkopats – im Gegensatz zur Patriarchatskirche – mit der Auslandskirche, sondern steckte gleichzeitig den Weg für eine zukünftige Kanonisierung der Märtyrer und Bekenner sowie für die Einheit der noch getrennten Kirchen¹⁷³⁴ ab:

Wir empfinden ein Gefühl tiefer Dankbarkeit gegenüber der Synodalen Kirche für ihre Initiative und hoffen gleichzeitig, dass der Reiz des juris-

¹⁷³¹ Der Begriff „Synodale Kirche“ für die ROKA geht auf ihre Anfänge im Jahr 1921 zurück, als sich Bischöfe in der Emigration (in Sremski Karlovci, Jugoslawien), die in Folge der Revolution und des Bürgerkrieges keinen Kontakt zum Moskauer Patriarchat mehr hatten, selbst organisierten und sich dabei auf Patriarch Tichon beriefen, der dieses Vorgehen für solch eine Situation bereits 1920 gedeckt hatte. Nach der *Loyalitätserklärung* von Sergij 1927 trennte sich der Synod endgültig von der Kirche in der Sowjetunion und es kam in den folgenden Jahrzehnten zur Konsolidierung als Auslandskirche; vgl. BREMER: Kreuz und Kreml, 80–83.

¹⁷³² Keston Archive: SU/Ort 7/12 S Revival [JAKUNIN / FONČENKOV / KAPITANČUK / REGEL'SON: K russkim pravoslavnym christianam v otečestve i v rassejanii suščim].

¹⁷³³ Ebd.

¹⁷³⁴ Die Bezeichnung „getrennte Kirchen“ soll an dieser Stelle zum Ausdruck bringen, dass die ROKA sich auf Patriarch Tichon bezog und den seit Sergij von der Moskauer Patriarchatskirche eingeschlagenen Kurs ablehnte. Gleichzeitig greift der Terminus auch die Ansicht des Komitees auf, das von zwei Jurisdiktionen sprach, aber immer die Einheit der noch getrennten Kirchen vor Augen hatte. Diese Einheit nicht aus den Augen zu

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

diktionellen Isolationismus überwunden wird und dass die Synodale Kirche nicht in der Einsamkeit stehen bleibt in [dieser] großen und heiligen Angelegenheit – der Vorbereitung der Kanonisierung neuer russischer Heiliger.¹⁷³⁵

Um die Einheit der russischen Kirche nicht aus den Augen zu verlieren, forderte das Komitee zur Vorbereitung der Kanonisierung auch, dass „die gesamte Fülle der russischen Orthodoxie an der Vorbereitung der Kanonisierung teilnimmt“¹⁷³⁶ und dass „keinerlei menschliche, politische Leidenschaften diese große, geistliche Angelegenheit trüben“¹⁷³⁷. Die ekklesiologische Einheit der beiden Jurisdiktionen wurde für die Mitglieder des Komitees durch die Kanonisierung zu einem Imperativ, der nicht vergessen werden durfte.

verlieren, entsprach sowohl der Sichtweise des Christlichen Komitees als auch der Selbsteinschätzung der ROKA, die sich als legalen und freien Teil der einen russischen Kirche sah, wie Erzbischof Mark, Bischof (der ROKA) von Berlin und Deutschland 1983 zum Ausdruck brachte: „Weitgehend unbekannt ist die Tatsache, daß wir der kanonisch legale, freie Teil der einen russischen Kirche sind. In nur losen Kontakten mit den Gläubigen in Rußland unterstützen wir diese auf ganz verschiedenartigen Wegen. Mehr noch – dadurch, daß wir uns der offiziellen, von der militant atheistischen Staatsmacht vollkommen abhängigen Kirche in Rußland nicht unterstellen, unterstützen wir indirekt auch sie bei ihren letzten schüchternen Versuchen, ihre Handlungsfreiheit zu verteidigen. Wir leben äußerlich getrennt von der Kirche in Rußland, sind ihr innerlich jedoch aufs engste verbunden. Die Unterstützung unserer Brüder und Schwestern in der geknechteten Kirche in Rußland durch unsere Gebete, aber auch durch unsere offenen Aussagen und das Anprangern der Zustände in einem atheistisch regierten Staat stellen einen wesentlichen Teil unseres Aufgabenbereichs dar, den wir in der Freiheit wahrzunehmen berufen sind“ (MARK, BISCHOF VON BERLIN UND DEUTSCHLAND: Zum Geleit, abgedruckt in: SEIDE: Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland, 3). Das Moskauer Patriarchat wiederum erkannte die ROKA nicht als Kirche mit regulärem kanonischen Status an, versuchte aber mehrfach und auf unterschiedlichste Art und Weise, sie wieder unter Moskauer Jurisdiktion zu stellen, indem sich nach dem Zweiten Weltkrieg Gemeinden in Osteuropa direkt der ROK unterstellen mussten oder die ROKA gezielt diskriminiert und diffamiert wurde, um deren Hierarchie zu isolieren. Auch wurde der Abbruch offizieller Beziehungen zur ROKA von denjenigen Kirchen verlangt, mit denen das Moskauer Patriarchat zusammenarbeiten wollte; vgl. SEIDE, Gernot: Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland von der Gründung bis zur Gegenwart, Wiesbaden 1983 (Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München. Geschichte, 51), 117, 339–342; YOUNG, Alexey: The Russian Orthodox Church Outside Russia. A History and Chronology, San Bernardino 1994 (The Autocephalous Orthodox Churches, 2), 45–50.

¹⁷³⁵ Keston Archive: SU/Ort 7/12 S Revival [JAKUNIN / FONČENKOV / KAPITANČUK / REGEL'SON: K russkim pravoslavnym christianam v otečestve i v rassejanii suščim].

¹⁷³⁶ Ebd.

¹⁷³⁷ Ebd.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Die Grundlage für den Akt der Kanonisierung sahen Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk im Beschluss des Landeskonzils vom 5./18. April 1918 *Über Maßnahmen angesichts der gegenwärtigen Verfolgung der Orthodoxen Kirche*, § 1¹⁷³⁸ gegeben. Ebenso forderte das Komitee, dass für die Bekenner und Märtyrer festliche Panichiden begangen und sie mit Worten heiligen Andenkens verherrlicht werden sollten (vgl. § 3 des Beschlusses) sowie dass die orthodoxe Bevölkerung über Taten von Gewaltanwendung gegen Bekenner des orthodoxen Glaubens und über die Fälle von Kirchenverfolgung durch die Kirchenleitung aufgeklärt werden sollte (vgl. § 9).¹⁷³⁹ Das Komitee rekurrierte jedoch nicht ausdrücklich auf die hier genannten Paragraphen, sondern gab stattdessen deren Inhalt paraphrasierend wieder.

Gleichzeitig – vor dem eigentlichen Schritt der Einheit der beiden kirchlichen Jurisdiktionen – stehe die „Gesundung der Atmosphäre“¹⁷⁴⁰ in der Kirche im Vordergrund, wozu das Gedenken an die russischen Märtyrer und Bekenner dem Komitee als erster und wichtigster Schritt galt. Die Märtyrer wurden dabei als „treue Zeugen Jesu Christi“¹⁷⁴¹ und als „beständige Kämpfer für die Freiheit der Kirche“¹⁷⁴² dargestellt:

Der Dienst an der Kirche, die Verteidigung der kirchlichen Interessen, schlussendlich nur das aktive kirchliche Leben wurde als politischer Widerstand wahrgenommen, dies erforderte – nach Meinung der [staatlichen] Macht – die Anwendung von Repression.¹⁷⁴³

Den Märtyrern und Bekennern stellte das Komitee die Kirchenleitung gegenüber, die nicht als beständige Kämpfer für die Freiheit der Kirche auftreten

¹⁷³⁸ „Für die um des orthodoxen Glaubens und der Kirche willen Verfolgten und für die Bekenner und Märtyrer, die ihr Leben lassen mußten, sind in den Kirchen besondere Fürbitten während des Gottesdienstes darzubringen“ (*Über Maßnahmen angesichts der gegenwärtigen Verfolgung der Orthodoxen Kirche* [18.4.1918], 652).

¹⁷³⁹ Vgl. Keston Archive: SU/Ort 7/12 S Revival [JAKUNIN / FONČENKOV / KAPITANČUK / REGEL'SON: K russkim pravoslavnym christianam v otečestve i v rassejanii suščim].

¹⁷⁴⁰ Keston Archive: SU 12/11 4/1 S Christian Committee 1 of 2 [ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA V SSSR: Predsedatelju amerikanskogo Komiteta zaščity gonimych pravoslavnych christian protoiereju Aleksandru Kiselevu, 08.08.1977, 7].

¹⁷⁴¹ Ebd.

¹⁷⁴² Ebd.

¹⁷⁴³ Keston Archive: SU/Ort 7/12 S Revival [JAKUNIN / FONČENKOV / KAPITANČUK / REGEL'SON: K russkim pravoslavnym christianam v otečestve i v rassejanii suščim].

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

würde, sondern stattdessen Falschaussagen tätige und trügerische Kompromisse mit dem Staat mittrage. Die Kanonisierung verbanden die Mitglieder des Komitees mit dem Wunsch, dass die ihrer Meinung nach kranke Kirche nicht als Norm kirchlichen Lebens gesehen werde. Durch die angestrebte Kanonisierung solle einerseits verhindert werden, dass der Gedanke an die Märtyrer und Bekenner erlösche und andererseits, dass damit auch der Gedanke an eine gesunde Kirche verloren gehe.¹⁷⁴⁴

Diese Argumentation entsprach der Grundintention der religiösen Andersdenkenden – wie auch schon im Rekurs auf Seraphim von Sarov und das Landeskonzil 1917/18 deutlich wurde –, Konsequenzen aus der Geschichte zu ziehen, die Vergangenheit für die Gegenwart applizierbar zu machen und das Potential der Kirchengeschichte für die eigene Argumentation zu heben.

Dieser Ansatz bedeutete jedoch nicht, dass Probleme bei einer angestrebten Kanonisierung verleugnet wurden: Als Problem identifizierte das Komitee die Kanonisierung des letzten russischen Zaren Nikolaj (1868–1918) und seiner Familie († 1918), die „eine Sonderstellung unter den Märtyrern des 20. Jahrhunderts“¹⁷⁴⁵ einnehmen würden. Seine Mitglieder räumten explizit ein, dass die Kanonisierung hoch umstritten sei, da in der orthodoxen Bevölkerung die Frage nach Nikolajs Rechtschaffenheit (*pravednost*) und seine Fehler als Haupt des Staats diskutiert würden. Ein weiterer Vorbehalt sei, so Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk, dass Nikolaj II. ein sündiger Christ gewesen sei. Gläubige würden ihm schädliche Taten und Charakterzüge ebenso wie die Verzögerung der Einberufung des Landeskonzils anlasten; ebenfalls werde ihm sein Vertrauen zu unwürdigen Beratern, besonders zu Rasputin, und seine Unentschlossenheit und Inkonsequenz in der Politik bzw. in staatlichen Angelegenheiten und nicht zuletzt seine unzeitgemäße Abdankung von der Macht vorgeworfen.¹⁷⁴⁶ Diesen Vorwürfen entgegnete das Komitee mit einem Hinweis auf die Praxis der Kanonisierung:

¹⁷⁴⁴ Vgl. Keston Archive: SU 12/11 4/1 S Christian Committee 1 of 2 [ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA v SSSR: Predsedatelju amerikanskogo Komiteta zaščity gonimych pravoslavnych christian protoiereju Aleksandru Kiselevu, 6–9].

¹⁷⁴⁵ Keston Archive: SU/Ort 7/12 S Revival [JAKUNIN / FONČENKOV / KAPITANČUK / REGEL'SON: K ruskim pravoslavnym christianam v otečestve i v rassejanii suščim].

¹⁷⁴⁶ Vgl. ebd.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Man kann die Richtigkeit dieser Anschuldigungen anerkennen oder nicht, aber gemäß allgemein anerkannter kirchlicher Lehre und [gemäß der] Praxis der Kanonisierung können sogar die schwersten Sünden und fehlerhafte Taten, begangen von Mitgliedern der Kirche im Laufe ihres Lebens, nicht die nachfolgende kirchliche Verherrlichung verhindern.¹⁷⁴⁷

Des Weiteren unterschied das Komitee zwischen einer möglichen Kanonisierung des Zaren auf der einen und dessen Familie auf der anderen Seite und hob hervor, dass die Reinheit des Lebens der Kinder auch den Tod des Zaren umgebe.¹⁷⁴⁸

Um einen Ausweg aus der beschriebenen Situation zu finden, differenzierten Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk zwischen der Kanonisierung als Märtyrer (*mučénik*) oder als Leidensdulder (*strastoterpec*)¹⁷⁴⁹ und ordneten den Zaren und seine Familie der letzten Kategorie zu:

Die Freiwilligkeit ihres Todes ruft ein Gefühl tiefer Ehrfurcht hervor. Ihr Tod als Leidensdulder ruft unwillkürlich im Gedächtnis das Bild der ersten verherrlichten Heiligen der russischen Erde hervor, ihrer himmlischen beschützenden Brüder – die Fürsten Boris und Gleb.¹⁷⁵⁰

Indem das Christliche Komitee eine Kanonisierung als Leidensdulder forderte, umging es die Problematik, die mit der Kanonisierung als Märtyrer, die explizit für ihren Glauben gestorben sind, verbunden ist. Es ging nun lediglich darum, dass der Zar samt seiner Familie – ähnlich wie Christus – den Tod ertragen und keinen gewaltsamen Widerstand geleistet habe. Zugleich konstruierten die religiösen Andersdenkenden mit dem Bezug auf die Heiligen Gleb und Boris (um 990–1015) eine Kontinuitätslinie, die von der Kiever Rus' bis in die Gegenwart reichte, was noch einmal – und kurz vor dem Millennium

¹⁷⁴⁷ Ebd.

¹⁷⁴⁸ Vgl. ebd.

¹⁷⁴⁹ Als Leidensdulder werden diejenigen Heiligen bezeichnet, die Christus nachahmen, indem sie geduldig physische und moralische Leiden sowie den Tod durch politische Gegner ertragen, während als Märtyrer diejenigen bezeichnet werden, die explizit für ihren Glauben gestorben sind; vgl. TKAČEV, E. V.: Art. Kanonizacija, in: Pravoslavnaja Ėnciklopedija. Pod redakciej Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Aleksija II. Tom XXX, Kamenec-podol'skaja i gorodskaja eparchia – Karakal, Moskva 2012, 269–359, hier: 272, 319.

¹⁷⁵⁰ Keston Archive: SU/Ort 7/12 S Revival [JAKUNIN / FONČENKOV / KAPITANČUK / REGEL'SON: K russkim pravoslavnym christianam v otečestve i v rassejanii suščim].

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

der Taufe der Rus' – unterstrich, dass die gesamtgesellschaftliche Situation seit der Revolution 1917 eine Abweichung von der Norm darstelle.

Dies zeigt sich auch in der vom Komitee aufgezeigten Verbindung der Heiligen mit der Idee der *Svjataja Rus'* (Heiligen Rus'), mit der es auf das Ideal der Beziehungen zwischen dem Staat und russischer Kirche verwies:

In Russland gab es etliche große Heilige, etliche Gottgefällige. In ihren Antlitzen erschien die Heilige Rus' [*Svjataja Rus'*], [deren] leuchtendes Antlitz unauslöschlich eingeschrieben ist in die Herzen der russischen orthodoxen Menschen. Allerdings ist die reale Wirklichkeit unserer Tage zu weit von diesem herrlichen Ideal entfernt.¹⁷⁵¹

Hinter dieser Aussage stand die Idee einer *Svjataja Rus'*, die einerseits zwar auf die (historische) Zusammengehörigkeit der heutigen Ukraine, Belarus' und Russlands verweist, andererseits – und in diesem Kontext entscheidender – eine heilsgeschichtliche Dimension mit einträgt und den bereits erwähnten russischen Sonderweg promulgiert, nach dem Russland eine besondere soteriologische Rolle für die Welt habe.¹⁷⁵²

Dieser russische Sonderweg kann auch mit der bereits erwähnten Idee Moskaus als Drittem Rom und der Krönung des ersten Zaren in Verbindung gebracht werden.¹⁷⁵³ Den Zusammenhang zwischen der Krönung zum Zaren und der Idee einer Heiligen Rus' brachte Mönch Filofej zum Ausdruck, als er

¹⁷⁵¹ ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 715.

¹⁷⁵² Relevanz bekam diese Idee v. a. nach der (gescheiterten) Union von Florenz: „Nach der Apostasie der Lateiner (dem Schisma von 1054) und dem ‚Verrat‘ Konstantinopels (durch die Florentiner Union 1439), dem als Strafe Gottes der Untergang des Byzantinischen Reiches (1453) folgte, wird Russland zum dritten und [...] letzten Hort der Rechtgläubigkeit. Dessen Ende wird auch das Ende der Geschichte sein mit dem Auftreten des Antichrist, des falschen Messias der Juden, der durch Täuschung und Verführung die Parusie des wahren Messias gleichzeitig verbergen und ankündigen kann. Bis dahin aber sind das Heilige Russland und seine Herrscher von Gott erwählt und berufen, den Widersacher Christi abzuwehren und das Ende aufzuhalten. Nach der sogenannten Substitutionslehre sind die Erwählung und der messianische Sendungsauftrag Israels nach dessen ‚Verrat‘ auf die Heilige Rus' und das russische ‚Gottesträgervolk‘ (narod-Bogonosec) übergegangen“ (HAGEMEISTER: Neobyzantismus in Russland, 22); vgl. NAYDENOVA, Natalia: Holy Rus: (Re)construction of Russia's Civilizational Identity, in: Slavonica 21 (1–2/2016), 37–48.

¹⁷⁵³ Vgl. CHERNIAVSKY, Michael: „Holy Russia“: A Study in the History of an Idea, in: The American Historical Review 63 (3/1958), 617–637, hier: 620.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

sich an Großfürst Vasilij III. (1479–1533) und damit an den Vater Ivans des Schrecklichen (1530–1584) wandte, der 1547 zum ersten Zaren gekrönt wurde:

Einige wenige Worte möchte ich über das gegenwärtige orthodoxe Zarentum unseres durchlauchtigsten und hochthronendsten Herrschers sagen, der auf dem ganzen Erdenrund der einzige Zar über die Christen und der Zügelhalter der heiligen göttlichen Altäre der heiligen ökumenischen apostolischen Kirche ist, die anstelle von Rom und Konstantinopel in der von Gott geretteten Stadt Moskau steht [...]. Als einzige auf der Erde leuchtet sie noch heller als die Sonne. Ja, wisse, Christusliebender und Gottliebender: Alle christlichen Zartümer haben sich ihrem Ende zugeneigt und sind gemäß den prophetischen Büchern eingegangen in das eine Zartum unseres Herrschers, das heißt ins russische Zartum. Denn zwei Rome sind gefallen, und das dritte steht. Ein viertes aber wird es nicht geben.¹⁷⁵⁴

Daher ist es auch nicht verwunderlich, wenn das Komitee den Tod des letzten russischen Zaren analog dazu deutete:

Nikolaj II. litt als Symbol des orthodoxen Zarentums, als Träger der viele Jahrhunderte alten Idee – der Macht Gottes über die Erde. Und darin, dass er für würdig befunden wurde, ausgerechnet auf diese Art und Weise zu leiden, sehen wir noch eines der göttlichen Zeugnisse seiner Heiligkeit.¹⁷⁵⁵

Qualitativ wurde die neu angebrochene Periode dadurch hervorgehoben, dass das Christliche Komitee im Zaren und dessen Tod den Zaren-Märtyrer sah, der gerade deswegen gestorben sei, weil er Zar – Gesalbter Gottes – war, und das in einem Moment, als er weder politische Macht besaß noch bestrebt war, sie wiederzuerlangen.¹⁷⁵⁶ Durch den gewaltsamen Tod des Zaren begann für die religiösen Andersdenkenden in der Weltgeschichte eine neue antikirchliche Periode:

Der weltlich-historische Sinn des Märtyrertodes der Zarenfamilie [...] besteht darin, dass hier die konstantinische Periode des Seins der Kirche Christi endet und eine neue, märtyrerische und apokalyptische [Periode]

¹⁷⁵⁴ „Moskau – Das Dritte Rom“. Das Sendschreiben des Filofej von Pskov, 252–253.

¹⁷⁵⁵ Keston Archive: SU/Ort 7/12 S Revival [JAKUNIN / FONČENKOV / KAPITANČUK / REGEL'SON: K russkim pravoslavnym christianam v otečestve i v rassejanii suščim].

¹⁷⁵⁶ Vgl. ebd.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur*

Verteidigung der Rechte der Gläubigen

beginnt. Sie beginnt mit dem freiwilligen Opfer des letzten orthodoxen gesalbten Zaren und seiner Familie.¹⁷⁵⁷

Der Tod der Familie stand für das Komitee für den „symbolischen Prolog des langen Kreuzweges Russlands“¹⁷⁵⁸, in dessen Verlauf „10 Millionen seiner Söhne und Töchter“¹⁷⁵⁹ den Tod gefunden hätten. Hieraus auszubrechen, den Kreuzweg zu verlassen und Russland von der Sünde des Zarenmordes zu befreien, erschien dem Komitee nur durch die Kanonisierung der Zarenfamilie möglich. Gleichzeitig stellte die Kanonisierung aller russischen Märtyrer und Bekenner für Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk die Möglichkeit dar, dass Russland den „Lohn des Gerechten“ erhalte. Das Komitee zitierte:¹⁷⁶⁰

Wer einen Propheten aufnimmt, weil er ein Prophet ist, wird den Lohn eines Propheten erhalten. Wer einen Gerechten aufnimmt, weil er ein Gerechter ist, wird den Lohn des Gerechten erhalten. (Mt 10,41)

Solche Forderungen nach einer Kanonisierung mussten von der Patriarchatskirche abgewiesen werden. Sie hätte eine Kanonisierung selbst weder anstreben noch vornehmen können, da es gleichbedeutend mit der Anerkennung von Verfolgung und Ermordung unzähliger Gläubiger in der Sowjetunion gewesen wäre. Der Akt der Kanonisierung und damit die Anerkennung des Leidens so Vieler hätte die offizielle Sichtweise auf die Staat-Kirche-Beziehungen massiv unterlaufen und den Diskurs zwischen sowjetischer Führung und orthodoxer Amtskirche in der offiziell-öffentlichen Sphäre untergraben.

Es ist das Verdienst Jakunins, Chajbulins und Kapitančuks, die Kanonisierung mit in den Diskurs eingebracht zu haben, stellten sie doch Potentiale bereit, um aus der Geschichte zu lernen und sie für die Gegenwart applizierbar zu machen, um Verbesserungen des bestehenden Systems zu erreichen. (Gewaltsame) Umwälzungen strebte das Komitee jedoch nicht an, stattdessen sollten Verbesserungen für die Gläubigen erreicht werden. Die Realisierung des Idealszustandes lag für das Christliche Komitee in der Zukunft:

¹⁷⁵⁷ Ebd.

¹⁷⁵⁸ Ebd.

¹⁷⁵⁹ Ebd.

¹⁷⁶⁰ Vgl. ebd.

8 Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen

Dem geistlichen Blick der großen russischen Heiligen wurde die zukünftige Prüfung und Wiedergeburt Russlands eröffnet. Uns fällt die Freude zu, zu sehen, dass diese Wiedergeburt bereits begonnen hat; allerdings liegt noch ein langer und schwerer Weg vor uns.¹⁷⁶¹

8.3.2 Menschenrechte als „natürliche Rechte“

Wie im obigen Kapitel 8.3.1 gezeigt wurde, versuchte das Komitee, Schlussfolgerungen aus der Kirchengeschichte zu ziehen und diese auf die aktuelle Situation von Christen in der Sowjetunion anzuwenden. Dennoch stellte die Kirchengeschichte nur einen Aspekt der Argumentation von Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk dar. Ein weiterer, ungleich gewichtigerer Gesichtspunkt basierte auf den „natürlichen Rechten“, die die *KSZE-Erklärung* allen Menschen zuschrieb und die zum Ausgangspunkt der legalistischen Argumentation des Christlichen Komitees wurden. Dieser Ausgangspunkt der legalistischen Argumentation wird in Kapitel 8.3.2.1 beleuchtet, bevor in Kapitel 8.3.2.2 untersucht wird, in welchem Verhältnis zueinander diese „natürlichen Rechte“ und die orthodoxe Theologie standen. Abschließend wird der Fokus konkret auf die Menschenrechte gelegt und analysiert, wie das Komitee versuchte, innerkirchlich sprachfähig zu sein, indem es eine theologische Begründung der Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit lieferte, die in Kapitel 8.3.2.3 genauer analysiert wird.

8.3.2.1 „Natürliches Recht“ als Ausgangspunkt einer legalistischen Argumentation

Das Komitee rekurrierte bereits in seiner allerersten Veröffentlichung auf die naturrechtliche Begründung der Menschenrechte durch die *Helsinki-Erklärung*. Der eröffnende Satz der Deklaration zur Komitee-Gründung am 27. Dezember 1976 lautete: „Es ist das unveräußerliche natürliche Recht [*neot' emlemoe estestvennoe pravo*] eines jeden Menschen, an Gott zu glauben und gemäß seines Glaubens zu leben.“¹⁷⁶²

Hiermit steckten die religiösen Andersdenkenden die „Marschroute“ ihrer legalistischen Argumentation ab und verließen gleichzeitig den Rahmen einer

¹⁷⁶¹ ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 715.

¹⁷⁶² DIES.: Deklaracija, 3.

8 Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen

theologischen Argumentation, um ihre Rechte einzufordern. Mit diesem Ansatz waren jedoch sowohl Chancen als auch Schwierigkeiten verbunden: Mittels der naturrechtlichen Argumentation konnten Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk den Referenzrahmen eines rein binnenkirchlich und -theologisch orientierten Adressatenkreises überwinden und dadurch sprachfähiger, hörbarer und sichtbarer in der nichtorthodoxen Welt bzw. gegenüber säkularen Gesprächspartnern werden.

Ebenfalls eröffnete sich hierdurch die Möglichkeit, dass sich das Komitee als Helsinki-Gruppe etablieren und seinen Forderungen nach Umsetzung der *Helsinki-Erklärung* Nachdruck verleihen konnte. Dieser Ansatz ermöglichte es den religiösen Andersdenkenden, sowohl gegenüber sowjetischen Autoritäten als auch in der internationalen Sphäre sprachfähig zu sein, da – gerade in letzterer – die Menschenrechte durch die *KSZE-Erklärung* endgültig als Begründungsfigur einer legalistischen Argumentation anerkannt worden waren. Das Recht auf Glauben wurde somit als objektiv bindende Gegebenheit und menschliches Charakteristikum verstanden, das sowohl unveräußerlich ist als auch selbst die äußere Macht bindet. Der Nijmegener Osteuropahistoriker und Slavist Alfons Brüning betont, dass genau diese Spielart von Recht und Gnade der russischen Rechtsstradition jedoch fremd sei:¹⁷⁶³ „Recht ist hier etwas, das durch die Gnade des Herrschers gewährt wird, nicht diesen als objektive Instanz verpflichtet. Dieser Gegensatz bleibt einstweilen.“¹⁷⁶⁴

Gleichzeitig bedeutete diese Vorgehensweise, dass das Christliche Komitee im binnenkirchlichen und theologischen Diskurs seine Sprachfähigkeit verlor; es musste also eine theologische Begründungsnorm finden, die sowohl mit der *Helsinki-Erklärung* und den Menschenrechten vereinbar war, als auch auf dem Boden orthodoxer Theologie stand. Wie solch ein Argumentationsgang aussah, wird im nachfolgenden Unterkapitel erörtert.

8.3.2.2 „Natürliches Recht“ und orthodoxe Theologie

Versuche, die „natürlichen Rechte“ und die damit verbundenen individuellen Menschenrechte in der orthodoxen Theologie zu verorten, eröffnen das Spannungsfeld zwischen Individuum und Gemeinschaft. Denn auf der einen Seite

¹⁷⁶³ Vgl. BRÜNING: „Orthodoxie, Christentum, Demokratie“, 119.

¹⁷⁶⁴ Ebd., 119–120.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

stehen die Menschenrechte, wie sie das Christliche Komitee einforderte, als unverletzliche und objektive Rechte des Individuums und auf der anderen Seite die orthodoxe Konzeption der Person, „die auch durch ihre kollektiven Bezüge und das ihr als gottgeschaffen immanente, aber erst zu verwirklichende Selbst bestimmt wird“¹⁷⁶⁵. Die Politikwissenschaftlerin Adamantia Pollis stellt heraus, dass Orthodoxie nicht die Individualität der Person betone, sondern jeden einzelnen Menschen an die Gemeinschaft der Kirche zurückbinde:¹⁷⁶⁶

Persons are interchangeable parts of the mystical unity of the religious community, the Ekklesia [sic!]; they strive for the loss of self in the spiritual community. The institution of the church [...] is refuted by Orthodoxy which claims that the Church (Ekklesia [sic!]) is not an institution but a transcendent spiritual unity of all believers. It is a nonmaterial, disembodied essence. [...] Orthodoxy [...] dissolves the individualized person into the spiritual organic whole of the Ekklesia [sic!] [...].¹⁷⁶⁷

Für das Verhältnis zur Kirche ist die Auffassung von „Person“ in der orthodoxen Theologie entscheidend: Ausschlaggebend ist eben nicht deren Existenz als Individuum, sondern die Existenz der „Person“ in ihrer Ausrichtung auf Gott und die Kirche hin: „It is only in this sense, in terms of the individual’s relationship to God as mediated through the Ekklesia [sic!] that one can speak of the person in Orthodoxy.“¹⁷⁶⁸

Für das Verhältnis von „natürlichen Rechten“, Menschenrechten und orthodoxer Theologie bedeutet dies:

The centrality of mysticism, the contemplative life, and the absence of individualization in Orthodoxy does not provide firm theological foundations for the grounding or articulation of doctrines of individual human rights.¹⁷⁶⁹

¹⁷⁶⁵ Ebd., 120.

¹⁷⁶⁶ Vgl. POLLIS, Adamantia: Eastern Orthodoxy and Human Rights, in: Human Rights Quarterly 15 (2/1993), 339–356, hier: 343.

¹⁷⁶⁷ Ebd.

¹⁷⁶⁸ Ebd.

¹⁷⁶⁹ Ebd., 344.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Alfons Brüning hält ergänzend fest, dass zu „dieser Auffassung von Person [...] eine moralische Komponente [gehört], die in Widerstreit mit den Freiheiten der Menschenrechtskonzeption geraten kann“¹⁷⁷⁰.

Das Christliche Komitee versuchte, diesen Unterschied zwischen orthodoxer Theologie und der Begründung und Einforderung von individuellen Menschenrechten zu überbrücken, indem es die Freiheit und Würde der menschlichen Person als entscheidenden Faktor identifizierte, der den Charakter der Welt bestimme und sich in der Menschenrechtsbewegung manifestiert habe. Um auch mit den naturrechtlich begründeten individuellen Menschenrechten theologisch sprachfähig zu bleiben, banden Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk sie an den Heilsplan Gottes zurück:¹⁷⁷¹

From a religious point of view, the defense of human rights can be regarded as assisting the realization of God's intention for man, who was created in God's image to be a spiritual creature, free and responsible for this fate, and for the fate of all of God's creation.¹⁷⁷²

Das Komitee argumentierte zwar mit der Gottebenbildlichkeit, löste so aber nicht das Problem der Begründung von individuellen „natürlichen Rechten“; gleichzeitig öffnete sich durch diese Argumentation ein zweites Spannungsfeld: die Frage nach der Freiheit des Menschen.

Die Freiheit des Menschen bezog das Komitee v. a. auf die Gewissensfreiheit und rief die Amtskirche dazu auf, dass die Kirche selbst als erste Verteidigerin von Gewissensfreiheit auftreten müsse:

Wer kennt besser als Christen den Wert der menschlichen Persönlichkeit [*ličnost'*], wie wertvoll sind in den Augen Gottes die menschliche Freiheit und das höchste Menschenrecht: die Gewissensfreiheit – das Recht, an den höchsten Ursprung zu glauben und gemäß seines eigenen Glaubens zu leben. Es scheint, dass nicht die Welt, sondern die Kirche die erste

¹⁷⁷⁰ BRÜNING: „Orthodoxie, Christentum, Demokratie“, 120.

¹⁷⁷¹ Vgl. Members of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR / Members of the Catholic Committee for the Defense of Believers' Rights: To: Pope John Paul II, The Heads of the autocephalous Orthodox Churches, Primate of the Anglican Church, Archbishop D. Coggan, The World Council of Churches, Community Christian Committees which Defend Believers' Rights, President of the United States, J. Carter, xiii.

¹⁷⁷² Ebd., xiii.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

sein müsste, die dieses Recht bestätigt, unabhängig von den weltlichen sozialpolitischen Systemen.¹⁷⁷³

Durch die Beziehung und Ausrichtung des Menschen als Person hin zu Gott und dessen Heilsplan versuchte das Christliche Komitee, den Menschen jedweden Individualismus zu entziehen und konstituierte diesen als Person in Gemeinschaft. Alfons Brüning sieht in dieser Vorgehensweise jedoch einige Probleme:

Die orthodoxe Theologie sieht hierin [Mensch als Träger autonomer Vernunft] den Ansatz für einen Individualismus, der den Menschen aus allen, sein Wesen erst konstituierenden Bezügen zu Gott und zur menschlichen Gemeinschaft herauslöst. Diesem Individualismus stellt sie eine Theologie der Person entgegen. Als Person wird der Mensch durch seine Beziehungen und spirituellen Bindungen konstituiert: einerseits durch seine der Trinität von Vater, Sohn und Heiligem Geist urbildlich angelegte Gottesbeziehung, andererseits durch seine Verbundenheit mit der ihn umgebenden Gemeinschaft. Im kirchlichen Kontext wird diese spirituelle Kommunikation und umfassende Teilhabe am Ganzen mit dem Begriff der *koinonia* (russ. *obščenie*) bezeichnet. Daraus ergibt sich eine Betonung des Gemeinschaftlichen – sei es als Einführung kommunitaristischer Elemente nach dem Vorbild der kirchlichen *sobornost'* in die politische Philosophie, sei es als Forderung nach speziellem Schutz einzelner Gemeinschaften wie Familie, Gemeinde etc., sei es als besondere Affinität zur Nation, die als Träger zentraler kultureller Werte wie Sprache, Geschichte, Sitten und Gebräuche gilt.¹⁷⁷⁴

Während Brüning am Ende die Gefahren skizziert, die hinter solch einer Vorgehensweise verborgen sind, sind diese für das Komitee nicht nachweisbar. Es verfolgte einen instrumentellen Zugang zu den Menschenrechten, auch wenn versucht wurde, den Menschen als Person an Gottes Heilshandeln in der Geschichte zurückzubinden. Eine Privilegierung bestimmter gesellschaftlicher Schichten, Konfessionen oder Religionen ist bei Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk nicht zu finden, stattdessen wurde von ihnen das egalitäre Prinzip

¹⁷⁷³ ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 713.

¹⁷⁷⁴ BRÜNING, Alfons: Spannungsverhältnis. „Orthodoxe Werte“ und Menschenrechte, in: Osteuropa 59 (6/2009), 63–78, hier: 77, Herv.: CF.

8 Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen

der Menschenrechte vertreten. Nur so konnte das Komitee sprachfähig gegenüber Nichtorthodoxen bleiben und gleichzeitig Rechte für Orthodoxe einfordern. Es unterblieb jedoch eine Positionierung des Christlichen Komitees zur negativen Religionsfreiheit, also zu der Freiheit, das Recht zu haben, sich nicht zu einem Glauben zu bekennen.

Es bleibt offen, wie das explizit „Christliche“ Komitee versuchte, Menschenrechte zu begründen. Ist mit diesem Kapitel herausgestellt worden, dass das Komitee einen instrumentellen Zugang zu dem Thema der Menschenrechte suchte und ansatzweise versuchte, sie mit der Gottebenbildlichkeit und dem Heilsplan Gottes zu begründen, so fehlt dennoch eine theologisch fundierte Auseinandersetzung mit diesem Thema. Es mag auch an der Art der untersuchten Dokumente liegen, da sie keine wissenschaftlichen Abhandlungen darstellten, sondern Eingaben mit einer bestimmten Zielsetzung. Aus dieser Perspektive erscheint es konsequent, dass das Komitee gegenüber seinen expliziten Adressaten deren Sprachduktus übernahm und sich so die Sprechweisen der Menschenrechtsbewegung von den „natürlichen Rechten“ zu eigen machte. Allerdings blieb aus diesem Grund eine konkrete Bestimmung und Verortung der Person in der kirchlichen Gemeinschaft aus: So betonte das Komitee auf der einen Seite die Menschenrechte des Individuums, während es auf der anderen Seite versuchte, den Menschen als Person an und in die Gemeinschaft der Kirche zurückzubinden. Gerade im Kontext der Kanonisierung der Neumärtyrer und Bekenner (vgl. Kapitel 8.3.1.3) ist deutlich geworden, dass das Komitee die Kanonisierung an den Geist der *sobornost'* rückband und dies als Grundlage für die Kanonisierung sah. Dementsprechend blieb das Komitee hier in seinen Konzeptionen inkonsequent bzw. es gelang ihm nicht, zwischen den beiden Konzepten des westlichen Verständnisses vom Individuum und dem orthodoxen Verständnis von Person zu vermitteln. Dies zeigt sich auch in einem weiteren Vermittlungsversuch, der im Folgenden untersucht wird.

8.3.2.3 Menschenrechte und orthodoxe Theologie

Um innerkirchlich sprachfähig zu bleiben, musste das Komitee seine Sprach- und Argumentationsmuster gegenüber kirchlichen Vertretern anpassen. Das lässt sich an folgendem Beispiel aufzeigen, in dem das Christliche Komitee

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

eine theologische Begründung der Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit versuchte:

Das Komitee wandte sich am 22. Mai 1977 an die Teilnehmer der Weltkonferenz „Religiöse Vertreter für einen stabilen Frieden, Abrüstung und gerechte Beziehungen zwischen den Völkern“, die in Moskau tagte, und nahm in ihrer Stellungnahme denselben inhaltlichen Zusammenhang wie in Korb III, Prinzip VII¹⁷⁷⁵ auf: dass Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit unmittelbar mit Frieden zusammenhängen. Dementsprechend, so folgerten die religiösen Andersdenkenden, seien die Menschenrechte untrennbar mit der sowjetischen Abrüstungs- und Friedenspolitik verbunden.¹⁷⁷⁶

Eine solche Verbindung wurde noch von keinem religiösen Dissidenten aufgenommen. Das Komitee sah eine theologische Begründung der Menschenrechte darin, dass Frieden „Sache Gottes“¹⁷⁷⁷ sei. Mit Rekurs auf die siebte Seligpreisung „Selig, die Frieden stiften; denn sie werden Kinder Gottes genannt werden“ (Mt 5,9) formulierte das Komitee, was es unter Frieden verstand: Frieden entstehe nur dann, wenn die Menschen als erste Bedingung Frieden mit Gott hätten. Dieser Frieden sei durch die Befolgung des Willens Gottes zu erlangen. Nur so sei der Friede des Menschen mit seiner Natur, sei Friede unter den Menschen möglich.¹⁷⁷⁸

Die Konzeption von „Frieden“ wurde vom Christlichen Komitee anschließend mehrfach ausgefaltet: „Frieden“ wurde also nicht nur als soziales Phänomen aufgefasst, sondern wurde sowohl theologisch („Sache Gottes“) als auch gesellschaftlich („Frieden unter den Menschen“) und auch in Bezug auf

¹⁷⁷⁵ „Die Teilnehmerstaaten werden die Menschenrechte und Grundfreiheiten, einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- oder Überzeugungsfreiheit für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion achten. [...] Die Teilnehmerstaaten anerkennen die universelle Bedeutung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, deren Achtung ein wesentlicher Faktor für den Frieden, die Gerechtigkeit und das Wohlergehen ist, die ihrerseits erforderlich sind, um die Entwicklung freundschaftlicher Beziehungen und der Zusammenarbeit zwischen ihnen sowie zwischen allen Staaten zu gewährleisten“ (Schlußakte von Helsinki 1975, 10).

¹⁷⁷⁶ Vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Učastnikam vsemirnoj konferencii „religioznye dejateli za pročnyj mir, razoruženie, spravedlivye otnošenija meždu narodami“, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 1. Russian Texts with Summary Translations, Moscow/San Francisco 1978, 17–19.

¹⁷⁷⁷ Ebd., 17.

¹⁷⁷⁸ Vgl. ebd.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

die jeweilige Person („mit seiner Natur“) gedeutet, wobei alle Ebenen in der Konzeption der religiösen Andersdenkenden aufeinander verwiesen waren. In dieser Konzeption war Frieden mehr als die Abwesenheit von Krieg und manifestierte sich in grundlegenden Freiheiten, für die das Komitee sich einsetzte. Damit war das Komitee sehr nah an der Bestimmung von Frieden, wie sie die Vertreter der ROK zehn Jahre zuvor im dritten Arnoldshainer Gespräch 1967 mitformuliert hatten:

Frieden umfasst [...] in seiner vollkommenen Gestalt [...] drei Ebenen: den Frieden des Menschen mit Gott, den Frieden des Menschen mit seiner eigenen Seele und den Frieden zwischen den Menschen, also den eigentlichen irdischen Frieden.¹⁷⁷⁹

Ein direkter Bezug auf und damit eine Rezeption dieses Arnoldshainer Gesprächs lässt sich beim Komitee jedoch nicht nachweisen.

Darüber hinaus lassen sich auch Parallelen zum Freiheitsverständnis ziehen, wie es die ROK 2008 mit Rekurs auf Röm 7,15.17 in ihrem Dokument *Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen (Osnovy učenija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi o dostojnstve, svobode i pravach čeloveka)*¹⁷⁸⁰ in den Kapiteln II.1 und II.2 formulierte:

Die Wahlfreiheit ist [...] kein absoluter und endgültiger Wert. [...] Wegen der Macht der Sünde [...] reicht jedoch keinerlei menschliche Anstrengung aus, um das wahrhaftige Wohl zu erlangen. [...] Folglich kommt der Mensch ohne Gottes Hilfe und ohne enge Zusammenarbeit mit Ihm nicht aus, denn Gott allein ist der Ursprung alles Guten.¹⁷⁸¹

Das Dokument von 2008 strebte zwar eine Harmonisierung der Entscheidungsfreiheit zwischen Gut und Böse auf der einen Seite und der Freiheit von

¹⁷⁷⁹ OVERMEYER: Frieden im Spannungsfeld zwischen Theologie und Politik, 143.

¹⁷⁸⁰ Siehe Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen. Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche. Moskau, 24.–29. Juni 2008, in: HALLENSLEBEN, Barbara / VERGAUWEN, Guido / WYRWOLL, Klaus (Hg.): Kyrill. Patriarch von Moskau und der ganzen Rus'. Freiheit und Verantwortung im Einklang. Zeugnisse für den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft, Fribourg 2009 (Epiphania, 1), 220–239, russisch: Osnovy učenija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi o dostojnstve, svobode i pravach čeloveka, 26.06.2008, <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html>; nachfolgend auch: *Menschenrechts-dokument*.

¹⁷⁸¹ Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen, 224.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

der Sünde, die die eigentliche innere Freiheit darstellte, auf der anderen Seite an, scheiterte aber *de facto*: „Diese Gratwanderung kann [...] nicht gelingen, wenn die geistliche im Verein mit der staatlichen Autorität der göttlichen Wahrheit den Vorzug vor der menschlichen gibt.“¹⁷⁸² Aus dieser Perspektive betonten die Menschenrechte den zuerstgenannten Typ der Freiheit zu stark, während der zweite dort ignoriert werde.¹⁷⁸³

Ein ähnliches Freiheitsverständnis formulierte das Komitee und suchte seinen Ansatz mit Rekurs auf die „alte gottgegebene Wahrheit“¹⁷⁸⁴ Lev 26,3–6¹⁷⁸⁵ zu begründen. Vor diesem Hintergrund deutete es beispielsweise die beiden Weltkriege und die sozialen Katastrophen in der Sowjetunion als Abfall vom Glauben.¹⁷⁸⁶ Gleichzeitig scheint in der Argumentation von Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk die Idee der *theosis* durch, die das Hauptziel eines christlichen Lebens sein sollte und mit der Erfüllung des Willens Gottes einhergeht, um im Glauben zu wachsen.

Gegenüber politisch Verantwortlichen vertrat das Christliche Komitee hingegen eine neutrale Auffassung von (Gewissens-)Freiheit. Es bewertete diese dabei höher als die Einhaltung staatlichen Rechts, um so Religionsfreiheit einzufordern. Diese Vorgehensweise kongruierte mit der später verabschiedeten *Sozialdoktrin*, die in Abschnitt III.6 festhält, dass „Gewissensfreiheit als legales Prinzip [...] auf den Verlust von religiösen Zielen und Werten in der Gesellschaft, den massenhaften Abfall vom Glauben sowie [die] faktisch[e] Indifferenz gegenüber dem Auftrag der Kirche und der Überwindung der Sünde“¹⁷⁸⁷ verweise, jedoch als Mittel beansprucht werden könne, das „die Existenz der

¹⁷⁸² BRÜNING: Spannungsverhältnis. „Orthodoxe Werte“ und Menschenrechte, 78.

¹⁷⁸³ Vgl. ebd.

¹⁷⁸⁴ ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Učastnikam vsemirnoj konferencii „religioznye dejateli za pročnyj mir, razoruženie, spravedlivye otnošenija meždu narodami“, 17.

¹⁷⁸⁵ „Wenn ihr nach meinen Satzungen handelt, meine Gebote bewahrt und sie befolgt, so gebe ich euch Regen zur rechten Zeit; die Erde liefert ihren Ertrag und der Baum des Feldes gibt seine Früchte [...]. Ich schaffe Frieden im Land [...]“ (Lev 26,3–6).

¹⁷⁸⁶ Vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Učastnikam vsemirnoj konferencii „religioznye dejateli za pročnyj mir, razoruženie, spravedlivye otnošenija meždu narodami“, 17.

¹⁷⁸⁷ Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, in: THESING / UERTZ (Hg.): Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, 9–131, hier: 32.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Kirche in der nichtreligiösen Welt ermöglich[e]¹⁷⁸⁸. Genau diese Existenz suchte das Christliche Komitee in der Sowjetunion einzufordern.

Das individuelle Gewissen hatte somit für die Mitglieder des Komitees Vorrang vor staatlichem Recht. Inwieweit Gewissensfreiheit auch Vorrang vor kirchlichen Kanones hatte, lässt sich jedoch für das Komitee nicht beantworten, da es keinerlei Bestimmungen dieses Verhältnisses in seinen Schriften gibt. Ebenfalls lassen sich keinerlei explizite theologische Begründungen für die Etablierung und Durchsetzung des Gewissens- und Freiheitsbegriffs des Komitees nachweisen, auch wenn es die Gewissensfreiheit als von „Gott gegebenes Recht“¹⁷⁸⁹ ansah.

Dieses von Gott gegebene Recht band das Christliche Komitee in einem gemeinsam mit dem Katholischen Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen verantworteten Brief an Johannes Paul II. und andere internationale Persönlichkeiten und Organisationen¹⁷⁹⁰ vom 22. November 1978 an den Heilsplan Gottes zurück:

From a religious point of view, the defense of human rights can be regarded as assisting the realization of God's intention for man, who was created in God's image to be a spiritual creature, free and responsible for this fate, and for the fate of all of God's creation.¹⁷⁹¹

Diese Argumentation unterlief die vorherige Einforderung von Religions- und Gewissensfreiheit auf Grundlage der *Helsinki-Erklärung* gegenüber staatlichen Vertretern. In dieser Konzeption waren die Menschenrechte nicht mehr frei, da beispielsweise Gewissensfreiheit erst dadurch erlangt werden konnte, dass die Menschen Frieden untereinander und mit Gott geschlossen hätten, indem

¹⁷⁸⁸ Ebd.

¹⁷⁸⁹ ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 713.

¹⁷⁹⁰ Der Brief weist als weitere Adressaten noch die Oberhäupter der Autokephalen Orthodoxen Kirchen, den Primas der Anglikanischen Kirche, den Weltkirchenrat, die Gemeinschaft Christlicher Komitees zur Verteidigung der Rechte von Gläubigen und den Präsidenten der USA, Jimmy Carter, auf; vgl. MEMBERS OF THE CHRISTIAN COMMITTEE FOR THE DEFENSE OF BELIEVERS' RIGHTS IN THE USSR / MEMBERS OF THE CATHOLIC COMMITTEE FOR THE DEFENSE OF BELIEVERS' RIGHTS: To: Pope John Paul II, The Heads of the autocephalous Orthodox Churches, Primate of the Anglican Church, Archbishop D. Coggan, The World Council of Churches, Community Christian Committees which Defend Believers' Rights, President of the United States, J. Carter, xiii.

¹⁷⁹¹ Ebd., xiii.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

sie dessen Willen befolgten. Eine Bestimmung von Freiheit, die sich aus guten Gründen für oder gegen den Frieden mit Gott entscheidet, also auch die negative Religionsfreiheit, wurde von Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk theologisch nicht thematisiert. Eine theologische Begründung für die Menschenrechte, die auch in der säkularen Welt tragfähig war, war dementsprechend nicht gegeben und das Komitee blieb auf die Einforderung der Rechte rein aus naturrechtlichen Gründen angewiesen. So blieb die theologische Begründung für die Einforderung der Menschenrechte defizitär. Sie ist höchstens aus der Perspektive von Gläubigen nachvollziehbar, kann aber keine Begründung in der säkularen Sphäre sein. Dass sich das Christliche Komitee dieser Inkonsistenz bewusst gewesen sein könnte, wird dadurch deutlich, dass der Versuch einer theologischen Begründung lediglich in einem Dokument, dem hier genannten, das vorwiegend an religiöse Vertreter gerichtet war (einzige Ausnahme: Jimmy Carter), nachzuweisen ist.

8.3.3 *Pravozaščitniki* – Rechtsverteidiger

Nach der Betrachtung der ersten beiden großen Themen des Christlichen Komitees wird im Folgenden der dritte inhaltliche Argumentationsstrang analysiert: das Auftreten von Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk als Rechtsverteidiger. Nachdem die Diskriminierung von Gläubigen als Ausgangspunkt des Komitees (Kapitel 8.3.3.1) dargelegt worden ist, wird zunächst der Rekurs auf international verpflichtende Dokumente (Kapitel 8.3.3.2) und anschließend die Auseinandersetzung mit der sowjetischen Gesetzgebung (Kapitel 8.3.3.3) untersucht. Abschließend wird ein genauerer Blick auf die vom Christlichen Komitee vorgenommene Verhältnisbestimmung zwischen nationalem und internationalem Recht (Kapitel 8.3.3.4) einerseits und staatlichem und kirchlichem Recht (Kapitel 8.3.3.5) andererseits geworfen.

8.3.3.1 Ausgangspunkt: Diskriminierung von Gläubigen

Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk scheuten nicht davor zurück, auf konkrete Missstände in der Sowjetunion hinzuweisen. Dabei war es nun nicht mehr die 1961 geänderte und provisorisch angenommene *Gemeindeordnung*, gegen die theologisch-argumentativ vorgegangen wurde, da sie seit dem Landeskonzil

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

1971 verstetigt worden war, sondern die daraus entstandenen Folgen standen im Mittelpunkt. Diese Folgen wurden vom Komitee als abweichend von der orthodoxen Ekklesiologie ausgewiesen.

In einem Brief an den Vorsitzenden des Amerikanischen Komitees zur Verteidigung der Rechte unterdrückter orthodoxer Christen Aleksandr Kiselev vom 8. August 1978 rekurrierte das Christliche Komitee darauf, dass die Gemeinden seitens der staatlichen Macht von ständigen Einmischungen in deren inneres Leben betroffen seien und „seit 1961 nicht mehr von der Geistlichkeit geleitet“¹⁷⁹² würden, sondern von einem speziellen Führungsorgan, der *dvadcatka*.¹⁷⁹³ Gleiches brachte es im *Brief an den Nachfolger Johannes Pauls I.* vor und ergänzte, dass Metropolit Nikodim als einer der aktivsten Befürworter der Reform zugelassen habe, dass es zu der antikanonischen Reform der Gemeindestrukturen gekommen sei, die von außen erzwungen wurde.¹⁷⁹⁴

Das Komitee benannte nicht explizit die kirchlichen Kanones, gegen die die neue *Gemeindeordnung* verstieß, dennoch sollen sie hier zumindest erwähnt werden: Konkret stellte sich das *Gemeindestatut* gegen die Apostelkanones 30¹⁷⁹⁵, 38¹⁷⁹⁶ und 41¹⁷⁹⁷, Nizäa II, Kanon 3¹⁷⁹⁸, Synode von Ancyra, Kanon 15¹⁷⁹⁹ und Synode von Gangra, Kanones 7 und 8¹⁸⁰⁰. Diese Kanones wurden v. a. in der Auseinandersetzung um das geänderte *Gemeindestatut* in den 1960er-Jahren vorgebracht, konnten durch Jakunins und Ěšlimans Brief an den Patriarchen als bekannt vorausgesetzt werden und bedurften daher keiner Explikation mehr.

Die ekklesiologischen Folgen der inzwischen verstetigten *Gemeindeordnung* wurden hingegen von Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk deutlich aufgezeigt:

¹⁷⁹² Keston Archive: SU 12/11 4/1 S Christian Committee 1 of 2 [ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA V SSSR: Predsedatelju amerikanskogo Komiteta zaščity gonimych pravoslavnych christian protoiereju Aleksandru Kiselevu, 5].

¹⁷⁹³ Vgl. ebd.

¹⁷⁹⁴ Vgl. DIES.: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 704.

¹⁷⁹⁵ Siehe FN 574.

¹⁷⁹⁶ Siehe FN 1003.

¹⁷⁹⁷ Siehe FN 1004.

¹⁷⁹⁸ Nizäa II, Kanon 3 rekurriert abermals auf Apostelkanon 30; siehe FN 927.

¹⁷⁹⁹ Siehe FN 1031.

¹⁸⁰⁰ Siehe FN 1032.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Die Idee dieser Reform war gemäß ihren Organisatoren, die Leitung des finanziell-wirtschaftlichen Lebens der Gemeinde aus den Händen der Hierarchie zu nehmen und sie einer weltlichen Administration der Gemeinde zu übergeben. Diese wird faktisch von staatlichen Organen bestellt, die eine antireligiöse Politik ausführen [...].¹⁸⁰¹

Die staatliche antireligiöse Politik schilderte das Christliche Komitee in diversen Dokumenten, wie beispielsweise in einer *Eingabe (Obraščenie)*¹⁸⁰², die an alle Christen weltweit gerichtet war. Es beklagte darin, dass es außerhalb der wenigen bestehenden Kirchen keine Möglichkeit gäbe, privat Gegenstände für die Ausübung des religiösen Kults oder andere Gegenstände für den kirchlichen Dienst zu kaufen. Eine Vielzahl notwendiger Materialien für den liturgischen Gebrauch in den Kirchen wie auch für den privaten Bereich seien nicht verfügbar, obwohl sie dringend benötigt würden. Sollten Kultgegenstände zu kaufen sein, besäßen diese eine geringe Qualität: Die nur in kleinen Größen vorhandenen Ikonen seien „antiästhetische Fotokopien schlechter Ausführung, aufgeklebt auf Pappe“¹⁸⁰³; Brust- und Umhängekreuze für Gläubige seien aus schlechter Qualität und nur aus Plastik oder Aluminium gefertigt, emaillierte Kreuze seien sehr selten; Kerzen bestünden nicht aus echtem Wachs, was zu erheblicher Rauchentwicklung führe; ähnliches gelte für den Weihrauch: Er sei von solch schlechter Qualität, dass es zu Erstickungs- und Hustenanfällen bei den Gläubigen komme; die wenigen vorhandenen Totengewänder für die Verstorbenen seien in schlechter Qualität bedruckt; Stirnbänder für Verstorbene seien ebenfalls äußerst knapp.¹⁸⁰⁴ Diese Knappheit, so das Christliche Komitee weiter, sei nicht durch das Moskauer Patriarchat ver-

¹⁸⁰¹ ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 704.

¹⁸⁰² Siehe DIES.: *Obraščenie*, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): *Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 10. Russian and Lithuanian Texts. Summary Translations; Complete Translations of Selected Documents*, Moscow/San Francisco 1979, 1080–1083.

¹⁸⁰³ Ebd., 1080.

¹⁸⁰⁴ Rusak liefert hierzu konkrete Zahlen: „Stirnbänder [...] für die Verstorbenen: Die alljährliche Bestellung des Patriarchats von 1 Million Exemplaren [...] wird verspätet und nicht vollständig ausgeführt. Im Jahre 1962 betrug die fehlende Stückzahl 165 000 (!). Und dann wurde die Stückzahl von 1 Million überhaupt auf 500 000 reduziert“ (STEPANOV: *Zur gegenwärtigen Lage der Russischen Orthodoxen Kirche*, 30).

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

ursacht, sondern durch staatliche Eingriffe, die zu restriktiven Einschränkungen des kirchlich-liturgischen Lebens geführt hätten. Widersetzten sich Christen diesen Restriktionen, indem sie selbst Kultgegenstände für den persönlichen Glauben und Gottesdienst herstellten, würden sie gegen ein Dekret des Ministerrates der UdSSR vom 3. Mai 1976 verstoßen, in dem verfügt wurde, dass die Herstellung religiöser Gegenstände, Ikonen und Kerzen für den kirchlichen Gebrauch in die Kategorie der verbotenen handwerklichen Heimarbeit falle. Das wertete das Komitee als Methode im staatlichen Kampf gegen die Religion.¹⁸⁰⁵

Ein weiterer Aspekt, den die religiösen Andersdenkenden hervorhoben, betraf die Veröffentlichung und Verbreitung religiöser Literatur. Das Komitee stellte heraus, dass zur freien Religionsausübung auch die Veröffentlichung und Verbreitung religiöser Literatur gehöre – was der sowjetischen Gesetzgebung nicht entgegenstehe –, jedoch gäbe es einen derartigen Engpass¹⁸⁰⁶ an religiöser Literatur, dass die vorhandenen Exemplare nicht ausreichten:

Die Anzahl der Exemplare [von Bibeln und religiöser Literatur], die die Gläubigen tatsächlich erhalten, ist derart gering im Vergleich mit dem Bedarf von diesen, dass die Auflagen rein symbolischen Charakter tragen.¹⁸⁰⁷

Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk stellten heraus, dass die Gläubigen den Einschränkungen selbst nichts entgegensetzen könnten, da u. a. die Herausgabe religiöser Literatur im *samizdat* eine Gefängnisstrafe zur Folge haben könnte.¹⁸⁰⁸ In Haft, so die Mitglieder des Komitees, gingen die Diskriminierungen von Gläubigen weiter: Sie dokumentierten in einer Eingabe an den

¹⁸⁰⁵ Vgl. Členy Christianskogo Komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR: Obraščenie, 1080–1081.

¹⁸⁰⁶ Der „bewusst aufrechterhaltene Mangel an Bibeln, Gesangbüchern, liturgischer und exegetischer Literatur war eines der Repressionsinstrumente, mit denen der sowjetische Staat versuchte, das religiöse Leben geistig auszuhungern. Druckgenehmigungen, ohne die in den sozialistischen Diktaturen kein Buch erscheinen durfte, wurden nur für sehr limitierte Auflagen geistlicher Literatur erteilt, die den tatsächlichen Bedarf in keiner Weise decken konnten“ (REICHARDT: Schmuggler, Spitzel und Tschekisten, 18).

¹⁸⁰⁷ ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Zajavlenie dlja pressy, in: Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty, 14–22, hier: 16.

¹⁸⁰⁸ Vgl. ebd., 17. Die wissenschaftliche Mitarbeiterin des Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR Ann-Kathrin Reichardt fasst die Aufgabe und Bedeutung von Literatur im Sozialismus prägnant zusammen: „Literatur

8 Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen

Vorsitzenden des Rates für Angelegenheiten der Religionen Kuroedov und den sowjetischen Innenminister Ščelokov Rechtsverstöße bei der Inhaftierung des Priesters Vasilij Romanjuk und des Bürgerrechtlers Aleksandr Ginzburg und nannten die Konfiskation religiöser Literatur sowie das Besuchsverbot von Priestern, wodurch Sakramente nicht gespendet werden könnten. Diese Vorwürfe artikulierte das Christliche Komitee vor der Feststellung, dass beides auch in Gefängnissen und Lagern möglich und nicht von der sowjetischen Gesetzgebung verboten sei.¹⁸⁰⁹

Diese Aspekte nahm das Komitee auch in seinen Eingaben an Vertreter im westlichen Ausland auf, indem es „das Hindernis der Verbreitung religiöser Literatur“¹⁸¹⁰, das „Verbot missionarischer Tätigkeiten“¹⁸¹¹ sowie das „faktische Verbot irgendwelcher Gottesdienste außerhalb von Kirchen“¹⁸¹² abzuhalten wie auch den „zunehmenden ökonomischen Druck auf die Kirche“¹⁸¹³ anprangerte. Die religiösen Andersdenkenden stellten konkludierend fest: „So sind in unseren Zeiten die Formen der Verfolgung des orthodoxen Glaubens.“¹⁸¹⁴

Das Komitee hob in seinen reichhaltigen Schilderungen auf die Grundvollzüge von Kirche ab, da *diakonia*, die sich in sozialen Aktivitäten ausdrücken könnte, oder *martyria*, die sich im Zeugnisgeben manifestieren könnte – und damit auch in religiöser Erziehung –, nicht gegeben seien. Die religiösen Andersdenkenden stellten mit Rekurs auf Jak 2,20 fest, dass Glaube ohne Werke

hatte den klaren Auftrag beizutragen zur Erziehung des ‚neuen‘ Menschen, der dem sozialistischen Weltbild entsprach. Dem standen die Inhalte religiöser Schriften entgegen. Das Wort transportierte hier Ideen, die als dem feindlichen Gesellschaftssystem inhärent etikettiert wurden und erhielt dadurch politischen Charakter“ (REICHARDT: Schmuggler, Spitzel und Tschekisten, 5).

¹⁸⁰⁹ Vgl. Keston Archive: SU 12/11 4/1 S Christian Committee 2 of 2 [ČĽENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Protest, 24.04.1979]. Eine Eingabe ähnlichen Inhalts, ebenfalls auf den 24. April 1979 datiert, wurde an Papst Johannes Paul II., die Patriarchen der Orthodoxen Lokalkirchen, den ÖRK und an alle Christen weltweit geschickt und dokumentiert so das doppelte Vorgehen des Komitees, sich einerseits an weltliche Autoritäten und andererseits auch an geistliche Würdenträger zu wenden; vgl. SU 12/11 4/1 S Christian Committee 2 of 2 [DIES. / ČĽENY KATOLIČESKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH: Obraščenie, 24.04.1979].

¹⁸¹⁰ Keston Archive: SU 12/11 4/1 S Christian Committee 1 of 2 [ČĽENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA V SSSR: Predsedatelju amerikanskogo Komiteta zaščity gonimych pravoslavnych christian protoiereju Aleksandru Kiselevu, 5].

¹⁸¹¹ Ebd.

¹⁸¹² Ebd.

¹⁸¹³ Ebd.

¹⁸¹⁴ Ebd.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

nutzlos sei.¹⁸¹⁵ Lediglich die Ausführung eines religiösen Kults, *leiturgia*, wurde den Gläubigen zuerkannt, wobei dieser auf die Feier der Liturgie beschränkt war. Art. 52 der sowjetischen Verfassung wurde vom Komitee als Versuch gesehen, kirchliches Leben auf den religiösen Kult zu beschränken, obwohl diese Einschränkung den Grundvollzügen von Kirche widersprach. Auch eine neue „Verfassung ändert inhaltlich nichts an der gesetzlichen Lage der Religion in der UdSSR“¹⁸¹⁶ – so Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk.

Des Weiteren stellte das Komitee heraus, dass die Weitergabe des Glaubens¹⁸¹⁷ an junge Leute *de facto* ausgeschlossen sei, was es als „grundlegende Tendenz im Kampf des atheistischen Staats gegenüber Religion“¹⁸¹⁸ ansah.

Das Komitee schilderte somit anhand diverser Beispiele die praktischen Eingriffe seitens des Staats in das innere Leben der Kirche und die Einschränkungen der Gläubigen. Dabei sprach es von einem Genozid religiöser Bürger, da

¹⁸¹⁵ Vgl. Members of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR / Members of the Catholic Committee for the Defense of Believers' Rights: To: Pope John Paul II, The Heads of the autocephalous Orthodox Churches, Primate of the Anglican Church, Archbishop D. Coggan, The World Council of Churches, Community Christian Committees which Defend Believers' Rights, President of the United States, J. Carter, xv.

¹⁸¹⁶ ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Obraščenie k predsedatelju Konstitucionnoj komissii Leonidu Il'iču Brežnevu, in: Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty, 33–37, hier: 34.

¹⁸¹⁷ Das Komitee nahm hiermit einen Topos auf, der bereits 1973 von Jakunin, Karelin und Kapitančuk thematisiert wurde: Durch die Verabschiedung eines neuen Volksbildungsgesetzes, das die Erziehung der Bürger zum sowjetischen Menschen forcieren sollte, sahen die drei einen fundamentalen Gegensatz zur bestehenden Religionsgesetzgebung, da die Rechte der Gläubigen, garantiert durch Religions- und Gewissensfreiheit, eingeschränkt würden. Konkret nahmen sie Bezug auf das *Trennungsdekret* und stellten heraus, dass das neue Bildungsgesetz diesem zuwiderlaufe, da in der UdSSR eine religiöse Unterweisung durch die Eltern prinzipiell erlaubt sei, dies durch das neue Gesetz jedoch nicht eingeholt werde, da es keine Zusage für private religiöse Unterweisung im neuen Gesetz gäbe. Ebenso wiesen sie – ähnlich wie das Komitee im Umfeld der neuen Verfassung – auf Inkonsistenzen hin: So sollten Eltern laut kritisierte Vorlage des Volksbildungsgesetzes ihre Kinder im Geist kommunistischer Moral – und damit im Sinne einer atheistischen Weltanschauung – erziehen, was konträr zu den ihnen garantierten Rechten als gläubige Christen stand; vgl. KAPITANČUK, V. A. / KARELIN, F. V. / JAKUNIN, G. P.: Zamečanja k proektu „Osnov zakonodatel'stva Sojuza SSSR i sojuznych respublik o narodnom obrazovanii“, in: SAMISDAT ARCHIV E. V. (Hg.): Archiv Samizdata. Tom 29, München 1978, AS 1612; ELLIS: The Russian Orthodox Church, 308–309.

¹⁸¹⁸ CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pravoslavnomu Vselenskomu Patriarchu Dimitriju, 159.

8 Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen

ihnen konstitutionell zugesicherte Rechte nicht gewährt würden.¹⁸¹⁹ Für deren Umsetzung setzte sich das Christliche Komitee hingegen ein.

Gleichzeitig kann die Dokumentation der Rechtsverstöße aber auch als Taktik des Komitees gewertet werden, da nur so belastbare Beweise für die Rechtsverstöße geliefert werden konnten. Die Dokumentation der Diskriminierung von Gläubigen wurde zum zentralen Element im Kampf um Religionsfreiheit, um die nicht gewährten Rechte vor diesem Hintergrund einzufordern. Welche Rechte dies genau waren, wird in den nächsten beiden Kapiteln (8.3.3.2 und 8.3.3.3) herausgearbeitet.

8.3.3.2 Rekurs auf internationale Dokumente

Zunächst wird der Zugriff des Christlichen Komitees auf internationale Dokumente untersucht. Obwohl die *KSZE-Schlussakte* rechtlich nicht bindend war, da „die KSZE ein staatliches Projekt rechtsunverbindlichen Charakters war“¹⁸²⁰ und die Akte selbst nur politischer und damit außerrechtlicher Art war,¹⁸²¹ wird ihre Rezeption seitens Jakunins, Chajbulins und Kapitančuks unter dem Punkt der „Rechtsverteidiger“ behandelt, da sie von der Sowjetunion ratifiziert und zum Ausgangspunkt internationaler Diplomatie wurde. Analoges gilt für die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, die genau wie die *Schlussakte von Helsinki* rechtsunverbindlichen Charakter trägt. V. a. die *Schlussakte von Helsinki* wurde für den Entspannungsprozess zwischen Ost und West handlungsleitend, weshalb auch die westlichen Vertragspartner auf deren Einhaltung pochten. Gleichzeitig müssen diese beiden Dokumente auch im Zusammenhang mit anderen Menschenrechtsdokumenten gesehen werden, wie

¹⁸¹⁹ Vgl. Keston Archive: SU 12/11 4/1 S Christian Committee 2 of 2 [DIES.: Otkrytoe pis'mo, 2]; ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Učastnikam vsemirnoj konferencii „religioznye dejateli za pročnyj mir, razoruženie, spravedlivye otnošenija meždu narodami“, 18.

¹⁸²⁰ VON SAAL: Die soft power der KSZE-Schlussakte, 14.

¹⁸²¹ Vgl. SCHWEISFURTH, Theodor: Einführung, in: DERS. / OELLERS-FRAHM (Hg.): Dokumente der KSZE, xi–lxv, hier: xli.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

das Komitee selbst in einem Brief gegenüber dem Vorsitzenden des Amerikanischen Komitees zur Verteidigung der Rechte unterdrückter orthodoxer Christen Aleksandr Kiselev herausstellte:

Es ist nicht schwer zu sehen, dass die Tätigkeiten der Gesetzgebung über die Kulte in der UdSSR augenscheinlich den internationalen Verpflichtungen widersprechen: der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, der *UN-Kinderrechtskonvention*, dem *Übereinkommen gegen Diskriminierung im Unterrichtswesen*, den internationalen Pakten über die Menschenrechte¹⁸²² und der *Schlussakte von Helsinki* der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa.¹⁸²³

Da sich der sowjetische Staat „selbst als vollständig repräsentativ und gesetzlich proklamiert[e]“¹⁸²⁴, erachtete das Christliche Komitee eine Normalisierung der rechtlichen Lage von Gläubigen als lebensnotwendig für den Staat. Um dies zu überprüfen, schlug es vor, die Verpflichtungen aller Signarstaaten durch ein internationales unabhängiges Komitee zu kontrollieren. Dieses sollte auf Grundlage eines zuvor ausgehandelten Abkommens über Menschenrechte im Bereich der Religion die Einhaltung der dann konkret formulierten Normen und Vorgaben überwachen.¹⁸²⁵

Hiermit nahm das Komitee den helsinkischen legalistischen Diskurs auf, in dem der Staat nicht nur daran erinnert, sondern insbesondere daran gemessen werden sollte, inwieweit er die gesamte Bevölkerung nicht nur repräsentierte, sondern sich auch an seine eigenen Gesetze hielt. Dass dies jedoch nicht so

¹⁸²² Gemeint sind die beiden sich ergänzenden Pakte Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte und Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte, die ebenfalls von der Sowjetunion ratifiziert wurden, jedoch vom Komitee, genau wie die UN-Kinderrechtskonvention, nur an dieser einen Stelle erwähnt werden und sonst keine Grundlage für die Argumentation bildeten.

¹⁸²³ Keston Archive: SU 12/11 4/1 S Christian Committee 1 of 2 [ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA V SSSR: Predsedatelju amerikanskogo Komiteta zaščity gonimych pravoslavnych christian protoiereju Aleksandru Kiselevu, 9], Herv.: CF.

¹⁸²⁴ DIES.: Deklaracija, 3.

¹⁸²⁵ Vgl. Members of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR / Members of the Catholic Committee for the Defense of Believers' Rights: To: Pope John Paul II, The Heads of the autocephalous Orthodox Churches, Primate of the Anglican Church, Archbishop D. Coggan, The World Council of Churches, Community Christian Committees which Defend Believers' Rights, President of the United States, J. Carter, xv.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

einfach umsetzbar war, zeigt der Vorschlag der religiösen Andersdenkenden zur Überprüfung der Einhaltung dieser internationalen Verpflichtungen. Wie genau nun das Christliche Komitee diese internationalen Dokumente für seine Argumentation nutzte, wird im Folgenden untersucht.

8.3.3.2.1 Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit

Dass die oben beschriebenen Diskriminierungen der Gläubigen gegen die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* verstießen, machte das Komitee mit Rekurs auf Art. 18 der Erklärung deutlich, der als grundlegend für die Argumentation von Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk anzusehen ist.¹⁸²⁶ Art. 18 hält fest:

Jeder hat das Recht auf Freiheit der Gedanken, des Gewissens und der Religion; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Beachtung der Gebote zu bekennen, sei es allein oder in Gemeinschaft mit anderen, sei es öffentlich oder privat.¹⁸²⁷

Gegenüber seinen expliziten Adressaten setzte das Christliche Komitee diese internationalen Dokumente als bekannt voraus. Es stellte beispielsweise gegenüber dem sowjetischen Innenminister fest:

Wir weisen sie darauf hin, dass Organe der Miliz [Gläubigen] Hindernisse in den Weg stellen und sich so geradewegs erweisen, die „Freiheit der Ausübung religiöser Kulte“ zu stören, garantiert durch Art. 124 der Konstitution der UdSSR, eine Verletzung der elementaren Menschenrechte, proklamiert in autoritativen internationalen rechtlichen Dokumenten.¹⁸²⁸

Der soeben genannte Art. 18 wurde also nicht explizit ausgefaltet, ebensowenig wie das Komitee auf die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* oder die *Helsinki-Erklärung* direkt einging. Des Weiteren wandten sich Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk sowohl an den Rat für Angelegenheiten der Religionen als auch

¹⁸²⁶ Vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Zajavlenie dlja pressy, 19.

¹⁸²⁷ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, 135.

¹⁸²⁸ ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ministru vnutrennich del SSSR Ščelokovu, in: Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty, 6–7, hier: 7.

8 Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen

an die Moskauer Helsinki-Gruppe, um darauf aufmerksam zu machen, dass Vertreter der Georgischen Orthodoxen Kirche daran gehindert wurden, an der Präkonziliaren Panorthodoxen Versammlung in Chambesy in der Schweiz im November 1976 teilzunehmen.¹⁸²⁹ In diesem Schreiben¹⁸³⁰ wurde zwar die Einmischung in das innerkirchliche Leben seitens staatlicher Behörden kritisiert, aber v. a. auf den Verstoß gegen die *Helsinki-Erklärung* hingewiesen. Jedoch fehlen auch hier konkrete Artikel oder Paragraphen, auf die das Komitee rekurrierte.

Ähnliches galt auch für Eingaben an Vertreter unterschiedlichster religiöser Denominationen. So wandten sich die religiösen Andersdenkenden am 22. Mai 1977 an die Teilnehmer der in Moskau tagenden Weltkonferenz „Religiöse Vertreter für einen stabilen Frieden, Abrüstung und gerechte Beziehungen zwischen den Völkern“ und nahmen darin denselben inhaltlichen Zusammenhang auf, wie er in Korb III, Prinzip VII formuliert wurde, ohne jedoch explizit auf die *Helsinki-Erklärung* zu verweisen: Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit hingen unmittelbar mit Frieden zusammen, infolgedessen Menschenrechte auch mit der sowjetischen Abrüstungs- und Friedenspolitik.¹⁸³¹

Die Einhaltung von Korb III, Prinzip VII wurde aus Sicht von Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk zur Garantie einer sicheren Welt; die grundlegenden Freiheiten des Menschen zum wesentlichen Faktor für den Frieden in der Welt. Dies brachte das Christliche Komitee auch darin zum Ausdruck, dass dessen Mitglieder eine Eingabe der Moskauer Helsinki-Gruppe vom 21. November 1977 an die Belgrader KSZE-Konferenz mitunterzeichneten. Darin forderten sie, dass die Verletzung der Religionsfreiheit, die Freiheit der Kirche

¹⁸²⁹ Vgl. DIES.: Pis'mo v Sovet po delam religij pri Sovete ministrov SSSR i v gruppu sodejstvija vypolneniju Chel'sinskich soglašenij, prof. Orlovu Ju. F., in: Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty, 10.

¹⁸³⁰ Wie auch in anderen Schreiben; vgl. Members of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR / Members of the Catholic Committee for the Defense of Believers' Rights: To: Pope John Paul II, The Heads of the autocephalous Orthodox Churches, Primate of the Anglican Church, Archbishop D. Coggan, The World Council of Churches, Community Christian Committees which Defend Believers' Rights, President of the United States, J. Carter, xv.

¹⁸³¹ Vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Učastnikam vsemirnoj konferencii „religioznye dejateli za pročnyj mir, razoruženie, spravedlivye otnošenija meždu narodami“, 17–19. Derselbe Zusammenhang ist ausführlich in Kapitel 8.3.2.3 expliziert.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

von staatlichen Einmischungen sowie die Freiheit religiöser Predigt in den Signarstaaten zum Thema gemacht werden sollten.¹⁸³²

Prinzip VII ermöglichte nicht nur einen Rekurs auf die Menschenrechte in der offiziell-öffentlichen Sphäre der Sowjetunion, sondern auch, sich auf bereits bestehende Menschenrechtsdokumente zu berufen und deren Einhaltung erneut einzufordern, denn Prinzip VII stellte explizit fest:

Auf dem Gebiet der Menschenrechte und Grundfreiheiten werden die Teilnehmerstaaten in Übereinstimmung mit den Zielen und Grundsätzen der Charta der Vereinten Nationen und mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte handeln. Sie werden ferner ihre Verpflichtungen erfüllen, wie diese festgelegt sind in den internationalen Erklärungen und Abkommen auf diesem Gebiet, soweit sie an sie gebunden sind, darunter auch in den Internationalen Konventionen über die Menschenrechte.¹⁸³³

Dieser Zusammenhang blieb auch den Unterzeichnern der Eingabe an die Belgrader KSZE-Konferenz nicht verborgen, weshalb sie von derselben forderten:

Aus diesem Grund hat die Belgrader Konferenz nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, die Verstöße gegen die Menschenrechte, festgehalten in diesen Dokumenten, in vollem Umfang zu erörtern [...].¹⁸³⁴

Gleichzeitig wandte sich das Komitee nicht nur an staatliche Vertreter, sondern auch an Vertreter der Kirchen. So nahmen Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk die Weihnachtsansprache des Ökumischen Patriarchen Demetrios in ihrem Brief an denselben vom 11. April 1978 auf, in der dieser Kirchenvorsteher und Regierungsverantwortliche aufforderte, das Jahr 1977 zum Jahr der Religionsfreiheit zu erklären. Durch diesen Vorstoß sah sich das Komitee explizit in

¹⁸³² Vgl. Keston Archive: SU 11/4.3 S Helsinki Group [GRUPPA SODEJSTVIJA VYPOLNENIJU CHEL'SINSKICH SOGLAŠENIJ V SSSR: Belgradskomu soveščaniju po proverke vypolnenija soglašenija v Chel'sinki, 21.11.1977, 3–4]. Da die Eingabe vom 21. November 1977 auch von der Moskauer Helsinki-Gruppe und anderen unterzeichnet wurde, forderte das Dokument die Konferenz ebenfalls auf, sich mit Emigrationsfragen und mit Haftbedingungen in sowjetischen Arbeitslagern zu beschäftigen sowie die Unterdrückung von nationalen Minoritäten wie den Krimtataren oder den Juden zu behandeln.

¹⁸³³ Schlußakte von Helsinki 1975, 10.

¹⁸³⁴ Keston Archive: SU 11/4.3 S Helsinki Group [GRUPPA SODEJSTVIJA VYPOLNENIJU CHEL'SINSKICH SOGLAŠENIJ V SSSR: Belgradskomu soveščaniju po proverke vypolnenija soglašenija v Chel'sinki, 2].

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

seinem Ansinnen gestärkt, sich für Religionsfreiheit einzusetzen.¹⁸³⁵ Ein theologisches Argument für Religionsfreiheit war darin jedoch nicht formuliert worden.

Abschließend lässt sich mit Rekurs auf das bereits Herausgearbeitete (vgl. in diesem Zusammenhang insbesondere Kapitel 8.3.2) festhalten, dass die religiösen Andersdenkenden auf Begründungsstrukturen jenseits orthodoxer Theologie angewiesen waren, um Gewissens- und Religionsfreiheit einzufordern. Diese Freiheiten mussten im Anschluss an Helsinki durchgesetzt werden; die *KSZE-Erklärung* diene als eindeutige Begründungsinstanz für das Handeln des Christlichen Komitees.

Gleichwohl wusste das Komitee um die Schwierigkeiten, die die Implementierung der internationalen Dokumente mit sich brachte, und um die Möglichkeiten, wie die sowjetische Führung Schwachstellen in der internationalen Diplomatie nutzte:

Official announcements concerning freedom of religion in the USSR and the „most humane legislation in the world“ are made possible not only by the closedness of our society and the widespread possibilities for the misinformation of world opinion, but also by the absence of precise and completely concrete criteria for judging what forms the realization of the generally recognized principle of „freedom of conscience“ should take in a truly free human society.¹⁸³⁶

Das Komitee merkte zu Recht kritisch an, dass alleine der Rekurs auf die Gewissensfreiheit diese weder inhaltlich füllte noch deren Implementierung begünstigte und somit der sowjetischen Führung die Möglichkeit gab, immer wieder zu betonen, dass es Religions- und Gewissensfreiheit in der Sowjetunion gebe. Als beispielhaftes Dokument, in dem Kriterien für die Implementierung von Gewissensfreiheit genannt wurden, rekurrierten Jakunin, Chajbulin

¹⁸³⁵ Vgl. CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pravoslavnomu Vselenskomu Patriarchu Dimitriju, 159; JAKUNIN, Gleb / CHAJBULIN, Varsonofij / KAPITANČUK, Viktor: Obraščenie k christianam, in: Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty, 11–13, hier: 11.

