



Vitalij Fastovskij

Terrorismus und das moderne Selbst

Religiöse Semantiken revolutionärer
Gewalt im späten Zarenreich (1860–1917)



Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit

Herausgegeben von

Miloš Havelka, Friedrich Wilhelm Graf, Przemysław Matusik
und Martin Schulze Wessel

Band 14

Vitalij Fastovskij

Terrorismus und das moderne Selbst

Religiöse Semantiken revolutionärer Gewalt
im späten Zarenreich (1860–1917)

Mit 6 Abbildungen

Vandenhoeck & Ruprecht

Der Druck dieses Buches wurde ermöglicht durch einen Druckkostenzuschuss aus Mitteln des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) finanzierten Internationalen Graduiertenkollegs »Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts«.

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

© 2018, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: »Vergossenes Blut verpflichtet!!« Sozialrevolutionäres Plakat aus der Zeit der Wahlen zur Verfassungsgebenden Versammlung (1917). Aus den Beständen des Staatlichen Zentralen Museums für Zeitgeschichte Russlands (GCMSIR GIK 13101/25-1).

Satz: textformart, Göttingen | www.text-form-art.de

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-0955
ISBN 978-3-647-37059-0

Inhalt

1. Einführung: Die russische Revolutionsbewegung in der »westlichen« Geschichtsschreibung	7
2. Ansatz und Fragestellung	33
3. Revolutionäre Zirkel der 1860er Jahre	59
3.1 Die »Junge Generation« der 1860er Jahre	59
3.2 Revolutionärer Terror in den 1860er Jahren	70
3.3 Schlussbetrachtungen	90
4. Friedliche Propaganda und individueller Terror. Die Revolutionäre der 1870er Jahre	97
4.1 Der »Gang ins Volk«	97
4.2 Der Übergang zum Terror. Die späten 1870er Jahre	114
4.3 Schlussbetrachtungen	143
5. Zwischen »ehrlichen Taten« und propagandistischer Instrumentalisierung. Die Revolutionäre der 1880er Jahre	147
5.1 Der »Wille des Volkes«	147
5.2 Das politische »Martyrium« in der Herrschaftszeit Alexanders III.	185
5.3 Schlussbetrachtungen	195
6. Sozialdemokraten und Sozialrevolutionäre in den letzten zwei Dekaden vor der Revolution	201
6.1 Religion und Atheismus im Marxismus und <i>neonarodničestvo</i>	205
6.2 Die »zweite terroristische Welle« (1902–1911)	214
6.3 Das »Untergrundrussland« als Massenbewegung	242
7. Schluss	263
8. Dank	291

6 Inhalt	
Abkürzungen	293
Quellen- und Literaturverzeichnis	295
Archivquellen	295
Publizierte Quellen	296
Sekundärliteratur	303
Vorträge und Diskussionen	314
Namensregister	315

1. Einführung: Die russische Revolutionsbewegung in der »westlichen« Geschichtsschreibung

Die »westliche« Forschung¹ zur Geschichte der Russischen Revolution wird heute für gewöhnlich in drei Etappen eingeteilt: In der Anfangsphase der »westlichen« Russlandforschung (1950er bis 1960er Jahre)² dominierte die vergleichend angelegte »Totalitarismustheorie«, die jedoch schon in den 1960er Jahren in die Kritik geriet. Die »zweite Etappe« (1970er bis 1980er) war charakterisiert durch die Dominanz sozialhistorischer Ansätze. In den 1990er zeichnete sich schließlich eine »dritte Etappe« ab. Die in den 1980er Jahren aufgekommene Kulturgeschichtsschreibung verlegte nun ihren Forschungsschwerpunkt auf die »Sprache«³ der Revolution.

Die Totalitarismustheorie existierte in recht unterschiedlichen Ausprägungen, ihnen allen lag aber die Beobachtung zugrunde, dass die Sowjetunion, wie auch das nationalsozialistische Deutschland, ein monolithisches Ganzes gewesen seien. Einflussreich war Hannah Arendts innovative, vergleichend angelegte Studie aus dem Jahre 1951. Der totale Staat bringt Arendt zufolge eine Gesellschaft »atomisierter Individuen«⁴ hervor, indem er dem Menschen die Möglichkeit sich zu organisieren und frei zu artikulieren raube. Ideologie und Terror galten Arendt deshalb als wesentliche Elemente totalitärer Herrschaft. Nicht weniger einflussreich war der stark normierende und deskriptiv angelegte Ansatz von Brzezinski und Friedrich. Sie formulierten 1956 die Merkmale totalitärer

1 Die Rede wird hier ausschließlich von der englischsprachigen, vor allem US-amerikanischen, der deutschen sowie der jüngeren (postsowjetischen) russischsprachigen Forschung sein.

2 Die deutsche institutionalisierte Osteuropaforschung ist wesentlich älter als die amerikanischen »*Russian studies*«. Auf ihre Anfänge im frühen 20. Jahrhundert kann hier aus Platzgründen nicht eingegangen werden. Für einen guten Überblick siehe *Schlögel*, Karl: Den Verhältnissen auf der Spur. Das Jahrhundert deutscher Osteuropaforschung. In: *Osteuropa* 2–3 (2013) 3–30.

3 Gemeint ist natürlich nicht die natürliche Sprache, sondern eine bestimmte Sprech- und Schreibweise, denn eine »Sprache sensu stricto transportiert keinerlei Ideologie, sie liefert lediglich das Rohmaterial zur Konstruktion von Ideologien«. Da sich jedoch Begriffe wie »Sprache der Revolution« oder »Sprache des Bolschewismus« fest etabliert haben, soll hier weiterhin von Sprache im oben erläuterten Sinn gesprochen werden. Zit. n. *Albrecht*, Jörn: *Europäischer Strukturalismus. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick*. 2. Auflage. Tübingen, Basel 2000, 217.

4 *Arendt*, Hannah: *The Origins of Totalitarianism*. New York u. a. 1976, 407.

Diktaturen in einer Art Katalog⁵ als Antithesen zu westlich-demokratischen Institutionen und den dahinter stehenden Werten.⁶ Darauf aufbauend wurden verschiedene Modelle formuliert, denen in der Analyse des historischen Forschungsgegenstandes jedoch unterschiedliches Gewicht beigemessen wurde. Einige Historiker, wie beispielsweise Richard Pipes, sprachen zwar schon 1954 von einem »unitären, zentralisierten, totalitären Staat«⁷, verliehen aber dem Begriff »Totalitarismus« kein analytisches Gewicht.⁸ Andere, wie Adam Ulam in einem Aufsatz aus dem Jahr 1955, bemühten sich darum, das Konzept für die sich in dieser Zeit rasch entwickelnde Sowjetforschung fruchtbar zu machen.⁹ Bei allen Unterschieden schrieben die Arbeiten der 1950er und der 1960er Jahre allesamt eine Geschichte »von oben«: Sie konzentrierten sich auf den Staat, auf bedeutende historische Akteure und ideengeschichtliche Konstrukte. Dabei betonten sie in der Regel die destruktiven Tendenzen der Revolution und suchten in der marxistischen Ideologie und dem politischen Legitimationsdefizit der Bolschewiken nach den Gründen für die revolutionäre Gewalt.¹⁰ Folgerichtig wurde in der Partei der Bolschewiken nach totalitären Tendenzen gesucht: Als eine voluntaristische Kaderpartei von disziplinierten Berufsrevolutionären, die keinerlei ideologische Abweichung geduldet habe, wurde Lenins Gruppe zur Keimzelle des Totalitarismus erklärt.¹¹ Dies galt auch für andere historische Akteure der russischen »Oppositionsgeschichte«. So glaubte beispielsweise Yarmolinsky in *Road to Revolution* (1959) in den politischen Entwürfen des

5 Hildermeier, Manfred: Interpretationen des Stalinismus. In: *Historische Zeitschrift* 3 (1997) 655–674, hier 658–659.

6 Der totale Staat teilte und herrschte mit Hilfe »einer Ideologie, einer einzigen Partei, die charakteristischerweise von einem einzelnen geführt wird, einer terroristischen Polizei, einem Monopol der Kommunikationsmittel, einem Waffenmonopol und einer zentral gelenkten Wirtschaft«. Friedrich, Carl Joachim/Brzezinski, Zbigniew: Die allgemeinen Merkmale der totalitären Diktatur. In: Seidel, Bruno/Jenker, Siegfried (Hg.): *Wege der Totalitarismus-Forschung*. Darmstadt 1974, 600–617, hier 610.

7 So schon im 1954 erschienenem Buch *The Formation of the Soviet Union*. Pipes, Richard: *The Formation of the Soviet Union. Communism and Nationalism, 1917–1923*. Cambridge, Mass. 1954, 285.

8 Dies änderte sich erst in den 1990er Jahren. Siehe Gleason, Abbott. *Totalitarianism. The Inner History of the Cold War*. New York 1995, 289, Fn. 28.

9 Ulam, Adam: *Stalin and the Theory of Totalitarianism*. In: Simmons, Ernest (Hg.): *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*. Cambridge, Mass. 1955, 157–171.

10 Auf Letzteres verweist Smith, Stephen: *The Historiography of the Russian Revolution 100 Years On*. In: *Kritika. Explorations in Russian and Eurasian History* 4 (2015) 733–749, hier 734. Wie groß die Rolle von Ideologie und Terror eingeschätzt wurde, hing dabei vom jeweiligen Forscher ab. So deutete etwa Fainson in seinem für Jahrzehnte einflussreichen Buch *How Russia is Ruled* (1953) den »Totalitarismus« als eine Art extremen Autoritarismus und räumte der Ideologiekritik nur wenig Platz ein. Siehe Gleason: *Totalitarianism* 122.

11 Ulam: *Stalin and the Theory of Totalitarianism* 158–159.

Dekabristen Pestel einen »zentralisierten, monolithischen, totalitären Staat«¹² erkennen zu können, während Billington in einer Michajlovskij-Studie von 1958 eine klare Antithese zwischen einem freiheitlichen, sozialistischen Humanismus (Michajlovskij, Herzen) und dem »monolithischen Leviathan des Totalitarismus«¹³ formulierte.

