

Pravda



Stefan Plaggenborg

# Pravda

*Gerechtigkeit, Herrschaft und  
sakrale Ordnung in Altrussland*

Wilhelm Fink

GEFÖRDERT VOM



Bundesministerium  
für Bildung  
und Forschung

Dieses Werk wurde gefördert durch einen einjährigen Forschungsaufenthalt am Historischen Kolleg in München. Das Historische Kolleg wird finanziert aus Mitteln des Freistaates Bayern. Die Mittel für das Forschungsstipendium hat die C. H. Beck Stiftung zur Verfügung gestellt.

Umschlagabbildung:

Ikone: Das Volk huldigt Zar Michail Fedorovič, aus „Knigi ob izbranii na carstvo velikogo gosudarja, carja i velikogo knjazja Michaila Fedoroviča“ (1673)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2018 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill Gruppe  
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: [www.fink.de](http://www.fink.de)

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München  
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5480-5 (hardback)

ISBN 978-3-8467-5480-1 (e-book)

# Inhalt

<b>Vorwort</b>	VII
<b>Einleitung</b>	1
1 Das Andere des Staates	1
2 Begriffe und Konzepte	6
3 Pravda im Forschungskontext	25
<b>I Weltordnung und gerechte Herrschaft</b>	33
1 Von Byzanz nach Moskau über Jerusalem	33
2 Weltordnung und Gerechtigkeit in der Kiever Rus'	45
3 Aporien der Weltordnung und gerechten Herrschaft am Ende des 15. Jahrhunderts	62
<b>II Der Primat der Ordnung</b>	75
1 Herrscherkritik und die Aberkennung der pravda bei Iosif Volockij	75
2 Herrscheraffirmation und die Geltung der pravda	90
<b>III Rationale Begründungen gerechter Herrschaft</b>	109
1 Die Vernunft und ihr Ungeheuer	109
2 Herrscherkritik mit Aristoteles	124
3 Staatsgestaltung mit Sultan Mehmed Fatih	132
<b>IV Gerechtigkeit, Gewalt und Gottes Interpret</b>	153
1 Selbstherrschaft und ekklesiologisches Staatsverständnis bei Ivan Groznyj	153
2 Gerechtigkeit und Gewalt	166
3 Gottesstaat opričnina	175
<b>V Recht und Gerechtigkeit</b>	205
1 Der Status des Rechts in der sakralen Ordnung	205
2 Gerechtigkeit durch Verfahren	223
3 Gerechtigkeit im Verfahren	239
4 Strafen	247

<b>VI</b>	<b>Das Zeitalter der nepravda</b>	<b>263</b>	
1	Karriere einer Negation	263	
2	Rebellen im Namen der pravda	283	
3	Die Legende vom ohnmächtigen Zaren	303	
4	Die Überwindung der pravda aus dem Geist der Wahrheit		312
	<b>Schluss</b>	<b>335</b>	
	<b>Abkürzungsverzeichnis</b>	<b>353</b>	
	<b>Quellen- und Literaturverzeichnis</b>	<b>355</b>	

## Vorwort

Dieses Buch ist aus dem Forschungsprojekt über „Kulturen der Gerechtigkeit. Normative Diskurse im Transfer zwischen Westeuropa und Russland“, gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung, unfreiwillig hervorgegangen. An dem Verbundprojekt beteiligt waren Kolleginnen und Kollegen aus der Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum, der Slavistik der Universitäten Dresden und Münster, der Theologie in Münster sowie der Bochumer Lehrstuhl für osteuropäische Geschichte. Unsere Untersuchungen richteten sich auf das 19. und 20. Jahrhundert. Allein das historische Teilprojekt ging in der Geschichte weiter zurück und fragte nach der Figur des gerechten Herrschers im Russland der Neuzeit. Daraus ist eine umfangreiche Quellenpublikation in deutscher Übersetzung mit Einführungen und Kommentaren für die Zeit von 1700 bis in die jüngste Vergangenheit hervorgegangen<sup>1</sup>. Drei Epochenquerschnitte sollten die lange Periode erschließen. Die Untersuchung von Corinna Kuhr-Korolev zur Periode um 1991, d. h. zum Wandel von der Sowjetunion zum neuen Russland, liegt in der Reihe *Kulturen der Gerechtigkeit* im Wilhelm Fink-Verlag gedruckt vor.<sup>2</sup> Die Studie von Anna Lenkewitz zum Epochenquerschnitt um 1900 wird in Kürze in derselben Reihe erscheinen. Schwere Krankheit zwang Aljona Brewer, die Bearbeiterin für den Epochenquerschnitt zu Anfang des 18. Jahrhunderts, ihr Projekt aufzugeben. Dieser Schlag traf uns alle hart. Als Leiter des Teilprojektes meinte ich, anstelle von Aljona Brewers Dissertation zumindest die Grundzüge für diesen Querschnitt in einem Aufsatz zu Papier zu bringen. Ganz gegen meine Absicht und unter Hintanstellung anderer Pläne ist daraus das vorliegende Buch geworden, das aufhört, wo Aljona Brewers Untersuchung beginnen sollte. Im Nachhinein scheint mir, die unvorhergesehene Wendung zollt der Arbeit der jungen und begabten Historikerin den Respekt, den sie verdient. Ihr Beitrag bleibt fragmentarisch<sup>3</sup> und dokumentiert die Lücke, die ein anderer nicht schließen kann.

