

Die Konstruktion eines „Neuen Menschen“ im Sowjetkommunismus

Vom zaristischen zum stalinistischen Habitus in Design und Wirklichkeit

Von Sabine A. Haring

Vorbemerkung

Franz Werfel entwarf in Vorträgen, die er 1932 in Deutschland hielt, das Bild eines typischen Mannes von der Straße, eines vom Weltkrieg erschütterten, an Vernunft und Wissenschaft verzweifelnden Zeitgenossen. Dieser Mann hat zwei Söhne, die fortstrebend von ihrem Ich sich leidenschaftlich einer höheren Ordnung unterwerfen: der eine dem Kommunismus und der andere dem Nationalsozialismus. Beide Bewegungen, bisweilen auch als „politische Religionen“ bezeichnet, boten eine Weltanschauung, die letztendlich mit anderen Konzeptionen, selbst mit den existierenden religiösen Traditionen, unvereinbar war und beanspruchten den Platz, den die überlieferte Religion in der Vergangenheit eingenommen hatte. Neben der Übernahme „religiöser Inhalte“ (Dogma, Apokalypse und Eschatologie, Messianismus und die Konstruktion eines „Neuen Menschen“) erfüllten beide Bewegungen sowohl für die Gesellschaft und als auch für das Individuum bestimmte, von traditionellen Religionen übernommene Funktionen.¹

Die Konstruktion eines „Neuen Menschen“

„Politische Religionen“ übernahmen von der christlichen Religion nicht zuletzt die Suche *nach dem* und die Konstruktion *des* „Neuen Menschen“. In Anlehnung an Helmuth Plessner, Max Scheler und Arnold Gehlen weist der deutsche Theologe und Religions- und Kultursoziologe Gottfried Küenzlen in seiner Habilitationsschrift darauf hin, dass als *eine* entscheidende Voraussetzung für jegliche Form von Religion das anthropologische Angelegtsein auf Selbsttranszendenz dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, „nach dem Neusein seiner selbst zu fragen“.² Die sowohl äußeren als auch inneren Unsicherheitslagen menschlichen Handelns lassen die Tenbruck'sche Annahme berechtigt erscheinen, dass die Unsicherheit eine inter-

1 Vgl. Sabine A. Haring: Verheißung und Erlösung. Religion und ihre weltlichen Ersatzbildungen in Politik und Wissenschaft. Wien: Passagen 2008. (= Studien zur Moderne. 24.)

2 Vgl. Gottfried Küenzlen: Der Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne. 2. Aufl. München: Fink 1994, S. 31.

kulturelle Konstante, welche die *conditio humana* ausmacht, sei. Genau in dieser anthropologisch festgelegten Daseinsunsicherheit, die sich zu einer Daseinsohnmächtigkeit radikalieren lasse, sieht Küenzlen auch die Suche nach dem „Neuen Menschen“ begründet. Unter den verschiedenen Antworten auf Fragen nach dem Grund der „Daseinskontingenzen“ – die Kultur- und insbesondere auch die Religionsgeschichte lehrt, dass sie gänzlich verschieden sein können – bildet die Suche nach dem „Neuen Menschen“ eine mögliche Strategie der Entlastung und schließlich der Befreiung von Daseinsunsicherheit und -ohnmächtigkeit. Das „Neue Leben“ kann sich erst *nach dem Tod* – beispielsweise in einem Totenreich – oder *bereits im Diesseits* durch Neu- und Wiedergeburt – wie dies unter anderem in Reinkarnationsvorstellungen oder im schamanistischen Erlebnis des Neugeborenenwerdens der Fall ist – realisieren.³

Die christlichen Glaubensauffassungen vom „Neuen Menschen“, von Neu- und Wiedergeburt, fußen nach dem Erkenntnisstand der neueren neutestamentlichen Wissenschaft in der jüdisch-eschatologischen Geschichtsauffassung: „Das Neuwerden ist Teil des eschatologischen Schöpfungshandelns Gottes.“⁴ Von Augustinus bis zu den Reformatoren liegt die Konstruktion des „Neuen Menschen“ nicht in irdischen Händen, sondern ist vielmehr Werk und Geschenk der Gnade Gottes. Bei allen Unterschieden in der Frage, wie denn das Neusein erfahrbar sei und gelebt werde,⁵ blieb im Hauptstrom der Christentumsgeschichte „die Hoffnung auf den Neuen Menschen in das Spannungsverhältnis von Verheißung und Erfüllung

3 Vgl. ebenda, S. 25, S. 33–39 und S. 53. Für das „Haderen des Menschen mit sich selbst“ gibt es unterschiedliche Erklärungsmodelle: Entweder ist der Mensch aufgrund seiner mangelnden Instinktausstattung ein „Mängelwesen“, oder es treibt ihn seine „unzureichende seelische Beschaffenheit“, an der er leidet, dazu, über sich hinauszustreben. In der christlichen Lehre beruht die Mangelhaftigkeit des Menschen auf seinem moralischen Ungenügen. Vgl. hierzu insbesondere Barbara Zehnpfennig: Der „Neue Mensch“ – von der religiösen zur säkularen Verheißung. In: *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*. Herausgegeben von Mathias Hildebrandt, Manfred Brocker und Hartmut Behr. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2001, S. 81–95, hier S. 83.

4 Küenzlen, *Der Neue Mensch*, S. 53–54. Auch in der paulinischen Theologie symbolisierten Tod und Auferstehung Jesu Christi den Anbruch der neuen Schöpfung, die den Christen schließlich in das neue Leben führt und ihn eine „neue Kreatur“ sein lässt. In Christus ist der „Neue Mensch“ in der Geschichte bereits erschienen. Um ein richtiges Leben nach dem Vorbild von Jesus führen zu können, muss der Gläubige sein Leben grundlegend ändern und alles Böse hinter sich lassen. Es bedeutet, das Alte hinter sich zu lassen und „ganz neu zu werden“. Durch Läuterung und Reinigung, durch innere Umkehr könne der Mensch den Weg zum Heil, die Annäherung an Gott, einschlagen.

5 Religionsgeschichtlich lassen sich im Hinblick auf die Idee des „Neuen Menschen“ – wie Küenzlen ausführt – zwei Grundfiguren unterscheiden. Während sich nach der präsentistischen Vorstellung der Mensch schon im neuen Leben weiß – der „Gnostiker“ beispielsweise erlebt sich bereits als der von allen irdischen Bindungen befreite „Neue Mensch“ –, lebt nach eschatologischer Vorstellung der Mensch dem Neuwerden von Erde und Mensch erst entgegen.



eingebunden“.⁶ Im Laufe des Säkularisierungsprozesses wurde die Vorstellung vom „Neuen Menschen“ transformiert. Nicht länger wird dessen Realisierung auf das Jenseits verschoben und dem Willen und der Gnade Gottes zugeschrieben. Der nun von der Menschheit selbst konstruierte „Neue Mensch“ sollte im Diesseits als ein konkretes irdisches Wesen, das „hier auf Erden schon das Himmelreich“ besitzt (Heinrich Heine)⁷, entstehen. „Politische Religionen“ wie der Nationalsozialismus und der Sowjetkommunismus mit ihren apokalyptischen, eschatologischen und messianischen Zügen knüpften in ihren Vorstellungen vom „Neuen Menschen“ an die christlichen Traditionen an und transformierten diese um. Die in die „rastlose, leidenschaftliche, von den verwegenen Phantasien getragene Suche nach großen, definitiven Auswegen, Lösungen und Weltentwürfen“ eingebettete Suche nach dem „Neuen Menschen“ war um 1900 ein „Thema der Zeit“.⁸

Habitus und „Neuer Mensch“

Von der relativen „Weltoffenheit“, der „Plastizität“ des Menschen (Arnold Gehlen⁹) und dessen „Wandelbarkeit“ (Norbert Elias) gehen die unterschiedlichen Habitus-theorien aus. Der Habitus¹⁰ ist ein Sozialisationsresultat und die Annahme der Bedeutung von Sozialisation impliziert Sozialisierbarkeit. Der sozialisierte Mensch trägt, so Norbert Elias, ein „spezifisches Gepräge“ *in sich* und *an sich*, das er „mit Angehörigen einer Gesellschaft“ teilt.¹¹ Als kleinster gemeinsamer Nenner differenter Habitus-theorien gilt nach Herbert Willems das äußere und innere „Gepräge“ von Habitus als

„Ensemble bio-physischer Strukturen, die sich durch Aneignungen, Internalisierungen bzw. Inkorporationen von sozialem Sinn, d. h. von Sprache, Vorstellungen, Deutungsmustern, Erwartungen usw., vor allem in tendenziell unbe-

6 Küenzlen, *Der Neue Mensch*, S. 57.

7 Heinrich Heine, zitiert nach ebenda, S. 58.

8 Gerd Koenen: *Utopie der Säuberung. Was war der Kommunismus?* Berlin: Alexander Fest Verlag 1998, S. 125–126.

9 Nach Gehlen machen die physische Unspezialisiertheit, die organische Mittellosigkeit sowie der erstaunliche Mangel an echten Instinkten den Menschen zu einem weltoffenen, d. h. in keinem bestimmten Ausschnitt-Milieu natürlich lebensfähigen Wesen. Diese Weltoffenheit sei grundsätzlich eine Belastung, die der Mensch eigenständig durch Kultur in Chancen seiner Lebensführung umarbeiten müsse. Vgl. Arnold Gehlen: *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 7., durchgesehene Aufl. Frankfurt am Main; Bonn: Athenäum 1962.

10 Zum Begriff des Habitus vgl. u. a. Boike Rehbein und Gernot Saalman: *Habitus (habitus)*. In: Bourdieu Handbuch. *Leben – Werk – Wirkung*. Herausgegeben von Gerhard Fröhlich und B.R. Stuttgart; Weimar: Metzler 2009, S. 110–118.

11 Vgl. Maja Suderland: *Hystereses (hystérésis)*. In: Bourdieu Handbuch, S. 127–129.

wusst (implizit) verlaufenden primären Sozialisationsprozessen entwickeln und als ‚zweite Natur‘ des Akteurs tendenziell unbewusst (spontan, intuitiv, selbstverständlich) fungieren. Habitus sind demnach [...] tiefe Strukturierungen des Selbst, die sowohl Resultate als auch Bedingungen von (weiteren) Lernprozessen darstellen.“¹²

Der Habitus erweist sich als träge, ist über längere Zeiträume stabil und zwar auch dann, wenn er zur Struktur einer gewandelten Umwelt gar nicht mehr passt. Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang von „hystérésis“ oder von „Trägheit“ als einer grundsätzlichen Eigenschaft des Habitus. Der Habitus „hinkt“ den sozio-ökonomischen, politischen und kulturellen Transformationen häufig hinterher, besonders deutlich zeigt sich „hystérésis“ als „gespaltener“ oder „zerrissener“ Habitus. Im Habitus verbinden sich also die in einer Gesellschaft wirksamen Denk- und Sichtweisen, Wahrnehmungsschemata sowie Prinzipien des Urteilens und Bewertens;¹³ er ist, so Bourdieu, das Körper gewordene Soziale¹⁴. Habitus bedeutet sowohl strukturierte Struktur – er zeigt also die Präsenz der Vergangenheit in der Gegenwart – als auch strukturierende Struktur: Er verändert Gegenwart. Habitualisierung im Sinne von Gewohnheitsbildung bedeutet sowohl für Gehlen als auch für Berger/Luckmann eine Schließung von Weltoffenheit und eine „Einsparung von Kraft“; er übt eine Entlastungsfunktion aus.¹⁵

Soziale Felder, folgt man Pierre Bourdieu, funktionieren nicht ohne sozial prädisponierte, also durch einen Habitus geprägte Akteure, die in das jeweilige „Spiel“ investieren und sich wie „verantwortungsvolle Akteure“, also den jeweiligen „Spielregeln“ gehorchende Akteure verhalten. Soziale Felder bestimmen zwar einerseits den Habitus. Dieser trägt aber seinerseits wiederum zur Bestimmung der Felder bei: „Bourdieu spricht von der ‚ontologischen Komplizenschaft‘ zwischen Habitus und Feld, auf der der Eintritt ins Spiel und die Verhaftung ans Spiel basieren.“¹⁶

In welchem Zusammenhang stehen die seit der Antike immer wiederkehrenden Ideen des „Neuen Menschen“ und die jeweiligen Habitus? Dem Anspruch nach überwindet der „Neue Mensch“ den Habitus, aus dem er hervorgegangen ist. Der „Neue Mensch“ bricht einerseits also mit dem Althergebrachten, ist andererseits jedoch

12 Herbert Willems: Figurationen, Felder, Habitus, Kapitaltypen. In: Lehr(er)buch Soziologie. Für die pädagogischen und soziologischen Studiengänge. Herausgegeben von Herbert Willems. Bd. 1. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2008, S. 67–87, hier S. 72.