Aufs Engste mit der Totalitarismustheorie verbunden sind Konzepte, die man vereinheitlichend unter dem Begriff »politische Religion« subsumieren könnte.¹⁴ Sie gehen auf unterschiedliche intellektuelle Quellen zurück und existieren seit den 1930er Jahren in verschiedenen Ausprägungen. Ihnen allen lag die Beobachtung zugrunde, dass sowohl der Marxismus, als auch der italienische Faschismus und der deutsche Nationalsozialismus so entschieden von einem neuen, heilsversprechenden Millennium sprachen, dass es reduktionistisch schien, diese Programmatik auf rhetorische Strategien zurückzuführen. Der Rückgriff auf das Religiöse war so stark ausgeprägt, dass er das Wesen der politischen Formation selbst zu betreffen schien. Im deutschsprachigen Raum waren es vor allem Schriftsteller, die im Kommunismus und im italienischen Faschismus, später auch im Nationalsozialismus religiöse bzw. quasi-religiöse Züge erkannten.¹⁵ Enorm wirkungsmächtig wurden die Schriften Eric Voegelins und Raymond Arons, die in etwa gleichzeitig und unabhängig voneinander ihre Ansätze entwickelten. In seinem 1938 erschienen Buch *Die politischen Religionen* unternahm Eric Voegelin den Versuch, die »modernen politischen Bewegungen als neue Religionsschöpfungen«¹⁶ zu begreifen. Als solche würden sie eine quasi-religiöse Dimension in die ansonsten säkulare politische Ordnung einführen, was durch den langen Säkularisierungsprozess erst ermöglicht worden sei. Da das Religiöse und Geistige dem Menschen immanent sei, verursache die immer weiter fortschreitende Säkularisierung enorme Pro-

12 Yarmolinsky, Avrahm: *Road to Revolution. A Century of Russian Radicalism*. Princeton 1986, 27.

13 Billington, James: *Mikhailovsky and Russian Populism*. Oxford 1958, IX. Die Wiedergabe kyrillischer Schriftzeichen und der russischen Namen folgt den Regeln der wissenschaftlichen Transliteration. Ausnahmen wurden für Ortsbezeichnungen, Nachnamen deutschen Ursprungs wie Herzen oder Pestel sowie für Zarennamen gemacht.

14 Dies bedeutet natürlich nicht, dass alle Forscher, die mit dem Modell »säkulare Religion« gearbeitet haben, auch Vertreter der Totalitarismusthese waren oder umgekehrt. So gehörte beispielsweise Robert C. Tucker, der im Marxismus eine säkulare Version des Christentums sah, zugleich zu den frühen Kritikern der Totalitarismustheorie. Umgekehrt stand Hannah Arendt dem Modell der »säkularen Religion« kritisch bis ablehnend gegenüber. Beiden Erklärungsmodellen liegen aber zum Teil ähnliche Beobachtungen zugrunde, weshalb sie bis heute miteinander verquickt werden.

15 Seitschek nennt hier Carl Christian Bry, Franz Werfel, Hermann Broch oder Robert Musil. Siehe *Seitschek*, Hans Otto: *Raymond Arons Konzept der »politischen Religionen«*. Ein eigener Weg der Totalitarismuskritik. München 2009, 13.

16 Brief Voegelins vom 6. April 1938 an Gottfried Haberler. Zit. n. *Opitz*, Peter Joachim: *Eric Voegelins Politische Religionen. Kontexte und Kontinuitäten*. München 2005, 8.

bleme und begünstige die Bildung radikaler politischer Bewegungen.¹⁷ Aron hingegen glaubte, dass Religion mit dem voranschreitenden Prozess der Aufklärung verschwinden müsse.¹⁸ Der Stalinismus, der Nationalsozialismus und der italienische Faschismus hätten das soziale Potenzial des Religiösen genutzt, indem sie das Politische sakralisiert und einen Heilszustand in eine ferne, für den Lebenden kaum zu erreichende, Zukunft verlegt hätten.¹⁹

Weithin rezipiert wurde außerdem in den 1950er und 1960er Jahren Karl Löwiths 1949 erstmals publizierte Schrift *Meaning in History*, in der überzeugend die These vertreten wurde, dass die neuzeitlichen geschichtsphilosophischen Entwürfe von Voltaire bis Hegel und Marx abhängig von älteren theologischen Geschichtsdeutungen, namentlich der »theologischen Konzeption der Geschichte als eines Heilsgeschehens«²⁰ seien. Jüdisch-christliche Zeitvorstellungen hätten es überhaupt erst erlaubt, in der Geschichte so etwas wie eine vom *telos* abhängende Bedeutung zu erkennen, etwas was beispielsweise bei den alten Griechen undenkbar gewesen wäre.²¹ Folglich war auch der historische Materialismus für Löwith eine »Heilsgeschichte in der Sprache der Nationalökonomie«.²²

Von Bedeutung war ferner das von Jacob Talmon in den 1950er Jahren geprägte Konzept des politischen Messianismus. Mit dem schwindenden Einfluss der Religionen in der Neuzeit konnte dem Historiker zufolge ein neuer, weltlicher Messianismus entstehen, der mittels einer sozialen Revolution die baldige Errichtung einer Gesellschaft »absolut freier und gleicher Menschen, die den-

17 *Seitschek*, Hans Otto: Die Deutung des Totalitarismus als Religion. In: *Maier*, Hans (Hg.): »Totalitarismus« und »politische Religionen«, Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. 3. Paderborn u. a. 2003, 129–177, hier 142–143; *Ders.*: Raymond Arons Konzept der »politischen Religionen«, 36; *Opitz*: Eric Voegelins Politische Religionen 56. Im Nachkriegsdeutschland wurde diese Gedankenführung in ein simples Säkularisierungsschema umgemünzt, dem eine nicht zu übersehene Entlastungsfunktion zukam. Die Erklärung Hitlers und Stalins zum Produkt einer gottlosen Welt half die Verbrechen des Dritten Reiches auf zweifache Weise zu relativieren: Durch eine sehr breite, gesamteuropäische Kontextualisierung des Holocausts und die im gleichen Kontext angesiedelte Gleichsetzung der bolschewistischen und nationalsozialistischen Verbrechen. *Lübbe*, Hermann: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. 3. Auflage. Freiburg 2003, 112–113.

18 *Seitschek*: Raymond Arons Konzept der »politischen Religionen« 7.

19 Ebd. 56. Im französischen Kontext hat der Vergleich zwischen Religion und Revolution eine ältere Tradition, die mit Tocqueville's *L'Ancien Régime et la Révolution* (1956) beginnt. Für Tocqueville war die Revolution eine »unvollendete Religion« – ohne Gott, Ritual und Jenseitsglaube. *Baehr*, Peter: Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences. Palo Alto 2010, 98–99.

20 *Löwith*, Karl: *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago 1949, 1.

21 Ebd. 1–19.

22 Ebd. 45.

noch in einer spontanen und vollkommenen Einigkeit handeln«,²³ in Aussicht stelle. In der ideenschichtlichen Herleitung der Ursprünge der russischen Variante einer totalitären, messianischen Demokratie spannte Talmon im dritten, kurz vor seinem Tod erschienen Band einen weiten Bogen von Herzen und Belinski über Bakunin und Nečaev bis hin zu Vladimir Lenin.²⁴

Neben den westeuropäischen Konzepten übte auch eine vorrevolutionäre russische Quelle einen starken Einfluss auf die wissenschaftliche Diskussion aus: der im März 1909 erschienene Sammelband *Vechi*. »Wegzeichen«, so die geläufige deutsche Übersetzung, kann als Versuch der durch die Revolution von 1905 desillusionierten Intelligenz verstanden werden, mit den »Verführungen durch Marxismus, Nihilismus, Positivismus«²⁵ abzurechnen. Die Selbstanklage der Intelligenzija fiel hart, oft überspitzt aus und machte aus diesem Grunde Furore. Binnen kurzer Zeit erreichten *Vechi* fünf Auflagen, sie wurden in Zeitschriften, Büchern in privaten Zirkeln und auf öffentlichen Versammlungen besprochen. Einer der Mitwirkenden, Nikolaj Berdjaev, sah in der holistischen Weltansicht der Intelligenzija Anzeichen einer »unterbewussten Religiosität«²⁶, ihre Wissenschaftsgläubigkeit habe sich zu einer regelrechten Ersatzreligion entwickelt.²⁷ Später sollte Berdjaev diesen Gedanken in *The Origin of Russian Communism* (1937) noch einmal publikumswirksam wiederholen, den Marxismus als eine säkulare »Religion« interpretieren und ihn mit dem in den 1920er Jahren aufgekommenen²⁸ Begriff »Totalitarismus«, den er vergleichend auf die Diktaturen des 20. Jahrhunderts anwandte, zusammenführen.²⁹ Noch

23 Talmon, Jacob: Die Geschichte der totalitären Demokratie. Bd. 1. Göttingen 2013, 49–50.

24 Ders.: Die Geschichte der totalitären Demokratie. Bd. 3. Göttingen 2013, 297–566.

25 Gleixner, Johannes: »Menschheitsreligionen«. T. G. Masaryk, A. V. Lunačarskij und die religiöse Herausforderung revolutionärer Staaten. Göttingen 2017, 136. Gleixner betont zu recht, dass Berdjaevs »Psychogramm der russischen revolutionären Intelligencija« nahezu ausschließlich auf Lunačarskij gemünzt ist. Allerdings war Lunačarskij, wie ich zeigen werde, bei weitem nicht der einzige, aber wohl der bekannteste Sozialist, der die »Heirat von Marxismus und Religion zum Ausdruck brachte«. Zit. n. ebd. 137. Dieser Aspekt der *Vechi* geht auf ältere innerrussische (und gesamteuropäische) Diskussionen um Zusammenhänge zwischen dem Sozialismus und dem Christentum zurück, die um die Jahrhundertwende in ganz Europa noch einmal wiederbelebt wurden. Zum böhmischen und sowjetischen Kontext siehe ebd. 45–208. Zum deutschen Kontext siehe Prüfer, Sebastian: Sozialismus statt Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863–1890. Göttingen 2002.

26 Berdjaev, Nikolaj: Filozofskaja istina i intelligentskaja pravda. In: Kazakova, N. (Hg.): *Vechi. Intelligencija v Rossii*. Sbornik statej 1909–1910. Moskau 1991, 24–42, hier 29.

27 Ebd. 32.

28 Der Politiker und Journalist Giovanni Amandola bezeichnete in einem Beitrag im *Il Mondo* vom 12. Mai 1923 die Verletzung der Wahlprozedur durch die Faschisten in Abgrenzung zu bestehenden Wahlsystemen als ein »totalitäres System«. Schon bald wurde aus dieser technischen Bezeichnung eine Umschreibung für den Faschismus. Gleason: *Totalitarianism* 14 ff.