Welche Struktur das Buch erhalten würde, war längere Zeit nicht klar. Schließlich habe ich mich für eine auf den Quellen basierende Darstellung und Chronologie in Verbindung mit systematischen Kapiteln entschieden, weil die Quellenlektüre unter *pravda*-Gesichtspunkten viele Bedeutungen erschloss, die von bisherigen Interpretationen abweichen, nicht wenige Forschungsthesen zweifelhaft erscheinen ließen und die mir für den

---

1 Brewer/Lenkewitz/Plaggenborg, *Gerechte Herrschaft*.

2 Kuhr-Korolev, *Gerechtigkeit*.

3 Zusätzlich zur Mitarbeit an dem Quellenband Brewer, *Iz poslushaniia*; dies., *Herrschaftslegitimation*.

Gesamtzusammenhang wichtig genug erschienen, um sie in aller Ausführlichkeit vorzustellen. Mehr Synthetisierung des Stoffes dünkte mich mit zu vielen Nachteilen verbunden, vor allem wäre die sorgfältige Ausdeutung einzelner Quellen der Verallgemeinerungstendenz zum Opfer gefallen. Inspirierende und imponierend abstraktionsreiche philosophische und soziologische Lektüre ließ mich davon Abstand nehmen.

Es gibt keine gute deutsche Übersetzung des Wortes pravda. Um das Bedeutungsspektrum nicht zu verengen, belasse ich es im Original. Wenn die Übersetzung „Gerechtigkeit“ vorkommt, so handelt es sich lediglich um eine verkürzte Wiedergabe des Bedeutungsspektrums. Was pravda alles bedeutet, steht in der Einleitung. Wo pravda adjektivisch verwendet wird, steht pravdaisch, nicht, um einen Ismus zu konstruieren, sondern um dem schwer übersetzbaren Substantiv eine adjektivische Entsprechung an die Seite zu stellen.

Einige Historiker werden sich am Begriff Altrussland stören. Seine Problematik ist mir bekannt; ich verwende ihn im Bewusstsein dieser Problematik allein als Epochenbezeichnung für den Zeitraum bis Peter d. Gr., mehr ist nicht beabsichtigt. In den folgenden Kapiteln ist zumeist historisch korrekt von der Rus' die Rede.

Zu danken habe ich vielen. Ein ganzjähriges Senior Fellowship des Historischen Kollegs in München 2015/16 hat entscheidend dazu beigetragen, das Manuskript der Druckfassung näherzubringen. Ich danke den Mitgliedern des Kuratoriums herzlich, ebenso den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Kollegs, die den Aufenthalt so angenehm wie möglich gemacht haben.

Danken muss ich den Freunden, Kolleginnen und Kollegen, die großzügig Ideen und Zeit schenkten. Günter Baranowski hat das Kapitel über Recht und Gerechtigkeit gelesen und mit seiner unerschöpflichen Kenntnis des altrussischen Rechts viele wichtige Anregungen gegeben und geholfen, Fehler zu vermeiden, die sich ohne juristische Ausbildung unbemerkt einschleichen. Thomas Bremer hat als Theologe Kenntnisse mitgeteilt, die zu erlangen ein Historiker lange hätte lesen müssen. Agnieszka Zagańczyk-Neufeld hat wertvolle Tipps zum Kapitel über die Altgläubigen beigesteuert. Michael Hagemeyer hat das erste und vierte Kapitel durchgesehen. Gespräche mit Nikolaj Plotnikov habe in vielen Punkten Anregungen gegeben. Hans-Jürgen Bömelburg, Alfons Brüning, Michaela Hohkamp, Markus Koller, Hans-Georg Majer, Wolfgang Reinhard, Claudia Römer, Petra Schulte, Alexander Schunka, Cornelia Soldat und Ludwig Steindorff haben während eines kleinen Kolloquiums in München zur vergleichenden Geschichte gerechter Herrschaft in der frühen Neuzeit viele Gedanken beigesteuert und meine eigenen Überlegungen beeinflusst. Die Beiträge werden in Kürze in der Reihe des Historischen Kollegs erscheinen. Teile des Themas durfte ich auf Tagungen und Kolloquien



bei Jan Kusber in Mainz, Malte Rolf in Bamberg, Mariano Delgado und Volker Leppin in Fribourg (Schweiz), Tanja Penter in Heidelberg, Frank Grüner in Bielefeld, bei Michael Grünbart im Mittelalter-Kolloquium in Münster und im Mittelalter-Kolloquium meiner Bochumer Kollegen Gerhard Lubich und Klaus Oschema vortragen.

Am Lehrstuhl für osteuropäische Geschichte der Ruhr-Universität haben mich Aljona Chajka, Oleksandr Malyshev, Iwar Matern und Fabian Wisotzky kräftig unterstützt, von Bücher schleppen bis zu redaktionellen Arbeiten am Manuskript. Ihnen sei ebenfalls herzlich gedankt.

Worte des Dankes an Berna Pekesen sage ich unendliche, sie sind aber völlig unzureichend.

•••

Teile des ersten und zweiten Kapitels sind erschienen in meinem Aufsatz unter dem Titel „Gerechtigkeit und gerechte Herrschaft in Fürstenbelehrungen Altrusslands“, in: Mariano Delgado/Volker Leppin (Hg.), *Die gute Regierung. Fürstenspiegel von der Antike bis zur Gegenwart*. Fribourg, Stuttgart 2017, S. 141–161.



# Einleitung

Henüz durum bugünkü gibi açık ve seçik, bir bakıma da belirsiz değildi.

OĞUZ ATAY

## 1 Das Andere des Staates

Der moderne Staat, den wir heute als Selbstverständlichkeit kennen und mal mehr, mal weniger oder gar nicht schätzen, ist in Europa entstanden.<sup>1</sup> Das einzigartige Gebilde hat viele Entstehungsgründe, Formen und historische Vorläufer. Kaum eine europäische Errungenschaft hat weltweit größere Wirkung entfaltet, abgesehen vom Kapitalismus, der sich zur selben Zeit zu entwickeln begann.