13 Vgl. Beate Kraus und Gunter Gebauer: Habitus. Bielefeld: transcript Verlag 2002. (= Einsichten: Themen der Soziologie.) S. 5–6.

14 Vgl. Pierre Bourdieu: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Aus dem Französischen von Günter Seib. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.

15 Vgl. Haring, Verheißung und Erlösung, vor allem Kapitel I,3, S. 239–260.

16 Cornelia Bohn: Habitus und Kontext. Ein kritischer Beitrag zur Sozialtheorie Bourdieus. Mit einem Vorwort von Alois Hahn. Opladen: Westdeutscher Verlag 1991, S. 26.



gleichzeitig als Transformation und Amalgamierung traditioneller Ideen interpretierbar. In diesem Kontext stellt sich also zum einen die Frage nach den Kontinuitäten und Diskontinuitäten in der Konzeption des „Neuen Menschen“. Zum anderen ist zu klären, welche Auswirkungen die immer wieder diagnostizierte „Trägheit des Habitus“ auf Konzeptionen des „Neuen Menschen“ und vor allem auf deren Durchsetzung hat.

Die Konstruktion des „Neuen Menschen“ im Sowjetkommunismus

Auf die enge Beziehung zwischen den spezifischen russischen politischen, sozio-ökonomischen und kulturellen Entwicklungen und der Genese der Sowjetunion weist unter anderem Johann P. Arnason in seinem 1993 erschienenen Buch *The future that failed* hin. Arnasons besonderes Augenmerk liegt dabei auf der Wechselbeziehung zwischen „russischem Erbe“ (einige WissenschaftlerInnen betonen in diesem Kontext den byzantinischen Hintergrund, also die Tradition des Cäsaropapismus, andere wiederum den mongolischen Einfluss), der Herausforderung durch den Westen und der revolutionären Tradition.¹⁷ Zweifellos formten Politik,¹⁸ Ökonomie und Kultur die Habitus der im Zarenreich lebenden Menschen. Diese verschwanden nicht mit der Revolution, sondern lebten weiter, veränderten soziale Wirklichkeit und wurden ihrerseits wieder verändert. Im Folgenden sollen einige ausgewählte Habitus zwischen 1917 und 1938: der Habitus des Revolutionärs, der Habitus des Massenmenschen und der Habitus des Stalinisten, näher analysiert werden.

Die vorrevolutionäre russischen Intelligenz

Bereits zur Zeit des Dekrabistenaufstandes wollten russische Intellektuelle mit einem „glühendem Sendungsbewusstsein“ Russland vom autokratischen Joch befreien und damit das Volk „erlösen“. Die vorrevolutionäre russische Intelligenz verstand sich als den „imperialen Repräsentanten der christlichen Wahrheit eines Dritten Roms, einer christlichen Wahrheit“¹⁹, die sich mit dem Auftreten der revolutionären Intel-

17 Vgl. Johann P. Arnason: *The future that failed. Origins and destinies of the Soviet model.* London; New York: Routledge 1993. (= Routledge social futures series.)

18 Im Anschluss an Elias diskutiert Arnason den spezifischen russischen Staatsbildungsprozess, der im Sinne von Elias als „a more comprehensive monopolization of more limited resources“ beschrieben werden kann. Für Arnason ist der russische Staatsbildungsprozess durch eine „peculiar combination of strenghts and weaknesses“ gekennzeichnet. Ebenda, vor allem S. 28–55; Zitate S. 37.

19 Klaus-Georg Riegel: *Der Marxismus-Leninismus als politische Religion.* In: „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Herausgegeben von Hans Maier und Michael Schäfer. Bd. 2: Referate und Diskussionsbeiträge der internationalen Arbeitstagung des Instituts für Philosophie der Universität München in der Akademie für Politische Bildung in Tutzing am 25. und 26. März 1996. München [u. a.]: Schöningh 1996–1997. (= Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. 17.) S. 75–128, hier S. 82.

lizenzijs²⁰ in eine säkulare Heilsbotschaft verwandelte. Durch Zeitungen, Bücher und Deklarationen wurde „das messianische Wissen“ der russischen Intelligenzija einem breiteren Publikum zugänglich gemacht.²¹ An diesen Messianismus knüpften die russischen Revolutionäre von 1917 nicht nur inhaltlich an,²² sondern sie übernahmen von der vorrevolutionären russischen Intelligenzija auch, wie Klaus-Georg Riegel ausführt, die „Kombination von ethischem Rigorismus und revolutionärer Praxis“.²³ Eine Leitidee der vorrevolutionären russischen Intelligenz war die Vorstellung eines „Neuen Menschen“, der in Russland nach einem sozio-politischen Umbruch aus dem unterdrückten, ungebildeten Volk entstehen werde. Danach könne der noch unwissende Bauer, durch die Wissenschaft belehrt, Einsicht in die Gesetze der Natur und der menschlichen Geschichte gewinnen: „Wo die – bislang gefesselten – Urkräfte des Volkes und die Wissenschaft zueinanderkämen, da beginne die Stunde eines neuen Zeitalters. Ein Neuer Mensch mit bislang unbekanntem Kräfte werde geboren“, der die Menschheit in „bislang nicht vorstellbare Höhen führen“ werde.²⁴

In der Moderne war die Idee des Neuen Menschen qualitativ-inhaltlich neu bestimmt worden: Die „Vervollkommnung“ der Menschheit wurde erstens als eine innerweltliche, historische Aufgabe betrachtet. Zweitens wurde der „Neue Mensch“ als ein durch gesellschaftliches Handeln herstellbares und planbares Wesen gedacht: Das Neuwerden ist also nicht länger der menschlichen Verfügbarkeit entzogen, sondern der Mensch wurde vielmehr „Produzent“ und „Regisseur“ seines eigenen Heils.

20 Als Entstehungsdekade der vorrevolutionären russischen Intelligenzija wird die Zeit zwischen 1838 und 1848 bezeichnet.

21 Vgl. Riegel, *Der Marxismus-Leninismus als politische Religion*, S. 82. – Dostojewski und später Solschenizyn wiesen auf die Bedeutung der Debattierclubs liberaler Hochschullehrer, der „philanthropischen Totengräber“ der Freiheit, für die „Genese des Bösen“ hin. Zur russischen Intelligenzija vgl. weiters Isaiah Berlin: *Russische Denker*. Herausgegeben von Henry Hardy und Aileen Kelly. Mit einer Einführung von Aileen Kelly. Aus dem Englischen von Harry Maor. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1981. (= Europäische Bibliothek. 6.) sowie Wegzeichen. *Zur Krise der russischen Intelligenz. Essays von Nikolaj Berdjaev* [u. a.]. Eingeleitet und aus dem Russischen übersetzt von Karl Schlögel. Frankfurt am Main: Eichborn 1990. (= Die andere Bibliothek. 67.)

22 Vgl. Andrei Sinjowski: *Der Traum vom Neuen Menschen oder Die Sowjetzivilisation*. Aus dem Russischen von Swetlana Geier. Frankfurt am Main: Fischer 1989, S. 19–25.

23 Als Beispiele für diesen Versuch, eine Verbindung von moralischem Absolutheitsanspruch und revolutionären Handlungsanweisungen organisatorisch herzustellen, können Pestels dekrabistischer „Wohlfahrtsbund“, der revolutionäre „Katechismus“ von Nečaev – den Bakunin als „jesuitisches Kontrollsystem“ bezeichnete –, Tkachevs „Programm für revolutionäre Handlungen“ und Ištutins Richtlinien für seine „Organisation“ genannt werden. Vgl. Riegel, *Marxismus-Leninismus*, S. 83–84.

24 Küenzlen, *Der Neue Mensch*, S. 141.



Ursprung und Ziel der Geschichte wurden nun innergeschichtlich lokalisiert.²⁵ In Dostojewskis *Dämonen* (1881) zeigt sich insbesondere in der Gestalt des jungen Ingenieurs Kirilow, der sich selbst als verkörperter Vorläufer des „Neuen Menschen“ sieht, die Suche nach dem „Neuen Menschen“. Durch die „Vernichtung Gottes“ werde dem „Neuen Menschen“ der Weg bereitet. Kirilow teilt nun die Geschichte in zwei Abschnitte: vom Gorilla bis zur Vernichtung Gottes und von der Vernichtung Gottes bis zur physischen Umgestaltung der Erde und bis zur physischen Umgestaltung des Menschen. Auch in Wladimir Majakowskis Poem *Eine Wolke in Hosen* wird, wie es Sinjowski unterstreicht, hinter dessen Blasphemien der Schmerz, die Liebe und das nicht mehr aufzuschiebende Verlangen nach Gott deutlich:

„[U]nd mit diesem Verlangen, in einem Augenblick die Welt umzukrempeln, mit dieser Bereitschaft zu unerhörtem religiösen Einsatz, selbst wenn es um ein Attentat gegen Gott geht, schloß sich Majakovskij der Revolution an und wurde ihr erster Sänger.“²⁶

In seinem – von Clara Zetkin als „Alpha und Omega der russischen Jugend“, als „Leitstern“ einer ganzen Generation bezeichneten – Roman *Was tun? Aus Erzählungen vom neuen Menschen*²⁷ unterschied Nikolai Gawrilovitsch Tschernyschewski durch das Arrangement seiner Figuren drei Stufen der Menschwerdung: „niedrige Menschen“ (Wera Pawlownas Mutter, Storeschnikow, die Offiziere, die französische Kokotte Julie), „neue Menschen“ (Lopuchow, Kirsanow, Wera Pawlowna, Merzalow) und „höhere Menschen“ (Rachmetow). Diese innere Komposition des Figurenensembles gründet auf der philosophischen Grundidee von der menschlichen

25 Vgl. Barbara Könczöl, Alexandra Gerstner und Janina Nentwig: Auf der Suche nach dem Neuen Menschen. Eine Einleitung. In: *Der Neue Mensch. Utopien, Leitbilder und Reformkonzepte zwischen den Weltkriegen*. Herausgegeben von B. K., A. G. und J. N. Frankfurt am Main [u. a.]: Lang 2006, S. VII–XIV. Nach Küenzlen zeigt sich in der russischen Intelligenzija eine säkulare ‚Religion‘ fast in idealtypischer Art und Weise. Selbst für russische Atheisten sei das Sehnen nach Erlösung, das Suchen nach „Gott“ – folgt man Dostojewski – charakteristisch gewesen. Er zeichnete die Wurzeln des russischen Sozialismus im russischen Atheismus nach, der die Form eines „Ringens mit Gott“ angenommen habe: „Nach dieser atheistischen Logik wird der Mensch, da es keinen Gott geben soll, selbst Gott und erschafft das Paradies auf Erden, aus dem das Böse und das Leid verbannt sind. Deshalb unterhalten sich die ‚russischen Jungen‘ in der Kneipe entweder über Gott oder über Sozialismus, was übrigens, fügt Dostojewski hinzu, fast dasselbe ist. Denn es handelt sich in beiden Fällen um ein Suchen nach Gott, um ein Suchen nach Religion, selbst wenn dabei sowohl Gott als auch die Religion negiert werden.“ (Sinjowski, *Der Traum*, S. 22–23.) Vgl. weiters Orlando Figes: *Nataschas Tanz. Eine Kulturgeschichte Russlands*. Aus dem Englischen von Sabine Baumann und Bernd Rullkötter. Berlin: Berlin Verlag 2003, S. 347–363.