29 Berdjaev, Nikolas: *The Origin of Russian Communism*. Ann Arbor 1960, v. a. 99, 104–107, 153–154. »Totalitarismus« scheint Berdjaev als Umschreibung für eine holistische, integrale Weltauffassung und eine von Intoleranz gezeichnete Mentalität sowie eine von

expliziter, als es Berdjaev im Jahre 1909 getan hatte, wurden solche Gedanken von Sergej Bulgakov geäußert: Die Verfolgung durch den Staat habe eine geistige Atmosphäre geschaffen, in der die Intelligenzija Vorstellungen vom säkularen Martyrium und Asketismus entwickeln konnte. Die Losgerissenheit von den Massen habe dem sozialen Utopismus sowie Vorstellungen von Selbstaufopferung und der Buße vor dem Volk den Weg bereitet. Dabei habe die Verwurzelung in religiösen Herkunftskontexten eine entscheidende Rolle gespielt. So hätten Atheisten wie Dobroljubov und Černyševskij trotz des Bruchs mit der Religion ihre Seminaristen-Gesinnung bewahrt. Auch Bulgakov sah in der Wissenschaftsgläubigkeit der Intelligenzija die Züge einer naiven Religiosität, auch wenn sie in ihrer rein innerweltlichen Form nur wenig mit dem ursprünglichen christlichen Glauben zu tun gehabt habe.³⁰ Semën Frank stellte hingegen fest, dass die fanatische Hingabe an eine fixe Idee und die Bereitschaft, dafür Blut zu vergießen, an sich noch nichts mit Religiosität zu tun habe, und bestand auf einer schärferen Begriffstrennung. Dennoch verbat er sich nicht, polemisch von der »Religion« der Intelligenzija zu sprechen, welche die »wahre Religion« ersetzt habe, mal von einer »sozialen Metaphysik« und mal von einem »Glauben«, der psychologisch gesehen dem »religiösen Glauben« analog sei.³¹

Solche und vergleichbare Überlegungen haben in der »westlichen« Politologie und Geschichtswissenschaft der 1950er und 1960er Jahre breiten Anklang gefunden. Schon Isaiah Berlin schrieb im Vorwort zur englischen Ausgabe des Grundlagenwerkes *Roots of Revolution* des italienischen Forschers Franco Venturi, dass das revolutionäre Projekt tief in der »religiösen Imagination der Menschheit« verankert sei und im Grunde nur ihre »säkulare Version«³² darstelle.

einer solchen Mentalität getragene staatliche Ordnung zu verwenden. Da Berdjaev zufolge aber nur das »Reich Gottes« im metaphysischen Sinne »totalitär« sein könne, müsse man den Kommunismus, der das Reich Gottes auf Erden errichten möchte, als eine Deformation des genuinen russischen Messianismus verstehen.

30 *Bulgakov*, Sergej: Geroizm i podvižničestvo (iz razmyšlenij o religioznoj prirode ruskoj intelligencii). In: *Kazakova*, N. (Hg.): Vechi. Intelligencija v Rossii. Sbornik statej 1909–1910. Moskau 1991, 43–84, hier vor allem 47–49 und 50.

31 *Frank*, Semën: Ėtika nigilzma (k karakteristike npravstvennogo mirovozzrenija ruskoj intelligencii). In: *Kazakova*, N. (Hg.): Vechi. Intelligencija v Rossii. Sbornik statej 1909–1910. Moskau 1991, 153–184, hier vor allem 157–158, 166–167.

32 »This great Utopian dream, based on simple faith in regenerated human nature, was a vision which the Populists shared with Godwin and Bakunin, Marx and Lenin. Its heart is the pattern of sin and fall and resurrection of the road to the earthly paradise the gates of which will only open if men find the one true way and follow it. Its roots lie deep in the religious imagination of mankind [...].« Zit. n. *Berlin*, Isaiah: Introduction. In: *Venturi*, Franco: *Roots of Revolution. A History of the Populist and Socialist Movements in the 19th Century Russia*. New York 1960, I–XXX, hier XIII–XIV. Venturi selbst verwies mehrmals auf den Wunsch russischer Radikaler nach Selbstaufopferung und die in ihren Zirkeln verbreiteten quasi-asketischen Einstellungen (332, 342, 474, 526, 598, 794 Fn. 52), versuchte aber nicht, diese in das Korsett der »politischen Religion« zu zwingen.

Geisteswissenschaftler stellten in Anknüpfung an Berdjaev Überlegungen zum russischen Messianismus an³³ und stellten mit Raymond Aron Hypothesen über »manichäische« Dichotomien in der sowjetischen Propaganda auf.³⁴ Dabei kam es nicht selten zu einer Verschränkung mit totalitarismustheoretischen Ansätzen. Für den Historiker John Keep etwa war die russische Revolutionsbewegung die Trägerin eines »säkularen Glaubens«, der aufgrund seiner vulgärmarxistischen Verheißungen eines »egalitären Millenniums«³⁵ bestens dazu geeignet gewesen sei, die bäuerlichen Massen in einem rückständigen Agrarland an der Schwelle zur Industrialisierung für die eigene politische Agenda zu begeistern. Auch für Adam Ulam war der Kommunismus der mit Abstand am weitesten verbreitete »mächtige säkulare Glaube« und der Bolschewismus eine »totalitäre Bewegung«.³⁶ Auf welche theoretischen Vorüberlegungen die Autoren jedoch jeweils zurückgriffen, wenn sie vom »säkularen Glauben« der Revolutionäre sprachen, war schon damals nicht immer nachvollziehbar. Oftmals blieben die Autoren recht vage, wenn es darum ging, den pseudo- oder quasi-religiösen Gehalt des Marxismus näher zu bestimmen. So auch im Falle der ersten fundamentalen Plechanov-Biographie im »westlichen« Raum. Ihr Autor, Samuel Baron, behauptete, dass Eduard Bernsteins Zweifel an der Wissenschaftlichkeit eines teleologisch ausgelegten Marxismus Plechanov beinahe zur Erkenntnis gebracht hätten, dass seine eigene politische Weltanschauung Ähnlichkeiten mit einem religiösen Glauben aufweise.³⁷ Folgerichtig wurde Plechanov (wohl nicht ganz ohne Ironie) mal als »Prophet«³⁸, mal als »Glaubensbeschützer (*defender of the faith*)«³⁹ bezeichnet. Auch Yarmolinsky sprach, gestützt auf die Selbst-

33 Siehe beispielsweise Towster, Julian: Vyshinsky's Concept of Collectivity. In: Simmons, Ernest (Hg.): *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*. Cambridge, Mass. 1955, 237–254, hier v. a. 237–240. Andere Forscher wahrten kritische Distanz, insbesondere wenn es um Berdjaevs alzu »melodramatisch« artikulierte Thesen ging. Zit. n. Malia, Martin: *What is the Intelligentsia?* In: *Daedalus* 3 (1960) 441–458, hier 445.

34 *Barghoorn*, Frederick: *Great Russian Messianism in Postwar Soviet Ideology*. In: Simmons, Ernest (Hg.): *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*. Cambridge, Mass. 1955, 531–549, hier 537–538.

35 Keep, John: *The Rise of Social Democracy in Russia*. Oxford 1963, 298–299.

36 So Ulam in einem Vorwort zur Neuauflage seiner 1965 erschienen, stark auf Lenin fixierten Geschichte des Bolschewismus. *Ulam*, Adam: *The Bolsheviks. The Intellectual and Political History of the Triumph of Communism in Russia*. Cambridge, Mass. 1998, XI–XII.

37 »He who claimed to have put Russian socialism on a scientific footing was compelled to face the possibility that the outlook upon which he so prided himself was more akin to a religious faith.« *Baron*, Samuel Haskell: *The Father of Russian Marxism*. Stanford 1963, 175. In ähnlicher Weise argumentierte John Keep, dessen Studie über die russische Sozialdemokratie im gleichen Jahr erschien. Siehe *Ders.*: *The Rise of Social Democracy* 65–66, 298–299.

38 Ebd. 142.

39 Eines der Kapitel des Buches trägt die Bezeichnung *defender of the faith: revisionism* (ebd. 164–185), ein anderes *defender of the faith: economism* (ebd. 186–207), ein weiteres wiederum lautet *revolutionary schism* (ebd. 30–47).

zeugnisse der Radikalen, von einem revolutionären »Glauben«⁴⁰, den er als ein Surrogat für den verlorenen religiösen Glauben deutete.

Am konsequentesten in der Verwendung des Begriffs »säkularer Glaube« war James Billington. Er betonte den freiheitlichen Charakter des russischen *narodničestvo*,⁴¹ insistierte aber zugleich darauf, dass russische Theoretiker wie Pëtr Lavrov, Nikolaj Šelgunov und vor allem der frühe Nikolaj Michajlovskij etwas geschaffen hätten, was nur als eine »neue Religion« beschrieben werden könne. Diese zeige viele Gemeinsamkeiten mit dem in der frühen Sowjetunion institutionalisierten »säkularen Glauben«. Billington analysierte dieses Phänomen nicht als ein russisches Spezifikum, sondern verwies auf den Einfluss von Auguste Comte.⁴² Sein 1980 erschienenes *Fire in the Minds of Men* stellt eine, durch einen sehr breiten komparativen Ansatz und die enorme Quellenbasis durchaus beeindruckende kulturgeschichtliche Studie einer »Entstehungsgeschichte der säkularen Religion (*secular religion-in-the-making*)«⁴³ dar. Deren analytisches Hauptwerkzeug ist der »säkulare Glaube«, den Billington als eine säkularisierte Form des christlichen Glaubens, durchdrungen von okkultem und romantischem Gedankengut, charakterisierte, den die Radikalen bewusst oder unbewusst zu ersetzen gesucht hätten. Billington gelang es überzeugend darzustellen, dass die Verwendung religiöser Semantiken in Europa weit verbreitet gewesen war. Allerdings offenbarte sein Buch auch den größten Nachteil des ihr zugrundeliegenden analytischen Konzeptes: »Politische Religion« setzt eine normative Religionstheorie voraus. Ohne eine solche Theorie droht immer die Gefahr, sich im rein Deskriptiven zu verlieren.⁴⁴

40 *Yarmolinsky*: Road to Revolution 184, 148, 172, 178, 187.

41 Der Begriff *narodniki* (Substantiv von »*narod*« – das Volk) tauchte in der Mitte der 1870er Jahre auf und bezeichnete ursprünglich Radikale, die bestimmte ideologische Vorstellungen über die Natur der Bauern und ihre Rolle in der zukünftigen Revolution teilten. Von zentraler Bedeutung war die Überzeugung, dass die Revolution nicht nur im Interesse des »*narod*«, sondern durch den »*narod*« und im Einklang mit dessen Wünschen vollzogen werden müsse. *Pipes*, Richard: *Narodnichestvo. A Semantic Inquiry*. In: *Slavic Review* 3 (1964) 441–458, hier v. a. 444. Später bezeichnete der Begriff des *narodničestvo* (im Deutschen auch Populismus, seltener Volkstümelei) eine ganze, ideologisch nicht homogene Strömung innerhalb der Revolutionsbewegung. Als charakteristisch gelten Ideen der »Entfremdung« vom »Volk«, die zivilisatorische Aufgabe der Intelligenzija sowie die Rolle der entwickelten Persönlichkeit und der Dorfkommune im historischen Modernisierungsprozess.

42 *Billington*, James: *The Intelligentsia and the Religion of Humanity*. In: *The American Historical Review* 4 (1960) 807–821.

43 *Ders.*: *Fire in the Minds of Men. Origins of the Revolutionary Faith*. New York 1980, 5.

44 Auch die Verschränkung mit dem Totalitarismusbegriff gelang Billington nur auf einer sehr abstrakten Ebene. So habe der »säkulare Glaube« in seiner radikalsten, der »messianischen Form«, den lokalen revolutionären Traditionen zum Durchbruch verholfen, nachdem der Weltkrieg die traditionellen Autoritäten delegitimiert habe. Die Revolutionen hätten schließlich den »modernen Totalitarismus« in Italien, Deutschland und Russland errichtet. Ebd. VII.