¹⁸³⁶ Members of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR / Members of the Catholic Committee for the Defense of Believers' Rights: To: Pope John Paul II, The Heads of the autocephalous Orthodox Churches, Primate of the Anglican Church, Archbishop D. Coggan, The World Council of Churches, Community Christian Committees which Defend Believers' Rights, President of the United States, J. Carter, xiv.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

und Kapitančuk auf das *Übereinkommen gegen Diskriminierung im Unterrichtswesen*¹⁸³⁷. Analog dazu schlugen sie vor:

We propose the basic general ideas concerning the concrete embodiment of freedom of conscience in the contemporary world should be declared by an international agreement reached by the United Nations – a „Pact Concerning Religious Rights” or „Convention on the Struggle against Religious Discrimination“.¹⁸³⁸

Dieser Pakt, so die religiösen Andersdenkenden, solle das vollständige und freie Bekenntnis „in God in thought, word and deed“¹⁸³⁹ als Norm festschreiben. Des Weiteren schlug das Komitee vor, die Überprüfung der Einhaltung eines solchen Paktes an eine internationale Organisation zu delegieren, die analog zu den Helsinki-Komitees fungieren sollte: „It is [...] necessary to create a continuously functioning, competent international body to monitor the fulfillment of commitments taken upon themselves by the states.“¹⁸⁴⁰

Solch eine Forderung erklärte auch die Vorgehensweise des Komitees, das zwar auf internationale Vereinbarungen rekurrierte, sich aber deren Grenzen bewusst war, solange validierbare Kriterien zu deren Implementierung fehlten. Die dort benutzten Termini galten den religiösen Andersdenkenden als „Umbrella-Terms“, die verschieden gefüllt werden konnten. Validierbare Kriterien waren jedoch in konkreten Gesetzestexten der Sowjetunion gegeben, weswegen diese als Begründungsinstanz und Argumentationsform für das Denken der Mitglieder des Christlichen Komitees nicht entfielen, sondern ihnen weiterhin Gewicht zukam, wie in Kapitel 8.3.3.3 gezeigt wird.

8.3.3.2 Meinungsfreiheit und Informationsaustausch

Ein weiterer Punkt, der für die Argumentation von Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk entscheidend war, war die Einforderung von Pressefreiheit in der

¹⁸³⁷ Siehe Übereinkommen gegen Diskriminierung im Unterrichtswesen, in: Bundesgesetzblatt Nr. 22 (1968. Teil II), 386–401.

¹⁸³⁸ Members of the Christian Committee for the Defense of Believers’ Rights in the USSR / Members of the Catholic Committee for the Defense of Believers’ Rights: To: Pope John Paul II, The Heads of the autocephalous Orthodox Churches, Primate of the Anglican Church, Archbishop D. Coggan, The World Council of Churches, Community Christian Committees which Defend Believers’ Rights, President of the United States, J. Carter, xiv.

¹⁸³⁹ Ebd., xv.

¹⁸⁴⁰ Ebd.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Sowjetunion. In einem Dokument, das sich an die internationale Presse richtete, wurde die Meinungs- und Pressefreiheit in der Sowjetunion nicht nur bemängelt, sondern anhand von Art. 19 der *Menschenrechtserklärung* angemahnt.¹⁸⁴¹ Art. 19 hält fest:

Jeder hat das Recht auf Meinungsfreiheit und freie Meinungsäußerung; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Meinungen unbehindert zu vertreten und Informationen und Ideen durch Medien jeder Art und über alle Grenzen hinweg zu suchen, zu empfangen und zu verbreiten.¹⁸⁴²

Eine Korrelation mit Art. 125 der sowjetischen Verfassung unterblieb in dem soeben vorgestellten Schreiben jedoch, was unterstreicht, dass die religiösen Andersdenkenden für ihr Gegenüber argumentierten und ihre Argumentationsstrategie dementsprechend anpassten. Da der Brief sich an Vertreter der internationalen Presse richtete, wurde mit internationalen Dokumenten argumentiert, anstatt auf die innersowjetische Gesetzgebung einzugehen.

Die Bedeutung der Pressefreiheit für die sowjetischen Machthaber im Zusammenhang mit religiösen Themen erläuterte das Christliche Komitee der internationalen Presse am Beispiel des Buches *Diversija bez dinamita (Diversion ohne Dynamit)* von A. Belov und A. Šilkin¹⁸⁴³. In dem Buch wurde „die Verbreitung von Informationen und Ideen, die mit einem religiösen Weltbild verbunden sind, in der UdSSR als ‚Diversion ohne Dynamit‘ angesehen“¹⁸⁴⁴.

Die Einstufung von Religion als Diversion seitens der Staatsführung unterstrich die Gefahr, die aus parteipolitischer Sicht von Religion für den sowjetischen Staat und die marxistisch-leninistische Ideologie ausging. Der Begriff „Diversion“ wurde durch die kommunistischen Sicherheitsdienste dabei als Bezeichnung „sowohl [für] die ideologischen Einflüsse des Westens auf die Gesellschaften des kommunistischen Machtbereichs als auch [für] politisch und ideologisch abweichendes Denken in diesen Gesellschaften“¹⁸⁴⁵ aufgefasst, oder – wie es die Autoren des Buches beschrieben – als „subversive

¹⁸⁴¹ Vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Zajavlenie dlja pressy, 19.

¹⁸⁴² Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, 139.

¹⁸⁴³ Siehe BELOV, A. V. / ŠILKIN, A. D.: *Diversija bez dinamita*, Moskva 1976.

¹⁸⁴⁴ ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Zajavlenie dlja pressy, 19.

¹⁸⁴⁵ ENGELMANN, Roger: Art. Diversion, politisch-ideologische (PID, PiD), in: DERS. / FLORATH, Bernd / HEIDEMEYER, Helge / MÜNDEL, Daniela / POLZIN, Arno / SÜß, Walter

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Tätigkeit“¹⁸⁴⁶, als „verbrecherischer schädlicher Akt, begangen von Agenten ausländischer imperialistischer Staaten oder klassenfeindlicher Organisationen“¹⁸⁴⁷. Das Buch hielt dementsprechend als Klappentext fest:

Die ideologische Diversion unter dem Deckmantel der Religion – das sind gezielte religiös-propagandistische Rundfunksendungen in die sozialistischen Länder, das ist das Senden feindseliger Literatur, die Fälschung der Theorie und Praxis des wissenschaftlichen Atheismus und andere schädigende Tätigkeiten von Klerikern des Antikommunismus.¹⁸⁴⁸

Die Zuordnung zur politisch-ideologischen Diversion offenbarte somit „die Angst vor einem Kontroll- und damit auch Machtverlust der Partei- und Staatsführung“¹⁸⁴⁹.

Demgegenüber setzte das Christliche Komitee auf die in der *Schlussakte* enthaltenen Forderungen nach Austausch von Informationen und Ideen sowie auf die dort festgehaltenen Freiheiten von zwischenmenschlichen Kontakten und die angestrebte Völkerverständigung. Konkret wurde auf den Abschnitt „Zusammenarbeit in humanitären und anderen Bereichen“ verwiesen, den es mit der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* kongruierte. Die Einforderung und Überwachung der Umsetzung dieser Rechte und Pflichten wurde als unabdingbarer Teil des Entspannungsprozesses gewertet. Dementsprechend leistete das Komitee nach eigener Interpretation selbst einen Beitrag zum Entspannungsprozess zwischen Ost und West.¹⁸⁵⁰

8.3.3.2.3 Recht auf Bildung

Neben der Einforderung von Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit sowie der Meinungs- und Pressefreiheit stellte das Christliche Komitee auch das Recht auf Bildung in den Mittelpunkt. Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk wiesen in einem Offenen Brief an die Direktoren von Voice of America, der

(Hg.): Das MfS-Lexikon. Begriffe, Personen und Strukturen der Staatssicherheit der DDR, Berlin 2011, 67–68, hier: 67.

¹⁸⁴⁶ BELOV / ŠILKIN: *Diversija bez dinamita*, 6.

¹⁸⁴⁷ Ebd.

¹⁸⁴⁸ Ebd., Klappentext.

¹⁸⁴⁹ REICHARDT: *Schmuggler, Spitzel und Tschekisten*, 162.

¹⁸⁵⁰ Vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: ZAJAVLENIE DLJA PRESSY, 19–22.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

BBC und der Deutschen Welle auf die Umsetzung von Art. 26 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* hin.¹⁸⁵¹ Art. 26 lautet:

eder hat das Recht auf Bildung. [...] Die Bildung soll auf die volle Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit ausgerichtet sein und die Achtung der Menschenrechte und der Grundfreiheiten stärken. [...] Eltern haben ein Vorrecht, die Art der Bildung zu wählen, die ihren Kindern zuteil werden soll.¹⁸⁵²

Vor dem Hintergrund stufte das Christliche Komitee die in russischer Sprache gesendeten Rundfunkbeiträge der genannten Sender auch nicht als antisowjetisch, sondern als religiös informierend ein.¹⁸⁵³ Gleichzeitig bezogen die religiösen Andersdenkenden die Informationsfreiheit auf die Religionsfreiheit, da Informationsfreiheit auch das Recht auf religiöse Unterweisung und Information beinhalte.¹⁸⁵⁴

Darüber hinaus korrelierten die Mitglieder des Komitees Art. 26 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* als Einzige der hier untersuchten Andersdenkenden mit dem *Übereinkommen gegen Diskriminierung im Unterrichtswesen* der UNESCO von 1960, das die Sowjetunion am 2. Juli 1962 ratifiziert hatte.¹⁸⁵⁵ In diesem Übereinkommen heißt es in den Artikeln 3 bis 5:

Um jede Diskriminierung im Sinne dieses Übereinkommens zu beseitigen und zu verhüten, verpflichten sich die Vertragsstaaten, a) alle Rechts- und Verwaltungsvorschriften aufzuheben und alle Verwaltungsgepflogenheiten einzustellen, die eine Diskriminierung im Unterrichtswesen bewirken [...]. Die Vertragsstaaten kommen überein, a) daß die Erziehung darauf auszurichten ist, die menschliche Persönlichkeit voll zu entfalten, die Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten zu stärken,

¹⁸⁵¹ Vgl. DIES.: Rukovodstvu radioveščatel'nych stancij „Golos Ameriki“, „Bi-Bi-Ci“, „Nemeckaja volna“, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 1, 37–38, hier: 38.

¹⁸⁵² Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, 163.

¹⁸⁵³ Vgl. Členy Christianskogo Komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR: Zajavlenie dlja pressy, 18–19.

¹⁸⁵⁴ Vgl. DIES.: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 727.

¹⁸⁵⁵ Vgl. DIES.: Rukovodstvu radioveščatel'nych stancij „Golos Ameriki“, „Bi-Bi-Ci“, „Nemeckaja volna“, 37.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Verständnis, Duldsamkeit und Freundschaft zwischen allen Völkern, allen rassischen oder religiösen Gruppen zu pflegen und die Tätigkeit der Vereinten Nationen zur Wahrung des Friedens zu fördern; b) daß es wesentlich ist, die Freiheit der Eltern und gegebenenfalls des gesetzlichen Vormunds zu achten [...]; daß es ebenso wesentlich ist, ihre Freiheit zu achten, im Einklang mit dem für die Anwendung der innerstaatlichen Rechtsvorschriften geltenden Verfahren die religiöse und sittliche Erziehung der Kinder nach ihrer eigenen Überzeugung sicherzustellen [...]. Die Vertragsstaaten verpflichten sich, alle erforderlichen Maßnahmen zu ergreifen, um die Anwendung der [...] dargelegten Grundsätze zu gewährleisten.¹⁸⁵⁶

Dieses von der Sowjetunion unterzeichnete Übereinkommen stehe der sowjetischen Religionsgesetzgebung und der damit einhergehenden Diskriminierung religiöser Christen entgegen, so Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk, da die sowjetische Politik auf die vollständige Liquidierung des Gottesglaubens ausgerichtet sei und daher sowohl staatliche wie öffentliche und private Erziehung und Bildung verbiete und nur religiöse Erziehung durch Eltern vorsehe.¹⁸⁵⁷

Das Komitee spielte – ohne konkret zu werden – auf das neue Volksbildungsgesetz und *Über religiöse Vereinigungen* an, ordnete sie in die international verbindliche Gesetzgebung ein und wies hierdurch auf, dass die sowjetische Führung ihren selbstunterzeichneten Verpflichtungen nicht nachkomme: „Die Zeit hat gezeigt, dass die Unterzeichnung der Konvention seitens der Sowjetunion sich als bloßer propagandistischer Schritt erwiesen hat.“¹⁸⁵⁸

Dieses Handeln der sowjetischen Führung identifizierte das Komitee als Doppelzüngigkeit. Die Doppelzüngigkeit beschränke sich eben nicht nur auf die hier genannte Konvention, sondern betreffe die gesamte Erfüllung der Bürgerrechte, die zwar auf internationalen Konferenzen proklamiert, jedoch in der Sowjetunion nicht umgesetzt würden.¹⁸⁵⁹

¹⁸⁵⁶ Übereinkommen gegen Diskriminierung im Unterrichtswesen, 391–395.

¹⁸⁵⁷ Vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Rukovodstvu radioveščatel'nych stancij „Golos Ameriki“, „Bi-Bi-Ci“, „Nemeckaja volna“, 37–38.

¹⁸⁵⁸ Ebd, 38.

¹⁸⁵⁹ Vgl. JAKUNIN / CHAJBULIN / KAPITANČUK: *Obraščenie k christianam*, 11.

8 Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen

Besondere theologische Prägnanz erhielt das Thema der Bildung durch die Verbindung mit einer soteriologischen Komponente:

Aufgrund der geistlichen Errettung [*duchovnoe spasenie*] ihrer Kinder ignorieren gläubige Eltern die staatliche Gesetzgebung und geben ihren Kindern religiöse Bildung in konspirativen Kreisen oder laden illegalerweise einen Lehrer des Gesetzes Gottes zu sich nach Hause ein [...]. Und dieses [Verhalten] wird von der ganzen Härte des sowjetischen Gesetzes bestraft.¹⁸⁶⁰

Das Komitee deutete so an, dass für gläubige Christen theologische Gründe bzw. kirchliche Kanones über der staatlichen Gesetzgebung stünden, ohne jedoch selbst explizit Stellung zu beziehen. Gleichzeitig wies es darauf hin, dass der Staat in der Sowjetunion selbst nicht die Rechte gewährt, die er international zugesagt hätte.

8.3.3.3 Rekurs auf sowjetische Rechtsprechung

Da – wie gezeigt – der sowjetische Staat jedoch nicht nur gegen die internationale Gesetzgebung verstieß, lohnt ein genauer Blick auf die Rechtsverstöße desselben gegenüber nationalem Recht, die die religiösen Andersdenkenden ebenfalls aufzeigten.

Das folgende Kapitel ist zweigeteilt: In einem ersten Abschnitt wird die explizite Auseinandersetzung des Christlichen Komitees mit konkreten Paragraphen der (neuen) sowjetischen Verfassung behandelt (Kapitel 8.3.3.3.1–8.3.3.3.3), während im zweiten Teil eine weitgreifende Auseinandersetzung des Komitees betrachtet wird (Kapitel 8.3.3.3.4), in der es nicht vom Paragraphen ausging, sondern anhand des Sachthemas der Steuergesetzgebung argumentierte. Verknüpfungen und Querverweise sind folglich nicht auszuschließen.

8.3.3.3.1 Art. 6 der Brežnev-Verfassung

Im Jahr 1977 erfolgte erstmals seit 1936 eine umfassende Verfassungsänderung. Für den Politikwissenschaftler Peter Reddaway stellt diese Änderung

¹⁸⁶⁰ ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Rukovodstvu radioveščatel'nych stancij „Golos Ameriki“, „Bi-Bi-Ci“, „Nemeckaja volna“, 37.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

eine indirekte Anerkennung der Rechtsverteidigerbewegung durch die sowjetischen Machthaber und einen Erfolg derselben dar, da die staatliche Führungsspitze liberalistische Formulierungen und Implikationen, die in der vorherigen Verfassung inkludiert waren, aus der neuen Verfassung entfernte. Dies kommt für Reddaway speziell in Art. 6 der Verfassung zum Ausdruck, in der die umfassende Kontrolle aller Bereiche des sowjetischen Staats und des gesellschaftlichen Lebens durch die KPdSU bestimmt wurde.¹⁸⁶¹ Art. 6 legte fest:

Die führende und lenkende Kraft der sowjetischen Gesellschaft, der Kern ihres politischen Systems, der staatlichen Organe und gesellschaftlichen Organisationen ist die Kommunistische Partei der Sowjetunion. [...] Mit der marxistisch-leninistischen Lehre ausgerüstet, legt die Kommunistische Partei die Grundrichtung der gesellschaftlichen Entwicklung, die Linie der Innen- und Außenpolitik der UdSSR fest, leitet sie die große schöpferische Tätigkeit des Sowjetvolkes und verleiht seinem Kampf für den Sieg des Kommunismus planmäßigen, wissenschaftlich begründeten Charakter.¹⁸⁶²

Mit diesem Artikel der sogenannten Brežnev-Verfassung wurden zum ersten Mal in der sowjetischen Geschichte die Ziele der Kommunistischen Partei als identisch mit den Zielen der Regierung proklamiert, was dem Aufbau einer atheistischen Gesellschaft gleichkam (obwohl in Art. 52 weiterhin Gewissensfreiheit garantiert wurde). Jeder Gläubige wurde als Bürger dazu verpflichtet, das auszuführen, wozu sonst nur Mitglieder der KPdSU verpflichtet waren: die Ziele des Marxismus-Leninismus umzusetzen und so beim Aufbau einer atheistischen Gesellschaft mitzuwirken. Das musste den religiösen Bedürfnissen der gläubigen Bürger zuwiderlaufen, da hierdurch ihre Gewissensfreiheit eingeschränkt wurde.¹⁸⁶³

Diesen Punkt nahmen Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk in der „allgemeinen Diskussion“¹⁸⁶⁴ auf, zu der die Verfassung im Vorfeld ihrer Verabschiedung

¹⁸⁶¹ Vgl. REDDAWAY: *Repression und Liberalisierung*, 105–107, 120.

¹⁸⁶² Verfassung (Grundgesetz) der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken 1977, 45.

¹⁸⁶³ Vgl. ALEXEYEVA: *Soviet dissent*, 257.

¹⁸⁶⁴ ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: *Obraščenie k predstojateljam i episkopam christianskich čerkvej*, in: *Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty*, 39–41, hier: 39. Der Verfassungsentwurf wurde am 4. Juni 1977 zur sogenannten großen Volksausssprache veröffentlicht, um, wie es Eberhard Schneider formulierte, „auf sowjetische Art diskutiert“ (SCHNEIDER: *Breschnews neue Sowjet-Verfassung*, 11) zu werden. Insgesamt gingen ca. 400.000 Änderungsvorschläge

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

veröffentlicht wurde: Sie zeigten mit Rekurs auf die Präambel und Art. 6, dass durch die Annahme der Verfassung zum ersten Mal in der Geschichte der Sowjetunion die Ziele der Partei mit den Zielen des Staats in eins fielen.¹⁸⁶⁵ Gleichzeitig verwiesen die Mitglieder des Christlichen Komitees mittels parteipolitischer Argumente darauf, dass Kommunismus und Religion prinzipiell unvereinbar seien.

Dabei bezogen sie sich direkt auf Marx und Lenin¹⁸⁶⁶ wie auch auf die offizielle marxistisch-leninistische Ideologie,¹⁸⁶⁷ wodurch das Komitee dem Staat bzw. dessen Verantwortlichen die Widersprüchlichkeit der Verfassung und ihrer internationalen Verpflichtungen vor Augen führte, da nun „ein prinzipiell neues Verständnis der Natur und des Zwecks des Staats“¹⁸⁶⁸ proklamiert werde:

Der sowjetische Staat ist ein Staat neuen Typs, Hauptwerkzeug zum Aufbau des Kommunismus. Höchstes Ziel des sowjetischen Staats ist der Aufbau der kommunistischen Gesellschaft.¹⁸⁶⁹

Das führe dazu, dass die Partei sich nicht auf politische und sozial-ökonomische Aufgaben beschränke, sondern sich selbst „die Rolle eines geistlichen Führers der Menschheit“¹⁸⁷⁰ zuschreibe, um eine Gesellschaft aufzubauen, in „der jeder dem kommunistischen Ideal des Menschen entsprechen“¹⁸⁷¹ und „am Aufbau einer vollkommen gottlosen Gesellschaft [teilnehmen müsse], was vollkommen inakzeptabel für ein religiöses Gewissen“¹⁸⁷² sei. Durch solche Proklamationen widersprach die Verfassung der Auffassung des Komitee-

ein, die zu Änderungen und Präzisionen an 110 von 174 Artikeln führten. Alleine in den sieben überregionalen Tageszeitungen wurden 3490 Änderungsvorschläge abgedruckt; vgl. ebd., 11–14. Die Änderungsvorschläge der Andersdenkenden wurden nicht publiziert, da sie nicht mit den von den sowjetischen Machthabern erwarteten Ergebnissen der Aussprache übereinstimmten und sowohl im Gegensatz zur marxistisch-leninistischen Ideologie als auch zum Ziel des Verfassungsentwurfs insgesamt standen.

¹⁸⁶⁵ Vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Obraščenie k predsedatelju Konstitucionnoj komissii Leonidu Il'iču Brežnevu, 35.

¹⁸⁶⁶ Vgl. DIES.: Obraščenie k predstojateljam i episkopam christianskich čerkvej, 39.

¹⁸⁶⁷ Vgl. DIES.: Pravoslavnomu Vselenskomu Patriarchu Dimitriju, 160; DIES.: Obraščenie k predstojateljam i episkopam christianskich čerkvej, 39–40.

¹⁸⁶⁸ DIES.: Obraščenie k predstojateljam i episkopam christianskich čerkvej, 39.

¹⁸⁶⁹ Ebd.

¹⁸⁷⁰ Ebd., 40.

¹⁸⁷¹ Ebd.

¹⁸⁷² DIES.: Obraščenie k predsedatelju Konstitucionnoj komissii Leonidu Il'iču Brežnevu, 36.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

tees, das „die Freiheit des geistlichen Lebens, die Freiheit des religiösen Gewissens“¹⁸⁷³ als höchste Menschenrechte ansah. Das Komitee folgerte: Art. 6 der Verfassung sei abzulehnen und vollkommen inakzeptabel.

8.3.3.3.2 Art. 52 der Brežnev-Verfassung/Art. 124 der Stalin-Verfassung

Der Bewertung der neuen Verfassung durch Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk standen die Äußerungen der kirchlichen Hierarchie gegenüber, die das Komitee scharf angriff:

Allerdings [trat] die höhere Hierarchie [...] in Gestalt von Metropolit Nikodim hervor, um die ideologische Verschmelzung christlicher und kommunistischer Hoffnungen [zu betonen] und nun vorbehaltlos der Gesetzgebung zuzustimmen, die Christen zum Einsatz zur Idealisierung des kommunistischen Ideals zwingt – der Schaffung einer Gesellschaft [...], in der kein Platz für Religion, für die Erziehung des Gewissens und in der kein Platz für Gott ist.¹⁸⁷⁴

Das Christliche Komitee verwies ähnlich wie Boris Talantov 1967¹⁸⁷⁵ auf den Metropoliten von Leningrad und Ladoga, Nikodim, der zur Projektionsfläche der untersuchten Andersdenkenden wurde.¹⁸⁷⁶

¹⁸⁷³ Members of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR / Members of the Catholic Committee for the Defense of Believers' Rights: To: Pope John Paul II, The Heads of the autocephalous Orthodox Churches, Primate of the Anglican Church, Archbishop D. Coggan, The World Council of Churches, Community Christian Committees which Defend Believers' Rights, President of the United States, J. Carter, xiv. Diese Hierarchisierung und Überordnung des Menschenrechts auf freies Glaubensbekenntnis entspricht der Bewertung, wie es das *Menschenrechtsdokument* der ROK 2008 vornimmt, das in Abschnitt V.2 zunächst das Menschenrecht auf freies Glaubensbekenntnis hervorhebt, bevor es auf nationale und religiöse Feindseligkeiten zu sprechen kommt. Erst danach werden die individuellen Menschenrechte wie Schutz der Persönlichkeit aufgelistet. Diese Priorisierung ist jedoch nicht verwunderlich, hatte sich das Komitee doch explizit der Verteidigung der Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit gewidmet.

¹⁸⁷⁴ CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pravoslavnomu Vselenskomu Patriarchu Dimitriju, 160.

¹⁸⁷⁵ Siehe Keston Archive: SU/Ort 2 Individuals 1 of 3 S [TALANTOV, Boris: Zajavlenie, 19.03.1967].

¹⁸⁷⁶ Vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 702–706.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Ähnlich wie Nikodim äußerte sich auch Patriarch Pimen:

Wir religiöse Menschen bemerken mit tiefer Zufriedenheit die Verabschiedung des Projekts einer [neuen] Verfassung, die [...] bürgerliche Rechte und Freiheiten sichert. Artikel 52 garantiert den Bürgern der UdSSR Gewissensfreiheit. Es erscheint selbstverständlich, dass die Russische Orthodoxe Kirche, genauso wie andere Kirchen und religiöse Vereinigungen in unserem Land, die Freiheit einer rettenden Mission [...] ihrer gläubigen Herde verwirklicht.¹⁸⁷⁷

Die religiösen Andersdenkenden nahmen die Äußerungen Pimens zum Anlass für Kritik, denn für sie stand fest: Die Verfassung „diskriminiert augenscheinlich die Rechte der Gläubigen“¹⁸⁷⁸.

Die Bewertung von Art. 52¹⁸⁷⁹ durch das Christliche Komitee fiel dementsprechend auch anders als bei Nikodim oder Pimen aus: Dem dort proklamierten Recht, antireligiöse Propaganda zu betreiben, stellten die religiösen Andersdenkenden das Recht der Gläubigen auf religiöse Propaganda entgegen. Sie bemängelten, dass den Gläubigen dieses Recht nicht zuerkannt worden sei, da Mission einschließlich Religionsunterricht oder die religiöse Predigt nicht von der neuen Verfassung gedeckt und das Prozedere zur Registrierung neuer religiöser Vereinigungen ebenfalls nicht verbessert worden sei.¹⁸⁸⁰ Genauso wie

¹⁸⁷⁷ Reč' Svjatejšego Patriarcha Pimena, in: ŽMP (11/1977), 36–37, hier: 37.

¹⁸⁷⁸ CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pravoslavnomu Vselenskomu Patriarchu Dimitriju, 159; vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Rukovodstvu radioveščatel'nych stancij „Golos Ameriki“, „Bi-Bi-Ci“, „Nemeckaja volna“, 36.

¹⁸⁷⁹ „Den Bürgern der UdSSR wird Gewissensfreiheit garantiert, das heißt das Recht, sich zu einer beliebigen oder keiner Religion zu bekennen, religiöse Kulthandlungen auszuüben oder atheistische Propaganda zu betreiben. Das Schüren von Feindschaft und Haß im Zusammenhang mit religiösen Bekenntnissen ist verboten. In der UdSSR sind die Kirchen vom Staat, die Schule von der Kirche getrennt“ (Verfassung [Grundgesetz] der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken 1977, 53).

¹⁸⁸⁰ Vgl. CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pravoslavnomu Vselenskomu Patriarchu Dimitriju, 159; MEMBERS OF THE CHRISTIAN COMMITTEE FOR THE DEFENSE OF BELIEVERS' RIGHTS IN THE USSR / MEMBERS OF THE CATHOLIC COMMITTEE FOR THE DEFENSE OF BELIEVERS' RIGHTS: To: Pope John Paul II, The Heads of the autocephalous Orthodox Churches, Primate of the Anglican Church, Archbishop D. Coggan, The World Council of Churches, Community Christian Committees which Defend Believers' Rights, President of the United States, J. Carter, xv; ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 709–710.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Jakunin und Ěšliman stellte das Komitee als Diskriminierung heraus, dass religiöse Vereinigungen auch weiterhin keine materiellen Güter besitzen dürften und keine Rechte als juristische Person genössen. Daneben wies das Komitee darauf hin, dass karitative Tätigkeiten für Gläubige verboten blieben.¹⁸⁸¹

Eine weitere Konstante im Argumentationsgang der religiösen Andersdenkenden lässt sich feststellen: Die religiösen Gefühle der Gläubigen würden durch staatliche antireligiöse Handlungen verletzt, worauf bereits Jakunin und Ěšliman hingewiesen hatten. Derselbe Topos lässt sich auch in den Schreiben des Komitees nachweisen. Es zitierte in seinem Brief an den Rat für Angelegenheiten der Religionen ein Dokument der Mönche der Mariä-Entschlafens-Lavra aus dem Jahre 1973, in dem diese sich über die unnormalen Bedingungen, die ihr religiöses Leben behinderten, beschwerten:

Jedem Menschen ist klar, dass die Unterbringung solcher Einrichtungen [gemeint sind ein Klub und ein psychiatrisches Krankenhaus auf dem Klostersgelände] mutwillig zwecks psychischer Einwirkungen auf die Lavra [geschah], denn sie schränken das religiöse Leben der Menschen ein und verursachen eine Kränkung ihrer Gefühle [...].¹⁸⁸²

Das Komitee brachte keine genuin neuen Argumente hervor, sondern diejenigen in den Diskurs ein, die bereits zuvor von anderen religiösen Dissidenten geäußert worden waren. Es kontextualisierte diese nun vor dem Hintergrund der Verfassungsdiskussion neu.

Im Kontext der Verfassungsänderung muss betont werden, dass Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk zwar nicht die marxistisch-leninistische Ideologie

¹⁸⁸¹ Vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Obrašćenie k predsedatelju Konstitucionnoj komissii Leonidu Il'iču Brežnevu, 34; DIES.: Učastnikam vsemirnoj konferencii „religioznye dejateli za pročnyj mir, razoruženie, spravedlivye otnošenija meždu narodami“, 18; MEMBERS OF THE CHRISTIAN COMMITTEE FOR THE DEFENSE OF BELIEVERS' RIGHTS IN THE USSR / MEMBERS OF THE CATHOLIC COMMITTEE FOR THE DEFENSE OF BELIEVERS' RIGHTS: To: Pope John Paul II, The Heads of the autocephalous Orthodox Churches, Primate of the Anglican Church, Archbishop D. Coggan, The World Council of Churches, Community Christian Committees which Defend Believers' Rights, President of the United States, J. Carter, xv; ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 709–710.

¹⁸⁸² ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: V Sovet po delam religij pri Sovete Ministrov SSSR, in: Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty, 8–9, hier: 8.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

des sowjetischen Staats teilten, aber dennoch nicht in genereller Opposition zum Staat standen, sondern auf diesen bezogen waren. Das nahm das Komitee nicht nur für sich selbst in Anspruch, sondern auch für alle gläubigen Bürger. So hob es in seiner Eingabe an Brežnev als Vorsitzenden der Verfassungskommission explizit hervor, dass die Formulierungen im Verfassungsentwurf nicht der Realität entsprechen würden. In der Verfassung wurde betont:

Das ist eine Gesellschaft reifer sozialistischer gesellschaftlicher Beziehungen, in der auf der Grundlage der Annäherung aller Klassen und sozialen Schichten [...] eine neue historische Gemeinschaft von Menschen – das Sowjetvolk – entstanden ist. Das ist eine Gesellschaft hoher Organisiertheit, ideologischer Prinzipienfestigkeit und Bewußtheit der Werktätigen, die Patrioten und Internationalisten sind.¹⁸⁸³

Die Gesellschaft, so die religiösen Dissidenten, bestehe aus Menschen unterschiedlicher politisch-ideologischer Ansichten und Überzeugungen sowie Weltanschauungen. Auch wenn die Ansichten der Gläubigen im Widerstreit mit der marxistisch-leninistischen Ideologie stünden, wünschten sie sich trotzdem, loyale Bürger des sowjetischen Staats sein zu können und als solche betrachtet zu werden.¹⁸⁸⁴ Deshalb solle die KPdSU offiziell die Vereinbarkeit von Kommunismus und Religion anerkennen, sodass Religion unter dem Kommunismus bestehen könne.¹⁸⁸⁵

Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk wiesen deshalb auf einen fundamentalen Widerspruch zwischen den §§ 6 und 52 der Verfassung hin. Auch stünden die Ziele der KPdSU der garantierten Gewissensfreiheit entgegen:¹⁸⁸⁶

Prinzipiell ist dieses Recht [an Gott zu glauben und ein Leben gemäß seinem eigenen Glauben zu führen] in den grundlegenden Gesetzen der Sowjetunion – der Verfassung der UdSSR – anerkannt. Allerdings stößt die Umsetzung des in der Konstitution proklamierten Prinzips der Gewissensfreiheit auf Probleme, wie in der Einstellung des Staats gegenüber Religion deutlich wird, der eine areligiöse Gesellschaft [*obščestvo*] aufbaut.¹⁸⁸⁷

¹⁸⁸³ Verfassung (Grundgesetz) der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken 1977, 43.

¹⁸⁸⁴ Vgl. ČLĚNY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Obraščenie k predsedatelju Konstitucionnoj komissii Leonidu Il'iču Brežnevu, 33.

¹⁸⁸⁵ Vgl. ebd., 37.

¹⁸⁸⁶ Vgl. DANIEL: "I am a Fighter by Nature", 88.

¹⁸⁸⁷ ČlĚny Christianskogo Komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR: Deklaracija, 3.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Das Christliche Komitee arbeitete ebenfalls heraus, dass Gewissensfreiheit unvereinbar mit ihrer Umsetzung in der neuen Verfassung sei, die, wie Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk mit Rekurs auf Art. 52 ausführten, diese eben nicht vollständig garantiere, sondern in Fortführung von Art. 124 der vormaligen Verfassung antireligiöse Propaganda religiösen Bekenntnissen vorziehe und religiöse Propaganda verbiete. In seinem Schreiben an Brežnev wies das Komitee darauf hin, dass in Art. 13 der Verfassung von 1918 religiöse Propaganda noch allen Bürgern zuerkannt worden sei. Das Komitee sah daher das Zusammenfallen der Ziele der Partei mit den Zielen des Staats, „den Aufbau des Kommunismus und die Erziehung des Menschen einer kommunistischen Gesellschaft“¹⁸⁸⁸ als „unannehmbar für das religiöse Gewissen gläubiger Bürger“¹⁸⁸⁹ an. Wenn Gläubige sich als Staatsbürger der gesetzlichen Ordnung verpflichtet wüssten und sich an den mit ihr einhergehenden Tätigkeiten beteiligten, widerspräche dies ihrem religiösen Gewissen.¹⁸⁹⁰

Auf diese Widersprüchlichkeit nicht nur hingewiesen zu haben, sondern die Umsetzung individueller Rechte eingefordert zu haben, kann als genuine Leistung von Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk gewertet werden, v. a. auch, weil die Kirchenhierarchie zu dieser Problemstellung schwieg und die neue Verfassung verteidigte.

8.3.3.3 Art. 25 der Brežnev-Verfassung

Das Komitee kritisierte des Weiteren das Verbot der geistlichen Unterweisung von Kindern scharf: Sie war lediglich durch den Unterricht der Eltern oder Unterweisung in speziellen theologischen Lehranstalten möglich. Mit Rekurs auf Art. 25¹⁸⁹¹ der neuen Verfassung stellten die religiösen Andersdenkenden heraus, dass die Schulcurricula antireligiöse Inhalte vermittelten, wobei diese

¹⁸⁸⁸ DIES.: *Obraščenie k predstojateljam i episkopam christianskich čerkvej*, 41.

¹⁸⁸⁹ Ebd., 41.

¹⁸⁹⁰ Vgl. ebd., 34–35, 41.

¹⁸⁹¹ „In der UdSSR besteht und entwickelt sich ein einheitliches System der Volksbildung, das [...] der kommunistischen Erziehung, der geistigen und körperlichen Entwicklung der Jugend dient und sie auf die Arbeit und die gesellschaftliche Tätigkeit vorbereitet“ (Verfassung [Grundgesetz] der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken 1977, 48).

8 Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen

auch von den Schülern – und zwar unabhängig von deren religiösen Einstellungen – übernommen werden müssten.¹⁸⁹² In welchen Konflikt Eltern gerieten, die ihre Kinder religiös erziehen wollten, betonte das Komitee in einer Eingabe vom 21. September 1977 an die Presse. Mit Verweis auf den sowjetischen Juristen Evgenij Vorožejkin, und somit auf eine Quelle aus der offiziell-öffentlichen Sphäre, den sie mit den Worten „Die Erziehung im religiösen Geist ist unvereinbar mit der kommunistischen Erziehung“¹⁸⁹³ zitierten, stellte das Komitee deutlich das Ansinnen der sowjetischen Gesetzgebung und den dahinterstehenden Anspruch heraus. Vorožejkin fuhr fort:

Der Zwang der Kinder zur Religion muss als ein Widerspruch zur kommunistischen Erziehung angesehen werden [...], und Eltern, die ungeachtet dieser Warnung die Erziehung ihrer Kinder in diesem Geiste fortsetzen, können die elterlichen Rechte entzogen werden [...].¹⁸⁹⁴

Dass die vom Komitee zitierte Quelle aus dem *gosizdat* stammte,¹⁸⁹⁵ unterstrich noch einmal deren Bedeutung – und zwar unabhängig davon, dass der Verfasser betonte: „In der sowjetischen Gesellschaft werden die religiösen Gefühle anderer Bürger respektiert“¹⁸⁹⁶. Dass dem nicht so war, verdeutlichte das Komitee, indem es den Zusammenhang zwischen Bildung und Gewissen betonte: Es erläuterte die Vorgehensweise gegenüber Eltern, die sich aufgrund ihres Gewissens gegen die sowjetische Gesetzgebung verhielten, um eine religiöse Unterweisung ihrer Kinder sicherzustellen. Hiermit stellten die religiösen Andersdenkenden das Gewissen der Eltern über die sowjetische Gesetzgebung, konkret über die Art. 17 und 18 von *Über religiöse Vereinigungen*. Als Grund für ein solches Verhalten nannte das Christliche Komitee die geistliche

¹⁸⁹² Vgl. ČLĚNY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Obraščenie k predsedatelju Konstitucionnoj komissii Leonidu Il'iču Brežnevu, 35.

¹⁸⁹³ Keston Archive: SU 12/11 4/1 S Christian Committee 1 of 2 [DIES. / ČLĚNY OBŠČESTVENNOGO FONDA POMOŠCI POLITZAKLJUČENNIM V SSSR / ČLEN INICIATIVNOJ GRUPPY PO ZAŠČITE PRAV ČELOVEKA: Zajavlenie dlja pressy, 21.09.1977, 2].

¹⁸⁹⁴ Ebd.

¹⁸⁹⁵ Das Komitee zitierte: VOROŽEJKIN, Evgenij: Molodym suprugam o brake i sem'e, pravach i objazannostjach, in: Juridičeskaja literatura, Moskva 1975, o. A.

¹⁸⁹⁶ Keston Archive: SU 12/11 4/1 S Christian Committee 1 of 2 [Člěny Christianskogo Komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR / Člěny Obščestvennogo Fonda pomošči politzaključennym v SSSR / Člěn Inicijativnoj Gruppy po zaščite prav čeloveka: Zajavlenie dlja pressy, 2].

8 Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen

Rettung der Kinder, die die Eltern sich durch die Bildung erhofften.¹⁸⁹⁷ Dem Komitee ging es in dieser Debatte also auch um eine soteriologische Argumentation.

Einen weiteren Aspekt betonten die Mitglieder des Christlichen Komitees gegenüber den Direktoren der BBC, Deutschen Welle und Voice of America, indem sie den Wert der allgemeinhumanitären und religiösen russischsprachigen Rundfunkbeiträge herausstellten: „Ihre Radiostationen können einen fürwahr unschätzbaren Beitrag leisten zur geistlichen und sittlichen Bildung des Volkes [...]“¹⁸⁹⁸ Während der Nexus zwischen geistlicher Bildung und soteriologischen Topoi bereits aufgewiesen wurde (vgl. Kapitel 8.3.3.2.3), soll nun der besonderen Betonung von sittlicher Bildung nachgegangen werden.

Im russischen Original steht das Adjektiv „*nравstvennyj*“. Dies ist vor dem durch die Anthropologin Agata Ładykowska herausgearbeiteten Unterschied zwischen „*moral*“ und „*nравstvennost*“ bedeutsam: Während „*moral*“ als „socially formed set of norms and principles, the system regulating people’s consciousness and conduct given in a concrete society“¹⁸⁹⁹ aufgefasst werde, meine „*nравstvennost*“ „primarily [...] the deep dispositions [...] in the consciousness of an individual“¹⁹⁰⁰. Die Soziologin Kristina Stoeckl beschreibt „*nравstvennost*“ analog dazu als „inner ethical judgement and commitment“¹⁹⁰¹.

Folgt man dieser Differenzierung, kann mit Bezug auf das Komitee festgehalten werden, dass es ihm nicht um das Einhalten sozial geformter Normen und Prinzipien, die unter „*moral*“ subsumiert werden könnten, ging, sondern um die reflektierte Person als Resonanzraum sittlicher Bildung. Die persönlich getroffene und verantwortete Entscheidung wurde somit für die religiösen Andersdenkenden zum handlungsleitenden Kriterium – und nicht die ideologischen Vorgaben der KPdSU.

Dass die sowjetische Ideologie jedoch genau darauf abzielte, Normen und Prinzipien zu formen, um das Verhältnis jedes Einzelnen zur Gesellschaft zu

¹⁸⁹⁷ Vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Rukovodstvu radioveščatel’nych stancij „Golos Ameriki“, „Bi-Bi-Ci“, „Nemeckaja volna“, 37.

¹⁸⁹⁸ Ebd., 38.

¹⁸⁹⁹ ŁADYKOWSKA, Agata: Post-Soviet Orthodoxy in the Making. Strategies for Continuity Thinking Among Russian Middle-aged School Teachers, in: ZIGON, Jarrett (Hg.): Multiple Moralities and Religion in Post-Soviet Russia, New York/Oxford 2011, 27–47, hier: 40.

¹⁹⁰⁰ Ebd.

¹⁹⁰¹ STOECKL: The Russian Orthodox Church and Human Rights, 73.

8 Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen

regeln, wird im *Moralkodex des Erbauers des Kommunismus* (*Moral'nyj kodeks stroitelja kommunizma*)¹⁹⁰² beispielhaft deutlich.¹⁹⁰³ Der auf dem XXII. Parteitag der KPdSU 1961 verabschiedete *Moralkodex* enthielt zwölf Regeln, denen gefolgt werden sollte. Zu diesen Regeln zählten beispielsweise Treue zum Kommunismus, Liebe zur sozialistischen Heimat, aber auch gewissenhafte Arbeit zum Wohle der Gesellschaft, ein hohes gesellschaftliches Pflichtbewusstsein wie auch Kameradschaft und Kollektivgeist. Der Tübinger Osteuropahistoriker Klaus Gestwa exemplifiziert diese moralischen Vorstellungen an dem ersten Menschen im Weltraum Jurij Gagarin (1934–1968), der der sowjetischen Gesellschaft als Vorbild dienen sollte:

Die Moskauer Propagandastrategen schrieben ihm die Eigenschaften eines „wahren Sowjetmenschen“ zu, der sein Leben ganz nach dem 1961 verkündeten „Moralkodex der Erbauer des Kommunismus“ ausrichtete.¹⁹⁰⁴

Dieser *Moralkodex* erforderte eine Übereinstimmung zwischen privatem und öffentlichem Leben – in dem in dieser Arbeit angewandten Modell: ein gleiches Handeln in der privat-öffentlichen und der offiziell-öffentlichen Sphäre – und verneinte jedweden möglichen Konflikt zwischen individuellen Interessen und denen der Partei bzw. des Staats.¹⁹⁰⁵ Dies bedeutet jedoch nicht, dass es solche Konflikte nicht gegeben hat. Daher ist es wichtig, mit Ładykowska zu betonen, dass „one's npravstvennye convictions may not overlap with the universally accepted moral', and they may even be contradictory“¹⁹⁰⁶. Ein gutes

¹⁹⁰² Der *Moralkodex* ist im *Parteiprogramm* von 1961 im Abschnitt über die „Aufgaben auf dem Gebiet der Erziehung des kommunistischen Bewusstseins“ festgeschrieben worden. Wie hegemonial der ideologische Anspruch von der KPdSU gedacht wurde, wird dadurch deutlich, dass der *Moralkodex* von „*npravstvennye principy*“ spricht – also von sittlichen Prinzipien, die eingehalten werden sollten; vgl. *Programma Kommunističeskoj Partii Sovetskogo Sojuza*, 119–120, deutsche Übersetzung: *Programm der Kommunistischen Partei der Sowjetunion*, angenommen auf dem XXII. Parteikongreß, 227–228. Was mit dem in Kapitel 3.1 reformulierten Ideologiebegriff aus diskurstheoretischer Perspektive gemeint ist, wird hier konkret und praktisch greifbar, zielte die Ideologie doch auf die innersten Überzeugungen eines jeden Sowjetbürgers.

¹⁹⁰³ Vgl. FIELD, Deborah A.: *Private Life and Communist Morality in Khrushchev's Russia*, New York 2007, besonders Kapitel 1 „Communist Morality and Notions of Private Life“, 9–25.

¹⁹⁰⁴ GESTWA, Klaus: „Kolumbus des Kosmos“. Der Kult um Jurij Gagarin, in: *Osteuropa* 59 (10/2009), 121–151, hier: 139.

¹⁹⁰⁵ Vgl. FIELD: *Private Life and Communist Morality in Khrushchev's Russia*, 1.

¹⁹⁰⁶ ŁADYKOWSKA: *Post-Soviet Orthodoxy in the Making*, 40.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Beispiel dafür ist das hier behandelte Christliche Komitee: Die individuelle Gewissensfreiheit stand bei ihm zugunsten sozial geformter Normen und Prinzipien der Gemeinschaft im Vordergrund. In Voronkovs Modell: Das Komitee stellte sich gegen das Sag- und Machbare in der offiziell-öffentlichen Sphäre der Sowjetunion und trug der Doppelmoral keine Rechnung, sondern durchbrach die Grenze zwischen den beiden Sphären, indem es sich auf die eigenen moralischen Einstellungen berief, wodurch es seine Themen und Argumente aus der privat-öffentlichen in die offiziell-öffentliche Sphäre einspielte. Dementsprechend wurde das individuell geformte und gebildete Gewissen zur Handlungsmaxime des Komitees erhoben – und keine staatlichen oder kirchlichen normativen Vorgaben. Vor diesem Hintergrund bekommt die Einforderung von religiöser Bildung eine tiefere Dimension, die erklärt, warum sich die religiösen Andersdenkenden so deutlich gegen Art. 25 der Brežnev-Verfassung stellten.

8.3.3.4 Steuergesetzgebung

Im Vorfeld der Novellierung der sowjetischen Verfassung 1977 richtete das Christliche Komitee mehrere Eingaben an den Vorsitzenden der Verfassungskommission. In seiner Eingabe vom 22. Juli 1977 behandelte das Christliche Komitee den diskriminierenden Faktor der Steuergesetzgebung für Priester und Kirchenangestellte.

Das Komitee kontrastierte dabei die gewährte Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 52 der neuen Verfassung) mit der geltenden Steuergesetzgebung, die sowohl für Kleriker als auch für Angestellte religiöser Organisationen und Kirchen weiterhin einen diskriminierenden Charakter hatte. Die steuerliche Diskriminierung, so das Argument des Komitees, stehe der neuen Verfassung entgegen, die die Sowjetunion als „sozialistischen Staat des ganzen Volkes“¹⁹⁰⁷ (Art. 1) beschreibe.

Als Einzige der religiösen Andersdenkenden nahmen die Mitglieder des Komitees explizit einen Topos auf, der direkte Auswirkungen auf die finanzielle

¹⁹⁰⁷ ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Predsedatelju konstitucionnoj komissii t. L. I. Brežnevu, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 1, 30.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

und soziale Situation der Betroffenen hatte. Jakunin stellte in seinem der Eingabe beiliegenden Bericht zur diskriminierenden Steuergesetzgebung für das Komitee heraus, dass gemäß der geltenden Steuergesetzgebung vom 30. April 1943 Arbeiter im sozialistischen Sektor der Wirtschaft nach § 5 den niedrigsten Steuersatz zahlen müssten, während gemäß der Resolution des Ministerrates der UdSSR vom 3. Dezember 1946, Nr. 2584 Diener religiöser Kulte, Mitglieder der Gemeinderäte und Bürger, die für die Ausführung religiöser Riten Einkommen erhalten würden (Altardiener, Regenten und Sänger des Kirchenchores), den höchsten Steuersatz nach § 19 zahlen müssten. So wurden Arbeiten, die mit der Ausführung religiöser Kulte in Zusammenhang standen, mit dem höchsten Steuersatz belegt, während Reinigungskräfte, Hausmeister und andere Berufsgruppen, die dem Erhalt des sich in staatlichem Besitz befindlichen Kirchengebäudes dienten, mit dem geringsten Steuersatz besteuert wurden.¹⁹⁰⁸

Weitere diskriminierende Maßnahmen seitens des Staats wurden vom Komitee genannt: zum einen von lokalen Autoritäten festgelegte überteuerte Mieten für Wohnungen von Klerikern, die den Höchstsatz an Miete statt des festgelegten Standardsatzes zahlen mussten, und zum anderen eine höhere Besteuerung für Kleriker, die auf dem Land wohnten, die viermal höher ausfallen als für alle anderen Bürger der Sowjetunion.¹⁹⁰⁹

Diese Maßnahmen sollten laut den religiösen Andersdenkenden dazu führen, das Einkommen der betroffenen Personen soweit wie möglich zu minimieren. Mit Verweis auf Art. 124 der zu diesem Zeitpunkt noch geltenden Verfassung von 1936 bemängelte das Komitee, dass die dort verankerte Trennung der Kirche vom Staat auch in der Steuergesetzgebung nicht realisiert werde. Mittels der diskriminierenden Steuergesetzgebung sollten Personen gezwungen werden, wieder im sozialistischen Sektor des Staats einer Arbeit nachzugehen. Ähnliches gelte für Priester: Das Komitee sah in dieser Vorgehensweise die Einführung einer Steuer auf kirchliche Mittel, da in der *Gemeindeordnung* von 1961 § 2e festgelegt sei, dass der Kirchengemeinderat an den Geistlichen das jeweilige Gehalt zahle. Um dem Priester und seiner Familie ein Mindestmaß

¹⁹⁰⁸ Vgl. CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: O diskriminacionnom karaktere gosudarstvennych nalogov v SSSR na duchovenstvo i rabotnikov religioznych organizacij, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Volume 1, 31–35, hier: 31–33.

¹⁹⁰⁹ Vgl. ebd., 33–34.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

an Lebensqualität trotz der ökonomischen Diskriminierung zu gewährleisten, werde ihm schlussendlich ein höheres Gehalt ausgezahlt. Durch die höhere Besteuerung der Einkünfte von Priestern und anderen kirchlichen Angestellten werde faktisch eine Besteuerung kirchlicher Mittel eingeführt, die in der sowjetischen Gesetzgebung nicht vorgesehen sei.¹⁹¹⁰ Diesen Einschränkungen stand jedoch die Besteuerung des Moskauer Patriarchats gegenüber:

Im Moskauer Patriarchat sind zum Beispiel von der Besteuerung nach § 19 befreit: der Patriarch, permanente Mitglieder des [Heiligen] Synods, leitende Mitarbeiter des Patriarchats, seines Außenamtes, einige Lehrer der Geistlichen Seminare und Akademien – Personen, deren Tätigkeiten als nützlich für den Staat anerkannt werden.¹⁹¹¹

Die geringe Besteuerung führender Kirchenvertreter kann als finanzielle Anerkennung des gemeinsamen Paktierens und Handelns der Kirchenführung mit der Staatsführung gesehen werden. Diese Vorgänge klar benannt, kritisiert und in die offiziell-öffentliche Sphäre eingespeist zu haben, kann als genuine Leistung des Komitees gewertet werden, da noch kein religiöser Andersdenkender zuvor diesen Aspekt der Beziehung zwischen Staats- und Kirchenführung beleuchtet hatte. Ebenfalls wird deutlich, dass diejenigen, die sich auch als Laien in den Dienst der Kirche stellten, mit finanziellen Einschränkungen zu kämpfen und neben den gesellschaftlichen auch mit ökonomischen Restriktionen zu rechnen hatten. Gleichzeitig enthüllte das Komitee durch den Bericht, dass vor dem Gesetz eben nicht alle gleich waren, wie sich an der unterschiedlichen Besteuerung von Klerikern nachweisen ließ.

8.3.3.4 Nationales und internationales Recht

Es war jedoch nicht nur der Rekurs auf sowjetisches Recht, der die Argumentation des Christlichen Komitees auszeichnete, sondern auch, dass es dieses in Verhältnis zum internationalen Recht setzte. Ein Beispiel dafür ist eine der ersten Eingaben von Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk vom 27. Dezember

¹⁹¹⁰ Vgl. ebd., 31–34.

¹⁹¹¹ Ebd., 32.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

1976 an den Generalstaatsanwalt der UdSSR Roman Rudenko.¹⁹¹² Das Komitee stellte in dem Schreiben die illegalen Aktivitäten der Polizei und des KGB heraus: Es kritisierte die Verfolgungen von Aleksandr Ogorodnikov und anderen Teilnehmern des Christlichen Seminars mit dem Hinweis darauf, dass es sich bei den Diskussionsrunden um private Veranstaltungen handle, die dem sowjetischen Recht nicht entgegenstünden. Das Christliche Komitee hob hervor, dass die durchgeführten Hausdurchsuchungen illegal gewesen seien. Die Entlassung Ogorodnikovs aus seinem Beruf sowie die Einweisung von Teilnehmern in psychiatrische Kliniken seien nicht hinzunehmen.¹⁹¹³ Die einzige logische Konsequenz – so Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk – sei es, diese illegalen Aktivitäten zu stoppen und stattdessen die sowjetische Gesetzgebung und die in der *Helsinki-Erklärung* gewährten Rechte umzusetzen.¹⁹¹⁴ Zu solchen illegalen Aktivitäten von staatlichen Vertretern positionierte sich das Christliche Komitee, indem es betonte, „loyal gegenüber sowjetischen Gesetzen“¹⁹¹⁵ zu sein. Dies geschah v. a. mit Rekurs auf Art. 124 der Verfassung von 1936 bzw. Art. 52 der neuen Sowjetverfassung. Die beiden Paragraphen können als zentrale Artikel für die Argumentation der religiösen Andersdenkenden identifiziert werden.¹⁹¹⁶ Gleichzeitig zeigt dies, dass das Komitee nicht

¹⁹¹² Siehe ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: General'nomu Prokuroru SSSR Rudenko R. A., in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 1, 6, deutsch: DIE MITGLIEDER DES CHRISTLICHEN KOMITEES ZUM SCHUTZ DER RECHTE VON GLÄUBIGEN IN DER UDSSR: An den Generalstaatsanwalt der UdSSR R. A. Rudenko, in: G2W April 5 (4/1977), 49.

¹⁹¹³ Die Einweisung von Christen in psychiatrische Kliniken wurde vom Komitee auch noch an anderer Stelle herausgestellt, indem es auf die Einweisung der Nonne Valerija Makeeva hinwies, die verbotenerweise in der UdSSR nicht verfügbare Kultgegenstände für Gläubige herstellte; vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Obrašćenie, 1081.

¹⁹¹⁴ Vgl. DIES.: General'nomu Prokuroru SSSR Rudenko R. A.

¹⁹¹⁵ DIES.: Deklaracija, 4.

¹⁹¹⁶ Als Beispiel für solche Eingaben ist auf eine der ersten Eingaben des Komitees zu verweisen, die am Tag der Gründung an den sowjetischen Innenminister Ščelokov gerichtet war und in der es mit Rekurs auf Art. 124 und die *Allgemeine Menschenrechtserklärung* die Gewährung der freien Kulturausübung forderte. Die religiösen Andersdenkenden rekurrierten auf Aktivitäten der Polizei, die Gläubige am 9. August 1976 daran hinderte, das Höhlenkloster des Apostels Simon Zelotes in Novij Afon zu betreten. Dieses Dokument ist daher ein Beleg dafür, dass die Aktivitäten des Komitees nicht auf die russische SFSR beschränkt waren, sondern sich auch auf andere Sowjetrepubliken erstreckten, wie das

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

jedes Mal mit den von der Sowjetunion unterzeichneten internationalen Dokumenten argumentierte, die die Sowjetunion ebenfalls zur Einhaltung der Gewissensfreiheit verpflichteten.

Hieraus lässt sich folgern, dass das Komitee – zumindest im innersowjetischen Diskurs – vorwiegend auf die nationale Rechtsprechung rekurrierte und diese um internationale Dokumente ergänzte.¹⁹¹⁷

Dies bedeutet aber auch, dass Eingaben nachweisbar sind, in denen nur auf die sowjetische Gesetzgebung verwiesen oder in denen lediglich auf internationale Dokumente angespielt wurde, da die Argumentation mit der *Helsinki-Erklärung* die bereits bestehende Argumentation nicht vollständig ablöste. Dies war auch nicht möglich, da sich die Ausübung von Gewissens- und Religionsfreiheit in der konkreten Praxis manifestierte, wie z. B. in der staatlichen Religionsgesetzgebung, die in allgemein gehaltenen internationalen Dokumenten jedoch nicht konkret geregelt war. Als Beispiel für solch eine Vorgehensweise lässt sich die Eingabe an den Vorsitzenden des Rates für Angelegenheiten der Religionen V. A. Kuroedov ansehen, in der das Komitee mit Rekurs auf § 59 des Beschlusses *Über religiöse Vereinigungen*¹⁹¹⁸ die Polizei kritisierte, die gegen Gottesdienste unter freiem Himmel vorging.¹⁹¹⁹

Die Argumentation mit internationalen Dokumenten löste also nicht die Argumentation mit der sowjetischen Gesetzgebung ab, sondern unterstützte sie. Hierdurch wurde die Breite der Argumente verglichen mit anderen religiösen Andersdenkenden erweitert, die nicht auf internationale Dokumente rekurrierten.

Die Gewichtung von nationalem und internationalem Recht verhielt sich in der Argumentation gegenüber expliziten Adressaten in der internationalen Sphäre jedoch genau andersherum: Hier entfalteten die *Helsinki-Erklärung* und

Beispiel aus der georgischen SFSR dokumentiert; vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ministru vnutrennich del SSSR Ščelokovu, 6–7.

¹⁹¹⁷ Dies wird an den folgenden Eingaben deutlich: DIES.: Ministru vnutrennich del SSSR Ščelokovu; DIES.: Pis'mo v Sovet po delam religij pri Sovete ministrov SSSR i v gruppu sodejstvija vypolneniju Chel'sinkskich soglašenij, prof. Orlovu Ju. F.

¹⁹¹⁸ „Prozessionen und die Verrichtung von religiösen Handlungen und Zeremonien unter freiem Himmel werden aufgrund besonderer einmaliger Genehmigungen zugelassen“ (Über religiöse Vereinigungen, 26).

¹⁹¹⁹ Vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pis'mo predsedatelju Soveta po delam religij Kuroedovu V. A., in: Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty, 43–44.

8 Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen

andere verbindliche internationale Dokumente (vgl. Kapitel 8.3.3.2) ihre volle Kraft und wurden zum Proprium der Argumentation von Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk. Als Beispiel lässt sich ein Brief an den Nachfolger Papst Johannes Pauls I. anführen, in dem auf die Verletzung der Menschenrechte in der Sowjetunion hingewiesen und angekündigt wurde, die „bevorstehenden Olympischen Spiele zu einem Forum des Protests gegen alle Formen der Gewalt über das menschliche Gewissen“¹⁹²⁰ zu machen – wodurch dem Komitee eine internationale Aufmerksamkeit gewiss gewesen wäre.¹⁹²¹ Analoges lässt sich auch in Eingaben an Vertreter der Weltöffentlichkeit, wie z. B. im Brief an die Helsinki-Nachfolgekonferenz in Belgrad, nachweisen.¹⁹²²

Der Rekurs auf internationale Dokumente in der internationalen Sphäre ermöglichte es Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk, sich auch international als Rechtsverteidiger zu profilieren. Leser dieser Eingaben und Briefe benötigten keine konkreten Kenntnisse der sowjetischen Rechtslage mehr, da lokale Verstöße gegen die Religionsfreiheit an internationale Dokumente zurückgebunden wurden, die bei den Lesern als bekannt vorausgesetzt werden konnten.

Das Komitee argumentierte also explizit adressatenspezifisch. Gleichzeitig bedeutete das Aufkommen von neuen Argumenten und Argumentationsmustern nicht, dass alte und bewährte Argumente, wie der Rekurs auf sowjetisches Recht, aufgegeben wurden. Die Argumente wurden jedoch neu bewertet und kongruierend mit neuen Argumenten in den Diskurs eingebracht. Die Anspielung oder der direkte Rekurs auf international verbindliche Dokumente ersetzte also nicht den Verweis auf die sowjetische Legislative – es musste sich ja gerade im Konkreten zeigen und bewähren, was im Allgemeinen formuliert und anerkannt worden war. Die *Helsinki-Erklärung* ermöglichte somit einen neuen Rahmen, in dem die Andersdenkenden agierten und ihre Argumente vorbringen konnten.

¹⁹²⁰ DIES.: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna Pavla I, 16.

¹⁹²¹ Die sowjetische Führung war sich der Gefahr, die von solchen Aktionen ausging, bewusst. Dies lässt sich an den „Säuberungen“ unter den Andersdenkenden ablesen, wie sie in den FN 235 und 803 geschildert sind.

¹⁹²² Siehe Keston Archive: SU 11/4.3 S Helsinki Group [GRUPPA SODEJSTVIJA VYPOLNENIJU CHEL'SINSKICH SOGLAŠENIJ V SSSR: Belgradskomu soveščaniju po proverke vypolnenija soglašenija v Chel'sinki, 2].

8.3.3.5 Staatliches und kirchliches Recht

Das Christliche Komitee griff zur Annäherung an das Verhältnis zwischen Staat und Kirche respektive staatlichem und kirchlichem Recht auf Mk 12,17 zurück. Dieser Zugriff mag auf den ersten Blick erstaunen, da sich das Komitee doch für die Rechte aller Gläubigen einsetzte und nicht nur für die orthodoxen Christen, weswegen eine Positionierung in dieser Frage mit Rekurs auf Mk 12,17 für andere (nicht-)christliche Denominationen oder religiöse Gemeinschaften nicht tragfähig sein konnte. Ebenso läuft solch eine Positionierung der negativen Auffassung von Religionsfreiheit, sich nicht zu einer Konfession oder Religionen bekennen zu müssen, zuwider. Diese negative Religionsfreiheit war ja gerade in internationalen Dokumenten verbürgt, mit denen die religiösen Andersdenkenden argumentierten. Wie ging nun also das Christliche Komitee vor dem Hintergrund dieser skizzierten Problemstellung mit Mk 12,17 um?

Das Komitee sah in Mk 12,17 „das unumstößliche, gottgegebene Prinzip der Beziehung von Christen zum Staat“¹⁹²³. Indirekt sprach das Komitee somit das Anwendungsproblem dieser Bibelstelle an: Die Bibelstelle handelte, wie Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk richtig schrieben, vom Verhältnis der Christen zum Staat und nicht des Staats zu den Christen. Die bereits zu Anfang skizzierte Problemlage schien dem Komitee daher wohl bewusst. Die Bibelstelle trug also nicht gegenüber säkularen Adressaten als Begründungsinstanz für eine Verhältnisbestimmung zwischen Staat und Kirche aus.

Wichtig erscheint in diesem Zusammenhang jedoch, dass der Feststellung des Komitees sogleich die Formulierung eines Widerstandsrechts gegen den Staat folgte. Aus dieser Perspektive erklärt sich, warum die Mitglieder des Christlichen Komitees sich mit dem „richtigen“ Verhältnis zwischen Staat und Kirche auseinandersetzten, denn es bereitete den theologischen Boden für ihr Handeln als orthodoxe Gläubige, da Mk 12,17 sowohl vor „anarchischer Ablehnung der staatlichen Macht [als auch vor] Zugeständnissen an den Staat im Falle von dessen übermäßigem [Macht-]Anspruch“¹⁹²⁴ warne. Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk waren somit die ersten religiösen Andersdenkenden, die in

¹⁹²³ ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Obraščenie k predsedatelju Konstitucionnoj komissii Leonidu Il'iču Brežnevu, 36.

¹⁹²⁴ Ebd.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

dieser Bibelstelle nicht nur eine Verhältnisbestimmung zwischen dem einzelnen Gläubigen, dem Staat und der Kirche sahen, sondern auch ein Widerstandsrecht aus christlicher Perspektive formulierten. Gleichzeitig unterschlugen sie, dass keine Verhältnisbestimmung der beiden Größen Staat und Kirche aus staatlicher Perspektive formuliert war. Das Christentum habe „bis jetzt“¹⁹²⁵ loyal zum Staat und seinen Gesetzen gestanden – und zwar über die letzten Jahrhunderte hinweg und unabhängig von dessen jeweiligem sozialökonomischem System, was sich nun geändert habe und zum Widerstandsrecht führe:

Wenn die Mächte dieser Welt gegen die menschliche Seele ziehen, kann die Kirche Christi keine passive Position einnehmen. Die Zeit ist gekommen, kämpferisch zu sein, wie zur Zeit der ersten Christen; die Zeit ist gekommen, um Zeugnis von der Freiheit abzulegen, die uns Christus geschenkt hat.¹⁹²⁶

Jakunin ging nun mit dem Komitee über seine eigenen Formulierungen aus den 1960er-Jahren hinaus, indem er forderte, kämpferisch zu sein.

Hier lässt sich abermals eine Linie zu der bereits erwähnten Studiengruppe orthodoxer Exiltheologen aus dem Jahr 1934 ziehen, die sich aus orthodoxer Sicht ebenfalls gegenüber allen Staatsformen neutral zeigte, jedoch auch mit der Sowjetherrschaft eine Form gekommen sah, die nicht mehr tolerierbar sei:

In den Staaten, die von der sozialen Revolution erfasst sind, bildet sich eine neue Machtform heran: die Ideokratie, d. h. die Diktatur einer vom Staat zur Pflicht gemachten Weltanschauung (der totale Staat). [...] Die [orthodoxe] Kirche, die alle vorausgegangenen historischen Formen der Macht ruhig hinnehmen und segnen konnte, kann dies gegenüber der Ideokratie nicht tun, denn die Ideokratie stellt die grundsätzliche Bevollmächtigung des Staates zu einem Dienst dar, der der Kirche vorbehalten ist. [...] Der neue Staat erhebt den Anspruch, eine neue, unfehlbare Wahrheit zu offenbaren.¹⁹²⁷

¹⁹²⁵ Ebd., 37.

¹⁹²⁶ ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 713–714.

¹⁹²⁷ FEDOTOFF: Thesen einer Studiengruppe von russisch-orthodoxen Theologen, 39–40.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Das Widerstandsrecht wurde jedoch nicht nur aus Mk 12,17 abgeleitet, sondern auch aus dem individuellen Gewissen. Hierzu rekurrierte das Christliche Komitee auf historische Beispiele, ohne diese explizit zu nennen:

Im Falle, dass staatliche Gesetze in das religiöse Gewissen der Christen eingriffen, waren Christen gezwungen, diese zu verletzen, auch unter Gefahr schwerer Qualen und des Todes.¹⁹²⁸

Das Christliche Komitee spielte hiermit auf christliche Märtyrer an, ohne jedoch explizit Namen zu nennen. Gleichzeitig stellte es die genannte persönliche Gewissensfreiheit über staatliche Gesetze, weshalb das formulierte Widerstandsrecht nicht nur aus orthodoxer, sondern auch aus nichtorthodoxer Perspektive austrug. Somit formulierte das Komitee ein Widerstandsrecht gegenüber staatlicher Totalität aufgrund der individuellen Gewissensentscheidung. Nicht thematisiert wurde jedoch eine Verhältnisbestimmung des Gewissens gegenüber kirchlichen Kanones.

Zugleich wird aber der Unterschied zur Studiengruppe deutlich, die ekklesiologisch mit der Umsetzung des Wahrheitsanspruchs argumentierte, während Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk das Gewissen des Einzelnen in den Vordergrund stellten und damit einen wichtigen Punkt internationaler Verpflichtungen der UdSSR aufgriffen: die Umsetzung der garantierten Gewissensfreiheit eines jeden Einzelnen.

Gleichzeitig stand das Komitee mit dieser Konzeption jedoch in erstaunlicher Kontinuität zu der bereits mehrfach erwähnten Studiengruppe russisch-orthodoxer Theologen und Philosophen aus dem Jahr 1934. So sah die Studiengruppe, repräsentiert von Georgij Fedotov (1886–1951), der zu der damaligen Zeit zusammen mit Georgij Florovskij (1893–1979), Sergij Bulgakov (1871–1944) und Anton Kartašëv (1875–1960) am Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge lehrte,¹⁹²⁹ genau wie das Christliche Komitee in der orthodoxen

¹⁹²⁸ ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Obraščenie k predsedatelju Konstitucionnoj komissii Leonidu Il'iču Brežnevu, 37.

¹⁹²⁹ Es wird keine genaue Zusammensetzung der Studiengruppe genannt, dennoch kann davon ausgegangen werden, dass die Thesen der von Fedotov repräsentierten Studiengruppe mit der theologischen Richtung der Genannten übereinstimmen, da diese für eine moderne orthodoxe Sozialtheorie standen; vgl. KOSTJUK, Konstantin: Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche: Schritt zur Zivilgesellschaft oder Manifest des orthodoxen Konservatismus?, in: THESING / UERTZ (Hg.): Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, 174–196, hier: 181.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Theologie und Ethik keinerlei Hindernisse, sich „der Trennung von Kirche und Staat [...] zu verschreiben“¹⁹³⁰. Die von der Gruppe erarbeitete Staatslehre verstand sich dezidiert als christliche Staatslehre, die sich sowohl auf eine pluralistische Gesellschaft einstellte als auch vom Staat forderte, „der Kirche volle Freiheit im innerkirchlichen Leben [zu] gewähren“¹⁹³¹ und dem Einzelnen die „grösstmögliche persönliche Freiheit [zu] sichern und Gewissensfreiheit sämtlicher Staatsbürger, d. h. selbst solche Bekenntnisse [zu] schützen, die mit der [orthodoxen] Kirche in Wettbewerb stehen“¹⁹³². Für nichts anderes setzte sich nun auch das Komitee in seinen Eingaben und in seiner Betonung der Gewissensfreiheit ein.

Auch das von Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk formulierte Widerstandsrecht gegenüber dem Staat findet sich in den Thesen der Studiengruppe wieder, da für sie alle Staatsformen anzuerkennen seien, „sofern diese nicht ‚zu reiner Despotenherrschaft, eigensüchtiger Oligarchie oder Demagogie‘ ausartet, also dem ‚Gemeinwohl‘ widerstreben“¹⁹³³. Das Komitee und die Studiengruppe stimmten darin überein, dass die Neutralität der Kirche zu den Ordnungsformen angesichts des totalitären Staats nicht mehr aufrechtzuerhalten sei. Die Studiengruppe formulierte jedoch nicht konkret, da die Einschätzung dessen, was dem Gemeinwohl widerstrebt, sehr subjektiv ist. Die religiösen Andersdenkenden hingegen formulierten konkreter, da sie das religiöse Gewissen des Einzelnen zum Maßstab des zu Schützenden erhoben. Zielperspektive des Komitees und der Studiengruppe blieb jedoch der weltanschaulich pluralistische Staat.

Des Weiteren orientierte sich das Komitee – genau wie die Studiengruppe – an den Vorstellungen eines christlichen Personalismus, der Menschenwürde, Gewissensfreiheit, Gottebenbildlichkeit und eine Verantwortungsethik betonte.¹⁹³⁴ Aus den Thesen der Studiengruppe folgte der Theologe und Politikwissenschaftler Rudolf Uertz:

¹⁹³⁰ UERTZ: Einführung in die politische Theorie des russisch-orthodoxen Christentums, 141.

¹⁹³¹ FEDOTOFF, J.: Die Kirche und der Staat. Thesen einer Studiengruppe von russisch-orthodoxen Theologen, in: FORSCHUNGSABTEILUNG DES OEKUMENISCHEN RATES FÜR PRAKTISCHES CHRISTENTUM (Hg.): Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart, Genf 1935 (Kirche und Welt. Studien und Dokumente, 3), 35–44, hier: 38.

¹⁹³² Ebd.

¹⁹³³ UERTZ: Einführung in die politische Theorie des russisch-orthodoxen Christentums, 141.

¹⁹³⁴ Vgl. ebd.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Das Novum dieser politisch-ethischen orthodoxen Position ist die Erkenntnis, daß das herkömmliche sozialetische Instrumentarium der Orthodoxen Kirche [...] nicht hinreicht, dem Anspruch totalitärer staatlicher Herrschaftsansprüche zu begegnen. Die religiös-ethisch begründeten Forderungen nach Gerechtigkeit, Gemeinwohlorientierung, Friedfertigkeit und Gehorsam gegenüber der (rechtmäßigen) Obrigkeit (Römer 13) vermögen keine rechtlich wirksamen Schranken aufzustellen, um dem Despotismus zu begegnen. Rechtsschranken gegen Totalitarismus, Despotismus und Diktatur vermögen allein die verfassungsmäßig garantierten Grundrechte zu bilden, die von den Kirchen lange Zeit als gottlos und willkürlich angesehen wurden, weil sie [...] mit einem Freiheitsverständnis einhergingen, das man als unvereinbar mit dem herkömmlichen biblischen Staats- und Obrigkeitsverständnis und dem religiösen Gehorsam wähnte.¹⁹³⁵

Somit wurde indirekt von den religiösen Andersdenkenden wahrgenommen und anerkannt, dass die Rezeption von Mk 12,17 nur aus christlicher und nicht aus Sicht anderer Religionen oder aus staatlicher Perspektive tragbar sein konnte.¹⁹³⁶ Die Weitung dieser Bibelstelle hin zu einer Bibelstelle, die ein Widerstandsrecht grundlegt, sowie die Verknüpfung dieses Topos mit dem individuellen Gewissen ermöglichte es, das aus Sicht des Komitees richtige Verhältnis zwischen orthodoxer Kirche und Staat zu definieren, ohne dass das individuelle Gewissen Gläubiger anderer Denominationen beeinträchtigt wurde und ihnen das Recht abgesprochen wurde, selbst das aus ihrer Perspektive richtige Verhältnis zwischen Staat und ihrer eigenen Kirche zu bestimmen.

Die zu Beginn dieses Abschnitts geäußerten Bedenken gegenüber der Argumentation des Christlichen Komitees lassen sich demnach als unbegründet zurückweisen, da es einen produktiven Weg gefunden hatte, mit Mk 12,17 umzugehen und die Bibelstelle für seine Zwecke zu adaptieren.

Abschließend soll noch kurz auf zwei Aspekte hingewiesen werden:

Ein Widerstandsrecht gegen die Kirchenleitung wurde vom Christlichen Komitee nicht formuliert. Auch wurde von den religiösen Andersdenkenden nicht formuliert, wie sich das individuelle Gewissen gegenüber kirchlichen Kanones zu positionieren habe. Ein Widerstandsrecht gegen Letztere lässt sich nur indirekt nachweisen, indem die Motivation zum Handeln des Komitees

¹⁹³⁵ Ebd., 141–142.

¹⁹³⁶ Vgl. ebd., 145.

8 Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen

zur Explikation herangezogen wird und das Handeln des Komitees als Handeln Gottes in der Geschichte aufgefasst wird, das sich auch gegen die eigene Kirchenleitung wenden könnte. Gleichzeitig ist das Fehlen eines solchen Widerstandsrechts als konsequent einzustufen, da das Christliche Komitee dies nur für orthodoxe Christen hätte formulieren können und nicht für alle Gläubigen.

Deswegen lassen sich keine Eingaben an den Patriarchen, an Vertreter der Patriarchatskirche oder Bischöfe nachweisen. Auch lassen sich für das Komitee keine Rekurse auf kirchliche Kanones aufzeigen. Eine konsequente Umsetzung des Landeskonzils 1917/18 wird dementsprechend vor kirchlichen Autoritäten nicht eingefordert. Auch wenn die Patriarchatskirche kein expliziter Adressat der Forderungen von Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk war, so war sie doch ein impliziter, da sich alle Forderungen des Komitees auch so lesen lassen, dass das Patriarchat sich für deren Umsetzung einzusetzen habe. So kritisierten die religiösen Andersdenkenden beispielsweise in einem Brief an den Nachfolger Johannes Pauls I. das Verhalten von Metropolit Nikodim scharf und sprachen sich erneut gegen die antikanonische Reform der *Gemeindeordnung* aus.¹⁹³⁷ Solche Äußerungen mussten als an die Patriarchatskirche adressierte Aufforderungen verstanden werden.

8.3.4 Ekklesiologie

Als abschließender thematischer Punkt wird im Folgenden die Annäherung des Christlichen Komitees an die Kirche selbst untersucht. Kennzeichnend für Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk waren die Ablehnungen eines ekklesiologischen Nestorianismus (Kapitel 8.3.4.1) sowie eines ekklesiologischen Monophysitismus und Monotheletismus (Kapitel 8.3.4.2). Neben diesen Aspekten war für die Ekklesiologie des Komitees auch dessen Zugriff auf die Ökumene relevant, der abschließend in Kapitel 8.3.4.3 untersucht wird.

¹⁹³⁷ Vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 704.

8.3.4.1 Ablehnung eines ekklesiologischen Nestorianismus

Für Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk war eine dogmatische Rückbesinnung vonnöten, um sich unter sowjetischen Bedingungen ihrer eigenen religiösen Wurzeln zu vergewissen. Nur so könnten sie selbst Konsequenzen für die Gegenwart ziehen:

Heutzutage, unter den Bedingungen einer komplizierten Existenz der Kirche inmitten einer säkularisierten und unmittelbar feindlichen Welt, wird es mehr und mehr eindeutig, dass es erforderlich ist, sich in die christliche Lehre über die Kirche zu vertiefen, über ihre Natur und Struktur und über ihr Verhältnis zur Welt.¹⁹³⁸

Das Kirchenbild, das die religiösen Andersdenkenden daraus ableiteten, war paulinisch geprägt, da Kirche als Leib Christi gedeutet wurde. Gleichzeitig griff das Komitee auf das Konzil von Chalkedon zurück, indem es formulierte, dass Christus wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch sei, und zwar unvermischt und unverändert. Dies übertrugen die religiösen Andersdenkenden auf die Kirche als Leib Christi, der auf der Erde von Menschen gebildet werde:¹⁹³⁹ „Es gibt keine Sphäre menschlichen Schaffens [*tvorčestvo*], die nicht von der allgeheiligten Gnade Gottes durchdrungen ist.“¹⁹⁴⁰

Diese Durchdringung wurde vom Komitee als „ekklesiologische Konsequenz orthodoxer Christologie“¹⁹⁴¹ dargestellt. Hiermit holte es einen Punkt ein, der bereits in der Analyse der Motivation (vgl. Kapitel 8.2.2) beschrieben wurde: Gottes Handeln in der Geschichte. Gott könne in und durch Menschen handeln, was die Mitglieder des Christlichen Komitees nun ekklesiologisch zurückbanden.

Dem standen aus Perspektive der religiösen Andersdenkenden jedoch nicht nur Atheisten, sondern auch die leitenden Kirchenvertreter gegenüber. Das zeigte sich für die religiösen Andersdenkenden beispielsweise an einem Interview von Patriarch Pimen mit einem Korrespondenten der *Freien Welt* – im

¹⁹³⁸ CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pravoslavnomu Vselenskomu Patriarchu Dimitriju, 161.

¹⁹³⁹ Vgl. ebd.

¹⁹⁴⁰ Ebd.