26 Sinjowski, *Der Traum*, S. 25. Auf den Einfluss der mystischen Elemente im russischen Glauben auf die Genese des messianischen Nationalbewusstseins weist u. a. Figes in seinem Buch *Nataschas Tanz* hin, vor allem S. 316–333.

27 Nikolaj G. Tschernyschewski: *Was tun? Aus Erzählungen von neuen Menschen*. Aus dem Russischen von Manfred Hellmann und Hermann Gleistein. 5. Aufl. Berlin; Weimar: Aufbau Verlag 1979.

Höherentwicklung durch tätige Selbstbefreiung, geistiges Arbeiten und aktives Tun für die revolutionäre Erneuerung der Gesellschaft.²⁸

Der Habitus des Revolutionärs

Im Sowjetkommunismus war für die „Gläubigen“ das innerweltliche Heilige zunächst die Idee der Revolution, die von Alexander Blok ebenso wie von Sergej Jesenin und Dmitri A. Furmanow in der Erzählung *Tschapajew* durch die Macht und Zauber verströmende „Entfesselung des Elementaren“ charakterisiert wurde. In den Augen der „Gläubigen“ war die Sowjetunion in die Rolle des Weltheilands geschlüpft. Die siegreiche Beendigung des Bürgerkriegs bedeutete für sie eine Revanche für die erlittenen Niederlagen: für Tsushima, für Brest-Litowsk, für die „jahrhundertlange Not und Dunkelheit“: „Freilich, man nahm dem Land seine nationale Vergangenheit, die Religion und Tradition, und sogar den Namen ‚Rußland‘, aber man gab ihm dafür das Bewußtsein nationaler Stärke und eine unendliche kosmische Perspektive.“²⁹ Der Triumph der Revolution erfüllte für viele Anhänger des Kommunismus in Russland und im Westen sinnstiftende Funktion: Man entdeckte in der Geschichte den „großen, universellen“ Sinn, der so überzeugte und begeisterte, weil er auf die katastrophale Sinnlosigkeit des Ersten Weltkrieges folgte und sich gegen ihren düsteren Hintergrund abhob. Die alte Welt musste „morsch“ sein, wenn die europäische Zivilisation zu solch einer Katastrophe, der eines Weltkrieges, fähig sei. Der Wahnsinn wurde durch einen „vernünftigen Aufbau“ abgelöst.³⁰ Das leninistische Modell eines konspirativ arbeitenden und zentralistisch gesteuerten Apparates von „disziplinierten Virtuosen und Virtuosen“ lässt sich, wie Klaus-Georg Riegel in seinen Arbeiten zeigt, als eine revolutionäre Glaubensgemeinschaft beschreiben, die zunächst vor allem besonders „qualifizierte Virtuosen“ ansprach: nämlich „Akteure, die willens und in der Lage sind, unerbittlich und mit letzter Hingabe ihre Lebensführung unter das Diktat von Glaubenswahrheiten zu stellen“.³¹ Gleichwohl sich die Bolschewiki als neue Elite betrachteten, leben Charakteristika des vorrevolutionären Habitus fort: Die russischen Revolutionäre knüpften nicht nur inhaltlich an den Messianismus der vorrevolutionären russischen Intelligenzija an, sondern sie übernahmen auch, wie Klaus-Georg Riegel ausführt, die Kombination von ethischem Rigorismus und revolutionärer Praxis.

Die „demokratische Illusion“, die Gleichheit aller unter dem Verzicht der Freiheit, teilten die „Gläubigen“, und diese integrierte sie in ein größeres Ganzes. In einem Land, in dem die Leibeigenschaft erst 1861 aufgehoben worden war, in dem soziale

28 Vgl. Wolf Düwel: Nachwort zu: Tschernyschewski, Was tun?, S. 551–576.

29 Vgl. Sinjawski, Der Traum, S. 30–39 sowie S. 348, Zitat S. 348.

30 Vgl. ebenda, S. 55.

31 Riegel, Marxismus-Leninismus, S. 97–98.



Ungleichheit in höchstem Maße gegeben war, übte das Postulat der Gleichheit eine besondere Anziehungskraft aus.

„In dem hungrigen, zerstörten Rußland, unter einem Regime absoluter Rechtlosigkeit, fühlte sich nicht nur der Arbeiter, sondern auch der Bauer als Sieger und Bürger des fortschrittlichsten Landes der Welt. Nur in Rußland sind der Arbeiter und der Bauer Herren ihres von Parasiten und Ausbeutern gesäuberten Landes. Mögen sie bettelarm sein – aber sie sind frei (im sozialen Sinne – das heißt sie sind alle, gleich, vielmehr, sie sind die ersten).“³²

Die Revolution bot vielen ein sinnvolles Ziel, konstruierte eine vielversprechende Zukunft für die Gesellschaft und das Individuum, das nun an dem gesellschaftlichen Wandel mitwirken sollte: „Alles zu verändern. Alles zu tun, damit alles neu wird“, so Alexander Blok, „damit unser verlogenes, schmutziges, langweiliges, häßliches Leben ein gerechtes, sauberes, fröhliches und wunderbares Leben wird.“³³ Sinjawski beschreibt die ersten Jahre nach der Revolution als eine Zeit der Entfaltung schöpferischer Energien: Karrieren jenseits der alten Klassenstrukturen wurden möglich, Bildung für alle angeboten. Im Bereich der Kunst zeichneten die Futuristen in phantastischen Metaphern eine neue Zukunft, hier verbanden sich „utilitaristisches Pathos“ und beeindruckende „Phantastik“, konkrete Taten und erhabene Ideen, Theorie und Praxis. Kunst als Wert an sich wurde der Idee des Nutzens, der Idee der Revolution, unterworfen: „Und das bis auf die Spitze getriebene utilitaristische Denken wurde zum wichtigsten Zug des psychologischen Typus ‚Bolschewik‘.“³⁴ Mit dem Begriff „Sowjetmensch“ sei jedoch unweigerlich das Gefühl der Überlegenheit geknüpft gewesen, wobei es sich allerdings in der Regel nicht um persönliche Qualitäten oder Eigenschaften handelte, sondern um eine Folge der Zugehörigkeit zur realisierten Utopie. Hatte im zaristischen Russland das aristokratische Ethos das öffentliche Leben in Russland dominiert, war es nun das bolschewistische. Die Bolschewiki als „politische und moralische Avantgarde“ waren die neue Elite, deren Status sich auf ihre Kinder übertrug. Moral war für diese jedoch keine abstrakte Größe, sondern das, so ein Parteitheoretiker 1924, was dem Proletariat im Klassenkampf hilft.³⁵

In seinem Buch *Die Flüsterer* widmet der britische Historiker Orlando Figes den „Kindern von 1917“ ein Kapitel. Eines dieser Kinder, die Anfang des Jahrhunderts geborene Jelisaweta Drabkina, war die Tochter eines Revolutionärs der ersten Stunde, der nach der misslungenen Revolution von 1905 zwölf Jahre lang im revoluti-

32 Fedotow, zitiert nach: Sinjawski, *Der Traum*, S. 115.

33 Alexander Blok: *Intelligenzija und Revolution*. Zitiert nach: Sinjawski, *Der Traum*, S. 55.

34 Sinjawski, *Der Traum*, S. 74.

35 Vgl. Orlando Figes: *Die Flüsterer. Leben in Stalins Russland*. Aus dem Englischen von Bernd Rullkötter. Berlin: Berlin Verlag 2008, S. 82.

onären Untergrund gelebt hatte. Die Tochter, Jelisaweta Drabkina, charakterisiert den Habitus der bolschewistischen Revolutionäre folgendermaßen:

„In ihren Kreisen, in denen jeder Bolschewik seine persönlichen Interessen der gemeinsamen Sache unterzuordnen hatte, galt es als ‚spießbürgerlich‘, an sein Privatleben zu denken, solange die Partei in das entscheidende Ringen für die Befreiung der Menschheit verwickelt war.“³⁶

Die Bolschewiki schufen einen Kult des „selbstlosen Revolutionärs“, wobei der revolutionäre Aktivist als „Urbild eines neuen Menschentyps“, nämlich dem einer „kollektiven Persönlichkeit“, figuriert. Die „bürgerliche“ Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit sei aufzuheben, denn nichts im sogenannten Privatleben eines Menschen sei unpolitisch.³⁷ Der neue Mensch ist

„niemals ein Einzelgänger, und selbst wenn er unter außergewöhnlichen Umständen selbständig entscheiden und handeln muß, ist er sich dennoch der Verbindung mit dem Kollektiv bewußt, seinem unsichtbaren Hintergrund. [...] Deshalb handelt der ‚neue Mensch‘ nicht im Interesse der eigenen, sondern der übergeordneten, der allgemeinen Sache. Außer dieser allgemeinen Sache verfolgt er keinerlei private, separate individuelle Absichten. Das ist der Grund, weshalb die größte menschliche Sünde für den ‚neuen Menschen‘ im Egoismus oder Individualismus besteht, in dem Hang, für sich selbst und nicht für das allgemeine Glück zu leben. [...] Der ‚neue Mensch‘ ist stolz darauf, daß er nichts Eigenes hat, daß er sich zugunsten der Sache der Allgemeinheit restlos aufgibt und daß für ihn das Persönliche und das Allgemeine identisch sind. Alles, was ‚mein‘ ist, ist ‚unser‘, und alles, was ‚unser‘ ist, ist ‚mein‘.“³⁸

In Arthur Koestlers Roman *Sonnenfinsternis* hält Rubaschow, ein Revolutionär der ersten Stunde, in seinem Tagebuch fest:

„Niemals in der Geschichte war so viel Macht über die Zukunft der Menschheit in so wenig Händen konzentriert wie hier. Jede falsche Idee, die zur Tat wird, ist hier ein Verbrechen an den kommenden Generationen. Daher strafen wir falsche Ideen, so wie andere Verbrechen strafen: mit dem Tode. [...] Wir kannten dem Individuum keine private Sphäre zu, nicht einmal im Inneren seines Schädelraums.“³⁹

Die Moral ist geknüpft an die Interessen der siegreichen Revolution. Koestler gibt in *Sonnenfinsternis* Einblicke in die mentalen Strukturen eines ganz bestimmten Typus von Kommunisten: Er beschreibt den Mann der ersten Stunde, den Philosophen, den bolschewistischen Kämpfer im Bürgerkrieg gegen die Weißgardis-

36 Ebenda, S. 39–40.

37 Vgl. ebenda, S. 39–44.

38 Sinjowski, *Der Traum*, S. 166–167.

39 Arthur Koestler: *Sonnenfinsternis*. Roman. Wien; München; Zürich: Europa Verlag 1978, S. 107–108. Im Folgenden als Fließtextzitat.



ten, der von den Nationalsozialisten verhaftet, zwei Jahre inhaftiert, gefoltert und misshandelt wurde, der jedoch trotzdem schwieg, triumphal nach Moskau zurückkehrte und weiterwirkte. In *Sonnenfinsternis* werden die letzten Wochen im Leben des bolschewistischen Revolutionärs und Funktionärs Rubaschow,⁴⁰ vom Zeitpunkt seiner Verhaftung bis zu seiner Hinrichtung, nachgezeichnet.⁴¹ An der Romanfigur Rubaschow zeigt sich die Denkstruktur des charakteristischen kommunistischen Revolutionärs – nicht jedoch die des stalinistischen Funktionärs –, die Rubaschow schließlich im Laufe seiner Verhöre vor seinem Prozess zu der Überzeugung kommen lässt, dass sein Geständnis nicht-begangener Taten eine logische Konsequenz und Notwendigkeit seines Handelns sei.