Schon Hannah Arendt äußerte Zweifel am Nutzen des Konzepts, das ihrer Meinung nach Ideologie und Religion gleichsetze oder zumindest nicht genügend voneinander unterscheide. Anders als in totalitären Ideologien werde der Mensch in modernen religiösen Kontexten als ein vernünftiges Wesen imaginiert, das Fragen nach seiner Stellung im Kosmos stelle und nach Antworten auf diese Fragen suche. Die kommunistische Ideologie kannte zudem kein Substitut für Gott und war immun gegen metaphysische Zweifel. »Politische Religion« reduziere zudem sowohl Religion als auch Politik auf eine reine Funktionsanalyse, bei der der historische Gehalt des Phänomens verloren gehe.⁴⁵ Ferner kritisierte Arendt die Vorstellung, dass man eine politische Religion nicht zuletzt am Beharren ihrer Mitglieder auf einer an Gültigkeitsanspruch nicht mehr zu übertreffenden Wahrheit und der daraus entspringenden besonderen politischen Radikalität erkennen könne. Auf den ersten Blick scheint ein solcher Ansatz die Analyseebene reiner Funktionsäquivalente zu verlassen und somit das Problem der falschen Analogieschlüsse zu umgehen. Würde man aber den Ansatz konsequent verfolgen, so müsste letzten Endes »jede Bewegung, die ihre Ideen als einzig wahre ausgibt und jedes Mittel gutheißt, zum Kandidaten für ›politische Religiösität‹ werden.⁴⁶ Das Gesagte gilt auch für nicht wenige neuere Arbeiten, die sich seit Emilio Gentiles »Wiederentdeckung« des Begriffs »politische Religion«⁴⁷ im Jahre 1990 und den daraus entsprungene Diskussionen⁴⁸ mit dem Problem des Religiösen im Kommunismus beschäftigt haben. So hat beispielsweise Anatoly Khazanov einen Merkmalskatalog für die kommunistische »säkulare Religion« aufgestellt, der über Analogieschlüsse hinaus keine neuen Erkenntnisse fördert. Der Text zeigt außerdem geradezu exemplarisch, wie gefährlich es ist, solche Begriffe wie »Hölle« oder »Paradies« als Analyse-kategorien einzuführen: Sie entfalten eine große suggestive Wirkung und verwischen dadurch die Grenze zwischen wissenschaftlicher Interpretation und Spekulation.⁴⁹ Das gleiche Problem offenbart die 1996 erschienene Monographie

45 *Baehr*: Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences 98–104.

46 So *Hildermeier*, Manfred: Kommunismus und Stalinismus. »Säkularisierte Religion« oder totalitäre Ideologie? In: *Hildebrand*, Klaus (Hg.): Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus. München 2003, 91–111, hier 92.

47 *Gentile*, Emilio: Fascism as Political Religion. In: *Journal of Contemporary History* 2–3 (1990) 229–251.

48 Siehe exemplarisch *Lübbe*, Hermann (Hg.): Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts. Düsseldorf 1995 und *Maier*, Hans (Hg.): »Totalitarismus« und »politische Religionen«, Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. 3. München 2003.

49 So behauptet Khazanov (ohne auf eine Primärquelle zu verweisen), dass Lenin einmal versprochen hätte, dass Toiletten im »kommunistischen Paradies« aus Gold sein würden: »Lenin set an example when he promised that in ten years toilets in the communist paradise would be made of gold.« *Khazanov*, Anatoly: Marxism-Leninism as a Secular Religion. In: Griffin, Roger u. a. (Hg.): *The Sacred in 20th Century Politic. Essays in Honour of Professor Stanley G. Payne*. Basingstoke 2008, 119–141, hier 135. Dies ist jedoch schlichtweg falsch.

Red Apocalypse (1996). Ihrem Autor, dem Politikwissenschaftler Arthur Klinghoffer, gelingt es nicht immer, den Unterschied zwischen der Quellen- und seiner eigenen Metasprache deutlich zu machen. Dadurch entsteht ein in hohem Maße suggestiver Text, der zudem große, spekulative Vergleiche von zweifelhaftem Erkenntniswert beinhaltet.⁵⁰

Nicht nur »politische Religion«, auch die Totalitarismustheorie geriet ab 1960 unter zunehmende Kritik. Wohlwollende Kritiker schrieben, dass die Theorie an ihre Grenzen gestoßen sei und es an der Zeit sei, neue Erklärungsmodelle zu entwerfen. Andere bezweifelten grundsätzlich den Nutzen des komparatistischen Ansatzes, während wiederum andere die Statik der Theorie bemängelten, sodass schließlich selbst ihre Anhänger sich zu vorsichtigeren Formulierungen veranlasst sahen.⁵¹ In den späten 1960er bis frühen 1970er Jahren setzte schließlich eine generelle Revision ein. Der staatszentrierte Blick wich sozialgeschichtlichen Fragestellungen,⁵² während die Untersuchung funktionaler Parallelen keinen Erkenntnismehrwert mehr zu bieten schien. Eine »neue Kohorte«⁵³ von Sozialhistorikern entdeckte in einer breiten Bevölkerungsschicht aktive Nutznießer des bolschewistischen Projekts. Sie argumentierten, dass die bolsche-

Lenin sprach in einem seiner Pravda-Artikel zur Verteidigung der »Neuen Ökonomischen Politik« davon, dass eine revolutionäre Bewegung manchmal auch »reformistische« Politik betreiben müsse. Der Text war an Skeptiker in den eigenen Reihen gerichtet. Um die extreme bolschewistische Linke zu überzeugen, griff er bewusst zu einer rhetorischen Figur, der Hyperbel. Nach dem weltweiten Sieg des Kommunismus, so Lenin wörtlich, werde man in einigen Großstädten aus Gold – »öffentliche Latrinen (*obščestvennye otchožie mesta*)« errichten können. Dies wäre ein anschauliches Symbol von aufklärerischem Nutzen für das Übel des Kapitalismus. Bis dahin werde man aber den Handel zulassen müssen. Der Begriff »kommunistisches Paradies« entstellt jedoch diesen Sinnzusammenhang. *Lenin*, Vladimir: O značenii zolota teper' i posle polnoj popedy socializma. In: Institut Marksizma-Leninizma pri CK KPSS (Hg.): V.I. Lenin. Polnoe sobranie sočinenij. 5. Ausgabe. Bd. 44. Moskau 1970, 221–229. Auch hatte Lenin nie versprochen, dass in 10 Jahren eine paradisiische Welt errichtet sein würde. Wörtlich heißt es: »No kak ni »spravedlivo«, kak ni polezno, kak ni gumanno bylo by ukazannoe upotreblenie zolota, a my vse že skažem: porabotat' eščë nado desjatk-drugoj let s takim že naprjaženiem i s takim že uspechom, kak my rabotali v 1917–1921 godach, tol'ko na gorazdo bolee širokom poprišče, čtoby do éтого dobrat'sja«. Ebd. 226.

50 So heißt es etwa auf S. 3: »Marx's crusade [sic!] failed to galvanize [sic!] the proletarian masses of Western Europe, just as Jesus's mission did not attract widespread support among the Jews of Roman Palestine. [...] Marx lies beneath Highgate Cemetery in London, far removed from Red Square, while Jesus is presumably entombed in Jerusalem rather than at St. Peter's in Rome.« *Klinghoffer*, Arthur: *Red Apocalypse. The Religious Evolution of Soviet Communism*. Lanham 1996, 3. Siehe außerdem *Gregor*, Anthony: *Totalitarianism and Political Religion. An Intellectual History*. Stanford 2012, hier v. a. 87–114.

51 *Gleason*: *Totalitarianism* 133 ff.

52 Für den deutschsprachigen Raum siehe *Hildermeier*, Manfred: *Die Sozialrevolutionäre Partei Russlands. Agrarsozialismus und Modernisierung im Zarenreich (1900–1914)*. Köln 1978; *Kappeler*, Andreas: *Zur Charakterisierung russischer Terroristen (1878–1887)*. In: *Jahrbücher zur Geschichte Osteuropas* 4 (1979) 520–547.

53 *Fitzpatrik*, Sheila: *New Perspectives on Stalinism*. In: *Russian Review* 45 (1986) 357–374.

wistischen Losungen nach dem Auseinanderjagen der Konstituante eine große Popularität in der Bevölkerung genossen hätten. Auch der Blick auf die kommunistische Partei änderte sich grundlegend. In älteren sowjetologischen Darstellungen wurde die Partei Lenins nur zu oft als ein »*totalitarian embryo*« dargestellt, aus dem schließlich ein vollausgewachsener Totalitarismus ausgereift sei, wie es in einem von 1953 bis 1963 aufgelegten Standardwerk hieß.⁵⁴ Die »Revisionisten« hingegen förderten die bis heute gültige Erkenntnis, dass die Bolschewiken auch im Jahre 1917 weit davon entfernt waren, eine disziplinierte und zentralisierte Partei von Berufsrevolutionären zu sein.⁵⁵ Anders als die zumeist konservativen Pioniere der »*Soviet studies*« nahmen die »Revisionisten« das emanzipatorische Versprechen der Revolution ernst.⁵⁶ So wurde beispielsweise argumentiert, dass die bolschewistische Ideologie erst Anfang der 1920er Jahre von einem Befreiungsprojekt zu einem Modernisierungsprojekt »mutiert« sei.⁵⁷ Damit mussten sie aber auch die Frage beantworten, wie das Projekt der »Befreiung« in einem terroristischen und illiberalen aufgehen konnte.

Die Dominanz der Sozialgeschichtsschreibung, die seit den 1980er Jahren in ein Konkurrenzverhältnis zur Kulturgeschichtsschreibung trat, führte keinesfalls zu einer völligen Blindheit für die »religiöse Dimension« der Revolution. Auch in den 1970er und 1980er Jahren verwiesen Forscher immer wieder auf den Gebrauch religiöser Semantiken und auf die Artikulation von Selbstent-sagungsvorstellungen in den Texten russischer Revolutionäre. Sie versuchten jedoch in der Regel nicht, diese Beobachtungen unter dem Begriff der »politischen Religion« oder einem ähnlichen Konzept zu subsumieren. Den Teilnehmern des »Ganges ins Volk« (Mitte der 1870er Jahre) etwa bescheinigte Derek Offord in seiner grundlegenden Studie zur Revolutionsbewegung der 1880er Jahre einen »Eifer, der ein fast schon religiöses Ausmaß vermuten ließ«⁵⁸. Mit analytischen Begriffen, die einst in den 1950er und frühen 1960er Jahren popu-

54 So Fainson in *How Russia is Ruled* (1953). Hier zitiert nach *Gleason: Totalitarianism* 123.

55 So zum Beispiel Marc Ferro mit Verweis auf Alexander Rabinovich und Robert Daniels in *La Révolution de 1917* (1967). *Ferro, Marc: October 1917. A Social History of the Russian Revolution*. London 1980, 269.

56 Für die Abkehr von der Totalitarismustheorie spielten auch außerwissenschaftliche Entwicklungen eine Rolle. In den 1960er Jahren formierte sich im Westen eine neue Linke mit Sympathien für den vermeintlich freiheitlichen Kommunismus eines Fidel Castros und Che Guevaras. Zudem ließ der verheerende Vietnamkrieg die simple Dichotomie »freie Welt« vs. »totalitäres Regime« als eine zunehmend leere Formel erscheinen. *Gleason: Totalitarianism* 129–130.