Was aber war vorher? Oder, um das Telos von der vorstaatlichen zur staatlichen Geschichte gar nicht erst aufkommen zu lassen: Was ist das Andere? Es ist einigermaßen kurios, dass uns ein prägnanter Begriff fehlt für das, was nicht Staat ist, weil alles irgendwie Staat zu sein scheint und doch nicht dasselbe ist wie der europäische Staat, ohne deswegen in Tribalismus, Anarchie und Willkür aufzugehen. Monarchie und Dynastie sind die häufigsten Typen der Organisation größerer Gemeinschaften. Auch sie kennen Militär, Verwalter, Steuereintreiber und Richter, sind arbeitsteilig organisiert, erzwingen Ressourcen und üben Zwang aus, aber sie sind – um die allgemeinste Bezeichnung zu verwenden – Herrschaften, in denen nicht unterschieden wird zwischen dem Herrscher und dem, was die Herrschaft an Machtwerkzeugen, Institutionen, Recht, Organisation der sozialen Beziehungen hervorbringt und was den Staat in ein Verhältnis setzt zu seinen „Bürgern“ und rechtlich definierten Gruppen und Interessen, was also den Staat als eigene Person hervortreten lässt. Dynastische Krisen können zu Staatskrisen führen, wenn die Bezirke von Herrschaft, Staat und Gesellschaft noch nicht klar voneinander getrennt sind und Staat sich ohne die Person des Herrschers nicht selbst erhält,<sup>2</sup> sie sind in der Lage, katastrophale Wirkung in nichtstaatlichen personalen Herrschaften zu entfalten.<sup>3</sup>

---

1 Aus der unerschöpflichen Literatur Reinhard, Staatsgewalt; jüngere Forschungsansätze s. Brakensiek/Bredow/Näther, Herrschaft; Asch/Freist, Staatsbildung, hier besonders die Einleitung von Dagmar Freist mit einem Forschungsüberblick, sowie der Kommentar von Wolfgang Reinhard; Blockmans/Holenstein/Mathieu, Interactions, darin der Beitrag zu Russland von Sashalmi, „God is high up“.

2 Reinhard, Staatsgewalt, S. 49.

3 Die „Zeit der Wirren“ 1598–1613 in Russland ist so eine Periode. Dazu s. Kapitel VI.

Monarchien organisieren nicht einfach nur ihre Macht und setzen sie durch. Auch monokratische Herrschaften sind gerechtfertigte Herrschaften. Sie stützen sich vor allem auf Religion. Aber was heißt das? Auf die christlichen Herrscher bezogen, ergeben sich Schwierigkeiten. Im Neuen Testament finden Monokraten kein Vorbild für ihren Herrschaftstypus. Also ziehen sie gern das Alte Testament zu Rate, um ihre Herrschaft abzusichern, und legitimieren die Monokratie analog zum Monotheismus. Hier fangen aber viele Probleme an. Herrscher sind nicht Gott, sondern irgendetwas anderes, Stellvertreter, von Gottes Gnaden Eingesetzte, Gesalbte usw. Berufen sie sich zur Rechtfertigung ihrer Herrschaft auf Gott, sind sie gebunden an die außerherrschaftlichen göttlichen Gebote. Um ihren Machttrick zu kaschieren, rufen die Herrscher Gott zum Zeugen der Berechtigung ihrer Gewalt auf. Das stürzt sie permanent in das Begründungsdilemma eines instrumentalisierten Gottes, dessen Weisheit und Entschlüsse sie doch nicht kennen können, dessen Wille zu verkörpern sie aber behaupten. Hier schlägt die Stunde der Kleriker, die es in der Hand haben, den Machtanspruch aus ihrer Sicht als begründet zu beschreiben oder zu verwerfen und alle Varianten relativierender Legitimation zwischen diesen beiden Polen zu formulieren. Wenn die Herrscher also irdische Herrschaft in himmlischer Analogie begründen, dabei die einschlägigen Lehren des Alten Testaments heranziehen, sich durch Gottesgnadentum, Gottesfurcht und Gottesnähe zu Monokraten erklären, so ist die Bindung nicht religiös amorph, sondern auf doppelte Weise verklammert: in der Sphäre der Transzendenz und zugleich geerdet.

An dieser Stelle enden häufig die Erklärungen und übersehen ein wichtiges Folgekapitel. Nun tritt Gerechtigkeit auf den Plan. Sie stellt die Verbindung her zwischen der mundanen Organisation von Herrschaft und dem Göttlichen, an deren Schnittpunkt der Herrscher sich verortet. Gerechtigkeit Gottes wird zu einem Postulat weltlicher Organisation. Altorientalische Kulturen kennen sie als Grundprinzip der Herrschaft, in den monotheistischen Religionen ist sie ein bedeutendes, wenn nicht das wichtigste Merkmal irdischer Herrschaft, das Alte Testament knüpft an prä-monotheistischen Quellen an, so dass christliche monokratische Herrscher unter Bezug auf diesen Text unbeabsichtigt in einer lange Tradition von Vorstellungen über Gerechtigkeit und gerechte Herrschaft stehen.