¹⁹⁴¹ Ebd.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Modell Voronkovs: einem Vertreter der internationalen Sphäre –, in dem Pimen betonte:

Die Kinder der Russischen Orthodoxen Kirche werden in der Realisierung ihres religiösen Lebens durch die [...] Lehren unseres Herrn Jesus Christus geführt [...]. In ihrem jeweiligen öffentlichen Wirken und Arbeitsleben befolgen die orthodoxen Christen unseres Landes, wie alle Gläubigen der Sowjetunion, die Ideale, die 60 Jahre zuvor durch die Bestimmungen der sowjetischen Macht in Russland verabschiedet wurden.¹⁹⁴²

Für Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk war solch eine Auffassung mit dem von ihnen skizzierten Verständnis orthodoxer Ekklesiologie unvereinbar. Die Aussage Pimens sei gleichbedeutend mit ekklesiologischem Nestorianismus und daher als häretisch zu bewerten:

Diese Aussage des Vorstehers der russischen Kirche ist gleichbedeutend mit einer prinzipiellen Übereinstimmung mit dem ekklesiologischen Nestorianismus, ein offizielles Zeugnis dessen, dass unter sowjetischen Bedingungen ein Christ ambivalent sein und ein doppeltes Leben führen muss: In der Kirche ist er ein Christ, der aufrichtig glaubt, das „wenn nicht der Herr das Haus baut, mühen sich umsonst, die daran bauen“ (Psalm 126,1), außerhalb der Kirche ist er ein Mitglied der Kommunistischen Partei oder wenigstens ein Kommunist aus Überzeugung, der wahrhaftig am Bau der Stadt eines gottlosen Wohlstandes teilnimmt und sympathisiert.¹⁹⁴³

Das Komitee band die aus seiner Sicht bereits erwähnte Doppelzüngigkeit der Kirchenhierarchie und die explizite Aufforderung, ein Doppelleben zu führen, theologisch zurück und rekurierte dafür auf eine verworfene christologische Lehre. Als Teil des Leibes Christi sei es, so die religiösen Dissidenten, dem einzelnen Christen nicht möglich, zwischen einer göttlichen und einer menschlichen Natur zu unterscheiden. Auf das Handeln des Christen übertragen bedeutete dies: zwischen seinem Leben als Christ in der Kirche und als Bürger der Sowjetunion zu unterscheiden und somit zwei Naturen anzunehmen, sei häretisch – genau dies geschehe aber durch die Maßgabe der Kirchenleitung.

¹⁹⁴² Interv'ju. Svjatejšego Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Pimena moskovskomu korrespondentu berlinskogo izdatel'stva „Fraje vel't“, in: ŽMP (2/1978), 2–5, hier: 2.

¹⁹⁴³ CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pravoslavnomu Vselenskomu Patriarchu Dimitriju, 161.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Als häretisch betrachtete das Komitee v. a., dass sich Kleriker und Laien nur innerhalb der Grenzen der Kirche den kirchlichen Kanones zu unterwerfen hätten, außerhalb jedoch die kirchlichen Kanones von Seiten der Kirchenführung eingeschränkt würden, sobald sie der „diskriminatorischen Gesetzgebung“¹⁹⁴⁴ widersprächen. Exemplarisch verdeutlichten Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk dies am Missionsverbot:

Jeder, der missionarische Arbeit ausführt, riskiert nicht nur Strafen seitens staatlicher Organe, sondern riskiert auch kanonische Verbote seitens seines Kirchenoberen. Dieser ist von den „Interessen des kirchlichen Wohlergehens“ geleitet und reagiert mit übertriebener Schärfe [...]. Dies ist der nestorianische Typ.¹⁹⁴⁵

Der ekklesiologische Nestorianismus der Kirchenhierarchie kann dabei als doppelte Anspielung des Komitees gesehen werden: einerseits auf Nestorius, der im 5. Jahrhundert der menschlichen Natur in Jesus Christus zu viel Bedeutung beigemessen hatte und andererseits auf den geistigen Nestorianismus, den die Slavophilen Protestanten und Katholiken vorgeworfen hatten. So wie die Slavophilen der westeuropäischen Kultur vorwarfen, von den alten und richtigen christlichen Grundsätzen abgewichen zu sein und dabei die Beziehung zu Gott vergessen zu haben,¹⁹⁴⁶ so warf das Komitee genau dies der eigenen Kirchenleitung vor.

8.3.4.2 Ablehnung eines ekklesiologischen Monophysitismus und Monotheletismus

Der kirchlichen Hierarchie wurde von Seiten des Christlichen Komitees nicht nur ekklesiologischer Nestorianismus vorgeworfen, sondern sie wurde auch der Häresie des ekklesiologischen Monophysitismus und Monotheletismus bezichtigt. Die religiösen Andersdenkenden griffen hiermit die von den Konzilien von Chalkedon (451) und Konstantinopel (680/681) verworfenen christologischen Konzepte auf und banden sie an die Praktiken der Kirchenführung zurück.

¹⁹⁴⁴ Ebd.

¹⁹⁴⁵ Ebd.

¹⁹⁴⁶ Vgl. BREMER: Kreuz und Kreml, 156.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Als ekklesiologischer Monophysitismus in doketischer Form sei es zu bezeichnen – so Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk –, wenn Kirchenvertreter angesichts der Kirchenverfolgungen in der Sowjetunion von der Unverwundbarkeit und der Freiheit der Kirche sprechen und so falsche Aussagen über den Zustand und die Freiheit der ROK tätigen würden.¹⁹⁴⁷ Solch ein Verhalten führe zu Blindheit und Taubheit gegenüber den Bedürfnissen der Gläubigen und dadurch zu einer Erosion pastoralen und ekklesiologischen Bewusstseins.¹⁹⁴⁸

Dieser Vorwurf unterschied sich nicht grundlegend von demjenigen, den das Komitee als ekklesiologischen Nestorianismus bezeichnete, da es auch hier herausstellte, dass die Patriarchatskirche lediglich eine Natur der Kirche betone:

Diese neuen Formen [der staatlichen Unterdrückung] sichern gleichzeitig die [Existenz der] Kirche und erwürgen sie und werden von der höheren Geistlichkeit als falsches Zeugnis verwendet, um gegenüber der gesamten Welt die „Freiheit der Religion“ zu demonstrieren.¹⁹⁴⁹

Demgegenüber forderte das Komitee mit Rückgriff auf Jes 1,13–18 von der Kirchenleitung: „Lernt, Gutes zu tun! Sucht das Recht! Schreitet ein gegen den Unterdrücker!“ (Jes 1,17) Stattdessen werte die Kirchenführung die physische Existenz der Kirche ab, indem sie die metaphysische Seite mehr betone als die physische Seite der Kirche.¹⁹⁵⁰

Diese Vorwürfe zeigen abermals, dass es dem Komitee nicht nur um eine soteriologische Dimension von Kirche ging, sondern um die Kirche als Organisation in der Sowjetunion. Sein eigenes Handeln stand für das Komitee im Gegensatz zum ekklesiologischen Monotheletismus der Patriarchatskirche:

Ekklesiologischer Monotheletismus drückt sich in extremem Misstrauen gegenüber jedwedem menschlichen Schaffen, menschlichen Aktivitäten, darunter der Menschenrechtsbewegung, aus. Er verneint vor allem, dass

¹⁹⁴⁷ Vgl. CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pravoslavnomu Vselenskomu Patriarchu Dimitriju, 161–162.

¹⁹⁴⁸ Vgl. ebd., 159.

¹⁹⁴⁹ Keston Archive: SU 12/11 4/1 S Christian Committee 1 of 2 [ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA V SSSR: Predsedatelju amerikanskogo Komiteta zaščity gonimych pravoslavnych christian protoiereju Aleksandru Kiselevu, 5–6].

¹⁹⁵⁰ Vgl. CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pravoslavnomu Vselenskomu Patriarchu Dimitriju, 163.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur*

Verteidigung der Rechte der Gläubigen

Gott in der Geschichte durch den menschlichen Willen und durch kreative Tätigkeiten des Menschen handeln kann.¹⁹⁵¹

Mit dieser Einstellung kann das Christliche Komitee in eine der orthodoxen Tradition widerstehende Haltung eingezeichnet werden, die nicht soteriologisch-eschatologisch ausgerichtet, sondern weltzugewandt ist. Diese Grundhaltung kongruiert mit der Positionierung des Komitees in der *Fastenbrief*-Debatte: Nur indem es aufweisen konnte, dass Gott in der Geschichte durch Menschen handelt, konnte es sich auch theologisch für eine sichtbare, in der Welt verwurzelte und handelnde Kirche aussprechen.

Die religiösen Andersdenkenden stellten sich somit nicht nur gegen eine Jenseitsvertröstung seitens der kirchlichen Hierarchie, sondern auch aus theologischen Gründen gegen die Doppelzüngigkeit der Patriarchatskirche. Deren Ekklesiologie nestorianischen Typs, deren ekklesiologischer Monophysitismus doketischer Form bzw. deren ekklesiologischer Monotheletismus habe mit Metropolit Sergij angefangen und sich in der geänderten *Gemeindeordnung* von 1961 manifestiert.¹⁹⁵² Erst durch die Menschenrechtsbewegung, so das Christliche Komitee, sei es möglich geworden, durch weltweite Unterstützung und öffentlichen Protest die Verletzung von Menschenrechten wie Gewissens- und Religionsfreiheit auf die Tagesordnung zu setzen und Erfolge zu erzielen.¹⁹⁵³ Für orthodoxe Christen sei es deshalb unmöglich, sich gleichzeitig zur KPdSU und zur Kirche zu bekennen.¹⁹⁵⁴

Das, was der Soziologe Voronkov für die Sowjetunion als „Verdoppelung der Kommunikationsstandards“¹⁹⁵⁵ und als „soziale Schizophrenie“¹⁹⁵⁶ beschreibt, wurde vom Komitee eingeholt: Die Kirchenhierarchie wusste, wie sie und die Gläubigen sich in den unterschiedlichsten Sphären von Öffentlichkeit zu verhalten hatten. Dieses in Frage zu stellen – sei es im Verhältnis von kirchlichem und weltlichem Recht oder im täglichen Verhalten der Gläubigen – und die daraus resultierenden ekklesiologischen Folgen zu thematisieren, war Grund

¹⁹⁵¹ Ebd., 162.

¹⁹⁵² Vgl. ebd.

¹⁹⁵³ Vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 707–708.

¹⁹⁵⁴ Vgl. DIES.: Obraščenie k predstojateljam i episkopam christianskich čerkvej, 40.

¹⁹⁵⁵ OSWALD / VORONKOV: Licht an, Licht aus!, 46.

¹⁹⁵⁶ VORONKOV: Das Ende der öffentlichen Sphäre, 76.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

genug für die religiösen Andersdenkenden, nicht indifferent gegenüber der eigenen Kirchenleitung zu sein. Ihr Vorgehen zu unterstützen hieße aus der Sicht des Komitees, sich gegen die eigene christologische und die daraus folgende ekklesiologische Lehre zu stellen.

8.3.4.3 Auf dem Weg zur Einheit der Kirche: praktische Ökumene

Das Christliche Komitee richtete zahlreiche Eingaben und Briefe an Christen anderer Konfessionen. Deshalb lässt sich ein dezidiertes Bild zeichnen, wie es sich zur Ökumene positionierte, den Weg zur Einheit der Christen vorstellte und v. a. was Ökumene für Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk bedeutete.

Grundlegend für den ökumenischen Dialog seien gegenseitiges Vertrauen und Liebe: „die christliche Einheit ohne gegenseitiges Vertrauen und Liebe [ist] unerreichbar“¹⁹⁵⁷. Liebe und Vertrauen manifestierten sich für das Christliche Komitee auf mannigfaltige Weise: erstens auf der Ebene des gemeinsamen Gebets füreinander, das die bestehenden kirchentrennenden Unterschiede weder aufhebe noch verwische, aber bereits auf Erden eine metaphysische Dimension schaffe, die vorwegnehme, was theologisch im Eschaton erhofft werde, wozu die Kirche aber bereits hier berufen sei.¹⁹⁵⁸

Als zweites nannten die religiösen Dissidenten die Hilfe für Geschwister im Glauben, die sowohl durch Gebete, aber auch durch das Erheben der Stimme zu deren Verteidigung und besonders zur Verteidigung der Verhafteten erfolgen könne:¹⁹⁵⁹ „Der richtige Weg diese Einheit [der Kirche] zu finden ist wirksame Hilfe der leidenden Brüder im Glauben.“¹⁹⁶⁰ Gegenüber dem zu wählenden Nachfolger Johannes Pauls I. betonte das Komitee am 1. Oktober 1978:

¹⁹⁵⁷ Keston Archive: SU 12/11 4/1 S Christian Committee 1 of 2 [ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA V SSSR: Predsedatelju amerikanskogo Komiteta zaščity gonimych pravoslavnych christian protoiereju Aleksandru Kiselevu, 4].

¹⁹⁵⁸ Vgl. ebd.; DIES.: Obraščenie k mirovoj christianskoj obščestvennosti, 28; DIES.: Obraščenie, 1083; JAKUNIN / CHAJBULIN / KAPITANČUK: Obraščenie k christianam, 13.

¹⁹⁵⁹ Vgl. JAKUNIN / CHAJBULIN / KAPITANČUK: Obraščenie k christianam, 13; ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Obraščenie, 1083.

¹⁹⁶⁰ Členy Christianskogo Komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR: Obraščenie k mirovoj christianskoj obščestvennosti, 28.

8 Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen

„Dieser Ausdruck christlicher Liebe, welcher die trennenden Hindernisse übertrifft, ist Gewähr für die zukünftige Einheit der Kirchen.“¹⁹⁶¹

Die Hilfe, in der sich Vertrauen und Liebe manifestiere, könne auch praktische Dimensionen annehmen. Als Beispiel nannten Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk, dass Bibeln und Gebetbücher durch touristische Reisen in die Sowjetunion gebracht werden könnten.¹⁹⁶² Dies sei „selbstlose christliche Hilfe [der] Brüder im Glauben“¹⁹⁶³. Weitere praktische Möglichkeiten seien Eingaben an sowjetische Behörden, die Verbreitung von Informationen über die Lage von Christen in der Sowjetunion im Westen oder das Senden materieller Hilfe an die Familien von Gewissensgefangenen.¹⁹⁶⁴ Durch diese Unterstützung erhoffte sich das Komitee, die Durchsetzung der verfassungsgemäßen Rechte von Gläubigen in der Sowjetunion zu erreichen.¹⁹⁶⁵ Gleichzeitig stellte dieses Handeln für das Komitee eine „notwendige Hilfe zur religiösen Wiedergeburt Russlands“¹⁹⁶⁶ dar, denn ob und wie erfolgreich diese gelinge, hänge auch von der brüderlichen Hilfe anderer christlicher Kirchen ab.¹⁹⁶⁷

¹⁹⁶¹ DIES.: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 701.

¹⁹⁶² Vgl. Keston Archive: SU 12/11 4/1 S Christian Committee 2 of 2 [DIES. / ČLENY CHRISTIANSKOGO SEMINARA PO PROBLEMAM RELIGIOZNOGO VOZROŽDENIJA: Obraščenie k christianam vsego mira]. Ann-Kathrin Reichardt, die als wissenschaftliche Mitarbeiterin des Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR arbeitet, befasst sich in ihrer quellengesättigten Studie *Schmuggler, Spitzel und Tschekisten. Wie Stasi und KGB den Bibelschmuggel in die Sowjetunion bekämpften* genau mit dem Thema des Bibelschmuggels und beschreibt detailliert, wie Bibeln und andere religiöse Literatur in die Sowjetunion geschickt wurden; vgl. REICHARDT: *Schmuggler, Spitzel und Tschekisten*, 19–30.

¹⁹⁶³ Členy Christianskogo Komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR: Zajavlenie dlja pressy, 17.

¹⁹⁶⁴ Vgl. Keston Archive: SU 12/11 4/1 S Christian Committee 2 of 2 [DIES.: Otkrytoe piš'mo, 4].

¹⁹⁶⁵ Vgl. Keston Archive: SU 12/11 4/1 S Christian Committee 1 of 2 [Dies. / Členy Obščestvennogo Fonda pomošči politzaključennym v SSSR / Člen Inicijativnoj Gruppy po zaščite prav čeloveka: Zajavlenie dlja pressy, 21.09.1977, 2].

¹⁹⁶⁶ ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Obraščenie, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): *Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 5*, 699.

¹⁹⁶⁷ Vgl. DIES.: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 709, 729.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Dass diese religiöse Wiedergeburt gelingen könne, sei durch das zweite Geheimnis¹⁹⁶⁸ von Fatima aufgewiesen:¹⁹⁶⁹

Dabei [in Fatima] appellierte die Mutter Gottes an die Christen der gesamten Welt, für Russland zu beten. Die Wiedergeburt Russlands ist, natürlich, nur möglich durch die Gnade Gottes. Diese Angelegenheit Gottes ist aber auch gleichzeitig die Sache der Menschen.¹⁹⁷⁰

Das Christliche Komitee wiederholte mit dem Rekurs auf Fatima nicht nur den Zusammenhang zwischen Gottes- und Nächstenliebe, sondern explizierte auch noch einmal sein Verständnis des menschlichen Willens:

Die rettende Gnade Gottes handelt niemals gegen den menschlichen Willen: Dieser Wille muss sich selbst dem Willen Gottes unterwerfen, und

¹⁹⁶⁸ Das zweite Geheimnis lautet: „Ihr habt die Hölle gesehen, wohin die Seelen der armen Sünder kommen. Um sie zu retten, will Gott in der Welt die Andacht zu meinem Unbefleckten Herzen begründen. Wenn man tut, was ich euch sage, werden viele Seelen gerettet werden, und es wird Friede sein. Der Krieg wird ein Ende nehmen. Wenn man aber nicht aufhört, Gott zu beleidigen, wird unter dem Pontifikat von Papst Pius XII. ein anderer, schlimmerer beginnen. Wenn ihr eine Nacht von einem unbekanntem Licht erhellt seht, dann wißt [ihr], daß dies das große Zeichen ist, daß Gott euch gibt, daß Er die Welt für ihre Missetaten durch Krieg, Hungersnot, Verfolgungen der Kirche und des Heiligen Vaters bestrafen wird. Um das zu verhüten, werde ich kommen, um die Weihe Rußlands an mein unbeflecktes Herz und die Sühnekommunion an den ersten Samstagen des Monats zu verlangen. Wenn man auf meine Wünsche hört, wird Rußland sich bekehren und es wird Friede sein. Wenn nicht, wird es seine Irrlehren über die Welt verbreiten, wird Kriege und Kirchenverfolgungen heraufbeschwören. Die Guten werden gemartert werden, der Heilige Vater wird viel zu leiden haben, verschiedene Nationen werden vernichtet werden, am Ende aber wird mein Unbeflecktes Herz triumphieren. Der Heilige Vater wird mir Rußland weihen, das sich bekehren wird, und der Welt wird eine Zeit des Friedens geschenkt werden“ (Das „Geheimnis“ von Fatima. Erster und zweiter Teil des „Geheimnisses“, wie es Schwester Lucia in der „Dritten Erinnerung“ am 31. August 1941 aufgezeichnet und für den Bischof von Leiria-Fatima bestimmt hat, in: KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE [Hg.]: Die Botschaft von Fatima, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_message-fatima_ge.html).

¹⁹⁶⁹ Vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 715–716.

¹⁹⁷⁰ Ebd., 715.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur*

Verteidigung der Rechte der Gläubigen

nur dann wird die rettende Kraft Gottes wundertätig. Damit die Geheimnisse von Fatima in der Realität verwirklicht werden, sind Großtaten und Werke der Gläubigen notwendig.¹⁹⁷¹

In einer Eingabe an Kardinal Josyf Slipyj, damaliger Großerbischof von Lemberg und Oberhaupt der ukrainischen griechisch-katholischen Kirche im römischen Exil, sowie an die im Konklave wahlberechtigten Kardinäle Stefan Wyszyński, damaliger Primas Poloniae, und den Wiener Kardinal Franz König stellten Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk den römischen Papst explizit als denjenigen vor, der als erster zu dieser Verwirklichung beitragen müsse, genau wie die katholische Kirche insgesamt.¹⁹⁷² Die Adressaten sollten dies dem einzuberufenden Konklave vorbringen, insbesondere da der Beginn des Konklaves mit dem Hochfest Mariä Schutz und Fürbitte (*Pokrov Presvjatoj Bogorodicy*, 14. Oktober gregorianischer Kalender¹⁹⁷³) zusammenfalle: einem Fest, das dem Christlichen Komitee „als Zeugnis [galt], dass der segensreiche Mantel [*omofor*] in den reinsten Händen der beständig betenden Muttergottes immer über die russische Erde und ihrer Kirche ausgebreitet ist“¹⁹⁷⁴ und daher nicht als Zufall, sondern als „bedeutsames Zusammenfallen“¹⁹⁷⁵ gedeutet wurde, das Hoffnung gebe, dass ihre Bitten erfüllt würden.

Ein Grund, warum sich die religiösen Andersdenkenden an den neu zu wählenden Papst wandten, lag in dessen Aufgabenbereich, der ihm vom Komitee – auch für russische Christen – zugeschrieben wurde:

Die Nachfolger des Heiligen Apostels Paulus verstanden ihr Hirtenamt als Fürsorge nicht nur für Mitglieder der römisch-katholischen Kirche, sondern auch für alle Christen und für die gesamte Welt. Ungeachtet dessen, dass die Orthodoxe und die römisch-katholische Kirche immer noch

¹⁹⁷¹ Ebd., 715–716.

¹⁹⁷² Vgl. DIES.: *Obraščenie*, 699.

¹⁹⁷³ Im vorliegenden Text ist an dieser Stelle der 14. September vermerkt, jedoch handelt es sich hierbei um einen offensichtlichen Fehler, da am 14. September 1978 Papst Johannes Paul I noch lebte und das Konklave vom 14. bis 16. Oktober 1978 stattfand.

¹⁹⁷⁴ Ebd.

¹⁹⁷⁵ Ebd.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur*

Verteidigung der Rechte der Gläubigen

getrennt sind, ist es eine Freude, sich bewusst zu werden, dass die Hirten-
sorge der großen Ersthierarchen Roms sich auch zu den Christen
Russlands ausbreitet.¹⁹⁷⁶

Diese Ansicht mag zunächst erstaunen, fügt sich aber in das Bild eines Komitees ein, bei dem sich keinerlei bellizistische antiwestliche Einstellungen nachweisen lassen, was es von Slavophilen und anderen v. a. auf Russland konzentrierten Andersdenkenden wie Solženicyn unterschied.

Vor dem Hintergrund der Überlegungen über die Bedeutung des päpstlichen Hirtenamtes und der Reflexion über das zweite Geheimnis von Fatima für russische Christen ist ebenfalls wichtig festzuhalten, dass das Komitee um die Einheit der Christen wusste:

Die Botschaft der Gottesmutter an die Christen des Westens mit dem Aufruf zum besonderen Gebet für Russland scheint uns bedeutsam, sie bezeugt vor allem, dass es für die Mutter Gottes keine Teilung der Kirche gibt, sondern dass Orthodoxe und Katholiken Kinder des einen Vaters sind, Glieder des Leibes Christi, und dass diese Einheit alles verschiedenen Erscheinende übersteigt.¹⁹⁷⁷

Es lässt sich daher eine ökumenische Haltung für das Christliche Komitee nachweisen, die aus der Unterdrückung und einer notwendigen gegenseitigen Hilfe erwachsen ist und eine praktische statt eine systematisch-theologische Ausrichtung hatte. Diese ökumenische Ausrichtung kann als Beleg für die Solidarität mit allen unterdrückten Gläubigen und als Selbstverpflichtung der

¹⁹⁷⁶ ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, 700–701.

¹⁹⁷⁷ Ebd., 716.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

sowjetischen Menschenrechtsbewegung gesehen werden, sich für die Freiheitsrechte aller einzusetzen¹⁹⁷⁸ – auch wenn das Komitee selbst nicht ökumenisch zusammengesetzt war.¹⁹⁷⁹

¹⁹⁷⁸ Diese Entwicklung war für Jakunin konsequent, setzte er sich doch bereits zuvor für die Rechte aller Gläubigen ein, wie u. a. in seinem mit Lev Regel'son verantworteten Brief an den Weltkirchenrat 1975 in Nairobi deutlich wurde. Dieser Brief (YAKUNIN, Gleb / REGELSON, Lev: Appeal to the Delegates to the 5th Assembly of the World Council of Churches, Nairobi, Kenya, 1975, in: ELLIS [Hg.]: Letters from Moscow, 41–46) enthielt praktische Hinweise, wie Christen in der Sowjetunion unterstützt werden könnten und setzte das Thema der Verletzung von Menschenrechten auf die Agenda des ÖRK. Mit der durch den Brief generierten weltweiten Aufmerksamkeit wurde sowohl die sowjetische Führung als auch die russisch-orthodoxe Kirchenleitung unter Druck gesetzt. Für die thematische Entwicklung und Einbindung in den Diskurs war die Reaktion des ÖRK entscheidend: Er erließ eine Resolution, die beinhaltete, dass „questions of religious liberty be the subject of intense consultations with the member Churches of the signatory States of the Helsinki Agreement“ (ELLIS: The Russian Orthodox Church, 359). Zum ersten Mal wurde die Führung der ROK auf internationaler Ebene mit dem Menschenrecht auf Religionsfreiheit konfrontiert, das durch Helsinki zum internationalen Standard geworden war. Die Signarstaaten wurden fortan auf internationaler Ebene an den Standards gemessen, denen sie selbst zugestimmt hatten; vgl. STOECKL: The Russian Orthodox Church and Human Rights, 23–24; KNOX: Russian Society and the Orthodox Church, 55; ELLIS: The Russian Orthodox Church, 355–364. Gleichzeitig war die Gründung des Christlichen Komitees mit dem skizzierten ökumenischen Charakter ebenfalls konsequent, setzte sie doch das gemeinsame Engagement evangelikaler Pfingstler, der Adventisten des Siebten Tages, Mitgliedern der Kirche Christi, der katholischen Kirche in Litauen und von Mitgliedern der ROK fort, die in einem gemeinsamen Schreiben im Juni 1976 an die sowjetische Regierung appellierten und die schwierige Lage von Gläubigen in der Sowjetunion ansprachen; vgl. ČLENY OBŠČINY EVANGEL'SKICH CHRISTIAN-PJATIDESJATNIKOV / ČLENY CERKVI EVANGEL'SKICH CHRISTIAN-BAPTISTOV / PREDSEDATEL' VSESOJUZNOJ CERKVI VERNYCH SVOBODNYCH ADVENTISTOV / ČLENY CERKVI CHRISTA / ČLENY KATOLIČESKOJ CERKVI LITVY / ČLENY RUSSKOJ PRAVOSLAVNOJ CERKVI: Obraščenie členov christianskich cerkvej SSSR, in: Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty, 58–78.

¹⁹⁷⁹ Jane Ellis gibt folgende Erklärung für die Zusammensetzung des Komitees: „There was also a practical reason for the Committee's unidenominational membership. In March 1978, in a conversation with a foreign visitor, its members explained that they would have liked the Committee to be interdenominational, but that after a good deal of thought they had decided against this, chiefly because it would be difficult to keep up communications with various groups of believers over long distances. However, it is known that some Orthodox refrained from giving overt support to the Committee's work because they believed the principle of interdenominational responsibility to be an important one“ (ELLIS: The Russian Orthodox Church, 374).

8.4 Ziele

Nach der ausführlichen Analyse der inhaltlichen Schwerpunkte und Argumentationslinien werden im Folgenden die Ziele des Christlichen Komitees zusammengefasst. Das Komitee strebte an, dass

1. ... es die Rechte aller Gläubigen verteidigte, und zwar unabhängig von der jeweiligen Konfession. Zur Verteidigung der Rechte von Gläubigen gehörte für Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk auch, dass es Eingaben von Gläubigen an offizielle Stellen weiterleitete und/oder publik machte.
2. ... die KPdSU offiziell die Vereinbarkeit von Kommunismus und Religion anerkennen sollte, sodass Religion unter dem Kommunismus bestehen könne. Daher strebten die religiösen Andersdenkenden an, die Verpflichtung im *Parteistatut* zu streichen, die jedes Mitglied der KPdSU auf den Kampf gegen die Religion verpflichtete.
3. ... die Existenz von Religion und die Existenz von Gläubigen in der Sowjetunion nicht nur *de jure*, sondern auch *de facto* vom Staat und dessen Vertretern anerkannt werden sollten. Durch die Anerkennung von Religionsfreiheit sollten nicht nur internationale Verpflichtungen umgesetzt werden, sondern auch ein Beitrag dazu geleistet werden, Religionsfreiheit in der gesamten Welt zu verteidigen und dadurch Gewissens- und Meinungsfreiheit umzusetzen.
4. ... es durch die neue Verfassung keine Benachteiligung religiöser Menschen in der Sowjetunion geben dürfe, und zwar unabhängig davon, ob diese orthodox oder eines anderen Bekenntnisses seien.
5. ... die Belgrader KSZE-Konferenz die Einhaltung der Menschenrechte in der Sowjetunion überprüfen sollte. Insbesondere sollte auf der Konferenz die Verletzung der Religionsfreiheit in den Signarstaaten thematisiert werden.
6. ... die Verpflichtungen der Signarstaaten durch ein internationales unabhängiges Komitee kontrolliert werden sollten. Dieses sollte auf Grundlage eines zuvor ausgehandelten Abkommens über Menschenrechte im Bereich der Religion die Einhaltung der dann konkret formulierten Normen und Vorgaben überwachen.
7. ... die Christen in der UdSSR konkrete Hilfe durch andere Christen erhielten, auch um so einen ersten Schritt hin zur Einheit der Kirche und zur religiösen Wiedergeburt Russlands zu leisten.

8 Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen

8. ... durch die Revision der (geplanten) neuen Verfassung ein Beitrag zur geistlichen und sittlichen Bildung des Volkes erfolgen sollte, indem religiöse Erziehung und Unterweisung erlaubt werden sollte. Diesen Prozess konnten aus Perspektive des Komitees auch russischsprachige Programme ausländischer Rundfunkanstalten, die allgemein-humanitären und religiösen Charakter tragen sollten, vorantreiben, weshalb das Christliche Komitee diese unterstützte.
9. ... die Märtyrer und Bekenner, die während der Sowjetunion umkamen, von der ROK offiziell anerkannt und kanonisiert werden sollten.

Mit diesen herausgearbeiteten Zielen löste das Komitee seinen eigenen Anspruch ein, Gläubige bei der Realisierung ihrer Rechte zu unterstützen. Neben diesen Zielen formulierten die Mitglieder des Komitees in ihrem Gründungsdokument auch, dass sie Gläubigen konsultatorische Hilfe im Fall von Verstößen gegen ihre bürgerlichen Rechte geben wollten.¹⁹⁸⁰ Da die Umsetzung dessen jedoch nicht Fokus der Fragestellung dieser Arbeit ist, kann zur Umsetzung dieses selbst gesteckten Anspruchs des Christlichen Komitees keine Aussage getroffen werden.

8.5 Zwischensicherung

Zusammenfassend lassen sich die Untersuchungsergebnisse zum Christlichen Komitee wie folgt festhalten:

1. Die *Helsinki-Erklärung* stellte den äußeren Anlass dar, eine organisatorisch neue Form des Zusammenwirkens religiöser Andersdenkender zu etablieren. Das neu gegründete Christliche Komitee bündelte somit das Agieren der als Rechtsverteidiger auftretenden religiösen Andersdenkenden in der zweiten Hälfte der 1970er-Jahre.
2. Aufgrund des äußeren Anlasses konnten bereits zuvor formulierte Argumente erneut in die offiziell-öffentliche wie auch internationale Sphäre eingespielt werden und erhielten so abermals Aufmerksamkeit. Das Komitee band seine Inhalte an die *Helsinki-Erklärung* und andere politisch und/oder rechtlich verbindliche internationale Dokumente zurück und nutzte so die durch den KSZE-Prozess entstandene internationale politische Aufmerksamkeit für seine Zwecke. Der beschriebene Zugang von

¹⁹⁸⁰ Vgl. Členy Christianskogo Komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR: Deklaracija, 3–4.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk zur *Helsinki-Erklärung* kann als instrumentell bezeichnet werden.

3. Die so eingeforderte Umsetzung diverser Rechte wurde vom Komitee als integraler Bestandteil des Entspannungsprozesses zwischen Ost und West eingestuft. Es ordnete sich selbst in einen größeren politischen Zusammenhang ein, indem es ihm nicht nur ausschließlich um die Durchsetzung der Rechte der Gläubigen ging, sondern auch darum, sich für den sowjetischen Staat einzusetzen, indem dessen internationale Entspannungspolitik unterstützt wurde. Im Rahmen dieser Politik wurde die Umsetzung der *Schlussakte von Helsinki* für das Christliche Komitee zum Prüfstein für die angestrebte Entspannungspolitik.
4. Für das Christliche Komitee erwiesen sich die Art. 18, 19 und 26 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* als äußerst bedeutsam, weshalb es sie gegenüber den internationalen Adressaten besonders hervorhob. Gleichzeitig wird deutlich, dass die *Menschenrechtserklärung* in der Argumentation des Komitees vor der aktuelleren *Helsinki-Erklärung* zurücktrat, da letztere in den 1970er-Jahren international politisch hoch aufgeladen war. Die Einhaltung von Korb III, Prinzip VII wurde aus Sicht von Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk zur Garantie für eine sichere Welt; die dort genannten grundlegenden Freiheiten des Menschen zum wesentlichen Faktor für den weltweiten Frieden.
5. Die Verletzungen der bestehenden Gesetzgebung wurden innerhalb der Sowjetunion auf der Ebene der Legislative v. a. mit Rekurs auf Art. 124 bzw. Art. 52 der sowjetischen Verfassung sowie mit internationalen Verlautbarungen nachgewiesen.
6. Internationale Dokumente entfalteten ihren argumentativen Charakter vornehmlich außerhalb der Sowjetunion, während das Christliche Komitee im Binnenraum der UdSSR mit der sowjetischen Gesetzgebung argumentierte und ihre strikte Einhaltung durch den Staat forderte. Verbindliche internationale Dokumente hatten im Binnenraum der Sowjetunion nur eine bedingte Argumentationskraft, während sie diese dafür umso mehr in der international-öffentlichen Sphäre entfalteten. Dieses Vorgehen kann als Ungleichzeitigkeit in der Argumentation der religiösen Andersdenkenden gesehen werden oder aber als adressatenspezifische Modifikation ihrer Argumentation.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

7. Das Komitee war sich seiner Adressaten bewusst, wie im vorherigen Punkt aufgezeigt wurde. Es variierte aber sein Sprachspiel und seine Argumentation auch gegenüber säkularen und kirchlichen Adressaten, wie sich am Beispiel der Begründung der Menschenrechte aufzeigen lässt: War der Zugang gegenüber Staatsvertretern rein instrumentell, so versuchte das Komitee gegenüber religiösen Führern eine theologische Begründung der Menschenrechte. Abschließend bleibt aber festzuhalten, dass dies nicht gelang und dass das Komitee auf die Einforderung natürlicher Rechte angewiesen blieb.
8. Bei der Einforderung von Religions- und Gewissensfreiheit ging es Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk nicht um die Durchsetzung eigener (orthodoxer) Theologie oder des orthodoxen Kirchenrechts, sondern um die Umsetzung von legalistisch zugesprochenen Rechten. Dem Gründer der Forschungsstelle Osteuropa in Bremen Wolfgang Eichwede ist dementsprechend zuzustimmen, wenn er festhält: „Was sie wollten, war eben nicht die Macht, sondern deren Disziplinierung. Wofür sie stritten, war die Zulassung von Ansprüchen, nicht die Ansprüche selbst.“¹⁹⁸¹ Durch den Rekurs auf internationale Dokumente in der internationalen Sphäre baute das Komitee Druck auf die sowjetischen Machthaber auf. Internationale Dokumente wirkten somit eher indirekt als direkt auf die Adressaten in der Sowjetunion ein.
9. Dies bedeutete jedoch nicht, dass das Komitee aus seiner Perspektive die marxistisch-leninistische Ideologie des Staats und die KPdSU anerkannte. Für das Christliche Komitee war ein Bekenntnis zur KPdSU und gleichzeitig zur Kirche nicht möglich, da sich die KPdSU mit ihrer Politik gegen die Kirche stellte. Das Christliche Komitee strebte stattdessen eine offizielle Vereinbarkeit von Kommunismus und Religion von Seiten der KPdSU an, sodass Religion unter dem Kommunismus bestehen könne. Dies wäre jedoch einer prinzipiellen Anerkennung von Religion seitens der KPdSU gleichgekommen, wodurch sie sich selbst gegen die herrschende marxistisch-leninistische Ideologie gestellt hätte.
10. Neben der Verteidigung der Rechte von Orthodoxen ging es dank der Verknüpfung mit der Menschenrechtsbewegung um die Verteidigung der

¹⁹⁸¹ EICHWEDE: „Entspannung mit menschlichem Antlitz“, 82.

8 *Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

Rechte von Gläubigen insgesamt. Daher formulierten Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk generell sozialemisch, statt Sonderrechte für orthodoxe Christen einzufordern.

11. Das Komitee stand zwar auf dem Boden der Orthodoxie, dennoch können dessen Mitglieder nicht mehr als kirchliche Rechtsverteidiger in dem Sinne aufgefasst werden, dass sie alleine für die Umsetzung kirchlichen Rechts einstanden. Stattdessen wurde die Argumentation aufgrund der Inklusion von anderen Konfessionen und Gläubigen weiterentwickelt. Die Verteidigung der Rechte aller Gläubigen anhand autoritativer internationaler Dokumente war nun in den Mittelpunkt gerückt. Dies zeigt sich auch an den Adressaten seiner Eingaben: So gab es keine direkten Eingaben mehr an die Patriarchatskirche, die das Komitee aber trotzdem in seinen Eingaben für ihr Verhalten kritisierte. Die Patriarchatskirche wurde durch die Kritik lediglich indirekt dazu aufgefordert, sich für die Umsetzung der staatlich garantierten Rechte einzusetzen.
12. Aus den genannten Gründen war es nur konsequent, dass das Komitee die historische Rolle der ROK nicht so sehr betonte und es nicht *per se* die Wiederherstellung einer vorrevolutionären Kirche oder eines vorrevolutionären Russlands anstrebte, sondern eine Verbesserung der gegenwärtigen Situation, in der geltendes Recht herrschen sollte. Dies bedeutete jedoch nicht, dass Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk sich mit dem gegenwärtigen sowjetischen Staat und dessen Ideologie abfanden, was in der Ausformulierung eines Widerstandsrechts deutlich wurde.
13. Da der Fokus des Christlichen Komitees – wie geschildert – nicht nur auf der ROK und deren Mitgliedern lag, befasste sich das Komitee auch mit der Ökumene. Die Beschäftigung mit dem Thema muss als interessegeleiteter Zugriff bewertet werden. Prinzipiell fand keine theologisch-argumentative Vertiefung in das Thema statt, stattdessen wurde eine Ebene der gegenseitigen praktischen ökumenischen Hilfe angestrebt. Dementsprechend und kongruierend zum generellen Ansatz des Komitees sind antiwestliche oder bellizistische Einstellungen gegenüber Gläubigen anderer Konfessionen oder Religionen nicht nachweisbar.
14. Stattdessen stellte sich das Komitee gegen antiwestliche Strömungen in der russischen Orthodoxie, die Naturrechte und Menschenrechte als etwas genuin Westliches aufzuweisen suchten, nach deren Verständnis

*8 Von loser Zusammenarbeit zu festen Strukturen – das Christliche Komitee zur
Verteidigung der Rechte der Gläubigen*

nicht das Individuum, sondern die Gemeinschaft Ausgangs- und Zielpunkt des menschlichen Handelns sein sollte.

15. Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk gelang insgesamt keine Vermittlung zwischen dem westlichen Konzept des Individuums und dem orthodoxen Konzept der Person. Während das Christliche Komitee die Menschenrechte auf der einen Seite gegenüber seinen Adressaten individual-ethisch einforderte, verortete es sich auf der anderen Seite immer wieder als in Gemeinschaft mit der gesamten orthodoxen Kirche stehend.

Teil C: Auswertung und Ausblick

9 Vergleich

Das folgende Kapitel gibt einen vergleichenden Überblick über die jeweilige Motivation, die inhaltlichen Schwerpunkte und Argumentationslinien sowie Ziele der religiösen Andersdenkenden. Einerseits wird die Heterogenität der herausgearbeiteten Handlungsbegründungen und behandelten Themen der religiösen Dissidenten sichtbar, andererseits aber auch, in welchen Punkten es Überschneidungen gab. Analoges gilt für den Vergleich der Ziele der religiösen Andersdenkenden.

9.1 Motivation zum Handeln

In den Analysen zeigte sich, dass es für alle religiösen Andersdenkenden gerade die extreme Bezogenheit auf ihre Kirche und ihren Staat war, die sie – auf unterschiedlichste Art und Weise und mit unterschiedlichsten Themen – zum Handeln herausforderte. Gleichzeitig ist deutlich geworden, dass es sich bei den analysierten Andersdenkenden um eine kleine Gruppe von gläubigen Intellektuellen handelte. Daher kann der untersuchte Diskurs auch als ein Intellektuellen-Diskurs bezeichnet werden.

Statt einer Gruppe stand am Anfang der hier untersuchten Andersdenkenden ein einzelner Kleriker, der nicht von dem Impetus angetrieben war, Bürger-, oder genereller, Menschenrechte einzufordern, sondern dessen Anliegen die Einforderung der Rechte von Gläubigen war. Erzbischof Ermogen sah es als seine Pflicht als Erzbischof an, sich für seine Gläubigen – und ganz speziell auch für Bischöfe und Priester – einzusetzen, indem er gegen staatliche Kirchenschließungen vorging und die Folgen des staatlichen Instruments der Registrierung aufzeigte. Die so verstandene Vertretung von Gläubigen wurde von Jakunin und Ešliman weiter fortgesetzt. Ihr Gewissen, das sich in ihrer Priester- und Treuepflicht gegenüber der Kirche ausdrückte, forderte sie zum Handeln heraus. Die priesterliche Verpflichtung war auch für Dudko Ausgangspunkt seines Handelns. Er wollte nicht zu den gesellschaftlichen und moralischen Problemen der Sowjetunion schweigen und sah seine Pflicht, begründet mit Mt 28,16–20 und 1 Petr 3,15, darin, Probleme in Kirche und Gesellschaft offen anzusprechen.

Indem Jakunin und Ėšliman wie Ermogen stellvertretend für die Gläubigen das Wort erhoben und Dudko als Kleriker ebenfalls alleine agierte, wird deutlich, dass es zunächst nicht die Gläubigen selbst waren, die versuchten, ihre Situation zu verändern, sondern eine gebildete Schicht von Klerikern, die sich stellvertretend für die Gläubigen einsetzten.

Allerdings weitete sich dieses Bild spätestens nach den Eingaben von Jakunin und Ėšliman: Auch gebildete Laien wie Talantov setzten sich für andere Gläubige ein, die nicht schreiben oder lesen konnten. Gleichzeitig rekurrierte Talantov auf den Offenen Brief von Jakunin und Ėšliman an den Patriarchen und wollte sein Engagement explizit als Fortführung ihrer Bemühungen verstanden wissen. Folglich rezipierten religiöse Andersdenkende einander und das Engagement Einzelner konnte auch handlungsstimulierend für andere sein. Ein gemeinsames Vorgehen im Sinne gemeinschaftlich verantworteter Eingaben von Klerikern und Laien lässt sich jedoch in den 1960er-Jahren nicht nachweisen. Zwar nutzten beispielsweise Špiller und seine Gemeinde des Heiligen Nikolaus in Kuznecy dieselben Argumentationsformen, agierten aber dennoch nicht gemeinsam.

Ein weiteres handlungsstimulierendes Movens wurde v. a. von Laien vorgebracht: die Überzeugung, in der Wahrheit zu stehen und die Wahrheit zu bezeugen, wie es für Talantov charakteristisch war. Für ihn war – wie für die religiösen Andersdenkenden insgesamt – eindeutig, dass ein Christ weder seine Kirche verlassen und den Weg der Spaltung beschreiten noch untätig bleiben dürfe. Levitin (Krasnov) drückte es so aus:

Der Christ muß, verankert in seiner Ortskirche, unter Fasten und Beten seine Pflicht tun: mit seinem ganzen Leben Christus predigen, den Gekreuzigten, den von den Toten Auferstandenen, den Lebensspender. Der Christ muß für die Wahrheit kämpfen, eintreten und leiden. Die Pforten der Hölle werden fallen, und die Wahrheit wird triumphieren.¹⁹⁸²

Es ging ihm wie Talantov darum, wahrhaft zu leben und in der Wahrheit zu stehen, woraus Talantov für die Christen eine Verpflichtung zum aktiven Einsatz ableitete.

Dieses Motiv lässt sich als Handlungsgrundlage bei fast allen untersuchten Andersdenkenden nachweisen, außer bei Solženicyn und Želudkov, wo eine

¹⁹⁸² KRASNOW: Vater Dmitrij Dudko (Fragmente aus einem Aufsatz), 173–174.

Reflexion auf den Punkt der Wahrheit fehlt. Gleichzeitig war dieser Aspekt unterschiedlich konnotiert: Sah das Christliche Komitee in dem Herausgerufensein zum Handeln das Handeln Gottes in der Geschichte, so empfand Goričeva sich selbst als Auserwählte, als Gerufene von Gott. Diesem Herausgerufensein von Gott stand der Pflichtcharakter des Handelns gegenüber, wie er von Ermogen, Jakunin und Ėšliman, Dudko, Talantov sowie Levitin (Krasnov) formuliert wurde.

Da das russische Episkopat aus seiner Priesterpflicht weitestgehend kein Engagement zur Verbesserung der Lage der Christen in der Sowjetunion ableitete, war es eineinhalb Jahrzehnte nach der geänderten *Gemeindeordnung* das Christliche Komitee, das seine Handlungen mit dem Nichthandeln des Episkopats begründete. Es sah sich selbst als Werkzeug Gottes an, durch das Gott in die Geschichte eingreifen könne.

Dies ist insbesondere deshalb interessant, weil ein Vergleich der Positionen Jakunins möglich ist, dessen Begründung für seinen Einsatz sich geändert hatte: Stand bei Jakunin und Ėšliman in den 1960er-Jahren v. a. ihre Pflicht als Priester im Vordergrund, aus der sie auch in Vertretung der Gläubigen sprachen, sprach Jakunin nun selbst als einer der Gläubigen. Der Pflichtcharakter des Engagements des Christlichen Komitees wurde insbesondere dadurch verstärkt, dass dessen Mitglieder Gott selbst als denjenigen ansahen, der sie zum Handeln aufrief.

Ein weiterer Aspekt, der in den 1970er-Jahren für das Christliche Komitee und damit für Jakunin keine Rolle mehr spielte, war die Bezugnahme auf die Staatsbürgerpflicht, mit der Jakunin und Ėšliman ihr Handeln noch 1965 explizit legitimierten. Zusammen mit Ermogen waren sie die einzigen religiösen Andersdenkenden, die mit Rekurs auf die Staatsbürgerpflicht argumentierten. Es verstand sich zwar jeder hier untersuchte Andersdenkende als gläubiger Bürger der Sowjetunion und als auf diesen Staat bezogen, eine explizite Pflicht zum Handeln als Bürger wurde aber nur von diesen dreien vorgebracht. Dies ermöglichte ihnen, sich auch als Patrioten zu identifizieren, die sich für ihr eigenes Vaterland einsetzten, indem sie die vom Staat formal garantierten Rechte einforderten.

Neben diesen Faktoren waren es aber auch äußere Einflüsse, die die Andersdenkenden zum Einsatz motivierten: So waren die Kirchenschließungen Chruščëvs ein äußerer Faktor, der Ermogen, die Gemeinde des Heiligen Nikolaus in

Kuznecy und Talantov zum Widerspruch herausrief. Auf das geänderte *Gemeindestatut* reagierten Ermogen, Jakunin und Ėšliman sowie Špiller und führten es explizit als Begründung für ihr Handeln an. Diese Begründungsfigur wurde schließlich ab 1971 obsolet: Das bisherige provisorische *Gemeindestatut* wurde auf dem Landeskonzil 1971 verstetigt: ein wie auch immer gearteter Widerspruch schien nicht mehr möglich und wenig erfolgversprechend, auch weil sich die kirchliche Gesamtsituation – wenn auch auf niedrigem Niveau – konsolidiert hatte.

Stattdessen waren – angefangen in der Mitte der 1960er-Jahre – andere Ereignisse zum Handlungsauslöser geworden, die über die offiziell-öffentliche Sphäre hinausreichten und die internationale Sphäre berührten: So band Talantov sein Handeln explizit daran zurück, das im Westen propagierte Bild einer freien Kirche in der Sowjetunion zu widerlegen. Er nahm – entgegen Jakunin und Ėšliman sowie Ermogen – bereits zur Mitte der 1960er-Jahre den Westen als Ausgangspunkt seiner Bemühungen und blieb nicht auf den Referenzrahmen der Sowjetunion beschränkt. Der Westen und der KSZE-Prozess bildeten zwar den äußeren Rahmen, der zur Gründung des Christlichen Komitees führte, dies wurde aber nicht explizit vom Komitee aufgenommen, reflektiert und als dessen Handlungsgrundlage apostrophiert. Stattdessen wurde – wie bereits erwähnt – das Handeln Gottes, und somit ein aus Sicht der Andersdenkenden höher zu wertender Impetus als der profane Bezug auf die nationale Rechtsprechung, als Begründung vorgebracht.

Ein weiteres konkretes Ereignis, auf das die religiösen Andersdenkenden rekurrierten, war die Weihnachtsansprache des Patriarchen 1971/72, in der sich der Patriarch an die orthodoxen Gläubigen außerhalb der Sowjetunion wandte und diese bat, ihre Kinder im Glauben zu unterrichten. Für Solženicyn war das Grund genug, Einspruch zu erheben. Dieser Vorgang führte zur sogenannten *Fastenbrief*-Debatte, in die sich dann auch Želudkov einbrachte.

Ein weiterer Punkt, der die Andersdenkenden zum Handeln herausforderte, war weniger mit konkret benennbaren Ereignissen denn mit längerfristigen Entwicklungen in der Sowjetunion verbunden: Die zunehmende Deideologisierung in der Sowjetunion führte bei den Neophyten Ogorodnikov und Goričeva dazu, dass sie sich der Kirche von unterschiedlichen Ausgangspunkten zuwandten: Ogorodnikov war von der marxistisch-leninistischen Ideologie enttäuscht und versuchte, Sinn im Glauben zu finden. Seine Unzufrieden-

heit mit dem orthodoxen Gemeindeleben führte zur Gründung des Christlichen Seminars. Für Goričeva hingegen war gerade die Göttliche Liturgie Zufluchtsort, um aus dem für sie harten sowjetischen Alltag zu entkommen. Begründungsformen, wie sie noch eine Dekade zuvor artikuliert wurden, nämlich aus einem gewissen Pflichtbewusstsein heraus zu handeln, sich der Wahrheit verpflichtet zu fühlen oder sich als gläubige Bürger für die Umsetzung der Rechte von Gläubigen einzusetzen, waren für die Neophyten keine handlungsstimulierenden Impulse mehr. Es ging nicht mehr um das Verfassen von Eingaben und Petitionen, sondern um konkrete praktische Schritte zur Veränderung der eigenen Situation, statt auf Verbesserungen durch Dritte zu warten. Auch dies unterschied die Neophyten von den zuvor genannten Andersdenkenden, die sich v. a. mit Eingaben an Staats- und Kirchenvertreter wandten. Die einzige Ausnahme bildete Dudko, der – ähnlich wie Goričeva und Ogorodnikov – aktiv seinen Alltag umgestaltete und seine Worte in Taten umsetzte, indem er neue Formen der Predigt in seiner Gemeinde etablierte. Talantov versuchte dies zwar auch mit der Gründung einer Bruderschaft, erkannte aber, dass es der falsche Weg war, um die bestehende Situation zu verbessern.

Ganz anders verhielt es sich mit Rusak, der aus einer anderen Warte heraus handelte: Nach den Verhaftungen oder Ausweisungen der religiösen Andersdenkenden im Vorfeld der Olympischen Sommerspiele 1980 schienen keine Veränderungen mehr möglich, stattdessen versuchte er – als promovierter Historiker – die Geschichte applizierbar zu machen und seine Forschungen offenzulegen, um daraus Konsequenzen für die Gegenwart zu ziehen.

Aufgrund dieser Übersicht lässt sich festhalten, dass es nicht die eine Begründung gab, warum jemand aktiv wurde. Stattdessen reagierten Andersdenkende auf ihre Umwelt und die dortigen Ereignisse, um daraus Schlüsse für ihr Engagement zu ziehen. Auch waren es nicht primär und ausschließlich theologische Gründe, die zum Handeln herausforderten. Theologische und kirchliche Handlungsbegründungen gingen Hand in Hand mit säkularen Motivationen. Die Identifikation als Gläubige – sei es als Kleriker oder Laien – bot Potential, sich seiner eigenen Positionen sowohl gegenüber staatlichen als auch gegenüber kirchlichen Vertretern zu vergewissern. Gleichzeitig war dies aber auch der kleinste Nenner, der die Motivation der religiösen Andersdenkenden verband.

9.2 Inhaltliche Schwerpunkte und Argumentationslinien

Um Unterschiede und Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten, werden in der themenzentrierten Zusammenschau zentrale Begriffe und Themen des Diskurses betrachtet. Diese Ordnung nach sachlichen Punkten verdeutlicht, dass das hier analysierte Andersdenken nicht als Single-Issue-Bewegung, sondern als Multiple-Issue-Bewegung verstanden werden sollte: komplexe gesellschaftliche Themen konnten mit kirchlichen und theologischen Aspekten verbunden werden, um sprachfähig und anschlussfähig gegenüber der Welt und der Kirche zu sein. Religiöses Andersdenken war nicht monothematisch und monoargumentativ, wie sich so zeigen lässt.

9.2.1 *Pravozaščitniki* – Rechtsverteidiger

Die Verteidigung von Rechten durch die religiösen Andersdenkenden war zwar nur eine von mehreren Strategien, sie muss jedoch als diejenige betrachtet werden, die am meisten austrug und beachtet wurde.

Im Folgenden wird der Fokus daher zunächst darauf gelegt, wie nationales und kirchliches Recht eingefordert wurden. Dass sich auch das Mittel der Rechtsverteidigung weiterentwickelte, wird mit Blick auf die internationalen Entwicklungen rund um den KSZE-Prozess deutlich. Daher wird in einem zweiten Schritt nach der Verteidigung von nationalem und internationalem Recht gefragt, bevor auf diejenigen religiösen Andersdenkenden eingegangen wird, die nicht als direkte Rechtsverteidiger auftraten.

9.2.1.1 Nationales und kirchliches Recht

Zu Beginn der 1960er-Jahre beharrten während der antireligiösen Kampagne sowohl Ermogen als auch Talantov auf der Einhaltung der staatlichen und kirchlichen Gesetzlichkeit, was dann zur Mitte der 1960er-Jahre von Jakunin und Ěšliman einer größeren Öffentlichkeit vorgebracht und schließlich durch Špiller und Levitin (Krasnov) fortgeführt wurde. Dabei zeigten sich jedoch unterschiedliche Ausformungen:

Jakunin und Ěšliman hatten sehr ausführliche und detaillierte Briefe mit einer Ausfaltung der staatlichen und kirchlichen Rechtslage vorgelegt, während Talantov die legalistische Argumentation nur in Grundzügen wiederholte und

nicht mehr auf einzelne Paragraphen einging. Stattdessen verwies er dezidiert auf Jakunin und Ėšliman und unterstützte deren Argumentation, indem er sie durch die Schilderung konkreter Beispiele aus der Eparchie Kirov belegte, wie z. B. bei den inoffiziellen mündlichen Weisungen. Gleichzeitig konnte so aufgezeigt werden, dass es sich bei den Rechtsverletzungen eben nicht um Einzelfälle handelte, sondern um Fälle, die in der Sowjetunion weit verbreitet waren. Nikita Struve hielt diesbezüglich mit Rekurs auf den *Brief der 12* fest:

Das Dokument aus Vjatka ist das erste ausgesprochene „Amen“ zu den Worten der beiden Priester [Jakunin und Ėšliman]. Aber seine Bedeutung ist eine andere. Die Moskauer Priester verallgemeinern die leidende Erfahrung der russischen Kirche der vergangenen Jahre. Das Vjatkaer Dokument ist eine beeindruckende Illustration dieser Verallgemeinerung.¹⁹⁸³

Gleichzeitig wurde von den religiösen Dissidenten versucht aufzuweisen, dass sich staatliche und kirchliche Gesetzgebung nicht ausschließen müssten, wie es Ermogen, Jakunin und Ėšliman, Špiller und dessen Gemeinde sowie Talantov taten, weshalb sie beide Seiten – die staatliche und die kirchliche – an die Einhaltung der jeweiligen Gesetzlichkeit erinnerten.

Gegen die Einschränkungen durch die sowjetischen Machthaber gingen wie zuvor beschrieben v. a. in den 1960er-Jahren Jakunin und Ėšliman sowie Levitin (Krasnov) und Anfang der 1970er-Jahre Dudko vor, indem sie eine juristische und theologische Auseinandersetzung suchten. Das Instrument der Registrierung stand dabei besonders im Fokus. Die Auseinandersetzung um die Registrierung, sei es von religiösen Gemeinschaften, Geistlichen oder von Taufen, ebte jedoch in den 1970er-Jahren ab; stattdessen wurden negative Erfahrungen mit der Registrierung und konkrete Beispiele geschildert, um ein realistisches Bild der Kirche in der Sowjetunion zu zeichnen. Die (verweigerte) Registrierung von religiösen Gemeinschaften und von Priestern wurde als von der orthodoxen Ekklesiologie und staatlichen Religionsgesetzgebung abweichender Normalfall gesehen, dessen Unrechtmäßigkeit nicht mehr aufgezeigt werden musste, sondern dessen Konsequenzen, v. a. für den einzelnen Gläubigen, in die internationale Sphäre eingebracht wurden. Dies betraf jedoch nicht nur die Registrierung der Kirchengemeinden, sondern auch die Berichte über unrechtmäßige Schließungen und Zerstörungen von Kirchen durch den

¹⁹⁸³ STRUVE, Nikita: Golos verujuščich Russkoj Cerkvi, in: Vestnik 82 (4/1966), 1–2, hier: 1.

sowjetischen Staat. Am deutlichsten trat der veränderte Fokus beim Christlichen Komitee hervor, das keine konkreten Paragraphen der sowjetischen Religionsgesetzgebung mehr nannte, sondern lediglich herausstellte, dass die Vorgehensweise des Staats nicht der bestehenden Gesetzgebung entspreche. Es verwies auf international verständliche Themenkomplexe wie Gewissens-, Meinungs- oder Religionsfreiheit, statt explizit mit der sowjetischen Religionsgesetzgebung zu argumentieren.

Gleichzeitig kam es in den 1970er-Jahren noch zu einer weiteren Entwicklung unter den Andersdenkenden, die am augenscheinlichsten bei den Neophyten zu Tage trat: Der Topos der Registrierung hatte für Ogorodnikov und Goričva keine Relevanz mehr, da es ihnen insgesamt um eine neue Kultur ging. Die Rechtsverteidigung war aus dieser neu eingenommenen Perspektive obsolet geworden.

Ein besonderes Merkmal, das die religiösen Andersdenkenden sprachfähig gegenüber dem Staat machte und es den Genannten ermöglichte, als Rechtsverteidiger gegenüber dem sowjetischen Staat aufzutreten, war ihre eigene Staatsbezogenheit, auch wenn nicht alle religiösen Dissidenten die marxistisch-leninistische Ideologie teilten. Dies wird am eindrucklichsten bei Jakunin und Ėšliman deutlich, die sich in ihren Eingaben explizit als Bürger der Sowjetunion identifizierten und ihr Engagement daraus ableiteten („Bürgerpflicht“). Diese Vorgehensweise korrelierte mit ihren Argumenten, die darauf abzielten, den Mehrwert der strikten Gesetzeseinhaltung für die sowjetischen Machthaber aufzuzeigen, da durch das Nichteinhalten der „Rechtsgrundlagen der Sowjetgesellschaft [diese] in den Augen der Öffentlichkeit [diskreditiert werde], wodurch unserer Heimat ein wesentlicher Schaden zugefügt wird“¹⁹⁸⁴. Dies sei zu verhindern.

An die Argumentation Ėšlimans und Jakunins schlossen sich Želudkov, Talantov sowie Levitin (Krasnov) an, die herausstellten, dass durch die Unterbindung religiöser Bedürfnisse Millionen gläubige Sowjetbürger in der freien Religionsausübung eingeschränkt seien. Zusätzlich stellte Talantov heraus, dass die Befriedigung religiöser Bedürfnisse nicht nur im Dekret *Über religiöse*

¹⁹⁸⁴ ESCHLIMAN / JAKUNIN: An den Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR, 23.

9 Vergleich

Vereinigungen (§§ 3 und 10), sondern auch in Art. 124 der sowjetischen Verfassung garantiert werde. Zusammen mit dem *Trennungsdekret* bildeten diese Dokumente die Grundlage für die Argumentation gegenüber dem Staat.

Gleichzeitig korrelierten einige religiöse Andersdenkende die staatliche Gesetzgebung mit Grundlagendokumenten der KPdSU, indem sie auf die Verletzung von religiösen Gefühlen abhoben: Durch die Formulierung, dass die „religiösen Gefühle der gläubigen Bürger aufs gröbste verletzt[t]“¹⁹⁸⁵ worden seien, spielten Ešliman und Jakunin auf den Beschluss des ZKs vom 10. November 1961 an, in dem sich die Partei „erneut vorgenommen hatte, die Religion zu liquidieren, [...] aber vermeiden [wollte], daß dies auf offenkundig brutale Weise geschehe“¹⁹⁸⁶. Diese Argumentationsform wurde erst wieder durch das Christliche Komitee, an dem ebenfalls Jakunin beteiligt war, aufgegriffen. Somit wurde ein Argument, das die KPdSU an ihre eigenen Beschlüsse erinnerte, über weite Teile des hier untersuchten Diskurses nicht genutzt. Scheinbar trug es nach außen gegenüber weiteren impliziten Adressaten nicht zur Argumentation aus.

Insgesamt kann festgehalten werden, dass kirchliches mit nationalem Recht gemeinsam verteidigt wurde. Trotzdem argumentierten die religiösen Andersdenkenden immer auch adressatenspezifisch: Sie waren sich den Adressaten ihrer Eingaben sehr wohl bewusst und argumentierten dementsprechend gegenüber staatlichen Vertretern mit Argumenten aus der juristischen Sphäre und gegenüber kirchlichen Vertretern theologisch. Einzige Ausnahme bildeten die Eingaben der Gemeinde des Heiligen Nikolaus in Kuznecy, was bereits in Kapitel 4.3 problematisiert wurde: Wenn ernst genommen werden sollte, dass sich der Staat nicht in kirchliche Angelegenheiten einmischte, konnte im Umkehrschluss auch nicht mit der *Gemeindeordnung* gegenüber staatlichen Vertretern argumentiert werden. Dies jedoch missachtete die Gemeinde, während die anderen Andersdenkenden sich bewusst waren, dass kirchliches Recht gegenüber staatlichen Vertretern nicht ohne Rückbindung an staatliches Recht eingefordert werden konnte.

Zum Schluss dieses Unterkapitels sollen die religiösen Andersdenkenden noch in der gesamten Rechtsverteidigerbewegung kontextualisiert werden: Talantov und Levitin (Krasnov) können aufgrund der Analyseergebnisse als frühe

¹⁹⁸⁵ Ebd., 17.

¹⁹⁸⁶ BLASCHKEWITZ: Kirchengeschichte Rußlands. Band III, 241–242.

Rechtsverteidiger bezeichnet werden. Sie wiesen deutlich früher auf die Einhaltung von staatlichen Rechten und Gesetzen hin als üblicherweise mit der Konstitution der Rechtsverteidigerbewegung 1965¹⁹⁸⁷ angenommen wird: So wies beispielsweise Levitin (Krasnov) als Reaktion auf mehrere Artikel in der *Nauka i religija* bereits in den Jahren 1960 bis 1961 auf die unrechtmäßige Registrierung von Geistlichen von Seiten des sowjetischen Staats hin, womit die Staatsmacht gegen *Über religiöse Vereinigungen* § 4 verstoße, die Verfassung der UdSSR missachte und das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche umging und somit Rechtsbruch beging.¹⁹⁸⁸

Die Kirchenhistorikerin Nadežda Beljakova von der Akademie der Wissenschaften in Moskau greift in Bezug auf die Rechtsverteidiger, die sich auf das sowjetische Religionsrecht beriefen, noch weiter zurück:

Vermutlich erklang zum ersten Mal offen der Ruf an die [staatliche] Macht, ihre eigenen Gesetze einzuhalten, in dem [...] Brief der Soloveckier-Bischöfe 1926 und wurde seither ein nicht mehr wegzudenkendes Element des kirchlichen Rechtsverteidiger-Diskurses.¹⁹⁸⁹

Auch wenn keiner der hier untersuchten religiösen Andersdenkenden explizit die Bischöfe als Beispiel oder Vorbild für das eigene Handeln nannte, so waren es doch diese Bischöfe, die schon 1926 Ähnliches forderten wie die religiösen Dissidenten:

Trotz des Grundgesetzes der Sowjetverfassung, das den Gläubigen die Freiheit des Gewissens, der religiösen Vereinigungen und der Predigt garantiert, unterliegt die Russische Orthodoxe Kirche in ihrer Tätigkeit und ihrem religiösen Leben bis zum heutigen Tage sehr wesentlichen Einschränkungen.¹⁹⁹⁰

¹⁹⁸⁷ Vgl. dazu die FN 251 und FN 261. Am 5. Dezember 1965 setzten sich auf dem Moskauer Puškin-Platz erstmals Demonstranten öffentlich für ihre Rechte ein und forderten die konsequente Umsetzung von Art. 125 der sowjetischen Verfassung; vgl. ARCHIV NACIONAL'NOJ BEZOPASNOSTI PRI UNIVERSITETE DŽORDŽA VAŠINGTONA (SŠA) / MOSKOVSKAJA CHEL'SINKSKAJA GRUPPA (Hg.): *Kommentarii*, 269, Anm. XVIII. Ljudmila Alekseeva bezeichnet diesen Tag als „Geburtstag der Rechtsverteidigerbewegung“ (ALEKSEEVA: *Istorija pravozaščitnogo dviženija v Rossii*, 5).

¹⁹⁸⁸ Vgl. KRASNOV-LEVITIN: *Degeneration of Atheist Thought*, 264.

¹⁹⁸⁹ BELJAKOVA: „Soobščajem o prestuplenii protiv pravosudija...“: *obraščeniija i žaloby verujuščich v brežnevskom SSSR*, 648.

¹⁹⁹⁰ Für die Regierung bestimmtes Memorandum der auf die Soloveckij-Inseln verbannten Bischöfe (7.6.1926).

Rechtsverteidigung war also kein genuines Merkmal säkularer Dissidenten, sondern wurde bereits vor 1965 von religiösen Andersdenkenden genutzt. Die Verteidigung kirchlicher Kanones und des Kirchenrechts ebte nach der Verfestigung der *Gemeindeordnung* 1971 ab, da begründeter Widerspruch nicht mehr möglich schien. Stattdessen bot das nationale Recht, insbesondere die Religionsgesetzgebung, fortan die alleinige Grundlage für die legalistische Argumentation.

Ein weiterer Aspekt muss in diesem Zusammenhang noch erwähnt werden: In den 1960er-Jahren gab es keinen expliziten Rekurs auf die nationale Religionsgesetzgebung, um die Rechte nicht nur für orthodoxe Gläubige, sondern auch für Gläubige anderer Denominationen oder Religionen zu verteidigen, wie es in den 1970er-Jahren das Christliche Komitee tat. Dies wäre jedoch theoretisch möglich gewesen, da die sowjetische Religionsgesetzgebung nicht nur die orthodoxe Kirche im Blick hatte, sondern generell religiöse Vereinigungen behandelte. Jedoch war bei den hier genannten religiösen Andersdenkenden die Kombination der Verteidigung von nationalem und kirchlichem Recht das konstituierende Merkmal, was erklärt, warum zu diesem Zeitpunkt noch nicht die Rechte aller Gläubigen verteidigt wurden. Einzige Ausnahme bildete Levitin (Krasnov), der zwar ebenfalls nationales und kirchliches Recht verteidigte, dies aber zumindest indirekt mit der Verteidigung von internationalem Recht kombinierte, wie im nächsten Abschnitt aufgezeigt wird.

9.2.1.2 Nationales und internationales Recht

In den 1960er-Jahren standen bei Ermogen, Èšliman und Jakunin, Talantov, Špiller und zu Beginn der 1970er-Jahre bei Solženicyn orthodoxe Gläubige, deren Rechte anhand der sowjetischen Gesetzgebung verteidigt wurden, im Mittelpunkt der Auseinandersetzung. Dieser Fokus weitete sich mit der sich konstituierenden Menschenrechtsbewegung bei Levitin (Krasnov), Želudkov und Dudko. Es ging nun nicht mehr primär darum, die Rechte von orthodoxen Christen zu verteidigen, sondern von Christen insgesamt. Sinnfälligster Ausdruck für die Öffnung hin zu anderen Denominationen waren die Seminare um Ogorodnikov und Goričeva, ohne dass beide die Orthodoxie als ihren eigenen und ersten Referenzpunkt verlassen hätten.

9 Vergleich

Analoges gilt auch für das Christliche Komitee. Dementsprechend argumentierte es auch nicht mehr anhand einzelner Paragraphen der sowjetischen Religionsgesetzgebung und mahnte deren Einhaltung exklusiv für orthodoxe Christen an, sondern bezog sich auf internationale Dokumente, um sich so für die Rechte von allen marginalisierten Gläubigen einzusetzen.¹⁹⁹¹ Gleichzeitig erklärt dieser Umstand auch, warum es vom Komitee keine Eingaben an die Patriarchatskirche gab, die sich beispielsweise mit der Verletzung kirchlicher Kanones beschäftigten.

Wird nun der Rekurs auf internationale Dokumente betrachtet, so fällt im Vergleich des Christlichen Komitees mit den anderen untersuchten religiösen Andersdenkenden auf, dass lediglich Aleksandr Ogorodnikov mit den Artikeln 18 und 19 der *Menschenrechtserklärung* argumentierte. Art. 26 wurde beispielsweise nur vom Christlichen Komitee vorgebracht.

Ein ähnliches Bild ergibt sich bei anderen von der Sowjetunion unterzeichneten Abkommen wie dem *Übereinkommen gegen Diskriminierung im Unterrichtswesen*: Mit dem Bezug auf dieses etablierte das Christliche Komitee eine neue Argumentationsstruktur. Spielte das Thema „religiöse Erziehung“ in den Eingaben Jakunins und Ėšlimans v. a. vor dem Hintergrund soteriologischer und pastoraler Dimensionen eine Rolle und sah Goričeva in der fehlenden religiösen Erziehung einen Grund für die Erniedrigung der Weiblichkeit, so wurde das UNESCO-Dokument erst im Kontext der *Helsinki-Erklärung* für die Andersdenkenden relevant, da durch die Unterzeichnung der *KSZE-Schlussakte* international verpflichtende Dokumente größere Aufmerksamkeit innerhalb wie außerhalb der Sowjetunion erhielten. Um für Adressaten in der internationalen Sphäre sprachfähig zu sein und um die internationale Aufmerksamkeit auf die Helsinki-Dokumente für die eigene Argumentation zu nutzen, trat die soteriologische Begründung vor einer legislativen zurück.

¹⁹⁹¹ Analoges lässt sich auch im Rückblick auf die Beurteilung der sowjetischen Geschichte feststellen: Sahen Jakunin und Ėšliman mit der Zerstörung orthodoxer Kirchen noch die russische Tradition bedroht (vgl. Kapitel 5.3.1.6), so beklagte das Christliche Komitee nun insgesamt die Zerstörung von Kirchen, Synagogen, Moscheen und Gebetshäusern als Denkmäler religiöser Kultur. Russland als Bezugsrahmen verschwand so zugunsten eines größeren Referenzrahmens, durch den nicht nur die Orthodoxie geschützt, sondern Religion insgesamt verteidigt werden sollte; vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Učastnikam vsemirnoj konferencii „religioznye deljately za pročnyj mir, razoruženie, spravedlivye otnošenija meždju narodami“, 17.

Der Bezug auf internationale Dokumente, die einen größeren Adressatenkreis in der internationalen Sphäre ansprachen und es auch inhaltlich ermöglichten, sich nicht nur für orthodoxe Christen, sondern auch für andere marginalisierte Gläubige einzusetzen, wäre indes schon in den 1960er-Jahren möglich gewesen: Einerseits unterschied die sowjetische Religionsgesetzgebung nicht zwischen orthodoxen Gläubigen und Gläubigen anderer Konfessionen oder Denominationen und andererseits gab es auch in den 1960er-Jahren bereits internationale verbindliche Dokumente, wie die *Menschenrechtserklärung*, auf die die religiösen Andersdenkenden hätten rekurrieren können. Das *Übereinkommen gegen Diskriminierung im Unterrichtswesen* hätte ebenfalls in den 1960er-Jahren zur Argumentation herangezogen werden können, stammt dieses doch aus dem Jahr 1960. Dies unterblieb jedoch. Erst mit dem KSZE-Prozess gewannen diese politisch verbindlichen Dokumente an Argumentationskraft, die sich v. a. aus dem gesteigerten internationalen Interesse erklären lässt. Gleichzeitig wurde durch das Komitee das sowjetische Recht am internationalen Recht und die Umsetzung des internationalen Rechts an der sowjetischen Gesetzgebung gemessen. Das lässt sich für das Christliche Seminar um Ogorodnikov feststellen, das sich nicht mehr – wie noch Levitin (Krasnov) oder Želudkov – in allgemeinen Rekursen für die Gewährung von Menschenrechten einsetzte, sondern deren Umsetzung anhand konkret genannter Paragraphen forderte.

Diese Weite lässt sich auch inhaltlich aufweisen: Korrelierte Talantov seine Beispiele lediglich mit der sowjetischen Rechtsprechung und verließ somit nicht den Bezugsrahmen der offiziell-öffentlichen Sphäre, so ging das Christliche Komitee darüber hinaus und verband seine Beispiele mit politisch verbindlichen Dokumenten aus der internationalen Sphäre, um sowohl gegenüber Adressaten innerhalb wie auch außerhalb der Sowjetunion sprachfähig sein zu können, da für beide Rezipienten dieselben verbindlichen internationalen Dokumente galten.

Die Adressaten innerhalb der Sowjetunion mussten sich so nicht mehr nur von den religiösen Andersdenkenden daran messen lassen, wie sie sowjetisches Recht umsetzten, sondern auch von den anderen Signarstaaten, wie sie internationales Recht und politisch verbindliche Dokumente umsetzten. Der

ehemalige Leiter des Büros der Heinrich-Böll-Stiftung in Moskau Jens Siegert hält in Bezug auf dieses Vorgehen fest:

Bemerkenswert ist auch, dass es nicht ein großer ideologischer Entwurf war, der die Herrschaft des Systems in Gefahr brachte, sondern dass es eben die allmähliche Etablierung dieser Sprache des Rechts von unten war, die allmählich das Verständnis von politischer Herrschaft veränderte. Allerdings war das nur möglich, weil es jenseits der Grenzen das gab, was später und bis heute meist pauschal als der „Westen“ bezeichnet wird. Also eine stabile Gruppe demokratisch verfasster Staaten, die zudem noch wirtschaftlich erfolgreicher waren als die Sowjetunion und die Länder in ihrem Machtbereich. [...] Der demokratische Westen war also eine Referenzgröße, die den Forderungen der Dissidenten an den eigenen Staat zusätzliche Legitimität und Kraft verlieh. Eine Kraft, die letztlich viel zur Selbstbefreiung aus der sowjetischen Diktatur beitrug.¹⁹⁹²

Es war also spätestens mit Helsinki in der internationalen Sphäre zu einer größeren Aufmerksamkeit gekommen, die auch das Thema „Religion“ wieder auf die Tagesordnung setzte, sodass Druck auf die Kirchenleitung im Inneren auch und v. a. durch die internationale Sphäre ausgeübt werden konnte. In weitaus größerem Maße galt dies für die sowjetische Führung: Die Unterzeichnung der *Schlussakte von Helsinki* öffnete das Tor, durch das die religiösen Andersdenkenden mit der Gründung des Christlichen Komitees gingen, um ihre Rechte einzufordern. Ebenso wird deutlich, wie systematisch die religiösen Andersdenkenden vorgingen, indem sie ihre Argumentationsstrukturen nicht nur den zeitlichen Herausforderungen anpassten, sondern auch für ihre impliziten und expliziten Adressaten formulierten. Daher klingt es ironisch, wenn das Christliche Komitee herausstellte, dass es „keine politischen Ziele“¹⁹⁹³ verfolge, denn es tat ja genau dies, indem es sich für die Umsetzung der in Helsinki festgeschriebenen Rechte einsetzte und forderte, sowjetisches Recht in die Praxis zu überführen.

9.2.1.3 Indirekte bzw. keine Rechtsverteidiger

Die religiösen Andersdenkenden im Christlichen Komitee insistierten ab Mitte der 1970er-Jahre auf der Umsetzung bilateraler Abkommen und nutzten

¹⁹⁹² SIEGERT, Jens: Die sowjetischen Dissidenten und die „Sprache des Rechts“, in: *Russland-Analysen* 329 (3.2.2017), 19–22, hier: 21.

¹⁹⁹³ Členy Christianskogo Komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR: Deklaracija, 4.

durch gezielte Aktionen die internationale Sphäre zur Durchsetzung ihrer Rechte. Gleichzeitig gab es in der zweiten Hälfte der 1970er-Jahre noch einen anderen Zugang zur hier untersuchten Thematik:

Nachdem sich gezeigt hatte, dass keine Veränderung der bestehenden Situation möglich schien, ging es Goričeva um eine „Neue Kultur“, die in, für und mit der sowjetischen Gesellschaft vom christlichen Glauben aus erschlossen werden sollte. Ihre Lösung lag nicht mehr vornehmlich in Eingaben an die sowjetische Staatsführung, die Kirchenführung der ROK oder in Appellen an Vertreter der Weltöffentlichkeit, sondern bestand aus konkreten Schritten, die den Alltag verändern sollten. Goričeva setzte ähnlich wie Ogorodnikov in ihrem persönlichen Umfeld auf Veränderungen, statt auf eine revidierte Kirchenpolitik seitens der Staats- oder Kirchenleitung zu hoffen. Die Dimension der Rechtsverteidigung fehlt dementsprechend bei Goričeva. Das sollte jedoch nicht negativ gewertet werden, da der Zugang für Goričeva konsequent war: Ihr persönlich fehlte nichts in der Orthodoxie; für sie stellte die Göttliche Liturgie eine Flucht aus dem sowjetischen Alltag dar, weshalb kritische (theologische) Reflexionen auf die Grundstruktur von Kirche oder auf das Verhältnis von Staat und Kirche und deren Einschränkungen durch den sowjetischen Staat für sie irrelevant waren. Sich für Verbesserungen im sowjetischen Alltag, v. a. für eine wahre Emanzipation und eine Wiederherstellung des Gleichgewichts der Geschlechter einzusetzen, bildete den Schwerpunkt ihrer Arbeit, weswegen eine Auseinandersetzung im Sinne der Rechtsverteidiger für sie nicht relevant erschien.

Gleichzeitig muss kritisch angemerkt werden, dass die von Goričeva angestrebte Synthese von Kultur und Glaube und damit die Transformation der Gesellschaft als utopisch bezeichnet werden muss. Blieben die in den Kapiteln 9.2.1.1 und 9.2.1.2 genannten religiösen Andersdenkenden mit ihren Forderungen als Rechtsverteidiger im Rahmen der sowjetischen Verfassung, entwarf Goričeva demgegenüber die Utopie einer neuen Gesellschaft, die über den bestehenden Referenzrahmen der Kultur der Sowjetunion – und damit auch Kirche – hinausging. Wenn die gesamte Kultur transformiert werden sollte, stellten Eingaben wie die der Rechtsverteidiger kein adäquates Mittel zur Artikulation der angestrebten Ziele mehr dar.

Einen Sonderfall bei der Betrachtung der Rechtsverteidiger stellen Solženicyn und Rusak dar: Solženicyn arbeitete v. a. mit Anspielungen und vermied so,

staats(kirchen)rechtliche oder kanonische Texte konkret zu benennen. Er kritisierte beispielsweise die Registrierung, die Folgen staatlicher Propaganda für Christen im Privat- und Berufsleben oder auch, dass Kinder und Jugendliche vom Gemeindeleben ausgeschlossen wurden. Weitere Anspielungen lassen sich auf die geänderte *Gemeindeordnung* bzw. das Landeskonzil von 1971 finden, ohne dass Solženicyn konkrete Paragraphen o. Ä. nannte. Ähnlich ist es mit dem Rat für Angelegenheiten der Religionen, dessen Eingriffe in das innere Kirchenleben der ROK durch Solženicyn kritisiert wurden.

Die so formulierten Anspielungen Solženicyns können als Stilmittel verstanden werden, da ihm die Inhalte und Argumente aus den Eingaben von Jakunin und Ěšliman bekannt waren und er sie hätte wiederholen können, jedoch wäre damit nichts Neues in die Debatte eingebracht worden.

Rusak kann ebenfalls wie Solženicyn als indirekter Rechtsverteidiger bezeichnet werden: Er erinnerte daran, dass die Religionsgesetzgebung eingehalten werden sollte – aber das war nicht genuiner Bestandteil seiner Aktivitäten. Stattdessen zielte er darauf ab, die religionspolitischen Einschränkungen historisch zu kontextualisieren und daraus Schlüsse für die Gegenwart zu ziehen. Er konnte begründet aufweisen, warum er jedwede Einmischung des Staats in die inneren Angelegenheiten der Kirche ablehnte. Gleichzeitig legte er staatliche Eingriffe offen, die der sozialistischen Gesetzgebung widersprachen. Rusak plädierte zwar für ein freies geistliches Leben der Kirche anstelle des Erhalts einer wie auch immer gearteten äußeren Hülle des Kirchenbaus, eine dezidierte Argumentation mit Gesetzestexten lässt sich jedoch nicht nachweisen. Gleiches gilt für kirchliche Kanones: Hier stellte er sich zwar ebenfalls gegen die Anpassung der Kirchenleitung an die sowjetischen Machthaber – den Terminus „Anpassung“ hatte auch Talantov zuvor benutzt –, dies kann aber höchstens als indirekte Verteidigung kirchlichen Rechts bezeichnet werden, da ein expliziter Rekurs auf Kanones oder Konzilien bei ihm nicht gegeben war.