57 *Smith, Stephen: Red Petrograd. Revolution in the Factories, 1917–1918*. Cambridge 1983, 253–265. Zuletzt: *Ders.: The Russian Revolution. A Very Short Introduction*. Oxford 2002, 126.

58 »All displayed a similar zeal, which assumed almost religious proportions.« *Offord, Derek: The Russian Revolutionary Movement in the 1880s*. Cambridge 1986, 17.

lär waren, hielt sich jedoch Offord bewusst zurück. Astrid von Borke sprach von den »Propheten, Märtyrern und Helden«, welche die Regierung mit ihrer wenig weitsichtigen, repressiven Politik geschaffen habe, sowie vom genuinen Wunsch der Radikalen zu »Märtyrern«⁵⁹ der Revolution zu werden. Phillip Pomper verwies auf die Anziehungskraft der Märtyrerrolle auf junge Radikale.⁶⁰ Benno Ennker entdeckte im ZK-Aufruf zu Lenins Tod »Parallelen zur christlichen Transsubstantiationslehre.«⁶¹ Reginald Zelnik machte darauf aufmerksam, wie die »Kosmologie« der *narodniki* als säkulare Alternative für den religiösen Glauben der Arbeiterschaft fungieren konnte. Maßgeblich für den Erfolg der nächtlichen Arbeiterzirkel, auf denen versucht wurde, die Arbeiter zum Atheismus zu bewegen, seien dabei die Atmosphäre des Geheimnisvollen und der religiös anmutende Eifer der Radikalen gewesen.⁶² Abbott Gleason betonte in seiner Untersuchung des »russischen Radikalismus« der 1860er Jahre den »sozialen Messianismus«⁶³ des *narodničestvo* – die Vorstellung, dass Russland eine besondere Mission in der Geschichte habe, nämlich die Überwindung der Klassengegensätze durch Umgehung oder das Überspringen der kapitalistischen Entwicklungsphase. Dieser »Messianismus« hatte Gleason zufolge sowohl historische als auch anthropologische Gründe. Zu den ersteren zählte er die Radikalisierung des slavophilen Erbes durch Aleksandr Herzen und Nikolaj Černyševskij, zu den letzteren den jugendlichen Eifer der *narodniki*, der maßgeblich ihren Wunsch, die Menschheit zu retten, mitkonstituiert habe.⁶⁴ Amy Knight zeigte, dass die »Selbstaufopferung und das heroische Martyrium«⁶⁵ für viele russ-

59 Borcke, Astrid von: Gewalt und Terror im revolutionären Narodničestvo. Die Partei Narodnaja volja (1879–1883). Zur Entstehung und Typologie des politischen Terrors im Russland des 19. Jahrhunderts. Köln 1979, 3, 24, 29.

60 Pomper, Philip: Sergei Nechaev. New Brunswick 1979, 43.

61 Ennker, Benno: Die Anfänge des Leninkultes. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 4 (1987) 534–555, hier 548. In seiner Monographie aus dem Jahre 1997 kam Ennker zum Schluss, dass die Parteispitze im Falle des Leninkultes bewusst auf religiöse Semantiken zurückgewichen sei, um die traditionellen Vorstellungen der bäuerlichen Bevölkerung zu exploitieren. *Ders.*: Die Anfänge des Leninkultes in der Sowjetunion. Köln 1997, hier v. a. 197.

62 Zelnik, Reginald: To the Unaccustomed Eye. Religion and Irreligion in the Experience of the St. Petersburg Workers in the 1870s. In: Russian History 1 (1989) 297–326.

63 Gleason, Abbott: Young Russia. The Genesis of Russian Radicalism in the 1860s. Chicago, London 1983, 75.

64 Mit Bezug auf die Arbeiten des bekannten Schweizer Psychologen Jean Piaget (und mit Blick auf die 1968er-Bewegung) stellte Gleason die Behauptung auf, dass der Heranwachsende aufgrund seiner spezifischen, unsicheren Stellung in der Welt, die Erwachsenen zu übertreffen und zu erstaunen trachte, indem er sich unter anderem für megalomane Weltrettungsprojekte begeistere. Der Heranwachsende vereine in sich also einen extremen Egozentrismus mit einer ebenso extremen Hingabe an die Menschheit. Ebd. 119.

65 Knight, Amy: Female Terrorists in the Russian Socialist Revolutionary Party. In: The Russian Review 2 (1979) 139–159, hier 143.

ländische Terroristinnen aus dem SR-Umfeld eine Hauptmotivationsquelle für die Arbeit in einer Terrorzelle gewesen war. Sie argumentierte, dass der Wille der Radikalen, sich für die Revolution aufzuopfern und zu »Märtyrerinnen« zu werden, sie davon abgehalten habe, ihre Tätigkeit in »Begriffen rationaler politischer Zielsetzungen« zu analysieren.⁶⁶ Sie verwies außerdem auf die Teilnahme religiöser Christinnen in der sozialrevolutionären Terrorbewegung.⁶⁷ Richard Stites schrieb über die frühen Versuche der *narodniki*, »revolutionäre Ideen in ein religiöses Idiom«⁶⁸ zu kleiden, um dadurch für die Bauern verständlicher und ansprechender zu sein. Er behauptete außerdem, dass gerade Frauen in die Revolutionsbewegung von einer Art »quasi-religiösem Glauben«⁶⁹ hingezogen worden seien. Die Moralvorstellungen, Initiationsrituale und das revolutionäre Vokabular seien zwar in der Zielsetzung säkular, aber »religiös im Geiste«⁷⁰ gewesen. Stites ging außerdem auf Versuche russischer *neonardniki* ein, den Ersten Mai zu einem quasi-religiösen Fest zu stilisieren, zudem auf die Politisierung des Judentums in den Texten jüdischer Anarchisten.⁷¹ Als ein wichtiger Beitrag zum Verständnis der Revolutionsgeschichte kann außerdem die von Christopher Read unternommene Rekonstruktion von Debatten gelten, die die russische Intelligenzija nach 1900 rund um das Thema Religion und Revolution, den Christlichen Sozialismus, das sogenannte *bogoiskatel'stvo* (Gottessuchertum) und *bogostroitel'stvo* (Gotterbauertum) führte.⁷²

Eine Art Synthese der von der Forschung aufgeworfenen Fragen lieferte ein Aufsatz von Jay Bergman aus dem Jahre 1990. Der Historiker stellte noch einmal die Frage, ob und in welchem Ausmaß Religion in der Genese und der Entwicklung sozialistischer Überzeugungen eine Rolle gespielt habe, ob »religiöse Impulse«⁷³ die Revolutionäre zum politischen Handeln haben motivieren

66 »Their intense emotional faith in the cause and their will to heroic martyrdom prevented them from analyzing their terrorist activities in terms of rational political objectives.« Ebd. 157.

67 Ebd. 148.

68 Stites, Richard: *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*. New York, Oxford 1989, 101.

69 Ebd. 102. Siehe dazu außerdem Engel, Barbara: *Mothers and Daughters. Women of the Intelligentsia in 19th Century Russia*. Cambridge 1983, 127–155. In letzter Zeit hat Anna Siljak auf die Faszination verwiesen, die von der Idee des Martyriums auf Vera Zasulič ausgegangen sei. *Dies.: The ›Girl Assassin‹, the Governor of St. Petersburg, and Russia's Revolutionary World*. New York 2008.

70 Stites: *Revolutionary Dreams* 102.

71 Ebd. 101–105.

72 Read, Christopher: *Religion, Revolution, and the Russian Intelligentsia, 1900–1912. The Vekhi Debate and Its Intellectual Background*. Totowa 1979.

73 »Were there Russian revolutionaries for whom religion and, in particular, Christianity played a major role in the genesis, development, and refinement of their political beliefs? Could religious impulses have motivated even the revolutionaries who explicitly denied the validity of religion and religious experience in their memoirs and reminiscences and who

können oder ob Religion den Revolutionären doch nur einfach ein griffiges Vokabular zur Verfügung gestellt habe.

Im Großen und Ganzen boten die Arbeiten jener Jahre jedoch keine neuen Antworten auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Religion und Politik in der russischen Revolutionsbewegung, auch wenn sie einige wichtige neue Einsichten zutage förderten. Dies änderte sich erst in den 1990er Jahren, was im Wesentlichen zwei Gründe hatte. Zum einen wurde eine vereinfachende Säkularisierungsthese, die Modernisierung mit dem unausweichlichen Rückgang des Religiösen in den Bereich des »Privaten« zusammenführte, endgültig als überwunden empfunden, was einem neuen Interesse an der Erforschung des Religiösen in der Moderne den Weg bereite.⁷⁴ Zum anderen wurden in den 1990er Jahren mit einiger Verspätung auch in der Revolutionsforschung diskurstheoretische Ansätze diskutiert. Während in anderen Forschungsfeldern der »*linguistic turn*« schon in den 1980er Jahren Fuß zu fassen begann, bemängelte Stephen Smith noch 1994 in einem seitdem vielzitierten Aufsatz das Fehlen von Arbeiten zur Geschichte der Russischen Revolution, die sich ernsthaft mit der »realitätskonstruierenden«⁷⁵ Funktion von Sprache beschäftigten. Ob und wie einschneidend sich seit dieser »Selbstkritik des Revisionismus«⁷⁶ etwas geändert habe, wird heute unterschiedlich bewertet. Während Kolonickij

declared themselves to be atheistic, agnostic, or simply indifferent? Or did religion simply provide a vocabulary for the expression of revolutionary convictions that originated elsewhere, in the interplay of family and individual psychology, or in the political and economic circumstances of the time? Or would the answers to these questions depend upon which phase of the revolutionary movement, the populist or the Marxist, one was referring to?« *Bergman, Jay: The Image of Jesus in the Russian Revolutionary Movement. In: International Review of Social History* 02 (1990) 220–248, hier 221.