Zu Beginn des Romans wird Rubaschow verhaftet und ins Gefängnis gebracht. Er fühlt sich frei und sicher – tagtäglich hat er mit seiner Verhaftung gerechnet. Er zieht Bilanz über sein Leben und sein Denken durchläuft drei Phasen: Er, der treue Anhänger der Partei, für den die Partei sein Leben, Anfang und Ende seines Schaffens ist, das Kollektiv die einzig wahrhafte Größe und die kommunistische Revolution der Beginn eines Goldenen Zeitalters, beginnt zunächst daran zu zweifeln, ob das heißersehnte Ziel alle zu dessen Erfüllung eingesetzten Mittel gerechtfertigt habe. (Vgl. Koestler, S. 19). Nach der Verurteilung des Genossen Bogrow setzt sich Rubaschow das erste Mal mit dem Tod seiner Geliebten Arlowa auseinander, der für ihn bis zu diesem Zeitpunkt ein abstraktes, in Einzelheiten nicht vorstellbares Ereignis war. Seine einstige Denkweise, dass ihr Tod, vom Standpunkt der revolutionären Moral aus gesehen, eine Notwendigkeit war, erscheint ihm nun wie eine „Geisteskrankheit“. (Vgl. Koestler, S. 153). Nach seinem zweiten Gespräch mit dem Genossen Iwanoff, einem alten Kampfgefährten, tritt Rubaschows Denken in eine neue Phase ein, seine Aufarbeitung der Vergangenheit und das Lebendigwerden seines Gewissens treten in den Hintergrund. Rubaschow stellt nun die Maßnahmen der Partei in Frage: das planmäßige Verhungern von Millionen, die Zwangsarbeit im Archipel Gulag, das allseits präsente Spitzelwesen, den Ausbau der physischen und geistigen Folter zu einem wissenschaftlichen System. Genosse Iwanoff argumentiert hingegen in der Art und Weise, wie Rubaschow noch vor Kurzem argumentiert hätte: „Siehst du nicht, wie großartig all das ist? Hat es jemals etwas Großartigeres in der Geschichte gegeben? Wir reißen der Menschheit die alte Haut vom Leibe und nähen sie in eine neue ein.“ (Koestler, S. 171). Rubaschows Gedanken befinden sich im Wandel. Er entwickelt eine neue Theorie der historischen Entwicklung, in deren Rahmen es für die Opposition in Phasen der geistigen Unreife der Massen nur drei Möglichkeiten gebe: eine Palastrevolution, in Verzweiflung „zu sterben und

40 Die Gestalt Rubaschows symbolisiert ein Mitglied der alten bolschewistischen Garde, mit der Denkensart Bucharins und der Persönlichkeit und äußeren Erscheinung aus einer Mischung von Trotzki und Radek (vgl. ebenda, S. 282).

41 Koestler – selbst ehemaliges Parteimitglied der KPD – versucht darin, sich der Frage anzunähern, warum so viele Angeklagte der stalinistischen Säuberungsprozesse – Männer der ersten Stunde wie Bucharin, Pjatakow und Smirnow – letztendlich in ihren Prozessen alle ihnen vorgeworfenen Taten „freiwillig“ gestanden.

zu schweigen“ oder die Unterdrückung der eigenen Überzeugung, wenn es keine Möglichkeit gibt, sie in die Tat umzusetzen.

„Da das einzige moralische Kriterium, das wir anerkennen, das der sozialen Nützlichkeit ist, ist es offenbar ehrenhafter, seiner Überzeugung öffentlich abzuschwören, damit es einem erlaubt bleibe, der Partei weiter zu dienen, als donquichottisch für eine verlorene Sache zu kämpfen. Fragen des persönlichen Stolzes, Vorurteile, wie sie andernorts gegen bestimmte Formen der Selbsterniedrigung bestehen, persönliche Gefühle wie Müdigkeit, Ekel und Scham – sind mit der Wurzel auszurotten [...].“ (Koestler, S. 179)

Rubaschow entschließt sich, sein Schweigen zu brechen. Stolz und Ehre bestimmen nicht länger sein Handeln. Die Zeit einer geänderten Gesellschaftsform hätte einen geänderten Begriff der Ehre mit sich gebracht: nämlich, der Sache ohne Eitelkeit und bis zur letzten Konsequenz zu dienen (vgl. Koestler, S. 189). Er erwartet sein nächstes Verhör, doch nicht sein ehemaliger Gefährte Iwanoff, der liquidiert wurde, sondern Gletkin, ein Funktionär neuen Typs, befragt Rubaschow. Unter der Anwendung subtiler Foltermethoden vollziehen sich die Gespräche zwischen Gletkin und Rubaschow – wie in einem Spiel (vgl. Koestler, S. 233): Rubaschow gesteht einen Punkt der Anklage, und Gletkin beantwortet ihm eine Frage. Rubaschow gesteht schließlich *nicht* unter dem Druck der physischen Methoden, sondern weil er der Partei den letzten Dienst erweisen möchte: „Ich bin bereit alles zu tun, um der Partei zu dienen“ (Koestler, S. 195) und damit als warnendes Beispiel für die Massen zu fungieren. Rubaschow unterschreibt das Protokoll und bekennt sich im Prozess schuldig, im Dienste der Konterrevolution gestanden zu haben.

Identitätsstiftung erfolgte im Hinblick auf den neuen Sowjetmenschen also durch den bedinglosen Dienst für die Sache, wobei der Handelnde solange moralisch agierte, wie er der Sache diente. Die Unfehlbarkeit der Partei machte das Analysieren, Grübeln und Zweifeln letztlich zu häretischen Handlungen, wie Rubaschows Gespräch mit Richard deutlich macht:

„Die Partei kann sich nicht irren. Du und ich – wir können irren – die Partei nicht. Die Partei, Genosse, ist mehr als du und ich und tausend andere wie du und ich. Die Partei ist die Verkörperung der revolutionären Idee in der Geschichte. Die Geschichte kennt kein Schwanken und keine Rücksichten. Sie fließt schwer und unbeirrbar, auf ihr Ziel zu. An jeder Krümmung lagert sie Schutt und Schlamm und die Leichen der Ertrunkenen ab. Aber – sie kennt ihren Weg. Die Geschichte irrt sich nicht. Wer diesen unbeirrbaren Glauben an die Partei nicht hat, gehört nicht in ihre Reihen.“ (Koestler, S. 152)

Die Geständnisse im Zuge der stalinistischen Säuberungen und Schauprozesse stehen in der Tradition der öffentlichen Beichte und des Buße-Tun,⁴² die sich sehr

42 Zur Zeit der Schauprozesse – des „Prozesses der Sechzehn“, des „Prozesses der Siebzehn“, des „Prozesses der Einundzwanzig“ und der Geheimverhandlung gegen Marschall Michael Nikolajewitsch Tuchatschewski und eine Gruppe der führenden Generäle der Roten Armee – scheint die Verherrlichung Stalins schließlich ihren Höhepunkt erreicht zu haben.



vom privaten Charakter der Beichte im christlichen Westen unterschied. Bei den großen Säuberungsprozessen wurde folgendes Szenario beschworen. In den Worten der Angeklagten klingen Gewissensforschung, Sündenbekenntnis, Reue und Zerknirschung an. Außenstehende dürften sich an Szenen aus dem kirchlichen Leben erinnert fühlen – an Vorgänge der Aufnahme in die Gemeinschaft der Gläubigen, der Katechese und Glaubensprüfung; der Einweihung in Mysterien der Kirche; aber auch der Ausschließung unbußfertiger Kirchenmitglieder, der Exkommunikation von Renegaten und Ketzern. Erinnerungen an dunkle Kapitel der Geschichte werden wach, an Inquisition und Ketzerprozesse, an Glaubenszwang und Religionskriege.⁴³ Die stalinistische „Hinrichtungsliturgie“ erlangte ihre Glaubwürdigkeit vorrangig dadurch, dass der Beschuldigte durch sein „Geständnis“ für die „Richtigkeit der Anklage“ bürgte, wobei Stalin durch den Einsatz unterschiedlicher Methoden der physischen und psychischen Folter – eindringlich beschrieben in Rybakows *Stadt der Angst* oder in Koestlers *Sonnenfinsternis* – diese Geständnisse als Dienst an der Partei erzwang.⁴⁴

In den 1970er Jahren hielt Michael Baitalski, der in den 1920er Jahren als Komsoolz mit seinen Freunden einen Kampftrupp gegründet hat, rückblickend zum Habitus der Bolschewiki fest: Zehntausende nahmen die Urteile der Partei vorbehaltlos an, auch dann noch, als die Revolution in die stalinistische Diktatur übergegangen war. Das Ritual der „Selbstkritik“ und die Tradition der Säuberungen hatten sich im Habitus der Akteure verfestigt, waren Teile des alltäglichen Denkens und Handelns geworden:

„Diese Menschen degenerierten nicht. Im Gegenteil, sie änderten sich zu wenig. Ihre Innenwelt blieb die von früher, so dass sie nicht erkannten, was für ein Wandel in der Außenwelt eingesetzt hatte. Ihr Unglück war ihr Konservativismus (ich würde ihn ‚revolutionären Konservativismus‘ nennen), der sich in ihrer unwandelbaren Ergebenheit [...] gegenüber den Maßstäben und Grundsätzen ausdrückte, die sie in den ersten Revolutionsjahren erworben hatten. Es war sogar möglich, solchen Menschen einzureden, dass sie zum Wohle der Revolution

Nach der Liquidierung der Angeklagten und deren Ersetzung durch „Vollzugsbeamte“ sowie nach den darauf folgenden Säuberungen, die Parteimitglieder, Soldaten, Kominternführer, gewöhnliche Arbeiter und Bauern, Regierungsbeamte, Angestellte der Industrie und der Landwirtschaft, Wissenschaftler, Schriftsteller und Künstler – kurz: Menschen aus allen Schichten der Bevölkerung erfasste –, blieb Stalin „erhaben und unfehlbar“ als der in Szene gesetzte „weise Führer“, der sich seines Rechts und seiner Unfehlbarkeit unerschütterlich sicher ist und daher in jeder Situation gelassen bleibt, allein zurück.

43 Vgl. Hans Maier: „Politische Religionen“ – Möglichkeiten und Grenzen eines Begriffs. In: „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“, Bd. 2, S. 299–310, hier S. 300–301.

44 Vgl. Riegel, Marxismus-Leninismus, S. 113. Zu den großen Säuberungen und den Schauprozessen vgl. u. a. Koenen, Utopie, S. 215–270 sowie Lorenz Erren: „Selbstkritik“ und Schuldbekenntnis. Kommunikation und Herrschaft unter Stalin (1917–1953). München: Oldenbourg 2008. (= Ordnungssysteme. 19.) [Vorher: Tübingen, Univ., Diss. 2003.]

gestehen müssten, sie seien Spione. Viele ließen sich überzeugen und starben an dem Glauben an die revolutionäre Notwendigkeit ihres Handelns.⁴⁵

Dem bolschewistischen Idealisten entsprach eine spartanische Lebensweise, sämtliche Spuren „kleinbürgerlicher Häuslichkeit“ sollten ebenso beseitigt werden wie die Betonung der eigenen Körperlichkeit mit Hilfe von modischer Kleidung, Kosmetika, Frisuren oder Parfums: „Die ‚neuen Menschen‘ der Partei-Avantgarde trugen einfache, völlig schmucklose Kleidung pseudoproletarischer oder pseudomilitärischer Art.“⁴⁶

Der Massenmensch

Der Sowjetstaat teilte die Gesellschaft in zwei Gruppen: die „Unseren“ und die „Fremden“, deren Zugehörigkeiten sich jedoch – wie bereits deutlich wurde – stets wandelten.⁴⁷ Zur Zeit des Bürgerkriegs kämpften die Bolschewiki an der „inneren Front“ gegen die „Bourgeoisie“, gegen frühere zaristische Beamte, Grundbesitzer, Kaufleute, „Kulaken“, kleine Händler und die alte Intelligenzija. Nach dem Ende des Bürgerkriegs galt der „innere Kampf“ nun dem Individualismus. Die „sogenannte Sphäre des Privatlebens dürfen wir nicht unbeachtet lassen“, so Lunatscharski 1927, „denn hier liegt das zu erreichende Endziel der Revolution“⁴⁸: die Schaffung des neuen Sowjetmenschen. In regelmäßigen Abständen mussten die Parteimitglieder einen kurzen Lebenslauf vorlegen oder einen Fragebogen mit detaillierten Angaben über Herkunft, Ausbildung, Werdegang und „Entwicklung des politischen Bewusstseins“ ausfüllen. Folgt man Leo Trotzki, so führt der Mensch im Zuge seiner „Weiterentwicklung“ eine „Säuberung von oben nach unten durch: Zuerst säubert er sich von Gott, dann säubert er die Grundlagen des Staatswesens vom Zaren, dann die Wirtschaft von Chaos und Konkurrenz und schließlich seine Innenwelt von allem Unbewußten und Finsteren.“⁴⁹

Der erfolgreichen Sozialisierung der Kinder steht die Familie im Wege, denn, „wenn die Familie ein Kind liebt“, so die sowjetische Erziehungswissenschaftlerin Slata

45 Michael Baitalski, zitiert nach Figes, *Die Flüsterer*, S. 80. Lunatscharski hatte betont, dass der Anspruch auf eine weiße Weste Ausdruck einer Haltung sei, die für eine revolutionäre Epoche zutiefst unannehmbar sei. Vielmehr symbolisierten „blutige Hände“, dass jemand ein Gerechter sei: „Diese neue Ethik fand ihre ideale Verkörperung oder ihr moralisches Vorbild in Dscherschinskij, dem Vorsitzenden der Tscheka. [...] Die Rolle des Henkers tut seinem moralischen Prestige keinen Abbruch, im Gegenteil, denn er opfert auf dem Altar der Revolution nicht nur sein Leben, sondern auch sein Gewissen und die Reinheit seiner Seele.“ (Sinjawski, *Der Traum*, S. 180.)