Historiker sind zurecht äußerst vorsichtig, wenn es um universale Prinzipien geht, die wenngleich nicht alle, so doch einen Großteil der Menschheit angehen. Gerechtigkeit scheint ein universales Prinzip von Herrschaft zu sein, anzutreffen im konfuzianischen Denken<sup>4</sup>, im chinesischen Rechtsdenken

---

4 Weber-Schäfer, Gerechtigkeitsvorstellungen.

und in der Bürokratie<sup>5</sup>, im Sanskrit<sup>6</sup>, gerühmt wurde die Gerechtigkeit der Hethiter<sup>7</sup>, von persischen Schahs eingefordert<sup>8</sup>, im Alten Ägypten codierte sie eine ganze Kultur<sup>9</sup>, osmanische Sultane mussten sie beachten<sup>10</sup> und die griechische Antike leistete ihren hinreichend bekannten Beitrag.<sup>11</sup> Die Macht der Monokraten kann gelegentlich nackte Gewalt sein, Tyrannis oder Despotie, wie die Europäer mit einem frühen Verständnis von Unterdrückung und Gewalt, Unrecht, der usurpierten oder nicht legitimierten Herrschaft sowie der unterbrochenen Beziehung von Herrscher und Untertanen bzw. Staat und Gesellschaft formulierten, aber sie ist in den seltensten Fällen ohne Rechtfertigung, die in der Regel auf Religion gründet. Es haftet der Gewalt ein Bedürfnis nach Spiritualität an.

Man kann Gerechtigkeit für die Drapierung von Macht und Gewalt, und nur für das, halten, dann erschöpft sich ihre Bedeutung in oberflächlicher Verkleidung, welche beide nicht nackt aussehen lässt. In einer altorientalischen Quelle heißt es, die Herrschaft „zieht sich das Kleid der Gerechtigkeit an“.<sup>12</sup> Ihr Auftreten als Grundlage von Herrschaft rund um den Globus aber könnte einen Grund haben, der über die Maskierung von Macht und Gewalt hinausgeht, es könnte bedeuten, dass sie mehr ist als der neckische Eintrag ins Poesiealbum der Politik, während die Macht die Wirklichkeit beherrscht. Es könnte sein, dass sie das spirituelle Fundament von Herrschaft bildet, die sich auf vielen Feldern organisiert, in Szene setzt und handelt und dabei Macht ausübt und (nackte) Gewalt anwendet, ohne Gerechtigkeit aber nichts als Macht und Gewalt wäre. Wenn sich Herrscher schon religiös legitimieren, dann sind sie, wollen sie nicht Despoten genannt werden, gezwungen, mit Hilfe der Gerechtigkeit eine Brücke zu bauen vom Himmel zur irdischen Wirklichkeit der Herrschaft. Es gibt wenig andere Verbindungen zwischen Gott und Welt, sofern in Kategorien von politischer Herrschaft konstituiert, von solcher Prominenz wie Gerechtigkeit mit ihrem Doppelpass, der sie bei Gott wohnen lässt und gleichzeitig ihre Behausung in der weltlichen Herrschaft beglaubigt. Indem der Herrscher behauptet, in ihm sei diese gedoppelte Gerechtigkeit amalgamiert, macht er sich zum Vermittler zwischen Gott und Welt. Ohne Gerechtigkeit

5 Storm/Polfuß, Rechtskultur.

6 Sen, Idee, S. 48–53.

7 Steymans, Fürstenspiegel, S. 21.

8 Darling, History.

9 Assmann, Ma'at.

10 Inalcik, Empire, S. 65–69; Majer, Sultan.

11 Man nehme eine beliebige europäische bzw. nordamerikanische philosophische Abhandlung zur Gerechtigkeit, die einen ideengeschichtlichen Abschnitt enthält.

12 Dux, Anfang, S. 122; es könnte sein, dass Dux hier die Herrschaft mit den Priestern aus Psalm 132, 9 verwechselt.

verlöre er sein Charisma, das, so wissen wir seit Max Weber, eine reziproke Beziehung von Herrscher und Gefolgschaft auf der Basis von Außerordentlichkeit und Zuschreibung ist. Spätestens dann tritt Ungerechtigkeit auf den Plan. Sie ist – im Gegensatz zur Gerechtigkeit – real und nicht nur Vorstellung, eine erlittene Erfahrung und kein hehres Prinzip, auf der Haut spürbar und nicht der behauptete unsichtbare Balsam des Daseins. Man versuche, Gerechtigkeit mit den Händen zu greifen! Nicht Gerechtigkeit und gerechte Herrschaft sind das tägliche Lebenselixier der Menschen, die Ungerechtigkeit ist es, die den permanenten Widerspruch hervorruft.

Es ist unnötig, in ferne Zeiten und Länder zu ziehen, um das Andere der europäischen Entwicklungen zu finden. Im alten Russland zeigt sich, dass Herrschaft unter dem Rubrum Autokratie (Selbstherrschaft) mit Verweis auf die Umstände christlich-religiöser Legitimation nicht hinreichend beschrieben ist, sondern wie eng, ja wie untrennbar miteinander verwoben Gerechtigkeit und Herrschaft waren und sich damit Dimensionen eröffnen, die im Begriff der Monarchie sogar in ihrer ausgeprägtesten monokratischen Form der Selbstherrschaft nicht aufgehen. Gerechtigkeitsvorstellungen reichten tief in das Innere der Gesellschaft hinein, steuerten Denken und Handeln, legitimierte Herrschaft und stellten sie doch auch auf den Prüfstand, und vor allem: Gerechtigkeit heiligte die gegebene Ordnung durch ihre doppelte Zugehörigkeit zur Sphäre des Heiligen und des Mundanen. Für diesen Zusammenhang hatte das Russische jener Jahrhunderte ein Wort: Pravda.