74 *Casanova, José: Public Religions in the Modern World. Chicago 1994; Schulze Wessel, Martin: Religion – Gesellschaft – Nation. Anmerkungen zu Arbeitsfeldern und Perspektiven moderner Religionsgeschichte Osteuropas. In: Nordost-Archiv* 7 (1998) 353–364; *Herrlinger, Page: Working Souls. Russian Orthodoxy and Factory Labor in St. Petersburg, 1881–1917. Bloomington 2007, 26.*

75 »In disciplines as various as philosophy, literary criticism, anthropology and history the past decade has witnessed a deepening recognition ways in which ›reality‹ is produced through language, a growing concern with production and communication of meaning in social life.« *Smith, Stephen: Writing the History of the Russian Revolution after the Fall of Communism. In: Europe-Asia Studies* 4 (1994) 563–578. Der *linguistic turn* ist ein heterogenes Phänomen. Zumindest in der Philosophie ist mit der »Wende zur Sprache« in erster Linie eine »Radikalisierung der Frage nach dem erkenntnistheoretischen Wert der Sprache« gemeint. Sprache wird insofern zur Bedingung von Erkenntnis, als erst durch die Klärung von Sinn und Bedeutung von Aussagen die Frage nach ihrer Wahrheit oder Falschheit beantwortet werden kann. Zit. n. *Posselt, Gerald/Flatscher, Matthias: Sprachphilosophie. Eine Einführung. Wien 2016, 104.*

76 *Kolonitskii, Boris: Russian Historiography of the 1917 Revolution. New Challenges to Old Paradigms? In: History and Memory* 2 (2009) 34–59, hier 47.

keine großen Veränderungen feststellt,⁷⁷ kommt Smith neun Jahre nach Erscheinen seines Artikels zu dem Schluss, dass die Veränderungen »signifikant« gewesen seien.⁷⁸ Eine der ersten Arbeiten in dieser Richtung war sicherlich das von Orlando Figes und Boris Kolonickij verfasste *Interpreting the Russian Revolution* (1999). Das amerikanisch-russische Projekt markiert, wie in den damaligen zahlreichen Rezensionen hervorgehoben wurde, eine lang erwartete Wende, zeigt es doch, dass die Sprache der Revolution sich nicht nur nach dem Zerfall des Zarenreichs veränderte, sondern auch die politische Wirklichkeit durch Sprache verändert wurde.⁷⁹ Die Monographie widmet sich auch den quasi-religiösen Aspekten der Sprache der Revolution. Dabei bringt die Studie von 1999 gegenüber älteren Ansätzen einen erheblichen Erkenntnisgewinn, zeigt sie doch deutlich, wie religiöse Vorstellungen auf der Mikroebene konkrete politische Prozesse mitgestaltet haben. So im Fall der aktivistischen Bauernschaft, die bereit war, das russische *Ancien Régime* als »sündig« zu verdammen und mit der neuen Regierung Heilserwartungen zu verbinden, solange diese nur ihre ökonomischen, im religiös-traditionellen Bewusstsein des Bauerntums verankerten, Landforderungen unterstützte.⁸⁰ Auch im Falle des revolutionären Märtyrer- und Heldenkultes wurde auf die sehr konkreten politischen Implikationen verwiesen, die der Gebrauch einer quasi-religiösen Sprache hatte. Die Begräbniszeremonien, die von den Autoren als eine Hybridform von säkularen und religiösen Elementen beschrieben werden, hatten direkte Auswirkungen auf das politische Kräfteverhältnis, indem sie bestimmte Gruppen exkludierten oder inkludierten.⁸¹ Der Kult um die toten »Freiheitshelden« hatte einen explizit »quasi-religiösen Status« und führte dazu, dass sich die verschiedenen sozialistischen Parteien im Kampf um die politische Führung die »Heiligen« streitig machten und zwischen »wahren« und vermeintlichen »Heiligen« und »Märtyrern« zu unterscheiden suchten.⁸²

Im gleichen Jahr erschien Marina Mogil'ners *Mifologija ›podpol'nogo čeloveka‹* (Mythologie des ›Untergrundmenschen‹) eine Studie zum Selbstbild, den Verhaltenslogiken und Moralvorstellungen der Akteure der Revolutionsbewegung und ihren identitätskonstruierenden Mythen auf der Basis von linksradikaler, zum Teil obskurer, den meisten Lesern unzugänglicher Literatur. Mogil'ner zu-

77 Ebd. Kolonickij nennt als Beispiele nur drei Bücher, die seiner Meinung nach die von Smith artikulierten Hoffnungen auf eine »linguistische Wende« erfüllt hätten, darunter zwei eigene Werke: *Simvoly vlasti i bor'ba za vlast'* (2001) und das in Zusammenarbeit mit Figes erschienene *Interpreting the Russian Revolution* (1999). Als letztes Beispiel wird Steinbergs *Proletarian Imagination* (2002) genannt. Siehe ebd. 58, Fn. 39.

78 Smith: *Historiography* 736.

79 Figes, Orlando/Kolonitskii, Boris: *Interpreting the Russian Revolution. The Language and Symbols of 1917*. New Haven 1999.

80 Ebd. 145–146.

81 Ebd. 46–48.

82 Ebd. 74–75.

folge hatte die russische Literatur aufgrund der spezifischen politischen Bedingungen im Zarenreich von der radikalen Intelligenzija den »Status des Realen, Lebendigen«⁸³ zugesprochen bekommen. Dies habe dazu geführt, dass sich die Radikalen darum bemüht hätten, den »literarischen Helden« im wirklichen Leben zu verkörpern: Im Falle des »klassischen« Terroristen der sogenannten ersten terroristischen Welle (1870er–1880er Jahre) ist der »mythische Held« ein junger Mensch. Dadurch wird seinem Leben eine größere Bedeutung zugesprochen als dem Leben des von ihm ermordeten um Jahre älteren Repräsentanten des Regimes. Der Terrorist »opfert« nicht nur sein Leben, sondern zugleich auch seine Möglichkeit zu lieben, eine Familie zu gründen und Kinder zu zeugen. Der Wert seines Lebens vergrößert sich deshalb, wenn es sich um eine Frau handelt. Durch sein »Opfer« wird der Terrorist, einem christlichen Märtyrer gleich, »geheiligt« und entzieht sich somit dem »irdischen« Gericht.⁸⁴ Das von Mogil'ner postulierte reziproke Verhältnis von Literatur und Alltagswirklichkeit wird von einigen Rezensenten als Simplifizierung kritisiert.⁸⁵ Dieser Kritik ist insofern zuzustimmen, als es durchaus große Differenzen zwischen dem mit literarischen Mitteln konstruierten Selbstbild der Revolutionäre und ihrem Alltagsleben gab. So lassen sich in den verstreuten Selbstzeugnissen Belege dafür finden, dass die strikten normativen Verhaltensregeln zu moralischer Überforderung, zu Selbstzweifeln und Identitätskrisen führen konnten. Dennoch gelingt es Mogil'ner, das normative Selbstbild des Revolutionärs präzise zu rekonstruieren.

Die »revolutionäre Mythologie« hatte eine weite Ausstrahlungskraft in fast alle Teile der russländischen »Gesellschaft«. Susan Morrissey zeigt, wie sich radikale Studenten in der Artikulation und Ausgestaltung studentischer Proteste an den von den Revolutionären geschaffenen Praktiken und diskursiven Regeln orientierten. So wurde beispielsweise Selbstmord in den späten 1890er Jahren nur selten als das Ergebnis einer individuellen Leidenssituation gesehen, sondern – den von den *narodovol'cy* geprägten Mustern folgend – als ein politisches »Martyrium«.⁸⁶ Unter der Studentenschaft versteht Morrissey dabei ein soziales Konstrukt, bei dem der Selbstidentifikation mit einem abstrakten Kollektiv eine weitaus größere Rolle zukam als gemeinsamen Erfahrungen.⁸⁷

An der Jahrhundertsschwelle wurde das Verhältnis von Religion und Revolution nicht zuletzt auf der Grundlage einzelner sozialer Gruppen ausgeleucht-

83 *Mogil'ner*, Marina: Mifologija »podpol'nogo cheloveka«. Radikal'nyj mikrokozmos v Rossii načala XX veka kak predmet semiotičeskogo analiza. Moskau 1999, 22.

84 Ebd. 53–54.

85 *Boele*, Otto: Review. Mifologija »Podpol'nogo cheloveka«. Radikal'nyi mikrokozmos v Rossii nachala XX veka kak predmet semiotičeskogo analiza. In: *The Slavic and East European Journal* 3 (2000) 474–475, hier 475.

86 *Morrissey*, Susan: *Heralds of Revolution. Russian Students and the Mythologies of Radicalism*. Oxford u. a. 1998, 179–182.

87 Ebd. 4.

tet. Auf die Wirkmächtigkeit der moralisch und emotional stark aufgeladenen Sprache der Revolution macht Mark Steinberg in einem Aufsatz von 2001 aufmerksam. Für »gewöhnliche« Russen hatten im Jahr 1917 vor allem drei Begriffe eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt: Das »Heilige«, das »Wahre« und das »Opfer«. Das Heilige und Wahre verwiesen auf die utopischen politischen und sozialen Erwartungen, die mit der Revolution verbunden wurden. Heilig konnten beispielsweise die Revolution und ihre Losungen sein. Die Revolution selber wurde als ein Kampf für »*pravda*« und »*istina*« imaginiert. Im Kontext der Revolution verwiesen beide Begriffe, trotz aller semantischen Unterschiede, auf eine moralische Wahrheit, beide trugen nach Steinberg einen »sakralen« Charakter. Für diese Wahrheit mussten blutige Opfer gebracht werden. Das Blut »reinigte« und »errette« die aus den Unterschichten kommenden Teilnehmer der Revolution. Andere wiederum erkannten in den Führern der diversen Sowjets christusähnliche Gestalten.⁸⁸ In seiner 2002 erschienenen und seitdem oft zitierten Monographie *Proletarian Imagination* führt Steinberg diese Überlegungen auf der Grundlage literarischer Zeugnisse russischer »Arbeiterintelligenzler« weiter aus. In ihren literarischen Werken werde die Ambiguität der Moderne, die Verflechtung von »Verlust« und »Befreiung«, sichtbar. Religiöse Bilder, eine mythische Terminologie und sakrale Narrative hätten es ihnen erlaubt, das »Chaos der Existenz«⁸⁹ zumindest metaphorisch zu ordnen. Steinberg schloss sich somit einem unter Historikern verschiedener Fachbereiche wachsenden Konsens an, die Dichotomien von Säkularem und Profanem, sowie Individuellem und Kollektivem zugunsten einer historisierenden Sicht zu modifizieren und die Komplexität und Diversität von Individualität in der Moderne zu betonen.⁹⁰

Laurie Manchester stellt in ihrer 1995 als Dissertation und 2008 in Buchform erschienenen Studie zu den russischen Priestersöhnen die These auf, dass die *popoviči* auch dann dem priesterlichen Dienstethos ihrer Väter verpflichtet blieben, wenn sie die Seminarstätten ohne Priesterweihe verließen und säkularen Professionen nachgingen. Die These ist insofern nicht neu, als bereits

88 Steinberg, Mark: Introduction. The Language of Popular Revolution. In: *Ders.* (Hg.): *Voices of Revolution, 1917*. New Haven, London 2001, 1–35.

89 Steinberg, Mark: *Proletarian Imagination. Self, Modernity, and the Sacred in Russia, 1910–1925*. Ithaca 2002, 283.

90 So Föllmer über die traditionelle Gegenüberstellung von kollektivistischen und individualistischen Identitätsentwürfen: »In Russia before and during the Revolution, proletarian writers cultivated an idea of the self that revolved around notions of individual suffering. In the interwar decades, French Communists acted as champions of small property holders and suburban settlers, downplaying their ideological commitment to collectivization. During the same period, Catholic pedagogy in Spain, responding to parental demand, emphasized the personal development of children instead of their subordination to hierarchical authority.« Föllmer, Moritz: *Individuality and Modernity in Berlin. Self and Society from Weimar to the Wall*, Cambridge 2013, 13.