46 Figes, *Die Flüsterer*, S. 58–59.

47 Vgl. Sinjawski, *Der Traum*, S. 369.

48 Lunatscharski, zitiert nach Figes, *Die Flüsterer*, S. 49.

49 Leo Trotzki, zitiert nach Koenen, *Utopie*, S. 133.



Lilina, „macht sie es zu einem egoistischen Wesen und ermutigt es, sich als Mittelpunkt des Universums zu betrachten“⁵⁰. Diese „egoistische Liebe“ zu den eigenen Kindern sollte durch eine „rationale Liebe“ einer „erweiterten sozialen Familie“ ersetzt werden. Folgt man dem *ABC des Kommunismus* (1919) sollten Erwachsene sich um sämtliche Kinder in der jeweiligen Gemeinschaft kümmern.⁵¹ Die Ausbildung eines primären Habitus im Bourdieuschen Sinne, also jenes Habitus, der im Laufe der primären Sozialisation im Kreise der Familie entsteht, soll so weit wie möglich zugunsten der Schaffung von sekundärem Habitus zurückgedrängt werden. Einen zentralen Stellenwert räumt Bourdieu bei der Formierung von Habitus der Schule ein. Die Schule habe die Funktion, das kollektive Erbe in ein sowohl individuell als auch kollektiv Unbewusstes zu verwandeln. Schulen und kommunistische Kinder- und Jugendverbände, beispielsweise die 1922 nach dem Vorbild der Pfadfinder gegründeten Pioniere und der als „Reservearmee für junge Aktivisten und enthusiastischen Parteinachwuchs“⁵² geltende Komsomol, sollten die Normen und Werte der kommunistischen Gesellschaft vermitteln. Die marxistisch-leninistische Weltanschauung nahm im Schulunterricht, der nun vorrangig in Werkstätten statt in Klassenzimmern abgehalten wurde, jene Rolle ein, die die Religion im zaristischen Russland innegehabt hatte. Sogenannte „progressive“ Schulen waren „Miniaturen des Sowjetsystems“: Arbeitspläne und -leistungen, dargestellt mit Hilfe von Diagrammen und Schaubildern an den Wänden, dokumentierten den Einsatz der Schüler, Räte und Komitees kontrollierten den schulischen Alltag. In manchen Schulen wurde eine eigene Miliz von Schülern eingerichtet, welche Anzeigen gegen andere Kinder verfasste und Verhandlungen in Klassenzimmern abhielt. In den Dörfern, wo es teilweise keine Parteizellen gab, übernahm der Komsomol die Agitation, führte teilweise die Kampagnen für den Kolchos aus und berichtete oftmals in anonymen Denunziationsbriefen über „widerspenstige“ Bauern. Pionierbrigaden beobachteten häufig die Kolchosäcker und meldeten Getreidediebstähle. Die *Pionerskaja prawda* veröffentlichte die Namen von jungen Spitzeln und schilderte ihre „Großtaten“, wobei ein Pionier auf dem Höhepunkt des Pawlik-Morosow-Kults in den 30er Jahren „besondere Qualität“ dadurch erwies, dass er seine Verwandten anschwärzte.⁵³ „Neu“ war in der Regel konnotiert mit „jung“: „Der Kult der Jugendlichkeit, der Lobgesang auf die jugendliche Formbarkeit, Rücksichtslosigkeit, Stärke und Vitalität gehörte von Anfang an zur geistig-moralischen Grundausstattung des Bolschewismus.“⁵⁴ Große Erziehungsexperimente, Arbeitskommunen und

50 Slata Lilina, zitiert nach Figes, *Die Flüsterer*, S. 49.

51 Vgl. ebenda, S. 48–50.

52 Ebenda, S. 77.

53 Vgl. ebenda, S. 64–67, S. 141–147 sowie S. 211.

54 Koenen, *Utopie*, S. 128.

„Kinderlaboratorien“ prägten die ersten Jahre der Sowjetunion mit,⁵⁵ wobei für die Schaffungen eines „Neuen Menschen“ der „autoritäre Schulmeister unabdingbar“⁵⁶ war. Auf die Masse der Arbeiterschaft und der Bauern richtete sich zunächst die wohlwollende Aufmerksamkeit der Partei: Der Werktätige müsse lesen und schreiben lernen, den Marxismus-Leninismus als einzig „wahre“ Theorie und Anleitung zur Praxis kennenlernen sowie praktisch und technisch ausgebildet werden, um als Ingenieur von morgen möglichst bald die alte naturwissenschaftlich-technische Intelligenzija durch neue Kader ablösen zu können.⁵⁷ Nach Ansicht Lenins hatte das sowjetische Russland die traditionelle „Sklavenmoral“ und die Trägheit der Russen noch nicht überwunden. Der „Neue Mensch“ sei also erst durch eine umfassende Kulturrevolution, insbesondere durch die industrielle Erneuerung Sowjetrusslands zu schaffen. Eine „scholastische Erziehungsdressur“ lässt sich also bereits in der Leninära beobachten, nachdem alle Bürger der Sowjetunion zu Mitgliedern einer internationalen, a-nationalen Nation, einer „neuen historischen Gemeinschaft“: des Sowjetvolkes, geworden waren: „Dieser neue ‚Sowjetmensch‘ war eine neue Art von Mensch – herausgelöst aus seinen ethnisch-kulturellen oder ethnisch-nationalen Wurzeln und Eigenschaften.“⁵⁸ Nach Lenin sollte die „gesamte Gesellschaft [...] ein Büro und eine Fabrik mit gleicher Arbeit und gleichem Lohn sein“⁵⁹ (*Staat und Revolution*). 1928 bemerkte der Volkskommissar für das Bildungswesen Lunatscharski in diesem Zusammenhang, dass es eben nicht genüge, die Menschen zu unterrichten, sondern man müsse die Sinne und den Willen verändern, ja den Charakter, die Natur des Menschen umbilden.⁶⁰ Der Traum von der Schaffung neuer kollektiver Lebensformen dominierte auch den Wohnungsbau und die -vergabe. Riesige Gemeinschaftswohnblöcke für mehrere tausend Arbeiter und deren Familien mit Gemeinschaftsküchen und Waschräumen wurden gebaut.⁶¹

Die Generation der zwischen 1905 und 1915 Geborenen, die weder in der Schule nach traditionellen Werthaltungen sozialisiert worden waren noch an den blutigen

55 Vgl. ebenda, S. 128–129; Sinjawski, *Der Traum*, S. 204–244.

56 Raymond Aron: *Demokratie und Totalitarismus*. Aus dem Französischen von Samuel H. Schirmbeck. Hamburg: Wegner 1970, S. 182.

57 Vgl. Sinjawski, *Der Traum*, S. 177 sowie S. 207–208.

58 Kalamudin Gadshijew: *Betrachtungen über den russischen Totalitarismus*. In: „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Herausgegeben von Hans Maier und Michael Schäfer. Bd. 1: Referate und Diskussionsbeiträge der internationalen Arbeitstagung des Instituts für Philosophie der Universität München vom 26.–29. September 1994. Schöningh 1996. (= Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. 16.) S. 75–80, hier S. 79.

59 Lenin zitiert nach Sinjewski, *Der Traum*, S. 23.

60 Lunatscharski, zitiert ebenda, S. 49.

61 Vgl. Figes, *Die Flüsterer*, S. 242.



Kämpfen der Revolution und des Bürgerkriegs aktiv teilgenommen hatten, sollten schließlich für das stalinistische Regime eine zentrale Rolle spielen.⁶² Die am Ende der 1920er Jahre eingeleitete Industrialisierung und die Kollektivierung der Landwirtschaft, in deren Verlauf Millionen von Menschen an Hunger starben,⁶³ erschienen manchen – nicht zuletzt durch die umfassende Propagandatätigkeit – als Beginn einer neuen Epoche. Westliche Intellektuelle berichteten ebenso begeistert über die Industrialisierung, die Kollektivierung und den Aufbauenthusiasmus in der Sowjetunion.⁶⁴ In den Familien entstand, so Figes, häufig eine wachsende Kluft zwischen den Generationen. Im privaten Bereich, wo oftmals die älteren Familienmitglieder die Autorität inne hatten, galten teilweise noch traditionelle, beispielsweise bäuerliche – 1926 waren noch 82% der sowjetischen Bevölkerung Bauern – oder aristokratische Norm-, Wert- und Rollenvorstellungen, während die Jüngeren durch Schule, Pioniere und Komsomol dem zunehmenden Einfluss des Regimes ausgesetzt waren.⁶⁵ Manche Eltern führten „ein Doppelleben, wobei sie sich in eine Privatwelt (,innere Emigration‘) zurückzogen und heimlich an ihren alten Überzeugungen festhielten, die sie zum Teil sogar vor ihren eigenen, auf Sowjetart erzogenen Kindern verbargen.“⁶⁶ Als schließlich Stalin aufrief, zu den Methoden des Bürgerkriegs zurückzukehren, folgten viele Junge begeistert, wie ein 1909 geborener Stalinist in seinen Erinnerungen festhielt:

„Die Komsomolzen meiner Generation – die die Oktoberrevolution mit zehn Jahren oder jünger erlebt hatten – haderten mit ihrem Schicksal. Im Komsomol und in den Fabriken klagten wir darüber, dass es für uns nichts mehr zu tun gebe. Die Revolution sei vorbei, die harten doch romantischen Jahre des Bürgerkriegs kämen nicht wieder und die ältere Generation habe uns nur ein trostloses, prosaisches Leben ohne Kampf und Aufregung hinterlassen.“⁶⁷

Aufgezogen mit einem auf den Bürgerkriegsgeschichten gründenden Kampfkult und trainiert in einer vielfach vermittelten militärischen Weltanschauung waren gerade die Jüngeren bereit, Stalins Aufruf zu folgen.⁶⁸ Das stalinistische Programm forderte

62 Vgl. ebenda, S. 78–80.

63 Zur „Kollektivierung“ und „Industrialisierung“ vgl. Koenen, Utopie, S. 147–190; zur „Entkulakisierung“ u. a. Lynne Viola: *The Unknown Gulag. The Lost World of Stalin's Special Settlements*. Oxford [u. a.]: Oxford University Press 2007.

64 Vgl. Erhard Stölting: Charismatische Aspekte des politischen Führerkults. Das Beispiel Stalins. In: *Politische Religion – religiöse Politik*. Hubert Cancik zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Richard Faber. Würzburg: Königshausen & Neumann 1997, S. 45–74, hier S. 64.