Pravda bedeutete Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, die Wahrheit zu erkennen, gerechtes Handeln, Recht und den sinnhaften Bestand dieser Welt, und zwar alles zugleich. Sie war einer der wichtigsten, wenn nicht der zentrale Begriff im politischen Lexikon Altrusslands. „Diese Themen standen im 11.–16. Jahrhundert im Zentrum der Aufmerksamkeit praktisch aller Denker“.<sup>13</sup> Zu ergänzen wäre diese zutreffende Bemerkung lediglich um ein weiteres Jahrhundert. Wollte man anachronistische Zuordnungen verwenden, müsste man sagen: Jeder Begriff des Politischen, der politischen Kultur, politischen Philosophie und politischen Theologie in Altrussland läuft auf pravda hinaus. Sie war Kosmologie. Sie verknüpfte Religion, Heilserwartung, Herrschaft, kosmische Ordnung, menschliches Erkennen (im Sinne des richtigen Befolgens der göttlichen Gebote) und menschliches Handeln. Sie war in dieser religiösen mentalen, kognitiven und praxeologischen Verknotung Kultur. Pravda ist ein holistischer Begriff, der nicht in Moral, Staat, Gesellschaft, Religion, ja nicht einmal Kirche unterscheidet, oder – in den Begriffen der akademischen Disziplinen – in Theologie, Philosophie und Rechtswissenschaft, denn pravda

13 Zolotuchina, Politiko-pravovaja mysl', S. 274.

war all das zusammen. Pravda ordnete die sozialen Beziehungen von oben nach unten. Sie dachte den Menschen als homo hierarchicus in Verhältnissen von Herrschaft und Gehorsam, nicht in horizontaler Gleichheit.<sup>14</sup>

Pravda als Kultur rief das große Problem Russlands hervor: das Fehlen von Gesellschaft, die man nicht – um es mit Rousseau zu sagen – als eine Assoziation von Bürgern verstehen sollte, sondern es fehlen schlicht korporationsrechtlich verfasste Gruppen bzw. Stände und – nach der Unterwerfung Novgorods und Pskovs – Städte, die dem Landesherrn als Gruppen eigenen Rechts und politischen Bewusstseins hätten entgetreten können. Das Wenige, was es gab, reichte dazu bei weitem nicht aus. Von daher gab es keine Widerstandslehre und schon gar kein Widerstandsrecht. Wer dergleichen meint zu erkennen, sitzt einem Missverständnis auf. Sehr spät erst wurde das Fehlen schmerzlich bemerkt. Das Gesellschaftsprojekt Katharinas II., der Großen, versuchte seit den 1760er Jahren Gesellschaft „von oben“ einzurichten, oder, in dem bekannten Wort Dietrich Geyers, „Gesellschaft als staatliche Veranstaltung“ zu etablieren.<sup>15</sup> Im Akt der von der Kaiserin initiierten, auf Loyalität zur Herrschaft ausgerichteten Gesellschaftsformation steckte ebenso viel altrussische pravda wie Aufklärungsabsicht, was der britische Sprachgebrauch mit „enlightened despotism“ viel besser zum Ausdruck bringt als der deutschsprachige „aufgeklärte Absolutismus“, der Katharina unterstellt wird.

Pravda war personalisiert in der Figur des Herrschers. Deswegen gehört sie untrennbar zur Ausstattung des Inhabers der Macht und Garanten der Ordnung. Sie war vor allem *sein* richtiges Handeln in Verantwortung vor Gott – in der hier behandelten Periode vor niemandem sonst. Deswegen konvergiert die gesamte Konzeption und Problematik der pravda im Herrscher, besser: in der umstrittenen Figur des gerechten Herrschers. Aus diesem Grunde steht sie im Zentrum der pravda-Untersuchung. Pravda erschöpft sich jedoch nicht in der Figur des gerechten Herrschers.

Die Periode, in der sich pravda als kosmologisches Konzept entfaltete, umfasst Altrussland von der „Taufe“ im Jahre 988 bis zum Ende des 17. Jahrhunderts. Der Höhepunkt allerdings lag in der Moskauer Epoche seit dem Ende des 15. Jahrhunderts und war historisch eng verbunden mit dem Prozess der Herausbildung des Moskauer Reiches nach dem Abschütteln des „Mongolenjochs“ 1480 und der Entwicklung des russischen Typus der Selbstherrschaft. Samoderžavie, so der russische Ausdruck, und pravda gingen Hand in Hand. Doch nicht nur die Herausbildung und Fortführung der Autokratie war an pravda gebunden, auch die Idee des Reiches mit Heilserwartung. In der untrennbaren Kombination von autokratischer Herrschaft als gerechter

14 In Anlehnung an Assmann, Ma'at, S. 13 f.

15 Geyer, Gesellschaft.



Herrschaft im hierarchisch strukturierten Reich des wahren Glaubens, das die Fügsamkeit der Untertanen forderte, ja fordern musste, wuchs die Idee der Herrschaft, deren Organisation im kulturellen Konzept der pravda aufging.

Pravda war von einer durch und durch „antiwestlichen“, genauer: gegen die Lehren und Formen des lateinischen Christentums, den Ständestaat und die Bindung der Fürsten an Recht und Gesetz gerichteten Haltung gekennzeichnet. Mit dieser Grundlegung baute Russland die „wahrhaftige christliche Selbstherrschaft“ aus, wie der große jüdische Sowjethistoriker und Philologe Jakov Solomonovič Lur'e zurecht bemerkt hat,<sup>16</sup> und zwar als bewusste und konzeptionell durchgeformte Gegenzivilisation zum Westen. Das ist nicht nur in den Quellen nachzulesen, sondern auf zweierlei Weise von kultureller Bedeutung: Zum einen, weil pravda auf diese Weise durch Abgrenzung eine kulturelle Norm mit extremer Geltungsforderung ausformte, zum anderen, weil dieser Vorgang reflektiert ablief, indem die Großfürsten und Zaren sowie die Intellektuellen *avant la lettre* sehr wohl wussten, was sie taten und sich der Bedeutung ihrer Überlegungen schriftlich versicherten.