Bulgakov die Vermutung aufgestellt hatte, dass die in der Revolutionsbewegung tätigen Priestersöhne, allen voran Dobroljubov und Černyševskij, den Rigorismus ihrer religiösen Umgebung geerbt hätten. Diese Vermutung kann Manchester in einer materialreichen Studie bestätigen.⁹¹ Wichtig erscheint mir zudem die von ihr mit Verweis auf M. H. Abrams, Michel de Certeaus und Charles Taylors geäußerte Annahme, dass konträr einer weit verbreiteten Annahme die »Säkularisierung der christlichen Tradition«⁹² kein vielbeschworenes Spezifikum Russlands darstellt, sondern ein gesamteuropäisches Phänomen.

Die alte Frage nach dem Einfluss religiöser Ethiken auf die Dynamiken sozialer Schichten wird auch von Dave Pretty in einem Aufsatz aus dem Jahre 1995 gestellt. Pretty argumentierte, dass es gerade Arbeiter waren, die zu einem bestimmten Zeitpunkt in ihrem Leben eine vergleichsweise hohe religiöse Aktivität demonstriert hätten, empfänglicher für eine »millenaristische Doktrin« wie den Kommunismus gewesen seien. Sie tendierten folglich dazu, ihren Übergang zu politischer Aktivität als eine Konversionserzählung auszugestalten.⁹³

Heather Coleman zeigt in einer 2005 erschienen Monographie, wie die Februarrevolution von russischen Baptisten, denen Robinson eine Affinität für Zivilrechte attestiert, als ein religiöses Ereignis interpretiert wurde, das die Hoffnung auf eine religiös-politische Erneuerung der Welt in sich trug. Sie diskutiert außerdem die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der Idee der religiösen Veränderung der Welt und dem revolutionären Transformationsprojekt. In beiden Fällen wurde eine Verbindung zwischen politischer Veränderung und dem Bewusstsein des Individuums postuliert. Doch während für orthodoxe Marxisten die Materie das Bewusstsein bestimmte, glaubten die Baptisten daran, dass soziale Veränderungen auf individuelle geistige Veränderungen folgen müssen.⁹⁴

91 *Manchester*, Laurie: *Holy Fathers, Secular Sons. Clergy, Intelligentsia, and the Modern Self in Revolutionary Russia*. DeKalb 2008; *Dies.*: *The Secularization of the Search for Salvation. The Self-Fashioning of Orthodox Clergymen's Sons in Late Imperial Russia*. In: *Slavic Review* 1 (1998) 50–76.

92 *Manchester*, Lori: *Popovići v miru. Duchovenstvo, intelligencija i stanovlenie sovremenogo samosoznanija v Rossii*. Moskau 2015, 16–17. Diese These wird sich umso mehr erhärten lassen, wenn man die Arbeiten zur Säkularisierung religiöser Vorstellungen in der deutschen Sozialdemokratie anschaut. Siehe dazu *Hölscher*, Lucian: *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*. Stuttgart 1989; *Prüfer*: *Sozialismus statt Religion*. Eine sehr materialreiche, wenngleich von der politisch-religiösen Agenda des Verfassers beeinflusste, komparative Übersicht zum Christlichen Sozialismus findet sich bei *Cort*, John: *Christian Socialism. An Informal History*. Maryknoll 1988.

93 *Pretty*, Dave: *The Saints of the Revolution. Political Activists in 1890s Ivanovo-Voznesensk and the Path of Most Resistance*. In: *Slavic Review* 2 (1995) 276–304.

94 *Coleman*, Heather: *Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905–1929*. Bloomington 2005, hier v. a. 124–136. Siehe auch Etkinds Untersuchung zu den Versuchen der Bolschewiken, allen voran Bonč-Brujevičs, die heterodoxen religiösen Gruppen als Unterstützer für

Auch in der Ideengeschichte wurde der Einfluss der Religion auf sozialistische Theoriegebäude thematisiert. Victoria Frede argumentiert, dass der von Dobroljubov und Černyševskij verfochtene Atheismus keinesfalls eine Abkehr von religiösen Konzepten bedeutet habe. Vielmehr wurde eine atheistische Grundhaltung zur unumgänglichen Voraussetzung für die individuelle Partizipation an einem sozialen und politischen Transformationsprozess, der dem christlichen Erlösungsdenken verhaftet blieb und mit Hilfe eines entsprechenden Vokabulars artikuliert wurde.⁹⁵

Der Zusammenbruch der Sowjetunion führte dazu, dass sich Forscher verstärkt mit der Geschichte des russischen Terrorismus zu beschäftigen begannen.⁹⁶ In der »westlichen« Historiographie war es vor allem Anna Geifmans Studie zur sogenannten zweiten Terrorwelle im Zarenreich (1902–1911), die eine neue Diskussion entfachte. Geifman setzte sich zum Ziel, das revolutionäre heroische Selbstbild zu »demystifizieren und zu deromantisieren«.⁹⁷ Sie stellt die

die Revolution zu gewinnen. *Etkind*, Alexandr: Chlyst. Sekty, literatura i revoljucija. Moskau 1998, 631–674. Eine gute deutschsprachige Übersicht über die gescheiterten Kooperationsversuche zwischen den Radikalen der Sechziger Jahre und den Altgläubigen findet sich bei *Schmidt*, Heiko: Glaubenstoleranz und Schisma im Russländischen Imperium. Die staatliche Politik gegenüber den Altgläubigen in Livland, 1850–1906. Göttingen 2015, 156–162. Zu den Erwartungen der Revolutionäre und der tatsächlichen Rolle heterodoxer religiöser Gruppen in der Revolution von 1905 siehe *Schulze Wessel*, Martin: Revolution und religiöser Dissens. Der römisch-katholische und russisch-orthodoxe Klerus als Träger religiösen Wandels in den böhmischen Ländern bzw. in Russland 1848–1922. München 2011, 71–73. Zu Herzen und den Altgläubigen siehe außerdem *Zen'kovskij*, Sergej: Russkoe staroobrjadčestvo. Bd. 2. Moskau 2009, 499–520.

95 *Frede*, Victoria: Doubt, Atheism, and the 19th Century Russian Intelligentsia. Madison 2011, hier v. a. 120–149. Siehe außerdem die bekannte Černyševskij-Studie von Irina Paperno, in der auf die Zusammenhänge zwischen Černyševskijs religiöser Sozialisation, seiner Lektüre der französischen sogenannten utopischen Sozialisten und seinem Konzept des »neuen Menschen« hingewiesen wird. *Paperno*, Irina: Chernyshevsky and the Age of Realism. A Study in the Semiotics of Behavior. Stanford 1988. Erhellend ist Marcia Morris' Analyse des von ihr so genannten »asketischen Helden« in der russischen Literatur. Morris zeigt, wie diese traditionsreiche Figur in Černyševskijs Rachmetov-Figur zu neuem Leben erweckt wird. *Morris*, Marcia: Saints and Revolutionaries. The Ascetic Hero in Russian Literature. Albany 1993.

96 *Gorodnickij*, Roman: Boevaja organizacija partii socialistov-revoljucionerov v 1901–1911 gg. Moskau 1998; Leonov, Michail: Partija socialistov-revoljucionerov v 1905–1907 gg. Moskau 1997; *Morozov*, Konstantin: Partija socialistov-revoljucionerov v 1907–1914 gg. Moskau 1998; *Budnickij*, Oleg (Hg.): Krov' po sovesti. Terrorizm v Rossii. Dokumenty i biografii. Rostov am Don 1994; *Fel'dman*, David/*Odesskij*, Michail: Poëtika terrora i novaja administrativnaja real'nost'. Očerki istorii formirovanija. Moskau 1997; *Budnickij*, Oleg: Terrorizm v rossijskom osvoboditel'nom dviženii. Ideologija, ètika, psihologija (vtoraja polovina XIX – načalo XX v.). Moskau 2000.

97 *Geifman*, Anna: Thou Shalt Kill. Revolutionary Terrorism in Russia, 1894–1917. Princeton 1995, 7.

These auf, dass um die Jahrhundertwende eine »neuer Typus« des Revolutionärs die historische Bühne betreten habe: ungebildet, ideologisch desinteressiert, von außerordentlicher krimineller Energie, oft psychisch labil und mit wenig Respekt für die vermeintlichen Tugenden der älteren Revolutionsbewegung. Darüber hinaus postuliert Geifman eine direkte Verbindung zwischen dem vorrevolutionären Terror und dem nachrevolutionären Terror der Bolschewiken. Sie verweist außerdem auf den Einfluss religiöser Traditionen auf die Revolution. Geifman zufolge erkläre sich der besondere Radikalismus der weiblichen Terroristen im frühen 20. Jahrhundert zumindest zum Teil durch den Einfluss weiblicher Martyriumsvorstellungen in der Orthodoxie.⁹⁸ Den sehr hohen Prozentsatz an Juden in der Revolutionsbewegung hingegen erklärt sie mit Verweis auf Nikolaj Berdjaev. Dieser hatte argumentiert, dass die jüdischen Revolutionäre das traditionelle messianische Denken, das die Erlösung Israels nicht im Jenseits, sondern auf der Erde prophezeie, verweltlicht hätten. Hinzu kamen der russische und ukrainische Antisemitismus und die Pogrome, die jedoch als Erklärung allein nicht ausreichen würden.⁹⁹ In die Kritik geraten sind vor allem Geifmans sehr radikalen Zuspitzungen und ihr stark psychologisierender Ansatz.¹⁰⁰ Ihr wird vorgeworfen, »Vechi-Positionen« unkritisch zu reproduzieren, die Rolle des repressiven Staates nicht genügend zu berücksichtigen und die Mentalitätsunterschiede zwischen Berufsterroristen und den aus den Unterschichten kommenden Partizipanten des Massenterrors zu kaschieren. Kritisiert wird außerdem ein fehlendes Bewusstsein für das Politische und die performative Dimension von Wahn und Terror.¹⁰¹ Außerdem scheint mir die Gegenüberstellung der *Narodnaja volja*, die sich um moralische Reinheit bemüht habe, und des neuen (sprich: unmoralischen) Massenterrors nicht dem Forschungsstand zur Geschichte der *Narodnaja volja* zu entsprechen. Trotz aller bedenkenswerten Zuspitzungen verweist Geifman auf den in der Forschung weitestgehend vernachlässigten Aspekt der psychischen Devianz russischer Terroristen sowie auf die fließenden, für den Historiker oftmals schwer zu bestimmenden Übergänge zwischen krimineller und revolutionärer Tätigkeit.

Die Anschläge vom 11. September 2001 führten zu einer Flut von wissenschaftlichen Publikationen zum Thema Terrorismus. Auch wenn rein prozen-

98 Ebd. 12.

99 Ebd. 32–33.

100 So wagte Geifman zum Beispiel mit Verweis auf Jerrold Post die äußerst zweifelhafte Ferndiagnose, dass sehr viele russische Terroristen unter einer narzisstischen Persönlichkeitsstörung oder gar unter einer Borderline-Persönlichkeitsstörung gelitten hätten. Ebd. 260 Fn. 20.