Die in Kapitel 9.2.1 nachgewiesene Rechtsverteidigung hat gezeigt, wie sehr religiöse Andersdenkende auf den sowjetischen Staat bezogen waren. Gleichzeitig bedeutete es aber nicht, dass sie dessen marxistisch-leninistischen Grundlagen anerkannten oder unhinterfragt übernahmen. Die unterschiedlichen Umgangsformen mit der sowjetischen Ideologie werden im nächsten Punkt des Vergleichs besonders deutlich: Sie reichten von strikter Ablehnung

über Verbesserungen des Systems bis hin zur Ausblendung der ideologischen Frage.

9.2.2 Marxistisch-leninistische Ideologie

Letzteres ist insbesondere für die Auseinandersetzung, die Ermogen, Jakunin und Ėšliman sowie Špiller suchten, zu konstatieren. Für sie war eine Positionierung zur marxistisch-leninistischen Ideologie nicht relevant, da ihr Anliegen die Verteidigung der auf dem Papier gewährten Rechte von Gläubigen war, und somit eine Bekämpfung der illegalen Machtausübung der sowjetischen Behörden, und nicht eine generelle ideologische Debatte. Der Zugriff der genannten religiösen Andersdenkenden erfolgte vornehmlich über den Staat und die durch ihn gewährten Rechte und implizierte keine Diskussion über die richtige Weltanschauung. Was die Genannten forderten, war kein Umsturz der herrschenden Machthaber und derer Ideologie, sondern eine Disziplinierung der Macht der sowjetischen Behörden bzw. des sowjetischen Staats.

Die ideologische Frage wurde jedoch von anderen Gläubigen aufgegriffen, die sich nicht mehr auf die Verteidigung der Rechte von orthodoxen Gläubigen konzentrierten, sondern ihre Perspektive weiteten und sich auch für Marginalisierte jenseits konfessioneller oder religiöser Grenzen einsetzten:

Indem Talantov zu „eine[m] offenen und freundschaftlichen Dialog“¹⁹⁹⁴ mit Atheisten aufrief, stand er in derselben Linie wie Levitin (Krasnov) und Želudkov. Dabei hatte Levitin (Krasnov) bereits nach Beendigung der Chruščëv'schen Kampagne festgestellt, dass sich die Rahmenbedingungen sowohl für Atheisten als auch für Gläubige in der Sowjetunion geändert hätten:

In jener Zeit, als die Atheisten in der Rolle von Inquisitoren auftraten (1957–1964), habe ich meine zornigen Worte an sie gerichtet. [...] Es ist aber etwas ganz anderes, wenn die Rede von ehrlichen Atheisten ist, solchen, die religiöse Fragen ehrlich erörtern wollen und die den Gläubigen einen Dialog unter gleichen Bedingungen vorschlagen.¹⁹⁹⁵

¹⁹⁹⁴ TALANTOV: Žaloba General'nomu prokuroru SSSR P. A. Rudenko, 19.

¹⁹⁹⁵ Eine Unterredung A. E. Lewitins in Moskau über die Freiheit des Glaubens und des Atheismus, 130.

Talantov folgte somit 1968 Levitins (Krasnovs) Appell aus dem Jahr 1965, weltanschaulich-ideologische Freiheiten sowohl für Atheisten als auch für Gläubige einzufordern, ohne jedoch konkret auf ihn zu verweisen.

Rusaks Position hingegen stand denjenigen, die sich für einen Sozialismus mit menschlichem Antlitz oder für eine Verbesserung des Systems aussprachen, fundamental entgegen, da er in den 1980er-Jahren keine Änderungen mehr erwartete. Er bezog sich sogar explizit auf Levitin (Krasnov) und lehnte dessen Position ab.¹⁹⁹⁶ Die von ihm als Historiker herausgearbeiteten Auseinandersetzungen hatten gezeigt, dass keine systemverändernden Schritte möglich waren. Talantov und Levitin (Krasnov) wiederum können in eine Linie mit Berdjaev gestellt werden, der in seiner Kritik des sowjetischen Atheismus betonte, dass der „Kommunismus [...] die Freiheit des Geistes [leugne]“¹⁹⁹⁷. Talantov suchte jedoch diese Freiheit des Geistes für die Weiterentwicklung des bestehenden Systems in Richtung eines arabischen Sozialismus und attestierte dem Sowjetregime und dem Kommunismus „einen völligen Bankrott“¹⁹⁹⁸. Gleichzeitig ist für Talantov markant, dass er noch weit vor Solženicyn, der als *vožroždenec* der marxistisch-leninistischen Ideologie ebenfalls einen völligen Bankrott bescheinigte, diesen Gedanken öffentlich äußerte, was zu Mitte der 1960er-Jahre einer „Bombenexplosion“¹⁹⁹⁹ gleichkam, wie es der Kirover Historiker Ostanin ausdrückt. Mit solchen Äußerungen überschritt Talantov weit vor Solženicyn die Grenzen des sowjetischen Systems, indem er den arabischen Sozialismus als dritten Weg aufzeigte, der als Vorbild dienen könnte, um das bestehende System zu überwinden.

Andere Andersdenkende wie Levitin (Krasnov) waren zwar von dem Gedanken eines offenen und freundschaftlichen Dialogs mit Atheisten überzeugt, stellten jedoch nicht das System *in toto* in Frage wie Talantov.²⁰⁰⁰ Stattdessen plädierte Levitin (Krasnov) für einen tschechoslowakischen Sozialismus mit menschlichem Antlitz, um das System weiterzuentwickeln. Ähnliches lässt sich für Želudkov festhalten, der für einen Dialog unter gleichen Bedingungen plädierte.

¹⁹⁹⁶ Vgl. STEPANOV (RUSAK): Svidetel'stvo Obvinenija. Čast' 1, 40.

¹⁹⁹⁷ BERDIAJEW: Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen, 14.

¹⁹⁹⁸ IVANOV: Talantov.

¹⁹⁹⁹ Ebd.

²⁰⁰⁰ Vgl. SIMON: Die Kirchen in Russland, 114–115.

Es erstaunt nicht, dass es gerade diese drei waren, die die Freiheit des Atheismus und des Glaubens in der Sowjetunion forderten, waren doch Želudkov und Levitin (Krasnov) die ersten religiösen Andersdenkenden, die instruktive Beziehungen zur Menschenrechtsbewegung unterhielten.

Ähnliches kann auch für das Christliche Komitee festgehalten werden: Das Komitee strebte mit seiner Forderung, dass die KPdSU offiziell anerkennen solle, dass Kommunismus und Religion miteinander vereinbar seien, wie Levitin (Krasnov) und Želudkov eine Weiterentwicklung des Systems an. Auch hier wurde kein genereller Umsturz der politischen Verhältnisse gefordert.

Neben den genannten Einstellungen zur marxistisch-leninistischen Ideologie gab es in der zweiten Hälfte der 1970er-Jahre noch einen anderen Zugang zu dieser Thematik, der Endpunkt einer längeren Entwicklung war: Die zunehmende Deideologisierung in der Sowjetunion hatte bei Ogorodnikov und Goričeva dazu geführt, dass sie sich der Kirche zuwandten. Nachdem sich gezeigt hatte, dass keine systemrelevanten Veränderungen möglich schienen, ging es, wie in Kapitel 9.2.1.3 gezeigt wurde, um eine neue Kultur, die in, für und mit der sowjetischen Gesellschaft vom christlichen Glauben aus erschlossen werden sollte.

Hinsichtlich dieses neuen Zugangs zur marxistisch-leninistischen Ideologie zeigen sich aber auch Unterschiede: Ogorodnikov blieb mit seinen Diskussionsrunden als Kultur in der Kultur zunächst im Bereich der privat-öffentlichen Sphäre und verfolgte einen anderen Ansatz als Goričeva, die die gesamte Kultur transformieren wollte und unmittelbar auf die offiziell-öffentliche Sphäre einwirkte. In Leningrad bildete die Kultur den Ausgangspunkt, um sich mit dem Christentum zu beschäftigen, in Moskau hingegen war das Christentum der Ausgangspunkt, um sich der Kultur zu nähern: Neophyten wollten mehr über das Christentum erfahren und erschlossen sich hierdurch eine (neue) Kultur, um die Gesellschaft und Kultur insgesamt in eine christliche umzuwandeln.²⁰⁰¹ Gemeinsam war Ogorodnikov und Goričeva, dass sie eine neue christliche Kultur schaffen wollten – über deren Ort und Umfang hingegen herrschte Uneinigkeit. Somit war es die Deideologisierung, die zum Handeln anspornte und die keine Verbesserung oder Weiterentwicklung des Systems mehr anstrebte, sondern stattdessen auf Veränderungen im persönlichen Umfeld setzte.

²⁰⁰¹ Vgl. ELLIS: *The Russian Orthodox Church*, 396.

In der konkreten Ausgestaltung und Umgestaltung der Ideologie herrschte, wie gezeigt werden konnte, unter den religiösen Andersdenkenden Uneinigkeit, die auch nicht das Verbindende eines orthodoxen Glaubens zusammenführen konnte. Negativ gewendet könnte also gesagt werden, dass es der orthodoxe Glaube nicht schaffte, ein kohärentes und einheitliches politisch-ideologisches Weltbild zu vermitteln; positiv betrachtet wird so aber gerade nicht nur die philosophische Vielfalt deutlich, die die religiösen Andersdenkenden auszeichnete, sondern auch die Vielfalt der orthodoxen Gläubigen und damit auch der eigenen theologischen Tradition, die vielfältige Zugangswege zur jeweiligen Staatsform, aber auch zur Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche generieren konnte, wie im nächsten Kapitel gezeigt wird.²⁰⁰²

9.2.3 Russland und Orthodoxie

Diese vielfältigen Zugangsweisen zur Verhältnisbestimmung zwischen Staat und orthodoxer Kirche stehen dementsprechend im Mittelpunkt dieses Vergleichs. Dabei wird zunächst auf das aus Sicht der religiösen Andersdenkenden richtige Verhältnis zwischen Staat und Kirche eingegangen, bevor deren Rekurs auf die gemeinsame Geschichte des russischen Staats und der russischen Kirche untersucht wird.

9.2.3.1 Das „richtige“ Verhältnis von Staat und Kirche

In der Untersuchung ist deutlich geworden, dass Mk 12,17 bzw. die Parallelstelle Mt 22,21 und Röm 13,1 als Begründungsinstanzen für religiös-politisches Handeln in machtpolitischen Unterdrückungssituationen nicht austragen und auch keine zufriedenstellende Bestimmung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche ermöglichen.

Jakunin und Ėšliman begründeten ihr Handeln noch mit Mk 12,17 und sahen sich durch diese Bibelstelle herausgefordert, als Rechtsverteidiger gegenüber der Kirchenhierarchie und Staatsführung aufzutreten. Genau die Abweisung der Zweireichelehre, als deren Anwendungsfall sie Mk 12,17 sah, forderte Goričeva zum Handeln heraus. Damit interpretierte die religiöse Andersdenkende Mk 12,17 vollkommen anders als Jakunin und Ėšliman, die mit dem

²⁰⁰² Regina Elsner zeigt in ihrer Dissertation die Vielfalt der orthodoxen Theologie auf, „welche immer um einen Ausgleich der Vielfalt, nie jedoch um deren Vereinheitlichung bemüht war“ (ELSNER: Die Russische Orthodoxe Kirche vor der Herausforderung Moderne, 352).

9 Vergleich

Bibelvers eine Trennung zwischen dem, was sie dem sowjetischen Staat schuldeten, und dem, was sie der Kirche schuldeten, zogen. Es gibt also kein allgemeingültiges Argumentationsmuster, das aus Mk 12,17 bzw. Mt 22,21 abgeleitet werden kann und das die Basis für das Engagement der religiösen Andersdenkenden hätte sein können.

An einem weiteren Punkt kann noch deutlicher aufgezeigt werden, warum Mk 12,17 und die Zweireichelehre als Argumente in der Diskussion um das Verhältnis zwischen Staat und Kirche aus christlicher Sicht nicht tragfähig erscheinen: Die postulierte Anwendung von Mk 12,17 bzw. Mt 22,21 gelangt dann an ihre Grenzen, wenn im „vergänglichen Reich“²⁰⁰³ des Staats kein christlicher Herrscher regiert, sondern antichristliche oder antireligiös eingestellte Machthaber. In diesem Fall entfällt die weltliche Appellationsinstanz, um diejenigen Rechte einzufordern, die wesentlich für ein christlich geprägtes Leben wären. Dementsprechend scheiden Mk 12,17 und ähnliche Bibelstellen als Begründungsinstanzen für Christen aus, um in machtpolitischen Unterdrückungssituationen ihre zumindest offiziell gewährten Rechte gegenüber dem Staat einzufordern.

Dennoch hinderte dies die Andersdenkenden nicht daran, das ihrer Meinung nach richtige Verhältnis zwischen Staat und Kirche zu formulieren. Als Erste benannten Ešliman und Jakunin dieses folgendermaßen: Die ROK habe

das souveräne Recht des Staates auf die Führung des weltlichen Lebens der Gesellschaft immer anerkannt [und dementsprechend] ihre Mitglieder immer verpflichtet, sich der weltlichen Macht ehrlich unterzuordnen. Die bedingungslose Nichteinmischung des Staates in das innere Leben der Kirche einerseits und die freie Zusammenarbeit der Kirche mit dem Staat im weltlichen Bereich andererseits, sofern der Staat dies wünscht, das ist der Grundsatz der richtigen Wechselbeziehung zwischen Kirche und Staat.²⁰⁰⁴

Die Bedingungen für die Beziehungen zwischen Staat und Kirche sind – trotz der oben beschriebenen Anwendungsprobleme von Mk 12,17 – aus Sicht

²⁰⁰³ „Im unvergängl. Reich z. Rechten, in dem allein Christen leben, herrsche Christus durch Wort, Sakrament u. die Bergpredigt in Gnade u. Vergebung. Im vergängl. Reich z. Linken, in dem Christen u. Nichtchristen zusammenleben, herrsche der chr. K. mit dem Dekalog, mit weltl. Gerechtigkeit u. Billigkeit, mit Naturrecht und Vernunft“ (GRAF, Friedrich-Wilhelm: Art. „Zweireichelehre“, in: LThK, 10 [2001], 1515–1519, hier: 1516).

²⁰⁰⁴ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 28.

Jakunins und Ėšlimans benannt. Röm 13,1 spielte in ihrer Argumentation nur eine untergeordnete Rolle. Rusak hingegen sah die Probleme, die Röm 13,1 für eine nähere Bestimmung eines Staat-Kirche-Verhältnisses bringen würde und formulierte daraus ableitend ein Widerstandsrecht für die Kirche gegenüber dem Staat, indem er festhielt, dass man Gott mehr als den Menschen gehorchen müsse. Dennoch sah Rusaks Idealbild vor, dass auch die Träger staatlicher Macht im Dienste Gottes stehen sollten:

Die Reaktion der [staatlichen] Macht hat ihn [Paulus] weniger interessiert. Dieses (und nur [dieses]) Beispiel sollen wir berücksichtigen, wenn wir uns orientieren zu jeder beliebigen Macht, und vor allem – zur sowjetischen.²⁰⁰⁵

Dementsprechend konnte Rusak auch gegen die staatliche Macht vorgehen, da er sich nicht ihr, sondern Gott gegenüber verpflichtet sah.

Eine andere Perspektive nahm Levitin (Krasnov) ein, der einen modernen weltanschaulich neutralen Staat als Zielperspektive seiner Staat-Kirche-Beziehungen hatte und damit, wie im Kapitel zuvor geschildert, eine Weiterentwicklung des Systems im Sinne eines Sozialismus mit menschlichem Antlitz forcierte – ähnlich wie Želudkov, der so die Kirche als legale Organisation in der Sowjetunion erhalten wollte.

Levitin (Krasnov) und Želudkov äußerten dabei Gedanken, wie sie in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, Art. 18 zum Tragen kommen, ohne sie jedoch explizit benannt zu haben. Sie bestimmten als erste religiöse Andersdenkende Religionsfreiheit auch negativ, nämlich als Freiheit, nicht an etwas glauben zu müssen, wodurch beide Atheismus und Religion Seite an Seite stellten. Religiöses Gewissen und nichtreligiöses Gewissen, religiöses Bekenntnis und atheisches Bekenntnis bildeten für sie aufeinander bezogene Gegensatzpaare, die nur in gegenseitiger Verwiesenheit aufeinander eingefordert werden konnten. Daraus folgte für Gläubige und Atheisten, dass der moderne weltanschaulich neutrale Staat zur idealen Zielperspektive der Staat-Kirche-Beziehungen wurde. Selbiges hatte bereits 1935 eine Studiengruppe russisch-orthodoxer Theologen und Philosophen im Exil in ihren Thesen für ein neues Staat-Kirche-Verhältnis herausgearbeitet,²⁰⁰⁶ ohne dass sie von Levitin (Krasnov) oder Želudkov rezipiert worden wären. Bezüge zur Zinsgroschenperikope, die

²⁰⁰⁵ STEPANOV (RUSAK): Svidetel'stvo Obvinenija. Čast' 1, 40.

²⁰⁰⁶ Vgl. UERTZ: Einführung in die politische Theorie des russisch-orthodoxen Christentums, 141–142.

9 Vergleich

Zweireichelehre, Iustinians Vorrede zur VI. Novelle und das damit verknüpfte *symphonia*-Modell o. Ä. finden in dieser Zielperspektive keinen Widerhall. Die genannten Konzepte zeigen gleichzeitig, dass sie aus Perspektive eines orthodoxen Gläubigen keinen primären Grund darstellen, sich für die Rechte von Gläubigen (und Nichtgläubigen) einzusetzen und dass ein Staat-Kirche-Verhältnis auch abseits dieses Referenzrahmens aus einem gläubigen Standpunkt erarbeitet werden kann. Solch eine Ausgangslage nimmt die Religions- und Gewissensfreiheit ernst, indem sie diese sowohl aktiv wie auch passiv auslegt. In der Konsequenz bedeutet solch ein Verhältnis, dass es für bestimmte Religions- oder Konfessionsgemeinschaften keinerlei Privilegien seitens des Staats geben dürfe, wie Levitin (Krasnov) betonte:

Wir stehen für eine vollständige und konsequente Trennung der Kirche vom Staat ein, deshalb sind für uns irgendwelche Privilegien und Sonderrechte nicht notwendig – wir wollen nur gewöhnliche freie Bürger in einem freien sozialistischen Staat sein.²⁰⁰⁷

Demgegenüber standen Modelle, die eine symphonische Beziehung zwischen Staat und Kirche favorisierten: Am deutlichsten formulierte dies Dudko, der einer Ausarbeitung eines zukunftsfähigen Staat-Kirche-Modells eine Absage erteilte, da für ihn das Ideal in der Rückkehr zu einem vorrevolutionären – besser noch: vorpetrinischen – Russland lag. Dementsprechend beschrieb er die byzantinische *symphonia* als Ideal der Beziehungen zwischen Staat und Kirche. Eine symphonische Beziehung unter gegenwärtigen Umständen lehnte er im Gegensatz zu Jakunin und Ėšliman ab.

Špiller sprach sich ebenfalls für eine symphonische Beziehung zwischen Staat und Kirche aus, da es für ihn in dem „Aufbau und Leitung der Kirche keinen Widerspruch zu Gesetzen des Landes geben kann“²⁰⁰⁸, und er dann noch betonte: „das ist selbstverständlich“²⁰⁰⁹. Auch ihm war wohl bewusst, dass dem nicht so war, dennoch unterblieb eine differenzierte Analyse. Indirekt gab auch Solženicyn Hinweise darauf, wie er sich das ideale Verhältnis zwischen

²⁰⁰⁷ LEVITIN-KRASNOV: Ljubov’ju i gnevom, 9.

²⁰⁰⁸ ŠPILLER: Ego Vysokopreosvjaščestvu Mitropolitu Leningradskomu i Ladožskomu Nikodimu, 69.

²⁰⁰⁹ Ebd.

Staat und Kirche in Russland vorstellte, indem er für eine religiöse Wiedergeburt plädierte und somit nationale und religiöse Wiedergeburt zusammen dachte.

Fragen nach dem richtigen Verhältnis zwischen Staat und Kirche spielten für Ermogen, Ogorodnikov und Goričeva hingegen keine Rolle: Ging es ersterem v. a. darum, für seine Gläubigen aktiv Partei zu ergreifen, drangen Ogorodnikov und Goričeva darauf, auf die je eigene Art und Weise eine neue Kultur zu etablieren. Gerade Goričevas Ansatz benötigte keine ausgearbeitete Verhältnisbestimmung zwischen Staat und Kirche mehr, da die Gesellschaft insgesamt transformiert werden sollte.

Aus theologischer Sicht wurde mit Ausnahme des Christlichen Komitees von keinem der hier untersuchten religiösen Andersdenkenden ein explizites Widerstandsrecht gegenüber der Sowjetmacht vorgelegt. Stattdessen standen die Andersdenkenden in der Tradition des Landeskonzils von 1917/18, das die symphonische Zusammenarbeit mit jeder Staatsform zum Wohle des russischen Volkes suchte.²⁰¹⁰ Allerdings formulierte das Landeskonzil ein bedingtes Widerstandsrecht, wie die Theologin Regina Elsner herausstellt:

Kirche und Staat seien nicht trennbar, allerdings betonten die Konzilsväter ihre Neutralität gegenüber jeglicher Staatsform, solange diese ihre Macht als christlichen Dienst verstehe, und schlossen damit in gewisser Weise an Chomjakovs ursprüngliche Enthaltung gegenüber jeglichem Ideal des staatlichen oder gesellschaftlichen Lebens an.²⁰¹¹

Lediglich das Christliche Komitee sah in der Zinsgroschenperikope „das unumstößliche, gottgegebene Prinzip der Beziehung von Christen zum Staat“²⁰¹² und leitete daraus ein bedingtes Widerstandsrecht ab. Die Zinsgroschenperikope warne sowohl vor „anarchischer Ablehnung der staatlichen Macht [als auch vor] Zugeständnissen an den Staat im Falle von dessen übermäßigem [Macht-]Anspruch“²⁰¹³. Das Christentum habe „bis jetzt“²⁰¹⁴ loyal zum Staat gestanden, was sich nun geändert habe:

²⁰¹⁰ Vgl. ELSNER: Die Russische Orthodoxe Kirche vor der Herausforderung Moderne, 116.

²⁰¹¹ Ebd., 275.

²⁰¹² ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Obraščenie k predsedatelju Konstitucionnoj komissii Leonidu Il'iču Brežnevu, 36.

²⁰¹³ Ebd.

²⁰¹⁴ Ebd., 37.

9 Vergleich

Wenn die Mächte dieser Welt gegen die menschliche Seele ziehen, kann die Kirche Christi keine passive Position einnehmen. Die Zeit ist gekommen, kämpferisch zu sein, wie zur Zeit der ersten Christen; die Zeit ist gekommen, um Zeugnis von der Freiheit abzulegen, welche uns Christus geschenkt hat.²⁰¹⁵

Ähnlich argumentierte Talantov, der ebenfalls auf die Zinsgroschenperikope rekurrierte, um ein bedingtes Widerstandsrecht zu formulieren. Talantov und die elf Unterzeichner des Offenen Briefs an den Patriarchen nahmen als Ausgangspunkt für ihre Formulierung Mt 22,21. Sie arbeiteten heraus, wie sich Gläubige gegenüber ihrer Kirche und dem Staat verhalten sollten – was auch für die Kirchenleitung gelten sollte:

Dieses Gebot fordert, dass die höchste kirchliche Macht, Bischöfe und Priester, der zivilen [staatlichen] Macht um ihres eigenen Wohlergehens nicht gefällig sein sollen, *wenn* sie sich in innere Angelegenheiten der Kirche einmischt und die Gläubigen zwingt, gegen die Gebote Gottes zu handeln, und mit dem Preis ihres Lebens den Glauben und die Wahrheit verteidigen.²⁰¹⁶

Sowohl das Christliche Komitee als auch Talantov verwiesen nicht auf die ausformulierte Verhältnisbestimmung der schon zuvor erwähnten Studiengruppe orthodoxer Theologen, die bereits 1934 festhielten, dass alle Staatsformen anzuerkennen seien, „*sofern* diese nicht ‚zu reiner Despotenherrschaft, eigensüchtiger Oligarchie oder Demagogie‘ ausartet, also dem ‚Gemeinwohl‘ widerstrebten“²⁰¹⁷, oder auf das Landeskonzil 1917/18 mit seiner impliziten Ausarbeitung des Widerstandsrechts. Einig waren sich das Christliche Komitee, Talantov, das Landeskonzil 1917/18 und die Studiengruppe schließlich darin, dass die Neutralität der Kirche zu den Ordnungsformen angesichts des totalitären Staats nicht mehr aufrechterhalten werden könne.

Jakunin und Ėšliman und in deren Fortführung Talantov sowie später Rusak untermauerten dies auch noch einmal soteriologisch: Sie hoben hervor, dass es nicht die sowjetische oder kirchliche Gesetzgebung sei, vor der sich die

²⁰¹⁵ DIES.: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna Pavla I, 713–714, Herv.: CF.

²⁰¹⁶ VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, 5, Herv.: CF.

²⁰¹⁷ UERTZ: Einführung in die politische Theorie des russisch-orthodoxen Christentums, 141, Herv.: CF.

Verantwortlichen rechtfertigen müssten, sondern Gott bzw. das Jüngste Gericht selbst, denn:

Hunderttausende von christlichen Seelen auf dem großen Territorium unserer Heimat, die der kirchlichen Betreuung beraubt sind, werden diese Willkür vor dem Herrn bezeugen.²⁰¹⁸

Dies stellte kein ausformuliertes Widerstandsrecht dar, sondern unterstrich die Position, aus der heraus die religiösen Andersdenkenden argumentierten und verdeutlichte, wem gegenüber sie sich für ihr Handeln verantwortlich fühlten. Des Weiteren ist deutlich geworden, dass sich die religiösen Dissidenten explizit als Bürger der Sowjetunion identifizierten, um gegenüber den Machthabern ihre Rechte zu artikulieren. Hierdurch konnten sie einen Mehrwert für die Einhaltung der Rechte für die sowjetischen Machthaber aufweisen, da durch Gesetzesübertretungen die „Rechtsgrundlagen der Sowjetgesellschaft in den Augen der Öffentlichkeit [diskreditiert werden], wodurch unserer Heimat ein wesentlicher Schaden zugefügt wird“²⁰¹⁹, so beispielsweise Jakunin und Ėšliman. Beide stellten sich durch die Berufung auf die Heimat oder auf das Vaterland als Bürger dar, die für und nicht gegen ihr Vaterland Partei ergreifen wollten. Ähnlich argumentierte die Gemeinde des Heiligen Nikolaus in Kuznecy, die explizit die Bedeutung von orthodoxen Christen in der Sowjetunion hervorhob:

We are no alien body within our state or society. Neither do we desire to become such. Not just by words but by deeds, both during and after the Second World War, believers have testified and continue to testify to their loyalty to our Socialistic Fatherland – the common Fatherland of all citizens, nonbelievers and believers alike.²⁰²⁰

9.2.3.2 Russische Geschichte, Kultur und Kirche

In den bisherigen Analysen ist deutlich geworden, dass der Bezug zur russischen Geschichte und Kultur oftmals genutzt wurde, um beides mit der russischen Kirche zu verbinden. Die ROK wurde dabei als die selbstverständliche Trägerin dieser Kultur gesehen. Die religiösen Andersdenkenden waren –

²⁰¹⁸ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Beilage an die Bischöfe, 65.

²⁰¹⁹ DIES.: An den Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR, 23.

²⁰²⁰ Petition by Moscow Parishioners, 102.

wenn auch in unterschiedlicher Gewichtung – somit eher auf Russland denn auf die Sowjetunion bezogen. Sowohl bei den national-orientierten Jakunin und Ěšliman als auch bei Źeludkov, Dudko und SolŹenicyn wird diese Bezo-genheit eindrücklich deutlich, da alle das Schicksal der ROK mit dem des rus-sischen Volkes – und nicht des sowjetischen Volkes – verbanden. Sie plädier-ten für eine russische Wiedergeburt und können daher auch als *voŹroŹdency* be-zeichnet werden.

Demgegenüber stand die Position des Christlichen Komitees – und damit auch die weiterentwickelte Position Jakunins –, das sich durch Christen aus dem westlichen Ausland eine „notwendige Hilfe zur religiösen Wiedergeburt Russlands“²⁰²¹ erhoffte. Somit stand diese Position der der *voŹroŹdency* gegen-über, die auf traditionelle russische Werte setzten, diese in der ROK vertreten sahen und deshalb nicht auf externe Hilfe angewiesen waren.

Hier lässt sich auch auf die Entwicklung Jakunins hinweisen: Vertrat er in den 1960er-Jahren seine Themen slavophil orientiert, entwickelte sich seine Posi-tionierung dahingehend weiter, dass er zu einer führenden Persönlichkeit des Christlichen Komitees wurde, das sich – wie beschrieben – für die Verteidi-gung der Rechte aller Gläubigen einsetzte. Andersdenken bedeutet also nicht, auf Positionen starr zu verharren, sondern sich auch selbst anfragen zu lassen und sich zuzugestehen, seine Standpunkte weiterzuentwickeln, da nur so auf äu-ßere Entwicklungen, wie die *Schlussakte von Helsinki*, reagiert werden konnte.²⁰²²

Diese Weiterentwicklung Jakunins zeigte sich auch noch in einem anderen Punkt: beim Rekurs auf die Geschichte der ROK und Russlands bzw. der Sowjetunion. Das Christliche Komitee betonte die historische Rolle der ROK nicht so sehr, wie es zuvor Jakunin und Ěšliman oder SolŹenicyn getan hatten, die dadurch die enge Verbundenheit zwischen russischem Volk, russischem Staat und russischer Kirche aufzuweisen suchten. Selbiges versuchte auch Talantov, der – ebenso wie Ěšliman und Jakunin – Sakralbauten als erhaltens-würdige historisch-kulturelle Denkmäler und v. a. als Träger der russischen Kultur auswies, um sie so vor der Zerstörung zu retten. Für das Christliche Komitee hingegen war dieser Referenzrahmen obsolet geworden, da es u. a.

²⁰²¹ Členy Christianskogo Komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR: Obraščenie, 699.

²⁰²² Ähnliches lässt sich beispielsweise auch für Talantov zeigen, der – reagierend auf die antireligiöse Kampagne unter Chruščëv – eine Bruderschaft gründete, diese aber nach einigen Jahren wieder auflöste, da sich u. a. die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen geändert hatten.

für explizite Adressaten aus der internationalen Sphäre argumentierte, sich auf die Verteidigung der Rechte aller Gläubigen konzentrierte und so den Binnenraum der Orthodoxie bzw. Russlands und der Sowjetunion verließ.

Diese unterschiedlichen Gewichtungen spiegelten sich auch in der Bewertung des Zusammenhangs von Orthodoxie und Nation wider: Während Dudko, Ėšliman und Jakunin sowie Solženicyn die ROK im Dienst Russlands sowie eine enge Verzahnung zwischen Orthodoxie und Nation sahen, war dieser Zusammenhang für das Christliches Komitee obsolet geworden; dieser Schritt war notwendig, wollte das Komitee sprachfähig gegenüber westlichen Adressaten sein und sich für Gläubige anderer Denominationen einsetzen.

Trotz der verbindenden nationalen Orientierung gab es aber auch scharfe theologische Trennlinien zwischen theologisch liberaleren Andersdenkenden wie Želudkov, Levitin (Krasnov) sowie dem Christlichen Komitee und Ogorodnikov auf der einen Seite und Dudko, Solženicyn und Goričeva auf der anderen. Während erstere davon ausgingen, dass die Kirche eingeschlagene Pfade des Denkens und Handelns verlassen sollte, um in die Welt hinauszugehen, beharrten letztere darauf, dass Nichtchristen die traditionelle orthodoxe Doktrin nicht nur akzeptieren, sondern annehmen und folglich in die Kirche eintreten müssten.²⁰²³ Damit standen Dudko und Goričeva in einer Linie mit den Slavophilen, aus deren Sicht sich eine besondere Aufgabe und Sendung Russlands für die gesamte Christenheit ergab, da die westlichen Kirchen ihre Wurzeln verloren hätten; diese müssten sich der Orthodoxie zuwenden, da nur in ihr die Rettung liege.²⁰²⁴

Als einzige religiöse Andersdenkende rekurrierten die Mitglieder des Christlichen Komitees Jakunin, Chajbulin und Kapitančuk auf die Prophezeiung des Seraphims von Sarov und verbanden sie mit der gegenwärtigen Situation der ROK. Diese Verbindung zwischen Kirchengeschichte und Gegenwart stellte ein Charakteristikum des Denkens Jakunins dar, was sich schon in seinen Eingaben mit Ėšliman abgezeichnet hatte. Jakunins Glaube an die religiöse Renaissance in Russland war mit der Hoffnung verbunden, dass der tiefe Graben zwischen der ROK und dem russischen Volk überbrückt werden könne. Die Wiedergeburt der russischen Kirche und der russischen Gesellschaft benötige

²⁰²³ Vgl. ELLIS: *The Russian Orthodox Church*, 347.

²⁰²⁴ Vgl. BREMER: *Kreuz und Kreml*, 158–159.

9 Vergleich

Jakunin zufolge eine Wiederherstellung und einen Wiederaufbau der Verbindungen zwischen den Schätzen der russischen Geschichte und der russischen Gegenwart. Persönlichkeiten der russischen Geschichte, die Jakunin aber auch Rusak für ihren Brückenschlag inkludierten, waren die Heiligen Boris und Gleb, die das Christliche Komitee mit dem passiv leidenden Zaren korrelierte; Patriarch Tichon, der sich Kompromissen mit den Bol'sheviki widersetzte; dann der bereits erwähnte Seraphim von Sarov, dessen moralische Unterweisungen und karitative Akte in der Kirche berühmt waren; sowie die religiös-philosophischen Intellektuellen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts.²⁰²⁵ Der US-amerikanische Historiker Wallace Daniel fasst dementsprechend zusammen:

The rediscovery of these venerable individuals extended far beyond the simple recognition of their achievements; their moral examples and teachings offered a new understanding of the world. In place of civil strife and fratricide, the models he [Jakunin] held up stood for non-violence, charity, human dignity, and freedom.²⁰²⁶

Es zeigt sich, dass sich Jakunins Denken auch im Christlichen Komitee niederschlug. Die Modelle, die die genannten historischen Persönlichkeiten boten, hatten sich auf das Handeln der Andersdenkenden übertragen: Gewaltfreiheit, Wohltätigkeit, Menschenwürde und Freiheit waren Leitworte des Handelns des Christlichen Komitees und der anderen religiösen Andersdenkenden.

Des Weiteren ist zu beachten, dass der Rekurs auf die Heimat (*rodina*) oder auf das Vaterland (*otečestvo*) zum Grundvokabular der religiösen Andersdenkenden gehörte, auch, um so die Kirche als Trägerin der russischen Seinsart (*russkost'*) zu identifizieren: War bei Jakunin und Ėsliman die ROK v. a. Trägerin dieser russischen Seinsart, also der Ausprägung der russischen Identität in Kultur, Sprache und Geschichte, wie es die *vožroždeny* auffassten, so stand dieser Charakteristik die Position Goričevas gegenüber. Ihr ging es zunächst um eine Brücke zwischen der (in)offiziellen Kultur (Leningrads) und der Kirche, die aber *de facto* zu einer Kultur in Einklang mit den Geboten des Evangeliums führen sollte. Die Intelligenzler sollten zur russischen orthodoxen Kultur zurückkehren. Während die Rolle der ROK für die Kultur Russlands bei Talantov,

²⁰²⁵ Vgl. DANIEL: "I am a Fighter by Nature", 94–95.

²⁰²⁶ Ebd., 95.

Želudkov, Solženicyn sowie Jakunin und Ėsliman v. a. retrospektivisch betrachtet wurde, verfolgte Goričeva das Ziel, aus dieser Retrospektive eine gegenwartsbezogene Möglichkeit zu eröffnen, Kirche für die (Leningrader) Intelligenz zu öffnen und attraktiv zu machen. Für Goričeva war die „Frage nach der Existenz einer gegenwärtigen orthodoxen Kultur [...] die wichtigste Frage“²⁰²⁷, während erstere insbesondere aufzuweisen suchten, wie die ROK die russische Geschichte und Kultur geprägt hatte und somit den Mehrwert der russischen Kirche für den Staat aufzuweisen suchten.

Die gerade verdeutlichte Einigkeit bedeutet jedoch nicht, dass alle Andersdenkenden aus der Geschichte die gleichen Schlüsse zogen: So ging es dem Christlichen Komitee nicht um die Wiederherstellung einer vorrevolutionären Kirche oder um die Wiederherstellung des untergegangenen zaristischen Russlands, was noch von Erzbischof Ermogen oder Dudko als Idealbild angestrebt wurde, sondern um eine Verbesserung der Lage in der Sowjetunion unter gleichzeitiger Brechung der Sonderstellung der ROK, die im zaristischen Russland selbstverständlich war. Somit wurde die vorrevolutionäre Zeit als Ideal, zu dem zurückzukehren sei, vom Christlichen Komitee aufgegeben. Vladimir Rusak plädierte, wie zuvor Levitin (Krasnov), ebenfalls gegen eine Rückkehr zur vorrevolutionären Zeit, da aus seiner Perspektive die Kirche unter Zar Peter zu einer Abteilung des Staats verkommen sei. Jakunin und Ėsliman lehnten die petrinischen Reformen ebenso ab und stellten sich gegen die Rückkehr unter die Reformen Feofan Prokopovičs.

9.2.4 Wider die „Pforten der Hölle“ (Mt 16,18)

Trotz – oder vielleicht auch gerade wegen – der steten Selbstüberprüfung der eigenen Position gab es ein konstitutives Merkmal, das sich bei allen Andersdenkenden nicht änderte: Sie waren davon überzeugt, in der Wahrheit zu stehen und aus ihr heraus zu handeln.²⁰²⁸

Diese Grundüberzeugung zeigte sich in vier Punkten:

Erstens: Da es den Andersdenkenden darum ging, wahrhaft zu leben und in der Wahrheit zu stehen, war es ihre Grundhaltung, für diese einzutreten. Levitin (Krasnov) fasste dies prägnant zusammen: „Der Christ muß für die Wahrheit kämpfen, einstehen und leiden. Die Pforten der Hölle werden fallen,

²⁰²⁷ GORIČEVA: *Christianstvo i kul'tura. Zdes' i teper'*, 68.

²⁰²⁸ Bei Solženicyn und Želudkov fehlte eine Reflexion auf das Thema der „Wahrheit“.

und die Wahrheit wird triumphieren.“²⁰²⁹ Sein Handeln war von der Überzeugung geleitet, dass „die Pforten der Hölle“ die Kirche nicht besiegen werden. Dieses biblische Motiv (Mt 16,18) lässt sich nicht nur bei Levitin (Krasnov), sondern auch bei Jakunin und Ėšliman, dem Christlichen Komitee und bei Goričeva nachweisen. Gleichzeitig verweist der Gebrauch der Bibelstelle auch auf Patriarch Tichon (Belavin), der sie dazu nutzte, sich in seinem Sendschreiben vom 19. Januar 1918 gegen die Bolševiki und ihre Repressionen gegen die Kirche zu wenden.²⁰³⁰ Die religiösen Andersdenkenden stellten sich durch den Rekurs auf Mt 16,18 in die Tradition Tichons und folgten seinem damaligen Aufruf zur Verteidigung der Kirche. Gleichzeitig verurteilten die Andersdenkenden so die nach Tichon eingeschlagene Politik des Patriarchats, den Sergianismus.

Der Sergianismus wurde zweitens durch den Rekurs auf dieses biblische Motiv abgelehnt, indem die religiösen Andersdenkenden die Bibelstelle mit dem Handeln der Kirchenleitung in Verbindung brachten: Sie waren davon überzeugt, dass die „Pforten der Hölle“ die Kirche als Ganze nicht bezwingen könnten. Demgegenüber stand für die Andersdenkenden jedoch das Handeln der Patriarchatskirche, die in ihren Augen von den Beschlüssen der vorherigen Konzilien, insbesondere des Landeskonzils 1917/18, abgewichen sei. Am deutlichsten stellte dies Levitin (Krasnov) heraus, der die Legitimität der Patriarchatsleitung anzweifelte, da die ROK aufgrund illegaler Wahlen „zur Zeit keine rechtmäßige Führung“²⁰³¹ habe.

Drittens lässt sich durch diese Punkte eine Nähe der religiösen Dissidenten zur Auslandskirche aufzeigen:

Die ROKA lehnte nämlich ebenfalls den Sergianismus ab und erhob gleichfalls den Vorwurf der Anpassung des Moskauer Patriarchats an die politischen Machthaber. Diese Kritik hatten insbesondere Jakunin und Ėšliman, Talantov sowie Rusak vorgebracht. Gleichzeitig schwang sie immer mit, wenn Andersdenkende das Schweigen der Kirchenleitung kritisierten (Jakunin und Ėšliman, Talantov, Dudko; Ermogen selbst als Erzbischof schwieg nicht) oder die Kooperation der Patriarchatsleitung mit der Staatsführung seit Sergij anprangernten. Anspielungen auf Sergij können daher immer auch als indirekter Verweis

²⁰²⁹ KRASNOW: Vater Dmitrij Dudko (Fragmente aus einem Aufsatz), 173–174.

²⁰³⁰ Vgl. Sendschreiben des am 5.11.1917 gewählten Patriarchen Tichon (19.1.1918), 646–648.

²⁰³¹ KRASNOW: Vater Dmitrij Dudko (Fragmente aus einem Aufsatz), 173.

auf die Auslandskirche verstanden werden, da diese Sergij und dessen kirchenpolitischen Kurs stets abgelehnt hatte.

Als weiteren gemeinsamen Punkt, der die religiösen Andersdenkenden mit der Auslandskirche verband, kann die Verurteilung der Patriarchenwahlen 1944, 1945 und 1971 gelten. Die Wahlen seien laut ROKA durch die sowjetischen Machthaber fremdbestimmt und nicht gemäß den Beschlüssen des Landeskonzils 1917/18 mit mehreren Kandidaten durchgeführt worden.²⁰³²

Gleichzeitig waren es auch die seitdem erlittenen physischen Repressionen, die zum Handeln herausriefen: Nicht nur Dudko, sondern auch das Christliche Komitee plädierte für die Kanonisierung der Neumärtyrer und Bekenner, wodurch es sich gegen die Kirchenpolitik des Moskauer Patriarchats, das die Kanonisierung vehement ablehnte, stellte und den Kurs der ROKA unterstützte.

Viertens muss als größter und gewichtigster Aspekt des Stehens in der Wahrheit der religiösen Andersdenkenden auf die *sobornost'* verwiesen werden, die im folgenden Kapitel näher betrachtet wird.

9.2.5 Kirche-Sein unter sowjetischen Bedingungen

Das *sobornost'*-Konzept bzw. die *sobornost'*-Idee geht auf die Slavophilen im 19. Jahrhundert zurück, die großes Interesse an kirchlichen Fragen zeigten.²⁰³³ Für den kirchlichen Bereich wurde besonders das Modell Aleksej Chomjakovs prägend:

Da die Kirche durch Eintracht und Einheit sowie durch die gegenseitige Liebe der Gläubigen zueinander konstituiert wird, spielen [...] äußere Formen sowie die kirchliche Institution mit ihren Strukturen keine Rolle mehr. Die Kirche wird als der Leib Christi verstanden, in dem die Gläubigen in vollkommener Einheit zusammenleben. Daraus resultiert eine besondere Betonung der göttlichen Seite der Kirche, während die menschliche Dimension eher vernachlässigt wird.²⁰³⁴

²⁰³² Vgl. SEIDE: Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland von der Gründung bis zur Gegenwart, 337–338.

²⁰³³ Vgl. BREMER: Kreuz und Kreml, 157.

²⁰³⁴ DERS.: Geistliche Würdenträger und politische Macht, 252.

Religiöse Andersdenkende konnten ihr Handeln mit dieser Begründungsfigur legitimieren, da *sobornost'* „im kirchlichen Bereich die Überzeugung [artikulierte], dass die gesamte Kirche an wichtigen Entscheidungen und auch an der Wahrheitsfindung mitwirken muss“²⁰³⁵. Chomjakov entwickelte gar die These, „dass Konzilsbeschlüsse nur dadurch Gültigkeit erlangen, dass sie von der Gesamtkirche angenommen werden“²⁰³⁶. Dies griffen die religiösen Andersdenkenden, wie in Kapitel 9.2.5.1 zusammenfassend gezeigt wird, auf. Das darauf folgende Kapitel 9.2.5.2 wird darauf aufbauend die auch daraus abgeleiteten unterschiedlichen Kirchenbilder der religiösen Dissidenten thematisieren.

9.2.5.1 *Sobornost'*

Auf die Rezeption und Umsetzung der Beschlüsse des Landeskonzils 1917/18 berief sich zuerst Erzbischof Ermogen. Das Konzil war Ausgangs- und Referenzpunkt seines Handelns. Gleiches galt für Ėšliman und Jakunin, die sich in ihren Ausführungen explizit auf das *sobornost'*-Konzept stützten, um eben nicht nur ihren Einspruch gegen die Kirchenpolitik des Patriarchats zu begründen, sondern ihm auch konkrete Schritte folgen zu lassen: Es müsse ein Landeskonzil gemäß den Vorgaben von 1917/18 stattfinden, um über die vom Heiligen Synod vorgeschlagene und anschließend von der Bischofsversammlung promulierte *Gemeindeordnung* zu beraten, die bis zum Landeskonzil 1971 nur provisorischen Charakter trug. Der Rekurs auf das gesamtkirchliche Bewusstsein untermauerte bei Ėšliman und Jakunin abermals ihre Forderungen nach einer breiten Beteiligung von Klerikern und Laien auf einem nächsten Konzil. Trotzdem war ihre Berufung auf die *sobornost'* keine direkte Übernahme des Modells Chomjakovs, da letzterer v. a. die göttliche Seite der Kirche betonte, während Ėšliman und Jakunin eher die menschliche Seite hervorhoben. Beide nutzten somit ein eigentlich antiinstitutionelles Konstrukt, um die institutionalisierte Seite von Kirche zu betonen. Sie forderten, dass nicht nur die Konzilsbeschlüsse von 1917/18 im Geiste der *sobornost'* umgesetzt, sondern auch die geänderte *Gemeindeordnung* von 1961 rückgängig gemacht werden sollte. Damit standen sie Dudkos und Solženicyns Position gegenüber, die v. a. die metaphysische Seite der Kirche betonten.

²⁰³⁵ DERS.: Kreuz und Kreml, 156–157.

²⁰³⁶ Ebd., 157.

Ähnlich wie Ėšliman und Jakunin handelte auch die Gemeinde Špillers – er selbst sprach jedoch eher vom Volk Gottes (*narod Božij*), anstatt sich direkt auf die *sobornost'* zu beziehen –, indem sie sich gegen staatliche Eingriffe in das Innenleben der Kirche stellte und so ebenfalls die institutionalisierte Seite hervorhob. Dies scheint konsequent zu sein, ging es doch gerade um diese institutionalisierte Seite von Kirche, die durch Gemeinde- und Kirchenschließungen massiv unter Druck geraten war.

Einen anderen Aspekt der *sobornost'* hoben Ermogen und Talantov hervor: Beide betonten, dass gemäß der Festsetzung des Landeskonzils 1917/18 das Landeskonzil das höchste Organ der ROK sei. Talantov forderte, dass dieses alle vier Jahre zusammentreten solle. Damit definierte er, genau wie Ermogen, einen konkreten Zeitraum, während das Statut *Über die Oberste Verwaltung* lediglich festlegte, dass das Landeskonzil „periodisch in bestimmten Zeitabständen“²⁰³⁷ einberufen werden sollte.²⁰³⁸ Talantov erinnerte so seine Kirche immer wieder an ihre eigenen Beschlüsse des Landeskonzils 1917/18 und stand hiermit in einer Linie mit Jakunin und Ėšliman sowie Erzbischof Ermogen. Obwohl Ermogen das Landeskonzil 1917/18 noch selbst miterlebt hatte, fehlte bei ihm ein expliziter Rekurs auf die Zusammensetzung des Konzils aus Klerikern und Laien: Auf dem Landeskonzil 1917/18 waren sowohl alle Bischöfe als auch Vertreter der Schwarzen Geistlichkeit (Mönche und Nonnen), der Weißen Geistlichkeit (Weltpriester) sowie Laien, die die Mehrheit stellten, anwesend. Dieser Geist der *sobornost'* kam schließlich in der vom Landeskonzil verabschiedeten neuen Kirchenordnung mitsamt den neuen Gemeindestatuten zum Ausdruck, die jedoch aufgrund der Kirchenverfolgung in der Sowjetunion nicht verwirklicht werden konnten.²⁰³⁹

Eine weitere Facette der *sobornost'* stellte Dudko in den Mittelpunkt, indem er betonte, dass die Kirche insgesamt nicht irren könne. Hiermit wurde ein

²⁰³⁷ Über die Oberste Verwaltung der Russischen Orthodoxen Kirche (4.11.1917), 642.

²⁰³⁸ Vgl. ČILIKINA: Boris Talantov i bratstvo vjatskich christian kak opyt cerkovnogo soprotivlenija „chruščevskim“ gonenijam na RPC, 142.

²⁰³⁹ Vgl. STRICKER: Religion in Rußland, 81; BREMER: Kreuz und Kreml, 49. „Das Landeskonzil [1917/18] bestand mehrheitlich aus Laien (314 von 564 Mitgliedern) [...]. Die Beschlüsse des Plenums wurden von der Vollversammlung des Episkopats nochmals geprüft und konnten von den Bischöfen mit einer Dreiviertelmehrheit verworfen werden. Das bedeutete, dass das Konzil weit gehende Rechte und Möglichkeiten hatte, die Bischöfe, die nach orthodoxer Ekklesiologie in der Kirche eine zentrale Position einnehmen, aber ein Veto einlegen konnten, wenn sie in großer Einmütigkeit vorgingen“ (ebd., 104–105).

Thema aufgegriffen, das eng mit der Enzyklika der orthodoxen Patriarchen von 1848 zusammenhing. Die Patriarchen betonten die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche, da Unfehlbarkeit nur im gesamtkirchlichen Sinn gedacht werden könne:

Die Kirche als ganze [sic!] besitzt nach orthodoxer Lehre eine „Unfehlbarkeit“ in Glaubensfragen: die Hüterin der Wahrheit ist der Glaubenssinn [*sobornyj razum*] des ganzen Gottesvolkes.²⁰⁴⁰

Auf diese Lehre bezog sich Dudko und legitimierte mit ihr sein Handeln. Ihm ging es also nicht zuerst um die institutionalisierte, menschliche Seite von Kirche, sondern genau wie Špiller und Solženicyn um die göttliche. Ähnlich sah es Špiller, der die These Chomjakovs, „dass Konzilsbeschlüsse nur dadurch Gültigkeit erlangen, dass sie von der Gesamtkirche angenommen werden“²⁰⁴¹, für seine Argumentation adaptierte und das Volk Gottes als Hüterin der Wahrheit auswies:

Dort erscheint es, und zwar das „Volk Gottes“, nicht weniger als die Hüterin der Wahrheit. Und damit irgendeine Entscheidung des Konzils im Leben der Kirche verwirklicht werden kann, ist dessen Zustimmung absolut erforderlich.²⁰⁴²

Konzilsbeschlüsse erhielten so nur relativen Charakter und mussten von der Gesamtkirche in einem nicht formellen Prozess durch Annahme (oder Nichtannahme) bestätigt werden.²⁰⁴³ Ermogen sowie Ėšliman und Jakunin erinnerten die Kirchenhierarchie genau daran, indem sie das Moskauer Patriarchat zur Umsetzung der Beschlüsse des Landeskonzils 1917/18 aufforderten. Interessant ist auch ein Blick auf die Neophyten: Während die *sobornost'* die Gemeinschaftlichkeit der Orthodoxie gegenüber dem (häretischen) Westen betonte, fehlte ein Bezug auf dieses Konzept bei den Neophyten. Theologisch wurde von ihnen das *sobornost'*-Konzept v. a. im Sinne von Gemeinschaftlichkeit, von *obščina* betont, was bei den Untersuchten Ogorodnikov und Goričeva

²⁰⁴⁰ ALFEYEV: Geheimnis des Glaubens, 112.

²⁰⁴¹ BREMER: Kreuz und Kreml, 157.

²⁰⁴² ŠPILLER: Ego Vysokopreosvjaščestvu Mitropolitu Leningradskomu i Ladožskomu Nikodimu, 81.

²⁰⁴³ Vgl. BREMER: Kreuz und Kreml, 157.

zu den jeweiligen Seminargründungen führte. Insbesondere Ogorodnikov bemängelte die fehlende Umsetzung der Gemeinschaftlichkeit in der ROK und öffnete sich und das Christliche Seminar für alle Menschen guten Willens. Er suchte keine explizite kirchliche Erfahrung und gemeinschaftliche Einheit im Rahmen der örtlichen Gemeinde mehr. Stattdessen strebte der religiöse Andersdenkende nach einem orthodoxen Gemeindeleben im Rahmen der Diskussionsrunden, die für ihn die Freiheit und christliche Liebe in geschwisterlicher Gemeinschaft umsetzten und damit als Verwirklichung der christlichen *obščina* galten. Der Realisierung von *sobornost'* im Sinne von *obščina* in den philosophisch-religiös geprägten Diskussionsrunden bei Ogorodnikov stand die Konzeption Ėšlimans und Jakunins gegenüber, die Gemeinde eng mit dem Kultgebäude und der organisierten Gemeinde der Patriarchatskirche verbunden sahen. Kirche und Kirchlichkeit als Ort der orthodoxen Glaubenserfahrung sind demnach die Punkte, die Ėšliman und Jakunin von Ogorodnikov unterschieden, da letzterer ja explizit eine Form von Gemeinschaft suchte, die er in den meisten bestehenden Gemeindestrukturen der ROK nicht gegeben sah. Gleichwohl galt dies nicht für alle Gemeinden, da viele Intelligenzler beispielsweise die von Dudko gefeierte Liturgie besuchten und Goričeva die Göttliche Liturgie als Fluchtpunkt aus dem sowjetischen Alltag ansah und dementsprechend unkritisch gegenüber dem eingeschränkten Gemeindeleben in der Sowjetunion war.

In diesem Zusammenhang muss auch Talantovs Gründung der christlichen Bruderschaft erwähnt werden. Gerade der Kontakt zu den (noch bestehenden) legalen Kirchenstrukturen war für ihn essenziell. Hier unterschieden sich die von Talantov geplanten Bruderschaften von den religiös-philosophischen Diskussionsrunden Ogorodnikovs oder Goričevas, deren Seminare keine Rückbindung an die Amtskirche hatten. Ging Talantov davon aus, dass eine baldige Zerstörung der kirchlichen Organisationsstruktur bevorstehe, so war es bei Ogorodnikov die Desillusionierung des sich auf niedrigem Niveau konsolidierenden kirchlichen Lebens.

Bei den inhaltlichen Tätigkeiten gab es hingegen Überschneidungen bei Talantovs geplanten Bruderschaften und Ogorodnikovs Seminar: Stärkung der Gläubigen durch Versammlung, Studium der Texte von Kirchenvätern, des Evangeliums, der Apostel und anderer geistlicher Bücher, Diskussion und Reflexion des eigenen Glaubens, gemeinsames Gebet oder Psalmengesang und

Hilfe für diejenigen, die aufgrund ihres Glaubens mit Einschränkungen und Benachteiligungen konfrontiert waren.

Abschließend soll noch ein Hinweis auf die Verbindung der *sobornost*'-Konzeption mit der von Dudko und dem Christlichen Komitee geforderten Kanonisierung der Neumärtyrer und Bekenner gegeben werden, da sie auf einen wichtigen ekklesiologischen Aspekt hinweist, wie Jane Ellis herausstellt:

The concept of sobornost unites all members of the church, living or dead, in everlasting fellowship. The deceased martyrs and saints are just as much members of the church as those who are visible here on earth. To fail to recognize them, to ignore them, is a violation of sobornost, a disruption of its unity. [...] such disruption of unity [...] does have the effect of spiritually diminishing the church on earth.²⁰⁴⁴

Somit wird deutlich: Der Begriff „*sobornost*“ diente als Containerbegriff, den die Andersdenkenden unterschiedlich füllten. Aus dem ursprünglichen Konzept der Slavophilen zogen die religiösen Andersdenkenden verschiedene praktische Konsequenzen und akzentuierten diesen Begriff dementsprechend unterschiedlich. Eine einheitliche Verwendung dieses *teologumenon* lässt sich nicht nachweisen, auch keine inhaltliche Vernetzung der religiösen Andersdenkenden unter diesem Gesichtspunkt, da jedwede Bezugnahme auf die *sobornost*' im Dienste der eigenen Argumentation stand.

9.2.5.2 Kirchenbilder

Das setzt sich auch im Hinblick auf die von den religiösen Andersdenkenden entwickelten Kirchenbilder fort. Spielte für die Slavophilen aufgrund der *sobornost*' der klassische Kirchenbegriff keine besondere Rolle mehr,²⁰⁴⁵ so war die Frage nach dem jeweiligen Kirchenbild bzw. Kirchenbegriff durch den *Fastenbrief* Solženicyns hingegen virulent geworden.

Mit ihm war die Frage aufgeworfen worden, ob die Kirche eher institutionell oder moralisch-geistlich gedacht werden sollte. Solženicyn sprach sich für letztere Option aus. Deshalb war er eher zurückhaltend und nicht wie andere Andersdenkende auf aktive Änderungen der bestehenden kirchenpolitischen Lage bedacht. Demgegenüber standen – angefangen bei Ermogen – Jakunin

²⁰⁴⁴ ELLIS: *The Russian Orthodox Church*, 354.

²⁰⁴⁵ Vgl. BREMER: *Kreuz und Kreml*, 157.

und Èšliman, Talantov, Levitin (Krasnov), Želudkov und das Christliche Komitee, die dafür plädierten, die Kirche als Organisation unter sowjetischen Bedingungen zu bewahren und von den staatlichen Repressionsmaßnahmen zu befreien. Dies war jedoch nicht gleichbedeutend damit, den moralisch-geistlichen Selbstanspruch aufzugeben. Jakunin und Èšliman verknüpften ihren Einsatz für die Institution Kirche explizit mit einem soteriologischen Topos, da sie die Institution um der Erlösung der Gläubigen willen bewahren wollten. In den Untergrund zu gehen war für sie – im Gegensatz zu Solženicyn – keine Option. Talantov hingegen hatte bereits Erfahrungen mit der Gründung einer klandestinen christlichen Bruderschaft gemacht. Schlussendlich war er jedoch zu der Einsicht gelangt, dass es nicht der richtige Weg sei. Stattdessen trat er öffentlich für die Wahrung der Rechte von Gläubigen ein. Ausweislich der legalistischen Argumentation Jakunins und Èšlimans brauche die Kirche auch nicht in den Untergrund zu gehen, da es keinen Gegensatz zwischen der Struktur sowie Leitung der Kirche und der Religionsgesetzgebung der Sowjetunion gäbe. Dieselbe Argumentationsform vertraten auch Špiller und seine Gemeinde des Heiligen Nikolaus in Kuznecy. Špiller warf Solženicyn in der *Fastenbrief*-Debatte explizit vor, den sakramentalen Charakter von Kirche nicht zu beachten; er sei der Kirche fremd geblieben, statt sich wirklich in deren Kirchlichkeit (*cerkovnost*)²⁰⁴⁶ zu begeben.²⁰⁴⁷

Da es den Genannten um ein physisches Überleben der Kirche als Organisation ging, mussten sie gegenüber den atheistischen Machthabern legalistisch argumentieren, was erklärt, warum v. a. die institutionalisierte, menschliche

²⁰⁴⁶ Jane Ellis stellt den Zusammenhang von *cerkovnost* und *sobornost* wie folgt dar: „To a pious, traditional Orthodox believer, ‚churchliness‘ means being completely imbued with the teachings, worship, practice and traditions of the church, so that all one’s thoughts and actions result from them rather from one’s own reflection or rationalism. [...] to be truly ‚churchly‘, a member of the church in the fullest sense, one has to give oneself over entirely to the church’s collective wisdom. The concept of *sobornost*, or ‚conciliarity‘, is relevant here: an Orthodox Christian does not think, speak or act as an individual, but as a member of the church, a church which includes the Holy Fathers, the saints, and the great teachers and leaders of the past as well as the present, all of whose views, arrived at through prayer and fasting by the grace of the Holy Spirit, form his views. Traditional Orthodoxy does not demand that the gifts and talents of the individual be suppressed, but that they may be exercised only after he has undergone the kenotic experience of denying self and surrendering himself to the collective mind of the church“ (ELLIS: The Russian Orthodox Church, 323).

²⁰⁴⁷ Vgl. ebd., 322–323.

Seite der Kirche betont wurde und nicht so sehr die göttliche. Hierdurch unterschieden sie sich von denjenigen religiösen Andersdenkenden, die der ROK eine bestimmte moralische Rolle für Russland zusprachen (Dudko, Solženicyn) oder in den Untergrund gehen wollten (Solženicyn). Solženicyn reduzierte – so lautete Želudkovs Vorwurf – Kirche auf die Rolle einer Moralagentur und wolle diese instrumentalisieren, um die Moral der sowjetischen Gesellschaft zu heben und soziale Probleme zu lösen. Dudko thematisierte zwar ebenfalls soziale Probleme, deutete sie aber aus moralisch-theologischer Perspektive und bot die Hinwendung bzw. Rückkehr zur Orthodoxie als Lösung an, indem er deren soteriologische Bedeutung betonte. Er verortete Kirche zwar als irdischen Körper, band die Organisation Kirche aber an eine dahinterliegende metaphysische Dimension zurück. Die von ihm als Hauptaufgabe von Kirche apostrophierte Seelenrettung ging so nicht verloren und wurde von ihm, genau wie später auch von Rusak, hervorgehoben.

Einen anderen Ansatz verfolgten die Neophyten: Goričeva stellte sich ebenfalls gegen eine Reduzierung von Kirche auf eine moralisierende Rolle in der und für die Gesellschaft. Kirche sei mehr als Trägerin des Russisch-Seins oder moralischer Werte, so ihr Argument. Goričeva war auch nicht an institutionellen Fragen und dem Überleben bzw. der Sicherung der Institution Kirche interessiert. Das erklärt auch, warum sie nicht als Rechtsverteidigerin auftrat. Gleichzeitig lehnte Goričeva jedwede Pläne, in den Untergrund zu gehen, ab. Stattdessen hob die religiöse Andersdenkende die transzendente Dimension des Kirchengebäudes und deren Bedeutung hervor, wie dies bereits bei Ermogen, Jakunin, Èšliman und Levitin (Krasnov) geschah. Bei Talantov hingegen fehlte diese metaphysische Dimension, da er Kirchengebäude v. a. als kulturelle Gebäude verteidigte, die zur Historie Russlands gehörten.

Es mag auf den ersten Blick verwundern, dass Goričeva sich in diesem Punkt so sehr von Ogorodnikov unterschied, der seine Bedürfnisse nach geschwisterlicher Gemeinschaft eben nicht im Gemeindeleben der ROK befriedigt sah und deshalb eine neue christliche Gemeinschaft aufbauen wollte. Gleichzeitig muss aber auch angemerkt werden, dass in den *Prinzipien des Christlichen Seminars* festgehalten wurde, dass dessen Teilnehmer „zur Erlangung des Segens

Gottes für das Seminar²⁰⁴⁸ zum Empfang der Heiligen Kommunion aufgerufen wurden, und sie daher nicht unabhängig von der orthodoxen Gemeinde agierten.

Dennoch werden die unterschiedlichen Ansätze bzgl. des Gemeindelebens offensichtlich: Das Gemeindeleben und die damit verbundenen Restriktionen waren für Goričeva kein Thema. Als Neophytin hatte sie den Glauben neu für sich entdeckt und nahm gegenüber der Liturgie und dem Gemeindeleben keine kritische Position ein. Ogorodnikov hingegen ging es nicht mehr darum, die bedrängte Kirche als Organisationseinheit zu verteidigen, sondern eine Kultur in der Kultur zu etablieren und selbst bei Christen im Westen um praktische Hilfe für Christen in der Sowjetunion zu werben. Solch ein Handeln ist bei Goričeva nicht nachweisbar. Jedoch lässt sich auf eine Eingabe Goričevas verweisen, in der sie stellvertretend für das Leningrader Religiös-Philosophische Seminar sich an Christen in der gesamten Welt und alle Menschen guten Willens wandte, um sich in dieser gegen weitere Repressalien gegenüber dem inhaftierten Leningrader Vertreter des Christlichen Seminars Vladimir Poreš auszusprechen.²⁰⁴⁹ Dieser Aufruf kann jedoch nicht als Aufruf zur Zusammenarbeit mit Christen im Westen verstanden werden, sondern muss als Zeugnis ihres Einsatzes für ihren Bekannten Poreš gewertet werden.

Diese angesprochene Zusammenarbeit mit Christen im Westen wird im Folgenden weiter ausgeführt. Gleichzeitig wird die Themenstellung dahingehend erweitert, dass nicht nur die Beziehungen der religiösen Andersdenkenden zu anderen Gläubigen fokussiert werden, sondern auch die Beziehungen zu Nichtgläubigen in der Menschenrechtsbewegung.

9.2.6 Beziehungen zur Menschenrechtsbewegung und zu anderen Gläubigen

Schon Mitte der 1960er-Jahre lassen sich Kontakte zwischen religiösen Andersdenkenden und der beginnenden Bürgerrechtsbewegung nachweisen, auch wenn letztere noch nicht institutionalisiert war. Talantov forderte nämlich Gewissens- und Meinungsfreiheit nicht nur für orthodoxe Gläubige, sondern im Hinblick auf die Baptisten setzte er sich auch für andere Gläubige und

²⁰⁴⁸ CHRISTIANSKIJ SEMINAR: Deklaracija principov seminarara, 76.

²⁰⁴⁹ Vgl. SKOMP, Elizabeth: Tat'iana Goricheva's Letter of Support for a Fellow Dissident, in: DEGRAFFENRIED / KNOX (Hg.): Voices of the Voiceless, 45–47.

mit Rekurs auf Litvinov und L. Daniel' für Mitglieder der *intelligencija* ein. Er engagierte sich als Erster für die Verteidigung der Rechte Andersgläubiger und anderer nichtreligiöser Andersdenkender und verließ hierdurch den Binnenraum der innerorthodoxen Argumentationsebene. Neben Talantov war es Želudkov, der auf Sinjavskij, J. Daniel' sowie Ginzburg und Galanskov hinwies und so weitere Brücken zur Menschenrechtsbewegung baute. Einige Jahre später zählte Želudkov zu den Gründungsmitgliedern von Amnesty International in Moskau, was sich hier bereits andeutete.

Der Dissident Jurij Galanskov selbst hatte den Weg für diese Vernetzung gebahnt, indem er in der *samizdat*-Zeitschrift *Phönix (Feniks)* 1966 einen Bericht über die Verfolgung der Mönche im Mariä-Entschlafungskloster, der Lavra von Počaevo, in der ein atheistisches Museum errichtet wurde, platzierte. Levitin (Krasnov) wiederum sagte im „Prozess der Vier“ als Zeuge aus und unterschrieb später Aufrufe zur Verteidigung der Angeklagten.

Die Besonderheit Talantovs lag nun darin, dass er das erste spezifisch religiöse Dokument veröffentlicht hatte, das auf die oben genannten Fälle einging und für die Angeklagten Partei ergriff – also noch weit vor Jakunin, der sich in den 1960er-Jahren noch nicht zu solchen Themen äußerte. Der erste Schritt, nicht nur auf orthodoxe Gläubige und deren Unterdrückung zu schauen, wie noch bei Ermogen oder Jakunin und Ešliman, war somit gemacht worden. Talantov hatte nicht nur die Verbindung zwischen verschiedenen christlichen Denominationen etabliert, sondern auch zwischen unterschiedlichen Richtungen der Andersdenkenden, die nach ihm von anderen wie Levitin (Krasnov) auch in der Gründung der Initiativgruppe zur Verteidigung der Menschenrechte aufgegriffen wurde oder sich in der Gründung des Christlichen Komitees zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen manifestierte.²⁰⁵⁰ Michael Bourdeaux bewertete Talantovs Vorstoß bereits 1967 dementsprechend: „This is something entirely new in Soviet society [...]“²⁰⁵¹

Talantov war zwar den ersten Schritt auf andere Gläubige und andere Andersdenkende zugegangen, eine theologische Untermauerung oder Reflexion unterblieb jedoch. Diese nahmen die bereits erwähnten Želudkov und Levitin (Krasnov) vor:

²⁰⁵⁰ Vgl. Keston Archive: SU/Ort 2 Individuals: Talantov [BOURDEAUX, Michael: Kirov Laymen expose State Interference, in: *New Christian*, 23.02.1967, 17].

²⁰⁵¹ Ebd.

Levitin (Krasnov) teilte die Annahme Želudkovs, dass die Kirche aus Menschen guten Willens und Taten bestehe, die unabhängig von ihren Überzeugungen und ihrem Wissen über Christus und Gott zur Kirche Christi gehörten. Diese Annahme ermöglichte es ihm, seine Aktivitäten in der Menschenrechtsbewegung theologisch zu legitimieren. Levitins (Krasnovs) selbstgewähltes Leitmotiv war das des Barmherzigen Samariters (Lk 10,25–37):

Heutzutage sehe ich mehr christlichen Geist in Außenstehenden, in Samaritern [...], die ihr gesamtes Leben für andere gegeben haben. [...] Alle oben erwähnten Personen [Pavel Litvinov, Larisa Bogoraz, Vladimir Bukovskij, Aleksandr Ginzburg, Jurij Galanskov u. a.] gehen freiwillig den Gang der Passion, und ähneln darin Christus; sie werden, unabhängig von ihren eigenen Überzeugungen, zu Teilnehmern an seinem Leiden, und ich betrachte sie als meine Brüder in Christus.²⁰⁵²

Vor diesem Hintergrund war auch das Engagement von Levitin (Krasnov) und Želudkov in der Menschenrechtsbewegung nicht verwunderlich, hatten sie so eine Brücke gebaut, die das gemeinsame Handeln von religiösen und nichtreligiösen Andersdenkenden theologisch legitimierte.

Demgegenüber vertrat Dudko, der ebenfalls in der Nähe zur sowjetischen Menschenrechtsbewegung stand, ein exklusivistisches Kirchenbild und favorisierte eine Rückkehr Andersgläubiger zur Orthodoxie, was seiner slavophilen Grundhaltung entsprach. Das Engagement in der Menschenrechtsbewegung und der Einsatz für andere (Nicht-)Gläubige kann demnach nicht auf ein bestimmtes Kirchenbild zurückgeführt werden.

Trotz slavophiler Grundeinstellungen war auch eine andere Haltung bezüglich Andersgläubiger möglich, wie Ogorodnikov, der sich zusammen mit den anderen Mitgliedern des Christlichen Seminars in ökumenischer Absicht an alle Menschen guten Willens wandte und keine Rückkehr derselben zur Orthodoxie promulgierte, zeigte. Ogorodnikov zeichnete ein ähnliches Bild wie Levitin (Krasnov) und Želudkov, der von einem Christentum für alle sprach. Alle drei Genannten griffen damit die Enzyklika des Ökumenischen Patriarchen *An die Kirchen Christi überall* (1920) auf, die ebenfalls „mit der pauschalen Identifizierung aller getrennten Konfessionen zusammen als ‚den christlichen Leib‘ und

²⁰⁵² Keston Archive: SU/Ort 2 Individuals: Levitin (Krasnov) 2 of 3 [KRASNOV-LEVITIN: A Light in the Little Window, 3–5].

„den ganzen Leib der Kirche“ [...] eine ungenaue und eher schwache Ekklesiologie erkennen“²⁰⁵³ ließ. Ekklesiologische Fragen traten seitens der Andersdenkenden vor dem konkreten Handeln in der Unterdrückungssituation zurück, was die analysierten Eingaben und Aufrufe zur praktischen Hilfe belegen.

Inwieweit die biblische Formulierung „Alle Menschen guten Willens“ (Lk 2,14) eine Anspielung auf die Sozialenzyklika *Pacem in Terris* von Johannes XXIII. ist, lässt sich nicht beantworten, v. a. da der biblische Terminus auch vom russischen Patriarchen Pimen selbst benutzt wurde. Er nutzte die Formulierung beispielsweise, um seine Botschaft des Friedens und der Zusammenarbeit unter den Völkern zu verbreiten und eine große Zahl an Adressaten anzusprechen.²⁰⁵⁴ Dennoch wäre eine bewusste Rezeption von *Pacem in Terris* durch die religiösen Andersdenkenden konsequent, zumal die Enzyklika *Über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit* zentrale Topoi der religiösen Dissidenten verhandelte.

Unabhängig von der Beantwortung der Frage, ob dies eine direkte oder indirekte Übernahme der Formulierung aus *Pacem in Terris* war, war die Nutzung der biblischen Formulierung ein geschickter Schachzug. So konnten die religiösen Dissidenten nicht nur einen größeren Adressatenkreis im Westen insbesondere bei Katholiken erreichen, sondern auch ihre Themen prominent platzieren. Gleichzeitig muss mitbedacht werden, dass Johannes XXIII. in *Pacem in Terris* die *Allgemeine Menschenrechtserklärung* ausdrücklich begrüßte. Die zwei Jahre später durch das II. Vaticanum angenommene Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae* wies die katholische Kirche folglich als Gewährsmann aus und erlaubte es den religiösen Andersdenkenden, sich vermehrt an den Papst zu wenden, wie es beispielsweise Levitin (Krasnov) getan hatte, um die Freiheit der Religion einzufordern. Erkannte die katholische Kirche nicht nur ihren eigenen Gläubigen das Recht auf freie Religionsausübung zu, so gestand sie mit DH 2 dieses auch Angehörigen anderer Religionen und Konfessionen zu, was die Päpste als inhaltlich vertrauenswürdige Appellationsinstanz für die religiösen Andersdenkenden erscheinen ließ. Dies zeigt auch Katharina Kunter für die Päpste auf: „Mit ‚Dignitatis Humanae‘ konnten

²⁰⁵³ COHEN, Will: Politische und theologische Motivationen der (Anti-)Ökumene, in: RGOW 46 (10/2018), 24–27, hier: 24.

²⁰⁵⁴ Vgl. dazu beispielhaft die Weihnachtsbotschaft von Patriarch Pimen (PIMEN, PATRIARCH MOSKOVSKIJ I VSEJA RUSI: Roždestvenskoe poslanie, 30), als deren Replik Solženicyn seinen *Fastenbrief* verfasste.

die Diskriminierungen von gläubigen Christen in den sozialistischen Ländern beklagt und sich für die Religionsfreiheit in den kommunistischen Ländern eingesetzt werden.“²⁰⁵⁵

Abschließend müssen im Zusammenhang mit dieser Formulierung zwei Ebenen unterschieden werden: die der Adressaten sowie die eines Kirchenbildes und dessen ökumenischer Weite.

Seit den Briefen Ėšlimans und Jakunins – die sich auch an die „Millionen Menschen guten Willens in allen Ländern der Welt“²⁰⁵⁶ richteten – hatte sich eine Vorgehensweise etabliert, mittels derer Eingaben explizit oder implizit an Adressaten in der internationalen Sphäre gerichtet wurden. Dementsprechend unterstützte die Formulierung aus Lk 2,14 die Taktik der Andersdenkenden, ihre Ziele sowohl innerhalb der Sowjetunion nicht nur für orthodoxe Gläubige anschlussfähig zu machen, sondern auch um im Ausland ihre Argumente vorbringen zu können.

Diese Form des Andersdenkens lässt sich noch nicht bei Bischof Ermogen nachweisen und stellt eine Entwicklung dar, die Mitte der 1960er-Jahre einsetzte und mit dem KSZE-Prozess in den 1970er-Jahren ihren Höhepunkt erreichte. Im Vergleich der Neophyten und des Christlichen Komitees mit Jakunin und Ėšliman kann festgehalten werden, dass letztere den Westen in den 1960er-Jahren noch nicht aktiv nutzten, um mittels *tamizdat*-Publikationen Druck auf die eigene Kirchenleitung auszuüben. Gerade die Publikation von Schriften im Westen wurde aber in den 1970er-Jahren als Möglichkeit begriffen, durch den Westen in der Sowjetunion Druck auf die eigene Kirchen- und Staatsführung aufzubauen. Dass bei Goričeva keine expliziten Eingaben an Vertreter der Weltöffentlichkeit nachweisbar sind, lässt sich dadurch erklären, dass sie die Auseinandersetzung um die Rechte der Frauen in der Sowjetunion suchte, sich vom westlichen Feminismus abgrenzte und sich sowohl in der offiziellen als auch in der inoffiziellen Kultur für die Stärkung der Rechte der Frauen einsetzte. Ihr „Kampf“ hatte dementsprechend nochmals andere Adressaten als der der anderen untersuchten Andersdenkenden. Gleichzeitig lässt sich dies vor der jeweiligen spirituellen Perspektive kontextualisieren:

²⁰⁵⁵ KUNTER, Katharina: Christen und Menschenrechte in Mittel- und Osteuropa, in: RGOW 46 (12/2018), 11–13, hier: 13.

²⁰⁵⁶ ESCHLIMAN / Jakunin: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 61.

Für Goričeva beinhaltete ihre Spiritualität kaum eine Offenheit gegenüber anderen Religionen oder Konfessionen. Sie war eng mit dem orthodoxen Bekenntnis verbunden. Ähnliches lässt sich – wie geschildert – für Dudko feststellen. Ogorodnikov hingegen stellte die Kirche Jesu Christi insgesamt in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen und kooperierte auch mit Christen anderer Denominationen und Nationen – etwas, das bei Goričeva unterblieb.

Gleichzeitig wurde Lk 2,14 nicht nur genutzt, um den Adressatenkreis der Eingaben zu erweitern, sondern auch, um Personen der Rechtsverteidiger- und Menschenrechtsbewegung als Gleichgesinnte, als „wahre Christinnen“²⁰⁵⁷ zu identifizieren. Dabei spielte jedoch ein ausgearbeitetes Kirchenbild eine untergeordnete Rolle, da es v. a. um den gemeinsamen Einsatz für bzw. gegen etwas ging. Auch ökumenische Aspekte waren in diesem Zugriff von geringer Bedeutung. Daher sind Jakunins, Chajbulins und Kapitančuks Eingaben an Christen aus dem Westen ähnlich zu bewerten wie diejenigen, die das Christliche Seminar verschickte. Auch hier wird dieselbe Strategie angewandt: Durch die Information anderer Christen nutzte es gezielt die internationale Sphäre, um innenpolitisch Druck auf die sowjetische Führung und die Kirchenleitung auszuüben. Eine ökumenische Theologie oder eine Theorie ökumenischer Theologie wurde durch das Christliche Komitee nicht entwickelt; auch lässt sich keine Auseinandersetzung mit Konzepten eines anonymen Christentums Karl Rahners, das implizit von Goričeva vertreten wurde, oder eines Christentums für alle, wie bei Želudkov, nachweisen. Ökumenisch offen waren sowohl das Christliche Seminar als auch die Leningrader Studiengruppen, ohne dass jedoch eine dezidierte theologische Reflexion der Teilnehmer hierauf stattfand. In Leningrad führte diese Offenheit trotz gemeinsamen Gebets auch nicht zu expliziten ökumenischen Aktivitäten oder zu Aufrufen an Christen im Westen; ganz im Gegensatz zum Moskauer Seminar, das von seinen Aktivitäten her deutlich ökumenischer ausgerichtet war.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Kooperation mit anderen nicht-religiösen Andersdenkenden nicht zwangsläufig zu einer ökumenischen Offenheit führen musste und dass auch die ökumenische Offenheit nicht Voraussetzung für die Kooperation mit nichtreligiösen Andersdenkenden war. Wichtig ist des Weiteren der Hinweis der Historikerin Katharina Kunter, dass es nicht nur zu einer politischen Entdeckung der Menschenrechte durch die

²⁰⁵⁷ GORIČEVA: Ved'my v kosmose, 9.

religiösen Andersdenkenden gekommen war, sondern auch zu einer theologischen Emanzipation derselben durch diese Entdeckung:

Kaum bewusst ist allerdings, dass deren [der Christen] menschenrechtliches Engagement in der Regel auf einer „doppelten“ Befreiung und Emanzipation beruhte: Nämlich erstens gegenüber der kommunistischen Doktrin vom Vorrang der sozialen gegenüber der individuellen Menschenrechte wie zweitens auch gegenüber der kirchlichen, antiliberalen Tradition, die Menschenrechte als kein christliches Anliegen ablehnte.²⁰⁵⁸

Letzteres gilt insbesondere für diejenigen Andersdenkenden, die wie Dudko keine ökumenische Offenheit zeigten und slavophil orientiert waren, sich aber mit der Bürgerrechts- und Menschenrechtsbewegung solidarisierten und deren Grundanliegen entgegen der kirchlichen, antiliberalen Tradition teilten. Demgegenüber standen andere religiöse Andersdenkende, deren Bezogenheit auf Russland und slavophile Grundüberzeugungen eine Kooperation mit dem Westen nicht kategorisch ausschlossen, wie am Beispiel Ogorodnikovs aufgezeigt werden kann. Es kann eine Ungleichzeitigkeit im Handeln der Andersdenkenden festgestellt werden, die auch für Katharina Kunters Beobachtung wertvoll ist: Sowohl jene, die mit internationalen Abkommen und Dokumenten individualistisch argumentierten als auch solche, die in ihren Kirchenbegriff diejenigen inkludierten, die sich nicht selbst als zur ROK zugehörig fühlten, übernahmen westliche Konzepte, wodurch sie eigentlich nicht als slavophil ausgewiesen werden können. Gleichzeitig gab es – außer beim Christlichen Komitee – kaum Reflexionen der Andersdenkenden darauf, wie individualistische westliche Konzepte wie die Menschenrechte mit dem Wert der Gemeinschaft, in der das Individuum aufgeht und vor der das Individuum zurücktritt, verbunden werden können. Negativ gewendet bedeutet dies: Es fand keine Reflexion dieses Sachverhalts bei Levitin (Krasnov), Želudkov, Dudko, der ja ebenfalls in der Menschenrechtsbewegung aktiv war, und Ogorodnikov statt. Positiv ausgedrückt kann dies jedoch wie folgt beschrieben werden: Der Einsatz für die Rechte Marginalisierter jedweder Denomination bedeutet nicht, seinen eigenen Standpunkt und seine Verortung in der Gemeinschaft der orthodoxen Kirche preisgeben zu müssen. Schließlich war der Bezug auf westliche Konzepte die einzige Möglichkeit, im Westen Gehör zu erhalten und eine Verbesserung in der Sowjetunion zu erreichen.