Damit ist lediglich vorläufig umrissen, was die folgenden Kapitel ausführlich herausarbeiten. Es dürfte deutlich geworden sein, dass hier keine Untersuchung über die verbreitete Gattung Fürstenspiegel und ihre frommen Tugendlehren für das gute Regieren beabsichtigt ist.<sup>17</sup> Vielmehr ist nach dem holistischen Konzept der pravda gefragt, d. h. nach dem durch die Kosmologie von Gerechtigkeit, Weltordnung, Religion, Moral, Sozialbeziehungen und Herrschaft definierten Anderen von Staat. Selbstverständlich kannte Altrussland soziale Gruppen, Behörden, Fiskalpolitik, Gerichte, Gefängnisse, und es führte Krieg; es darf auch Staat genannt werden – in welchem Stadium der Entwicklung spielt hier keine Rolle –, aber nur diese Seite zu sehen würde die andere unzulässig verschatten. Wenn von nichts Geringerem als dem „moskowitzischen kulturellen Paradigma“ die Rede ist,<sup>18</sup> dann reißt der Horizont des Problems auf.

## 2 Begriffe und Konzepte

Für diese Unternehmung ist theoretische und konzeptionelle Orientierung vonnöten, die den Forschungskontinent pravda erschließen hilft. Drei Zugänge,

16 Lur'e, *Poslanija Ivana Groznogo*, S. 473.

17 Aus der umfangreichen Literatur jüngst der globalgeschichtliche Überblick bei Delgado/Leppin, *Gute Regierung*, darin zu Altrussland Plaggenborg, *Fürstenbelehrungen*.

18 Kivelson, *Use and Abuse; Soldat, Gerechter Herrscher*.



die zugleich unterschiedliche akademische Disziplinen bemühen, sollen dazu beitragen: erstens, die Problematik einer historisch in einem bestimmten Kontext zu verortenden Gerechtigkeit; zweitens, die altorientalischen und alttestamentlichen Gerechtigkeitstraditionen; drittens, das Verständnis von sakraler Ordnung.

Welchen Begriff von Gerechtigkeit soll man für eine historische Gerechtigkeitsuntersuchung zugrunde legen? Was können Historiker mit diesem scheinbaren Versatzstück politischer Ideen, das im Verdacht steht, eine Floskel der politischen Rhetorik zu sein und für die Beschreibung historischer Gesellschaften und Machtbeziehungen nicht viel herzugeben, analytisch anfangen?

Hans Kelsens schmale Schrift mit dem Titel *Was ist Gerechtigkeit?* aus dem Jahre 1953 ist der denkbar ungünstigste Einstieg in das Thema, ist doch die Frage der Gerechtigkeit niemals eleganter abserviert worden als hier, und das nach nicht einmal fünfzig Seiten. Insofern passte das Genre der Abschiedsvorlesung, welches dem umfangreichen Aufsatz zugrunde liegt, zum Abgesang auf die Gerechtigkeit, den der Rechtswissenschaftler Kelsen aus der Fülle eines ganzen Lebenswerkes gleichsam mit links zum bitteren Ende komponierte.<sup>19</sup>

Kelsens Überlegungen zur „ewigen Frage der Menschheit: Was ist Gerechtigkeit?“ unterscheiden zwei seit alters her bestehende Grundtypen der Gerechtigkeitstheorien: die metaphysisch-religiösen und die rationalistischen, nach Kelsen eher „pseudo-rationalistischen“ Theorien. Der erste Typ werde dadurch charakterisiert, dass der Mensch absolute Gerechtigkeit in Religion und Metaphysik suche, Gerechtigkeit von dieser Welt in eine transzendente verlege und sie dort von einer übermenschlichen Autorität, einer Gottheit, vertreten werde. Sie sei dadurch der menschlichen Erkenntnis unzugänglich. Der Mensch könne an diese Gerechtigkeit nur glauben, das heißt er anerkennt ihre Existenz, die aber jenseits jeder gesellschaftlichen Realität liegt. Der zweite Typ wird von Kelsen ebenso dekonstruiert wie der erste. Die gängigen Grundbestimmungen der Gerechtigkeit enttarnt er als Floskeln: Jedem das Seine, Gleiches mit Gleichem vergelten, Gleichheit vor dem Gesetz, die „Goldene Regel“, die lautet, was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu, sowie Kants Kategorischen Imperativ. Leere Formeln seien sie, weil ihnen ungeklärte Werturteile zugrunde liegen und sie von bestimmten existierenden gesellschaftlichen Ordnungen als gegeben ausgehen und daher Gerechtigkeit in diesen Ordnungen bestätigen. Kelsen entwarf in der Gerechtigkeitsschrift eine Art negativer Gerechtigkeit, da Gerechtigkeit zu definieren insofern unmöglich ist, als jeder Versuch in diese Richtung nur die gesellschaftliche Bedingtheit der Definition reproduziert. Er gestand daher ein, die

---

19 Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit*.

Frage „Was ist Gerechtigkeit?“ nicht beantwortet zu haben. Für ihn gab es nur relative Gerechtigkeit.

Kelsen zeigt mit seinen Überlegungen die Problematik immer noch gültiger Gerechtigkeitsgrundsätze auf. Die von einem der führenden Rechtswissenschaftler und Staatsrechtler des 20. Jahrhunderts dekonstruierten Grundbestimmungen der rationalen Gerechtigkeit, die er als Leerformeln entlarvt, sind dadurch als analytische Kategorien zur Erforschung von Gerechtigkeit eher verdorben, als dass mit ihnen historische Gerechtigkeitsforschung theoretisch und methodisch hinreichend abgesichert zu betreiben wäre. „Relative Gerechtigkeit“ ist ja keine andere als die in einer Gesellschaft jeweils geltende. Lassen sich gesellschaftliche Bedingungen denken, unter denen Gerechtigkeit verlorengelht? Mit Kelsen ist die Frage zu verneinen. Indem er die – von ihm nicht so bezeichnete – Selbstreferentialität der Gesellschaft im Gerechtigkeitsdiskurs herausarbeitet, herrscht immer eine Art von Gerechtigkeit.