101 Siehe dazu *Morrissey, Susan*: The ›Apparel of Innocence‹. Toward a Moral Economy of Terrorism in Late Imperial Russia. In: *The Journal of Modern History* 3 (2012) 607–642, 615; *Budnickij*: Terrorizm 24–27; *Ščerbakova, Ekaterina*: ›Otščepency‹. Put' k terrorizmu (60–80-e gody XIX veka). Moskau 2008, 12.

tual gesehen die Zahl der geschichtswissenschaftlichen Neuerscheinungen gering war, wurde das Interesse für die Geschichte des modernen Terrorismus gestärkt.¹⁰² Die neueren Untersuchungen zum Terrorismus im Zarenreich sind in erster Linie kulturgeschichtliche Arbeiten. Hilbrenner und Schenk zufolge war dies nicht nur Ursache einer längerfristigen historiographischen Entwicklung, sondern auch Resultat unbeantwortet gebliebener Fragen. Weder die älteren Arbeiten, die sich auf die Ideologiegeneese konzentriert haben, noch die Sozialgeschichte hätten eine befriedigende Antwort darauf geben können, warum sich das *narodničestvo* in einen terroristischen und einen gemäßigeren Flügel geteilt habe.¹⁰³

Einen vielversprechenden Ansatzpunkt, der helfen könnte, auf diese Frage zu antworten, gibt Claudia Verhoeven in ihrer Monographie *Odd Man Karakozov* (2009). Verhoeven zufolge war Karakozov vom Wunsch geleitet, als autonomes Subjekt am historischen Transformationsprojekt der Moderne partizipieren zu können. Wenn nun aber der Staat das Individuum daran hindere, an der »Erneuerung der Welt«, an ihrer »universellen Errettung«¹⁰⁴ teilzunehmen, und die Autonomie des Individuums stark einschränke, so sei der Weg für terroristisches Handeln eröffnet. Verhoeven folgt hier, wie Morrissey bemerkt, dem alten Narrativ der »geblockten Entwicklung«. Die Arbeit leistet jedoch viel mehr, als alte Kausalzusammenhänge in eine »neue Terminologie«¹⁰⁵ zu kleiden. Ältere Darstellungen, insbesondere solche, die dem sowjetischen Master-narrativ der »revolutionären Situation (*revoljucionnaja situacija*)«¹⁰⁶ oder einer allgemein gehaltenen Modernisierungstheorie folgten, waren nicht in der Lage, die Motivation der in der Regel aus privilegierten Verhältnissen stammenden Revolutionäre befriedigend zu erklären. Verhoeven löste dieses Problem, indem sie Autonomiedenken und Fortschrittsdenken im Konzept des »Selbst« zusammenführte. Sollte ihre Annahme stimmen, müsste, wie diese Arbeit

102 Hilbrenner, Anke/Schenk, Benjamin: Introduction. Modern times? Terrorism in Late Tsarist Russia. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 1 (2010) 161–171, hier 161; Morrissey, Susan: Terrorism, Modernity, and the Question of Origins. In: Kritika. Explorations in Russian and Eurasian History 1 (2011) 213–226, hier 213. Safronova zufolge habe die Erforschung des Terrorismus im Zarenreich vom Boom der Terrorismusstudien nicht in der gleichen Weise profitiert, wie andere Fachgebiete. Safronova, Julia: Russkoe obščestvo v zerkale revoljucionnogo terrora. 1879–1881 gody. Moskau 2014, 20.

103 Hilbrenner/Schenk: Introduction 164.

104 Verhoeven, Claudia: The Odd Man Karakozov. Imperial Russia, Modernity, and the Birth of Terrorism. Ithaca 2009, 7.

105 »Paradoxically, Verhoeven's underlying causal framework is a familiar one cloaked in new terminology: blocked development.« Morrissey: Terrorism, Modernity 217.

106 Eine gute, wenngleich apologetische, Zusammenfassung des Konzepts findet sich bei Nikolaj Troickij. Ders.: Pervaja revoljucionnaja situacija. Ponjatje i priznaki revoljucionnoj situacii. In: Skepsis. Naučno-prosvetitel'skij žurnal, URL: http://scep sis.net/library/id_1466.html (13.02.17).

zeigen wird, auch die Frage nach der Freiheit des Individuums und dem Wert des menschlichen Lebens ihre Wurzeln in den Eigenheiten der revolutionären »Subjektivität« haben.

Verhoevens Arbeit wird manchmal dem »*biographical turn*« zugerechnet, der heute in den Studien zur russländischen Revolutionsgeschichte deutlich an Gewicht gewonnen hat. Im Zuge der Erforschung der Biographien revolutionärer Frauen wurde dadurch nicht zuletzt auch die Frage nach dem Einfluss des Religiösen auf weibliche revolutionäre Identitätsentwürfe gestellt. So verweist beispielsweise Hoogenboom erneut auf die Bedeutung der Heiligenvita für die revolutionäre Autobiographie,¹⁰⁷ während Lynn Patyk die außerordentliche Rolle thematisiert, welche die in der Öffentlichkeit getragene Kleidung für die Konstruktion des Märtyrerinnenbildes hatte.¹⁰⁸ Sally Boniece hingegen zeigt, welche Gründe der Aufstieg Marija Spiridonovas zur bekanntesten und mit Abstand am häufigsten verehrten »Märtyrerin« der Revolution hatte. Anders als andere bekannte Terroristinnen wies Spiridonova alle Eigenschaften auf, die sie für diese »mythologische« Rolle prädestinierten: Sie hatte einen russischen Nachnamen, wurde als junge, keusche und hübsche Frau betrachtet und kam zudem aus der Oberschicht. Außerdem haben es Spiridonova und ihre Tambover SR-Organisation verstanden, die schwere Misshandlung der Terroristin durch die Behörden in politisches Kapital umzumünzen. Anders als Geifman sieht Boniece in der psychologischen Devianz Spiridonovas keinen entscheidenden Faktor und betont die politisch-sozialen Rahmenbedingungen des autokratischen Russlands, in denen Spiridonovas persönliche Frustration und psychologische Beeinflussung durch ihren Geliebten in Terror umschlagen konnten. Schlussendlich hätten die revolutionären Untergrundzirkel den Agenten des Modernisierungsprojektes Autonomie und Gleichheit geboten.¹⁰⁹

Ebenfalls in der Folge des »*biographical turn*« entstanden ist Stephan Rindlisbacher's Studie *Leben für die Sache* (2014). Anhand einer Doppelbiographie Vera Figners und Vera Zasuličs erforscht der Autor die Lebenswelten der russländischen Revolutionäre. Obwohl Rindlisbacher mit dem Konzept der »politischen Religion« arbeitet, gelingt es ihm, auf Analogiebildung beruhende Kurzschlüsse zu vermeiden und auf die enorme mobilisierende Wirkung konkreter

107 *Hoogenboom*, Hilde: Vera Figner and Revolutionary Autobiographies. The Influence of Gender on Genre. In: *Marsh*, Rosalind (Hg.): *Women in Russia and Ukraine*. Cambridge 1996, 78–93, hier 85. Siehe auch *Holmgren*, Beth: For the Good of the Cause. Russian Women's Autobiography in the 20th Century. In: *Clayman*, Toby/*Greene*, Diana (Hg.): *Women Writers in Russian Literature*. Westport 1994, 127–148, hier 144, Fn. 5.

108 *Patyk*, Lynn: Dressed to Kill and Die. Russian Revolutionary Terrorism, Gender, and Dress. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 1 (2010) 192–207, hier v. a. 199.

109 *Boniece*, Sally: The Shesterka of 1905–06. The Terrorist Heroines of Revolutionary Russia. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 1 (2010) 172–191; *Dies.*: The Spiridonova Case, 1906. Terror, Myth, and Martyrdom. In: *Kritika. Explorations in Russian and Eurasian History* 3 (2003) 571–606.

biblicher und anderer religiöser Texte hinzuweisen. Er betont außerdem die Nachwirkung des asketischen Ideals auf das Elitendenken der Revolutionäre und das Gewaltpotenzial, das aus der Sakralisierung des »Volkes« erwuchs. Ab einem bestimmten Zeitpunkt wurde die Weltanschauung der Revolutionäre zu etwas hermetisch Geschlossenem, sodass Selbstaufopferung zu einem Selbstzweck werden konnte.¹¹⁰ Das Konzept der »politischen Religion« scheint nach wie vor bedenkenswert zu sein, wenn es nicht auf den Diktaturenvergleich angewandt wird, sondern, wie in diesem Falle, der Erhellung konkreter Diskurse und Praktiken dient.¹¹¹

Nicht unerwähnt bleiben sollen an dieser Stelle zwei Arbeiten zur sowjetischen Epoche, die wertvolle Einsichten in die Verwendung religiös konnotierter Ausdrücke in linken politischen Kontexten enthalten. Glennys Young untersuchte in *Power and the Sacred in Revolutionary Russia* (1997), wie die bäuerliche Bevölkerung am bolschewistischen Modernisierungsprojekt perzipierte und wie dabei politische Sinnzusammenhänge konstruiert wurden. Sie zeigte darin an Fallbeispielen, wie antireligiöse Aktivitäten religiöse Symbole und Institutionen zu ersetzen versuchten und sich in der Bekämpfung des Christentums von »christlichen Werten und Modellen«¹¹² inspirieren ließen.

Igal Halfin untersuchte in einer im Jahre 2000 erschienenen Arbeit sowjetische Autobiographien der 1920er Jahre. Er kommt dabei zu dem Schluss, dass das Christentum und der Marxismus strukturell ähnliche »eschatologische Narrative« aufweisen. Eine geschlossene Vorstellung von Zeit habe es erlaubt, Analogien zum Sündenfall, der Ankunft des Messias, und der Apokalypse zu schlagen. Die Errichtung der klassenlosen, kommunistischen Gesellschaft und Vollendung des »neuen Menschen« bedeutete im Marxismus auch das Ende der dialektisch voranschreitenden Geschichte. Unter der marxistischen Eschatologie sei demnach eine lineare Zeitkonzeption zu verstehen, die eine Bewegung des Proletariats aus der »Dunkelheit« des Kapitalismus zum »Licht« des Kommunismus, der innerweltlichen »Erlösung« der Geknechteten und Ausgebeuteten, vorgesehen habe.¹¹³

110 Rindlisbacher, Stephan: *Leben für die Sache. Vera Figner, Vera Zasulič und das radikale Milieu im späten Zarenreich*. Wiesbaden 2014; *Ders.: Radicalism as Political Religion? The Case of Vera Figner*. In: *Totalitarian Movements and Political Religions* 11 (2010) 67–87.

111 So schon Schulze Wessel über den Wert des Konzeptes in der Nationalismusforschung. Siehe Schulze Wessel: *Einleitung*. In: *Ders.: Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa*. Stuttgart 2006, 7–14, hier 8.

112 Young, Glennys: *Power and the Sacred in Revolutionary Russia. Religious Activists in the Village*. University Park 1997, 261.

113 Halfin, Igal: *From Darkness to Light. Class, Consciousness, and Salvation in Revolutionary Russia*. Pittsburgh 2000. Strukturelle Analogien erkannte Halfin außerdem zwischen der kommunistischen Autobiographie und dem christlichen Bekenntnis: Wie das christliche Bekenntnis habe auch die Autobiographie einen »ideologisch unperfekten« bzw. naiven Ausgangspunkt gebraucht. Im entscheidenden Moment, an dem der Verfasser vorgab, das »Licht