²⁰⁵⁸ KUNTER: Christen und Menschenrechte in Mittel- und Osteuropa, 11.

9.3 Ziele

Im Vergleich der Ziele der Andersdenkenden fällt auf, dass es keine grundlegenden Unterschiede zwischen Klerikern und Laien gab. Unterschiede tun sich darin auf, wofür sich die religiösen Andersdenkenden einsetzten bzw. wogegen sie sich stellten.

Das die meisten religiösen Andersdenkenden einende Ziel war die Einhaltung der (Religions-) Gesetzgebung in der UdSSR. Dieses Ziel der Rechtsverteidigung gegenüber dem Staat durchzog das Handeln von Ermogen bis zum Christlichen Komitee. Die einzige Ausnahme bildet Goričeva, die zwar nicht explizit als Rechtsverteidigerin auftrat, den Staat bzw. dessen Vertreter jedoch daran erinnerte, die Gleichbehandlung der Geschlechter umzusetzen und individuelle bürgerliche Freiheiten zu garantieren. Als indirekte Rechtsverteidiger können – wie in Kapitel 9.2.1.3 gezeigt – Solženicyn und Rusak – bezeichnet werden.

Das Ziel, international verpflichtende Menschenrechtsdokumente umzusetzen, kam in den 1960er-Jahren um Levitin (Krasnov) und Želudkov zunächst zögerlich auf. Erst im Zusammenhang mit der weiter an Fahrt aufnehmenden Menschenrechtsbewegung und dem KSZE-Prozess rückte die Verteidigung dieser Dokumente in den Fokus der religiösen Dissidenten. Parallel dazu nahm jedoch die Einforderung des Kirchenrechts ab, dessen strikte Einhaltung und die damit verbundene Umsetzung der Beschlüsse des Landeskonzils 1917/18 ein Ziel war, das nach Änderung des *Gemeindestatuts* in den 1960er-Jahren im Fokus der Auseinandersetzung stand. Den religiösen Andersdenkenden war es wichtig, auf die ekklesiologischen Grundlagen der Orthodoxie zu verweisen und diese nicht zu verraten. Jakunin und Ėšliman forderten des Weiteren ebenso wie Solženicyn den Patriarchen auf, die Rechte von Gläubigen gegenüber den sowjetischen Machthabern zu verteidigen und so selbst als Rechtsverteidiger aufzutreten. Diese Kritik nahm ein *Movens* auf, das in der Tauwetter-Periode möglich geworden war, als nicht mehr jede öffentliche Kritik am bestehenden System durch den Staat geahndet wurde. Der Patriarch sollte sich nach Meinung der religiösen Andersdenkenden nun auch seitens der Kirche dafür einsetzen, begangene Fehler – sowohl staatlicher- als auch kirchlicherseits – zu korrigieren, um staatliche Eingriffe in das Kirchenleben zu verhindern.

9 Vergleich

Mit der Verstetigung der *Gemeindeordnung* 1971 war ein kirchenrechtlich begründeter Einspruch gegen die nun rechtmäßig approbierte Fassung nicht mehr möglich, auch wenn die inhaltlichen Punkte weiterhin Kritik hervorriefen. Gleichzeitig war die Forderung Jakunins und Ėšlimans teilweise erfüllt worden, die dafür eintraten, dass ein Landeskonzil den Beschluss der Bischofsversammlung beraten sollte. Sie erhofften sich dadurch eine vollständige Klärung der Lage der ROK in der Sowjetunion und eine Rücknahme des *Gemeindestatuts*, was jedoch nicht erreicht wurde. Doch immerhin wurde das Statut nun auch offiziell auf einem Landeskonzil beschlossen, sodass es kirchenrechtlich nicht mehr nur ein Provisorium war. Talantov hingegen plädierte zwar auch für die Einberufung eines Landeskonzils, er sah in ihm jedoch primär die Fortsetzung des 1918 abgebrochenen Konzils, um den Reformkurs der ROK weiter fortzuführen.

Sich begründet gegen die staatlichen Eingriffe in das innere Leben der Kirche zu stellen, war nicht nur Ziel von Jakunin und Ėšliman, sondern auch von Ermogen, Talantov, Špiller, Levitin (Krasnov) und Rusak. Dudko sah die Verteidigung seiner Ansprachen und Predigten auch als einen Versuch an, sich gegen staatliche Beeinflussungen zu wehren und verwahrte sich somit den staatlichen Eingriffen in das Innere der Kirche. Für das Christliche Komitee und die Neophyten spielten diese Ziele nur noch eine untergeordnete Rolle, da ersteres sich für die Rechte aller Gläubigen einsetzte und nicht mehr nur speziell für orthodoxe Gläubige und die Zweiten für sich mittels der Seminargründungen Wege gefunden hatten, wie sie mit der Situation der illegalen Einmischung umgehen konnten. Eingaben an Kirchenvertreter zur Verteidigung der (verletzten) Kirchenrechte erschienen aus dieser Warte nicht mehr zielführend.

Des Weiteren strebten Jakunin und Ėšliman ein symphonisches Verhältnis zwischen Staat und Kirche an, während der in der Menschenrechtsbewegung aktive Levitin (Krasnov) für einen weltanschaulich neutralen Staat plädierte und dementsprechend die Verfolgung eines solchen Zieles strikt ablehnte. Das Christliche Komitee trat dafür ein, dass der Staat offiziell anerkenne, dass Kommunismus und Religion vereinbar seien. Goričeva hingegen strebte eine gänzlich transformierte Kultur an, während Ogorodnikov eine neue Kultur innerhalb der bestehenden Kultur gründen wollte. Auch hier ist eine Entwicklung der Gedanken und Argumentationsmuster zu erkennen: weg von einem

hegemonialen Anspruch der Orthodoxie hin zu einem Einsatz für einen weltanschaulich neutralen Staat, der auch der ROK keine Privilegien einräumte. Dieses Ziel korrespondierte beim Christlichen Komitee und bei Ogorodnikov auch damit, Hilfe durch andere Christen aus dem westlichen Ausland anzunehmen. Dieses Ziel wurde in den 1960er-Jahren noch nicht verfolgt. Hier war es Talantov, dem es um eine Destruktion des im Westen verbreiteten Bildes von Kirche in der Sowjetunion ging. Eine Kooperation und ein Aufruf zur direkten Hilfe ist jedoch bei ihm nicht nachweisbar.

Es ist deutlich geworden: Die Ziele der religiösen Andersdenkenden variierten und waren nicht monothematisch. Zeithistorische Umstände konnten die Artikulation der Themen und angestrebten Ziele beeinflussen. Im nachfolgenden Kapitel werden daher als Ergänzung zu den bereits analysierten Hintergründen Hinweise darauf geben, warum es unterschiedliche Themen und Ziele der religiösen Andersdenkenden gab.

9.4 Verschiedene Generationen von Andersdenkenden

Trotz der beschriebenen Unterschiede bei den Themen und Zielen einte die untersuchten Andersdenkenden die konsequente praktische Umsetzung dessen, wofür sie einstanden. Andersdenken zielte auf eine handlungspraktische Ebene und ging über den reinen Denkkakt hinaus. Jedoch scheiterten alle Versuche der religiösen Andersdenkenden, ihre Vorstellungen sowohl in der säkularen wie auch in der kirchlichen Öffentlichkeit umzusetzen. Die religiösen Andersdenkenden hatten zwar ähnliche Grundanliegen, waren aber dennoch eine heterogene Gruppe, die sich – wie bereits beschrieben – in ihrer Vorgehensweise und in ihren Zielen unterschied. Positiv ausgedrückt bedeutet dies: Andersdenken öffnet den Rahmen, um situationsbezogenen Argumentationsmuster und Lösungsvorschläge vorzubringen und sich nicht starr und passiv dem eigenen Schicksal ergeben zu müssen. Dies zeigt sich auch, wenn die politischen Entwicklungen der Sowjetunion mit einbezogen werden und nach der jeweiligen Sozialisierung der religiösen Andersdenkenden gefragt wird. Goričeva (geboren 1947) und Ogorodnikov (geboren 1950) wurden beispielsweise unter vollkommen anderen gesamtgesellschaftlichen Gegebenheiten sozialisiert als der mehr als 50 Jahre zuvor geborene Erzbischof Ermogen (geboren 1896), wie zu Beginn von Kapitel 7 geschildert wurde.

9 Vergleich

Dieses Beispiel verdeutlicht, dass ein Blick auf die unterschiedlichen Generationen sinnvoll sein kann, um weitere Erklärungen für das Handeln der religiösen Andersdenkenden und ihre persönlichen Argumentationslinien zu finden.

Erzbischof Ermogen war, wie erwähnt, der Einzige der hier untersuchten Andersdenkenden, der das Landeskonzil 1917/18 aktiv miterlebte und dadurch kanonisch geprägt argumentierte. Ähnliches lässt sich für Talantov (geboren 1903) feststellen, der den Stalinterror der 1930er-Jahre in seine Argumentation durch Rekurs auf den Tod seines Vaters und Bruders mit einbezog und so eindeutige Verweise auf seine Biographie bot. Demgegenüber standen Ogorodnikov und Goričeva als Vertreter einer Generation, die weder die Stalinzeit noch den Zweiten Weltkrieg miterlebt hatte:

Insofern waren sie vom Enthusiasmus über den Aufbau des Kommunismus weit weniger beseelt als diejenigen, deren Kindheit und Jugend in die zwanziger und dreißiger Jahre fielen.²⁰⁵⁹

Die von der Osteuropahistorikerin Anke Stephan beschriebene Generation der „Siebziger“ umfasst ungefähr die Jahrgänge Mitte bis Ende der 1940er-Jahre,²⁰⁶⁰ und damit die in diesem Zeitraum geborenen Ogorodnikov und Goričeva. Weitere äußere Faktoren, die nicht nur zur Ausbildung der Fraueninitiative in Leningrad beitrugen, sondern auch weitestgehend für Goričeva gelten, waren:

erstens die lebensweltliche Erfahrung der Akteurinnen und ihrer Generation der „Siebziger“, zweitens die Entwicklung innerhalb der Dissidentenbewegung und der „Zweiten Kultur“ in den siebziger Jahren, drittens die Rezeption westlicher feministischer Schriften, viertens der offizielle Diskurs über die „Frauenfrage“ in der Sowjetunion der siebziger Jahre.²⁰⁶¹

All diese vier Punkte lassen sich in Goričevas Schriften bzw. für sie nachweisen. Lediglich eine Einschränkung ist für Goričeva bei der Generation der „Siebziger“ zu nennen: Während die „Siebziger“ durch eine frühe Distanz zum System gekennzeichnet sind, war Goričeva zumindest während des Studiums noch aktiv im lokalen kommunistischen Jugendverband, dem *komsomol*, als Organisatorin tätig. Ihre Haltung gegenüber dem sowjetischen Staat und

²⁰⁵⁹ STEPHAN: Von der Küche auf den Roten Platz, 427–428.

²⁰⁶⁰ Vgl. ebd., 427.

²⁰⁶¹ Ebd., 476.

der marxistisch-leninistischen Ideologie änderte sich erst später durch Desillusionierung und Hinwendung zum Christentum.²⁰⁶² Analoges gilt für Ogorodnikov: Er war sogar Leiter der örtlichen Jugendorganisation der KPdSU in Naberežnye Čelny und setzte sich dann während des Studiums intensiver mit der ideologischen Frage auseinander, was bei ihm in der Hinwendung zum Christentum resultierte. Beide sind deshalb eindruckliche Belege dafür, wie die Desillusionierung von der marxistisch-leninistischen Ideologie zur Hinwendung zum Christentum führen konnte.

Demgegenüber stand nicht nur die Generation um Erzbischof Ermogen, sondern auch und v. a. die Generation der „Sechziger“: Die „Sechziger“ wurden zwischen 1930 und 1945 geboren und waren in den späten 1950er- und frühen 1960er-Jahren Jugendliche. Sie waren die erste Generation, die zwar noch unter Stalin aufwuchs, aber erst nach Stalins Tod erwachsen wurde und deren Leben von den Folgen der Geheimrede Chruščëvs sowie der sich anschließenden Tauwetter-Periode maßgeblich geprägt war. Daher wird diese Generation auch als „Tauwetter-Generation“ bezeichnet.²⁰⁶³ Der Freiburger Osteuropahistoriker Dietmar Neutatz betont, dass die Angehörigen dieser Generation einen intellektuellen Hintergrund hatten, sich durch nonkonformes Verhalten auszeichneten und sich somit von ihrer Elterngeneration abgrenzten, auch wenn die Abgrenzung nicht zwangsläufig mit dem Glauben an den Kommunismus kollidieren musste, da sich die „Sechziger“ für Verbesserungen des Sozialismus einsetzten.²⁰⁶⁴ Dies zeigt sich auch an der sich in dieser und durch diese Generation ausgebildeten Rechtsverteidigerbewegung. Dementsprechend können Rechtsverteidiger wie Jakunin (geboren 1934) und Ėšliman (geboren 1929) unter die „Sechziger“ subsumiert werden. Zu den genannten Verbesserungen zählte auch der Einsatz in und die Prägung der Menschenrechtsbewegung.²⁰⁶⁵ Hier können dann v. a. die Mitglieder des Christlichen Komitees für die Verteidigung der Rechte der Gläubigen (Jakunin, Chajbulin [geboren 1937], Kapitančuk [geboren 1945]) genannt werden.

²⁰⁶² Vgl. ebd., 427–428.

²⁰⁶³ Vgl. dazu die einschlägige Schrift Aleksejevas, die ihren Lebensweg als sowjetische Dissidentin schildert und deren Untertitel prägnant die Tauwetter-Generation beschreibt: ALEXEYEVA, Ludmilla / GOLDBERG, Paul: *The Thaw Generation. Coming of Age in the Post-Stalin Era*, Pittsburgh 1993 (Pitt Series in Russian and East European Studies).

²⁰⁶⁴ Vgl. NEUTATZ: *Träume und Alpträume*, 400–401.

²⁰⁶⁵ Vgl. STEPHAN: *Von der Küche auf den Roten Platz*, 428.

Dass in die Gründung der Initiativgruppe zur Verteidigung der Menschenrechte auch Levitin (Krasnov) (geboren 1915) und in die Gründung von Amnesty International in Moskau Želudkov (geboren 1909) involviert war oder Personen wie Špiller (geboren 1902) und Talantov (geboren 1903) als Rechtsverteidiger eingestuft werden können, legt die Schwäche des genannten Modells offen, denn Rechtsverteidiger entstammten nicht ausschließlich der Generation der „Sechziger“. Voronkov legt zwar anhand einer Analyse der seit 1956 in der Sowjetunion verurteilten Dissidenten dar, dass die Mehrheit der Verurteilten aus der Generation der „Sechziger“ stammt,²⁰⁶⁶ diese Analyse besagt gleichzeitig aber auch, dass es zudem Andersdenkende aus anderen Jahrgängen gab, die sich für die gleichen Ziele einsetzten und so als Rechtsverteidiger auftraten. Dieser Aspekt muss auch vor dem Hintergrund der Ergebnisse dieser Arbeit in der zukünftigen Forschung Beachtung finden, sodass ein differenzierteres Bild der Generationen gezeichnet werden kann. Es war nämlich ihr moralischer Anspruch, der die unterschiedlichen Geburtenjahrgänge in ihrem Handeln vereinte. Die politischen, sozialen und gesamtgesellschaftlichen Umstände, die die Jahrgänge der zwischen 1930 und 1945 Geborenen maßgeblich prägten und eine andere gesellschaftliche Umgebung als bei den Vorgängergenerationen schufen, begünstigten die Ausbildung der Generation der „Sechziger“.²⁰⁶⁷ Dies schloss aber nicht aus, dass sich Andersdenkende aus anderen Generationen dem moralischen Anspruch verweigerten. Die religiösen Andersdenkenden waren wie andere Menschen auch „Kinder ihrer Zeit“ und von dieser geprägt. Sie reagierten auf gesamtgesellschaftliche Transformationen und suchten nach Möglichkeiten, aktiv zu werden, wodurch ihrem Andersdenken eine handlungspraktische Dimension zukam.

Modelle, wie die soeben beschriebenen, bilden folglich die Wirklichkeit nicht ab, sondern können diese nur näherungsweise wiedergeben. Sie geben Verstehensmuster an die Hand, um bestimmte Phänomene in einem ersten Zugriff besser zu fassen; diese bedürfen dann aber einer genaueren und detaillierteren Untersuchung, wie in dieser Arbeit gezeigt.

²⁰⁶⁶ Vgl. VORONKOV: Proekt „Šestidesjatnikov“, 186–189.

²⁰⁶⁷ Vgl. hierzu auch Kapitel 2.3.

10 Forschungsperspektiven

In dieser Arbeit wurde das religiöse Andersdenken in der Sowjetunion systematisch erschlossen und aufgearbeitet. Von Anfang an waren, wie an unterschiedlichen Stellen gekennzeichnet, Einschränkungen des Themas und der damit verbundenen Diskursanalyse notwendig gewesen. Gleichzeitig sind Fragen aufgekommen, die bisher in der Forschung nicht behandelt worden sind. Die Forschungslücken werden im Folgenden kurz dargestellt, um so nicht nur den Bedarf an weiterer Forschung aufzuzeigen, sondern auch, um zur Auseinandersetzung und weiteren Rezeption des Themas zu motivieren:

Als erstes muss bedacht werden, dass aufgrund der vorliegenden Analyseergebnisse nicht die Frage beantwortet werden konnte, ob – und falls ja – in welcher Art und Weise es sachliche und inhaltliche Beeinflussungen der Dissidenten untereinander gab. Diese Einschränkung der Untersuchung des hier analysierten Diskurses wurde bereits in Kapitel 3.2 problematisiert. Solche Beeinflussungen konnten lediglich an manchen Stellen angedeutet werden. Zustimmungen und Abgrenzungen der religiösen Andersdenkenden zu bestimmten Topoi und Konzepten konnten zwar aufgezeigt werden, jedoch nicht, inwieweit sie auf persönliche Beeinflussungen der religiösen Dissidenten untereinander zurückzuführen sind. Wer war mit wem, wann und wie lange bekannt? Wo sind persönliche Sympathien, wo klare Ablehnungen nachweisbar und wie hat sich dies auf die Ebene der verfolgten Ziele und Argumente ausgewirkt? Wie haben sich die religiösen Andersdenkenden also untereinander rezipiert? Diese Punkte müssen in dieser Arbeit offenbleiben. Eine Netzwerkanalyse könnte hier neue Erkenntnisse zu den persönlichen Netzwerken liefern. Gleichzeitig ließen sich so Ergebnisse gewinnen, die in chronologischer Reihung Entwicklungen der Positionen einzelner Andersdenkender aufweisen lassen. Hat sich z. B. eine Position durch die Begegnung mit anderen religiösen Dissidenten geändert oder gefestigt? Die Entwicklung der Positionen kann dann auch Aufschlüsse über das Agieren der untersuchten Personen nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion liefern. Zur Klärung der aufgeführten Fragen könnten neuere Methoden der Biographieforschung

und des Lifewritings²⁰⁶⁸ zu Rate gezogen werden, um so auch autobiographische Dokumente sichten zu können, die von der hier vorliegenden Analyse ausgeschlossen waren.

Gleichzeitig ist zweitens nach den Biographien der Andersdenkenden zu fragen. Da diese nicht im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung standen, wurden sie bei erster Nennung des jeweiligen Andersdenkenden bewusst kurz gehalten. Inwieweit waren die vorgebrachten Argumente und Begründungsfiguren in den Lebensläufen der Dissidenten grundgelegt? Inwieweit war die Rezeption westlichen Gedankenguts durch Sprachkenntnisse geprägt? Inwieweit sind Entwicklungen in den Argumentationen nachweisbar, die sich mit Veränderungen der eigenen Biographie verknüpfen oder gar erklären lassen? Und auch: Welche konkreten Reaktionen gab es kirchlicher- und staatlicherseits auf das Handeln der Andersdenkenden und wie beeinflusste dies wiederum die Andersdenkenden? Solche Fragestellungen konnten in dieser Arbeit nur ansatzweise beantwortet werden. Gleichzeitig könnten folgende Untersuchungen an die 2019 veröffentlichte Dissertation der Historikerin und Slavistin Manuela Putz anknüpfen, die zwar religiöse Andersdenkender in ihrer Untersuchung vollständig ausblendet, dafür aber nach den Lagererfahrungen internierter Intellektueller seit Ende der 1950er-Jahre fragt und diesen eine „wesentliche Bedeutung bei der Entstehung und dem Transfer von Praktiken der Rechtsverteidiger zu[schreibt]“²⁰⁶⁹.

Auf die Stellung und Lage religiöser Andersdenkender bezogen ergeben sich daraus u. a. folgende Forschungsperspektiven: Erzbischof Ermogen beispielsweise war ebenfalls in Lagerhaft und wurde in dieser Arbeit als einer der ersten Rechtsverteidiger der religiösen Andersdenkenden gekennzeichnet. Wie hat

²⁰⁶⁸ Ein Projekt zum Lifewriting Andersdenkender in der Sowjetunion (1960er- bis 1980er-Jahre) wurde unter der Leitung von Mirja Lecke am Seminar für Slavistik/Lotman-Institut für russische Kultur an der Ruhr-Universität Bochum durchgeführt. Christina Jüttner untersuchte dabei auch die hier behandelte Tat'jana Goričeva, jedoch nicht explizit den religiösen Aspekt ihres Engagements in der Leningrader Kultur und ihrer Schriften. Somit bieten die Bochumer Ergebnisse mit der hier vorliegenden Studie Anknüpfungspunkte für ein Projekt zum Lifewriting religiöser Andersdenkender. Erste Ergebnisse des Bochumer Projekts sind inzwischen veröffentlicht worden: JÜTTNER, Christina: The Private and the Public in the Life Writings of Dissenters in Late Socialist Russia. A Female Perspective, in: KLEPIKOVA / RAABE (Hg.): Outside the "Comfort Zone", 245–284; LECKE, Mirja: Privacy, Political Agency, and Constructions of the Self in Texts Written by Dissidents, in: KLEPIKOVA / RAABE (Hg.): Outside the "Comfort Zone", 287–311.

²⁰⁶⁹ PUTZ: Kulturraum Lager, 6.

sich nun die Lagerhaft auf sein Handeln – und auch auf das anderer ehemals internierter religiöser Andersdenkender – ausgewirkt? Gibt es Parallelen oder Unterschiede zu Engagierten in der Bürger- und Menschenrechtsbewegung? Aufgrund solcher Fragestellungen ließen sich Gemeinsamkeiten sowie Unterschiede zu den von Putz untersuchten Personen aufzeigen.

Daran anknüpfend könnten drittens die hier untersuchten *samizdat*-Texte als Grundlage dienen, den religiösen *samizdat* nicht nur als geschriebenen Text aufzufassen, sondern wie die Literaturwissenschaftlerin Josephine von Zitzewitz als Prozess der „Gesamtheit der Beziehungen, die Menschen an einem bestimmten Ort und in einem bestimmten sozialen Umfeld miteinander verbinden“²⁰⁷⁰. Gerade beim Christlichen Seminar in Moskau, den Seminaren in Leningrad und beim Christlichen Komitee wurden bereits inhaltliche Übereinstimmungen und Differenzen deutlich; Rezeptionen und Vernetzungen konnten bei Personen wie Dudko oder Jakunin angedeutet werden. Mit dieser weiten Definition von *samizdat*, die über das reine Lesen und Produzieren von Texten hinausgeht, könnte an die genannte neue Arbeit von Zitzewitz’ *Vielseitige Persönlichkeit. Befunde über den Leser des Samizdat* angeknüpft werden. Gleichzeitig könnte solch eine Untersuchung auch einen Beitrag zum Themenfeld „*samizdat*“ leisten, um einen Vergleich zwischen religiösen Andersdenkenden und anderen Rezipienten und Teilnehmern des *samizdat* zu ermöglichen. Es stünden somit – im Gegensatz zu Punkt drei – nicht die Personen samt ihres Netzwerks im Vordergrund, sondern die Beziehungen, die die Personen mittels des *samizdat* untereinander pflegten.

Viertens sind zu allen hier untersuchten Andersdenkenden und zu denjenigen, deren Themen und Positionen nur angedeutet werden konnten, noch umfangreichere Untersuchungen möglich. V. a. im Archiv des Keston Centers in Waco, Texas sind ausreichend Materialien vorhanden, die zu einer weiteren Auseinandersetzung und Vertiefung mit den hier aufgeworfenen Themen einladen. Dass dabei auch verlorengegangene geglaubte Texte (wieder)gefunden²⁰⁷¹ und infolgedessen ausgewertet werden können, wurde mit dieser Arbeit aufgezeigt. Ebenso gibt es über die in den Kapiteln 5 bis 8 ausführlich untersuchten religiösen Andersdenkenden hinaus weitere Personen, die detaillierter oder auch unter einer anderen Fragestellung untersucht werden können.

²⁰⁷⁰ VON ZITZEWITZ: *Vielseitige Persönlichkeit*, 162.

²⁰⁷¹ Vgl. FN 1450.

10 Forschungsperspektiven

Aus forschungspraktischen Gründen war dies hier nicht möglich, sodass nur eine Kurzanalyse in Kapitel 4 erfolgen konnte.

Zusammenfassend wird deutlich, dass es diverse Anschlussmöglichkeiten gibt, die Ergebnisse dieser Studie zu rezipieren, weiterzudenken und so neue Forschungsgebiete zu erschließen. Diese Arbeit soll und kann als Grundlage für weitere Forschungen im Feld der religiösen Andersdenkenden dienen.

11 Rück- und Ausblick: (Nicht-)Rezeption des religiösen Andersdenkens

Im Folgenden sollen Topoi des hier untersuchten Diskurses mit theologischen, kirchenpolitischen und gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen in der Sowjetunion während und in Russland nach dem Untersuchungszeitraum in Beziehung gesetzt werden, um herauszufinden, ob und falls ja wie das religiöse Andersdenken rezipiert wurde.

11.1 ... in offiziellen Dialogen der ROK während der Sowjetzeit

Neben theologischen Grundannahmen lassen sich die Inhalte des religiösen Andersdenkens, die sich auf praktisches Handeln in der Gesellschaft beziehen, auch in offiziellen Dialogdokumenten der ROK während der Sowjetzeit wiederfinden.²⁰⁷² So wurde beim zweiten Gesprächstreffen mit der römisch-katholischen Kirche auf Bari 1970 die grundsätzliche Frage aufgeworfen,

²⁰⁷² Die bilateralen Dialoge der ROK endeten nicht nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion, sondern wurden sowohl mit der römisch-katholischen Kirche als auch mit der EKD weitergeführt. Aufgrund der hier formulierten Frage nach der Rezeption des religiösen Andersdenkens während des Untersuchungszeitraums muss aus forschungspraktischen Gründen eine Auswahl aus der Vielzahl der Konferenzen und Dialoge erfolgen. Der dafür ausgewählte Dialog zwischen der EKD und der ROK zählt zu den ersten ökumenischen Gesprächen, die die ROK seit dem Zweiten Weltkrieg geführt hat, und begann bereits vor dem Eintritt der ROK in den ÖRK 1961. Gleichzeitig stellt dieser Dialog auch den intensivsten bilateralen Dialog für beide Kirchen dar; vgl. BREMER, Thomas / OELDEMANN, Johannes / STOLTMANN, Dagmar (Hg.): *Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalischem-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung*, Trier 1999 (Sophia. Quellen östlicher Theologie, 32), 312. Die Gespräche mit der römisch-katholischen Kirche begannen mit einem inoffiziellen Meinungsaustausch 1967 und behandelten fortan sozialethische und ekklesiologische Themen; vgl. für die Dialoge mit der römisch-katholischen Kirche die Einschätzung von Johannes Oeldemann in: INSTITUT G2W. ÖKUMENISCHES FORUM FÜR GLAUBEN, RELIGION UND GESELLSCHAFT IN OST UND WEST (Hg.): Johannes Oeldemann zur katholisch-orthodoxen Ökumene, 8.3.2018, <https://noek.info/hintergrund/480-johannes-oeldemann-zu-oekumene> sowie die Übersicht über gemeinsame Treffen und Deklarationen beim Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen: PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY (Hg.): Moscow Patriarchate, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/relazioni-bilaterali/patriarcato-di-mosca.html>; vgl. für die Dialoge zwischen EKD und ROK seit 1992 das vierte Kapitel aus ILLERT, Martin: *Dialog –*

11 Rück- und Ausblick: (Nicht-)Rezeption des religiösen Andersdenkens

wie man ein echter, seinen Grundsätzen unbeirrbar ergebener Christ und zugleich ein loyaler Mitarbeiter derer sein könne, die ihre Kräfte ebenfalls für die Gestaltung einer vollkommeneren Gesellschaft einsetzen, ohne daß sie das christliche Weltverständnis teilen [...].²⁰⁷³

Dies war die Grundsatzfrage, der sich die religiösen Andersdenkenden stellten, die gleichzeitig orthodoxe Christen und loyale Bürger der Sowjetunion sein wollten. Beim vierten Treffen der bilateralen Dialoggruppe 1975 wurde – quasi als Antwort auf die fünf Jahre zuvor formulierte Frage – festgehalten:

Die Kirche verkündet die christliche Heilsbotschaft von der Errettung und Befreiung [...]. Unter diesem Blickwinkel verwirklicht die Kirche in der modernen Welt ihren Dienst für die Gerechtigkeit, den Frieden und die Befreiung vom Bösen im einzelnen und in der Gesellschaft, indem sie zur Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens, mit Gläubigen wie Nichtgläubigen ruft.²⁰⁷⁴

Diesen Dialog mit allen Menschen guten Willens, mit Gläubigen wie Nichtgläubigen, hatte beispielsweise Levitin (Krasnov) explizit gefordert, da für ihn auch der Atheismus in der Sowjetunion unfrei war.

Ähnliches wurde auch im bilateralen Dialog zwischen der ROK und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) festgehalten. In der Analyse der Gespräche wird deutlich, dass es gerade bei Friedenthemen, die die ROK auf den Konferenzen progressiv vorantrieb, deutliche Übereinstimmungen mit den Positionen der religiösen Andersdenkenden gab. Als Beispiel hierfür kann das dritte Arnoldshainer Gespräch 1967 zum Thema „Versöhnung“ gelten, bei dem festgehalten wurde:

Narration – Transformation. Die Dialoge der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR mit orthodoxen Kirchen seit 1959, Leipzig 2016 (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, 106). Nach dem Zusammenbruch der UdSSR ergaben sich für die ROK neue Möglichkeiten zu handeln und ihre Position zu artikulieren. So konnte sie beispielsweise erstmals selbst eine *Sozialdoktrin* verabschieden, anstatt sich nur auf theologischen Konferenzen über solche Themen auszutauschen. Aus diesem Grund konzentrieren sich die weiteren Kapitel auf die neuen Möglichkeiten nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion, anstatt nach etwaigen Rezeptionen des religiösen Andersdenkens in den nach 1991 stattfindenden offiziellen Dialogen zu fragen.

²⁰⁷³ 2. Treffen der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche, Bari 1970, in: BREMER / OELDEMANN / STOLTMANN (Hg.): *Orthodoxie im Dialog*, 29.

²⁰⁷⁴ 4. Treffen der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche, Trient 1975, in: BREMER / OELDEMANN / STOLTMANN (Hg.): *Orthodoxie im Dialog*, 30–32, hier: 31–32.

11 Rück- und Ausblick: (Nicht-)Rezeption des religiösen Andersdenkens

Die Berufung zum Frieden Christi verpflichtet die Christen zum Wirken für den irdischen Frieden. [...] Dazu gehören: [...] Die Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit Nichtchristen bei dem gemeinsamen Bemühen um einen dauerhaften und gerechten Frieden und den allseitigen Fortschritt in der Welt. Dabei sind der Dialog und die Zusammenarbeit zwischen Christen und Nichtchristen, darunter auch den Marxisten, hilfreich.²⁰⁷⁵

Die friedensethischen Themen der ROK, die sie in die unterschiedlichsten Dialoge mit einbrachte, werden hier deutlich, besonders aber die Zusammenarbeit mit Nichtchristen: Diese Forderung entsprach dem, was Ogorodnikov und die Mitglieder des Christlichen Seminars in Briefen an junge Christen im Westen und darüber hinaus an alle Menschen guten Willens artikuliert hatten. Der Unterschied zwischen dem Christlichen Seminar und der Patriarchatskirche war jedoch, dass in den Briefen, die von den religiösen Andersdenkenden an die Welt(öffentlichkeit) gerichtet wurden, die Situation der ROK in der Sowjetunion angeprangert und auf Verfolgungen hingewiesen wurde, während die Amtskirche die gegenwärtige religiöse Situation in der Sowjetunion verteidigte und Repressionen nicht ansprach.

Paradoxerweise folgten sowohl die Amtskirche wie auch die religiösen Andersdenkenden dem Aufruf zum Dialog mit Nichtchristen: die Amtskirche in Zusammenarbeit mit der Staatsmacht, um zumindest den bestehenden *status quo* der Kirche in der Sowjetunion zu wahren und so überhaupt Kontakte mit anderen Kirchen im Ausland halten zu können, und die religiösen Andersdenkenden mit anderen Dissidenten, um ihre Ziele wie die Verteidigung von formal garantierten Rechten zu erreichen. Es wird deutlich: Obiges Zitat zielte insbesondere auf den offiziellen Diskurs in der offiziell-öffentlichen Sphäre. Dennoch zeigten die religiösen Andersdenkenden, dass auch Kritiker der Amtskirche und des Sowjetstaats sich einem Dialog verpflichtet sahen. Besonders deutlich wird es dort, wo die religiösen Andersdenkenden Konzepte entwarfen, wie sich staatliches und kirchliches Recht zusammendenken ließen, wie u. a. in der unterschiedlichen Ausdeutung der Zinsgroschenperikope deutlich wurde.

²⁰⁷⁵ 3. Theologisches Gespräch zwischen der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, Höchst 1967, in: BREMER / OELDEMANN / STOLTMANN (Hg.): *Orthodoxie im Dialog*, 318–324, hier: 323–324.

Unabhängig von der Amtskirche entwickelten die religiösen Andersdenkenden mit Konzepten wie dem „Christentums für alle“ (Želudkov), das anerkannte, dass die Kirche aus Menschen guten Willens und Taten bestehe, Modelle für den im obigen Zitat geforderten Dialog und für die Zusammenarbeit zwischen Christen und Nichtchristen. Želudkov selbst konnte so Mitglieder der Menschenrechtsbewegung, die sich für „Liebe, Freiheit, Wahrheit“²⁰⁷⁶ einsetzten, als Christen ansehen und mit ihnen kooperieren; Levitin (Krasnov), Mitbegründer der Initiativgruppe zur Verteidigung der Menschenrechte in der UdSSR, setzte sich in der Auseinandersetzung mit der Staatsführung für den „Kampf für die Freiheit der Religion, für die Freiheit des Atheismus, für die völlige Gewissensfreiheit“²⁰⁷⁷ ein; Talantov forderte freie und offene Prozesse für Andersdenkende – eben nicht nur für religiöse Andersdenkende – und schlug als gläubiger Christ „den Atheisten unseres Landes vor, einen offenen und freundschaftlichen Dialog über die uns interessierenden Fragen zu beginnen“²⁰⁷⁸; und dem Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen ging es gemeinsam mit anderen Helsinki-Gruppen um die Durchsetzung der gewährten Rechte.

All dies, was die religiösen Andersdenkenden praktisch taten, war auch Gegenstand der Arnoldshainer Gespräche und wurde in Arnoldshain IV (1969) festgehalten:

In ihrem Versöhnungswerk (2 Kor 5,18) wollen die Christen und die christlichen Kirchen auf Grund des von ihnen bekannten gemeinsamen Ursprungs des Menschengeschlechts (Apg 17,26) und seiner Erlösung durch Christus, den Erretter, bereit sein zur praktischen Zusammenarbeit mit allen Menschen, die nach Frieden und Gerechtigkeit dürsten, nach Fortschritt und Wohlstand.²⁰⁷⁹

Dass die Zusammenarbeit mit allen Menschen, die nach Frieden und Gerechtigkeit dürsten, bei den religiösen Dissidenten jedoch anders aussah als in den Vorstellungen der Amtskirche, ist deutlich geworden. Einen ähnlichen Unterschied gibt es auch in der Rezeption von Mt 5,13–14: So beriefen sich Talantov

²⁰⁷⁶ ŽELUDKOV: Pis'mo k sovetskomu intelligentu, 77–78.

²⁰⁷⁷ LEVITIN: Beseda A. Ė. Levitina v Moskve o svobode very i ateizma, 100.

²⁰⁷⁸ TALANTOV: Žaloba General'nomu prokuroru SSSR P. A. Rudenko, 19.

²⁰⁷⁹ 4. Theologisches Gespräch zwischen der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, Leningrad 1969, in: BREMER / OELDEMANN / STOLTMANN (Hg.): Orthodoxie im Dialog, 324–330, hier: 330.

und Goričeva explizit auf diese Bibelstelle, um ihr Handeln zu begründen, während die Amtskirche selbige Bibelstelle auf internationalen Konferenzen nutzte, um – wie hier in Arnoldshain V (1971) – sich für das Thema „Frieden“ einzusetzen:

Unter dem Ruf, „Salz der Erde“ und „Licht der Welt“ (Mt 5,13–14) zu sein, verherrlichen die dem Auferstandenen Nachfolgenden Gott mit ihrem gesamten Leben [...]. Sie sollen Friedensstifter sein, sie sollen die Heilstaten [...] verkündigen, [...] sie sollen mit dem Bösen kämpfen, sich um eine Verbesserung menschlicher Beziehungen bemühen, sie sollen den Menschen helfen zu einer vernünftigen Gestaltung und Veränderung der Welt, bei der Beseitigung von Feindschaft, Krieg, Rassenhaß, sozialer Ungerechtigkeit.²⁰⁸⁰

Des Weiteren kann auf die Bewertung der sowjetischen Ideologie hingewiesen werden. Die marxistisch-leninistische Ideologie wurde eben nicht *per se* von allen religiösen Andersdenkenden abgelehnt, mit Ausnahme von Talantov und Solženicyn. Diese nicht-per-se-Verurteilung des Sozialismus findet sich ebenfalls im Kommuniké des dritten Treffens „Die Kirche in einer sich verändernden Welt“ 1973 in Zagorsk wieder: Die Teilnehmer „erkannten die positiven Aspekte in diesen Tendenzen [gemeint ist der Sozialismus] an, die Christen zu verstehen suchen sollten“²⁰⁸¹. Die Anerkennung ermöglichte eine produktive Auseinandersetzung zwischen den religiösen Andersdenkenden und offiziellen Vertretern der ROK auf der einen Seite und staatlichen Vertretern auf der anderen.

Neben diesem Zugriff auf die Ideologie war es v. a. die Staatsbezogenheit sowohl der russischen Amtskirche als auch der religiösen Andersdenkenden, die sich auf unterschiedlichste Art und Weise zeigte: Kann unter Staatsbezogenheit der Amtskirche die Propagierung der sowjetischen Friedenspolitik, die Verneinung der Verfolgung von Gläubigen in der UdSSR und die Durchsetzung der Parteipolitik durch ein Kooperieren und Paktieren mit den Staats-

²⁰⁸⁰ 5. Theologisches Gespräch zwischen der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, Kirchberg 1971, in: BREMER / OELDEMANN / STOLTMANN (Hg.): *Orthodoxie im Dialog*, 330–334, hier: 333.

²⁰⁸¹ 3. Treffen der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche, Zagorsk 1973, in: BREMER / OELDEMANN / STOLTMANN (Hg.): *Orthodoxie im Dialog*, 29–30, hier: 30.

mächten verstanden werden, so lag die Staatsbezogenheit der Andersdenkenden darin, den Staat daran zu erinnern, seine eigenen Gesetze einzuhalten und deren Durchsetzung anzumahnen. Für diese Art der Staatsbezogenheit erhielten die religiösen Andersdenkenden keinerlei Unterstützung durch die Kirchenhierarchie. Erst während der *perestrojka* wurden die Themen der religiösen Andersdenkenden von der Kirchenhierarchie aufgegriffen, wie im nächsten Kapitel gezeigt wird.

11.2 ... während der *perestrojka*²⁰⁸²

Als es 1988 zur Feier des Millenniums der Taufe der Rus' in einer bis dahin nicht gekannten Öffentlichkeit kam, zeigte sich, dass viele Forderungen der religiösen Andersdenkenden sowohl von kirchenamtlicher Seite als auch von staatlicher Seite nicht nur offen benannt, sondern auch umgesetzt wurden, ohne dass jedoch direkt auf die religiösen Andersdenkenden verwiesen wurde.²⁰⁸³ Dass sowohl das Millennium als auch die Forderungen von Kirchenvertretern an den Staat öffentlich kundgetan werden konnten, zeigt, dass die bis dahin existierenden Sphären von Öffentlichkeit, die die religiösen Andersdenkenden noch vor der *perestrojka* durchbrechen mussten, um ihr Anliegen vorzubringen, nicht mehr galten. Die unterschiedlichen Sphären gab es so nicht mehr (vgl. Kapitel 2.3). Dies eröffnete der Kirchenleitung neue Handlungsspielräume. Gleichzeitig hatte Gorbacëv erkannt, dass die Beschleunigung der Wirtschaft und der Umbau der Gesellschaft nur dann möglich waren, wenn nicht nur der Dialog mit Parteifunktionären und Mitgliedern der KPdSU gesucht wurde, sondern auch mit Kritikern. Wenn die gesamte UdSSR umgebaut werden sollte, war Gorbacëv auf jeden Sowjetbürger angewiesen – und damit sowohl auf Atheisten wie auch auf religiöse Bürger.²⁰⁸⁴

Deshalb setzte Gorbacëv auf Transparenz und Offenheit (*glasnost*), die zunächst jedoch nicht als Meinungs- oder Pressefreiheit im westlichen Sinne

²⁰⁸² Vgl. für dieses Unterkapitel FÖLLER: Staat und Kirche, 18–72, 87–90.

²⁰⁸³ Ähnliches hat der australische Historiker Robert Horvath für die Menschen- und Bürgerrechtsbewegung herausgearbeitet: „[D]issidents and their ideas influenced the course of Gorbachev's reforms, and laid important foundations of a democratic political order“ (HORVATH, Robert: *The Legacy of Soviet Dissent. Dissidents, democratisation and radical nationalism in Russia*, Milton Park/New York 2005 [East European Studies, 17], 1).

²⁰⁸⁴ Vgl. QUIRING, Manfred: *Russland. Orientierung im Riesenreich*, Berlin 2008, 83; HÖSCH: *Geschichte Rußlands*, 410–411.

gedacht war. Den Bürgern sollte der Zweifel am geplanten Umbau der Gesellschaft genommen werden, indem die Regierung mitteilbarer und selbstkritischer wurde.²⁰⁸⁵ Die Transparenz aller Entscheidungen wurde zur Voraussetzung für Massenbeteiligung und Öffentlichkeit sowie zur Bedingung für die Demokratisierung der Gesellschaft. *Glasnost* sollte die Sowjetbürger zu eigenständiger und bewusster Tätigkeit zur Erneuerung der Gesellschaft bewegen.²⁰⁸⁶

Vergleicht man dies und die sich durch die Dynamik der *perestrojka* verselbstständigende *glasnost*, die sich mehr und mehr in Richtung westlicher Meinungs- und Pressefreiheit entwickelte, mit dem Agieren der religiösen Andersdenkenden, so wird deutlich, dass diese von Anfang an „Öffentlichkeit“ suchten: sei es in der offiziell-öffentlichen oder in der international-öffentlichen Sphäre, indem sie bewusst die Grenzen der privat-öffentlichen Sphäre durchbrachen, um ihre Anliegen zu artikulieren. Diese Grenze zwischen den beiden Sphären war – wie geschildert – nun entfallen.

Die Parallelen zu den Andersdenkenden sind offenkundig:

Jakunin und Ešliman forderten bereits 1965 im Verhältnis zwischen Staat und Kirche dasjenige ein, was mehr als 20 Jahre später als die Lösung schlechthin gelten sollte: mehr Öffentlichkeit bzw. eine starke Öffentlichkeit (*strogaja glasnost*) und einen Umbau der Beziehungen zwischen Staat und Kirche (*perestrojka*).

Die Mitglieder des Christlichen Komitees und die Gemeindemitglieder der Gemeinde des Heiligen Nikolaus in Kuznecy nutzten eine Argumentationsform, derer sich auch Gorbačëv bedienen sollte: der Notwendigkeit der Gläubigen für den sowjetischen Staat. So wie Gorbačëv erkannt hatte, dass er die Umgestaltung nur mit und nicht gegen die Gläubigen durchführen konnte,²⁰⁸⁷ so brachte das Komitee bereits 1976 das Argument vor, dass „Gläubige [...]“

²⁰⁸⁵ Vgl. ASCHER: Geschichte Russlands, 231; ROTH, Paul: Soviet Media Policy Since 1985, in: THE FEDERAL INSTITUTE FOR SOVIET AND INTERNATIONAL STUDIES (Hg.): The Soviet Union, 1987–1989. Perestroika in Crisis?, London 1990, 102–110, hier: 103; GORBATSCHOW, Michail: Alles zu seiner Zeit. Mein Leben. Aus dem Russischen von Birgit Veit, Hamburg 2013, 379–380.

²⁰⁸⁶ Vgl. GORBATSCHOW: Alles zu seiner Zeit, 383.

²⁰⁸⁷ Vgl. ELSNER: Die Russische Orthodoxe Kirche vor der Herausforderung Moderne, 133–134.

einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung²⁰⁸⁸ stellten, und dass eine Normalisierung ihrer rechtlichen Lage lebensnotwendig für den Staat sei, da die Gläubigen sich so frei für ihren Staat einsetzen könnten. Religions- und Gewissensfreiheit seien dementsprechend von politischem Nutzen für den Sowjetstaat. Mit der durch Gorbačëv proklamierten Abkehr vom Wahrheitsanspruch der KPdSU im Februar 1987²⁰⁸⁹ wurde der Rahmen der Sowjetideologie endgültig gesprengt und die Vergangenheit enttabuisiert, wodurch die weltanschauliche Klammer entfiel, die bis dahin die Sowjetunion als Fundament zusammengehalten hatte.

Art. 6 der sowjetischen Verfassung wurde schließlich aufgrund des gesellschaftlichen Drucks durch die wachsende Demokratisierung am 14. März 1990 vom Kongress der Volksdeputierten gestrichen, wodurch das Machtmonopol der KPdSU endgültig gebrochen²⁰⁹⁰ und gleichzeitig eine zentrale Forderung des Christlichen Komitees aus dem Jahr 1977 umgesetzt worden war. Vergleicht man nun die Entwicklungen während der Zeit der *perestrojka* mit den Forderungen und Aktivitäten der religiösen Andersdenkenden, so lassen sich noch weitere Punkte, die von letzteren vorgebracht, aber nicht umgesetzt wurden, nachweisen:

Erstens ist hervorzuheben, dass die sowjetische Presse sich nun auch in den Dienst der Gewissensfreiheit stellte und Artikel veröffentlichte, die das Verhalten des Moskauer Patriarchats sowohl im Weltfriedens- als auch im Weltkirchenrat vor der Ära Gorbačëvs beleuchteten und herausstellten, was bereits Talantov, das Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen und Rusak bemängelt hatten:

Der Grundsatz der Gewissensfreiheit blieb nur für den äußeren Bereich bestehen – von ihm wurde auf Vorzeigekonferenzen und internationalen

²⁰⁸⁸ Členy Christianskogo Komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR: Deklaracija, 3.

²⁰⁸⁹ Vgl. GORBATSCHOW, Michail: Für eine Welt ohne Kernwaffen, für Humanismus der internationalen Beziehungen. Rede auf dem Treffen im Kreml vor den Teilnehmern des internationalen Forums „Für eine Welt ohne Kernwaffen, für das Überleben der Menschheit“. 16. Februar 1987, in: DERS.: Reden und Aufsätze zu Glasnost und Perestrojka. Deutsche Übersetzung und Zusammenstellung: Verlag Progreß Moskau, Bindlach 1989, 415–431, hier: 415.

²⁰⁹⁰ Vgl. ASCHER: Geschichte Russlands, 235.

11 Rück- und Ausblick: (Nicht-)Rezeption des religiösen Andersdenkens

Begegnungen geredet. Für den „inneren“ Gebrauch wurde dieser Grundsatz beschnitten [...]. Und in der Zwischenzeit häufte sich in der Gesellschaft die Heuchelei [...].²⁰⁹¹

Die scharfe Kritik, die die religiösen Andersdenkenden gegenüber Vertretern des Moskauer Patriarchats und ihrem Auftreten im Ausland geäußert hatten, wurde nun offiziell von der sowjetischen Presse übernommen, während das Moskauer Patriarchat über sein eigenes Verhalten und seine Rolle auf diesen Konferenzen schwieg. Nicht nur die Presse, sondern auch Konstantin Charčev als Vorsitzender des Rates für Angelegenheiten der Religionen räumte im Januar 1988 ein, dass die sowjetische Gesetzgebung überarbeitet werden müsse:

Wohl aber kann und muss man die Anstrengungen, die Bemühungen der Menschen um die allgemeinmenschlichen, moralischen und geistigen Werte, um den Frieden, um unser gemeinsames Wohl vereinigen. [...] Diesem Ziel müssen auch die Vervollkommnung der Gesetzgebung über die religiösen Kulte und eine neue Auslegung des Prinzips der Gewissensfreiheit unter den Verhältnissen der Gegenwart durch Philosophen und Rechtswissenschaftler dienen.²⁰⁹²

Nun sollte mit dem Prinzip der Gewissensfreiheit und der Vervollkommnung der Gesetzgebung über die religiösen Kulte – und damit auch mit der Umsetzung internationaler verbindlicher Dokumente – das umgesetzt werden, wofür die religiösen Andersdenkenden jahrzehntelang gekämpft hatten. Beispielsweise betonte Levitin (Krasnov):

[Wir] wollen die volle Meinungsfreiheit, Freiheit der wissenschaftlichen Forschung, Freiheit der philosophischen und religiösen Überzeugungen. Wirtschaft ohne Privatunternehmer und volle Meinungsfreiheit – das ist sozialistische Demokratie.²⁰⁹³

Zweitens lässt sich in Bezug auf die moralischen Einstellungen sagen, dass die Forderungen, die von den religiösen Andersdenkenden vorgebracht wurden, nun offizieller Bestandteil sowohl des staatlichen als auch des kirchlichen Sprachstils geworden waren: Solženicyn sah die moralische Erneuerung der

²⁰⁹¹ ŠEVELEV, V.: Dlja uzkoĝo kruga, in: Moskovskie novosti (15/89), abgedruckt in: ROTH, Paul: 5 Jahre Religions- und Kirchenpolitik unter Gorbatschow, München 1990 (Beiträge zur Religions- und Glaubensfreiheit, 4), 14.

²⁰⁹² CHARČEV: Die Gewissensfreiheit bestärken, 30–32.

²⁰⁹³ LEVITIN-KRASNOV: Brief an Papst Paul VI., 169.

Gesellschaft nur durch die Kirche gegeben; Dudko deutete die sozialen Probleme des Landes als moralische Probleme, was diesen sehr in die Nähe der Gorbačëv'schen Problemlösung rückt, auch wenn Gorbačëv anders als Dudko keinerlei soteriologische Aspekte damit verband. Jakunin und Èšliman hoben v. a. den Beitrag der ROK zur Geschichte Russlands hervor, indem sie die religiöse mit der allgemeinbildenden Aufklärung in Russland verbanden. Goričëva stellte sich als einzige religiöse Andersdenkende gegen diese der ROK zugeschriebene Rolle, da sie zum einen die sozialen Probleme des Landes nicht als moralische Probleme deutete und zum anderen Kirche nicht auf die Rolle einer moralvermittelnden Institution reduzieren wollte.

Genau dieses Potential hingegen wollte Gorbačëv nun heben: Er begründete die neu zu gewährenden religiösen Freiheiten damit, dass Gläubige potentiell nützlich für den Umbau der Gesellschaft seien, da sie Charakteristika wie moralische Werte und Normen aufwiesen, die der Verwirklichung sozialistischer Ziele dienlich sein könnten. Ihr Glaube sei davon unabhängig und hindere religiöse Menschen nicht an der Verwirklichung. Patriarch Pimen sekundierte, indem er in einem Interview mit der *Izvestija* vom 9. April 1988 betonte, dass christliche Werte essentiell seien, um ein Gespür für Verantwortung bei den Menschen zu implementieren, was er am Beispiel der sowjetischen Arbeitsethik exemplifizierte, denn orthodoxe Werte seien für diese von besonderer Bedeutung.²⁰⁹⁴ Der spätere Patriarch Aleksij, zur damaligen Zeit Metropolit von Leningrad und Novgorod, brachte ebenfalls öffentlich den Willen der Amtskirche zum Umbau der Staat-Kirche-Beziehung vor, indem er in den *Moskovskie Novosti* vom 20. September 1987 Probleme der Staat-Kirche-Beziehung ansprach. In diesem Interview nahm er genau diejenigen Topoi auf, die die religiösen Andersdenkenden auch der Patriarchatskirche vorgebracht hatten. So bemängelte er genau wie das Christliche Komitee sowie Jakunin und Èšliman, dass Gesetze zu Ungunsten der Gläubigen gebrochen worden seien, gläubige Bürger als Bürger zweiter Klasse betrachtet wurden und mit Diskriminierungen zu rechnen hatten – und dies, obwohl sie Veteranen des Großen Vaterländischen Krieges und Helden der Arbeit seien, die pflichtbewusst und ehrlich ihren Tätigkeiten nachgingen.²⁰⁹⁵ Neu war diese Ansicht nicht, war sie

²⁰⁹⁴ Vgl. KNOX: *Russian Society and the Orthodox Church*, 61.

²⁰⁹⁵ Vgl. das Interview in englischer Übersetzung in: MELVILLE, Andrei / LAPIDUS, Gail W. (Hg.): *The Glasnost Papers. Voices on Reform from Moscow*, Boulder/San Francisco/Oxford 1990, 128–130.

doch auch von Levitin (Krasnov) vorgebracht worden. Auch die Rolle, die Solženicyn für die ROK vorsah, lässt sich bei Aleksij finden, nämlich die Erneuerung der Gesellschaft durch die von der Kirche vermittelte Moral, um so zum Wohlergehen des Vaterlandes beizutragen.

Die ca. 50 Millionen orthodoxen Christen in der Sowjetunion schienen nun – drittens – wichtig für eine gelingende *perestrojka* zu sein. So stellte Gorbačëv sie als Werktätige und Patrioten dar, die als Träger der *perestrojka* am Gemeinwohl arbeiteten.²⁰⁹⁶ Gleiches bekräftigte Aleksij im bereits erwähnten Interview, indem er die Kirche und deren Mitglieder als Bürger der Sowjetunion präsentierte, die eng mit deren Geschichte verwoben seien.²⁰⁹⁷ Neben der Betonung des Einsatzes der Kirche für die Sowjetunion bzw. Russland in der Geschichte, wie es Jakunin und Ėšliman sowie Dudko getan hatten, nahmen der Metropolit und Gorbačëv nun exakt die Argumentationsfigur auf, die sowohl Solženicyn wie auch Dudko und die Gemeinde des Heiligen Nikolaus in Kuznecy mehrfach vorgebracht hatte.

Viertens kam es zu praktischen Veränderungen für die Gläubigen: Zu dem von Gorbačëv ausgerufenen Prozess der Demokratisierung gehörte neben der Lockerung der Zensur auch eine sich daraus entwickelnde Pressefreiheit, die es für die Gläubigen erleichterte, Bibeln und liturgische Bücher zu erhalten. So wurde das Wirklichkeit, für das sowohl Ogorodnikov als auch das Christliche Komitee Jahre zuvor gekämpft hatten: Im März 1988 wurde das Import-Verbot für Bibeln gelockert, was bedeutete, dass jeder Sowjetbürger zwei religiöse Texte im Jahr per Post erhalten durfte. Die Kirche durfte fortan Bibeln als Geschenke aus dem Ausland annehmen. Zeitlich fiel die Lockerung des Import-Verbots in das Vorfeld des Treffens Gorbačëvs mit Patriarch Pimen, der sich bei Gorbačëv Ende April dafür einsetzte, dass die Auflage von Bibeln und anderer kirchlicher Literatur erhöht werde. Im Jubiläumsjahr der ROK wurden schließlich mehr als 1,2 Millionen Bibeln entweder selbst in der Sowjetunion gedruckt oder importiert.²⁰⁹⁸ Gleiches gilt auch für andere materielle Hilfe: Die Anschaffung von Kirchenzubehör, Glocken und Kreuzen wurde ermöglicht und aus dem Ausland konnte weitere praktische und finanzielle

²⁰⁹⁶ Vgl. KNOX: Russian Society and the Orthodox Church, 59–60.

²⁰⁹⁷ Vgl. MELVILLE / LAPIDUS (Hg.): The Glasnost Papers, 128–129.

²⁰⁹⁸ Vgl. 1,2 Millionen Bibeln, in: G2W 17 (5/1989), 8.

Hilfe geleistet werden.²⁰⁹⁹ Somit durften religiöse Vereinigungen – noch vor der Revision der Religionsgesetzgebung – wieder materielle Güter besitzen. Gleichzeitig kam es auch zur Rückgabe von historisch bedeutenden Stätten: So wurden der ROK nach dem Treffen von Patriarch Pimen mit Gorbačëv im April 1988 erste Teile des Kiewer Höhlenkloster zurückgegeben. Dies war bereits Anfang der 1960er-Jahre von Levitin (Krasnov) gefordert worden, war aber auch noch Bestandteil der Forderungen des Christlichen Komitees²¹⁰⁰ und Aleksandr Ogorodnikovs.²¹⁰¹ Nun war es Patriarch Pimen selbst, der von Gorbačëv die Rückgabe des Höhlenklosters forderte. Am 7. Juni 1988 wurde daraufhin im Beisein von Metropolit Filaret von Kiew die gesamte Anlage vom Staat an die ROK übergeben. Die Rückgabe der Klöster Optina Pustyn' und Tolga war bereits zuvor, im November 1987, erfolgt.²¹⁰²

Es blieb jedoch nicht nur bei der Rückgabe symbolisch aufgeladener Kirchen und Klöster, sondern es kam insgesamt zu einem Wiedererstarken des institutionalisierten kirchlichen Lebens: Wurden noch in der ersten Hälfte der 1980er-Jahre durchschnittlich zwei Kirchengemeinden pro Jahr registriert, stieg diese Zahl im Jahr 1988 auf insgesamt 809 neu erfasste Gemeinden an. Davon waren fast alle nach dem Treffen von Pimen und Gorbačëv registriert worden. Es war Patriarch Pimen selbst, der sich bei dem Treffen für eine Wiederherstellung der in den 1960er-Jahren geschlossenen Gemeinden und eine deutliche Steigerung der Zahl der neu eingetragenen Gemeinden aussprach.²¹⁰³ Am 1. Januar 1989 gab es schließlich 7549 orthodoxe Kirchengemeinden in der UdSSR, was in etwa der Zahl kirchlicher Gemeinden am Ende der Chruščëv'schen antireligiösen Kampagne entsprach. Insgesamt wurden 1988 528 Kirchengebäude an die ROK zurückgegeben und 44 Neubauten geneh-

²⁰⁹⁹ Vgl. DAVIS: *A Long Walk to Church*, 61–64, 178–179.

²¹⁰⁰ Vgl. ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: *K pravoslavnym christianam v Sovetskom Sojuze. Brat'ja vo Christe!*, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): *Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 1*, 36.

²¹⁰¹ Vgl. OGORODNIKOV, Aleksandr / POREŠ, Vladimir / CHOVANSKIJ, Nikolaj: *Obraščenie*, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): *Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 1*, 46.

²¹⁰² Vgl. BOURDEAUX: *The Gospel's Triumph over Communism*, 49, 98.

²¹⁰³ Vgl. DAVIS: *A Long Walk to Church*, 52–53, 64.

migt. Gleichzeitig konnten vier Seminare und Theologische Institute ihre Arbeit aufnehmen und Schulen für die Ausbildung von Psalmensängern und Chorleitern geöffnet werden.²¹⁰⁴

Mit der nun zugelassenen Registrierung wurde eines der Hauptanliegen der religiösen Andersdenkenden, das von Anfang der 1960er-Jahre von Želudkov bis hin zum Christlichen Komitee artikuliert wurde, verwirklicht. Die Registrierung als Kontrollinstrument des Staats und Mittel zur Einflussnahme auf das Gemeindeleben und das individuelle Leben der Gläubigen war überwunden.

Wie sehr sich *glasnost* von der ursprünglich intendierten Rede- und Informationsfreiheit der Parteiführung hin zu einer westlich verstandenen Meinungs- und Pressefreiheit gewandelt hatte, wurde an der am 9. April 1988 in der *Izvestija* offen vorgetragenen Kritik von Patriarch Pimen im Vorfeld seines historischen Treffens mit Gorbačëv deutlich. Hier wurden – fünftens – viele Kritikpunkte an der sowjetischen Führung aufgenommen, die Želudkov, Jakunin und Ėšliman, aber auch Ogorodnikov und das Christliche Komitee vormals formuliert hatten. So stellte der Patriarch die widergesetzlichen Handlungen der Sowjetführung und lokaler Sowjets und deren ungesetzliche Repressionen gegenüber religiösen Gemeinschaften und Gläubigen in der Vergangenheit heraus.²¹⁰⁵ Gleichzeitig äußerte er bei dem bereits erwähnten historischen Treffen am 29. April 1988 Kritik an der semilegalen Lage der Kirche in der Sowjetunion und forderte, die Kirche als juristische Person anzuerkennen – genau wie Jakunin und Ėšliman sowie das Christliche Komitee zuvor. Parallel dazu stellte der Patriarch einen Forderungskatalog vor, der das kirchliche Leben qualitativ verbessern sollte und sich, wie gezeigt, mit den Forderungen der religiösen Andersdenkenden deckte.²¹⁰⁶

Sechstens gehörten zu der qualitativen Erneuerung des kirchlichen Lebens die Verwirklichung der Grunddimensionen von Kirche *leiturgia*, *martyria* und *diakonia*: So forderte Patriarch Pimen, dass wieder Religionsunterricht erteilt und

²¹⁰⁴ Vgl. ebd., 66–67, 112; POSPIELOVSKY: Some Observations on Russian Self-Awareness and the Orthodox Church in the Era of Gorbachev, 38.

²¹⁰⁵ Vgl. DAVIS: A Long Walk to Church, 63–64; ROTH: 5 Jahre Religions- und Kirchenpolitik unter Gorbatschow, 48.

²¹⁰⁶ Vgl. DAVIS: A Long Walk to Church, 64; BREMER: Kreuz und Kreml, 131.

sich die Kirche sozial-karitativ engagieren dürfe.²¹⁰⁷ Nach 60 Jahren Repressionen wurden im Anschluss an das Treffen wieder Sonntagsschulen und Studien- und Katechismusgruppen zugelassen sowie der Kirche gestattet, sich karitativ zu engagieren.²¹⁰⁸

Hierdurch war die Praxis der gesetzlichen Realität voraus, da ein neues Religionsgesetz noch nicht beschlossen war (vgl. dazu genauer Kapitel 11.3). Gleichzeitig waren zwei zentrale Forderungen der religiösen Andersdenkenden erfüllt: die Weitergabe des Glaubens an Kinder und Jugendliche sowie der Einsatz für benachteiligte Menschen.

Dass die Änderungen im religiösen Leben nicht nur auf staatlicher Seite in der noch zu revidierenden Gesetzgebung verortet werden konnten, zeigt siebteils die Änderung des *Gemeindestatuts* während des Landeskonzils 1988. Die vorherigen Änderungen am *Gemeindestatut* im Jahr 1961 hatten heftige Reaktionen bei den religiösen Andersdenkenden hervorgerufen. Viele der von ihnen geäußerten Forderungen wurden nun umgesetzt: Schon bei der Einberufung des Konzils wurde an den Anspruch der religiösen Andersdenkenden angeknüpft, die sich für die Umsetzung der vom Landeskonzil 1917/18 festgelegten Beteiligung von Klerikern und Laien aussprachen. Dem folgend hielt das neue Statut fest, dass Konzilien regelmäßig einzuberufen seien, spätestens jedoch alle fünf Jahre.²¹⁰⁹ Bischof Ermogen hatte sich bereits für eine konsequente Umsetzung des Landeskonzils 1917/18 ausgesprochen, dem sich dann Èšliman und Jakunin, Talantov und Levitin (Krasnov) anschlossen, bis dieses Argument durch das Christliche Komitee wieder aufgegriffen wurde. Auch enthielt das neue Statut, dass Gemeindeversammlungen nicht mehr von den Behörden genehmigt, sondern lediglich diesen angezeigt werden mussten.²¹¹⁰ Die 1961 geänderte Stellung des Priesters in der Gemeinde und die daraus resultierenden ekklesiologischen Folgen wurden ebenfalls rückgängig gemacht und somit Bischof Ermogen gefolgt: Dem Priester wurde die Leitung der Gemeinde so-

²¹⁰⁷ Vgl. POSPIELOVSKY: Some Observations on Russian Self-Awareness and the Orthodox Church in the Era of Gorbachev, 29–30; ROTH: 5 Jahre Religions- und Kirchenpolitik unter Gorbatschow, 48.

²¹⁰⁸ Vgl. DAVIS: A Long Walk to Church, 59.

²¹⁰⁹ Vgl. SHKAROVSKY: The Russian Orthodox Church in the Twentieth Century, 419–420.

²¹¹⁰ Vgl. POSPIELOVSKY, Dimitry V.: Church-State Relations in the USSR in 1988: The Local Sobor of the Russian Orthodox Church, in: THE FEDERAL INSTITUTE FOR SOVIET AND INTERNATIONAL STUDIES (Hg.): The Soviet Union, 1987–1989, 83–90, hier: 87.

wohl in vollständiger administrativer und wirtschaftlicher als auch in spiritueller Hinsicht übertragen.²¹¹¹ Gleichzeitig wurde „der Patriarchie und ihren synodalen Einrichtungen über die Eparchialverwaltungen, Klöster und Geistlichen Schulen bis hinunter zu den Gemeinden die ‚zivile Rechtsfähigkeit‘“²¹¹² zugesprochen, wodurch sie die Rechte einer juristischen Person erhielten.

Die Änderungen, die unter Chruščëv vorgenommen worden waren, wurden somit offiziell rückgängig gemacht und das, obwohl die staatliche Gesetzgebung noch keine rechtliche Basis für das Statut legte. Jedoch zeigte das Statut an, dass eine staatliche Religionsgesetzgebung kurz bevorstand, da es im Vorwort betonte, mit geltenden Gesetzen in Einklang zu stehen, und im Beisein des Vorsitzenden des Rates für Angelegenheiten der Religionen Charčëv beschlossen wurde.²¹¹³ Gorbačëv war also der Forderung des Patriarchen nach einer Revision des Religionsgesetzes nachgekommen.²¹¹⁴

Abschließend kann festgehalten werden: Das kirchliche Leben hatte sich nach den Millenniumsfeierlichkeiten regeneriert und erneuert, quantitative Veränderungen verliefen parallel zu qualitativen, aber eine explizite Rezeption des religiösen Andersdenkens fand nicht statt. Der Historiker Leonid Luks spricht im Zusammenhang mit der Rechtsverteidigerbewegung von einem „nachträglichen Sieg“²¹¹⁵ durch die Reformen Gorbačëvs, die sich in manchen Punkten bewusst oder unbewusst an die Forderungen und Denkmodelle der Bürgerrechtsbewegung anschlossen.²¹¹⁶ Ähnliches lässt sich auch für die religiösen Andersdenkenden festhalten, auch mit Bezug auf die Leitung des Moskauer Patriarchats, da auch hier die Forderungen der religiösen Andersdenkenden aufgenommen wurden, eine explizite Rezeption blieb jedoch auch hier aus. Schließlich positionierte sich die ROK zu Ende der *perestrojka* auch selbstkritisch zu ihrem Verhalten während der vergangenen Jahrzehnte, indem sie im

²¹¹¹ Vgl. ROTH: 5 Jahre Religions- und Kirchenpolitik unter Gorbatschow, 49.

²¹¹² NAUMANN, Martin: Neues Verwaltungsstatut der Russischen Kirche, in: G2W 17 (5/1989), 30–32, hier: 31.

²¹¹³ Vgl. SCHWARZ, Klaus: 1000 Jahre Russische Orthodoxe Kirche. Die Feierlichkeiten vom 5. bis zum 17. Juni 1988 in der Sowjetunion, in: Ökumenische Rundschau 37 (1988), 477–482, hier: 480–482.

²¹¹⁴ Vgl. DAVIS: A Long Walk to Church, 64–66.

²¹¹⁵ LUKS: Geschichte Russlands und der Sowjetunion, 488.

²¹¹⁶ Vgl. DERS.: Idee und Identität, 151.

Kommuniqué zum Abschluss des Siebten Theologischen Gesprächs mit dem Bund der Evangelischen Kirchen in Deutschland (Sagorsk VII) erklärte:

Wir Christen weichen immer wieder weit von dem Ziel unserer Berufung ab. Das gilt auch im Blick auf die hinter uns liegende schwere Zeit. Auch in unseren Kirchen haben wir oft geschwiegen, wo wir hätten reden sollen. Und manches Reden wirkte wie ein Einverständnis mit den Machthabern und ihrer Politik. Darum ruft uns unser Herr Jesus Christus auch in den gegenwärtigen Veränderungen zur Buße.²¹¹⁷

Es wurde so zwar nachträglich das eigene Handeln während der Sowjetzeit kritisch kommentiert, einem expliziten Schuldeingeständnis kam dies dennoch nicht gleich. Eine Bezugnahme auf die religiösen Dissidenten, die ihr Reden als Priesterpflicht auffassten (Dudko) und das Schweigen der Kirchenleitung verurteilten (Jakunin und Ešliman), fehlte vollständig. Eine Rezeption des religiösen Andersdenkens ist also am Ende der *perestrojka* nicht gegeben; ihre (potentielle) Vermittlerrolle zwischen Staat und Gesellschaft, die sich zumindest strukturell angeboten hätte, wurde nicht genutzt.²¹¹⁸ Daher kann mit dem Melbourner Historiker Robert Horvath, der die Rezeption von Dissidenten während der *perestrojka* untersuchte, auch für religiöse Andersdenkende festgehalten werden: „From the March 1985 plenum to the August 1991 *putsch*, dissidents were the ultimate taboo of *perestrojka*.“²¹¹⁹

11.3 ... im Zuge des geänderten staatlichen Religionsrechts²¹²⁰

Mit der KSZE-Folgekonferenz 1986 waren die Menschenrechte und damit auch die Religionsfreiheit abermals in den Fokus der internationalen Öffentlichkeit gerückt. War vor der *perestrojka* von religiösen Andersdenkenden immer wieder die Einhaltung der bestehenden Gesetzgebung angemahnt worden, so schien sich nun mit zunehmendem Verlauf der Gorbačëv'schen Reformpolitik eine Dynamik zu entwickeln, die nicht nur die durch die religiösen

²¹¹⁷ SCHWARZ, Klaus (Hg.): Bilaterale theologische Dialoge mit der Russischen Orthodoxen Kirche. Arnoldshain XI in Mülheim/Ruhr, 27. April bis 3. Mai 1987; Arnoldshain XII in Minsk, 21. bis 27. April 1990; Sagorsk VII in Sagorsk, 1. bis 6. Oktober 1990; Bad Urach I in Bad Urach, 19. bis 27. Oktober 1992, Hermannsburg 1996 (Studienheft, 22), 228.

²¹¹⁸ Vgl. ZAGAŃCZYK-NEUFELD: Andersdenken in Russland, 387.

²¹¹⁹ HORVATH: The Legacy of Soviet Dissent, 4.

²¹²⁰ Vgl. für dieses Unterkapitel FÖLLER: Staat und Kirche, 90–96.

Andersdenkenden angemahnte Einhaltung der bestehenden Gesetzgebung ernst nahm, sondern auch Forderungen aufnahm, die bestehende Gesetzgebung zu revidieren. Durch eine revidierte Religionsgesetzgebung konnte die Sowjetunion den westlichen Mächten ihre Reformbereitschaft beweisen und gleichzeitig das Ansehen der Sowjetunion im Ausland steigern.

Seit den Millenniumsfeierlichkeiten und den dadurch angestoßenen Entwicklungen war dieser Ruf nach einem neuen Religionsgesetz nicht nur von Rechtsexperten, sondern auch von Vertretern des Rates für Angelegenheiten der Religionen immer lauter geworden. So sprach dessen Vorsitzender Charčev noch zu Beginn seiner Amtszeit 1984 von einer Perfektionierung der bestehenden Gesetze, während er in einem *Izvestija*-Interview vom 27. Januar 1988 bereits offen Probleme in der bestehenden Gesetzgebung einräumte. Ihn hätten mehr als 3000 Beschwerden und Eingaben von Gläubigen erreicht, die von Beeinträchtigungen berichteten, insbesondere von der Weigerung lokaler Autoritäten, Gemeinden zu registrieren.²¹²¹

Mit solchen Eingaben waren die religiösen Andersdenkenden zuvor auf taube Ohren gestoßen und mussten mit Diskriminierungen rechnen. Während der *perestrojka* jedoch konnte eine solche Kritik artikuliert werden, sollten doch möglichst alle Gesellschaftsschichten aktiviert werden. Ein Überdenken der bestehenden Politik war die Folge.²¹²² Diese Entwicklung kulminierte im Juni 1987 in der Forderung Charčevs, Gemeinden automatisch zu registrieren, wenn sie die bestehenden Gesetze nicht in grober Weise verletzen würden.²¹²³

Unmittelbar vor den Millenniumsfeierlichkeiten gestand Charčev in einem *Ogonëk*-Interview ein, dass es in der UdSSR ca. 70 Millionen Gläubige gebe, was ca. einem Viertel aller Sowjetbürger entspreche.²¹²⁴ Hiermit gab er offen zu, dass die repressiven Maßnahmen des Staats gegen die Kirchen gescheitert waren. Charčev forderte, dass es mehr Bibeln geben und die Kirche eine größere Rolle im karitativen Sektor spielen solle. Damit stellte er sich selbst nicht nur gegen die zu diesem Zeitpunkt noch existierende Gesetzgebung, sondern wiederholte v. a. die Forderungen Ogorodnikovs und des Christlichen Komitees nach tätiger Hilfe für Geschwister im Glauben und rezipierte unbewusst

²¹²¹ Vgl. CHARČEV: Die Gewissensfreiheit bestärken, 32.

²¹²² Vgl. ROTH: 5 Jahre Religions- und Kirchenpolitik unter Gorbatschow, 38.

²¹²³ Vgl. ANDERSON: Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States, 157–159.

²¹²⁴ Vgl. ELLIS, Jane: Some reflections about religious policy under Kharchev, in: RAMET (Hg.): Religious policy in the Soviet Union, 84–104, hier: 86.

Forderungen Jakunins und Ėšlimans, die sich genau wie das Christliche Komitee dafür eingesetzt hatten, dass die Kirche wieder im karitativen Sektor agieren könne.

Neben der Ankündigung eines neuen Religionsgesetzes durch Charčev ging es aber auch um eine Aufarbeitung der Vergangenheit. So führte Charčev in einem anderen *Ogonëk*-Interview vom Dezember 1988 aus:²¹²⁵

Die Rechtsprechung des Jahres [19]29 war eine typisch stalinistische bürokratische Einschränkung der unabhängigen demokratischen Tätigkeiten, im gegebenen Fall der kirchlichen. [...] Beinahe jede Zeile der Gesetzgebung von 1929 unterstreicht die völlige Abhängigkeit der Kirche vom Staat. Unter diesen Bedingungen kann es zu jeder Willkür kommen.²¹²⁶

Fehler wurden nun offen eingeräumt und Vorschläge für zukünftige Veränderungen in der Religionspolitik in die öffentliche Diskussion eingebracht; gleichzeitig wurde erstmals nicht nur Kritik an Stalin, sondern auch an Lenin geübt.²¹²⁷ Durch diese Maßnahmen sollten die für die *perestrojka* kontraproduktiven Konfrontationen zwischen Staat und Gläubigen abgebaut werden, um letztere für den Reformkurs Gorbačëvs zu gewinnen.²¹²⁸

Beim Treffen mit Patriarch Pimen im April 1988 kündigte Gorbačëv schließlich die Revision des Religionsgesetzes an,²¹²⁹ wodurch endgültig feststand, dass es eine neue Religionsgesetzgebung geben würde. Diese Vorgehensweise Gorbačëvs war jedoch von einem rein politischen Pragmatismus geprägt und der inhaltliche Zugang zur Frage der Religionsfreiheit instrumentell und interessengeleitet, um breite Bevölkerungsschichten für seine Politik zu mobilisieren.²¹³⁰

²¹²⁵ Vgl. ANDERSON: Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States, 157–159.

²¹²⁶ NEZNYI, A.: Gesetz und Gewissen, in: HAMPEL, Adolf (Hg.): Glasnost und Perestroika – eine Herausforderung für die Kirchen. Mit einem Interview mit Erzbischof Kyrill vom Smolensk, Frankfurt 1989, 29–30.

²¹²⁷ Vgl. ELLIS: Some reflections about religious policy under Kharchev, 88–90.

²¹²⁸ Vgl. LUCHTERHANDT, Otto: Durchbruch zur Religionsfreiheit. Osteuropa und das KSZE-Folgetreffen von Wien, in: G2W 19 (1/1991), 19–24, hier: 21.

²¹²⁹ Vgl. BOURDEAUX: The Gospel's Triumph over Communism, 67, 76.

²¹³⁰ Vgl. ELSNER: Die Russische Orthodoxe Kirche vor der Herausforderung Moderne, 134–135.

Deshalb war es am 6. März 1990 auch zur Verabschiedung eines Gesetzes über den Besitz von Eigentum gekommen, das religiösen Gemeinschaften gestattete, solches zu besitzen. Somit durften religiöse Gemeinschaften Gebäude besitzen, in denen sie sozialen und karitativen Aktivitäten nachgehen konnten.²¹³¹ Hiermit war einer Forderung Jakunins und Ešlimans sowie des Christlichen Komitees genüge getan, die genau dies anstrebten.

Am 1. Oktober 1990 wurde schließlich das neue *Gesetz über die Gewissensfreiheit und die religiösen Organisationen (Zakon o svobode sovesti i religioznych organizacijach)*²¹³² vom Obersten Sowjet angenommen.²¹³³ Mit der Veröffentlichung in der sowjetischen Presse vom 9. Oktober erhielt das Gesetz volle Geltung.²¹³⁴ Das Gesetz entsprach nun internationalen Standards, indem Staat und Kirche getrennt wurden (Art. 5).²¹³⁵

Vergleicht man nun das sowjetische Religionsgesetz mit den Forderungen religiöser Andersdenkender, fällt auf, dass viele von den Forderungen der hier untersuchten religiösen Dissidenten nun offizielle Staatspolitik geworden waren: So wurde mit der Gleichstellung von Gläubigen und Atheisten (Art. 1 und Art. 4) eine der zentralen Forderungen der religiösen Dissidenten eingeholt, die jedwede Diskriminierung aufgrund religiöser Bekenntnisse ablehnten. Art. 3 und Art. 5 des Gesetzes revidierten Art. 124 der Verfassung, der nur antireligiöse Propaganda zuließ und die Ausübung religiöser Kulthandlungen zuerkannte, indem nun „Überzeugungen, die mit dem Verhältnis zur Religion verbunden sind“ (Art. 3), verbreitet werden durften. Damit wurde die Forderung des Christlichen Komitees aufgenommen, das sich für die Erlaubnis religiöser Propaganda einsetzte. Gleichzeitig bedeutete dies aber auch genereller,

²¹³¹ Vgl. BOURDEAUX: *The Gospel's Triumph over Communism*, 70–72.