Die Geschichtlichkeit der Gerechtigkeit stellt der Rechtshistoriker Paolo Prodi in den Mittelpunkt.<sup>20</sup> Der Autor ist explizit dagegen, Gerechtigkeit als statisch durch bestimmte Merkmale definiert anzusehen. Theorien – hier wendet sich Prodi explizit gegen die *Theorie der Gerechtigkeit* von John Rawls<sup>21</sup> – hält er nicht für hilfreich bei der Untersuchung historischer Erscheinungsformen von Gerechtigkeit. Von Prodi kann man lernen, dass die zahlreichen Theorien und Traktate über Gerechtigkeit den Versuch bilden, Gerechtigkeit typologisch und klassifizierend zu beschreiben, aber alles Schreiben über Gerechtigkeit historisch situiert ist. An diesem Punkt treffen sich Kelsen und Prodi, aber letzterer wendet sich vor allem gegen die Philosophie, um den historischen Charakter der Gerechtigkeit zu betonen: „Ich bin davon überzeugt, dass man zwar die Bedeutung der theoretischen Reflexion über die *Idee* der Gerechtigkeit würdigen, gleichzeitig aber die Geschichte der Menschen und der Institutionen erfassen muss. Es handelt sich dabei natürlich auch um eine Ideengeschichte, doch bei ihr hängt nicht die gesamte Entwicklung der Realität von der Entwicklung der Denksysteme ab, wie meine Kollegen, die Philosophen, oft zu denken scheinen.“ Die Spitze gegen die Philosophie gleich zurücknehmend, fährt Prodi fort: „Diese Überlegungen wollen keineswegs Geringschätzung gegenüber den systematischen Denkgebäuden ausdrücken, allenfalls ein einfaches Glaubensbekenntnis des Historikers sein. Es gibt nicht nur *eine* Geschichte der Gerechtigkeit, sondern viele.“<sup>22</sup> Während Historiker dieses Glaubensbekenntnis für das eigene geschichtswissenschaftliche Arbeiten übernehmen können,

---

20 Prodi, Geschichte.

21 Rawls, Theorie.

22 Prodi, Geschichte, S. 325 f., Hervorhebungen im Original.

lässt sich zugleich Prodis Betonungsregel für den Titel des Buches erkennen. Nur eine Geschichtsvariante hat er beschrieben, als er die Einzigartigkeit der Entwicklungen im lateinisch-christlichen Raum vorstellte. Es empfiehlt sich, von Gerechtigkeiten zu sprechen. Wo die „abendländische“ Entwicklung der Gerechtigkeit nicht existierte, sind andere Beschreibungen nötig. Weltweit gesehen waren und sind die meisten Gerechtigkeiten anders als die westliche mit ihrem spezifischen historischen Entwicklungsweg. Kein Wunder also, dass in Prodis Buch das Kapitel „Im christlichen Reich des Morgenlandes“ sehr knapp ausfällt. Für diese Gegend kann er keinen institutionalisierten Normenpluralismus (Staat und Kirche, Gesetz und Moral) erkennen; auch finden sich weder ein kirchliches Recht, das sich autonom auszuformen vermochte noch die Vorstellung von Religion als einem Rechtsverhältnis. Diese aber sind die Kennzeichen der westlichen Entwicklung. Im Osten dagegen treffe man auf eine Staatskirche und ein Hinübergleiten der religiös-ethischen Sphäre in die von Staat und Recht; schließlich konstruierte die Gottunmittelbarkeit des Herrschers eine kreisförmige Verbindung: Die Gerechtigkeit des Herrschers ist die Gerechtigkeit des Reiches ist die Gerechtigkeit Gottes. Gerechtigkeit und Herrscher fallen im kosmologischen Weltbild zusammen.

Sind die nichtwestlichen Gerechtigkeiten mit dem Fehlen der westlichen Charakteristika hinreichend beschrieben? Hier baut sich ein terminologisches und konzeptionelles Problem auf, das Historiker bestens kennen, die sich nicht mit dem christlich-lateinischen Raum beschäftigen, wo nicht zufällig auch die Geschichtswissenschaft mit ihrer Hegemonie der Begriffe entstanden ist. Erinnerung sei nur an historiographische Großbegriffe wie Absolutismus, Bürgertum und Moderne, um die Problematik der Übertragbarkeit zu bemerken. Heute sind diese Begriffe auch für den Westen alles andere als historisch eindeutig, aber ihre Erosion hilft nicht weiter. Es bedarf vielmehr anderer Beschreibungskategorien, um den nicht westlichen Gerechtigkeiten gerecht zu werden.

Günter Dux goss Wasser in den reinen Wein der Gerechtigkeitsdiskussion, als er 2009 sein Buch mit dem programmatischen Titel *Von allem Anfang an: Macht, nicht Gerechtigkeit* publizierte. Wie Prodi stellte er die Geschichtlichkeit der Gerechtigkeit in den Vordergrund, begründete sie aber ganz anders. Auch Dux schließt die Philosophie aus der Debatte aus. Der Soziologe verneint die Behauptung der Philosophie, wonach Gerechtigkeit als eine Form der Moral die Grundlage der Gesellschaft bilde. „Es hat nie eine auf Gerechtigkeit gegründete Gesellschaft gegeben.“<sup>23</sup> Diese These führt Dux weiter aus. Da Gerechtigkeit in den Konstitutionsprozess von Gesellschaft eingelagert sei, erfordere diese Tatsache ein historisches Verständnis von Gerechtigkeit. „Gerechtigkeit