65 Vgl. Figes, *Die Flüsterer*, S. 93–110.

66 Ebenda, S. 110.

67 Zitiert nach ebenda, S. 136.

68 Vgl. u. a. Koenen, Utopie, S. 129–130.

den Aufbau einer neuen Gesellschaft und zugleich auch die Transformation eines jeden Menschen; zentrale Begriffe der Stalinzeit wie „Umbau“, „Umgraben“, „Umkrempelung“ und „Umerziehung“ weisen darauf hin, dass es galt, sowohl den Einzelnen als auch die Gesellschaft umfassend zu verändern, wobei jedes Individuum verpflichtet war, sich an diesem Programm zu beteiligen. Der „Neue Mensch“ sollte die Natur nach seinem Bilde schaffen und sich dabei selbst erneuern: Den Schriftstellern wurde hierbei die Aufgabe zuteil, der „heldenhaften Epoche“ ein Denkmal zu setzen und den „Neuen Menschen“ zu beschreiben. Der neue „MENSCH mit Großbuchstaben“, sei, so Gorki⁶⁹, der von der sozialistischen Revolution befreite Mensch, der sich durch Arbeit selbst verwirkliche, wobei der Motor dieses Neuwerdens der Wille sei. Dieser treibe die „kleinen“ Menschen „vorwärts und höher“ und mache sie zu „Riesen“. Im Sowjetkommunismus der mittleren Stalinzeit sollte schließlich dieser „Neue Mensch“ aus einer Verschmelzung von *Glauben* und *Angst* kreiert werden. Der nicht vom Wahrheitsmonopol der Partei Überzeugte sollte sich im Status vollkommener Ohnmacht sehen. Der neue Menschentyp könne sich – so Solschenizyn – nur dann festigen, wenn Gewohnheit hinzukomme, wenn der *homo sovieticus* zum Überleben verurteilt, mit der „Überwachung aller durch alle“ vorlieb nehme.⁷⁰ Denunziation war, wie Figes unterstreicht, seit Jahrhunderten ein Teil des russischen Staatswesens gewesen. So hätten an den Zaren gerichtete Petitionen gegen Amtsträger, die ihre Macht zu missbrauchen schienen, eine bedeutsame Rolle im Herrschaftssystem gespielt und den gängigen Mythos vom „gerechten Zaren“ gestützt. In russischen Wörterbüchern wurde der Akt der Denunziation als Bürger-tugend definiert, war also positiv und nicht negativ konnotiert. Nun erreichte die Denunziation jedoch eine neue „Qualität“: „Wachsamkeit“ selbst gegenüber Familienmitgliedern und Freunden wurde zur obersten Pflicht.⁷¹

Der Habitus des Stalinisten

Während für die alte Garde teilweise glühender revolutionärer Enthusiasmus charakteristisch gewesen war, scheint für die neuen Klassen, die „Stalins Thron“ absicherten, Dienen, Befehlen und Gehorchen kennzeichnend gewesen zu sein.⁷² Während für Lenins Herrschaft, folgt man den Analysen von Riegel, eine religiöse Virtu-

69 Gorki zitiert nach Jochen Hellbeck: Zum Menschenbild bei Gorki vgl. Stepan Filippovič Podlubnyj: Tagebuch aus Moskau 1931–1939. Aus dem Russischen übersetzt und herausgegeben von Jochen Hellbeck. München: dtv 1996. (= dtv-Dokumente. 2971.) S. 28. Zum Menschenbild Gorkis vgl. Torsten Rütting: Disziplin in Körper, Laboratorium und Staat. Biologische Metaphern in Diskursen um die Modernisierung Russlands. In: Laien, Lektüren, Laboratorien. Künste und Wissenschaften in Russland 1860–1960. Herausgegeben von Matthias Schwartz, Wladimir Velminski und Torben Philipp. Frankfurt am Main [u. a.]: Lang 2008, S. 39–70, hier S. 69.

70 Solschenizyn zitiert nach Gadshijew, Betrachtung, S. 79.

71 Vgl. Figes, Die Flüsterer, S. 86–87.

72 Vgl. Sinjowski, Der Traum, S. 130–131.



osengemeinschaft charakteristisch gewesen war, kennzeichnete den stalinistischen Funktionärskader weitgehender „Anstaltsgehorsam“, eine „formale Gehorsamsdemut“, die „keine tiefgreifende Ethisierung der gesamten inneren Lebensführung“ („ethische Virtuosenqualität“) erfordert: Durch geregelte Parteiaufnahmeverfahren wurde, so Riegel, die Zugehörigkeit zur Heilsanstalt ermöglicht, wobei ein Minimum an Glaubensformeln aus den entsprechenden Katechismen, ein zweifelsfreier Klassenhintergrund, der Erwerb des Parteiausweises und die Demonstration von Gehorsam, Disziplin und Ordnungswillen zur „Standardausrüstung“ der Mitglieder des Parteikaders gehörten.⁷³ Der moralische Imperativ der Revolution hatte sich in Konformismus verwandelt, Teile der Intelligenzija wurden des Individualismus, Humanismus, der Verweichlichung, der Reflexion, des Liberalismus et cetera angeklagt. In der Mitgliederstatistik der bolschewistischen Partei von 1927 waren nur mehr 3% sogenannte „Altbolschewisten“; gemeinsam mit den Bürgerkriegsteilnehmern stellten sie rund ein Viertel der Mitglieder.⁷⁴ Die neue Elite rekrutierte sich vorrangig aus während des ersten Fünfjahresplanes in Betriebsberufsschulen und anderen technischen Lehranstalten ausgebildeten Söhnen und wesentlich seltener Töchtern der Bauernschaft und des Proletariats, welche durchschnittlich sieben Jahre eine Ausbildung absolvierten.⁷⁵ Mit Einführung der sogenannten Inlandspässe 1933 wurde die Bevölkerung in jene, die über Pässe verfügten (rund 27 Millionen registrierte Bewohner der Städte und die Kader auf dem Lande), und jene, die keine Pässe bekamen, unterteilt: „Die Paßbesitzer bildeten somit den Kern der ‚Sowjetgesellschaft‘, die *eigentliche* Bevölkerung. Um sie drehte sich alles. Der Rest war menschliche Rohmasse.“⁷⁶ Die „freie“ Sowjetbevölkerung verfügte zunehmend über „Heilsprämien“ in Form von Privilegien: beispielsweise im Hinblick auf die Wohnungsvergabe, Lebensmittelkarten, Zuteilungen von industriellen Konsumgütern, Zugang zur Kantine mit besserer Verpflegung bis zur Zuteilung von Dienstboten, Datschen und Krankenhausbetten.⁷⁷ Das Hauptziel der neuen Herrschaftsschicht sei, so Figes, die Erhaltung des Sowjetsystems gewesen, dem diese ihren materiellen „Wohlstand“ und ihre gesellschaftlichen Positionen verdankte. Die spartanische und asketische Einstellung der Altbolschewiken wich einem gewissen Konsumdenken, das persönliche Erscheinungsbild und die Etikette wurden wieder bedeutsamer: „Wir befürworten Schönheit, elegante Kleidung, schicke Frisuren, Maniküre“, so die *Prawda* 1934.⁷⁸ Schätzungen zufolge gab es in der ersten Hälfte der dreißiger

73 Riegel, Marxismus-Leninismus, S. 105–106.

74 Vgl. Koenen, Utopie, S. 149–150.

75 Vgl. Figes, Die Flüsterer, S. 246–247.

76 Koenen, Utopie, S. 179.

77 Vgl. ebenda, S. 179–181.

78 Zitiert nach Figes, Die Flüsterer, S. 251.

Jahre rund 55 500 Familien, die Vergünstigungen erhielten, an die 45 000 davon lebten in Moskau. Der Rest lebte in Gemeinschaftswohnungen (1930 standen einem Menschen in Moskau rund 5,5 m² Wohnfläche zur Verfügung), die ab 1929 von einem Wohnungsbeauftragten umfassend „verwaltet“ wurden.⁷⁹ Gemeinsam mit den Hauswarten versorgten die Wohnungsbeauftragten den NKVD mit Informationen aller Art.⁸⁰ Im Zuge der Säuberungen wurden die Altbolschewiken schließlich „weitgehend *ausgelöscht*“, die Partei konstituierte sich neu.⁸¹

Das von Jochen Hellbeck herausgegebene Tagebuch des bäuerlichen Zuwanderers Stepan Podlubnyj, das von 1931 bis 1939 geführt wurde, beschreibt eindrucksvoll den Traum vom „Neuen Menschen“ in der Stalinzeit.⁸² Stepan Podlubnyj, stolz auf die Fortschritte der Sowjetunion, ließ – wie das Tagebuch belegt – seine bäuerliche Lebenswelt hinter sich und schuf sich eine neue, eine sowjetische Identität. Gerade jene, die neu in ein bestimmtes „Feld“ eintreten, müssen, folgt man den Analysen von Bourdieu, ihre Präsenz durch entsprechendes Verhalten legitimieren. Der Staat hatte Stepan Podlubnyj „Ansehen, Kultur und das Bewußtsein, sich von der Dumpfheit des bäuerlichen Daseins emanzipiert zu haben“, gegeben.⁸³ Dafür schulde er ihm nicht nur „Gehorsam“, sondern auch den Glauben an die politische Ordnung des Stalinismus. Die Vorstellung, dass der von der kapitalistischen Unterdrückung befreite Sowjetmensch zu seiner Natur als gesellschaftliches Wesen zurückkehrt, bildete die Hintergrundfolie für Podlubnyjs Bestreben befreit von „privatem Schmutz“ mit den öffentlichen Werten zu verschmelzen. Stepan Podlubnyjs Aufzeichnungen belegen die Identität stiftende Funktion der Sowjetideologie. Da er nicht an der Legitimität der stalinistischen Klassenpolitik zweifelte, war er überzeugt, zu Recht das Schandmal eines Kulakensohnes zu tragen. Doch könne er seine „kranke Psychologie“ überwinden, wenn er durch Arbeit an sich und – als mustergültiger Aktivist im Komsomol – an der Gesellschaft ein neues Bewusstsein erwerbe. Der forcierte Aufbau der Industrie erfordere vielmehr ein „stürmisches Wachstum“ des Bewusstseins jedes einzelnen. Die sowjetische Kultur schien ihm eindeutige Vorgaben für seine Neuwerdung zu bieten. So betrachtete Podlubnyjs auch den Komsomol, die GPU beziehungsweise den NKVD in erster Linie nicht als staatliche Unterdrückungsapparate, sondern als „moralische Autoritäten, deren Bestimmung es sei, das Bewußtsein eines umherirrenden Einzelnen zu stärken“.⁸⁴

79 Vgl. ebenda, S. 269.

80 Vgl. ebenda, S. 249–295.

81 Koenen, Utopie, S. 225 sowie S. 245. Die führenden sowjetischen Politiker der 1960er und 1970er Jahre, wie beispielsweise Breschnew, Kossygin, Gromyko und Andropow, hatten ihre „Laufbahn“ in der Zeit des „Großen Terrors“ begonnen.