²¹³² Siehe Gesetz der UdSSR über die Gewissensfreiheit und die religiösen Organisationen vom 1.10.1990. Deutsche Übersetzung von Otto Luchterhandt, in: G2W 19 (2/1991), 25–29, russisch: *Zakon o svobode sovesti i religioznych organizacijach*, in: *Vedomosti S'ezda narodnych deputatov SSSR i Verchovnogo Soveta SSSR* 1990, Nr. 41, 991–999.

²¹³³ Vgl. ADRIÁNYI, Gabriel: *Geschichte der Kirche Osteuropas im 20. Jahrhundert*, Paderborn 1992, 56.

²¹³⁴ Vgl. ANDERSON: *Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States*, 170–171.

²¹³⁵ Wenige Tage später verabschiedete die RSFSR ebenfalls ein Religionsgesetz, das gegenüber dem sowjetischen liberaler war, da es z. B. Religionsunterricht an staatlichen Schulen auf freiwilliger Basis erlaubte (Art. 9); siehe Gesetz der RSFSR über die Freiheit der Glaubensbekenntnisse vom 25.10.1990. Deutsche Übersetzung von Otto Luchterhandt, in: G2W 19 (2/1991), 29–32, hier: 30, russisch: *Zakon o svobode veroispovedanij*, in: *Vedomosti Verchovnogo Soveta RSFSR* 1990, Nr. 21, 284–292.

dass Mission wieder ermöglicht wurde und die Glaubensausübung nicht mehr nur auf den Vollzug des Kults reduziert wurde.

Ein besonderer, immer wieder vorgebrachter Kritikpunkt der religiösen Andersdenkenden wurde ebenfalls eingelöst, denn das neue Gesetz sah vor, dass Eltern berechtigt seien, „ihre Kinder in Übereinstimmung mit ihrem eigenen Verhältnis zur Religion zu erziehen“ (Art. 3). Diese Forderung nach religiöser Erziehung war explizit von Jakunin und Ėšliman sowie dem Christlichen Komitee und Goričeva artikuliert worden. Art. 6 erlaubte es außerdem religiösen Organisationen, Lehranstalten und Lerngruppen einzurichten, um religiöse Bildung zu ermöglichen.

Nathaniel Davis macht darauf aufmerksam, dass Art. 4 auch beinhaltete, dass Kleriker und Kirchenmitarbeiter, wie jeder andere Arbeitnehmer auch, Anspruch auf Renten und Pensionen genossen sowie Ansprüche auf Gelder aus dem Sozialsystem erhielten.²¹³⁶ Das war ein Punkt, den das Christliche Komitee mit seiner Kritik am sowjetischen Steuersystem in Gänze thematisiert hatte.

Dass es nun zu einer wirklichen Trennung von Staat und Kirche kommen sollte, wird dadurch deutlich, dass es für keine religiöse Vereinigung Vorteile oder Privilegien geben sollte (Art. 5). Damit waren nicht nur Staat und Kirche wirklich getrennt, sondern es erinnert an Forderungen Levitins (Krasnovs), der für einen weltanschaulich neutralen Staat plädierte, und auch an das Christliche Komitee, das keinerlei Privilegien für die ROK oder sonstige Religionsgemeinschaften anstrebte. Art. 5 untersagte dem Staat jedwede Einmischung in die inneren Angelegenheiten religiöser Organisationen. Hiermit wurde das Hauptanliegen der religiösen Andersdenkenden aufgenommen, die sich gegenüber dem Staat immer wieder dafür einsetzten, dass er sich nicht in die inneren Angelegenheiten der Kirche einmische. Durch Missachtung der Gesetze erfolgte diese Einmischung bereits zu Ende der 1950er-Jahre, worauf der Staat scharf von Ermogen kritisiert wurde; Jakunin und Ėšliman entfalteten ihre Kritik insbesondere an der gesetzeswidrigen Registration, während Dudko sich in seinen Predigten gegen die illegalen Aktivitäten staatlicher Vertreter stellte. Diese Kritik wurde durchgängig bis zum Ende des Untersuchungszeitraums geäußert, bis hin zum Christlichen Komitee und Rusak.

²¹³⁶ Vgl. DAVIS: *A Long Walk to Church*, 83.

Art. 8 und Art. 29 lösten den Rat für Angelegenheiten der Religionen, das Organ, das maßgeblichen Anteil an der Unterdrückung von religiösen Gemeinschaften seit seiner Etablierung hatte, auf. Es entfiel fortan ebenfalls die zuvor zwangsläufige Registrierung, die nur noch notwendig war, wollte die religiöse Organisation als juristische Person betrachtet werden (Art. 13 und Art. 14). Gegen diese Registrierung hatten sich in den 1960er-Jahren Jakunin und Ėšliman sowie Levitin (Krasnov) und Talantov sowie Anfang der 1970er-Jahre Dudko gestellt.

Durch die Anerkennung als juristische Person konnten die religiösen Organisationen nun Geld und andere Mittel, die für ihre Aktivitäten nützlich waren, gezielt einsetzen (Art. 18). Diese Mittel beinhalteten auch das Recht, Gebäude wieder zu besitzen, die durch die Bol'sheviki 1918 enteignet worden waren.²¹³⁷ Jakunin und Ėšliman sowie das Christliche Komitee hatten sich zuvor vehement für die Anerkennung der Gemeinden als juristische Personen eingesetzt; Levitin (Krasnov) hatte zudem schon Ende der 1950er-Jahre, genau wie Talantov, die Rückgabe von zuvor enteigneten Kirchen und Klöstern gefordert. Religiöse Zeremonien durften fortan an einer Vielzahl von Orten abgehalten werden (Art. 21), was noch in den 1970er-Jahren von der Polizei unterbunden wurde, deren Einschreiten vom Christlichen Komitee kritisiert wurde. Durch die Zulassung von religiöser Literatur (Art. 22) wurde der *samizdat* seiner Funktion beraubt und dadurch obsolet. Doch nicht nur so konnte die Präsenz der Kirche in der Öffentlichkeit gesteigert werden, sondern v. a. auch durch die nun erlaubte karitative Arbeit (Art. 23), die der ROK wieder eine höchst sichtbare Dimension des Kirche-Seins zugestand.

Aufgrund gesellschaftlicher Öffnungen in der ehemaligen Sowjetunion war es in den 1990er-Jahren in Russland und den anderen sowjetischen Nachfolgestaaten zu einem religiösen Pluralismus gekommen, zu dem sich die ROK positionieren musste. Da die ROK in den 1990er-Jahren weder ausländische Mission noch Proselytismus erwartet hatte und sich folglich nicht mit den daraus resultierenden Problemen auseinandersetzte, appellierte die ROK nicht nur an den Gesetzgeber, die bestehende Gesetzgebung zu revidieren, sondern verstärkte auch ihre Kooperation mit der Regierung und deren Gremien. Es entwickelte sich gleichzeitig ein Wandel in der Einstellung zur Religionsfreiheit:

²¹³⁷ Vgl. BOURDEAUX: *The Gospel's Triumph over Communism*, 70.

Wurde zu Beginn der 1990er-Jahre Religionsfreiheit als positiver Wert geschätzt, da sie im Gegensatz zur staatlichen Einflussnahme während der Sowjetzeit stand, so veränderte sich diese Einstellung der ROK hin zu einem Verständnis von Religionsfreiheit, die den kulturellen und spirituellen Traditionen Russlands entsprechen müsse. Dies wurde mit Rekurs auf die historisch gewachsene und somit für das russische Volk und dessen Zukunft fundamentale Rolle der ROK begründet, die der Staat schützen müsse.

Solche Denkmuster entsprachen denen der um Solženicyn versammelten *vožroždency*, wurden aber beispielsweise vom Christlichen Komitee kategorisch abgelehnt. Ein Rekurs auf die Menschenrechte – wie er für das Christliche Komitee prägend war – war bei kirchlichen Vertretern in den 1990er-Jahren nicht aufzufinden. Stattdessen wurde die Bedeutung des Individuums zugunsten der Gemeinschaft relativiert. Demokratisierende Strömungen innerhalb des orthodoxen Diskurses wurden von der Kirchenleitung ausgegrenzt. Diese näherte sich stattdessen patriotisch-nationalistischen gesellschaftlichen Gruppierungen an.

1997 wurde schließlich das russische Religionsgesetz²¹³⁸ geändert und ein neues Gesetz *Über Gewissensfreiheit und religiöse Vereinigungen (O svobode sovesti i o religioznych ob'edinenijach)*²¹³⁹ verabschiedet.²¹⁴⁰ In der Präambel des Gesetzes hieß es nun:

Die Föderale Versammlung der Russischen Föderation, [...] in Anerkennung der besonderen Rolle der Orthodoxie in der Geschichte Rußlands in bezug [sic!] auf dessen geistige und kulturelle Entstehung und Entwicklung, in Achtung vor dem Christentum, Islam, Buddhismus, Judentum und anderen Religionen, die nicht aus dem geistigen Erbe der Völker Rußlands wegzudenken sind, [...] verabschiedet das vorliegende Föderale Gesetz.²¹⁴¹

²¹³⁸ Vgl. FN 2135.

²¹³⁹ Siehe *Über Gewissensfreiheit und religiöse Vereinigungen*, in: Osteuropa 48 (7/1998), A274–A286, hier: A274, russisch: Federal'nyj zakon o svobode sovesti i o religioznych ob'edinenijach, in: Sobranie zakonodatel'stva Rossijskoj Federacii. Oficial'noe izdanie Administracii Prezidenta Rossijskoj Federacii (39/1997), 7666–7678.

²¹⁴⁰ Vgl. ELSNER: Die Russische Orthodoxe Kirche vor der Herausforderung Moderne, 137–138, 140–143.

²¹⁴¹ *Über Gewissensfreiheit und religiöse Vereinigungen*, A274.

Somit wurde die kulturell dominierende Rolle des orthodoxen Christentums festgehalten,²¹⁴² mittels derer der ROK eine privilegierte Stellung gegenüber anderen Konfessionen und Religionen aufgrund ihrer Bedeutung für die russische Geschichte, Kultur und Spiritualität eingeräumt wurde – etwas, wogegen sich Levitin (Krasnov) und das Christliche Komitee explizit gestellt hatten. Selbst die *vožroždency* um Solženicyn hatten diese privilegierte Rolle der ROK gegenüber dem Staat nicht so radikal vertreten. In Solženicyns *Brief an die sowjetische Führung* wird dies besonders deutlich:

Damit unser Land und unser Volk nicht ersticken, damit sie die Möglichkeit haben, sich zu entwickeln und uns mit Gedanken zu bereichern, lassen Sie zum ehrlichen Wettstreit [...] alle ideologischen und alle ethischen Strömungen zu, insbesondere alle Religionen [...]. Doch lassen Sie sie ehrlich zu, nicht wie jetzt mit geheimer Unterdrückung [...]. (Ich selbst sehe heute keine andere lebendige geistige Kraft als die christliche, die die geistige Haltung Rußlands übernehmen könnte. Aber ich schlage für sie keine Privilegien vor, bitte nicht darum, sondern nur um eines: sie ehrlich nicht zu unterdrücken.)²¹⁴³

Das nun verabschiedete Gesetz wurde von Kritikern aus dem In- und Ausland als Beschränkung der Religionsfreiheit wahrgenommen, wodurch die Ungleichbehandlung der Religionsgemeinschaften durch staatliche Organe manifestiert wurde.²¹⁴⁴ Es stellte somit einen Rückfall hinter das dar, was das Religionsgesetz von 1990 umzusetzen suchte und worauf sich die Rechtsverteidigerbewegung seit den 1970-Jahren als Mindestmaß verständigt hatte: die Verteidigung der Rechte aller Menschen – und zwar unabhängig von ihrem religiösen Bekenntnis.

11.4 ... in der *Sozialdoktrin* (2000) und dem *Menschenrechtsdokument* (2008) der ROK

Anknüpfend an und reflektierend auf die gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen in den 1990er-Jahren positionierte sich die ROK auf der Bischofsversammlung im Jahr 2000 als erste orthodoxe Kirche überhaupt mit einem

²¹⁴² Vgl. PAPKOVA: *The Orthodox Church and Russian Politics*, 74.

²¹⁴³ SOLSCHENIZYN: *Offener Brief an die sowjetische Führung*, 55.

²¹⁴⁴ Vgl. ELSNER: *Die Russische Orthodoxe Kirche vor der Herausforderung Moderne*, 143–144.

grundlegenden Konzept zu politischen und sozialen Fragen. Durch die *Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche (Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi)*²¹⁴⁵ war es der ROK nun möglich, ihr Verhältnis zum russischen Staat zu klären. Die ROK positionierte sich dementsprechend und definierte sich als unabhängig vom russischen Staat und der russischen Regierung. Wie die österreichische Soziologin Kristina Stoeckl gezeigt hat, stellte dieser Schritt eine Positionierung der ROK als unabhängiger Gesprächspartner und möglicher Gegenspieler der Regierung und des Staats in der Gesellschaft dar. Aus den Erfahrungen der Subordination unter den Staat im zaristischen Russland und der Unterdrückung durch den sowjetischen Staat war dieser Schritt nur folgerichtig und bildete dementsprechend einen Bruch mit dem byzantinischen Modell der *symphonia* zwischen Staat und Kirche.²¹⁴⁶ Dass die Eigenständigkeit jedoch von der ROK beklagt wurde, zeigte sie mit dem Rekurs auf die „heutige Welt“ selbst offen auf:

In der heutigen Welt trägt der Staat gewöhnlich einen säkularen Charakter und ist an keinerlei religiöse Verpflichtung gebunden. Sein Zusammenwirken mit der Kirche [...] gründet sich auf die gegenseitige Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten des anderen. [...] Der Staat darf sich nicht in das Leben der Kirche, in ihre Verwaltung, Glaubenslehre, ihren Gottesdienst, ihre geistliche Praxis usw. einmischen [...]. Die Kirche erwartet vom Staat Achtung ihrer kanonischen Normen und anderer innerer Bestimmungen.²¹⁴⁷

Selbiges war fast wortgleich von Ėšliman und Jakunin 1965 formuliert worden, um das ihrer Meinung nach richtige Verhältnis zwischen Staat und Kirche zu formulieren. Die ROK habe, so die beiden Priester,

das souveräne Recht des Staates auf die Führung des weltlichen Lebens der Gesellschaft immer anerkannt [und dementsprechend] ihre Mitglieder immer verpflichtet, sich der weltlichen Macht ehrlich unterzuordnen. Die bedingungslose Nichteinmischung des Staates in das innere Leben der Kirche einerseits und die freie Zusammenarbeit der Kirche mit dem Staat im weltlichen Bereich andererseits, sofern der Staat dies wünscht,

²¹⁴⁵ Siehe Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, russisch: Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, in: IZDATEL'SKIJ SOVET MOSKOVSKOGO PATRIARCHATA (Hg.): Jubilejnyj Archierejskij Sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. Chram Christa Spasitelja, 13–16 avgusta 2000 goda. Materialy, Moskva 2001, 329–410.

²¹⁴⁶ Vgl. STOECKL: The Russian Orthodox Church and Human Rights, 54.

²¹⁴⁷ Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, III.3.

11 Rück- und Ausblick: (Nicht-)Rezeption des religiösen Andersdenkens

das ist der Grundsatz der richtigen Wechselbeziehung zwischen Kirche und Staat.²¹⁴⁸

Auch mit einem Widerstandsrecht gegen den Staat setzte sich die *Sozialdoktrin* auseinander. Sie definierte in Abschnitt III.5 ein solches für Gesetze, die gegen die göttliche Norm verstoßen, wie auch gegen den Missbrauch staatlicher Macht:

Die Kirche wahrt Loyalität gegenüber dem Staat, jedoch steht über dieser Loyalitätspflicht das Göttliche Gebot der unbedingten Erfüllung des Heilsauftrages unter allen Bedingungen und unter allen Umständen. Wenn die staatliche Macht die orthodoxen Gläubigen zur Abkehr von Christus und Seiner Kirche sowie zu sündhaften, der Seele abtäglichen Taten nötigt, so ist die Kirche gehalten, dem Staat den Gehorsam zu verweigern.²¹⁴⁹

Abschnitt IV.9 fügt hinzu:

Wenn die Erfüllung des [staatlichen] Gesetzes aber eine Gefahr für das ewige Heil in sich birgt, den Abfall vom Glauben oder das Begehen einer zweifelsfreien Sünde gegenüber Gott und dem Nächsten impliziert, ist der Christ zum aufopfernden Bekenntnis um der Wahrheit Gottes und um des Heils seiner Seele für das ewige Leben willen aufgefordert. Seine Pflicht ist es, offen und im gesetzlichen Rahmen gegen die offensichtliche Mißachtung der Gebote und Befehle Gottes durch die Gesellschaft oder den Staat aufzutreten, und sollte dies unmöglich oder unwirksam sein, so ist er zum zivilen Ungehorsam verpflichtet [...].²¹⁵⁰

Allerdings muss hier eingeräumt werden, dass die *Sozialdoktrin* diffus und widersprüchlich ist, da sie in Kapitel III.1 auch die paulinische Gewaltenlehre aus Röm 13,1–7²¹⁵¹ unkommentiert übernimmt. Diese wird so nicht nur als religiöse Legitimation der Staatsgewalt gesehen, sondern auch als konkrete Gewaltanordnung verstanden. Nähere Kriterien, die als rechtswirksame

²¹⁴⁸ ESCHLIMAN / JAKUNIN: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, 28.

²¹⁴⁹ Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, 31.

²¹⁵⁰ Ebd., 46.

²¹⁵¹ „Jeder ordne sich den Trägern der staatlichen Gewalt unter. Denn es gibt keine staatliche Gewalt außer von Gott; die jetzt bestehen, sind von Gott eingesetzt. Wer sich daher der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes, und wer sich ihm entgegenstellt, wird dem Gericht verfallen“ (Röm 13,1–2).

Schranken gegen eine totalitäre Herrschaftsordnung angeführt werden könnten, werden nicht genannt.²¹⁵²

Die *Sozialdoktrin* folgert aus Röm 13, 1–7 und 1 Petr 2,13–16 in Kapitel III.2:

Die Kirche gebietet ihren Kindern nicht nur, der staatlichen Gewalt unabhängig von den Überzeugungen und Glaubensbekenntnissen ihrer Träger Gehorsam zu leisten, sondern sie betet auch für sie [...].²¹⁵³

Die religiösen Andersdenkenden unterschieden sich folglich deutlich von der Positionierung der ROK, deren in der *Sozialdoktrin* vorgebrachte sozialetische Ausführungen mit dem zuletzt genannten paulinischen Prinzip konfliktieren. Die Mitglieder des Christlichen Komitees hingegen waren diejenigen religiösen Andersdenkenden, die ein explizites Widerstandsrecht gegenüber dem Staat formulierten, während es bei Talantov implizit nachweisbar ist, wenn er sich auf Grundlage der Zinsgroschenperikope gegen die Einmischung des Staats in die inneren Angelegenheiten der Kirche aussprach. Rusak hingegen betonte direkt, dass Gott mehr zu gehorchen sei als den Menschen.

Ein Rekurs auf Röm 13,1–7 war also nicht nur in der *Sozialdoktrin* schwierig, sondern auch bei den untersuchten Andersdenkenden. Gleichzeitig ist die weitestgehende Nichtbeachtung der Bibelstelle durch die religiösen Andersdenkenden sowohl inkonsequent als auch konsequent zugleich:

Inkonsequent ist die Ausblendung einerseits insofern, als dass die religiösen Andersdenkenden genau das taten, was die Bibelstelle forderte: Sie wollten sich als Bürger der sowjetischen Staatsmacht unterordnen, indem sie sich an die bestehenden Gesetze und Vorgaben hielten und als Rechtsverteidiger nichts forderten, was darüber hinausging. Zweitens wollten sie sich eben nicht der staatlichen Gewalt widersetzen, sondern diese erst nehmen, und zwar so lange, bis sich die staatliche Gewalt selbst an ihre eigenen Gesetze hielt. Dass dieses Beharren auf der Durchsetzung der staatlichen Rechte von den staatlichen Stellen hingegen als Widerstand gedeutet wurde und diese gegen die Andersdenkenden vorgingen, deckt die Paradoxie der Situation auf: Die religiösen Andersdenkenden waren Bürger, die ihren Staat an dessen eigenen Grundlagen und Gesetze erinnerten und selbigen daran maßen. Aus dieser Warte

²¹⁵² Vgl. UERTZ: Einführung in die politische Theorie des russisch-orthodoxen Christentums, 159.

²¹⁵³ Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, III.2.

heraus hätte Röm 13 tatsächlich als Begründungsgrundlage für religiöses Andersdenken fungieren können.

Jedoch stellt – andererseits – solch eine Interpretation bzw. Nutzbarmachung der Bibelstelle allein auch eine Verkürzung sozialetischer Prinzipien dar. Daher ist das Ausblenden dieses Bibelverses auch konsequent: Mag die genannte Interpretation mit Blick auf die Periode nach Stalin, wo auf physischen Terror gegenüber Gläubigen im Vergleich zum Großen Terror der 1930er-Jahre verzichtet wurde, noch nachvollziehbar sein, so ist diese Argumentation für die Zeit der Stalin'schen Repressionen nicht so einfach zu übernehmen. Im Kontext eines Staats, der Gewalt gegenüber seinen eigenen Bürgern anwendet, bedarf die Stelle weiterer sozialetischer Reflexionen. Dies zeigt gleichzeitig, dass das Ausblenden dieser Bibelstelle bei den Andersdenkenden nicht zufällig gewesen ist. Gerade für Andersdenkende, die den Großen Terror in ihren eigenen Familien erlebten, wäre ein Rekurs auf diese Bibelstelle nicht nur ein Hohn, sondern auch ein Einfallstor gewesen, sich dem Staat bei weiterer Anwendung physischer Gewalt bedingungslos unterzuordnen. Bei Boris Talantov, dessen Familie unter dem stalinistischen Terror litt, erscheint die Ausformulierung eines Widerstandsrechts und die Ausblendung von Röm 13 dann eben nicht mehr als Zufall.

Interessant ist des Weiteren ein Blick auf die Bedeutung der Einstellung des Staats hinsichtlich der Kirchen und Religionsgemeinschaften, die sich bereits im Religionsgesetz von 1997 zeigte. Wie positionierte sich die ROK nun zu dieser Entwicklung und wie kann dies mit den Einstellungen der religiösen Andersdenkenden verknüpft werden?

Die ROK reagierte darauf und nahm den Staat in den Abschnitten III.4 und III.6 der *Sozialdoktrin* in die Pflicht, „bei seinen Beziehungen zu den Religionsgemeinschaften deren zahlenmäßige Größe, ihren Beitrag zum historisch-kulturellen und geistigen Erbe des Volkes sowie deren staatsbürgerliche Haltung“²¹⁵⁴ zu berücksichtigen. Sie wiederholte nicht nur inhaltlich die Präambel des Religionsgesetzes von 1997, sondern übernahm gleichzeitig die Position nationalistisch ausgerichteter religiöser Andersdenkenden, indem eine historische Kontinuitätslinie konstruiert wurde, die den „traditionalistische[n] Grundsatz der Besonderheit der historischen Beziehungen zwischen Staat und ROK

²¹⁵⁴ UERTZ: Einführung in die politische Theorie des russisch-orthodoxen Christentums, 162.

[...] intendiert“²¹⁵⁵. Es wurde eine Linie mit aufgenommen, die bereits von Jakunin und Ėšliman, Dudko, Želudkov, aber auch Talantov, der die historische Verbundenheit zwischen russischem Staat, Kultur und russischer Kirche aufzeigte, vorgebracht wurde. Dieses „Argument der konstitutiven historischen Bedeutung der ROK für die Einheit, Kultur und Moral des russischen Volkes“²¹⁵⁶ bildete, so die Theologin Regina Elsner, „die Basis für die Positionierung der ROK in den Prozessen der Liberalisierung und Pluralisierung der religiösen Landschaft in Russland und sicherte ihr auch durch die pragmatische Verflechtung mit den staatlichen Strukturen einen privilegierten Platz“²¹⁵⁷.

Eine ähnlich pragmatische Herangehensweise verfolgte Solženicyn: Er rief zwar in seinem instrumentellen Zugang zur Religionsfreiheit den sowjetischen Staat dazu auf, den ehrlichen Wettstreit zwischen den Religionen zuzulassen, gleichzeitig plädierte er jedoch als *vožroždenec* für eine religiöse – was bedeutete: orthodoxe – Wiedergeburt Russlands und betonte die Rolle der ROK als moralvermittelnde Institution. Demgegenüber standen Levitin (Krasnov), der für einen weltanschaulich neutralen Staat plädierte, und das Christliche Komitee, das mit Vorrechten der ROK, wie sie im vorrevolutionären Russland anzufinden waren, brechen wollte.

Ein weiterer Punkt, der den Unterschied zwischen den religiösen Andersdenkenden und der *Sozialdoktrin* markiert, ist die Positionierung zu grundlegenden Menschenrechten:

Die *Sozialdoktrin* interpretierte Religions- und Gewissensfreiheit als kollektiven Wert und nicht als Element individueller Freiheit,²¹⁵⁸ wie es das Christliche Komitee, Levitin (Krasnov) oder Želudkov taten. Demgegenüber stand die Position Jakunins und Ėšlimans sowie Solženicyns, die Religionsfreiheit – ähnlich wie in der *Sozialdoktrin* – als Notwendigkeit ansahen, um dem Staat gegenüber sprachfähig zu sein und um für die eigene Religionsausübung eintreten zu können; eine theologische Reflexion unterblieb jedoch.

Die Sprachfähigkeit gegenüber dem Staat strebte insbesondere das Christliche Komitee an, denn es vertrat – wie gezeigt – eine neutrale Auffassung von Gewissensfreiheit: Indem es den Rekurs auf das individuelle Gewissen nutzte,

²¹⁵⁵ Ebd.

²¹⁵⁶ ELSNER: Die Russische Orthodoxe Kirche vor der Herausforderung Moderne, 146.

²¹⁵⁷ Ebd.

²¹⁵⁸ Vgl. ebd., 144.

um gegen staatliches Recht vorzugehen und um die Ausübung von Religionsfreiheit einzufordern, kongruierte seine Vorgehensweise mit der *Sozialdoktrin* (III.6). Letztere hält explizit fest, dass Gewissensfreiheit als Mittel beansprucht werden könne, das „die Existenz der Kirche in der nichtreligiösen Welt ermöglichen[e]“²¹⁵⁹. Dieses Mittels bediente sich das Christliche Komitee. Jedoch verwarf es – im Gegensatz zur *Sozialdoktrin* – den Menschenrechtsgedanken nicht als Säkularismus, dem die *Sozialdoktrin* das kirchliche Wertesystem in Kapitel XVI.4 gegenüberstellte.²¹⁶⁰ Hiermit wurde eine Dichotomie proklamiert, die das Christliche Komitee zu überwinden suchte. Gewissensfreiheit wurde von der *Sozialdoktrin* als

ein Beleg dafür [gesehen], daß heutzutage die Religion von einer „öffentlichen“ zu einer „privaten“ Angelegenheit des Menschen geworden ist. An sich ist diese Entwicklung ein Beweis für den Zerfall des geistigen Wertesystems, dafür daß der überwiegende Teil der Gesellschaft, der sich zum Prinzip der Gewissensfreiheit bekennt, des Strebens nach Heil verlustig gegangen ist. Und wenn der Staat ursprünglich als Instrument der Durchsetzung des göttlichen Gesetzes in der Gesellschaft gegründet wurde, so verwandelt die Gewissensfreiheit den Staat endgültig in eine ausschließlich irdische, an keine religiösen Verpflichtungen gebundene Institution.²¹⁶¹

Und zur Sicherung dieses legalen Status nahm die ROK indirekt die Ansätze von Jakunin und Ėšliman mit auf, indem sie betonte, dass Gewissensfreiheit

sich jedoch als eines der Mittel [erweist], die die Existenz der Kirche in der nichtreligiösen Welt ermöglichen, insofern es dem legalen Status der Kirche sowie ihrer Unabhängigkeit gegenüber den anders- oder nichtgläubigen Schichten der Gesellschaft zugrunde liegt.²¹⁶²

Die aus der Gewissensfreiheit abgeleitete Religionsfreiheit wurde von Jakunin und Ėšliman als Freiheit verstanden, die von Seiten des sowjetischen Staats garantiert werden sollte und als Mittel dient, seinen Glauben auszuüben. Eine

²¹⁵⁹ Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, in: THESING / UERTZ (Hg.): Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, 9–131, hier: 32.

²¹⁶⁰ Vgl. UERTZ: Einführung in die politische Theorie des russisch-orthodoxen Christentums, 172.

²¹⁶¹ Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, 32.

²¹⁶² Ebd.

Stellungnahme, was diese Freiheit für andere christliche Denominationen bedeutet, wurde hingegen nicht abgegeben. Dazu positionierte sich indirekt Levitin (Krasnov), der für Freiheit für alle Ideologien eintrat, also sowohl für Gläubige als auch für Atheisten. Er positionierte sich also explizit auch zu einer negativ verstandenen Religionsfreiheit. Ähnlich argumentierte auch das Christliche Komitee, das sich in den 1970er-Jahren dezidiert als Verteidiger der Rechte aller Gläubigen in der UdSSR verstand.

Nicht nur diese in die Debatte um die Klärung der Beziehung zwischen Menschenrechten und christlichen Werten und theologischen Standpunkten eingebrachten Aspekte, sondern auch die orthodoxen Gläubigen selbst, die für Religionsfreiheit in der Sowjetunion kämpften, wurden und werden innerhalb der Diskussion der Kirchenleitung nicht berücksichtigt. Die Ansichten und Argumente der religiösen Andersdenkenden könnten jedoch wichtige Anreize und Beiträge zu dieser Debatte geben. Dennoch darf und soll an dieser Stelle nicht verschwiegen werden, dass es auch liberale Stimmen in der Orthodoxie gab, die sich für die Umsetzung von Menschenrechten und Gewissensfreiheit einsetzten und die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat bewahren wollten. So schrieb beispielsweise kurz vor der Bischofssynode 2000 Igumen Veniamin (Novik) 1999 ein Buch mit dem Titel *Orthodoxie. Christentum. Demokratie (Pravoslavie. Christianstvo. Demokratija)*²¹⁶³, das einen umfassenden Blick auf die liberale Strömung in der Orthodoxie eröffnet.²¹⁶⁴

Den beschriebenen Graben zwischen orthodoxer Theologie und der Begründung und Einforderung von individuellen Menschenrechten als orthodoxer Christ zu überbrücken, versuchte das Christliche Komitee, indem es die Freiheit und Würde der menschlichen Person als entscheidenden Faktor identifizierte, der den Charakter der gegenwärtigen Welt bestimme und sich in der Menschenrechtsbewegung manifestiert habe. Um auch mit den naturrechtlich begründeten individuellen Menschenrechten theologisch sprachfähig zu bleiben, band das Komitee sie an den Heilsplan Gottes zurück. Hierdurch legte es den Fokus vom Individuum auf die Person und das dahinterstehende *sobornost'*-Konzept.²¹⁶⁵

²¹⁶³ Siehe NOVIK, Veniamin: *Pravoslavie. Christianstvo. Demokratija*, Sankt-Peterburg 1999.

²¹⁶⁴ Vgl. PAPKOVA: *The Orthodox Church and Russian Politics*, 59.

²¹⁶⁵ Vgl. Members of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR / Members of the Catholic Committee for the Defense of Believers' Rights: To: Pope John Paul II, The Heads of the autocephalous Orthodox Churches, Primate of the Anglican Church, Archbishop D. Coggan, The World Council of Churches, Community

Das Christliche Komitee war somit sehr nah an der in der *Sozialdoktrin* formulierten Bestimmung des Individuums und der Person:

Außerhalb Gottes existiert jedoch nur der gefallene Mensch, der dem von allen Christen erstrebten Vollkommenheitsideal, das in Christus erschien [...], weit entfernt ist. [...] Der Christ bedient sich seiner Rechte vornehmlich dazu, um in bestmöglicher Art und Weise seiner erhabenen Berufung, nämlich „Ebenbild Gottes“ zu sein, gerecht zu werden, seiner Pflicht vor Gott und der Kirche, vor den anderen Menschen, dem Staat, dem Volk und sonstigen menschlichen Gemeinschaften nachzukommen [...].²¹⁶⁶

Die für jeden Menschen schützende Funktion der Menschenrechte in den Diskurs eingespielt zu haben und diese auch in Anspruch genommen zu haben, kann als Verdienst des Christlichen Komitees, aber auch Želudkovs und Ogorodnikovs bezeichnet werden, ohne dass ihre Ansätze während der Sowjetzeit oder im postkommunistischen Russland rezipiert worden wären. Stattdessen stellte sich die Amtskirche selbst als Verteidigerin der unterdrückten Christen während der Sowjetzeit dar, wie es am augenfälligsten in Kapitel V.1 der *Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen* zum Ausdruck kommt:

Seit frühesten Zeiten bis heute tritt die Orthodoxe Kirche vor der weltlichen Macht für Menschen ein, die ungerecht verurteilt, erniedrigt, entrechtet und ausgebeutet werden. [...] Die Kirche hat auch wiederholt dazu aufgerufen, der Gewalt Einheit zu bieten und die Gemüter zu besänftigen, wenn Konflikte entbrannt waren, in deren Verlauf die Rechte des Menschen auf Leben, Gesundheit, Freiheit und Besitz mit Füßen getreten wurden. Schließlich haben sich orthodoxe Bischöfe, Priester und Laien in den Jahren der atheistischen Verfolgungen an die Machthaber und die Gesellschaft gewandt, um die Freiheit des Glaubensbekenntnisses zu verteidigen und für das Recht auf eine breite Beteiligung der Religionsgemeinschaften am Leben des Volkes einzutreten.²¹⁶⁷

Christian Committees which Defend Believers' Rights, President of the United States, J. Carter, xiii.

²¹⁶⁶ Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, 43.

²¹⁶⁷ Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen, 237.

Eine kritische Reflexion über ihre eigene Rolle und ihr Verhalten während der atheistischen Verfolgung seitens der Amtskirche hätte eine differenzierte Analyse erfordert und wäre zu einer anderen Bewertung gelangt. Gleichzeitig ist es ein Unterschied, ob die Kirche dazu aufgerufen hat, die Rechte zu wahren, oder ob sie sich bewusst dafür eingesetzt hat.²¹⁶⁸ Letzteres haben insbesondere die religiösen Andersdenkenden getan, die genau wie die Neumärtyrer und Bekenner unter den Repressionen des sowjetischen Staats leiden mussten. Mit letzteren befasste sich die Bischofssynode im Jahr 2000 ebenfalls, wie im nächsten Kapitel deutlich wird.

11.5 ... bei der Kanonisierung der Neumärtyrer und der Zarenfamilie

Auf der Bischofsversammlung im August 2000 kanonisierte die ROK 1097 Heilige, davon 860 Neumärtyrer (*novomučeniki*) und Bekenner (*ispovedniki*),²¹⁶⁹ also diejenigen Gläubigen, die aufgrund ihres Glaubens vom Sowjetstaat verfolgt wurden.²¹⁷⁰ Dies geschah in der wieder neu aufgebauten, zuvor 1931 von den Sowjets zerstörten Christ-Erlöser-Kirche im Zentrum Moskaus.

Dem von der Politikwissenschaftlerin Kathy Rousselet attestierten „lack of morality during the Soviet period“²¹⁷¹ konnte die ROK unter anderem mit der Kanonisierung der Neumärtyrer und Bekenner entgegenreten, indem sie „its own memory narrative of long decades of Soviet repression“²¹⁷² konstruierte. Die Kanonisierung der ermordeten Zarenfamilie und aller während der sowjetischen Periode umgekommenen Neumärtyrer und Bekenner stellte für die

²¹⁶⁸ Vgl. STOECKL: *The Russian Orthodox Church and Human Rights*, 86.

²¹⁶⁹ Vgl. Dejanie Osvjaščennogo Jubilejnogo Archierejskogo Sobora Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi o sobornom proslavlennii novomučenikov i ispovednikov Rossijskich XX veka, in: IZDATEL'SKIJ SOVET MOSKOVSKOGO PATRIARCHATA (Hg.): *Jubilejnyj Archierejskij Sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*, 285–300.

²¹⁷⁰ Vgl. PAPKOVA: *The Orthodox Church and Russian Politics*, 22. Bis zum Millennium der Taufe der Rus' gab es ca. 300 russische Heilige, deren Zahl auf inzwischen mehr als 2000 anstieg. Den größten Teil davon stellen Neumärtyrer und Bekenner, von denen die ROK seit dem Ende der Sowjetunion mehr als 1700 kanonisiert hat; vgl. HYLDALE CHRISTENSEN, Karin: *The Making of the New Martyrs of Russia. Soviet Repression in Orthodox Memory*, Milton Park 2018 (Routledge Religion, Society and Government in Eastern Europe and the Former Soviet States, 5), 1, 27.

²¹⁷¹ ROUSSELET, Kathy: *Constructing Moralities around the Tsarist Family*, in: ZIGON (Hg.): *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, 146–167, hier: 146.

²¹⁷² HYLDALE CHRISTENSEN: *The Making of the New Martyrs of Russia*, 1–2.

russische Kirche somit eine Möglichkeit dar, sich von der (eigenen) sowjetischen Vergangenheit zu distanzieren und sie neu zu bewerten.

Gleichzeitig holte die ROK mit der Kanonisierung das nach, was die Auslandskirche bereits am 1. November 1981 vollzogen hatte und schon in den 1970er-Jahren von den religiösen Andersdenkenden gefordert wurde: So hatte sich nicht nur Dudko für eine Kanonisierung derjenigen Märtyrer ausgesprochen, die unter den Folgen der Oktoberrevolution und des sowjetischen Regimes leiden mussten, und darin den Zaren explizit mit eingeschlossen, sondern auch Gleb Jakunin, Lev Regel'son und Viktor Kapitančuk sowie das Christliche Komitee hatten dieses Vorhaben unterstützt.²¹⁷³

Das Christliche Komitee forderte beispielsweise die Kanonisierung der Zarenfamilie als „Leidensdulder“,²¹⁷⁴ genau wie es im Jahr 2000 von der ROK umgesetzt wurde.²¹⁷⁵ Gleichzeitig ebnete der Schritt der Kanonisierung den Weg für die Wiedervereinigung mit der ROKA im Jahr 2007, da sich die ROK durch die Kanonisierung und die damit verbundene symbolische Abkehr vom Sowjetsystem, von der „Sowjetkirche“, wie sie aus dem Blickwinkel der Auslandskirche betrachtet wurde, distanzierte.²¹⁷⁶ Auch wenn Dudko und das Christliche Komitee nicht explizit die Wiedervereinigung im Blick hatten, so war ihre kirchenpolitische Forderung damals auch ein Schritt gegen die offizielle Haltung der ROK.

Zugleich koinzidierte die durch die ROKA seit 1971 vorbereitete Kanonisierung und die dadurch implizit vorgenommene Deutung der sowjetischen Geschichte und Gegenwart mit derjenigen der religiösen Andersdenkenden,²¹⁷⁷ auch wenn – oder gerade weil – die religiösen Andersdenkenden 1975 betonten, dass die Kanonisierung der Märtyrer durch die gesamte russische Kirche

²¹⁷³ Vgl. YAKUNIN, Gleb / KAPITANCHUK, Viktor / REGELSON, Lev: Appeal for the Glorification of Russian Martyrs in the USSR in: ELLIS (Hg.): Letters from Moscow, 34–40.

²¹⁷⁴ Vgl. Keston Archive: SU/Ort 7/12 S Revival [JAKUNIN / FONČENKOV / KAPITANČUK / REGEL'SON: K russkim pravoslavnyim christianam v otečestve i v rassejanii suščim].

²¹⁷⁵ Vgl. Dežanie Osvjaščennogo Jubilejnogo Archierejskogo Sobora Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi o sobornom proslavlennii novomučenikov i ispovednikov Rossijskich XX veka, 296.

²¹⁷⁶ Vgl. ZIMMERMANN, Margarete: Sehnsucht nach der Monarchie? Die Russische Kirche im geschichtspolitischen Diskurs um die Rolle des letzten Zaren, in: Russland-Analysen 358 (2018), 7–10, hier: 8; STRICKER, Gerd: Märtyrer und Heilige. Die Kanonisierung Nikolajs II. – ein Lehrstück, in: Osteuropa 59 (6/2009), 217–234.

²¹⁷⁷ Vgl. BOOBYER: Conscience, Dissent and Reform, 113.

vorzunehmen sei und nicht nur von einer Jurisdiktion. Die Einheit der russischen Kirche war somit als Denkfigur nicht verloren gegangen.²¹⁷⁸ Das Selbstverständnis der ROKA, als einziger freier Teil der ROK handeln zu können und auch zu müssen, rechtfertigte schließlich die Kanonisierung durch die ROKA 1981.²¹⁷⁹

Eindrucksvoll zeigt sich heutzutage die Kanonisierung der Neumärtyrer und Bekenner der russischen Kirche (bis 2013: Neumärtyrer und Bekenner Russlands) in der Ikone, die in der Moskauer Christ-Erlöser-Kathedrale zu sehen ist, und in deren Mitte der Neumärtyrer und Bekenner die Zarenfamilie dargestellt wird.

Auch erscheint der Versuch der Geschichtsdeutung der ROK aus heutiger Perspektive eindrücklich fassbar, wenn vor dem Hintergrund der religiösen Andersdenkenden – die im gesamten Kanonisierungsprozess keine Beachtung fanden²¹⁸⁰ – nicht nur das bereits genannte Kapitel V.1 des *Menschenrechtsdokuments* von 2008 betrachtet wird, sondern auch die Bilder analysiert werden, die Patriarch Kirill (Gundjaev) gemeinsam mit Vladimir Putin bei der Weihe der neu errichteten Kirche der Auferstehung Christi und der Neumärtyrer und Bekenner 2017 im Sretenskij Kloster im Zentrum Moskaus zeigen.²¹⁸¹

²¹⁷⁸ Vgl. ELLIS: The Russian Orthodox Church, 401.

²¹⁷⁹ Vgl. GRAUPNER, Silke: Zar Nikolaj II. und seine Familie – Heilige der Russisch-Orthodoxen Kirche. Die Kanonisierung aus religions- und kulturgeschichtlicher Perspektive, Berlin 2009, 82.

²¹⁸⁰ Vgl. dazu beispielhaft die 2018 von Archimandrit Damaskin (Orlovskij) vorgelegte Monographie *Slava i tragedija russkoj agiografii. Pričislenie k liku svjatyč v Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi: istorija i sovremennost'*, Moskva 2018. Archimandrit Damaskin hat als Mitglied der Synodalkommission zur Kanonisierung von Heiligen der ROK sowie als Mitglied der Synodalkommission zum Studium der Materialien, die relevant für die Rehabilitation von Geistlichen und Laien der ROK sind, die unter Repressionen der Sowjetzeit gelitten haben, einschlägige Einblicke in die Akten und Arbeitsweisen erhalten. Er geht auf Jakunin und Dudko lediglich im Zusammenhang mit der Kanonisierung der Neumärtyrer und Bekenner durch die Auslandskirche ein, indem er die Auslandskirche dafür kritisiert, dass sie im Vorfeld ihrer Kanonisierung die Darstellung verbreitet habe, dass die Kanonisierung aus Russland selbst erbeten würde – und sich dabei explizit auf Dudko und Jakunin bezog (vgl. ebd.,197).

²¹⁸¹ Vgl. MOSKOVSKIJ SRETENSKIJ MONASTYR': Chram voskresenija christova i novomučenikov i ispovednikov cerkvi russkoj, 27.12.2018, <https://monastery.ru/monastyr/khramy-obiteli/pridel-v-chest-voskresenija-khristova-i-novomuchenikov-i-ispovednikov-tserkvi-russkoi/>. Das Sretenskij Kloster wird häufig im Zusammenhang mit der *pravoslavnaja deržavnost'* (Orthodoxes Staatstum) gebracht, da sich hier viele Vertreter des traditionalistischen orthodoxen Flügels der ROK versammeln; vgl. PAPKOVA: The Orthodox Church and Russian Politics, 48.

Die Kanonisierung, die die religiösen Andersdenkenden in den 1970er-Jahren gefordert hatten, ist inzwischen offizielle Kirchenpolitik geworden; wozu staatliche und kirchliche Führung zu Sowjetzeiten geschwiegen hatten, wird nun instrumentalisiert, um die eigene Vergangenheit neu zu deuten und um ein Narrativ zu formen, das für die (kirchen)politische Gestaltung der Zukunft genutzt werden kann. Eine kritische Reflexion der eigenen Haltung zu diesem Themenkomplex während der Sowjetzeit lässt sich nicht ausmachen. Die ROK erkennt zwar an, dass Priester, Bischöfe, Mönche, Nonnen wie auch Laien mit dem Sowjetstaat kooperierten, jedoch wird nicht offiziell bestätigt, dass das Moskauer Patriarchat samt dessen offiziellen Vertretern mit dem Sowjetstaat zusammenarbeitete, auch haben sich keine Bischöfe zu ihren KGB-Aktivitäten bekannt.²¹⁸² Die Russistin Karin Hyldal Christensen hält dementsprechend fest:

Canonizing the new martyrs, the ROC focuses on those Russian Orthodox Christians from among the clergy and the laity who [...] def[ie]d the Soviet state. Focusing on the clear „lamps“ among the victims, the ROC downplays the role of the Russian Orthodox Christians who became Soviet informers.²¹⁸³

Und für das neu zu formende patriotische Narrativ bedeutet dies laut Rousselet:

For many religious elites, Sovietisation is the consequence of the Europeanization of Russia and the loss of its national roots; in that sense, the new martyrs represent the figure of the victim sacrificed for the nation who now intercedes for Russia.²¹⁸⁴

Dies lässt sich auch an einer Predigt Patriarch Kirills vom 16. Mai 2015 in der den Neumärtyrern und Bekennern 2007 geweihten Kirche auf dem Gelände des ehemaligen Schießplatzes Butovo,²¹⁸⁵ auf dem während des Großen Terros in den 1930er-Jahren Tausende Menschen erschossen wurden, festmachen. Er vermengte das Narrativ des Großen Vaterländischen Krieges mit

²¹⁸² Vgl. HYLDAL CHRISTENSEN: *The Making of the New Martyrs of Russia*, 43.

²¹⁸³ Ebd., 73.

²¹⁸⁴ ROUSSELET: *Constructing Moralities around the Tsarist Family*, 152.

²¹⁸⁵ Zu Butovo als Erinnerungsort vgl. ZIMMERMANN, Margarete: *Die Russische Orthodoxe Kirche als erinnerungspolitischer Akteur (1995–2009). Der Schießplatz Butovo als Fallbeispiel für die postsowjetische Gedenkkultur*, in: GANZENMÜLLER, Jörg / UTZ, Raphael (Hg.): *Sowjetische Verbrechen und russische Erinnerung. Orte – Akteure – Deutungen*, München 2014 (*Europas Osten im 20. Jahrhundert*, 4), 59–90.

dem der Neumärtyrer und leistete somit einen Beitrag zur patriotischen Wende in der Geschichtsdeutung Russlands:

Die Heldentat derjenigen, die im Krieg umkamen, das Vaterland verteidigend, und die Heldentat derjenigen, die in Friedenszeiten für dasselbe geistige Zentrum des Lebens unseres Volkes umkamen, verbinden sich. Es ist eine gemeinsame Heldentat und vielleicht hätte es ohne das eine nicht das andere gegeben. Wenn die Neumärtyrer und Bekenner sich vom Glauben, von Christus, von der Kirche losgesagt hätten, wenn sie in den Reihen der Gotteslästerer gestanden hätten, dann hätte das Volk vielleicht nicht die ausreichende geistige Stärke gehabt, um sich dem Feind zu widersetzen. Daher verbinden sich vom religiösen Standpunkt aus das Leben, das für die Heimat geopfert wurde, [...] und die Heldentat der Neumärtyrer zu einem großen Opfer für Gott, hingebend für die Erlösung unseres Vaterlandes.²¹⁸⁶

Trotz der großen Zeitspanne kann eine Kontinuität in der Auseinandersetzung mit dem Narrativ der Neumärtyrer und Bekenner ausgemacht werden, deren Kanonisierung als „Top-Down-Prozess“ beschrieben werden kann und im Zusammenhang mit der Frage nach einer brauchbaren Vergangenheit gesehen werden muss.²¹⁸⁷ Hält die Osteuropahistorikerin Margarete Zimmermann noch für die Kanonisierung 2000 fest, dass „die Heiligsprechung des letzten Monarchen Assoziationen mit einem starken Staat unter einer starken Führung“²¹⁸⁸ weckt, so stellt die Russistin Karin Hyldal Christensen für die aktuelle Putin-Regierung fest: „The grand narrative of new martyrdom [...] may indeed be used – and is perhaps being used – as an attempt to legitimize the current regime.“²¹⁸⁹

Unter diesen Bedingungen ist trotz der Kanonisierung schwerlich von einer nachträglichen Rezeption der religiösen Andersdenkenden zu sprechen, hatten sie doch gerade die engen instrumentalisierten Beziehungen der russischen Amtskirche zur sowjetischen Staatsführung aufbrechen wollen.

²¹⁸⁶ PRESS-SLUŽBA PATRIARCHA MOSKOVSKOGO I VSEJA RUSI (Hg.): Propoved' Svjatejšego Patriarcha Kirilla po okončanii Liturgii na Butovskom poligone, 16.05.2015, <http://www.patriarchia.ru/db/text/4081981.html>.

²¹⁸⁷ Vgl. HYLDAL CHRISTENSEN: The Making of the New Martyrs of Russia, 210–217.

²¹⁸⁸ ZIMMERMANN: Sehnsucht nach der Monarchie?, 9.

²¹⁸⁹ HYLDAL CHRISTENSEN: The Making of the New Martyrs of Russia, 211.

11.6 ... in aktuellen Debatten und Ereignissen

Eine ähnliche Fortentwicklung von Themen der religiösen Andersdenkenden lässt sich auch bei der Argumentationsform „Verletzung religiöser Gefühle“ feststellen. Ešliman und Jakunin nutzten, um gegenüber den atheistischen Machthabern sprachfähig zu sein, den Beschluss des ZKs der KPdSU vom 10. November 1961, dass religiöse Gefühle nicht verletzt werden dürften. So wollten sie verhindern, dass Kinder von den Mysterien ausgeschlossen werden. Das Christliche Komitee setzte sich in den 1970er-Jahren aufgrund desselben Beschlusses für unverhindertes religiöses Leben ein.

Demgegenüber stand ein Gesetzesvorhaben aus dem Jahr 2013 zum Schutz der religiösen Gefühle von russischen Bürgern,²¹⁹⁰ das insbesondere von anti-ökumenischen, konservativ-extremistischen Gruppen orthodoxer Gläubige genutzt wurde und wird, um ihre Wert- und Normvorstellungen durchzusetzen. Deren Forderungen haben jedoch *de facto* nichts mehr mit den inhaltlichen Forderungen der religiösen Andersdenkenden zu tun.²¹⁹¹

Ausgangspunkt für diese Entwicklung war das Punk-Gebet von Pussy Riot in der Moskauer Christ-Erlöser-Kathedrale im Februar 2012, in dessen Folge die Gesetzesänderung verabschiedet wurde.²¹⁹² Doch nicht erst 2012,

²¹⁹⁰ Das zunächst geplante eigenständige Gesetz wurde nach massiver Kritik schließlich nicht erlassen, sondern Art. 148 des StGB analog zu dem geplanten Gesetz präzisiert, der nun Strafen für öffentliche Aktivitäten vorsieht, die mit der Intention durchgeführt werden, religiöse Gefühle von Gläubigen zu verletzen; vgl. INSTITUT G2W. ÖKUMENISCHES FORUM FÜR GLAUBEN, RELIGION UND GESELLSCHAFT IN OST UND WEST (Hg.): Russland: Verletzung religiöser Gefühle soll bestraft werden, <https://g2w.eu/news/831-russland-verletzung-religioeser-gefuehle-soll-bestraft-werden->; UZLANER, Dmitry / STOECKL, Kristina: From Pussy Riot's 'punk prayer' to Matilda: Orthodox believers, critique, and religious freedom in Russia, in: *Journal of Contemporary Religion* 34 (3/2019), 427–445, hier: 428–429.

²¹⁹¹ UZLANER, Dmitry: The end of the pro-Orthodox consensus. Religion as a new cleavage in Russian society, in: KÖLLNER, Tobias (Hg.): *Orthodox Religion and Politics in Contemporary Eastern Europe. On Multiple Secularisms and Entanglements*, London/New York 2019 (Routledge Religion, Society and Government in Eastern Europe and the Former Soviet States), 173–192, hier: 178.

²¹⁹² Im Kontext von Pussy Riot meldete sich auch der Moskauer Historiker Vladislav Cypin zu Wort, der eine Linie von den religiösen Dissidenten – die er in seiner 1997 herausgegebenen Kirchengeschichte heftigst kritisierte, da sie die Autorität des Patriarchen untergraben und Verwirrung unter den Gläubigen stiften würden – zu denjenigen Priestern und kirchlichen Journalisten zog, die sich mit Pussy Riot solidarisierten; vgl. ELSNER: *Die Russische Orthodoxe Kirche vor der Herausforderung Moderne*, 150.

sondern bereits im Jahr 2000 gab es in der *Sozialdoktrin* einen Rekurs auf die Gefühle von Gläubigen. So hielt sie in Kapitel III.6 fest:

Nichtsdestotrotz hat die Kirche die Pflicht, den Staat auf die Unzulässigkeit der Propagierung von Überzeugungen oder Handlungen hinzuweisen, die die [...] Zerstörung der persönlichen, familiären oder gesellschaftlichen Sittlichkeit sowie die Verletzung der religiösen Gefühle zur Folge haben bzw. die die kulturelle und geistig-religiöse Eigenart des Volkes beeinträchtigen oder eine Gefahr für die heilige Gabe des Lebens darstellen.²¹⁹³

Das Dokument über die Menschenrechte von 2008 hält in Kapitel III.2 fest:

Die Menschenrechte können nicht über den Werten der geistigen Welt stehen. Der Christ stellt seinen Glauben an Gott und seine Gemeinschaft mit ihm über sein eigenes irdisches Leben. Daher ist es unzulässig und gefährlich, die Menschenrechte als die wichtigste und universale Grundlage des gesellschaftlichen Lebens zu deuten, der sich die religiösen Ansichten und die religiöse Praxis unterzuordnen haben. Keinerlei Hinweise auf die Freiheit des Wortes und des künstlerischen Schaffens können die öffentliche Verhöhnung von Gegenständen, Symbolen oder Ausdrücken legitimieren, die von gläubigen Menschen verehrt werden.²¹⁹⁴

Solch eine Perspektive bietet für die universalen Menschenrechte, auf die sich noch die Mitglieder des Christlichen Komitees beriefen, keinen Raum mehr. Gleichzeitig stehen sich so zwei „Rechte“ gegenüber: das Recht auf Rede- und Meinungsfreiheit und das „Recht“ von Gläubigen, dass ihre religiösen Gefühle nicht verletzt werden. Letzteres „Recht“ ist jedoch in internationalen Menschenrechtsdokumenten nicht existent.²¹⁹⁵

Moderate oder liberale Gruppen innerhalb der eigenen Konfession wurden und werden so ins Abseits gedrängt. Dies führt dazu, dass „only the most conservative, reactionary figures come to be seen as the true voices of those communities“²¹⁹⁶, wie sich am Beispiel des Metropoliten von Novosibirsk und Berdsk Tichon (Emel’janov) aufzeigen lässt. Er wandte sich im Januar 2015 an den örtlichen Staatsanwalt, indem er in einem Brief seine Empörung über

²¹⁹³ Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, 32.

²¹⁹⁴ Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen, 226.

²¹⁹⁵ Vgl. UZLANER / STOECKL: From Pussy Riot’s ‘punk prayer’ to Matilda, 436.

²¹⁹⁶ Ebd., 438.

die Aufführung von Wagners *Tannhäuser* am Novosibirsker Opernhaus zum Ausdruck brachte, in der Jesus als Mensch mit sexuellen Vorlieben dargestellt wurde, was die Gefühle der Gläubigen verletzen würde. Der Intendant des Theaters wurde infolgedessen vom russischen Kulturminister entlassen und das Stück abgesetzt.²¹⁹⁷

Als weiteres Beispiel kann die Auseinandersetzung um den im Herbst 2017 veröffentlichten Film *Matilda* gelten, in dem der letzte russische und von der ROK kanonisierte Zar Nikolaj II. und seine Romanze mit der Balletttänzerin Matil'da Kšesinskaja dargestellt werden. Dies führte zu heftigen Reaktionen: Extremisten drohten damit, Kinos, die den Film zeigten, in Brand zu setzen, und die Duma-Abgeordnete Natal'ja Poklonskaja forderte, Zuschauern des Filmes den Kommunionempfang zu verweigern.²¹⁹⁸ Vertreter der Amtskirche distanzieren sich im letzten Fall schließlich von solchen Positionen und der Staat ließ gewalttätige Protestler verhaften, um sichere Filmvorführungen zu ermöglichen.²¹⁹⁹

Es ging in den genannten Auseinandersetzungen also weder um die Umsetzung und Ausübung religiösen Lebens noch um theologisch fundierte Reflexionen, sondern um die Nutzbarmachung des Arguments der Verletzung religiöser Gefühle, um öffentliche Resonanz und politische Resultate zu erreichen.²²⁰⁰

Es wird deutlich, dass das von den Beschwerdeführern vorgebrachte Recht auf Religionsfreiheit, verbunden mit dem Argument der Verletzung religiöser Gefühle, in diesen Auseinandersetzungen nur vom Namen her mit dem von den religiösen Andersdenkenden Eingeforderten übereinstimmte. In der aktuellen Auseinandersetzung wurde das Recht auf Religionsfreiheit in einer Art und Weise definiert, die in starkem Kontrast zu derjenigen inhaltlichen Füllung von Religionsfreiheit steht, wie sie in verbindlichen internationalen Dokumenten vertreten wird,²²⁰¹ während es bei den religiösen Andersdenkenden

²¹⁹⁷ Vgl. KOTKINA, Irina: We Will ROC You! 'Tannhäuser' Opera Scandal and the Freedom of Artistic Expression in Putin's Russia, in: TUROMA, Sanna / AITAMURTO, Kaarina / VLADIV-GLOVER, Slobodanka (Hg.): Religion, Expression, and Patriotism in Russia. Essays on Post-Soviet Society and the State, Stuttgart 2019 (Soviet and Post-Soviet Politics and Society, 213), 93–124.

²¹⁹⁸ Vgl. UZLANER: The end of the pro-Orthodox consensus, 183–184.

²¹⁹⁹ Vgl. DERS. / STOECKL: From Pussy Riot's 'punk prayer' to Matilda, 438–439.

²²⁰⁰ Vgl. ZENGER, Natalija: Umstrittener Historienfilm Matilda in russischen Kinos angelaufen, in: RGOW 45 (11/2017), 3; SHISHKOV: Wege zu einem neuen ökumenischen Paradigma, 9.

²²⁰¹ Vgl. UZLANER / STOECKL: From Pussy Riot's 'punk prayer' to Matilda, 438.

genau um die Durchsetzung dieses Rechts in Einklang mit den internationalen Dokumenten ging – und damit auch darum, eine religiöse Pluralität formal zu akzeptieren. Dies bedeutete jedoch nicht, dass die religiösen Andersdenkenden kein eigenes Ideal vertraten.

Ähnlich verhält es sich mit der heutigen Fraktion der Traditionalisten²²⁰² in der ROK, in der sich die meisten inhaltlichen Übereinstimmungen mit den hier untersuchten religiösen Andersdenkenden finden lassen, wenn es um die Definition eines (möglichen zukünftigen) Verhältnisses zwischen russischem Staat und russischer Kirche geht. Diese ideologische Strömung sieht die Zukunft Russlands in einer spirituellen Renaissance seiner Bevölkerung, die nicht unabhängig von der Orthodoxen Kirche erfolgt. Die Idee der *pravoslavnaja deržavnost'* (Orthodoxes Staatstum) bringt auch den politischen Anspruch dieser Fraktion zum Ausdruck, mit der Erneuerung durch die Orthodoxie und deren Werte Quelle für einen starken Staat zu sein. Idealerweise sollte die Regierung orthodox sein, und zwar unabhängig von ihrer Form, auch wenn viele ihrer Anhänger Sympathien für die Monarchie äußern. Wichtiger als die Form ist jedoch die konstruktive Zusammenarbeit und Partnerschaft zwischen Staat und Kirche auf Augenhöhe, um gemeinsam das nationale Projekt einer geistigen Erneuerung voranzubringen, ohne jedoch die bestehende Staatsform aktiv zu ändern. Das vorrevolutionäre Russland fungiert als positives Gesellschaftsmodell, was dazu führt, dass die Heiligenverehrung Nikolajs II. vollständig unterstützt wird. Es geht also darum, in einer globalisierten Welt die spezifische russische nationale und religiöse Identität zu bewahren. Jedoch wird von den Traditionalisten nicht der Status einer Staatskirche für die ROK angestrebt.²²⁰³

Diese orthodox-nationalistische Position wurde sowohl von Jakunin und Ėšliman, aber auch von den *vožroždeny* Solženicyn, Dudko und Želudkov vertreten. Stellten sich die religiösen Andersdenkenden gegen die Politik des sowjetischen Staats und das daraus resultierende Verhältnis von Staat, Kirche und Gläubigen, so ist bei den heutigen Traditionalisten eine auf Grundlage der *symphonia* anzustrebende Beziehung zwischen Staat und Kirche auszumachen.

²²⁰² In diesem Punkt folge ich der Differenzierung von Papkova, die drei ideologische Strömungen in der heutigen russischen Orthodoxie ausmacht: Traditionalisten, Liberale und Fundamentalisten; vgl. PAPKOVA: *The Orthodox Church and Russian Politics*, 45–70.

²²⁰³ Vgl. ebd., 47–52.

Heutige orthodox-nationalistisch orientierte Anschauungen unterstützen dabei auch Positionen Putins, wie an *russkij mir* gezeigt werden kann, die eine spezifische russische Zivilisation propagieren.²²⁰⁴

Talantov und Solženicyn erblickten im Marxismus-Leninismus die eigentliche Ursache für den moralischen und geistigen Niedergang des russischen Volkes. Gleichzeitig forderte Solženicyn die Stärkung von Familie, Schule und Orthodoxer Kirche, da von ihnen die künftige geistig-moralische Erneuerung der Gesellschaft ausginge.²²⁰⁵

Dieser Zusammenhang von Werten, Traditionen und nationalem Charakter wurde Jahrzehnte später, im Zusammenhang mit der national-konservativen Wende in Russland 2012, wieder aufgenommen und vom russländischen Ministerpräsidenten und Präsidenten verwendet, um – analog zu Solženicyn – in einen Diskurs der russischen Eigenart eingebunden zu werden. Solženicyn wird sogar explizit „als Sekundant[...] eines Konservatismus zitiert, der sich auf den traditionellen Werten von Familie und Religion gründen soll“²²⁰⁶, um die Verbindung von Werten und Traditionen hervorzuheben. Analoges gilt für Patriarch Kirill, der seit seinem Amtsantritt die sogenannten traditionellen Werte in den Mittelpunkt stellte.²²⁰⁷

Gleichzeitig zeigt sich auch der Wandel in der Wahrnehmung und Bewertung solch nationalistischer Positionen im Westen: Ging es in den 1960er- und 1970er-Jahren im *tamizdat* und in den erwähnten Zeitschriften, die über die Sowjetunion und die Lage von Gläubigen berichteten, zunächst v. a. um die Dokumentation der Positionen der religiösen Andersdenkenden,²²⁰⁸ so stellen

²²⁰⁴ Vgl. BREMER, Thomas: Diffuses Konzept. Die Russische Orthodoxe Kirche und die „Russische Welt“, in: Osteuropa 66 (3/2016), 3–18. Die ROK hat sich in Folge der gegen den Willen des Moskauer Patriarchats durchgeführten Neugründung der Orthodoxen Kirche der Ukraine seit 2018/2019 von dem Konzept der „Russischen Welt“ verabschiedet, wie der wissenschaftliche Mitarbeiter der Forschungsstelle Osteuropa Bremen Nikolay Mitrokhin (vgl. MITROKHIN, Nikolay: Expansion nach dem Zerwürfnis. Die Weltpolitik der Russischen Orthodoxen Kirche, in: Osteuropa 70 [3–4/2020], 15–32) und die Innsbrucker Religionssoziologin Kristina Stoeckl zeigen (vgl. STOECKL, Kristina: Russian Orthodoxy and Secularism, Leiden/Boston 2020 [Religion and Politics], 53–56).

²²⁰⁵ Vgl. KOCHANEK: Die russisch-nationale Rechte, 8–13.

²²⁰⁶ BÜRGER: Geschichte im Dienst für das Vaterland, 280.

²²⁰⁷ Vgl. STOECKL: Russian Orthodoxy and Secularism, 50.

²²⁰⁸ So stellten beispielsweise die Herausgeber des bereits erwähnten Bandes *Kampf des Glaubens* des Schweizerischen Ostinstituts Bern heraus: „Das vorliegende Buch enthält keine Analyse der sowjetischen Kirchenpolitik und der Lage der Kirche in der Sowjetunion“ (Vorwort des Herausgebers, 6).

heute die Berichte über Auseinandersetzungen in der russischen Kirche und Gesellschaft keine reinen Dokumentationen mehr dar, sondern beinhalten zugleich Bewertungen und Einordnungen der vorgebrachten Positionen. Somit wird die Vielfalt der Positionen innerhalb einer Religionsgemeinschaft kritisch dargestellt.

Solch ein Pluralismus innerhalb einer Religions- bzw. Konfessionsgemeinschaft zeigt sich nicht nur darin, dass sich die Amtskirche – in Person des Leiters der Abteilung für die Zusammenarbeit der Kirche mit der Gesellschaft und den Medien Vladimir Legojda – von den *Anti-Matilda*-Aktivisten distanzierte,²²⁰⁹ sondern auch in einem weiteren Fall aus dem Jahr 2019, in dem das Genre des Offenen Briefs ein unerwartetes Comeback feierte:

Mehr als 200 Priester des Moskauer Patriarchats unterschrieben einen Offenen Brief, der von einer Gruppe orthodoxer Geistlicher vorbereitet und verfasst wurde und in dem sie sich für die Rechte der Angeklagten und Verurteilten im sogenannten Moskauer Fall einsetzten. Hintergrund des Briefes war, dass es im Juli und August 2019 zu Massenprotesten gegen die Manipulation der Lokalwahlen in Moskau gekommen war, wobei mehr als 3000 Personen festgenommen wurden. Im direkten Nachgang der Verhaftungen wurden 16 Personen angeklagt und sieben davon zu Haftstrafen von zwei bis fünf Jahren verurteilt. Gegen diese Urteile erhob sich Widerstand: Einen am 18. September auf dem Webportal zu orthodoxen und weltlichen Themen *pravmir.ru*²²¹⁰ veröffentlichten Brief hatten bis dahin 181 Geistliche unterzeichnet und gefordert, die Urteile neu zu verhandeln und die noch ausstehenden Anklagen fallen zu lassen. Insbesondere wurde der Fall von Konstantin Kotov hervorgehoben, der keine Gewalt angewendet habe, aber dennoch zu einer präzedenzlosen harten Strafe von vier Jahren Haft verurteilt worden sei. Die Unterzeichner forderten, dass das Gericht entlastendes Beweismaterial zulassen solle und dass die verhängte Strafe überprüft werden und verhältnismäßig sein müsse. Die Justiz müsse Bürger vor der Willkür von Strafverfolgungsorganen schützen und Gerichte dürften nicht für Repressionen und Druck auf Oppo-

²²⁰⁹ Vgl. UZLANER / STOECKL: From Pussy Riot's 'punk prayer' to Matilda, 440.

²²¹⁰ Siehe Otkrytoe pis'mo svjaščennikov v zaščitu zaključennyh po „moskovskomu delu“, 18.09.2019, <https://www.pravmir.ru/otkrytoe-pismo-svyashhennikov-v-zashhitu-zaklyuchennyh-po-moskovskomu-delu/>.

sitionelle missbraucht werden. Die Urteile seien daher eher als Einschüchterungen der Bürger Russlands zu sehen denn als eine gerechte Entscheidung gegenüber den jeweiligen Angeklagten.²²¹¹

Dieser Brief der Priester rief auch Reaktionen der Patriarchatsleitung hervor: Vachtang Kipšidze, stellvertretender Leiter der Abteilung für die Zusammenarbeit der Kirche mit der Gesellschaft und den Medien des Moskauer Patriarchats, bezeichnete den Brief als politische Deklaration. Politische Deklarationen dienten dem Kampf mit der staatlichen Macht und führten nicht zu Frieden, weswegen der Kampf mit der staatlichen Macht „nie die Mission der Kirche“²²¹² gewesen sei und auch nicht sein werde. Die Kirche dürfe zwar bemitleiden, von politischen Deklarationen hingegen sei abzusehen. Dennoch solle aber geprüft werden, ob die Rechte der verhafteten Demonstranten verletzt worden seien. Den Verfassern des Briefs, so der Leiter der zuvor genannten Abteilung Vladimir Legojda, drohten keine Strafen, auch wenn sich ihre Ansichten und Ideen nicht mit denen der Kirchenleitung deckten.²²¹³ Metropolitan Ilarion (Alfeev) äußerte sich als Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats ebenfalls und unterstützte das Recht der Priester, sich zu gesellschaftlich relevanten Themen zu äußern.²²¹⁴

Die Form des Dokuments – ein Offener Brief – wurde von Priestern im post-sowjetischen Russland zuvor noch nie genutzt. Gleichzeitig stellte der Brief den historisch ersten Fall überhaupt dar, dass sich Geistliche in solch einer

²²¹¹ Vgl. INSTITUT G2W. ÖKUMENISCHES FORUM FÜR GLAUBEN, RELIGION UND GESELLSCHAFT IN OST UND WEST (Hg.): Russland: Orthodoxe Geistliche ergreifen Partei für Demonstranten, 26.09.2019, <https://noek.info/nachrichten/osteuropa/13-russland/1261-russland-orthodoxe-geistliche-ergreifen-partei-fuer-demonstranten>.

²²¹² Ebd.

²²¹³ Vgl. ebd.

²²¹⁴ Vgl. DIES. (Hg.): Archimandrit Savva Mazhuko zum Offenen Brief russisch-orthodoxer Priester, 26.09.2019, <https://noek.info/hintergrund/1244-archimandrit-savva-mazhuko-zum-offenen-brief-russisch-orthodoxer-priester>.

hohen Zahl öffentlich äußerten, ohne dass sie seitens der Kirche mit Sanktionen belegt wurden.²²¹⁵ Ksenija Lučenko vom Moskauer Carnegie-Zentrum bezeichnete diesen Brief daher als „beispiellos“²²¹⁶, als „fast unglaubliche Begebenheit, die sich dennoch ereignete“²²¹⁷.

An den Äußerungen der Vertreter des Moskauer Patriarchats wird deutlich, dass es in der ROK inzwischen zu einem Klima gekommen ist, dass widerstreitende Positionen zulässt und nicht sanktioniert. Es zeigt aber auch, dass das Medium des Offenen Briefs immer noch aktuell ist, um gesellschaftliche Aufmerksamkeit für ein bestimmtes Thema zu generieren. Die Priester, die den Brief unterschrieben, sprachen sich auch nicht dafür aus, die Angeklagten freizulassen, sondern plädierten – ganz im Sinne der Rechtsverteidiger – für faire Prozesse mit angemessenen Strafen, die richterlicher und staatlicher Willkür entzogen sein sollten. Der Priester der Moskauer St. Kosmas und Damian-Kirche²²¹⁸ Priestermonch Ioann (Guajta), der zu den Unterzeichnern des Briefs gehört, erklärte dazu: „Der Brief ist ein Aufruf, das Gesetz einzuhalten. Der Staat tut das nicht.“²²¹⁹ Die Unterzeichner erhoben ihre Stimme, denn wie ein anderer Unterzeichner, Archimandrit Savva (Mažuko), herausstellte: „[A]uch das Schweigen der Priester ist eine politische Position.“²²²⁰

²²¹⁵ Vgl. LUČENKO, Ksenija: Kak otkrytoe pis'mo svjaščennikov izmenilo Cerkov', 20.09.2019, <https://carnegie.ru/commentary/79880>. Es gibt jedoch russische Medien, die berichten, dass Priester von Mitarbeitern der Bischöfe dazu aufgefordert wurden, ihre Unterschrift zurückzunehmen. Dies hat jedoch keiner der Unterzeichner getan; vgl. DORNBLÜTH, Gesine: Ein Brief und seine Folgen. Protestbewegungen in der russisch-orthodoxen Kirche, 08.04.2020, https://www.deutschlandfunk.de/protestbewegung-in-der-russisch-orthodoxen-kirche-ein-brief.2540.de.html?dram:article_id=473489.

²²¹⁶ LUČENKO: Kak otkrytoe pis'mo svjaščennikov izmenilo Cerkov'.

²²¹⁷ Ebd.

²²¹⁸ In der zentral in Moskau gelegenen Kosmas und Damian-Kirche fanden am 27. Juli 2019 rund 100 Demonstranten vor heranrückenden Sicherheitskräften Zuflucht. Die Geistlichen der Kirche ließen die zumeist jungen Demonstranten in die Kirche hinein, wo sie anschließend gemeinsam für Frieden beteten; vgl. INSTITUT G2W. ÖKUMENISCHES FORUM FÜR GLAUBEN, RELIGION UND GESELLSCHAFT IN OST UND WEST (Hg.): Russland: Demonstranten finden Zuflucht in Moskauer Kirche, 31.07.2019, <https://noek.info/nachrichten/osteuropa/13-russland/1190-russland-demonstranten-finden-zuflucht-in-moskauer-kirche>.

²²¹⁹ DORNBLÜTH: Ein Brief und seine Folgen.

²²²⁰ Institut G2W. Ökumenisches Forum für Glauben, Religion und Gesellschaft in Ost und West (Hg.): Archimandrit Savva Mazhuko zum Offenen Brief russisch-orthodoxer Priester.

Nicht zu schweigen, dafür haben sich sowohl die Unterzeichner des Briefs als auch die religiösen Andersdenkenden entschieden. Archimandrit Savva resümiert:

Zum jetzigen Zeitpunkt sehen wir eine Polyphonie an Meinungen: Viele Priester und Laien unterstützen uns, einige äußern sich dagegen, und es gibt Leute, die sich schlicht nicht dafür interessieren. Und so seltsam es klingen mag: mich freut das. Es zeugt von einer Gesundung unseres kirchlichen Lebens. Weil niemand die unterzeichnenden Priester bestraft, und weil niemand uns zwingt, einer Meinung zu sein, die einer „allgemeinen Parteilinie“ entspricht. Und das ist wunderbar, es nährt die Hoffnung auf die Gesundung des kirchlichen Organismus.²²²¹

Diese Hoffnung auf die Gesundung des kirchlichen Organismus hat die religiösen Dissidenten angetrieben und treibt viele Kleriker wie Laien auch heute noch in der russischen Kirche an. Nun kommt es darauf an, in der Polyphonie der Meinungen die Stimmen der religiösen Andersdenkenden mit ihren Themen neu einzubringen und ihnen Gehör zu verschaffen. Einen Anstoß dazu will die hier vorliegende Arbeit liefern. Es gilt, dem Anspruch Memorials folgend, „die Vergangenheit in der Gegenwart zu überwinden“²²²², um der mit einem hegemonialen Anspruch propagierten Geschichtspolitik des russländischen Staats durch die Auseinandersetzung mit den Andersdenkenden einen Kontrapunkt entgegenzusetzen. Gerade wenn es um die (eigene) Vergangenheitsdeutung geht, bleiben die Worte George Orwells mahnend: „Wer die Vergangenheit kontrolliert [...], kontrolliert die Zukunft. Wer die Gegenwart kontrolliert, kontrolliert die Vergangenheit.“²²²³

²²²¹ Ebd.

²²²² SAPPER / WEICHSEL: Arsenij Roginskij: Wirken und Vermächtnis, 4.

²²²³ ORWELL, George: Nineteen Eighty-Four, London 2000 (Penguin Modern Classics), 40.

Teil D: Verzeichnisse

12 Verzeichnis der Primärquellen²²²⁴

12.1 Archivalien

12.1.1 Keston Archive, Waco

- SU 9/8 S Peace Activities, SU II.
SU 11/4.3 S Helsinki Group.
SU 11/31 (mariyaclub) S.
SU 12/11.1 S Christian Seminar 1 of 2.
SU 12/11.1 S Seminar “37” (1 of 6).
SU 12/11.1 S Seminar “37” (5 of 6).
SU 12/11.1 Seminar “37” (1 of 6).
SU 12/11 4/1 S Christian Committee 1 of 2.
SU 12/11 4/1 S Christian Committee 2 of 2.
SU/Ort 1/2 Soviet Period 2 of 4.
SU/Ort 2 Individuals 1 of 3 S.
SU/Ort 2 Individuals: Goricheva.
SU/Ort 2 Individuals: Levitin (File 3) 1 of 2.
SU/Ort 2 Individuals: Levitin (Krasnov) 2 of 3.
SU/Ort 2 Individuals: Levitin (Krasnov) 3 of 3.
SU/Ort 2 Individuals: Rusak, Vladimir.
SU/Ort 2 Individuals: Talantov.
SU/Ort 2 Individuals: Vitali Linitzky.
SU/Ort 3 S Church Administration 1 of 2.
SU/Ort 4/2 S Church-State-Laws.
SU/Ort 4/2 S Individual Cases of Law-Church-State.
SU/Ort 6 S Oppressive Practices 1 of 2.
SU/Ort 6/23 S Public attacks on believers (in media...).
SU/Ort 7/12 S Revival.
SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Dudko, Fr. Dmitry (1975–1976).
SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Dudko, Fr. Dmitry (1977–1978).
SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Dudko, Fr. Dmitry (1979).
SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Ermogen (Hermogen) (Golubev), Archbishop.
SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Eshliman, Fr. Nikolai & Yakunin, Fr. Gleb (1980).

²²²⁴ Die Verfügbarkeit aller Quellen, die im Internet veröffentlicht sind, wurde zuletzt am 20.02.2021 überprüft.

SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Eshliman, Fr. Nikolai and Yakunin, Fr. Gleb (1965–1966, 1969).

SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Eshliman, Fr. Nikolai and Yakunin, Fr. Gleb (1982–1989).

SU/Ort 8/2 Individual Clergy: Zheludkov, Fr. Sergei.

SU/Ort 8/2 S Individual Clergy: Shpiller, Fr. Vsevolod Archpriest.

SU/Ort 8/2 Yakunin S.

SU/Ort 9/4 Western Reactions 2 of 2.

SU/Ort 11/10 Underground Publications.

SU/Ort 15 S Theology.

SU/Ort 22/3.1 World Council of Churches (1977–2006).

12.1.2 Archiv der Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen, Bremen

F. 01-106.

F. 01-129.

12.1.3 The Electronic Archive “Project for the Study of Dissidence and Samizdat”, Toronto

GORIČEVA, T.: „Anonimnoe christianstvo“ v filosofii, in: The Samizdat Journal 37, in: KOMAROMI, Ann (Hg.): The Electronic Archive “Project for the Study of Dissidence and Samizdat”, Toronto 2015, https://samizdatcollections.library.utoronto.ca/islandora/object/samizdat%3A37_5/datastream/PDF/view#overlay-context=islandora/object/samizdat%253A37_5. Transcript based on the copy of “37” № 5 (1976) at the Historical Archive, Institute for the Study of Eastern Europe, University of Bremen, F. 75, 2–21.

GORIČEVA, T.: Christianstvo i kul'tura. Zdes' i teper', in: The Samizdat Journal 37, in: KOMAROMI, Ann (Hg.): The Electronic Archive “Project for the Study of Dissidence and Samizdat”, Toronto 2015, https://samizdatcollections.library.utoronto.ca/islandora/object/samizdat%3A37_14/datastream/PDF/view#overlay-context=islandora/object/samizdat%253A37_14. Transcript based on the copy of “37” № 14 (1978) at the Historical Archive, Institute for the Study of Eastern Europe, University of Bremen, F. 75, 67–82.

GORIČEVA, T.: Christianstvo i gumanizm, in: The Samizdat Journal 37, in: KOMAROMI, Ann (Hg.): The Electronic Archive “Project for the Study of Dissidence and Samizdat”, Toronto 2015, <https://samizdatcollections.library.utoronto.ca/islandora/object/samizdat%3A12893/datastream/>

PDF/view#overlay-context=islandora/object/samizdat%253A12893. Transcript based on the copy of “37” № 7–8 (1976) at the Historical Archive, Institute for the Study of Eastern Europe, University of Bremen, F. 206, 194–198.

GORIČEVA, Tat'jana: Diskussija o žurnale „37“ i obščich zadačach neoficial'noj kul'tury (Goričeva, Pazuchin, Poreš), in: The Samizdat Journal 37, in: KOMAROMI, Ann (Hg.): The Electronic Archive “Project for the Study of Dissidence and Samizdat”, Toronto 2015, https://samizdatcollections.library.utoronto.ca/islandora/object/samizdat%3A37_18/datastream/PDF/view#overlay-context=islandora/object/samizdat%253A37_18. Transcript based on the copy of “37” № 18 (1979) at the Historical Archive, Institute for the Study of Eastern Europe, University of Bremen, F. 75, 227–240.

REDAKCIJA ŽURNALA „37“: Replika Redakcii „37“, in: The Samizdat Journal 37, in: KOMAROMI, Ann (Hg.): The Electronic Archive “Project for the Study of Dissidence and Samizdat”, Toronto 2015, https://samizdatcollections.library.utoronto.ca/islandora/object/samizdat%3A37_5/datastream/PDF/view#overlay-context=islandora/object/samizdat%253A37_5. Transcript based on the copy of “37” № 5 (1976) at the Historical Archive, Institute for the Study of Eastern Europe, University of Bremen, F. 75, 155–157.

REDAKCIJA: O žurnale „Obščina“, in: The Samizdat Journal 37, in: KOMAROMI, Ann (Hg.): The Electronic Archive “Project for the Study of Dissidence and Samizdat”, Toronto 2015, https://samizdatcollections.library.utoronto.ca/islandora/object/samizdat%3A37_17c/datastream/PDF/view#overlay-context=islandora/object/samizdat%253A37_17c. Transcript based on the copy of “37” № 17c (1979) at the Historical Archive, Institute for the Study of Eastern Europe, University of Bremen, F. 75, 226–231.

12.1.4 Archiv istorii inakomyslija Meždunarodnogo Memoriala (Archiv Memoriala), Moskau

F. 101, op. 1, d. 491 (Talantov Boris Vladimirovič).

F. 103, op. 2, d. 1 (Dokumenty RPC).

F. 103, op. 2, d. 4 (Kapitančuk Viktor Afanas'evič).

F. 103, op. 2, d. 4 (Rusak Vladimir Stepanovič [O. Vladimir]).

12.2 Gedruckte Quellen

12.2.1 Offizielle kirchliche Dokumente

2. Treffen der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche, Bari 1970, in: BREMER, Thomas / OELDEMANN, Johannes / STOLTMANN, Dagmar (Hg.): *Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung*, Trier 1999 (Sophia. Quellen östlicher Theologie, 32), 29.
3. Theologisches Gespräch zwischen der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, Höchst 1967, in: BREMER, Thomas / OELDEMANN, Johannes / STOLTMANN, Dagmar (Hg.): *Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung*, Trier 1999 (Sophia. Quellen östlicher Theologie, 32), 318–324.
3. Treffen der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche, Zagorsk 1973, in: BREMER, Thomas / OELDEMANN, Johannes / STOLTMANN, Dagmar (Hg.): *Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung*, Trier 1999 (Sophia. Quellen östlicher Theologie, 32), 29–30.
4. Theologisches Gespräch zwischen der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, Leningrad 1969, in: BREMER, Thomas / OELDEMANN, Johannes / STOLTMANN, Dagmar (Hg.): *Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung*, Trier 1999 (Sophia. Quellen östlicher Theologie, 32), 324–330.
4. Treffen der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche, Trient 1975, in: BREMER, Thomas / OELDEMANN, Johannes / STOLTMANN, Dagmar (Hg.): *Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung*, Trier 1999 (Sophia. Quellen östlicher Theologie, 32), 30–32.
5. Theologisches Gespräch zwischen der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, Kirchberg 1971, in: BREMER, Thomas / OELDEMANN, Johannes / STOLTMANN, Dagmar (Hg.): *Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung*, Trier 1999 (Sophia. Quellen östlicher Theologie, 32), 330–334.

- ADMINISTRATOR DER MOSKAUER DIÖZESE METROPOLIT VON KRUTICY UND KOLOMNA: Verfügung Nr. 900 vom 14.12.1974. Moskauer Patriarchat, in: G2W 4 (7–8/1976), 58–60.
- Änderungen im Statut über die Verwaltung der Russisch-orthodoxen Kirche, in: STUPPERICH, Robert (Hg.): Kirche und Staat in der Sowjetunion. Gesetze und Verordnungen, Witten 1962, 41–45.
- Begleitschreiben an das Generalsekretariat des Ökumenischen Rats der Kirchen zu der Resolution der Moskauer Konferenz zur Ökumenischen Frage (1.8.1948), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 790–791.
- Beschluß zum Referat des Bischofs Ioann, Exarch des Moskauer Patriarchen für Mitteleuropa (Beteiligung einer Delegation der Russischen Kirche am Allchristlichen Weltfriedenskongreß in Prag) (18.7.1961), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 828.
- Beschluß zum Referat des Erzbischofs von Jaroslavl' und Rostov, Nikodim, Vorsitzender der Abteilung für kirchliche Auslandsbeziehungen des Moskauer Patriarchats (Stellungnahme zur Ökumenischen Bewegung) (18.7.1961), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 828.
- Beschluß zum Referat des Erzbischofs von Tula und Belev, Pimen, Leiter der Verwaltung des Moskauer Patriarchats, über die Pfarreien betreffende Änderungen im Verwaltungsstatut (18.7.1961), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 824–827.
- Dejanie Osvjaščennogo Jubilejnogo Archierejskogo Sobora Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi o sobornom proslavlennii novomučenikov i ispovednikov Rossijskich XX veka, in: IZDATEL'SKIJ SOVET MOSKOVSKOGO PATRIARCHATA (Hg.): Jubilejnyj Archierejskij Sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. Chram Christa Spasitelja, 13–16 avgusta 2000 goda. Materialy, Moskva 2001, 285–300.
- Dejanija Archierejskogo Sobora Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, in: ŽMP (8/1961), 3–29.
- Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, in: THESING, Josef / UERTZ, Rudolf (Hg.): Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, Sankt Augustin 2001, 9–131.
- Diskussionsbeitrag zum Entwurf des Verwaltungsstatuts von Bischof Sergij von Kirovograd (31.1.1945), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd

- (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 773.
- Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen. Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche. Moskau, 24.–29. Juni 2008, in: HALLENSLEBEN, Barbara / VERGAUWEN, Guido / WYRWOLL, Klaus (Hg.): Kyrill. Patriarch von Moskau und der ganzen Rus'. Freiheit und Verantwortung im Einklang. Zeugnisse für den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft, Fribourg 2009 (Epiphania, 1), 220–239.
- Kanon VI, Erstes Konzil von Konstantinopel, in: WOHLMUTH, Josef (Hg.): Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Band 1: Konzilien des ersten Jahrtausends. Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum Vierten Konzil von Konstantinopel (869/70), Paderborn 1998, 34.
- MOSKOVSKAJA PATRIARCHIJA (Hg.): Pravda o religii v Rossii, Moskva 1942.
- Nizäa II, 3, in: WOHLMUTH, Josef (Hg.): Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Band 1: Konzilien des ersten Jahrtausends. Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum Vierten Konzil von Konstantinopel (869/70), Paderborn 1998, 140.
- Opisanie Archierejskogo sobora 1961 g., seredina 1960-x gg., in: RADIO LIBERTY COMMITTEE (Hg.): Archiv Samizdata. Sobranie dokumentov samizdata. Tom 11. Dokumenty o sostojanii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, München 1975, AS 701.
- Opredělenie o pravach" i objazannostjach" Svjatějšago Patriarcha Moskovskago i vseja Rossii. 8 dekabrja 1917 goda, in: Sobranie opredelenij i postanovlenij svjaščennogo sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg. Tom 1, Moskva 1994, 4–6.
- Opredělenie po obščim" položenijam" o vysšem" upravlěniі Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi. 4 nojabrja 1917 goda, in: Sobranie opredelenij i postanovlenij svjaščennogo sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg. Tom 1, Moskva 1994, 3.
- Opredělenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi o měroprijatijach", vzyvaemych" proischodjaščim" goneniem" na pravoslavnuju cerkov'. 5 (18) aprelja 1918 g., in: Sobranie opredelenij i postanovlenij svjaščennogo sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg. Tom 3, Moskva 1994, 55–57.
- Opredělenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi o cerkovnom" propovedničestvě. 1 dekabrja 1917 goda, in: Sobranie opredelenij i postanovlenij svjaščennogo sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg. Tom 2, Moskva 1994, 9–12.
- Opredělenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi o privlečenii ženščin" k" dějatel'nomu učastiju na raznych" popriščach" cerkovnago

- služenija. 7 (20) Sentjabrja 1918 goda, in: Sobranie opredelenij i postanovlenij svjaščennogo sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg. Tom 4, Moskva 1994, 47.
- Opredělenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi o pravoslavnom” prichodě. 7 (20) aprelja 1918 goda, in: Sobranie opredelenij i postanovlenij svjaščennogo sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg. Tom 3, Moskva 1994, 13–41.
- Opredělenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi o pravovom” položenii Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi. 2 dekabrja 1917 goda, in: Sobranie opredelenij i postanovlenij svjaščennogo sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg. Tom 2, Moskva 1994, 6–8.
- Opredělenie Svjaščennago Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi ob” eparchial’nom” upravlennij. 4 (14), 7 (20), 9 (22) fevralja 1918 goda, in: Sobranie opredelenij i postanovlenij svjaščennogo sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg. Tom 1, Moskva 1994, 17–33.
- Osnovy social’noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, in: IZDATEL’SKIJ SOVET MOSKOVSКОГО PATRIARCHATA (Hg.): Jubilejnyj Archierejskij Sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. Chram Christa Spasitelja, 13–16 avgusta 2000 goda. Materialy, Moskva 2001, 329–410.
- Osnovy učenija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi o dostojnstve, svobode i pravach čeloveka, 26.06.2008, <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html>.
- PATRIARCH SERGIUS: Die Wahrheit über die Religion in Rußland, Zollikon/Zürich 1944.
- Položenie ob upravlenii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 1945, in: Drevo. Otkrytaja pravoslavnaia enciklopedija, 05.06.2011, <https://drevo-info.ru/articles/17773.html>.
- Resolution zur Frage „Die Ökumenische Bewegung und die Orthodoxe Kirche“ (17.7.1948), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 786–787.
- Statut über die Verwaltung der Russisch-orthodoxen Kirche angenommen von der Landessynode der Russisch-orthodoxen Kirche am 31.1.1945, in: STUPPERICH, Robert (Hg.): Kirche und Staat in der Sowjetunion. Gesetze und Verordnungen, Witten 1962, 35–41.
- Über die Eparchialverwaltung (14., 20., 22.2.1918), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 651–652.
- Über die Heranziehung der Frauen zur tätigen Mitwirkung auf den verschiedenen Gebieten kirchlichen Dienstes. Konzilsbeschluß (20.9.1918), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 662.

- Über die Oberste Verwaltung der Russischen Orthodoxen Kirche (4.11.1917), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 642.
- Über die orthodoxe Pfarrei (20.4.1918), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 654–657.
- Über die Rechte und Pflichten des Heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Rußland (8.12.1917), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 645.
- Über die rechtliche Stellung der Russischen Orthodoxen Kirche (2.12.1917), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 642–643.
- Über Maßnahmen angesichts der gegenwärtigen Verfolgung der Orthodoxen Kirche (18.4.1918), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 652–653.
- Zajavlenie Svjaščennogo Sinoda Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi ot 20 marta 1980 goda, in: ŽMP (5/1980), 3–6.
- Zasedanija Svjaščennogo Sinoda Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi ot 25 nojabrja 1965 g., abgedruckt in: BYČKOV, Sergej: Osvoboždenie ot illjuzij, Moskva 2010, 293–294.

12.2.2 Offizielle internationale und nationale Dokumente

- Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, in: FASSBENDER, Bardo (Erläuterung und Redaktion) / VAN GUNSTEREN, Dirk (Neuübersetzung): Menschenrechteerklärung. Universal Declaration of Human Rights – Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Neuübersetzung, Synopse, Erläuterung, Materialien, München 2009, 55–179.
- Aus dem Statut der Kommunistischen Partei der Sowjetunion, angenommen vom XXII. Parteikongreß (17.–31.10.1961), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 829.
- Erlaß des Präsidiums des Obersten Sowjet der RSFSR. Über die Einfügung von Veränderungen und Ergänzungen in den Beschluß des VCIK und des SNK der RSFSR vom 8. April 1929 „Über religiöse Vereinigungen“, abgedruckt in: SIMON, Gerhard: Das sowjetische Religionsgesetz vom

- Juni 1975, Köln 1976 (Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 14-1976), 37–48.
- Federal'nyj zakon o svobode sovesti i o religioznych ob"edinenijach, in: Sobranie zakonodatel'stva Rossijskoj Federacii. Oficial'noe izdanie Administracii Prezidenta Rossijskoj Federacii (39/1997), 7666–7678.
- Gesetz der RSFSR über die Freiheit der Glaubensbekenntnisse vom 25.10.1990. Deutsche Übersetzung von Otto Luchterhandt, in: G2W 19 (2/1991), 29–32.
- Gesetz der UdSSR über die Gewissensfreiheit und die religiösen Organisationen vom 1.10.1990. Deutsche Übersetzung von Otto Luchterhandt, in: G2W 19 (2/1991), 25–29.
- Konstitucija (Osnovnoj Zakon) Sojuza Sovetskich Socialističeskich Respublik / Verfassung (Grundgesetz) der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken, Berlin/Leipzig 1948 (Neue Russische Bibliothek, 16).
- Konstitucija (Osnovnoj Zakon) Sojuza Sovetskich Socialističeskich Respublik. Prinjata na vneočerednoj sed'moj sessii Verchovnogo Soveta SSSR devjatogo sozyva 7 okt. 1977 g., Moskva 1977.
- O krupnych nedostatkach v naučno-ateističeskoj propagande i merach ee ulučšenija. Postanovlenie CK KPSS [7 ijulja 1954 g.], in: GARKAVENKO, Fedor (Hg.): O religii i cerkvi. Sbornik dokumentov, Moskva 1965, 71–77.
- O religioznych ob"edinenijach. Postanovlenie VCIK i SNK RSFSR, 8 aprilja 1929. (SU No 35, st. 353), in: MINISTERSTVO JUSTICII RSFSR (Hg.): Chronologičeskoe sobranie zakonov, ukazov Prezidiuma Verchovnogo Soveta i postanovlenij Pravitel'stva RSFSR, 2: 1929–1939 gg., Moskva 1959, 29–45.
- O svobode sovesti, cerkovnych i religioznych obščestvach (proekt dekreta s popravkami V. I. Lenina), in: GARKAVENKO, Fedor (Hg.): O religii i cerkvi. Sbornik dokumentov, Moskva 1965, 97–99.
- Ob ošibkach v provedenii naučno-ateističeskoj propagandy sredi naselenija. Postanovlenie CK KPSS [10 nojabr 1954 g.], in: GARKAVENKO, Fedor (Hg.): O religii i cerkvi. Sbornik dokumentov, Moskva 1965, 77–82.
- Ob otdelenii cerkvi ot gosudarstva i školy ot cerkvi (dekret soveta narodnych komissarov) [23 janvarja 1918 g.], in: GARKAVENKO, Fedor (Hg.): O religii i cerkvi. Sbornik dokumentov, Moskva 1965, 95–96.
- Ob ustave Kommunističeskoj Partii Sovetskogo Sojuza, in: Materialy XXII s"ezda KPSS, Moskva 1961, 429–448.
- Ob utverždenii položenija o prokurorskom nadzore v SSSR. Ukaz ot 24 maja 1955 g., in: MANDEL'STAM, Ju. I. (Hg.): Sbornik zakonov SSSR i ukazov Prezidiuma Verchovnogo Soveta SSSR. 1938 g. – ijul' 1956, Moskva 1956, 92–105.

- Programm der Kommunistischen Partei der Sowjetunion. Angenommen auf dem XXII. Parteikongreß, abgedruckt in: MEISSNER, Boris: Das Parteiprogramm der KPdSU 1903 bis 1961, Köln 1962 (Dokumente zum Studium des Kommunismus, 1), 143–244.
- Programma Kommunističeskoj Partii Sovetskogo Sojuza. Prinjata XXII s'ezdom KPSS, Moskva 1961.
- Schlußakte von Helsinki 1975, in: SCHWEISFURTH, Theodor / OELLERS-FRAHM, Karin (Hg.): Dokumente der KSZE. Textausgabe mit ausführlichem Sachverzeichnis und einer Einführung, München 1993, 4–70.
- Strafgesetzbuch der Russischen Sozialistischen Föderativen Sowjet-Republik vom 27. Oktober 1960 in der Fassung vom 6. Mai 1963, Berlin 1964 (Sammlung außerdeutscher Strafgesetzbücher in deutscher Übersetzung, LXXXII).
- Über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche. Dekret des Rats der Volkskommissare (23.1.1918), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 648–649.
- Über Fehler in der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda unter der Bevölkerung. Beschluss des ZK der KPdSU (10.11.1954), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 804–805.
- Über Gewissensfreiheit und religiöse Vereinigungen, in: Osteuropa 48 (7/1998), A274–A286.
- Über grobe Fehler in der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda und Maßnahmen zu ihrer Verbesserung. Beschluß des ZK der KPdSU (7.7.1954), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 802–803.
- Über religiöse Vereinigungen, in: STUPPERICH, Robert (Hg.): Kirche und Staat in der Sowjetunion. Gesetze und Verordnungen, Witten 1962, 13–28.
- Übereinkommen gegen Diskriminierung im Unterrichtswesen, in: Bundesgesetzblatt Nr. 22 (1968. Teil II), 386–401.
- Ukaz Prezidiuma Verchovnogo Soveta RSFSR. O vnesenii izmenenij i dopolnenij v postanovlenie VCIK i SNK RSFSR ot 8 aprelja 1929 goda „O religioznych ob"edinenijach“, in: Vedomosti Verchovnogo Soveta RSFSR 1975, Nr. 27, 487–491.
- Verfassung (Grundgesetz) der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken. Angenommen auf der siebenten Außerordentlichen Tagung des Obersten Sowjets der UdSSR der neunten Legislaturperiode am 7. Oktober 1977, abgedruckt in: SCHNEIDER, Eberhard: Breschnews neue Sowjet-

- Verfassung. Kommentar mit den Texten der UdSSR-Grundgesetze von Lenin über Stalin bis heute, Stuttgart 1978 (Bonn Aktuell, 60), 42–70.
- Verfassung (Grundgesetz) der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken. Bestätigt durch den Beschluß des Außerordentlichen, VIII. Sowjetkongress der UdSSR vom 5. Dezember 1936. Mit den Änderungen und Ergänzungen, die bis zur 7. Tagung des Obersten Sowjets der VIII. Wahlperiode beschlossen wurden, abgedruckt in: SCHNEIDER, Eberhard: Breschnews neue Sowjet-Verfassung. Kommentar mit den Texten der UdSSR-Grundgesetze von Lenin über Stalin bis heute, Stuttgart 1978 (Bonn Aktuell, 60), 100–115.
- Zakon o svobode sovesti i religioznych organizacijach, in: Vedomosti S"ezda narodnych deputatov SSSR i Verchovnogo Soveta SSSR 1990, Nr. 41, 991–999.
- Zakon o svobode veroispovedanij, in: Vedomosti Verchovnogo Soveta RSFSR 1990, Nr. 21, 284–292.

12.2.3 Einzelquellen offizieller Kirchenvertreter

12.2.3.1 Aleksij (Simanskij) [= Patriarch Aleksij I.]

- ALEKSIJ, PATRIARCH MOSKOVSKIJ I VSEJA RUSI: D-ru I. Gromadke, Presidentu Christianskoj Mirnoj Konferencii, in: ŽMP (10/1968), 2–3.
- ALEKSIJ, PATRIARCH MOSKOVSKIJ I VSEJA RUSI: Predsedatelju central'nogo Komiteta Vsemirnogo Soveta Cerkvej g-nu M. M. Tomasu, in: ŽMP (10/1968), 1–2.
- ALEKSIJ, PATRIARCH MOSKOVSKIJ I VSEJA RUSI / ČLENY SVJAŠČENNOGO SINODA: Poslanie Svjatejšego Patriarcha i Svjaščennogo Sinoda v svjazi s 50-letiem Velikoj Oktjabr'skoj Socialističeskoj Revoljucii, in: ŽMP (11/1967), 1–4.
- ALEKSIJ, PATRIARCH MOSKOVSKIJ I VSEJA RUSI: Otvety Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Aleksija na voprosy korrespondenta ital'janskogo izdatel'stva „Èditori riuniti“ K.-M. Garrubba, in: ŽMP (4/1966), 4–6.
- ALEKSIJ, PATRIARCH MOSKOVSKIJ I VSEJA RUSI: Patriaršee poslanie archipastyrjam, pastyrjam i vsem vernym čadam Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi o vstuplenii na Patriaršij Prestol (4 fevralja 1945 g.), abgedruckt in: DERS.: Slova, reči, poslanija, obraščeniija, doklady, stat'i (1941–1948), Moskva 1948, 110–113.
- Ansprache des Patriarchen Aleksij anlässlich der Feier des 40. Patriarchatsjubiläums (11.5.1958), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 806.

Erklärung des Moskauer Patriarchen zur Frage eines Eintritts in den Weltkirchenrat (11.4.1961), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 817–819.

PATRIARCH ALEXIJ (SIMANSKIJ): Brief seiner Heiligkeit des Patriarchen von Moskau und Gesamtrussland an alle Bischöfe seiner Kirche, in: SCHWEIZERISCHES OSTINSTITUT BERN (Hg.): Kampf des Glaubens. Dokumente aus der Sowjetunion, Bern 1967, 71–74.

Rede des Patriarchen Aleksij zur Eröffnung der Bischofssynode (18.7.1961), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 820–823.

12.2.3.2 Kirill (Gundjaev) [= Patriarch Kirill]

PRESS-SLUŽBA PATRIARCHA MOSKOVSKOGO I VSEJA RUSI (Hg.): Propoved' Svjatejšego Patriarcha Kirilla po okončanii Liturgii na Butovskom poligone, 16.05.2015, <http://www.patriarchia.ru/db/text/4081981.html>.

12.2.3.3 Mark (Arndt) [= Erzbischof Mark]

MARK, BISCHOF VON BERLIN UND DEUTSCHLAND: Zum Geleit, abgedruckt in: SEIDE, Gernot: Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland. Kurzer Abriß ihrer Geschichte mit besonderer Berücksichtigung der deutschen Diözese, München 1983, 3.

12.2.3.4 Nikodim (Rotov) [= Metropolit von Leningrad und Ladoga]

Posev, 3 March 1967, 7, abgedruckt in: BOURDEAUX, Michael: Patriarch and Prophets. Persecution of the Russian Orthodox Church Today, London 1975, 153.

12.2.3.5 Pimen (Izvekov) [= Patriarch Pimen]

Interv'ju. Svjatejšego Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Pimena moskovskomu korrespondentu berlinskogo izdatel'stva „Fraje vel't“, in: ŽMP (2/1978), 2–5.

PIMEN, PATRIARCH MOSKOVSKIJ I VSEJA RUSI: Roždestvenskoe poslanie Svjatejšego Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Pimena archipastyrijam,

pastyrjam, vsem vernym čadam Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi i sootečestvennikam, proživajuščim za rubežami našej Rodiny, in: DERS.: Slova, reči, poslanija, obraščenija 1957–1977, Moskva 1977, 29–30.

Reč' Svjatejšego Patriarcha Pimena, in: ŽMP (11/1977), 36–37.

12.2.3.6 Sergij (Stragorodskij) [= Metropolit Sergij, *locum tenens*]

Die „Deklaration“ des Metropoliten Sergij (29.7.1927), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 726–730.

12.2.3.7 Tichon (Belavin) [= Patriarch Tichon]

Das sog. „Testament“ des Patriarchen Tichon (7.4.1925), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 707–711.

Dokument D: Auszüge aus der Botschaft des Patriarchen Tychon an den Episkopat, die Geistlichkeit und die Gläubigen der russisch-orthodoxen Kirche, aus dem Kloster Donskoj, vom 28. Juni 1923, veröffentlicht in der Iswestija vom gleichen Tage, abgedruckt in: STRUVE, Nikita: Die Christen in der UdSSR, Mainz 1965, 380–381.

Reueerklärung des Patriarchen Tichon (16.6.1923), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 694–695.

Sendschreiben des am 5.11.1917 gewählten Patriarchen Tichon (19.1.1918), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 646–648.

Sendschreiben des Patriarchen Tichon (19.01./01.02.1918), abgedruckt in: SCHULZ, Günther / SCHRÖDER, Gisela-A. / RICHTER, Timm C.: Bolschewistische Herrschaft und Orthodoxe Kirche in Rußland. Das Landeskonzil 1917/1918. Quellen und Analysen, Münster 2005 (Theologie. Forschung und Wissenschaft, 4), 517–519.

Smirennij Tichon”, Božieju Milostiju Patriarch” Moskovskij i vseja Rossii, vozloblennym” o Gospodě archipastyrjam”, pastyrjam” i všem” věnym” čadam” Pravoslavnoj Cerkvi Rossijskoj, in: Dejanija Svjaščennogo Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg. Tom 6. Kniga VI: Dejanija LXVI–LXXVII, Moskva 1996, 4–5.

12.2.4 Einzelquellen staatlicher Vertreter

- CHARČEV, Konstantin: Die Gewissensfreiheit bestärken. Zum 70. Jahrestag des Dekrets über die Trennung der Kirche vom Staat, in: G2W 16 (4/1988), 28–32.
- GORBATSCHOW, Michail: Für eine Welt ohne Kernwaffen, für Humanismus der internationalen Beziehungen. Rede auf dem Treffen im Kreml vor den Teilnehmern des internationalen Forums „Für eine Welt ohne Kernwaffen, für das Überleben der Menschheit“. 16. Februar 1987, in: DERS.: Reden und Aufsätze zu Glasnost und Perestroika. Deutsche Übersetzung und Zusammenstellung: Verlag Progreß Moskau, Bindlach 1989, 415–431.
- GORBATSCHOW, Michail: Überzeugung als Grundfeste der Umgestaltung. Rede auf dem Treffen mit den Leitern der Massenmedien und der Propaganda im Zentralkomitee der KPdSU. 11. Februar 1987, in: DERS.: Ausgewählte Reden und Aufsätze, 4. Juli 1986–April 1987, Berlin 1988, 408–416.
- LENIN: Über das Verhältnis der Arbeiterpartei zur Religion, in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 605–606.
- PUTIN, Vladimir: 75. Jahrestag des Großen Sieges: Gemeinsame Verantwortung vor Geschichte und Zukunft, <https://russische-botschaft.ru/de/2020/06/19/75-jahrestag-des-grossen-sieges-gemeinsame-verantwortung-vor-geschichte-und-zukunft/?fbclid=IwAR1a0JllVSA-0n-Zccr2VaRI0n-AzWhCJq742thDbU2YB4gRmmu7kSkQ2Gw>.

12.2.5 Einzelquellen der Andersdenkenden

12.2.5.1 Christliches Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen

- CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: O diskriminacionnom karaktere gosudarstvennych nalogov v SSSR na duhovenstvo i rabotnikov religioznych organizacij, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 1. Russian Texts with Summary Translations, Moscow/San Francisco 1978, 31–35.
- CHRISTIANSKIJ KOMITET ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pravoslavnomu Vselenskomu Patriarchu Dimitriju, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich

- v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 2. Russian Texts with Summary Translations, Moscow/San Francisco 1978, 159–163.
- ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Deklaracija, in: *Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty*, Frankfurt 1977 (Vol'noe slovo, 28), 3–5.
- ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ego Svjatejšestvu Pape Rimskomu, nasledniku Svjatejšego Prestola Papy Ioanna-Pavla I, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): *Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 5. Russian Texts; Summary and Complete Translations*, Moscow 1978 and 1979/San Francisco 1980, 700–716.
- ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: General'nomu Prokuroru SSSR Rudenko R. A., in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): *Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 1. Russian Texts with Summary Translations*, Moscow/San Francisco 1978, 6.
- ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: K pravoslavnym christianam v Sovetskom Sojuze. Brat'ja vo Christe!, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): *Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 1. Russian Texts with Summary Translations*, Moscow/San Francisco 1978, 36.
- ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Ministru vnutrennich del SSSR Ščelokovu, in: *Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty*, Frankfurt 1977 (Vol'noe slovo, 28), 6–7.
- ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Obraščenie k mirovoj christianskoj občestvennosti, in: *Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty*, Frankfurt 1977 (Vol'noe slovo, 28), 27–28.
- ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Obraščenie k predsedatelju Konstitucionnoj komissii Leonidu Il'iču Brežnevu, in: *Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty*, Frankfurt 1977 (Vol'noe slovo, 28), 33–37.
- ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Obraščenie k predstojateljam i episkopam christianskich čerkvej, in:

- Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty, Frankfurt 1977 (Vol'noe slovo, 28), 39–41.
- ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Obraščenie, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 10. Russian and Lithuanian Texts. Summary Translations; Complete Translations of Selected Documents, Moscow/San Francisco 1979, 1080–1083.
- ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Obraščenie, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 5. Russian Texts; Summary and Complete Translations, Moscow 1978 and 1979/San Francisco 1980, 699.
- ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pis'mo predsedatelju Soveta po delam religij Kuroedovu V. A., in: Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty, Frankfurt 1977 (Vol'noe slovo, 28), 43–44.
- ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Pis'mo v Sovet po delam religij pri Sovete ministrov SSSR i v gruppu sodejstvija vypolneniju Chel'sinskich soglašenij, prof. Orlovu Ju. F., in: Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty, Frankfurt 1977 (Vol'noe slovo, 28), 10.
- ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Predsedatelju konstitucionnoj komissii t. L. I. Brežnevu, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 1. Russian Texts with Summary Translations, Moscow/San Francisco 1978, 30.
- ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Rukovodstvu radioveščatel'nych stancij „Golos Ameriki“, „Bi-Bi-Ci“, „Nemeckaja volna“, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 1. Russian Texts with Summary Translations, Moscow/San Francisco 1978, 37–38.
- ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Učastnikam vseмирnoj konferencii „religioznye dejateli za pročnyj mir, razoruženie, spravedlivye otnošenija meždu narodami“, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): Dokumenty Christianskogo komiteta

- zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 1. Russian Texts with Summary Translations, Moscow/San Francisco 1978, 17–19.
- ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: V Sovet po delam religij pri Sovete Ministrov SSSR, in: Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty, Frankfurt 1977 (Vol'noe slovo, 28), 8–9.
- ČLENY CHRISTIANSKOGO KOMITETA ZAŠČITY PRAV VERUJUŠČICH V SSSR: Zajavlenie dlja pressy, in: Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty, Frankfurt 1977 (Vol'noe slovo, 28), 14–22.
- Členy Obščiny Evangel'skich Christian-Pjatidesjatnikov / Členy Cerkvi Evangel'skich Christian-Baptistov / Predsedatel' Vsesojuznoj Cerkvi Vernych Svobodnych Adventistov / Členy Cerkvi Christa / Členy Katoličeskoj Cerkvi Litvy / Členy Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi: Obraščenie členov christianskich cerkvej SSSR, in: Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty, Frankfurt 1977 (Vol'noe slovo, 28), 58–78.
- Die Mitglieder des Christlichen Komitees zum Schutz der Rechte von Gläubigen in der UdSSR: An den Generalstaatsanwalt der UdSSR R. A. Rudenko, in: G2W 5 (4/1977), 49.
- JAKUNIN, Gleb / CHAJBULIN, Varsonofij / KAPITANČUK, Viktor: Obraščenie k christianam, in: Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty, Frankfurt 1977 (Vol'noe slovo, 28), 11–13.
- Members of the Christian Committee for the Defence of Believers' Rights: Declaration, in: RCL 6 (1/1978), 33–34.
- Members of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR: Christian Critique of Soviet Draft Constitution, in: RCL 6 (1/1978), 34–40.
- MEMBERS OF THE CHRISTIAN COMMITTEE FOR THE DEFENSE OF BELIEVERS' RIGHTS IN THE USSR: To His Holiness the Pope, The Successor to the Holy See of Pope John Paul I, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 5. Russian Texts; Summary and Complete Translations, Moscow 1978 and 1979/San Francisco 1980, 718–730.
- Members of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR / Members of the Catholic Committee for the Defense of Believers' Rights: To: Pope John Paul II, The Heads of the autocephalous Orthodox Churches, Primate of the Anglican Church, Archbishop D. Coggan, The World Council of Churches, Community Christian Committees which Defend Believers' Rights, President of the United States,

J. Carter, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 7. Russian Texts; Summary and Complete Translations, Moscow 1978/San Francisco 1979, xiii–xvi.

12.2.5.2 Dmitrij Dudko

DUDKO, Dimitrij: Ein ungeschriebenes Buch. Aufzeichnungen eines russischen Priesters. Mit einem Vorwort von Kardinal Joseph Ratzinger, Graz/Wien/Köln 1978.

DUDKO, Dimitrij: O čem propovedovat'?, in: Russkoe vozroždenie. Nezavisimyj russkij pravoslavnyj nacional'nyj al'manach 1 (1–2/1978), 10–26.

DUDKO, Dimitrij: Predigt, 01.10.1972, in: G2W 2 (7/1974), 23–24.

DUDKO, Dimitrij: S ruskoj Golgofy (dlja razmyšlenija), in: Russkoe vozroždenie. Nezavisimyj russkij pravoslavnyj nacional'nyj al'manach 1 (3–4/1978), 5–11.

DUDKO, Dimitrij: Slovo Svjaščennika Moskovskogo Chrama Svjatitelja Nikolaja, in: Vestnik 106 (4/1972), 339–340.

DUDKO, Dmitrij: Čto značit proslavlenie russkich mučenikov, in: Russkaja Mysl' 13.12.1979, 6.

DUDKO, Dmitrij: Das Wort ist nicht gefesselt. Mit einem Vorwort von Wladimir Maximow, Graz/Wien/ Köln 1976.

DUDKO, Dmitrij: O našem upovanii. Besedy, Moskva 1974.

DUDKO, Dmitrij: Poslednee slovo, in: Vestnik 112–113 (2–3/1974), 262–265.

12.2.5.3 Ermogen (Golubev) [= Erzbischof Ermogen]

ARCHIEPISKOP ERMOGEN: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi Aleksiju: Zajavlenie, abgedruckt in: BYČKOV, Sergej: Osvoboždenie ot illjuzij, Moskva 2010, 294–295.

ARCHIEPISKOP ERMOGEN: K pjatidesjatiletiju vosstanovlenija Patriaršestva (Istoriko-kanoničeskaja i juridičeskaja spravka), in: Vestnik 86 (4/1967), 66–80.

ARCHIEPISKOP ERMOGEN: Načal'niku otdela obščego nadzora prokuratury SSSR, abgedruckt in: BYČKOV, Sergej: Osvoboždenie ot illjuzij, Moskva 2010, 286–289.

ARCHIEPISKOP ERMOGEN: Pis'mo ego Svjatejšestvu Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi Aleksiju, in: Vestnik 86 (4/1967), 61–65.

- ARCHIEPISKOP ERMOGEN: Predsedatelju Soveta Ministrov Sojuza SSR Nikite Sergeeviču Chruščëvu, abgedruckt in: BYČKOV, Sergej: Osvoboždenie ot illjuzij, Moskva 2010, 259–269.
- ARCHIEPISKOP KALUŽSKIJ ERMOGEN: Preosvjaščennym-Postojannym Členam Svjaščennogo Sinoda, abgedruckt in: BYČKOV, Sergej: Osvoboždenie ot illjuzij, Moskva 2010, 278–279.
- ERMOGEN, Archiepiskop Kalužskij i Borovskoj u. a.: Zajavlenie, abgedruckt in: KOSTENKO, Nikolaj / KUZOVKIN, Gennadij / LUKAŠEVSKIJ, Sergej: „Vred, nanesennyj vami, nado ispravit’, steret’, izgladit’!“. K publikacii „Zajavlenija“ gruppy archiereev Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, in: OBŠČESTVO „MEMORIAL“ / FOND IMENI GENRICHA BĚLLJA (Hg.): Kornj Travy. Sbornik statej molodych istorikov, Moskva 1996, 126–142, 126–129.
- JERMOGEN: An dieser Stelle ..., abgedruckt in: KHARKO, Alena: Jermogen Golubew, in: BREMER, Thomas / HANEKE, Burkhard (Hg.): Zeugen für Gott. Glauben in kommunistischer Zeit. Band I, Münster 2014, 139–151, 147–148.
- JERMOGEN: Eure Heiligkeit! ..., abgedruckt in: KHARKO, Alena: Jermogen Golubew, in: BREMER, Thomas / HANEKE, Burkhard (Hg.): Zeugen für Gott. Glauben in kommunistischer Zeit. Band I, Münster 2014, 139–151, 142–143.
- JERMOGEN: Ferner finden ..., abgedruckt in: KHARKO, Alena: Jermogen Golubew, in: BREMER, Thomas / HANEKE, Burkhard (Hg.): Zeugen für Gott. Glauben in kommunistischer Zeit. Band I, Münster 2014, 139–151, 145–146.
- JERMOGEN: Heutzutage ..., abgedruckt in: KHARKO, Alena: Jermogen Golubew, in: BREMER, Thomas / HANEKE, Burkhard (Hg.): Zeugen für Gott. Glauben in kommunistischer Zeit. Band I, Münster 2014, 139–151, 143–144.
- JERMOGEN: Um auftretende Missverständnisse ..., abgedruckt in: KHARKO, Alena: Jermogen Golubew, in: BREMER, Thomas / HANEKE, Burkhard (Hg.): Zeugen für Gott. Glauben in kommunistischer Zeit. Band I, Münster 2014, 139–151, 140.
- Pis'mo archiepiskopa Ermogena (Golubeva) Patriarchu Aleksiju I. s pros'boj o novom naznačenii na svobodnuju kafedru i o pis'me na imja N. S. Chruščëva ot 2 marta 1962 g., in: KRIVOVAJA, N. (Hg.): Pis'ma Patriarcha Aleksija I. v sovet po delam Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi pri Sovete narodnych Komissarov – Sovete Ministrov SSSR 1954–1970 gg., 2, Moskva 2010, 351–353.

12.2.5.4 Tat'jana Goričeva

- Die Frau und Russland – Almanach No. 1, in: FRAUEN UND OSTEUROPA (Hg.): „Die Frau und Russland“. Almanach von Frauen für Frauen No. 1. Texte aus dem Almanach No. 2 „Rossijanka“. Zeitschrift „Marija“ No. 1, München 1980, 37–114.
- DIE REDAKTION DES ALMANACH „FRAUEN UND RUßLAND“: Diese haltbaren Stützen einer patriarchalen Welt, in: FRAUEN UND OSTEUROPA (Hg.): „Die Frau und Russland“. Almanach von Frauen für Frauen No. 1. Texte aus dem Almanach No. 2 „Rossijanka“. Zeitschrift „Marija“ No. 1, München 1980, 40–44.
- FRAUEN UND OSTEUROPA (Hg.): „Die Frau und Russland“. Almanach von Frauen für Frauen No. 1. Texte aus dem Almanach No. 2 „Rossijanka“. Zeitschrift „Marija“ No. 1, München 1980.
- GORIČEVA, T.: Radujsja, slez evnych izbavlenie, in: Ženščina i Rossija. Al'manach Ženščinam o Ženščinam, Pariž, 19–27.
- GORIČEVA, Tat'jana / KRIVULIN, Viktor: Evangel'skie dialogi, in: Vestnik 118 (2/1976), 84–86.
- GORIČEVA, Tat'jana: Antivselennaja sovetskoj sem'i, in: Marija. Žurnal rossijskogo nezavisimogo ženskogo religioznogo kluba „Marija“, 2, o. A. 1982, 35–37.
- GORIČEVA, Tat'jana: Christianstvo, Kul'tura, Politika, in: Christianskij seminar, Frankfurt 1981 (Vol'noe slovo, 39), 13–19.
- GORIČEVA, Tat'jana: Pis'ma po molitvam k Bogomateri, in: Marija. Žurnal rossijskogo nezavisimogo ženskogo religioznogo kluba „Marija“, 1, Leningrad/Frankfurt na Majne 1981, 31–34.
- GORIČEVA, Tat'jana: Ved'my v kosmose, in: Marija. Žurnal rossijskogo nezavisimogo ženskogo religioznogo kluba „Marija“, 1, Leningrad/Frankfurt na Majne 1981, 9–13.
- GORIČEVA, Tat'jana: Zadači christianskogo prosveščeniija, in: Christianskij seminar, Frankfurt 1981 (Vol'noe slovo, 39), 34–41.
- GORITSCHÉWA, Tatjana: Befreit von den Tränen Evas – Freue Dich!, in: FRAUEN UND OSTEUROPA (Hg.): „Die Frau und Russland“. Almanach von Frauen für Frauen No. 1. Texte aus dem Almanach No. 2 „Rossijanka“. Zeitschrift „Marija“ No. 1, München 1980, 57–61.
- GORITSCHÉWA, Tatjana: Briefe über Gebete zu der Mutter Gottes, in: FRAUEN UND OSTEUROPA (Hg.): „Die Frau und Russland“. Almanach von Frauen für Frauen No. 1. Texte aus dem Almanach No. 2 „Rossijanka“. Zeitschrift „Marija“ No. 1, München 1980, 179–184.

- GORITSCHewa, Tatjana: Die geistige Erfahrung der verfolgten Kirche. Die mystische Revolution im heutigen Rußland, Ottobrunn 1985 (Via Mundi, 23).
- GORITSCHewa, Tatjana: Hexen im Kosmos, in: FRAUEN UND OSTEUROPA (Hg.): „Die Frau und Russland“. Almanach von Frauen für Frauen No. 1. Texte aus dem Almanach No. 2 „Rossijanka“. Zeitschrift „Marija“ No. 1, München 1980, 144–149.
- GORITSCHewa, Tatjana: Von Gott zu reden ist gefährlich. Meine Erfahrungen im Osten und im Westen, Freiburg 1984.
- KLUB MARIJA: Antworten auf die Fragen der französischen Zeitschrift „L’Alternative“, in: FRAUEN UND OSTEUROPA (Hg.): „Die Frau und Russland“. Almanach von Frauen für Frauen No. 1. Texte aus dem Almanach No. 2 „Rossijanka“. Zeitschrift „Marija“ No. 1, München 1980, 166–177.
- KLUB MARIJA: K ženščinam Rossii, in: Marija. Žurnal rossijskogo nezavisimogo ženskogo religioznogo kluba „Marija“, 1, Leningrad/Frankfurt na Majne 1981, 7–8.
- KLUB MARIJA: Otvety na anketu žurnala „Al’ternativy“, in: Marija. Žurnal rossijskogo nezavisimogo ženskogo religioznogo kluba „Marija“, 1, Leningrad/Frankfurt na Majne 1981, 22–30.
- Marija. Žurnal rossijskogo nezavisimogo ženskogo religioznogo kluba „Marija“, 2, o. A. 1982.
- REDAKCIJA AL’MANACHA „ŽENŠČINA I ROSSIJA“: Èti dobrye patriarchal’nye ustoi, in: Ženščina i Rossija. Al’manach Ženščinam o Ženščinam, Pariž 1980, 11–17.
- REDAKCIJA: Klub „Marija“ protiv okkupacii Afganistana, in: Marija. Žurnal rossijskogo nezavisimogo ženskogo religioznogo kluba „Marija“, 2, o. A. 1982, 11–13.
- Rossijanka. Des femmes russes, Paris 1980.
- WOMEN IN EASTERN EUROPE GROUP (Hg.): Woman and Russia. First Feminist Samizdat, London 1980.
- Zeitschrift „Marija“ No. 1, in: FRAUEN UND OSTEUROPA (Hg.): „Die Frau und Russland“. Almanach von Frauen für Frauen No. 1. Texte aus dem Almanach No. 2 „Rossijanka“. Zeitschrift „Marija“ No. 1, München 1980, 141–250.
- Ženščina i Rossija. Al’manach Ženščinam o Ženščinam, Pariž 1980.

12.2.5.5 Gleb Jakunin

- JAKUNIN, Gleb / REGELSON, Lev: Christen unter kommunistischer Herrschaft rufen. Wie antworten wir? Appell an die 5. Vollversammlung des

Oekumenischen Rates der Kirchen, Küsnacht 1978 (Sonderdruck aus der Zeitschrift „Glaube in der 2. Welt“ – G2W).

JAKUNIN, Gleb: Kommentare zur Verfügung des Metropoliten von Kruticy und Kolomna Seraphim. Nummer 900 vom 14. Dezember 1974, in: G2W 4 (7–8/1976), 60–63.

JAKUNIN, Gleb: Press Conference at the Apartment of Fr. Dimitri Dudko on 27 April, 1977, in Response to Articles in Literaturnaya Gazeta on 13 and 20 April, 1977, San Francisco 1977.

JAKUNIN, Gleb: Prošenie v Komissiju po podgotovke Pomestnogo Sobora Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 1971 goda, in: SAMISDAT ARCHIV E. V. (Hg.): Archiv Samizdata. Sobranie dokumentov samizdata. Tom 26, Dokumenty Pravoslavnoj Cerkvi (časť 2), München 1978, AS 1347.

KAPITANČUK, V. A. / KARELIN, F. V. / JAKUNIN, G. P.: Zamečanija k proektu „Osnov zakonodatel'stva Sojuza SSSR i sojuznych respublik o narodnom obrazovanii“, in: SAMISDAT ARCHIV E. V. (Hg.): Archiv Samizdata. Sobranie dokumentov samizdata. Tom 29, München 1978, AS 1612.

YAKUNIN, Gleb / KAPITANCHUK, Viktor / REGELSON, Lev: Appeal for the Glorification of Russian Martyrs in the USSR, in: ELLIS, Jane (Hg.): Letters from Moscow. Religion and Human Rights in the USSR, Keston 1978 (Keston Book, 15), 34–40.

YAKUNIN, Gleb / REGELSON, Lev: Appeal to the Delegates to the 5th Assembly of the World Council of Churches, Nairobi, Kenya, 1975, in: ELLIS, Jane (Hg.): Letters from Moscow. Religion and Human Rights in the USSR, Keston 1978 (Keston Book, 15), 41–46.

12.2.5.6 Gleb Jakunin und Nikolaj Ešliman

ESCHLIMAN, N. I. / JAKUNIN, G. P.: An den Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR, in: SCHWEIZERISCHES OSTINSTITUT BERN (Hg.): Kampf des Glaubens. Dokumente aus der Sowjetunion, Bern 1967, 7–23.

ESCHLIMAN, Nikolaj / JAKUNIN, Gleb: Beilage an die Bischöfe zur Kopie des „Offenen Briefes“ an den Patriarchen, in: SCHWEIZERISCHES OSTINSTITUT BERN (Hg.): Kampf des Glaubens. Dokumente aus der Sowjetunion, Bern 1967, 24–25, 65–71.

ESCHLIMAN, Nikolaj / JAKUNIN, Gleb: Seiner Heiligkeit, dem heiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij, in: SCHWEIZERISCHES OSTINSTITUT BERN (Hg.): Kampf des Glaubens. Dokumente aus der Sowjetunion, Bern 1967, 24–64.

- ESHLIMAN, N. / YAKUNIN, G.: Appeal to the Patriarch, the Holy Synod and the Diocesan Bishops, in: BOURDEAUX, Michael: Patriarch and Prophets. Persecution of the Russian Orthodox Church Today, London 1975, 223–227.
- ESHLIMAN, N. I. / YAKUNIN, G. P.: To the Chairman of the Presidium of the Supreme Soviet of the Union of Soviet Socialist Republics, abgedruckt in: BOURDEAUX, Michael: Patriarch and Prophets. Persecution of the Russian Orthodox Church Today, London 1975, 189–194.
- ESHLIMAN, Nikolai / YAKUNIN, Gleb: Appendix, abgedruckt in: BOURDEAUX, Michael: Patriarch and Prophets. Persecution of the Russian Orthodox Church Today, London 1975, 221–223.
- ESHLIMAN, Nikolai / YAKUNIN, Gleb: To His Holiness, the Most Holy Patriarch of Moscow and All Russia, Alexi, abgedruckt in: BOURDEAUX, Michael: Patriarch and Prophets. Persecution of the Russian Orthodox Church Today, London 1975, 194–221.
- ĚŠLIMAN, N. I. / JAKUNIN, G. P.: Zajavlenie predsedatelju Prezidiuma VS SSSR N. V. Podgornomu ot graždan SSSR Ěšlimana N. I. i Jakunina G. P., in: Grani. Mežkontinental'nyj russkij literaturnyj žurnal 61 (1966), 175–189.
- ĚŠLIMAN, Nikolaj / JAKUNIN, Gleb: Otkrytoe pis'mo svjaščennikov Nikolaja Ěšlimana i Gleba Jakunina Patriarchu Aleksiju, in: Grani. Mežkontinental'nyj russkij literaturnyj žurnal 61 (1966), 122–167.

12.2.5.7 Anatolij Levitin [= Krasnov]

- Eine Unterredung A. E. Lewitins in Moskau über die Freiheit des Glaubens und des Atheismus, in: SCHWEIZERISCHES OSTINSTITUT BERN (Hg.): Kampf des Glaubens. Dokumente aus der Sowjetunion, Bern 1967, 120–132.
- KRASNOV (LEVITIN), A.: Slušaja radio ... protiv passivnosti v dele zaščity very, in: Posev 23.09.1966, 3–4; 01.10.1966, 3–4.
- KRASNOV, A.: Kaplja v Mikroskope, in: Vestnik 83 (1/1967), 7–28.
- KRASNOV-LEVITIN, A.: Answer to Gennadi Gerodnik, abgedruckt in: BOURDEAUX, Michael: Patriarch and Prophets. Persecution of the Russian Orthodox Church Today, London 1975, 93–97.
- KRASNOV-LEVITIN, A.: Degeneration of Atheist Thought, abgedruckt in: BOURDEAUX, Michael: Patriarch and Prophets. Persecution of the Russian Orthodox Church Today, London 1975, 263–264.
- KRASNOV-LEVITIN, A.: Freedom of Belief and of Atheism: Face to Face, abgedruckt in: BOURDEAUX, Michael: Patriarch and Prophets. Persecution of the Russian Orthodox Church Today, London 1975, 264–270.

- KRASNOV-LEVITIN, A.: Monasticism and the Modern World, abgedruckt in: BOURDEAUX, Michael: Patriarch and Prophets. Persecution of the Russian Orthodox Church Today, London 1975, 86–90.
- KRASNOV-LEVITIN, A.: With Love and Anger, abgedruckt in: BOURDEAUX, Michael: Patriarch and Prophets. Persecution of the Russian Orthodox Church Today, London 1975, 275–288.
- KRASNOW, A.: Vater Dmitrij Dudko (Fragmente aus einem Aufsatz), in: DUDKO, Dmitrij: Das Wort ist nicht gefesselt. Mit einem Vorwort von Wladimir Maximow, Graz/Wien/Köln 1976, 173–174.
- LEVITIN, Anatolij Ėmmanuilovič: Beseda A. Ė. Levitina v Moskve o svobode very i ateizma, in: DERS.: Zaščita very v SSSR. Rukopis', privezennaja iz Sovetskoj Rossii. S predislovijem Archiepiskopa Ioanna San-Francisskogo, Pariž 1966, 88–101.
- LEVITIN, Anatolij Ėmmanuilovič: Monašestvo i sovremennost', in: DERS.: Zaščita very v SSSR. Rukopis', privezennaja iz Sovetskoj Rossii. S predislovijem Archiepiskopa Ioanna San-Francisskogo, Pariž 1966, 10–31.
- LEVITIN, Anatolij: Pervosvjatitel' Russkoj Cerkvi (K 80-letiju so dnja roždenija Svjatejšego Patriarcha Aleksija), in: ŽMP (11/1957), 25–55.
- LEVITIN-KRASNOV, A. Ė.: „Bol'naja cerkov'“, stat'ja, v kotoroj avtor analiziruet sistemu vospitanija v duhovnyh seminarijach i akademijach, in: SAMISDAT ARCHIVE. V. (Hg.): Archiv Samizdata. Sobranie dokumentov samizdata. Tom 26, Dokumenty Pravoslavnoj Cerkvi (časť 2), München 1978, AS 886, 8–9.
- LEVITIN-KRASNOV, A. Ė.: Ljubov'ju i gnevom (otklik na zapreščenie v svjaščennosluženie G. Jakunina i N. Ėšlimana), 21 maja 1966 g., in: RADIO LIBERTY COMMITTEE (Hg.): Archiv Samizdata. Sobranie dokumentov samizdata. Tom 11. Dokumenty o sostojanii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, München 1975, AS 732.
- LEVITIN-KRASNOV, Anatolij: Brief an Papst Paul VI., abgedruckt in: SIMON, Gerhard: Die Kirchen in Russland. Berichte. Dokumente, München 1970, 167–178.
- LEVITIN-KRASNOV, Anatolij: O položenii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (pis'mo iz Moskvy Anatolija Levitina-Krasnova v Vatikan adresovannoe Pape Pavlu VI), in: Religija i ateizm v SSSR. Ežemesjačnyj obzor (3/1970), 1–17.
- LEWITIN, A. E.: Gott – meine unbezwingbare Festung (Autobiographische Notizen von A. E. Lewitin), in: SCHWEIZERISCHES OSTINSTITUT BERN (Hg.): Kampf des Glaubens. Dokumente aus der Sowjetunion, Bern 1967, 133–140.
- Sud nad Levitinym (Krasnovym), in: Chronika tekuščich sobytij 20, in: MEMORIAL (Hg.): Chronika tekuščich sobytij, <http://old.memo.ru/history/diss/chr/index.htm>.

12.2.5.8 Aleksandr Ogorodnikov

- Christianskij Seminar po problemam religioznogo vrozozhdenija, in: Christianskij seminar, Frankfurt 1981 (Vol'noe slovo, 39), 5–8.
- CHRISTIANSKIJ SEMINAR: Deklaracija principov seminarara, in: Christianskij seminar, Frankfurt 1981 (Vol'noe slovo, 39), 67–77.
- OGORODNIKOV, A.: Christianskij kružok v Moskve, in: Vestnik 119 (3–4/1976), 296–301.
- OGORODNIKOV, Aleksandr / POREŠ, Vladimir / CHOVANSKIJ, Nikolaj: Obrašćenie, in: WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR. Volume 1. Russian Texts with Summary Translations, Moscow/San Francisco 1978, 46.
- OGORODNIKOV, Alexander / RAZVEEV, Boris: Document: Young Soviet Christians Form Seminar, in: RCL 7 (1/1979), 48–50.
- OGORODNIKOV, Alexander: Letter to Dr. Philip Potter, General Secretary of the WCC, in: RCL 4 (4/1976), 45–47.
- Plan seminarskich zanjatij, in: Christianskij seminar, Frankfurt 1981 (Vol'noe slovo, 39), 8–12.

12.2.5.9 Vladimir Rusak [= Stepanov]

- D'jakon Vladimir Rusak, in: Posev (6/1986), 32–33.
- Iz otkrytogo pis'ma delegatam VI General'noj assamblei VSC, prochodivšej v ijule 1983 g., in: Posev (1/1984), 38–39.
- RUSAK, Vladimir (STEPANOV): Offener Brief an die Delegierten der 6. Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Vancouver vom 24.7.–10.8.1983, in: G2W 11 (9/1983), 28–30.
- RUSAK, Vladimir V.: Passionspredigt, in: G2W 11 (10/1983), 18–20.
- STEPANOV (RUSAK), Vladimir: Svidetel'stvo Obvinenija. Cerkov' i gosu darstvo v Sovetskom Sojuze, Moskva 1980 (3 Bände).
- STEPANOV, Vladimir: Zur gegenwärtigen Lage der Russischen Orthodoxen Kirche, in: G2W 11 (5/1983), 20–32.

12.2.5.10 Aleksandr Solženicyn

- SOLSCHENIZYN, Alexander: Antwort an Sergij Scheludkow, in: INGOLD, Felix Philipp / RAKUSA, Ilma (Hg.): Alexander Solschenizyn. Kirche und Politik. Bericht/Dokument/Erzählung. Mit Beiträgen von N. I. Eschliman, G. P. Jakunin, F. Karelin, S. Scheludkow u. a., Zürich 1973, 42.

- SOLSCHENIZYN, Alexander: Fastenbrief an den Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Pimen, in: INGOLD, Felix Philipp / RAKUSA, Ilma (Hg.): Alexander Solschenizyn. Kirche und Politik. Bericht/Dokument/Erzählung. Mit Beiträgen von N. I. Eschliman, G. P. Jakunin, F. Karelin, S. Scheludkow u. a., Zürich 1973, 31–37.
- SOLSCHENIZYN, Alexander: Offener Brief an die sowjetische Führung, in: DERS.: Offener Brief an die sowjetische Führung. Aus dem Russischen von Wolfgang Kasack, Darmstadt/Neuwied 1974 (Sammlung Luchterhand, 178), 7–58.
- SOLŽENICYN, Aleksandr: Pis'mo voždjam sovetskogo sojuza, in: DERS.: Publicistika: Stat'i i reči, Pariž 1981, 134–167.
- SOLŽENICYN, Aleksandr: Vserossijskomu Patriarchu Pimenu. Velikopostnoe pis'mo, in: DERS.: Publicistika: Stat'i i reči, Pariž 1981, 120–124.
- SOLŽENICYN, Aleksandr: Žit' ne po lži!, in: DERS.: Publicistika: Stat'i i reči, Pariž 1981, 168–172.

12.2.5.11 Vsevolod Špiller

- Otec Vsevolod – archiepiskopu Brjussel'skomu i Bel'gijskomu Vasiliju, abgedruckt in: ŠPILLER, Ivan: O. Vsevolod Špiller. Stranicy žizni v sochranivšichsja pis'mach. Ivan Špiller vospominanija ob otce, Moskva 2004, 290–292.
- Otec Vsevolod – Patriarchu Kirillu, abgedruckt in: ŠPILLER, Ivan: O. Vsevolod Špiller. Stranicy žizni v sochranivšichsja pis'mach. Ivan Špiller vospominanija ob otce, Moskva 2004, 326–331.
- Petition by Moscow Parishioners, in: Problems of Communism 4 (July–August 1968), 102–104.
- Priloženie Sekretarju Ispolkoma Kirovskogo Rajsoвета, abgedruckt in: KRASNOV, A.: Kaplja v Mikroskope, in: Vestnik 83 (1/1967), 7–28, hier: 19–20.
- Prokuratura g. Moskvy, abgedruckt in: KRASNOV, A.: Kaplja v Mikroskope, in: Vestnik 83 (1/1967), 7–28, hier: 24–27.
- Prokuroru g. Moskvy t. Mal'kovu, abgedruckt in: KRASNOV, A.: Kaplja v Mikroskope, in: Vestnik 83 (1/1967), 7–28, hier: 21–24.
- Sekretarju Ispolkoma Kirovskogo Rajsoвета, abgedruckt in: KRASNOV, A.: Kaplja v Mikroskope, in: Vestnik 83 (1/1967), 7–28, hier: 20–21.
- ŠPILLER, Vsevolod: Ego Vysokopreosvjaščstvu Mitropolitu Leningradskomu i Ladožskomu Nikodimu. Členu Svjaščennogo Sinoda, Predsedatelju OVCS, in: Rossija i vselenskaja cerkov' (4/1966), 57–84.
- SPILLER, Vsevolod: Missionary Aims and the Russian Orthodox Church, in: International Review of Mission 52 (2/1963), 195–205.

12.2.5.12 Boris Talantov

- BELIEVERS OF THE KIROV DIOCESE: To his Holiness, Patriarch Alexi of Moscow and All Russia, abgedruckt in: BOURDEAUX, Michael: Patriarch and Prophets. Persecution of the Russian Orthodox Church Today, London 1975, 60–61, 237–238.
- TALANTOV, B. V.: Christiane Rossii! 1961 g. – Rukopis' (mašinopisnyj variant), 30, abgedruckt in: OSTANIN, E. S.: Boris Talantov i bratstvo vjatskich christian v načale 60-x gg., 03.10.2009, <https://psmb.ru/a/boris-talantov-i-bratstvo-vyatskih-hristian-v-nachale-60-h-gg.html>.
- TALANTOV, B. V.: Die KPdSU als herrschende Klasse in der sowjetischen Gesellschaft, abgedruckt in: GERSTENMAIER: Cornelia I.: Die Stimme der Stummen. Die demokratische Bewegung in der Sowjetunion, Stuttgart 1971, 347–352.
- TALANTOV, B. V.: Moja bor'ba s nečestiem duchovenstva. 1965 god, 122–123, 146, abgedruckt in: OSTANIN, E. S.: Boris Talantov i bratstvo vjatskich christian v načale 60-x gg., 03.10.2009, <https://psmb.ru/a/boris-talantov-i-bratstvo-vyatskih-hristian-v-nachale-60-h-gg.html>.
- TALANTOV, B. V.: Otvét verujuščego na stat'ju „Kuda idut den'gi verujuščich“, napečatannuju v žurnale „Nauka i religija“ i v „Kirovskoj pravde“ za 25 sentjabrja 1960 g., 28 oktjabrja 1960 g., in: RADIO LIBERTY COMMITTEE (Hg.): Archiv Samizdata. Sobranie dokumentov samizdata. Tom 11. Dokumenty o sostojanii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, München 1975, AS 703.
- TALANTOV, B. V.: Sovetskoe obščestvo. 1965–68 gg., mart 1968 g., in: RADIO LIBERTY COMMITTEE (Hg.): Archiv Samizdata. Sobranie dokumentov samizdata. Tom 11. Dokumenty o sostojanii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, München 1975, AS 752.
- TALANTOV, B. V.: Žaloba General'nomu prokuroru SSSR P. A. Rudenko o presledovanii cerkvi v Kirovskoj oblasti, a takže o klevetničeskoj kampanii, podnjatoj protiv nego v presse, 26 aprelja 1968 g., in: RADIO LIBERTY COMMITTEE (Hg.): Archiv Samizdata. Sobranie dokumentov samizdata. Tom 1, New York 1972, AS 58.
- TALANTOV, Boris Vladimirovich: To the Procurator-General of the USSR. Complaint, abgedruckt in: BOURDEAUX, Michael: Patriarch and Prophets. Persecution of the Russian Orthodox Church Today, London 1975, 332–339.
- TALANTOV, Boris: Bedstvennoe položenie Pravoslavnoj Cerkvi v Kirovskoj oblasti i rol' Moskovskoj Patriarchii (Iz otkrytogo pis'ma Borisa Talantova ot 10 nojabrja 1966 goda), in: Vestnik 83 (1/1967), 29–64.

- TALANTOV, Boris: Sergianism, or Adaption to Atheism (The Leaven of Herod), abgedruckt in: ANDREYEV, Ivan: Russia's Catacomb Saints. Lives of the New Martyrs, Platina 1982, 465–486.
- TALANTOV, Boris: The calamitous situation of the Orthodox Church in the Kirov Region and the role of the Moscow Patriarchate, abgedruckt in: BOURDEAUX, Michael: Patriarch and Prophets. Persecution of the Russian Orthodox Church Today, London 1975, 125–152.
- TALANTOV, Boris: To his Holiness Patriarch Alexi of Moscow and All Russia, abgedruckt in: BOURDEAUX, Michael: Patriarch and Prophets. Persecution of the Russian Orthodox Church Today, London 1975, 153–154.
- VERUJUŠČIE GORODA KIROVA: Ego Svjatejšestvu, Svjatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi, Aleksiju, in: Vestnik 82 (4/1966), 3–19.

12.2.5.13 Sergij Želudkov

- SCHELUDKOV, Sergej: Ist Gott in Rußland tot? Bericht eines in der Sowjetunion lebenden ehemaligen Priesters, Stuttgart/Berlin 1971.
- SCHELUDKOW, Sergij: Antwort an Alexander Solschenizyn, in: INGOLD, Felix Philipp / RAKUSA, Ilma (Hg.): Alexander Solschenizyn. Kirche und Politik. Bericht/Dokument/Erzählung. Mit Beiträgen von N. I. Eschliman, G. P. Jakunin, F. Karelin, S. Scheludkow u. a., Zürich 1973, 38–41.
- SCHELUDKOW, Sergij: Von der Freiheit des Christenmenschen im sozialistischen Staatswesen (Brief an Prof. A. D. Sacharow), in: INGOLD, Felix Philipp / RAKUSA, Ilma (Hg.): Alexander Solschenizyn. Kirche und Politik. Bericht/Dokument/Erzählung. Mit Beiträgen von N. I. Eschliman, G. P. Jakunin, F. Karelin, S. Scheludkow u. a., Zürich 1973, 19–27.
- ŽELUDKOV, Sergij: K razmyšlenijam ob intellektual'noj svobode, in: Vestnik 94 (4/1969), 46–57.
- ŽELUDKOV, Sergij: Pis'mo A. Solženicynu, in: Vestnik 103 (1/1972), 156–158.
- ŽELUDKOV, Sergij: Pis'mo k sovetskomu intelligentu, in: Vestnik 89–90 (3–4/1968), 77–79.
- ŽELUDKOV, Sergij: Pis'mo pravoslavnogo svjaščennika o. Sergija Želudkova General'nomu Sekretarju Vsemirnogo Soveta Cerkvej D-ru. Filippu Potteru, in: Religija i Ateizm v SSSR 6 (5/1976), 11–13.
- ŽELUDKOV, Sergij: Pravdivye svidetel'stva. Pis'mo svjaščennika Sergeja Želudkova o knige Aleksandra Marčenko, in: Posev 14 (11/1968), 10–11.
- ŽELUDKOV, Sergij: Problemy sovremennogo christianstva (Iz ličnoj perepiski), in: Vestnik 115 (1/1975), 5–16.

12.2.6 Weitere Quellen

- „Moskau – Das Dritte Rom“. Das Sendschreiben des Filofej von Pskovin, in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 252–253.
- A CHRONICLER: The Church waits to hear what his Holiness the Patriarch will say about the events in the Church of St. Nicholas-in-Kuznetsky, Moscow, abgedruckt in: BOURDEAUX, Michael: Patriarch and Prophets. Persecution of the Russian Orthodox Church Today, London 1975, 317–320.
- Almanach No. 2 „Rossijanka“, in: FRAUEN UND OSTEUROPA (Hg.): „Die Frau und Russland“. Almanach von Frauen für Frauen No. 1. Texte aus dem Almanach No. 2 „Rossijanka“. Zeitschrift „Marija“ No. 1, München 1980, 115–136.
- AMALRIK, Andrej: Aufzeichnungen eines Revolutionärs, Berlin 1983.
- BELOV, A. V. / ŠILKIN, A. D.: Diversija bez dinamita, Moskva 1976.
- Das „Geheimnis“ von Fatima. Erster und zweiter Teil des „Geheimnisses“, wie es Schwester Lucia in der „Dritten Erinnerung“ am 31. August 1941 aufgezeichnet und für den Bischof von Leiria-Fatima bestimmt hat, in: KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE (Hg.): Die Botschaft von Fatima, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_message-fatima_ge.html.
- Die Missionierung Rußlands und die Taufe Vladimirs des Heiligen und der Bevölkerung von Kiev nach dem Bericht der Nestorchronik, in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 56–69.
- DJILAS, Milovan: The New Class. An Analysis of the Communist System, New York 1957.
- DŽILAS, Milovan: Novyj klass. Analiz kommunističeskoj sistemy. N’ju-Jork 1958.
- FEDOTOFF, J.: Die Kirche und der Staat. Thesen einer Studiengruppe von russisch-orthodoxen Theologen, in: FORSCHUNGSABTEILUNG DES OEKUMENISCHEN RATES FÜR PRAKTISCHES CHRISTENTUM (Hg.): Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart, Genf 1935 (Kirche und Welt. Studien und Dokumente, 3), 35–44.
- Für die Regierung bestimmtes Memorandum der auf die Soloveckij-Inseln verbannten Bischöfe (7.6.1926), in: HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 716–722.
- IUSTINIANUS I. IMPERATOR: Corpus Iuris Civilis. Volumen Tertium: Novellae, hg. v. Guilelmus KROLL, Berlin 1912, 35–36, zitiert nach: MAIER, Hans:

- Symphonia – Zweigewaltenlehre – Trennung: Drei Modelle des Staatskirchenverständnisses, in: VEEN, Hans-Josef / MÄRZ, Peter / SCHLICHTING, Franz-Josef (Hg.): Kirche und Revolution. Das Christentum in Ostmitteleuropa vor und nach 1989, Köln/Weimar/Wien 2009, 123–132, hier: 124.
- KOLLONTAI, Alexandra: Die neue Moral und die Arbeiterklasse, Münster 1977.
- MAMONOVA, Tatjana (Hg.): Die Frau und Russland. Almanach Nr. 3, Berlin 1983.
- MARČENKO, Anatolij T.: Moi pokazanija, Paris 1969.
- MARTSCHENKO, Anatolij: Meine Aussagen. Bericht eines sowjetischen Häftlings 1960–1965, Frankfurt 1969.
- Otkrytoe pis'mo svjaščennikov v zaščitu zaključennyh po „moskovskomu delu“, 18.09.2019, <https://www.pravmir.ru/otkrytoe-pismo-svyashhennikov-v-zashhitu-zaklyuchennyh-po-moskovskomu-delu/>.
- Pis'mo trudjaščichsja g. Gor'kogo k General'nomu sekretarju Vsemirnogo Soveta Cerkvej Judžinu Blejku, in: Vestnik 93 (3/1969), 107–111.
- PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY (Hg.): Moscow Patriarchate, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/relazioni-bilaterali/patriarcato-di-mosca.html>.
- ROGINSKIJ, Arsenij: „Die Vergangenheit in der Gegenwart überwinden“. Rede zur Verleihung des Pax Christi-Preises an *Memorial*, in: Osteuropa 67 (11–12/2017), 137–145.
- ŠEVELEV, V.: Dlja uzkogo kruga, in: Moskovskie novosti (15/89), abgedruckt in: ROTH, Paul: 5 Jahre Religions- und Kirchenpolitik unter Gorbatschow, München 1990 (Beiträge zur Religions- und Glaubensfreiheit, 4), 14.
- STRATANOVSKIJ, S.: Obvodnyj kanal, in: Vestnik 121 (2/1977), 304.
- VASIL'EV, A.: Protiv narušitelej mira, in: ŽMP (1/1957), 36–37.
- ZAIKIN, B.: Prozrenie i illjuzii christianskich teoretikov, in: Nauka i religija (12/1966), 72–74.

12.2.7 Quellensammlungen

- ALEKSIJ, PATRIARCH MOSKOVSKIJ I VSEJA RUSI: Slova, reči, poslanija, obraščenijsja, doklady, stat'i (1941–1948), Moskva 1948.
- ANAPLIOTIS, Anargyros (Hg.): Heilige Kanones der heiligen und hochverehrten Apostel, St. Ottilien 2009 (Liturgische Texte und Studien, 6).
- BOURDEAUX, Michael: Patriarch and Prophets. Persecution of the Russian Orthodox Church Today, London 1975.

- BREMER, Thomas / OELDEMANN, Johannes / STOLTMANN, Dagmar (Hg.): Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisches-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung, Trier 1999 (Sophia. Quellen östlicher Theologie, 32).
- Christianskij komitet zaščity prav verujuščich v SSSR. Dokumenty, Frankfurt 1977 (Vol'noe slovo, 28).
- Christianskij seminar, Frankfurt 1981 (Vol'noe slovo, 39).
- Chronika tekuščich sobytij, in: MEMORIAL (Hg.): Chronika tekuščich sobytij, <http://old.memo.ru/history/diss/chr/index.htm>.
- ELLIS, Jane (Hg.): Letters from Moscow. Religion and Human Rights in the USSR, San Francisco 1978 (Keston Book, 15).
- FRAUEN UND OSTEUROPA (Hg.): „Die Frau und Russland“. Almanach von Frauen für Frauen No. 1. Texte aus dem Almanach No. 2 „Rossijanka“. Zeitschrift „Marija“ No. 1, München 1980.
- GORBATSCHOW, Michail: Ausgewählte Reden und Aufsätze, 4. Juli 1986–April 1987, Berlin 1988.
- GORBATSCHOW, Michail: Reden und Aufsätze zu Glasnost und Perestroika. Deutsche Übersetzung und Zusammenstellung: Verlag Progreß Moskau, Bindlach 1989.
- HALLENSLEBEN, Barbara / VERGAUWEN, Guido / WYRWOLL, Klaus (Hg.): Kyrill. Patriarch von Moskau und der ganzen Rus'. Freiheit und Verantwortung im Einklang. Zeugnisse für den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft, Fribourg 2009 (Epiphania, 1).
- HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988.
- IGRUNOV, V. / BARBAKADZE, M. (Redaktion/Zusammenstellung): Antologia samizdata, <http://antology.igrunov.ru/>.
- INGOLD, Felix Philipp / RAKUSA, Ilma (Hg.): Alexander Solschenizyn. Kirche und Politik. Bericht/Dokument/Erzählung. Mit Beiträgen von N. I. Eschliman, G. P. Jakunin, F. Karelin, S. Scheludkow u. a., Zürich 1973.
- KOMAROMI, Ann (Hg.): The Electronic Archive "Project for the Study of Dissidence and Samizdat", Toronto 2015, <http://samizdatcollections.library.utoronto.ca/>.
- Kommunističeskaja partija i sovetskoe pravitel'stvo o religii i cerkvi, Moskva 1959.
- MEERSON-AKSENOV, Michael / SHRAGIN, Boris (Hg.): The Political, Social and Religious Thought of Russian "Samizdat" – An Anthology, Belmont 1977.
- MELVILLE, Andrei / LAPIDUS, Gail W. (Hg.): The Glasnost Papers. Voices on Reform from Moscow, Boulder/San Francisco/Oxford 1990.

- OSTANIN, E. S. (Hg.): Boris Talantov. Dnevniky 1943–1945, 1947 gg. Tjuremnaja perepiska 1969–1970 gg., Kirov (Vjatka) 2015.
- RADIO LIBERTY COMMITTEE (Hg.): Archiv Samizdata. Sobranie dokumentov samizdata (30 Bände), München 1973–1978 [Der Name der herausgebenden Institution wechselte im Laufe der Zeit].
- SCHNEIDER, Eberhard: Breschnews neue Sowjet-Verfassung. Kommentar mit den Texten der UdSSR-Grundgesetze von Lenin über Stalin bis heute, Stuttgart 1978 (Bonn Aktuell, 60).
- SCHULZ, Günther / SCHRÖDER, Gisela-A. / RICHTER, Timm C.: Bolschewistische Herrschaft und Orthodoxe Kirche in Rußland. Das Landeskonzil 1917/1918. Quellen und Analysen, Münster 2005 (Theologie. Forschung und Wissenschaft, 4).
- SCHWARZ, Klaus (Hg.): Bilaterale theologische Dialoge mit der Russischen Orthodoxen Kirche. Arnoldshain XI in Mülheim/Ruhr, 27. April bis 3. Mai 1987; Arnoldshain XII in Minsk, 21. bis 27. April 1990; Sagorsk VII in Sagorsk, 1. bis 6. Oktober 1990; Bad Urach I in Bad Urach, 19. bis 27. Oktober 1992, Hermannsburg 1996 (Studienheft, 22).
- SCHWEIZERISCHES OSTINSTITUT BERN (Hg.): Kampf des Glaubens. Dokumente aus der Sowjetunion, Bern 1967.
- SOLSCHENIZYN, Alexander: Offener Brief an die sowjetische Führung. Aus dem Russischen von Wolfgang Kasack, Darmstadt/Neuwied 1974 (Sammlung Luchterhand, 178).
- SOLŽENICYN, Aleksandr: Publicistika: Stat'i i reči, Pariž 1981.
- ŠPILLER, Ivan: O. Vsevolod Špiller. Stranicy žizni v sochranivšichsja pis'mach. Ivan Špiller vospominanija ob otce, Moskva 2004.
- STUPPERICH, Robert (Hg.): Kirche und Staat in der Sowjetunion. Gesetze und Verordnungen, Witten 1962.
- THE ORTHODOX CHRISTIAN EDUCATIONAL SOCIETY (Hg.): The Rudder of the Orthodox Catholic Church. The Compilation of the Holy Canons by Saints Nicodemus and Agapius [transl. into English by D. Cummings], Athens 1908, ND Chicago 1983.
- THESING, Josef / UERTZ, Rudolf (Hg.): Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, Sankt Augustin 2001.
- WASHINGTON RESEARCH CENTER (Hg.): Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the USSR, Moscow/San Francisco 1978–1980 (12 Bände).
- WOHLMUTH, Josef (Hg.): Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Band 1: Konzilien des ersten Jahrtausends. Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum Vierten Konzil von Konstantinopel (869/70), Paderborn 1998.

13 Verzeichnis der Sekundärliteratur

- „Das Netzwerk von Memorial in Russland und Europa“, in: Osteuropa 70 (3–4/2020), 229–234.
- 1,2 Millionen Bibeln, in: G2W 17 (5/1989), 8.
- 37 [ТРИДЦАТЬ СЕМЬ, Thirty-Seven], in: KOMAROMI, Ann (Hg.): The Electronic Archive “Project for the Study of Dissidence and Samizdat”, Toronto 2015, <https://samizdatcollections.library.utoronto.ca/islandora/object/samizdat%3A37>.
- ABDULLAEV, Evgenij: Istorija Taškentskogo Svjato-Uspenskogo kafedral'nogo sobora, in: Vostok svyšë. Duchovnyj, literaturno-istoričeskij žurnal XXIII–XXIV (2011), 22–61.
- ADRIÁNYI, Gabriel: Geschichte der Kirche Osteuropas im 20. Jahrhundert, Paderborn 1992.
- ALEKSEEVA, Ljudmila Michajlovna: Istorija pravozaščitnogo dviženija v Ros-sii: sovetskij period, Moskva 2016.
- ALEKSEEVA, Ljudmila: Istorija inakomyслиja v SSSR. Novejšij period, Benson 1984.
- ALEXANDER, Manfred / STÖKL, Günther: Russische Geschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart 2009 (Kröners Taschenausgabe, 244).
- ALEXEYEVA, Ludmilla / GOLDBERG, Paul: The Thaw Generation. Coming of Age in the Post-Stalin Era, Pittsburgh 1993 (Pitt Series in Russian and East European Studies).
- ALEXEYEVA, Ludmilla: Soviet dissent. Contemporary Movements for National, Religious, and Human Rights, Middletown 1985.
- ALFEEV, Ilarion: Tainstvo very, Moskva 2012.
- ALFEYEV, Hilarion: Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie, Münster 2019 (Studia Oecumenica Friburgensia [Neue Serie der Ökumenischen Beihefte], 43).
- ALSHANSKAYA, Alena: Der Europa-Diskurs der Russischen Orthodoxen Kirche (1996–2011), Frankfurt 2016 (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des orthodoxen Christentums, 12).
- ALTRICHTER, Helmut: Der Zusammenbruch der Sowjetunion 1985–1991, in: PLAGGENBORG, Stefan (Hg.): Handbuch der Geschichte Russlands. Band 5,1: Vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion, Stuttgart 2002, 519–593.
- ALTRICHTER, Helmut: Kleine Geschichte der Sowjetunion 1917–1991, München 2013.
- ANAPLIOTIS, Anargyros: Oikonomia und ihre Grenzen im Orthodoxen Kirchenrecht, in: Ancilla Iuris 73 (2019), 74–84.

- Andersdenken in Russland. Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 66 (3/2018).
- ANDERSON, John: Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States, Cambridge 1994.
- ANDREW, Christopher / MITROKHIN, Vasili: The Sword and the Shield. The Mitrokhin Archive and the Secret History of the KGB, New York 2001.
- ARCHANGEL'SKIJ, Aleksandr: Svobodnye ljudi. Dissidentskoe dviženie v rasskazach učastnikov, Moskva 2018 (Dialog).
- ARCHIEPISKOP ILARION (TROICKIJ): Christianstva net bez Cerkvi, Montreal' 1986, 3, zitiert nach: ALFEYEV, Hilarion: Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie, Münster 2019 (Studia Oecumenica Friburgensia [Neue Serie der Ökumenischen Beihefte], 43), 106.
- Archiv nacional'noj bezopasnosti pri Universitete Džordža Vašingtona (SŠA) / Moskovskaja Chel'sinskaja Gruppa (Hg.): Kommentarii, in: Dies. (Hg.): Vlast' i dissidenty: iz dokumentov KGB i CK KPSS, Moskva 2006, 264–275.
- ARROYO, Juan Carlos Velasco: Politische Dissidenz und partizipative Demokratie. Zur Rolle des zivilen Ungehorsams heute, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 84 (1/1998), 87–104.
- Art. Dudko, in: Pravoslavnaĭa Ėnciklopedija. Pod redakciej Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Aleksija II. Tom XVI, Dor – Evangeličeskaja Cerkov' Sojuza, Moskva 2007, 322–324.
- Art. Želudkov, in: Pravoslavnaĭa Ėnciklopedija. Pod redakciej Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Aleksija II. Tom XIX, Efesjanam poslanie – Zverev, Moskva 2008, 141–142.
- ASCHER, Abraham: Geschichte Russlands. Aus dem Amerikanischen übertragen von Hans-Bernd Seppi, Essen 2005.
- Avtobiografija, <https://www.litmir.me/br/?b=580033&p=1>.
- BASARAB, Mircea: Das Amtsverständnis und die apostolische Sukzession als Kontext für die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche, in: Catholica 50 (3/1996), 261–285.
- BELJAKOVA, N. A.: „Soobščаем o prestuplenii protiv pravosudija...“: obraščeniĭa i žaloby verujuščich v brežnevskom SSSR, in: Novejšaja istorija Rossii 8 (3/2018), 640–658.
- BELJAKOVA, Nadežda A.: Kontrolle, Kooptation, Kooperation. Sowjetstaat und Orthodoxe Kirche, in: Osteuropa 59 (9/2009), 113–131.
- BELJAKOVA, Nadezhda / BREMER, Thomas / KUNTER, Katharina: „Es gibt keinen Gott!“. Kirchen und Kommunismus. Eine Konfliktgeschichte, Freiburg 2016.