82 Vgl. Podlubnyj, Tagebuch aus Moskau.

83 Vgl. Hellbeck, Einleitung, S. 44.

84 Vgl. ebenda, S. 36–42, Zitat S. 42.



Mit Hilfe des Terrors erzwang Stalin schließlich die Gefügigkeit der Gesellschaftsmitglieder, die teilweise ihren „Glauben“ verloren hatten. Schleichende Angst hatte alle Mitglieder der kommunistischen „Ekklesia“ erfasst, wie dies an folgender Aussage Chruschtschow deutlich wird: „Wenn der oberste Herr und Meister uns zu sich rief, wußten wir nie, ob er uns in einer wichtigen Angelegenheit zu Rate ziehen oder uns in die Verliese der Ljubjanka werfen lassen wollte.“⁸⁵ Antonina Golowina, die mit acht Jahren gemeinsam mit ihrer Mutter und den zwei jüngeren Brüdern in die sibirische Altai-Region verbannt worden war und dort gemeinsam mit anderen Kulaken in einer „Sondersiedlung“ drei Jahre lang gelebt hatte, charakterisierte ihre Jahre nach der Verbannung ab 1934 als Zeit des Zornes ob der tiefen Ungerechtigkeiten, die sie als „Kulakenmädchen“ zu erleiden hatte, und als Zeit der Angst: „Diese Furcht verließ Antonina ihr ganzes Leben lang nicht. Sie konnte sie nur dadurch unterdrücken, dass sie sich ganz in die Sowjetgesellschaft einbrachte.“ Sie lernte fleißig und es gelang ihr trotz ihrer „Kulakenherkunft“ dem Komsomol beizutreten. Schließlich verbarg sie ihre Herkunft den Behörden, studierte Medizin und wurde Mitglied der Kommunistischen Partei. Mehr als zwanzig Jahre lang verbarg sie ihr „früheres Leben“ sowohl vor ihrem ersten als auch ihrem zweiten Mann. Erst Mitte der neunziger Jahre überwand Antonina Golowina ihre Furcht und erzählte ihrer Tochter von ihrer „Kulakenherkunft“.⁸⁶

Eine Konsequenz des stalinistischen Terrors war, wie der Historiker Orlando Figes anhand von zahlreichen Ego-Dokumenten in seinem Buch *Die Flüsterer* nachzeichnet, dass die Menschen zu „flüstern“ lernten:

„Die russische Sprache kennt zwei Worte für einen ‚Flüsterer‘: *scheptschuschtschi* für jemanden, der aus Furcht, belauscht zu werden, sehr leise spricht, und *schep-tun* für jemanden, der den Behörden etwas über andere zuflüstert, das heißt sie anschwärzt. Die Unterscheidung geht auf eine Redeweise der Stalinjahre zurück, als die gesamte Sowjetunion aus Flüsterern der einen oder anderen Art bestand.“⁸⁷

Ebenso versuchten viele Kinder der ehemaligen Intelligenzija sich eine neue „proletarische Identität“ aufzubauen und sich von ihrer sozialen Herkunft zu lösen.⁸⁸

Zur Furcht kamen, so Figes, vielfach lähmende Passivität, der Wunsch, sich zurückzuziehen, Scham, Minderwertigkeitsgefühle, die bei ein und demselben Menschen einerseits Hass auf das Sowjetregime und andererseits den Willen hervorbringen

85 Zitiert nach Aron, *Demokratie und Totalitarismus*, S. 204.

86 Vgl. Figes, *Die Flüsterer*, S. 23-26, Zitat S. 24.

87 Ebenda, S. 29-30.

88 Ebenda, S. 123.

konnten, „sein Stigma durch demonstrative Hingabe“ zu überwinden: Sie wurden „leidenschaftliche Stalinisten“.⁸⁹

Die Angstzustände nahmen allmählich den Charakter einer „Massenhysterie“ oder „Massenpsychose“ an. Die Menschen suchten überall nach „Spionen“ und „Schädlingen“. Bereits 1920 hatte Lenin betont, dass ein guter Kommunist zugleich ein guter Tschekist sein müsse. Es sei also die Aufgabe eines guten Kommunisten, auch den Pflichten eines Geheimpolizisten nachzukommen. In der Stalin-Ära wurde schließlich eine heilige Pflicht daraus, die Arbeit der Tscheka zu unterstützen.⁹⁰ 1935 wurde „aus erzieherischen Gründen“ für Kinder ab 12 Jahren die Todesstrafe eingeführt.⁹¹ Die Gefängnisinsassen in der zweiten Hälfte der 1930 Jahre stellten einen breiten Querschnitt der Bevölkerung dar, im Herbst 1938 hatten die meisten Familien einen Verwandten verloren oder kannten jemanden, der mindestens einen Inhaftierten unter seinen Angehörigen hatte. Die Menschen schliefen schlecht, sie warteten oftmals in der Nacht mit einer gepackten Tasche auf das Klopfen der NK-VD-Männer.⁹² „An öffentlichen Orten wie in einer Straßenbahn“, erzählt Wilhelm Tell, der in einer ungarischen Familie in Moskau aufwuchs und dessen Vater 1938 im Zuge „nationaler Operationen“ verhaftet wurde, „war es meistens still. Wenn die Leute etwas sagten, dann war nur von trivialen Dingen die Rede, etwa davon, wo sie eingekauft hatten. Sie sprachen nie über ihre Arbeit oder andere ernste Dinge.“⁹³ Am Beginn seines Romans *Stadt der Angst* schildert Anatolij Rybakow die veränderte Situation zur Zeit der „Großen Säuberungen“. Sascha, ein Kind vom Arbat und einer von Millionen Häftlingen, wird 1937 nach dreijähriger Verbannung in Sibirien entlassen. Die Welt hatte sich, während er im Lager gewesen war, verändert:

„Wenn Sascha sich heute an seinen langen Marsch in die Verbannung an die Angara vor drei Jahren erinnerte, mußte er feststellen, daß die Menschen damals gesprächiger gewesen waren. Während er und seine Leidensgefährten sich schlafen gelegt hatten, konnten sich der Postbote und der Kutscher noch stundenlang mit den Wirtsleuten über dies und das unterhalten.“

Jetzt dagegen gab es keine Gespräche, weder in Nedokura noch hier in Okunewka. Warum? Weil alle müde waren? Weil man so durchgefroren und kaputt war, daß man sich möglichst schnell hinlegen wollte. Oder war man in diesen drei Jahren einfach schweigsamer geworden?⁹⁴

89 Ebenda, S. 224 und S. 230.

90 Vgl. Sinjowski, *Der Traum*, S. 132–134.

91 Vgl. Koenen, *Utopie*, S. 142.

92 Vgl. Figes, *Die Flüsterer*, S. 360–362.

93 Zitiert nach ebenda, S. 378.

94 Anatolij Rybakow: *Stadt der Angst*. Aus dem Russischen von Juri Elperin. München: dtv 1994. (= dtv. 11962.) S. 8.



Die Angst hatte, wie Anatolij Rybakows Protagonist Sascha in *Stadt der Angst* während seiner Rückkehr aus der Verbannung schockiert festhält, „in den Menschen Güte, Barmherzigkeit, jedes Schamgefühl abgetötet“⁹⁵. Gerade im Sowjetkommunismus in den 1930er Jahren trat das Gefühl der Unsicherheit besonders augenscheinlich zu Tage. Jeder konnte als Verräter oder Feind „entlarvt“ werden: Pjatakow oder Radek werden ebenso wie die Figuren in Rybakows Roman: die Schuldirektorin Alewtina Fjodorowna, zunächst eine altes und ehrenwertes Parteimitglied, schließlich denunziert von der Jungpionierleiterin Tamara Nassedkina und abgeholt vom NKVD, der gefolterte und anschließende verbannte Frisör Sergej Alexejewitsch, der verschwundene Vater der Kellnerin Ljuda, als Verräter gebrandmarkt, verbannt oder sofort liquidiert. Die soziale Welt nahm zunehmend paranoide Züge an: ein Versprecher eines Schülers anlässlich eines Vortrags zu Lenins Todestag, eine Billardkugel, die eine Stalinbüste trifft und beschädigt sowie eine mit einem Seil auf der Ladefläche eines Lastwagens befestigte Stalinbüste werden zu „konterrevolutionären Aktionen“, die schützende Hand der Direktorin über ihre Schüler und die Unterstützung für manche Lehrer zur „konterrevolutionären Aktion“ und zum Verrat. Am Ende des Buches *Stadt der Angst* beschreibt Sascha die Entwicklung vom ‚Gläubigen‘ zum ‚Mitläufer‘ folgendermaßen:

„Man hatte ihn gezwungen, mit den anderen im Glied zu marschieren und mit ihnen Schritt zu halten. Früher hatte er das freiwillig getan und fest an die Maxime geglaubt: Wer nicht mit uns ist, der ist gegen uns. Heute glaubte er nicht mehr daran, marschierte eher im gleichen Schritt und Tritt mit, stimmte aus Vorsicht, aus Angst, aus Feigheit, man konnte doch nicht gegen den Strom schwimmen. [...] Alle waren in einem Netz gefangen, die Starken und die Schwachen. Ein viele Millionen zählendes Land, das imaginäre Feinde verfluchte und verdammt und seine Henker rühmte, besang und ihnen lobhuldete. Die Herde raste mit wahnsinniger Geschwindigkeit, und wer seinen Lauf verlangsamte, wurde zerstampft, wer anhielt, wurde zermalmt. Man mußte vorwärtsstürmen und mit aller Kraft mitbrüllen, brüllen, was die Lunge hergab, denn wer schwieg, wurde mit dem Ochsenziemer gepeitscht, man durfte nicht auffallen, mußte die Gestürzten erbarmungslos treten und jene meiden, denen die Schlinge des Fängers drohte. Und brüllen, brüllen, um die eigene Angst zu betäuben. Die Siegesmärsche, die militanten Gesänge, die jubelnden Lieder, das war das Blöken und Brüllen der Herde.“⁹⁶

Angst vor der Denunziation der Nachbarn, Angst davor, einen fragwürdigen Witz zu erzählen, Angst, jemandem zu vertrauen, Einsamkeitsgefühle und Verlassenheit im System, schließlich Angst, sich selbst zu verlieren, lassen sich sowohl bei Stepan Podlubnyj als auch bei den Protagonisten in Rybakows *Stadt der Angst* beobachten.

95 Ebenda, S. 110.

96 Ebenda, S. 493.

Gleichzeitig jedoch verstärkte das Gefühl der Unsicherheit das Bedürfnis nach Sicherheit und wiederum die Bereitschaft zum Glauben:⁹⁷

„Der naheliegende stille Zweifel, ob die Verhafteten tatsächlich Feinde gewesen seien, weckte den gegen die eigene Person gerichteten Verdacht, ob man nicht als Zweifler selbst ein Feind sei. Denn wenn der NKVD auch Unschuldige [er]griff und zu Unrecht anschuldigte, dann gab es für die eigene Person keine Sicherheit. Das war aber schwer auszuhalten. Selbst wenn es letzte Zweifel gab, war es besser, sie zu unterdrücken und sich an die offizielle Version zu halten. Gerade die im Zweifel geborene Furcht konnte den Glauben verstärken. [...] Jeder konnte zum Opfer werden, aber jeder konnte auch hoffen davonzukommen.“⁹⁸

Viele akzeptierten und verinnerlichten die Normen, Werte und Rollenbilder des Systems; und zwar weniger aus Opportunismus und Karrierestreben oder dem leidenschaftlichen Gefühl, „Sowjetbürger zu werden“, sondern, wie Figes unterstreicht, vielmehr aus einem Gefühl der Scham und Furcht. Die Identifizierung mit dem System milderte die Furcht, der Glaube an den sowjetischen Gesellschaftsentwurf gab dem Leiden einen Sinn.⁹⁹ Trotz der „Absurditäten“ der Denunziationen, Anschuldungen und Selbstbezeichnungen – die bisweilen an die Selbsterforschungen christlicher Mystiker erinnern – boten die Begründungen der Partei ein Sinnangebot:

„Interpretativ mußte man immer wieder eine Struktur finden, in der das Ganze vielleicht nicht gut war, aber doch nach Regeln funktionierte, nach denen man sich richten konnte. Vielleicht war man sogar selbst das Opfer einer Verschwörung. Die Feinde konnten sich in den NKVD oder die engere Umgebung Stalins eingeschlichen haben. Stalin tauchte dann in der traditionellen Rolle des ‚guten Königs‘ wieder auf, der von dem Schrecklichen, das im Lande geschieht, nichts weiß, ein Glaube der auch im russischen Volksglauben verbreitet war. Dieser Glaube an den ‚guten König‘ war das einzige Mittel, nicht verrückt zu werden. Es mußte doch irgendeinen Sinn geben.“¹⁰⁰

Insbesondere die nach 1917 sozialisierten Kinder und Jugendlichen kannten nur das neue System, außer ihnen waren in der nur mehr sehr eingeschränkt vorhandenen Privatsphäre divergente Norm- und Wertvorstellungen vermittelt worden.¹⁰¹ Gerade

97 Die Diskrepanz zwischen der sowjetischen Alltagsrealität und der Verheißung einer paradiesischen Zukunft, wurde oftmals durch einen „bewussten Akt des politischen Vertrauens“ überwunden. Vgl. Figes, *Die Flüsterer*, S. 293.