- BELYAKOVA, Nadezhda: Soja Krachmalnikowa, in: BREMER, Thomas / HANEKE, Burkhard (Hg.): Zeugen für Gott. Glauben in kommunistischer Zeit. Band II, Münster 2015, 269–284.
- BERDIAJEW, Nikolai: Die geistige Situation der modernen Welt, in: DERS.: Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen, Luzern 1947, 51–72.
- BERDIAJEW, Nikolai: Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen, in: DERS.: Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen, Luzern 1947, 9–32.
- BEYRAU, Dietrich: Die befreiende Tat des Wortes. Dissens und Bürgerrechtsbewegungen in Osteuropa, in: EICHWEDE, Wolfgang (Hg.): Samizdat. Alternative Kultur in Zentral- und Osteuropa: Die 60er bis 80er Jahre, Bremen 2000 (Dokumentationen zu Kultur und Gesellschaft im östlichen Europa, 8), 26–37.
- BLASCHKEWITZ, Johannes Chrysostomus: Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit. Band I: Patriarch Tichon 1917–1925, München/Salzburg 1965.
- BLASCHKEWITZ, Johannes Chrysostomus: Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit. Band III: Die russische Kirche in und nach dem Zweiten Weltkrieg, München/Salzburg 1968.
- Blick zurück nach vorn. Samizdat, Internet und die Freiheit des Wortes. Osteuropa 60 (11/2010).
- BOCIURKIW, Bohdan R.: Religious Dissent and the Soviet State, Hamilton 1971.
- BOCIURKIW, Bohdan R.: Religious Dissent and the Soviet State, in: DERS. / STRONG, John W. (Hg.): Religion and Atheism in the U.S.S.R. and Eastern Europe, London 1975, 58–90.
- BOGORAZ, L. / GOLICYN, V. / KOVALEV, S.: Političeskaja bor'ba ili zaščita prav? Dvadcatiletnij opyt nezavisimogo obščestvennogo dviženija v SSSR: 1965–1985, in: NOTKINA, T. A. (Hg.): Pogruženie v trjasinu. Anatomija zastoja, Moskva 1991, 501–544.
- BOLTON, Jonathan: Worlds of Dissent. Charter 77, The Plastic People of the Universe, and Czech Culture under Communism, Cambridge/London 2012.
- BOOBYER, Philip: Conscience, Dissent and Reform in Soviet Russia, London 2006 (BASEES/Routledge Series on Russian and East European Studies, 21).
- BOOBYER, Philip: Religious Experiences of Soviet Dissidents, in: Religion, State and Society 27 (3-4/1999), 373–390.
- BOURDEAUX, Michael / MATCHETT, Kathleen: The Russian Orthodox Church in Council 1945–1971, in: BOCIURKIW, Bohdan R. / STRONG, John W.

- (Hg.): Religion and Atheism in the U.S.S.R. and Eastern Europe, London 1975, 37–57.
- BOURDEAUX, Michael: Opium of the People. The Christian Religion in the U.S.S.R., London 1977.
- BOURDEAUX, Michael: Patriarch and Prophets. Persecution of the Russian Orthodox Church Today, London 1975.
- BOURDEAUX, Michael: Persecution, Collusion, and Liberation, in: ERDOZAIN, Dominic (Hg.): The Dangerous God. Christianity and the Soviet Experiment, DeKalb 2017, 51–73.
- BOURDEAUX, Michael: Reform or Schism in the Russian Church?, in: The Christian Century, May 1, 1968, 601–602.
- BOURDEAUX, Michael: Religious Ferment in Russia. Protestant Opposition to Soviet Religious Policy, London u. a. 1968.
- BOURDEAUX, Michael: Risen indeed. Lessons from the USSR, London/New York 1983 (Keston Book, 16).
- BOURDEAUX, Michael: The Black Quinquennium: The Russian Orthodox Church 1959–1964, in: RCL 9 (1/1981), 18–23.
- BOURDEAUX, Michael: The Gospel's Triumph over Communism, Minneapolis 1991.
- BOURDEAUX, Michael: Zoya Krakhmalnikova. Christian writer jailed for her beliefs by the Soviet authorities, in: The Guardian, 13.05.2008, <https://www.theguardian.com/world/2008/may/13/russia.religion>.
- BOURDIEU, Pierre: Sozialer Raum und symbolische Macht, in: DERS.: Rede und Antwort. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs, Frankfurt 2011 (edition suhrkamp. Neue Folge, 547), 135–154.
- BREMER, Thomas / HANEKE, Burkhard (Hg.): Zeugen für Gott. Glauben in kommunistischer Zeit. Band I, Münster 2014; Band II, Münster 2015.
- BREMER, Thomas / HANEKE, Burkhard: Zur Auswahl und Gestaltung der Texte, in: DIES. (Hg.): Zeugen für Gott. Glauben in kommunistischer Zeit. Band I, Münster 2014, 9–11.
- BREMER, Thomas: Diffuses Konzept. Die Russische Orthodoxe Kirche und die „Russische Welt“, in: Osteuropa 66 (3/2016), 3–18.
- BREMER, Thomas: Geistliche Würdenträger und politische Macht. Orthodxie in Russland, in: OBERDORFER, Bernd / WALDMANN, Peter (Hg.): Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger, Freiburg 2008 (Rombach Wissenschaften. Historiae, 22), 247–265.
- BREMER, Thomas: Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland, Freiburg/Basel/Wien 2007 (2016).
- BRÜNING, Alfons: „Orthodoxie, Christentum, Demokratie“: Orthodoxe Priester als Menschenrechtsaktivisten, in: MAKRIDES, Vasilios N. /

- WASMUTH, Jennifer / KUBE, Stefan (Hg.): Christentum und Menschenrechte in Europa. Perspektiven und Debatten in Ost und West, Frankfurt 2016, 103–121.
- BRÜNING, Alfons: Patriotismus: Loyalitäten Russisch-Orthodoxer Geistlicher der 1930er und 1970er Jahre zwischen „Heiligem Russland“ und Sowjetpatriotismus [Vortragsabstract des Workshops „Kirchen und Christentum im Kalten Krieg“, Frankfurt a. M., 3.–4. Mai 2012], https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/c-systematische-theologie/oekumenik/forschen/kalter_krieg/br__ning-2012.pdf.
- BRÜNING, Alfons: Spannungsverhältnis. „Orthodoxe Werte“ und Menschenrechte, in: Osteuropa 59 (6/2009), 63–78.
- BRUNNER, Georg: Die politische Ordnung, in: KOORDINATIONSAUSSCHUB DEUTSCHER OSTEUROPA-INSTITUTE (Hg.): Sowjetunion, München 1974 (Länderberichte Osteuropa, I), 49–72.
- BUCHER, Alexius J.: Art. Transzendenz, in: LThK, 10 (3/2001), 190–192.
- BULLOUGH, Oliver: The Last Man in Russia. And the Struggle to Save a Dying Nation, London 2013.
- BULYČEV, A. A.: Art. Ignatij, in: Pravoslavnaja Ėnciklopedija. Pod redakciej Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Kirilla. Tom XXI, Iverskaja ikona božiej materi – Ikimatarij, Moskva 2009, 110–113.
- BÜRGER, Philipp: Ausgelagert in die „Bad-Bank“. Die Revolution in Russlands Bildungspolitik und Schulbuch, in: Osteuropa 67 (6–8/2017), 343–354.
- BÜRGER, Philipp: Geschichte im Dienst für das Vaterland. Traditionen und Ziele der russländischen Geschichtspolitik seit 2000, Göttingen 2018 (Schnittstellen. Studien zum östlichen und südöstlichen Europa, 11).
- BURGESS, John P.: Holy Rus'. The Rebirth of Orthodoxy in the New Russia, New Haven/London 2017.
- BUSCH, Wolfgang: Russ. -ščina als Pejorativsuffix, in: SCHOLZ, Friedrich / WOESLER, Wilma / GERLINGHOFF, Peter (Hg.): Commentationes linguisticae et philologicae. Ernesto Dickenmann. lustrum claudenti quintum decimum (= FS Ernst Dickenmann), Heidelberg 1977, 31–50.
- BYČKOV, Sergij: Osvoboždenie ot illjuzij, Moskva 2010.
- CHERNAVSKY, Michael: “Holy Russia”: A Study in the History of an Idea, in: The American Historical Review 63 (3/1958), 617–637.
- CHESNOKOV, Aleksandr / CHESNOKOV, Zinoviy: Der Kampf um ein heiliges Leben. Lehre und Wirken der Starzen in der Sowjetzeit, hg. und übers. von Bonifaz TITTEL, Volkach 2015.
- CHOMJAKOV, Aleksej S.: Einige Worte eines orthodoxen Christen über die abendländischen Glaubensbekenntnisse, in: EHRENBERG, Hans (Hg.): Östliches Christentum. Dokumente. Band 1: Politik, München 1923, 139–199.

- ČILIKINA, M. B.: Boris Talantov i bratstvo vjatskich christian kak opyt cerkovnogo soprotivlenija „chruščevskim“ gonenijam na RPC, in: KOČETKOV, Georgij (Hg.): Svet Christov prosveščает vseh. Al'manach svjato-filaretovskogo pravoslavno-christianskogo instituta (19/2016), Moskva 2016, 121–149.
- CLEMENTI, Marco: Storia del dissenso sovietico (1953–1991), Roma 2007.
- COHEN, Will: Politische und theologische Motivationen der (Anti-)Ökumene, in: RGOW 46 (10/2018), 24–27.
- CONGDON, Lee: Solzhenitsyn. The Historical-Spiritual Destinies of Russia and the West, DeKalb 2017.
- CORLEY, Felix: Religion in the Soviet Union. An Archival Reader, New York 1996.
- CORLEY, Felix: The Svyatoslav Files: Metropolitan Nikodim and the KGB, 2018, https://www.academia.edu/37223006/The_Svyatoslav_Files_Metropolitan_Nikodim_and_the_KGB.
- CYPIN, Vladislav: Art. Archierejskij Sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 1943 g., in: Pravoslavnaja Ėnciklopedija. Pod redakciej Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Aleksija II. Tom III, Anfimij – Afanasij, Moskva 2001, 541–543.
- CYPIN, Vladislav: Istorija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 1917–1997, Moskva 1997.
- DANIÉL, Aleksandr: Geburt der Menschenrechtsbewegung. Das Jahr 1968 in der UdSSR, in: Osteuropa 58 (7/2008), 47–55.
- DANIEL', Aleksandr: Positionen und Richtungen im politischen Samizdat der UdSSR, in: EICHWEDE, Wolfgang / PAUER, Jan (Hg.): Ringen um Autonomie. Dissidentendiskurse in Mittel- und Osteuropa, Münster 2017 (Das andere Osteuropa. Dissens in Politik und Gesellschaft, Alternativen in der Kultur (1960er–1980er Jahre). Beiträge zu einer vergleichenden Zeitgeschichte, 3), 13–99.
- DANIEL, Wallace: “I am a Fighter by Nature”. Fr. Gleb Iakunin and the Defence of Religious Liberty, in: ERDOZAIN, Dominic (Hg.): The Dangerous God. Christianity and the Soviet Experiment, DeKalb 2017, 74–96.
- DARTMANN, Stefan: Zur Idee dieser Publikation, in: BREMER, Thomas / HANEKE, Burkhard (Hg.): Zeugen für Gott. Glauben in kommunistischer Zeit. Band I, Münster 2014, 7–8.
- DAVIS, Nathaniel: A Long Walk to Church. A Contemporary History of Russian Orthodoxy, Boulder/San Francisco/Oxford 1995.
- DE BOER, S. P. / DRIESSEN, E. J. / VERHAAR, H. L.: Biographical Dictionary of Dissidents in the Soviet Union, 1956–1975, The Hague 1982.
- DE WOLF, Koenraad: Dissident for Life. Alexander Ogorodnikov and the Struggle for Religious Freedom in Russia, Grand Rapids 2013.

- DEGRAFFENRIED, Julie / KNOX, Zoe (Hg.): *Voices of the Voiceless. Religion, Communism, and the Keston Archive*, Waco 2019.
- DEHLI, Martin: Dissidenten. Die Geschichte eines Begriffs weltanschaulicher Pluralisierung, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 43 (2001), 173–198.
- DOLININ, V. È / IVANOV, B. I. / OSTANIN, B. V. / SEVERJUCHIN, D. Ja.: *Samizdat Leningrada 1950-e – 1980-e. Literaturnaja ènciklopedija*, Moskva 2003.
- DORNBLÜTH, Gesine: Ein Brief und seine Folgen. Protestbewegungen in der russisch-orthodoxen Kirche, 08.04.2020, https://www.deutschlandfunk.de/protestbewegung-in-der-russisch-orthodoxen-kirche-ein-brief.2540.de.html?dram:article_id=473489.
- DUDENREDAKTION (Hg.): Oblast, die oder der, <https://www.duden.de/recht-schreibung/Oblast>.
- DUNLOP, John B.: Dissent within the Orthodox Church: Boris Vladimirovich Talantov (1903–1971), in: *The Russian Review* 31 (3/1972), 248–259.
- DUNN, Dennis J. (Hg.): *Religion and Communist Society. Selected Papers from the Second World Congress for Soviet and East European Studies*, Berkeley 1983.
- DZIEWANOWSKI, M. K.: *A History of Soviet Russia and Its Aftermath*, Upper Saddle River 1997.
- EDEL'MAN, O. V. (Hg.): *Kramola. Inakomyслиe v SSSR pri Chruščevе i Brežnevе 1953–1982 gg. Rassekrečennye dokumenty Verchovnogo suda i Prokuratury SSSR*, Moskva 2005.
- EDELE, Mark: *The Soviet Union. A Short History*, Hoboken 2019 (Wiley Short Histories).
- EHMANN, Hartmut / SCHJØRRING, Jens Holger (Hg.): *Im Räderwerk des ‚real existierenden Sozialismus‘. Kirchen in Ostmittel- und Osteuropa von Stalin bis Gorbatschow*, Göttingen 2003 (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, 2).
- EICHWEDE, Wolfgang (Hg.): *Samizdat. Alternative Kultur in Zentral- und Osteuropa: Die 60er bis 80er Jahre*, Bremen 2000 (Dokumentationen zu Kultur und Gesellschaft im östlichen Europa, 8).
- EICHWEDE, Wolfgang: „Entspannung mit menschlichem Antlitz“. Die KSZE, die Menschenrechte und der Samizdat, in: *Osteuropa* 60 (11/2010), 59–83.
- ÈLLIS, Džejn: *Russkaja Pravoslavnaia Cerkov'. Soglasie i inakomyслиe*, London 1990.
- ÈLLIS, Jane: Hierarchs and Dissidents: Conflict over the Future of the Russian Orthodox Church, in: *RCL* 18 (4/1990), 307–318.

- ELLIS, Jane: Some reflections about religious policy under Kharchev, in: RAMET, Sabrina Petra (Hg.): *Religious policy in the Soviet Union*, Cambridge 2005, 84–104.
- ELLIS, Jane: *The Russian Orthodox Church. A Contemporary History*, London/Sydney 1986.
- ELLIS, Jane: USSR: The Christian Seminar, in: RCL 8 (2/1980), 92–101.
- ELSNER, Regina: *Die Russische Orthodoxe Kirche vor der Herausforderung Moderne. Historische Wegmarken und theologische Optionen im Spannungsfeld von Einheit und Vielfalt*, Würzburg 2018 (Das Östliche Christentum. Neue Folge, 63).
- ENGELMANN, Roger: Art. Diversion, politisch-ideologische (PID, PiD), in: DERS. / FLORATH, Bernd / HEIDEMEYER, Helge / MÜNDEL, Daniela / POLZIN, Arno / SÜß, Walter (Hg.): *Das MfS-Lexikon. Begriffe, Personen und Strukturen der Staatssicherheit der DDR*, Berlin 2011, 67–68.
- ERDOZAIN, Dominic (Hg.): *The Dangerous God. Christianity and the Soviet Experiment*, DeKalb 2017.
- ESSIG, Rolf-Bernhard: *Der Offene Brief. Geschichte und Funktion einer publizistischen Form von Isokrates bis Günter Grass*, Würzburg 2000 (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Literaturwissenschaft, 267).
- FALK, Barbara J.: Der Dissens und die politische Theorie. Lehren aus Ostmitteleuropa, in: *Osteuropa* 60 (11/2010), 5–27.
- Father Gainov Joins USSR Christian Committee, in: KNS 86, 22.11.1979, 2–3.
- FEDOR, Julie / LEWIS, Simon / ZHURZHENKO, Tatiana: Introduction: War and Memory in Russia, Ukraine, and Belarus, in: FEDOR, Julie / KANGASPURO, Markku / LASSILA, Jussi / ZHURZHENKO, Tatiana (Hg.): *War and Memory in Russia, Ukraine and Belarus*, Cham 2017, 1–40.
- FEDOTOV, A. A.: *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v 1943–2000gg.: vnutricerkovnaja žizn', vzaimootnošenija s gosudarstvom i obščestvom (po materialam Central'noj Rossii)*, Ivanovo 2009.
- FEDOTOVA, Marija: Otošël ko Gospodu klirik Vladimirskoj eparchii igumen Varsonofij (Chajbulin), http://www.eparh33.ru/news/20150209_Varsonofiy/.
- FELMY, Karl Christian: *Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Berlin 2011 (Lehr- und Studienbücher zur Theologie, 5).
- FELMY, Karl Christian / HAUPTMANN, Peter / HOFFMANN, Martin / KRUSKA, Harald / POPAN, Flaviu / RÖHLING, Horst / TSANANAS, Georgios: Das kirchliche Leben in Osteuropa und Griechenland 1966/1967, in: *Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde* 11 (1968), 108–179.

- FIELD, Deborah A.: *Private Life and Communist Morality in Khrushchev's Russia*, New York 2007.
- FIESELER, Beate: Alexandra Kollontai, 07.03.2019, <https://www.dekoder.org/de/gnose/alexandra-kollontai-feminismus-sozialismus-revolution>.
- FILIPPOV, Aleksandr: Protoierej Georgij Ėdel'shtejn i sovetskaja religioznaja politika, in: ŠČERBAKOVA, Irina (Hg.): *Byli i žili. Istorija Rossii XX veka glazami škol'nikov. Sbornik rabot laureatov Vserossijskogo konkursa istoričeskich issledovatel'skich rabot staršeklassnikov „Čelovek v istorii. Rossija – XX vek“ 2016 goda*, Moskva 2016, 372–384.
- FITZPATRICK, Sheila: Introduction to the English Edition: Popular Sedition in the Post-Stalin Soviet Union, in: KOZLOV, Vladimir A. / FITZPATRICK, Sheila / MIRONENKO, Sergei V. (Hg.): *Sedition. Everyday Resistance in the Soviet Union under Krushchev and Brezhnev*, New Haven/London 2011 (*Annals of Communism*), 1–24.
- FLECHTER, William C.: *Religion and Soviet Foreign Policy 1944–1970*, London 1973.
- FLETCHER, William C.: Religion and Soviet Foreign Policy: A Functional Survey, in: BOCIURKIW, Bohdan R. / STRONG, John W. (Hg.): *Religion and Atheism in the U.S.S.R. and Eastern Europe*, London 1975, 171–189.
- FLICK, Uwe: Triangulation in der qualitativen Forschung, in: DERS. / VON KARDORFF, Ernst / STEINKE, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek bei Hamburg 2015 (*rowohlts enzyklopädie*), 309–318.
- FLORVOSKY, George: The Elements of Liturgy in the Orthodox Catholic Church, in: *One Church* 13 (1–2/1959), 24–33.
- FÖLLER, Christian: Andersdenken(de) und Orthodoxie – Der Fall der Priester Nikolaj Ėšliman und Gleb Jakunin, in: *Andersdenken in Russland. Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 66 (3/2018), 418–442.
- FÖLLER, Christian: Rezension zu: SMOLKIN, Victoria: *A Sacred Space Is Never Empty. A History of Soviet Atheism*, Princeton 2018, in: *Religion and Society in Central and Eastern Europe* (1/2019), 86–88.
- FÖLLER, Christian: *Staat und Kirche in der Sowjetunion im Umbruch – die Entwicklung von 1985 bis 1991*, unveröffentlicht 2014.
- FONTANA, Alessandro / PASQUINO, Pasquale: *Wahrheit und Macht. Interview mit Michel Foucault*, in: FOUCAULT, Michel: *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, 21–53.
- FOUCAULT, Michel: *Archäologie des Wissens*. Übersetzt von Ulrich Köppen, Frankfurt 1973 (*suhrkamp taschenbuch*, 356).
- FOUCAULT, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, 1. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt 1977 (*suhrkamp taschenbuch wissenschaft*, 716).

- FOUCAULT, Michel: Die Ordnung des Diskurses, in: DERS.: Die Ordnung des Diskurses. Aus dem Französischen von Walter Seitter. Mit einem Essay von Ralf Konersmann, Frankfurt 2012, 7–49.
- FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Übersetzt von Walter Seitter, Frankfurt 1977 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 184).
- FRISCH, Joachim: Machtmissbrauch im politischen Diskurs. Konstruktion und Reproduktion von Machtverhältnissen durch die bürgerliche Herrschaftskritik, Opladen 1997 (Studien zur Sozialwissenschaft, 166).
- FROLOW, Wladimir: Pakt mit dem Teufel, 10.10.2019, <https://www.dekoder.org/de/article/hitler-stalin-pakt-lesart>.
- G2W Portrait: Erzdiakon Wladimir Rusak, in: G2W 15 (5/1987), 26–27.
- GARRARD, John / GARRARD, Carol: Russian Orthodoxy Resurgent. Faith and Power in the New Russia, Princeton 2008.
- GERAS'KIN, Ju. V.: Iz istorii bor'by pravoslavnych verujuščich rjazanskoj eparchii protiv zakrytija cerkvej v sovetskij period, in: KORNIKOV, A. A. (Hg.): Gosudarstvo, obščestvo, cerkov' v istorii Rossii XX–XXI vekov: Materialy XVII Meždunarodnoj naučnoj konferencii. Ivanovo, 28–29 marta 2018 g., Ivanovo 2018, 45–52.
- GERHARDS, Jürgen: Politische Öffentlichkeit. Ein system- und akteurstheoretischer Bestimmungsversuch, in: NEIDHARDT, Friedhelm (Hg.): Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen, Opladen 1994 (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft, 34), 77–105.
- GERSTENMAIER, Cornelia I.: Die Stimme der Stummen. Die demokratische Bewegung in der Sowjetunion, Stuttgart 1971.
- Gesellschaft „Possev“ für deutsch-russische Völkerverständigung e.V. (Hg.): Der Verlag Possev, <http://www.posev.de/posev02.html>.
- GESTWA, Klaus: „Kolumbus des Kosmos“. Der Kult um Jurij Gagarin, in: Osteuropa 59 (10/2009), 121–151.
- GIRJAEV, E.: Religiozno-filosofskij seminar v Leningrade, in: Vestnik 123 (4/1977), 169–174.
- GORBATSCHOW, Michail: Alles zu seiner Zeit. Mein Leben. Aus dem Russischen von Birgit Veit, Hamburg 2013.
- GORDEJEWA, Katerina / ULITZKAJA, Ljudmila: Einen großen Roman werde ich nicht mehr schreiben, 06.11.2018, <https://www.dekoder.org/de/article/ulitzkaja-feminismus-kirche-metoo>.
- GRAF, Friedrich-Wilhelm: Art. „Zweireichelehre“, in: LThK, 10 (32001), 1515–1519.

- GRAUPNER, Silke: Zar Nikolaj II. und seine Familie – Heilige der Russisch-Orthodoxen Kirche. Die Kanonisierung aus religions- und kulturgeschichtlicher Perspektive, Berlin 2009.
- GROH, Robert: Glossar-Eintrag Nomenklatura, in: GORBATSCHOW, MICHAEL: Erinnerungen. Aus dem Russischen von Igor Petrowitsch Gorodetzki, Rheda-Wiedenbrück 1995, 1165.
- HAGEMEISTER, Michael: „Bereit für die Endzeit“. Neobyzantismus in Russland, in: Osteuropa 66 (11–12/2016), 15–43.
- HAMERSKY, Heidrun (Hg.): Gegenansichten. Fotografien zur politischen und kulturellen Opposition in Osteuropa 1956–1989. Mit einem Geleitwort von Václav Havel und einem Essay von Wolfgang Eichwede, Berlin 2005.
- HANKISS, Elemér: The “Second Society”: Is There an Alternative Social Model Emerging in Contemporary Hungary?, in: Social Research 55 (1–2/1988), 13–42.
- HAUPTMANN, Peter / STRICKER, Gerd: Aufnahme weltweiter ökumenischer Beziehungen bei gleichzeitiger Religionsverfolgung unter Chruščev (1960–1964), in: DIES. (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 816–817.
- HAYWARD, Max / FLETCHER, William C. (Hg.): Religion and the Soviet State. A Dilemma of Power, London 1969.
- HILDERMEIER, Manfred: Geschichte der Sowjetunion 1917–1991. Entstehung und Niedergang des ersten sozialistischen Staates. Mit einem zusätzlichen Kapitel über das postsowjetische Russland 1991–2016, München 2017.
- HIRSELAND, Andreas / SCHNEIDER, Werner: Wahrheit, Ideologie und Diskurse. Zum Verständnis von Diskursanalyse und Ideologiekritik, in: KELLER, Reiner / HIRSELAND, Andreas / SCHNEIDER, Werner / VIEHÖVER, Willy (Hg.): Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden, Wiesbaden 2011 (Interdisziplinäre Diskursforschung), 401–432.
- HONNEFELDER, Ludger: Art. Transzendental, Transzendentalien, Transzendentalphilosophie, in: LThK, 10 (3/2001), 182–187.
- HORVATH, Robert: The Legacy of Soviet Dissent. Dissidents, democratisation and radical nationalism in Russia, Milton Park/New York 2005 (East European Studies, 17).
- HÖSCH, Edgar: Geschichte Rußlands. Vom Kiever Reich bis zum Zerfall des Sowjetimperiums, Stuttgart/Berlin/Köln 1996.
- HUHN, Ulrike: Glaube und Eigensinn. Volksfrömmigkeit zwischen orthodoxer Kirche und sowjetischem Staat. 1941–1960, Wiesbaden 2014 (Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte, 81).

- HYLDAL CHRISTENSEN, Karin: *The Making of the New Martyrs of Russia. Soviet Repression in Orthodox Memory*, Milton Park 2018 (Routledge Religion, Society and Government in Eastern Europe and the Former Soviet States, 5).
- IGRUNOV, V. / BARBAKADZE, M. (Redaktion/Zusammenstellung): *Antologia samizdata*, <http://antology.igrunov.ru/>.
- ILIC, Melanie / SMITH, Jeremy (Hg.): *Soviet State and Society Under Nikita Khrushchev*, London/New York 2009 (BASEES/Routledge Series on Russian and East European Studies, 57).
- ILLERT, Martin: *Dialog – Narration – Transformation. Die Dialoge der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR mit orthodoxen Kirchen seit 1959*, Leipzig 2016 (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, 106).
- INSTITUT G2W. ÖKUMENISCHES FORUM FÜR GLAUBEN, RELIGION UND GESELLSCHAFT IN OST UND WEST (Hg.): *Russland: Demonstranten finden Zuflucht in Moskauer Kirche*, 31.07.2019, <https://noek.info/nachrichten/osteuroopa/13-russland/1190-russland-demonstranten-finden-zuflucht-in-moskauer-kirche>.
- INSTITUT G2W. ÖKUMENISCHES FORUM FÜR GLAUBEN, RELIGION UND GESELLSCHAFT IN OST UND WEST (Hg.): *Archimandrit Savva Mazhuko zum Offenen Brief russisch-orthodoxer Priester*, 26.09.2019, <https://noek.info/hintergrund/1244-archimandrit-savva-mazhuko-zum-offenen-brief-russisch-orthodoxer-priester>.
- INSTITUT G2W. ÖKUMENISCHES FORUM FÜR GLAUBEN, RELIGION UND GESELLSCHAFT IN OST UND WEST (Hg.): *Johannes Oeldemann zur katholisch-orthodoxen Ökumene*, 8.3.2018, <https://noek.info/hintergrund/480-johannes-oeldemann-zu-oekumene>.
- INSTITUT G2W. ÖKUMENISCHES FORUM FÜR GLAUBEN, RELIGION UND GESELLSCHAFT IN OST UND WEST (Hg.): *Russland: Orthodoxe Geistliche ergreifen Partei für Demonstranten*, 26.09.2019, <https://noek.info/nachrichten/osteuroopa/13-russland/1261-russland-orthodoxe-geistliche-er-greifen-partei-fuer-demonstranten>.
- INSTITUT G2W. ÖKUMENISCHES FORUM FÜR GLAUBEN, RELIGION UND GESELLSCHAFT IN OST UND WEST (Hg.): *Russland: Verletzung religiöser Gefühle soll bestraft werden*, <https://g2w.eu/news/831-russland-verletzung-religioeser-gefuehle-soll-bestraft-werden->
- Istorija o tom, kak byl isključen iz čisla slušatelej Odesskoj duchovnoj seminarii Nikodim Nikolaevič Kamenskich, in: *Vestnik* 89–90 (3–4/1968), 68–76.
- IVANEEV, S. V. / TAŽURIZINA, Z. A.: *Svobodomyслиe i ateizm. Idei i lica*, Moskva 2018 (Filosofskie tehnologii: izbrannye filosofskie trudy).

- IVANOV, Boris: Évoljucija literaturnych dviženij v pjatidesjatye–vos'midesjatye gody (Tezisy), in: DERS. / ROGINSKIJ, B. (Hg.): Istorija Leningradskoj nepodcenzurnoj literatury: 1950–1980-e gody. Sbornik statej, Sankt-Peterburg 2000, 17–28.
- IVANOV, I.: Russkoe podpol'e. Puti i sud'by social-christianskogo dviženija, Moskva 2015.
- IVANOV, Igor': Talantov. Poslednij ispovednik, in: Vera. Christianskaja gazeta Severa Rossii 534 (fevral' 07, 2-j vyp.), <http://rusvera.mrezha.ru/534/5.htm>.
- JÜTTNER, Christina: The Private and the Public in the Life Writings of Dissenters in Late Socialist Russia. A Female Perspective, in: KLEPIKOVA, Tatiana / RAABE, Lukas (Hg.): Outside the "Comfort Zone". Performances and Discourses of Privacy in Late Socialist Europe, Berlin/Boston 2020 (Rethinking the Cold War, 5), 245–284.
- KAHLE, Wilhelm: Der Weg der Russisch-Orthodoxen Kirche 1917–1967 in der Selbstdarstellung, in: Berliner Informationen: Nachrichten und Berichte aus der Evangelischen Kirche 2 (IV/1968), 33–44.
- KELLE, Udo / KLUGE, Susann: Vom Einzelfall zum Typus. Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung, Wiesbaden 2010 (Qualitative Sozialforschung, 15).
- KELLER, Reiner: Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen, Wiesbaden 2011 (Qualitative Sozialforschung, 14).
- KELLER, Reiner: Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms, Wiesbaden 2011 (Interdisziplinäre Diskursforschung).
- KESTON COLLEGE (Hg.): Christian Prisoners in the USSR 1983/4, Keston 1983 (Keston Book, 11).
- KESTON COLLEGE (Hg.): Christian Prisoners in the USSR. A Study by Keston College, Keston 1987.
- KHARKO, Alena: Jermogen Golubew, in: BREMER, Thomas / HANEKE, Burkhard (Hg.): Zeugen für Gott. Glauben in kommunistischer Zeit. Band I, Münster 2014, 139–151.
- KISCHKE, Martina I.: Der Mann steht vor der Bierbude. „Frauen in Rußland“ – ein illegaler Almanach aus der Sowjetunion, in: Frankfurter Rundschau, 08.03.1980, V.
- KISSEL, Wolfgang Stephan: Die Erosion des Sozialistischen Realismus. Der Samizdat als Gegenkanon, in: Osteuropa 60 (11/2010), 163–172.
- KLEPIKOVA, Tatiana / RAABE, Lukas (Hg.): Outside the "Comfort Zone". Performances and Discourses of Privacy in Late Socialist Europe, Berlin/Boston 2020 (Rethinking the Cold War, 5).

- KNOX, Zoe: *Russian Society and the Orthodox Church. Religion in Russia after Communism*, London/New York 2005 (BASEES/Routledge Series on Russian and East European Studies, 13).
- KOCHANEK, Hildegard: *Die russisch-nationale Rechte von 1968 bis zum Ende der Sowjetunion. Eine Diskursanalyse*, Stuttgart 1999 (Quellen und Studien zur Geschichte des Östlichen Europa, 54).
- KOCHETKOVA, Inna: *The Myth of the Russian Intelligentsia. Old intellectuals in the new Russia*, London/New York 2010 (BASEES/Routledge Series on Russian and East European Studies, 62).
- KOLESNIKOV, Andrej: *Erinnerung als Waffe. Die Geschichtspolitik des Putin-Regimes*, in: *Osteuropa* 70 (6/2020), 3–28.
- KOLYMAGIN, Boris: *Religioznaja poëzija andegraunda 1960–1980 godov*, Moskva 2020.
- KOMAROMI, Ann: *Jenseits von Guttenberg. Die Dynamik der dissidentischen Öffentlichkeit*, in: *Osteuropa* 60 (11/2010), 43–57.
- KOMAROMI, Ann: *Samizdat and Soviet Dissident Publics*, in: *Slavic Review* 71 (1/2012), 70–90.
- KOMAROVA, Nina: *Kniga ljubvi i gneva*, Paris 1994.
- KOSLOWSKI, Peter / FJODOROW, Wladimir F. (Hg.): *Religionspolitik zwischen Cäsaropapismus und Atheismus. Staat und Kirche in Rußland von 1825 bis zum Ende der Sowjetunion. Aus dem Russischen übersetzt von Elisabeth Michels*, München 1999 (Philosophie an der Jahrtausendwende, 3).
- KOSTENKO, Nikolaj / KUZOVKIN, Gennadij / LUKAŠEVSKIJ, Sergej: „Vred, nanesennyj vami, nado ispravit', steret', izgladit'!“. K publikacii „Zajavlenija“ gruppy archiereev Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, in: *OBŠČESTVO „MEMORIAL“ / FOND IMENI GENRICHJA BĖLLJA* (Hg.): *Korni Travy. Sbornik statej molodych istorikov*, Moskva 1996, 126–142.
- KOSTJUK, Konstantin: *Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche: Schritt zur Zivilgesellschaft oder Manifest des orthodoxen Konservatismus?*, in: THESING, Josef / UERTZ, Rudolf (Hg.): *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar*, Sankt Augustin 2001, 174–196.
- KOTKINA, Irina: *We Will ROC You! ‘Tannhäuser’ Opera Scandal and the Freedom of Artistic Expression in Putin’s Russia*, in: TUROMA, Sanna / AITAMURTO, Kaarina / VLADIV-GLOVER, Slobodanka (Hg.): *Religion, Expression, and Patriotism in Russia. Essays on Post-Soviet Society and the State*, Stuttgart 2019 (Soviet and Post-Soviet Politics and Society, 213), 93–124.
- KOZLOV, V. A. / MIRONENKO, S. V.: *Vvedenie*, in: EDEL'MAN, O. V. (Hg.): *Kramola. Inakomyslie v SSSR pri Chruščeve i Brežneve 1953–1982 gg.*

- Rassekrečennye dokumenty Verchovnogo suda i Prokuratury SSSR, Moskva 2005, 5–7.
- KOZLOV, Vladimir A. / FITZPATRICK, Sheila / MIRONENKO, Sergei V. (Hg.): Seditio. Everyday Resistance in the Soviet Union under Krushchev and Brezhnev, New Haven/London 2011 (Annals of communism).
- KRAWATZEK, Félix / FRIEB, Nina: World War II for Young Russians: The Production and Reception of History, Berlin 2020 (ZOiS Report, 1/2020).
- KRIVOSHEINA, Natalia: The Interior of Alexander Nevsky Cathedral (1839–1864) by Architect Alexander Vitberg in Vyatka, in: 3rd International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts SGEM 2016, Sofia 2016, 523–530.
- KRIVULIN, Viktor: „37“, „Severnaja Počta“ (Nordpost), in: DOLININ, V. / IVANOV, B. (Hg.): Samizdat. Materialien der Konferenz „30 Jahre unabhängige Presse. 1950–80er Jahre“. St. Petersburg, 25.–27. April 1992, St. Petersburg/Berlin 2001, 85–92.
- KROTOV, Jakov: Meždu veroj i neveriem. Pravoslavnyj publicist Boris Talantov, 20.07.2006, <https://www.svoboda.org/a/165220.html>.
- KUNTER, Katharina: Christen und Menschenrechte in Mittel- und Osteuropa, in: RGOW 46 (12/2018), 11–13.
- KUNTER, Katharina: Die Kirchen im KSZE-Prozess 1968–1978, Stuttgart 2000 (Konfession und Gesellschaft, 20).
- KYRLESCHEW, Alexander: Was ist Theologie?, in: DERS. (Hg.): Die Russische Orthodoxie nach dem Kommunismus: Das byzantinische Erbe und die Moderne, Herne 2014 (Studien zur Kirchengeschichte und Theologie), 424–447.
- LABEDZ, Leopold: Die Struktur der sowjetischen Intelligentsia, in: PIPES, Richard (Hg.): Die Russische Intelligentsia, Stuttgart 1962, 83–101.
- ŁADYKOWSKA, Agata: Post-Soviet Orthodoxy in the Making. Strategies for Continuity Thinking Among Russian Middle-aged School Teachers, in: ZIGON, Jarrett (Hg.): Multiple Moralities and Religion in Post-Soviet Russia, New York/Oxford 2011, 27–47.
- LAMNEK, Siegfried: Qualitative Sozialforschung, Basel 2010.
- LANDWEHR, Achim: Historische Diskursanalyse, Frankfurt/New York 2008 (Historische Einführungen, 4).
- LANZINGER, Daniel: Ein „unerträgliches philologisches Possenspiel“? Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese, Göttingen 2016 (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 112).
- LEB, Ioan Vasile / URSA, Ilie: Einführung in die Geschichte der Orthodoxen Kirche, in: LEB, Ioan Vasile / NIKOLAKOPOULOS, Konstantin / URSA,

- Ilie (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in der Selbstdarstellung. Ein Kompendium, Berlin 2016 (Lehr- und Studienbücher Orthodoxe Theologie, 4), 11–59.
- LECKE, Mirja: Privacy, Political Agency, and Constructions of the Self in Texts Written by Dissidents, in: KLEPIKOVA, Tatiana / RAABE, Lukas (Hg.): Outside the “Comfort Zone”. Performances and Discourses of Privacy in Late Socialist Europe, Berlin/Boston 2020 (Rethinking the Cold War, 5), 287–311.
- LEHMANN, Maiko: „Für eure und unsere Freiheit“ (Protest am 25. August 1968), 24.08.2018, <https://www.dekoder.org/de/gnose/1968-prager-fruehling-dissidenten>.
- LEUSTEAN, Lucian N. (Hg.): Eastern Christianity and the Cold War, 1945–1991, London/New York 2010 (Routledge Studies in the History of Russia and Eastern Europe, 11).
- LUČENKO, Ksenija: Kak otkrytoe pis'mo svjaščennikov izmenilo Cerkov', 20.09.2019, <https://carnegie.ru/commentary/79880>.
- LUCHTERHANDT, Otto: Der Sowjetstaat und die Russisch-Orthodoxe Kirche. Eine rechtshistorische und rechtssystematische Untersuchung, Köln 1974 (Abhandlungen des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 30).
- LUCHTERHANDT, Otto: Die religiöse Gewissensfreiheit im Sowjetstaat. Teil II: Die Rechtsstellung der Gläubigen nach dem Grundrecht der Gewissensfreiheit, Köln 1976 (Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 40-1976).
- LUCHTERHANDT, Otto: Durchbruch zur Religionsfreiheit. Osteuropa und das KSZE-Folgetreffen von Wien, in: G2W 19 (1/1991), 19–24.
- LÜDTKE, Alf: Die Ordnung der Fabrik: „Sozialdisziplinierung“ und Eigensinn bei Fabrikarbeitern im späten 19. Jahrhundert, in: VIERHAUS, Rudolf (Hg.): Frühe Neuzeit – Frühe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen, Göttingen 1992 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 104), 206–231.
- LUKS, Leonid: Geschichte Russlands und der Sowjetunion. Von Lenin bis Jelzin, Regensburg 2000.
- LUKS, Leonid: Idee und Identität. Traditionslinien im sowjetischen Dissens, in: Osteuropa 60 (11/2010), 127–151.
- MARSHALL, Richard H. Jr. (Hg.): Aspects of Religion in the Soviet Union. 1917–1967, Chicago/London 1971.
- MARTIN, Barbara: Dissident Histories in the Soviet Union. From De-Stalinization to Perestroika, London 2019 (Library of Modern Russia).
- MAYRING, Philipp: Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken, Weinheim/Basel 2016.

- MAYRING, Philipp: *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, Weinheim/Basel 2015.
- MEMORIAL (Hg.): *Istorija sovetskich dissidentov*, <http://old.memo.ru/history/diss/index.htm>.
- Metropolitan Yevenali receives released Orthodox Dissident, in: *KNS* 279, 09.07.1987, 20–22.
- MEYENDORFF, John: *Die Ehe in orthodoxer Sicht*, Gersau 1992.
- MEYENDORFF, John: *The Orthodox Church. Its Past and Its Role in the World Today*, Crestwood 1996.
- MITROFANOW, Georgij N.: *Orthodoxe Kirche und Sowjetstaat zwischen 1925 und 1930*, in: KOSLOWSKI, Peter / FJODOROW, Wladimir F. (Hg.): *Religionspolitik zwischen Cäsaropapismus und Atheismus. Staat und Kirche in Rußland von 1825 bis zum Ende der Sowjetunion. Aus dem Russischen übersetzt von Elisabeth Michels*, München 1999 (*Philosophie an der Jahrtausendwende*, 3), 65–75.
- MITROKHIN, Nikolay: *Expansion nach dem Zerwürfnis. Die Weltpolitik der Russischen Orthodoxen Kirche*, in: *Osteuropa* 70 (3–4/2020), 15–32.
- MOGA, Ioan: *Die Orthodoxe Kirche und die Orientalisch-Orthodoxen Kirchen*, in: OELDEMANN, Johannes (Hg.): *Konfessionskunde*, Paderborn/Leipzig 2015 (*Handbuch der Ökumene und Konfessionskunde*, 1), 72–157.
- MOREV, Gleb: *Dissidenty. Dvadcat' razgovorov*, Moskva 2017.
- MOSKOVSKAJA EPARCHIJA RUSSKOJ PRAVOSLAVNOJ CERKVI (Hg.): *Pamjati protoiereja Nikolaja Gajnova*, 12.09.2013, <https://mepar.ru/news/2013/09/12/91678/>.
- MOSKOVSKIJ SRETENSKIJ MONASTYR': *Chram voskresenija christova i novomučenikov i ispovednikov cerkvi russkoj*, 27.12.2018, <https://monastery.ru/monastyr/khramy-obiteli/pridel-v-chest-voskreseniya-khristova-i-novomuchenikov-i-ispovednikov-tserkvi-russkoi/>.
- NAUMANN, Martin: *Neues Verwaltungsstatut der Russischen Kirche*, in: *G2W* 17 (5/1989), 30–32.
- NAYDENOVA, Natalia: *Holy Rus: (Re)construction of Russia's Civilizational Identity*, in: *Slavonica* 21 (1–2/2016), 37–48.
- NELSON, Todd H.: *Bringing Stalin Back In. Memory Politics and the Creation of a Useable Past in Putin's Russia*, Lanham 2019.
- NEUTATZ, Dietmar: *Träume und Alpträume. Eine Geschichte Russlands im 20. Jahrhundert*, München 2013.
- NEZNYI, A.: *Gesetz und Gewissen*, in: HAMPEL, Adolf (Hg.): *Glasnost und Perestroika – eine Herausforderung für die Kirchen. Mit einem Interview mit Erzbischof Kyrill vom Smolensk*, Frankfurt 1989, 29–30.
- NIELSEN, Niels Christian: *Solzhenitsyn's religion*, London 1975.

- NIKITIN, D. N.: Art. Dissidenty v SSSR, in: Pravoslavnaja Ėnciklopedija. Pod redakciej Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Aleksija II. Tom XV Dimitrij – Dopolnenija k „aktam istoričeskim“, Moskva 2007, 406–413.
- NOACK, Christian: Rezension zu: YURCHAK, Alexei: Everything Was Forever, Until It Was No More. The Last Soviet Generation, Princeton 2005, in: H-Soz-Kult, 30.05.2007, www.hsozkult.de/publicationreview/id/rez-buecher-8458.
- NOVIK, Veniamin: Pravoslavie. Christianstvo. Demokratija, Sankt-Peterburg 1999.
- OELDEMANN, Johannes: Die Auswirkungen der Sobornost'-Lehre auf das Landeskonzil 1917/18 der ROK, in: Ostkirchliche Studien 41 (1992), 273–300.
- OELDEMANN, Johannes: Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen, Regensburg 2008 (topos taschenbücher, 577).
- ORLOVSKIJ, Damaskin: Slava i tragedija ruskoj agiografii. Pričislenie k liku svjatyh v Ruskoj Pravoslavnoj Cerkvi: istorija i sovremennost', Moskva 2018.
- ORWELL, George: Nineteen Eighty-Four, London 2000 (Penguin Modern Classics).
- OSTANIN, E. S. (Hg.): Boris Talantov. Dnevnik 1943–1945, 1947 gg. Tjurenaja perepiska 1969–1970 gg., Kirov (Vjatka) 2015.
- OSTANIN, E. S.: Boris Talantov i bratstvo vjatskich christian v načale 60-x gg., 03.10.2009, <https://psmb.ru/a/boris-talantov-i-bratstvo-vyatskih-hristian-v-nachale-60-h-gg.html>.
- OSTANIN, E. S.: Boris Talantov: pis'ma iz tjur'my, in: GUR'JANOVA, N. P. (Hg.): Gercenka. Vjatskie zapiski, 21, Kirov 2012, 176–183.
- OSTANIN, E. S.: O dnevnikach Borisa Talantova, in: DERS. (Hg.): Boris Talantov. Dnevnik 1943–1945, 1947 gg. Tjurenaja perepiska 1969–1970 gg., Kirov (Vjatka) 2015, 17–35.
- OSTANIN, E. S.: O dvuch taktikach sochranenija Cerkvi v ateističeskom gosudarstve: Boris Talantov protiv „sergievščiny“, in: BALLYBERDIN, A. (Hg.): Cerkov' v istorii i kul'ture Rossii: sbornik materialov Meždunarodnoj naučnoj konferencii, posvjaščennoj pamjati prepodobnogo Trifona Vjatskogo (1546–1612) g. Kirov (Vjatka), 22–23 oktjabrja 2010 goda, Kirov 2010, 253–256.
- OSTANIN, E. S.: Slovo i delo Borisa Talantova (biografičeskij očerk), in: DERS. (Hg.): Boris Talantov. Dnevnik 1943–1945, 1947 gg. Tjurenaja perepiska 1969–1970 gg., Kirov (Vjatka) 2015, 3–15.
- OSTANIN, E. S.: Vzorvannyj chram: bor'ba verujuščich protiv uničtoženija Feodorovskoj cerkvi g. Kirova v 1962–1963 gg., in: MAZUR, L. N. (Hg.):

- Dokument. Archiv. Istorija. Sovremennost'. Sbornik naučnych trudov, 18, Ekaterinburg 2018, 267–275.
- OSWALD, Ingrid / VORONKOV, Viktor: Licht an, Licht aus! „Öffentlichkeit“ in der (post-)sowjetischen Gesellschaft, in: RITTERSPORN, Gábor T. / ROLF, Malte / BEHREND, Jan C. (Hg.): Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs. Zwischen partei-staatlicher Selbstinszenierung und kirchlichen Gegenwelten, Frankfurt 2003 (Komparatistische Bibliothek, 11), 37–61.
- OVERMEYER, Heiko: Frieden im Spannungsfeld zwischen Theologie und Politik. Die Friedensthematik in den bilateralen theologischen Gesprächen von Arnoldshain und Sagorsk, Frankfurt 2005.
- PAPKOVA, Irina: The Orthodox Church and Russian Politics, Washington 2011.
- PEARCE, Joseph: Solzhenitsyn. A Soul in Exile, London 1999.
- PEDZIWOŁ, Aureliusz Marek: Hitler-Stalin-Pakt: Putins Geschichtsklitterung, <https://www.dw.com/de/hitler-stalin-pakt-putins-geschichtsklitterung/a-53878252?Fbclid=IwAR1GM3ehgMTRNIPTAqycPI4EqOx1mn92kTcvjx-qYfb0Le7MXscfDDCEdhY>.
- PETROV, Ivan Vasil'evič: K voprosu o formirovanii istoriografičeskoj tradicii izučenija „pravoslavnogo inakomyслиja“, in: Vestnik Istoričeskogo občestva 1 (3), 2019, 137–146.
- PLAGGENBORG, Stefan (Hg.): Handbuch der Geschichte Russlands. Band 5,1: Vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion, Stuttgart 2002.
- PLAGGENBORG, Stefan: „Entwickelter Sozialismus“ und Supermacht 1964–1985, in: DERS. (Hg.): Handbuch der Geschichte Russlands. Band 5,1: Vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion, Stuttgart 2002, 319–517.
- POLLACK, Detlef / WIELGOHS, Jan (Hg.): Dissent and Opposition in Communist Eastern Europe. Origins of Civil Society and Democratic Transition, Aldershot/Burlington 2004.
- POLLACK, Detlef / WIELGOHS, Jan: Introduction, in: DIES. (Hg.): Dissent and Opposition in Communist Eastern Europe. Origins of Civil Society and Democratic Transition, Aldershot/Burlington 2004, ix–xviii.
- POLLIS, Adamantia: Eastern Orthodoxy and Human Rights, in: Human Rights Quarterly 15 (2/1993), 339–356.
- POLOVNIKOVA, M. Ju.: Prosvetitel'skaja dejatel'nost' Vjatskogo bratstva Svjatitelja i Čudotvorca Nikolaja (vtoraja polovina XIX – načalo XX v.), in: KORNIKOV, A. A. (Hg.): Gosudarstvo, občestvo, cerkov' v istorii Rossii XX–XXI vekov: Materialy XVI Meždunarodnoj naučnoj konferencii. Ivanovo, 5–6 aprilja 2017 g. Čast' 1, Ivanovo 2017, 198–203.

- POSPIELOVSKY, Dimitri V.: Some Observations on Russian Self-Awareness and the Orthodox Church in the Era of Gorbachev, Köln 1989 (Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 16/1989).
- POSPIELOVSKY, Dimitry V.: Church-State Relations in the USSR in 1988: The Local Sobor of the Russian Orthodox Church, in: THE FEDERAL INSTITUTE FOR SOVIET AND INTERNATIONAL STUDIES (Hg.): The Soviet Union, 1987–1989. Perestroika in Crisis?, London 1990, 83–90.
- Priester Gajnov folgt Jakunin im „Christlichen Komitee“ nach, in: G2W 7 (11–12/1979), IX–X.
- Publish and Perish: Samizdat and Underground Cultural Production Practices in the Soviet Bloc (I). Poetics Today 29 (4/2008).
- Publish and Perish: Samizdat and Underground Cultural Production Practices in the Soviet Bloc (II). Poetics Today 30 (1/2009).
- PUDDINGTON, Arch: Broadcasting Freedom. The Cold War Triumph of Radio Free Europe and Radio Liberty, Lexington 2000.
- PUTZ, Manuela: Kulturraum Lager. Politische Haft und dissidentisches Selbstverständnis in der Sowjetunion nach Stalin, Wiesbaden 2019 (Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte, 86).
- QUIRING, Manfred: Russland. Orientierung im Riesenreich, Berlin 2008.
- RAMET, Sabrina Petra: Religious policy in the Soviet Union, Cambridge 1993.
- RAMSENTHALER, Christina: Was ist „Qualitative Inhaltsanalyse“?, in: SCHNELL, Martin / SCHULZ, Christian / KOLBE, Harald / DUNGER, Christine (Hg.): Der Patient am Lebensende. Eine Qualitative Inhaltsanalyse, Wiesbaden 2013, 23–42.
- REDDAWAY, Peter: Repression und Liberalisierung. Sowjetmacht und Dissidenten 1953–1986, in: Osteuropa 60 (11/2010), 105–125.
- REDDAWAY, Peter: The Dissidents. A Memoir of Working with the Resistance in Russia, 1960–1990, Washington D.C. 2020.
- REICHARDT, Ann-Kathrin: Schmuggler, Spitzel und Tschekisten. Wie Stasi und KGB den Bibelschmuggel in die Sowjetunion bekämpften, Berlin 2020 (BF informiert, 43).
- Religiöse Dissidenten? Ein Gespräch mit Anatolij Levitin Krasnov, in: G2W 5 (11/1977), 135–137.
- RITTERSPORN, Gábor T. / ROLF, Malte / BEHRENDTS, Jan C.: Von Schichten, Räumen und Sphären: Gibt es eine sowjetische Ordnung von Öffentlichkeiten? Einige Überlegungen in komparativer Perspektive, in: DIES. (Hg.): Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs. Zwischen partei-staatlicher Selbstinszenierung und kirchlichen Gegenwelten, Frankfurt 2003 (Komparatistische Bibliothek, 11), 389–421.

- ROTH, Paul: ‚Die Religion ist das Opium des Volkes‘. Religionskritik und atheistische Propaganda in der Sowjetunion, in: ADLER, Gerhard (Hg.): Tausend Jahre Heiliges Rußland, Freiburg 1987 (Herder Taschenbuch, 1506).
- ROTH, Paul: 5 Jahre Religions- und Kirchenpolitik unter Gorbatschow, München 1990 (Beiträge zur Religions- und Glaubensfreiheit, 4).
- ROTH, Paul: Soviet Media Policy Since 1985, in: THE FEDERAL INSTITUTE FOR SOVIET AND INTERNATIONAL STUDIES (Hg.): The Soviet Union, 1987–1989. Perestroika in Crisis?, London 1990, 102–110.
- ROUSSELET, Kathy: Constructing Moralities around the Tsarist Family, in: ZIGON, Jarrett (Hg.): Multiple Moralities and Religion in Post-Soviet Russia, New York/Oxford 2011, 146–167.
- ROVENSKIJ, Georgij: o. Dmitrij Dudko – mjatežnyj propovednik, Grebnevo, 1976–1980, Grebnevo 2018 (Znamenitosti Ščëlkovskogo kraja).
- RUPPERT, Hans-Jürgen: Zur rechtlichen Stellung des Priesters in der Russischen Orthodoxen Kirche, in: Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde 15 (1972), 17–33.
- RUTHCHILD, Rochelle: Feminist Dissidents in the “Motherland of Women’s Liberation”: Shattering Soviet Myths and Memory, in: MOLONY, Barbara / NELSON, Jennifer (Hg.): Women’s Activism and “Second Wave” Feminism. Transnational Histories, London 2017, 99–119.
- RÜTHERS, Monica: Moskau bauen von Lenin bis Chruščev. Öffentliche Räume zwischen Utopie, Terror und Alltag, Wien 2007.
- RÜTHERS, Monica: Öffentlicher Raum und gesellschaftliche Utopie. Stadtplanung, Kommunikation und Inszenierung von Macht in der Sowjetunion am Beispiel Moskaus zwischen 1917 und 1964, in: RITTERSPORN, Gábor T. / ROLF, Malte / BEHRENDTS, Jan C. (Hg.): Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs. Zwischen partei-staatlicher Selbstinszenierung und kirchlichen Gegenwelten, Frankfurt 2003 (Komparatistische Bibliothek, 11), 65–96.
- RYŽENKO, Julija: Otkuda vzjalos’ dissidentstvo? Istorija sovetskogo inakomyšlja v vospominanijach odnoj iz geroin’ dissidentskogo dviženija – Ljudmily Alekseevoj, 27.02.2014, <http://www.colta.ru/articles/specials/2223>.
- SANINA, Anna: Patriotic Education in Contemporary Russia. Sociological Studies in the Making of the Post-Soviet Citizen, Stuttgart 2017 (Soviet and Post-Soviet Politics and Society, 168).
- SAPPER, Manfred / WEICHSEL, Volker: Arsenij Roginskij: Wirken und Vermächtnis, in: Osteuropa 67 (11–12/2017), 3–4.
- SCAMMELL, Michael: Solzhenitsyn. A Biography, London 1984.

- ŠČERBAKOVA, Irina: Memorial unter Druck. Techniken des repressiven Staates in Russland, in: *Osteuropa* 70 (3–4/2020), 215–228.
- SCHLÖGEL, Karl: Das sowjetische Jahrhundert. Archäologie einer untergegangenen Welt, München 2017.
- SCHNEIDER, Eberhard: Breschnews neue Sowjet-Verfassung. Kommentar mit den Texten der UdSSR-Grundgesetze von Lenin über Stalin bis heute, Stuttgart 1978 (Bonn Aktuell, 60).
- SCHULZ, Günther / SCHRÖDER, Gisela-A. / RICHTER, Timm C.: Bolschewistische Herrschaft und Orthodoxe Kirche in Rußland. Das Landeskonzil 1917/1918. Quellen und Analysen, Münster 2005 (Theologie. Forschung und Wissenschaft, 4).
- SCHUPPE, Florian: Die pastorale Herausforderung – Orthodoxes Leben zwischen Akribeia und Oikonomia, Würzburg 2006 (Das östliche Christentum. Neue Folge, 55).
- SCHWAB-TRAPP, Michael: Art. Diskursanalyse, in: BOHNSACK, Ralf / MAROTZKI, Winfried / MEUSER, Michael (Hg.): Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung, Opladen 2003 (UTB, 8226), 35–39.
- SCHWARZ, Klaus: 1000 Jahre Russische Orthodoxe Kirche. Die Feierlichkeiten vom 5. bis zum 17. Juni 1988 in der Sowjetunion, in: *Ökumenische Rundschau* 37 (1988), 477–482.
- SCHWEISFURTH, Theodor: Einführung, in: DERS. / OELLERS-FRAHM, Karin (Hg.): Dokumente der KSZE. Textausgabe mit ausführlichem Sachverzeichnis und einer Einführung, München 1993, xi–lxv.
- SCHWEIZERISCHES OSTINSTITUT BERN (Hg.): Kampf des Glaubens. Dokumente aus der Sowjetunion, Bern 1967.
- SECKLER, Max: Glaubens-Wissenschaft, in: KESSLER, Michael / WERNER, Winfried / FÜRST, Walter (Hg.): Max Seckler. Glaubenswissenschaft und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Katholischen Tübinger Schule. Band 1, Tübingen 2013, 75–84.
- SEIDE, Gernot: Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland. Kurzer Abriss ihrer Geschichte mit besonderer Berücksichtigung der deutschen Diözese, München 1983.
- SEIDE, Gernot: Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland von der Gründung bis zur Gegenwart, Wiesbaden 1983 (Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München. Geschichte, 51).
- SHEVZOV, Vera: Imperial Miracles: The Romanovs and Russia's Icons of the Mother of God, in: *Modern Greek Studies Yearbook. A Publication of Mediterranean, Slavic and Eastern Orthodox Studies* 32/33 (2016/2017), 1–42.
- SHISHKOV, Andrey: Wege zu einem neuen ökumenischen Paradigma, in: *RGOW* 46 (10/2018), 7–10.

- SHKAROVSKY, Mikhail Vitalievich: The Russian Orthodox Church in the Twentieth Century, in: CHAILLOT, Christine (Hg.): The Orthodox Church in Eastern Europe in the Twentieth Century, Bern 2011, 355–427.
- SIEGERT, Jens: Die sowjetischen Dissidenten und die „Sprache des Rechts“, in: *Russland-Analysen* 329 (3.2.2017), 19–22.
- SIEGERT, Jens: Warum Memorial gerettet werden muss, 22.03.2020, <https://russland.boellblog.org/2020/03/22/warum-memorial-gerettet-werden-muss/>.
- SIEGERT, Jens: Wie funktioniert Memorial? Ein kleiner Wegweiser durch eine, zugegeben, komplizierte Struktur, 11.10.2014, <https://russland.boellblog.org/2014/10/11/wie-funktioniert-memorial-ein-kleiner-wegweiser-durch-eine-zugegeben-komplizierte-struktur/>.
- SIMON, Gerhard: Das sowjetische Religionsgesetz vom Juni 1975, Köln 1976 (Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 14-1976).
- SIMON, Gerhard: Die Desintegration der Sowjetunion, in: DEMANDT, Alexander (Hg.): Das Ende der Weltreiche. Von den Persern bis zur Sowjetunion, München 1997, 174–210.
- SIMON, Gerhard: Die Kirchen in Russland. Berichte. Dokumente, München 1970.
- SIMON, Gerhard: Kirchen und Religionsgemeinschaften, in: KOORDINATIONSAUSSCHUß DEUTSCHER OSTEUROPA-INSTITUTE (Hg.): Sowjetunion, München 1974 (Länderberichte Osteuropa, I), 320–330.
- ŠKAROVSKIJ, M. V.: Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v XX veke, Moskva 2010.
- ŠKAROVSKIJ, M. V.: Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' pri Staline i Chruščeve (Gosudarstvenno-cerkovnye otnošenija v SSSR v 1939–1964 godach), Moskva 2000 (Materialy po istorii Cerkvi, 24).
- SKILLING, Gordon H.: Samizdat and an Independent Society in Central and Eastern Europe, Columbus 1989.
- SKOMP, Elizabeth: Tat'iana Goricheva's Letter of Support for a Fellow Dissident, in: DEGRAFFENRIED, Julie / KNOX, Zoe (Hg.): Voices of the Voiceless. Religion, Communism, and the Keston Archive, Waco 2019, 45–47.
- SKOMP, Elizabeth: The Marian Ideal in the Works of Tatiana Goricheva and the Mariia Journals, in: ADAMS, Amy Singleton / SHEVZOV, Vera (Hg.): Framing Mary. The Mother of God in Modern, Revolutionary, and Post-Soviet Russian Culture, Ithaca 2018 (NIU Series in Slavic, East European, and Eurasian Studies), 227–245.
- Skončalsja istorik Cerkvi, avtor trechtomnika „Svidetel'stvo obvinenija“ Vladimir Rusak, 20.04.2019, <https://credo.press/224118/>.

- SMOLKIN, Victoria: *A Sacred Space Is Never Empty. A History of Soviet Atheism*, Princeton 2018.
- ŠPILLER, Ivan: *O. Vsevolod Špiller. Stranicy žizni v sochranivšichsja pis'mach. Ivan Špiller vospominanija ob otce*, Moskva 2004.
- STARODUBCEV, Oleg: *Ikona Presvjatoj Bogorodicy „Fedorovskaja“*. Očerk iz istorii cerkovnogo iskusstva, 17.09.2004, <http://www.pravoslavie.ru/put/040917102757.htm#1M>.
- STEPHAN, Anke: *Von der Küche auf den Roten Platz. Lebenswege sowjetischer Dissidentinnen*, Zürich 2005 (Basler Studien zur Kulturgeschichte Osteuropas, 13).
- STOECKL, Kristina: *Russian Orthodoxy and Secularism*, Leiden/Boston 2020 (Religion and Politics).
- STOECKL, Kristina: *The Russian Orthodox Church and Human Rights*, London/New York 2014 (Routledge Religion, Society and Government in Eastern Europe and the Former Soviet States, 1).
- STRICKER, Gerd: *Die „Katakombenkirche“ in Russland. Versuch einer Bestandsaufnahme*, in: *Osteuropa* 46 (10/1996), 1020–1035.
- STRICKER, Gerd: *Die Kirchen in der Sowjetunion 1975–1985*, Köln 1986 (Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 18/1986).
- STRICKER, Gerd: *Einleitende Bemerkung zu: CHARČEV, Konstantin: Die Gewissensfreiheit bestärken. Zum 70. Jahrestag des Dekrets über die Trennung der Kirche vom Staat*, in: *G2W* 16 (4/1988), 28–32.
- STRICKER, Gerd: *Märtyrer und Heilige. Die Kanonisierung Nikolajs II. – ein Lehrstück*, in: *Osteuropa* 59 (6/2009), 217–234.
- STRICKER, Gerd: *Religion in Rußland. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1993 (GTB Gütersloher Taschenbücher, 634).
- STRICKER, Gerd: *Religionsstatistik in der Sowjetunion. Führende atheistische Zeitschrift veröffentlicht Zahlen*, in: *G2W* 16 (2/1988), 18–23.
- STRICKER, Gerd: *Tatjana Goritschewa – eine polarisierende Persönlichkeit*, in: *G2W* 26 (2/1998), 11–16.
- STROYEN, William B.: *Communist Russia and the Russian Orthodox Church. 1943–1962*, Washington 1967.
- STRUVE, Nikita: *Die Christen in der UdSSR*, Mainz 1965.
- STRUVE, Nikita: *Golos verujuščich Russkoj Cerkvi*, in: *Vestnik* 82 (4/1966), 1–2.
- ŠUBIN, A. V.: *Dissidenty, neformaly i svoboda v SSSR*, Moskva 2008 (Tajny sovetskoj èpochi).
- TAPLEY, Lauren: *“I Hasten to Establish a Common Language with You”. Orthodox Christian Dissidents and the Human Rights Movement*, in:

- ERDOZAIN, Dominic (Hg.): *The Dangerous God. Christianity and the Soviet Experiment*, DeKalb 2017, 138–157.
- TCHEPOURNAYA, Olga: *The Hidden Sphere of Religious Searches in the Soviet Union: Independent Religious Communities in Leningrad From the 1960s to the 1970s*, in: *Sociology of Religion* 64 (3/2003), 377–387.
- THEODOROWITSCH, Nadeshda: *Religion und Atheismus in der UdSSR. Dokumente und Berichte*, München 1970.
- TKAČEV, E. V.: Art. *Kanonizacija*, in: *Pravoslavnaja Ėnciklopedija. Pod redakcij Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Aleksija II. Tom XXX, Kamenec-podol'skaja i gorodskaja eparchia – Karakal*, Moskva 2012, 269–359.
- TORKE, Hans-Joachim: *Einführung in die Geschichte Rußlands*, München 1997.
- UERTZ, Rudolf: *Einführung in die politische Theorie des russisch-orthodoxen Christentums*, in: THESING, Josef / UERTZ, Rudolf (Hg.): *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar*, Sankt Augustin 2001, 134–173.
- USPENSKIJ ŽENSKIJ MONASTYR' GORODA ALEKSANDROVA: *Igumen Varsonofij (Chajbulin)*, <http://alexandrov-obitel.ru/?p=2335>.
- UZLANER, Dmitry / STOECKL, Kristina: *From Pussy Riot's 'punk prayer' to Matilda: Orthodox believers, critique, and religious freedom in Russia*, in: *Journal of Contemporary Religion* 34 (3/2019), 427–445.
- UZLANER, Dmitry: *The end of the pro-Orthodox consensus. Religion as a new cleavage in Russian society*, in: KÖLLNER, Tobias (Hg.): *Orthodox Religion and Politics in Contemporary Eastern Europe. On Multiple Secularisms and Entanglements*, London/New York 2019 (*Routledge Religion, Society and Government in Eastern Europe and the Former Soviet States*), 173–192.
- VAIL', Petr / GENIS, Aleksandr: *60-e: Mir sovetskogo človeka*, Moskva 1998.
- VAISSIE, Cécile: *Pour votre liberté et pour la nôtre. Le combat des dissidents de Russie*, Paris 1999.
- VAN DEN BERCKEN, William: *Ideologie und Atheismus in der Sowjetunion*, in: *G2W* 13 (10/1985), 22–27.
- VAN DER BENT, Ans J. (Hg.): *Handbook. Member Churches. World Council of Churches*, Geneva 1985.
- VAN DER VEEN, Johannes A.: *The Religious Scope of Human Rights*, in: BRÜNING, Alfons / VAN DER ZWEERDE, Evert (Hg.): *Orthodox Christianity and Human Rights*, Leuven 2012 (*Eastern Christian Studies*, 13), 19–34.
- VEEN, Hans-Josef / MÄRZ, Peter / SCHLICHTING, Franz-Josef (Hg.): *Kirche und Revolution. Das Christentum in Ostmitteleuropa vor und nach 1989*, Köln/Weimar/Wien 2009.

- VEŠŤE, Sesil': *Za vašu i našu svobodu! Dissidentskoe dviženie v Rossii*, Moskva 2015.
- VON KLIMÓ, Árpád: *Nonnen und Tschekistinnen. Vorstellungen der ungarischen Staatssicherheit von einer katholischen Gegenöffentlichkeit in den frühen fünfziger Jahren*, in: RITTERSPORN, Gábor T. / ROLF, Malte / BEHREND, Jan C. (Hg.): *Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs. Zwischen partei-staatlicher Selbstinszenierung und kirchlichen Gegenwelten*, Frankfurt 2003 (Komparatistische Bibliothek, 11), 307–334.
- VON RAUCH, Georg: *Geschichte der Sowjetunion*, Stuttgart 1990 (Kröners Taschenausgabe, 394).
- VON SAAL, Yuliya: *Die soft power der KSZE-Schlussakte: Folgen in der Sowjetunion*, in: RGOW 46 (12/2018), 14–17.
- VON ZITZEWITZ, Josephine: *Poetry and the Leningrad Religious-Philosophical Seminar 1974–1980. Music for a Deaf Age*, Cambridge/Milton Park 2016.
- VON ZITZEWITZ, Josephine: *Vielseitige Persönlichkeit. Befunde über den Leser des Samizdat*, in: Osteuropa 69 (1–2/2019), 149–162.
- VORONKOV, V. M.: *Proekt „Šestidesjatnikov“: Dviženie protesta v SSSR*, in: LEVADA, Jurij / ŠANIN, Teodor (Hg.): *Pokolenčeskij analiz sovremennoj Rossii*, Moskva 2005, 168–200.
- VORONKOV, Viktor / WIELGOHS, Jan: *Soviet Russia*, in: POLLACK, Detlef / WIELGOHS, Jan (Hg.): *Dissent and Opposition in Communist Eastern Europe. Origins of Civil Society and Democratic Transition*, Aldershot/Burlington 2004, 95–118.
- VORONKOV, Viktor: *Das Ende der öffentlichen Sphäre als eine der Ursachen für das Ende des sowjetischen „Sozialismus“*, in: MALEK, Martin (Hg.): *Der Zerfall der Sowjetunion. Ursachen – Begleiterscheinungen – Hintergründe*, Baden-Baden 2013, 71–82.
- Vorwort des Herausgebers, in: SCHWEIZERISCHES OSTINSTITUT BERN (Hg.): *Kampf des Glaubens. Dokumente aus der Sowjetunion*, Bern 1967, 5–6.
- WAGENER, Hans-Jürgen: *Bevölkerung*, in: KOORDINATIONSAUSSCHUß DEUTSCHER OSTEUROPA-INSTITUTE (Hg.): *Sowjetunion*, München 1974 (Länderberichte Osteuropa, I), 25–34.
- WALTERS, Philip: *The Ideas of the Christian Seminar*, in: RCL 9 (2/1981), 111–122.
- WARNER, Michael: *Publics and Counterpublics*, New York 2005.
- WASHINGTON RESEARCH CENTER: *Preface*, in: DASS. (Hg.): *Dokumenty Christianskogo komiteta zaščity prav verujuščich v SSSR. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers' Rights in the*

- USSR. Volume 11. Russian Texts; Summary and Excerpt Translations, Moscow 1979/San Francisco 1980, ii.
- WASMUTH, Jennifer: Östliche Orthodoxien: Die Verbreitung des Sobornost'-Konzeptes in den orthodoxen Kirchen, in: LEIBNIZ-INSTITUT FÜR EUROPÄISCHE GESCHICHTE (IEG) (Hg.): Europäische Geschichte Online (EGO), Mainz 2012, <http://ieg-ego.eu/en/threads/crossroads/religious-and-confessional-spaces/jennifer-wasmuth-oestliche-orthodoxien-die-verbreitung-des-sobornost-konzeptes-in-den-orthodoxen-kirchen>.
- WEISS-WENDT, Anton: Putin's Russia and the Falsification of History. Reasserting Control over the Past, London/New York 2021.
- WESPE, Aglaia: Alltagsbeobachtung als Subversion. Leningrader Dokumentarfilm im Spätsozialismus. Mit 26 Abbildungen, Göttingen 2014 (Kultur- und Sozialgeschichte Osteuropas, 1).
- WOLFF, Stephan: Dokumenten- und Aktenanalyse, in: FLICK, Uwe / VON KARDORFF, Ernst / STEINKE, Ines (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2015 (rowohlts enzyklopädie), 502–513.
- YOUNG, Alexey: The Russian Orthodox Church Outside Russia. A History and Chronology, San Bernardino 1994 (The Autocephalous Orthodox Churches, 2).
- YURCHAK, Alexei: Everything Was Forever, Until It Was No More. The Last Soviet Generation, Princeton 2005 (Information Series).
- YURCHAK, Alexei: Soviet Hegemony of Form. Everything Was Forever, Until It Was No More, in: Comparative Studies in Society and History 45 (3/2003), 480–509.
- ZAGAŃCZYK-NEUFELD, Agnieszka: Andersdenken in Russland. Ein interdisziplinärer Beitrag zur Relevanz von inakomyslie, in: Andersdenken in Russland. Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 66 (3/2018), 383–389.
- ZDRAVOMYSLOVA, Elena: The Café Saigon Tusovka: One Segment of the Informal-Public Sphere of Late-Soviet Society, in: HUMPHREY, Robin / MILLER, Robert / ZDRAVOMYSLOVA, Elena (Hg.): Biographical Research in Eastern Europe. Altered Lives and Broken Biographies, Aldershot 2003, 141–177.
- ZELĚNAJA LAMPA. LITERATURNYJ DISKUSSIONNYJ KLUB: 4 Fevralja 2016 goda (četverg) v literaturnom klube „zelěnaja lampa“ sostojalas' prezentacija knigi Boris Talantov. Dnevnik. Tjurenaja perepiska, http://herzenlib.ru/greenlamp/detail.php?CODE=2016_litopis_n20160218.
- ZENGER, Natalija: Umstrittener Historienfilm Matilda in russischen Kinos angelaufen, in: RGOW 45 (11/2017), 3.
- ZIMMERMANN, Margarete: Die Russische Orthodoxe Kirche als erinnerungspolitischer Akteur (1995–2009). Der Schießplatz Butovo als Fallbeispiel für die postsowjetische Gedenkkultur, in: GANZENMÜLLER, Jörg / UTZ,

13 *Verzeichnis der Sekundärliteratur*

Raphael (Hg.): Sowjetische Verbrechen und russische Erinnerung. Orte – Akteure – Deutungen, München 2014 (Europas Osten im 20. Jahrhundert, 4), 59–90.

ZIMMERMANN, Margarete: Sehnsucht nach der Monarchie? Die Russische Kirche im geschichtspolitischen Diskurs um die Rolle des letzten Zaren, in: *Russland-Analysen* 358 (2018), 7–10.

Zur Verhaftung des Priesters Gleb Jakunin, in: *G2W* 7 (11–12/1979), VII–IX.

14 Verzeichnis der fachspezifischen Abkürzungen

BEK	Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR
CIA	Central Intelligence Agency [Auslandsgeheimdienst der USA]
d.	delo [Akte]
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
f.	fond [Archivbestand]
FSO	Forschungsstelle Osteuropa, Bremen
Gulag	Glavnoe upravlenie lagerej [Hauptverwaltung der Lager; Bezeichnung im weiteren Sinne für die Straf- und Arbeitslager in der Sowjetunion]
G2W	Glaube in der Zweiten Welt
Grani	Grani. Mežkontinental'nyj russkij literaturnyj žurnal [Grenzen. Interkontinentales russisches Literaturmagazin]
KGB	Komitet gosudarstvennoj bezopasnosti [Komitee für Staatssicherheit; sowjetischer In- und Auslandsgeheimdienst]
KNS	Keston News Service
Komsomol	Kommunističeskij sojuz moloděži [Kommunistischer Jugendverband]
KPdSU	Kommunistische Partei der Sowjetunion
KSZE	Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa
l.	list [Seite]
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MHG	Moskauer Helsinki-Gruppe
MI6	Military Intelligence, Section 6 [Auslandsgeheimdienst des Vereinigten Königreichs]
NKVD	Narodnyj komissariat vnutrennich del [Innenministerium der UdSSR]
NTS	Narodno-trudovoj sojuz rossijskich solidaristov [Volksarbeitsbund der russischen Solidaristen]

14 *Verzeichnis der fachspezifischen Abkürzungen*

ÖRK [WCC]	Ökumenischer Rat der Kirchen [World Council of Churches]
op.	opis' [Findbuch]
RCL	Religion in Communist Lands
RGOW	Religion und Gesellschaft in Ost und West
ROK	Russische Orthodoxe Kirche
ROKA	Russische Orthodoxe Kirche im Ausland
RSFSR	Russische Sozialistische Föderative Sowjetrepublik
SMOT	Svobodnoe mežprofessional'noe ob"edinenie trudjaščichsja [Freie interprofessionelle Vereinigung der Werktätigen]
SSR	Sozialistische Sowjetrepublik
StGB	Strafgesetzbuch
UdSSR	Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken
UNO	United Nations Organization
Vestnik	Vestnik russkogo (studentčeskogo) christianskogo dviženija [Bote der russischen {studentischen} christlichen Bewegung]
ZK	Zentralkomitee der KPdSU
ŽMP	Žurnal Moskovskoj Patriarchii [Journal des Moskauer Patriarchats]

Lebenslauf

Eidesstattliche Versicherung

Hiermit versichere ich, dass die vorgelegte Arbeit mit dem Titel

Religiöse Andersdenkende in der Sowjetunion während des Kalten Krieges

Orthodoxe Christen in der Auseinandersetzung mit ihrer Kirchenleitung und
Staatsführung

– abgesehen von den ausdrücklich bezeichneten Hilfsmitteln – persönlich, selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt wurde, dass die aus anderen Quellen direkt oder indirekt übernommenen Daten und Konzepte unter Angabe der Quelle kenntlich gemacht sind, dass die vorgelegte Arbeit oder eine ähnliche Arbeit nicht bereits anderweitig als Dissertation eingereicht worden ist, dass die Arbeit nicht schon ganz oder in weiten Teilen veröffentlicht worden ist oder zurzeit veröffentlicht wird.

Zudem erkläre ich, dass dies mein erster Promotionsversuch ist.

Ich versichere, dass ich für die inhaltlich-materielle Erstellung der vorgelegten Arbeit keine fremde Hilfe, insbesondere entgeltliche Hilfe von Vermittlungs- bzw. Beratungsdiensten (Promotionsberaterinnen/Promotionsberatern oder einer anderen Person), in Anspruch genommen habe sowie keinerlei Dritte von mir unmittelbar oder mittelbar geldwerte Leistungen für Tätigkeiten erhalten haben, die im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorgelegten Arbeit stehen.

Ich erkläre mich einverstanden mit dem Abgleich der Arbeit mit anderen Texten zwecks Auffindung von Übereinstimmungen.

Ort, Datum

Paderborn, 3.4.2022

Religiöse Andersdenkende in der Sowjetunion während des Kalten Krieges

Christian Antonius Föllner

Die religiösen Andersdenkenden in der Sowjetunion der 1960er- bis 1980er-Jahre stellten sich nicht nur gegen die Einschränkungen des religiösen Lebens durch den Staat, sondern auch gegen die offizielle Haltung der Russischen Orthodoxen Kirche zur sowjetischen Kirchenpolitik und Regierung. Die Dissidenten forderten religiöse Freiheiten, die der Staat nicht umsetzen wollte, und kritisierten die Leitungsebene der Kirche, die ihnen keine Unterstützung bot. Trotz alledem verstanden sich die religiösen Dissidenten ausdrücklich als zur russischen Orthodoxie zugehörig.

Die vorliegende Untersuchung geht der Frage nach, welche Motive und Ziele als Antrieb für das religiös motivierte Handeln der Andersdenkenden dienten und analysiert die von ihnen vorgebrachten Argumente systematisch. Ebenso wird der religiöse Dissens in seinem sowjetischen Kontext verortet und das Verhältnis zwischen sowjetischem Staat, orthodoxer (Amts-)Kirche und gläubigen orthodoxen Christen beleuchtet.

ISBN 978-3-8405-0268-2



9 783840 502682