98 Stölting, *Charismatische Aspekte*, S. 68.

99 Vgl. Figes, *Die Flüsterer*, S. 33–34.

100 Stölting, *Charismatische Aspekte*, S. 69.

101 Vgl. Figes, *Die Flüsterer*, S. 405.



im Projekt des ‚neuen Menschen‘ enthüllte sich also der „totalitäre Charakter“ des Systems besonders eindrucksvoll.¹⁰²

Das stalinistische Regime war bestrebt, ein Nachhinken des Habitus nicht zuzulassen; vielmehr sollte ein neuer Habitus mittels Zwang und Totalkontrolle – von der Wohnungs- und Arbeitsplatzvergabe bis zum Schul- und Universitätswesen – erzeugt werden. Die Kollektivierung hatte eine Lebensweise, die sich über viele Jahrhunderte entwickelt und die auf dem Familienhof, der alten Bauerngemeinde, dem unabhängigen Dorf mit Kirche und Ortsmarkt basiert hatte, zerstört. Die Sippenstruktur bäuerlicher Familien war bewusst zerschlagen, die dörfliche Solidarität gewaltsam vernichtet worden. Millionen von Menschen wurden über die Sowjetunion verteilt, die oftmals von ihren Familien getrennte „nomadisierende Bevölkerung“ zum „Hauptarbeitsheer von Stalins industrieller Revolution“ in den Städten, auf den Industrieabstellen, in den Arbeitslagern und „Sondersiedlungen“ im Gulag, die unter anderem dem „Umschmieden“ („perekowka“) oder der „Umgestaltung der menschlichen Seele“ durch Zwangsarbeit dienten. Das Ziel der neuen Eliten war die Zerstörung alter Beziehungen und Loyalitäten sowie traditioneller Moralvorstellungen und deren Ersetzung durch neue sowjetische Werte und Identitäten.¹⁰³ Nicht nur die Verfolgung der „Kulaken“, sondern auch die Großen Säuberungen, die sich gegen das stalinistische „Zentrum“: den Parteiapparat, staatliche Institutionen und Bürokratien, die Justiz, den Sicherheitsdienst, sowie gegen Reste traditioneller Klassen – Kulaken, Offiziere, Intellektuelle, Kaufleute, Industrielle, Abkömmlinge adeliger Familien – richteten, dienten dazu, soziale Bande zu zerschneiden und das Konsolidieren neuer Schichtungen zu verhindern, wobei sich soziale und nationale Motive vielfach miteinander verbanden.¹⁰⁴ Furcht und Angst zerschnitten vielfach soziale Beziehungen, Freundschaften und Paarbeziehungen. Sie zerstörten moralische Bindungen der Gesellschaftsmitglieder untereinander. „Flüstern“ und „Schweigen“ prägten den „Neuen Menschen“.

Gleichzeitig wurde „Sippenhaftung“ praktiziert; also eine in bestimmten Teilen Russlands wie beispielsweise in der Heimat Stalins: dem Kaukasus, durchaus übliche Praxis. (In der bolschewistischen Elite gab es vielfach Überschneidungen zwischen Familien- und Sippenzugehörigkeit einerseits und politischer Zugehörigkeit andererseits.)¹⁰⁵ Auch mit seinem „religiösen“ und bisweilen „mystischen“ Nimbus knüpfte Stalin an russische Traditionen an, wonach der Zar hart, ja sogar grausam einerseits und wohlwollend, das Volk mit einem Lächeln wie mit höchster Gnade beschenkend andererseits gezeichnet wurde. Der unbestrittene Führer Stalin er-

102 Vgl. Koenen, *Utopie*, S. 127.

103 Vgl. Figes, *Die Flüsterer*, S. 148–187 sowie S. 297. Zur Kollektivierung vgl. u. a. Koenen, *Utopie*, S. 147–190.

104 Vgl. Koenen, *Utopie*, insbesondere S. 246–262.

105 Vgl. Figes, *Die Flüsterer*, S. 370.

schien in der Ahnengalerie großer Russen von Alexandr Newski bis zu Peter dem Großen. Hier lebten vorrevolutionäre Traditionen fort. In späteren Jahren wurde Stalin oftmals als „großer Gärtner“ charakterisiert,

„der das menschliche Unkraut entfernte, die Sowjetmenschen zu leben, zu arbeiten und zu wachsen lehrte und die Fähigsten, Treuesten, ideologisch Gefestigsten aus der Jugend und der sozialen Rohmasse zu sich erhob, um ‚Stalinsche Menschen‘ aus ihnen zu machen“.

So war es wohl auch kein Zufall, wie Gerd Koenen unterstreicht, dass die „letzten ideologischen Ausformungen des Stalinismus sich wesentlich um Fragen der *Steuerbarkeit von Vererbung* drehen“, also um die Frage, wie der stalinistisch sozialisierte Mensch biologisch fixiert werden könnte.¹⁰⁶

Literaturverzeichnis

ARNASON, JOHANN P.: The future that failed. Origins and destinies of the Soviet model. London; New York: Routledge 1993. (= Routledge social futures series.)

ARON, RAYMOND: Demokratie und Totalitarismus. Aus dem Französischen von Samuel H. Schirmbeck. Hamburg: Wegner 1970.

BERLIN, ISAIAH: Russische Denker. Herausgegeben von Henry Hardy und Aileen Kelly. Mit einer Einführung von Aileen Kelly. Aus dem Englischen von Harry Maor. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1981. (= Europäische Bibliothek. 6.)

BOHN, CORNELIA: Habitus und Kontext. Ein kritischer Beitrag zur Sozialtheorie Bourdieus. Mit einem Vorwort von Alois Hahn. Opladen: Westdeutscher Verlag 1991.

BOURDIEU, PIERRE: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Aus dem Französischen von Günter Seib. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.

DÜWEL, WOLF: Nachwort zu: Tschernyschewski, Was tun?, S. 551–576.

ERREN, LORENZ: „Selbstkritik“ und Schuldbekennnis. Kommunikation und Herrschaft unter Stalin (1917–1953). München: Oldenbourg 2008. (= Ordnungssysteme. 19.) [Vorher: Tübingen, Univ., Diss. 2003.]

FIGES, ORLANDO: Die Flüsterer. Leben in Stalins Russland. Aus dem Englischen von Bernd Rullkötter. Berlin: Berlin Verlag 2008.

106 Ebenda.



FIGES, ORLANDO: Nataschas Tanz. Eine Kulturgeschichte Russlands. Aus dem Englischen von Sabine Baumann und Bernd Rullkötter. Berlin: Berlin Verlag 2003.

GADSHIJEW, KAMALUDIN: Betrachtungen über den russischen Totalitarismus. In: „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“, Bd. 1, S. 75–80.

GEHLEN, ARNOLD: Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. 7., durchgesehene Aufl. Frankfurt am Main; Bonn: Athenäum 1962.

HARING, SABINE A.: Verheißung und Erlösung. Religion und ihre weltlichen Ersatzbildungen in Politik und Wissenschaft. Wien: Passagen 2008. (= Studien zur Moderne. 24.)

HELLBECK, JOCHEN: Einleitung. In: Stepan Filippovič Podlubnyj: Tagebuch aus Moskau 1931–1939. Aus dem Russischen übersetzt und herausgegeben von Jochen Hellbeck. München: dtv 1996. (= dtv-Dokumente. 2971.) S. 9–73.

KOENEN, GERD: Utopie der Säuberung. Was war der Kommunismus? Berlin: Alexander Fest Verlag 1998.

KÖNCZÖL, BARBARA; GERSTNER, ALEXANDRA; NENTWIG, JANINA: Auf der Suche nach dem Neuen Menschen. Eine Einleitung. In: Der Neue Mensch. Utopien, Leitbilder und Reformkonzepte zwischen den Weltkriegen. Herausgegeben von B. K., A. G. und J. N. Frankfurt am Main [u. a.]: Lang 2006, S. VII–XIV.

KOESTLER, ARTHUR: Sonnenfinsternis. Roman. Wien; München; Zürich: Europa Verlag 1978.

KRAIS, BEATE; GEBAUER, GUNTER: Habitus. Bielefeld: transcript Verlag 2002. (= Einsichten: Themen der Soziologie.)

KÜENZLEN, GOTTFRIED: Der Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne. 2. Aufl. München: Fink 1994.

MAIER, HANS: ‚Politische Religionen‘ – Möglichkeiten und Grenzen eines Begriffs. In: „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“, Bd. 2, S. 299–310.

PODLUBNYJ, STEPAN FILIPPOVIČ: Tagebuch aus Moskau 1931–1939. Aus dem Russischen übersetzt und herausgegeben von Jochen Hellbeck. München: dtv 1996. (= dtv-Dokumente. 2971.)

REHBEIN, BOIKE; SAALMANN, GERNOT: Habitus (habitus). In: Bourdieu Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Herausgegeben von Gerhard Fröhlich und B. R. Stuttgart; Weimar: Metzler 2009, S. 110–118.

RIEGEL, KLAUS-GEORG: Der Marxismus-Leninismus als politische Religion. In: „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“, Bd. 2, S. 75–128.

RÜTING, TORSTEN: Disziplin in Körper, Laboratorium und Staat. Biologische Metaphern in Diskursen um die Modernisierung Russlands. In: Laien, Lektüren, Laboratorien. Künste und Wissenschaften in Russland 1860–1960. Herausgegeben von

Matthias Schwartz, Wladimir Velminski und Torben Philipp. Frankfurt am Main [u. a.]: Lang 2008, S. 39–70.

RYBAKOW, ANATOLIJ: Stadt der Angst. Aus dem Russischen von Juri Elperin. München: dtv 1994. (= dtv. 11962.)

SINJAWSKI, ANDREI: Der Traum vom Neuen Menschen oder Die Sowjetzivilisation. Aus dem Russischen von Swetlana Geier. Frankfurt am Main: Fischer 1989.

STÖLTING, ERHARD: Charismatische Aspekte des politischen Führerkults. Das Beispiel Stalins. In: Politische Religion – religiöse Politik. Hubert Cancik zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Richard Faber. Würzburg: Königshausen & Neumann 1997, S. 45–74.

SUDERLAND, MAJA: Hystereses (hystérésis). In: Bourdieu Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Herausgegeben von Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein. Stuttgart; Weimar: Metzler 2009, S. 127–129.

VIOLA, LYNNE: The Unknown Gulag. The Lost World of Stalin's Special Settlements. Oxford [u. a.]: Oxford University Press 2007.

WEGZEICHEN. Zur Krise der russischen Intelligenz. Essays von Nikolaj Berdjajev [u. a.]. Eingeleitet und aus dem Russischen übersetzt von Karl Schlögel. Frankfurt am Main: Eichborn 1990. (= Die andere Bibliothek. 67.)

WILLEMS, HERBERT: Figurationen, Felder, Habitus, Kapitaltypen. In: Lehr(er)buch Soziologie. Für die pädagogischen und soziologischen Studiengänge. Herausgegeben von Herbert Willems. Bd. 1. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2008, S. 67–87.

„TOTALITARISMUS“ UND „POLITISCHE RELIGIONEN“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Herausgegeben von Hans Maier und Michael Schäfer. Bd. 1: Referate und Diskussionsbeiträge der internationalen Arbeitstagung des Instituts für Philosophie der Universität München vom 26.–29. September 1994. Bd. 2: Referate und Diskussionsbeiträge der internationalen Arbeitstagung des Instituts für Philosophie der Universität München in der Akademie für Politische Bildung in Tutzing am 25. und 26. März 1996. München [u. a.]: Schöningh 1996–1997. (= Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. 16–17.)

TSCHERNYSCHESKI, NIKOLAJ G.: Was tun? Aus Erzählungen von neuen Menschen. Aus dem Russischen von Manfred Hellmann und Hermann Gleistein. 5. Aufl. Berlin; Weimar: Aufbau Verlag 1979.

ZEHNPFENNIG, BARBARA: Der „Neue Mensch“ – von der religiösen zur säkularen Verheißung. In: Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven. Herausgegeben von Mathias Hildebrandt, Manfred Brocker und Hartmut Behr. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2001, S. 81–95.