---

23 Dux, Anfang, S. 13.

wird im historisch-genetischen Verständnis zu einem Konstrukt, das sich aus dem Widerstreit zwischen der Machtverfassung der Gesellschaft und dem Verlangen des Subjekts bildet, die Gesellschaft so verfasst zu sehen, das allen ein Leben zu führen möglich ist, das den Sinnvorgaben der Gesellschaft entspricht.“<sup>24</sup> Das ist eine Beschreibung, mit der sowohl Prodi als auch Kelsen keine Probleme hätten, weil sie die gesellschaftliche Bedingtheit der Gerechtigkeit enthält und zugleich die Spielräume der Gerechtigkeit in den Grenzen der gesellschaftlichen Bedingungen verortet. Aus dem konflikttheoretisch erklärten Prozess leitet Dux den für einen Soziologen poetischen Grundsatz von der „Gerechtigkeit als Leiden an der Gesellschaft“<sup>25</sup> ab.

Im Sinne seiner These sieht Dux Gerechtigkeit historisch dort entstehen, wo Herrschaftsakte als ungerecht wahrgenommen werden. Der Widerspruch richtet sich gegen den Akt, nicht aber gegen die Ordnung. Da sie als kosmische Ordnung göttlichen Ursprungs verstanden werde, stehe sie nicht in Frage. Dux bemerkt an dieser Stelle ein „unerlöstes Moment in der Idee der Gerechtigkeit, etwas auf das sie zielt, ohne es fassen zu können: den Widerspruch gegen die Herrschaftsverfassung selbst.“<sup>26</sup> Dass diese Gerechtigkeit ordnungsaffirmativ ist, hängt unmittelbar mit der Legitimation von Herrschaft zusammen. Anders als im Westen sieht Dux spezifische Entwicklungsmerkmale im Zusammenhang von Gerechtigkeit und Herrschaft in den von ihm herangezogenen archaischen Gesellschaften: Die theokratische Legitimation der Ordnung konvergiere im Herrscher; als von Gott eingesetzt, als Gottes Repräsentant sei er selbst Teil der Ordnung, obwohl seine Handlungen Ungerechtigkeiten hervorrufen können. Als Hüter der Gerechtigkeit vereine er die Funktion der Herrschaft in einer gerechten Ordnung mit der Legitimation der Herrschaft durch gerechte Ordnung. Aus diesem Grunde wäre in diesen Fällen die Formulierung „Leiden an der Ordnung“ zutreffender als das Leiden an der Gesellschaft, weshalb ich sie bevorzuge. Das Leiden hört durch die Behauptung der gerechten Ordnung zwar nicht auf, die darin enthaltene Gerechtigkeitsforderung weist aber nur die jeweilige ungerechte Handlung oder Handlungsfolge zurück.

Dux entwickelt seine Überlegungen zunächst an Beispielen aus dem Alten Orient und Alten Ägypten, außereuropäischen Gesellschaften folglich. Er beschreibt die altorientalische Gerechtigkeit und knüpft in der Art und Weise seiner typologischen Darstellung an die Beschreibung Prodis über die

---

24 Ebd., S. 16.

25 Ebd., S. 11.

26 Ebd., S. 92.

Gerechtigkeit im „Morgenland“ an, die er aber nicht kennt.<sup>27</sup> Prodis kurzer Ausflug nach Byzanz beruht wiederum auf sehr schmaler byzantinistischer Forschung. Soll man daraus folgern, dass mit Hilfe des Alten Testaments die altorientalische Gerechtigkeitskonstellation nach Byzanz gekommen ist, wo der Kaiser die Gerechtigkeit der kosmischen Ordnung verkörperte?

Diese sehr grobe Beschreibung führt zu Arbeitshypothesen hinsichtlich des Zusammenhangs von Gerechtigkeit und Herrschaft. Wenn es sich um ein altorientalisches Erbe handelt, das auf vielfältigem Übertragungsweg weitergewandert ist über Byzanz nach Russland, so wäre dieser Ideentransfer genauer zu untersuchen, um die Verbindungen verifizieren zu können. Einfache Antworten verbieten sich.<sup>28</sup> Wenngleich vorerst nur eine kühne Behauptung, wäre es ein Fehler, den Weg zu übersehen. Vorausgesetzt, altorientalisches und altägyptisches Erbe habe sich über das Alte Testament in den Legitimationszusammenhang von Herrschaft in christlichen Reichen des „Morgenlandes“ eingeschrieben, ergäbe sich außerdem die These, dass es eine „morgenländische“ Gerechtigkeitsvorstellung gab, die gemeinsame Merkmale aufwies. Das könnte der Beginn einer vergleichenden Forschung zum Zusammenhang von Gerechtigkeit und Herrschaft mit vielfältigen Perspektiven auf orientalistisch-islamische und europäisch orthodox-christliche Traditionszusammenhänge sein.<sup>29</sup> Im Nahen Osten ist die Tradition nicht abgebrochen. Linda Darlings Studie über den „Kreis der Gerechtigkeit“<sup>30</sup> erläutert, wie wenig die Herrschaftslegitimation in dieser Region auf den Koran und die Erfahrung früher muslimischer Gemeinschaft gründete, sondern auf das vorislamische Grundlagendokument gerechter Herrschaft.<sup>31</sup> Es könnte aber auch sein, dass kein Ideenitinerar vorerst scheinbar gemeinsame Merkmale von Gerechtigkeitsregimes erklären hilft, sondern unabhängig von ihrer Entstehung und den historischen Bedingungen Gemeinsamkeiten entstanden sind. Weder das eine noch das andere ist geklärt.

Welche Vorstellungen von Gerechtigkeit es in anderen Weltregionen als Europa gab, hat Europäer zumeist nicht sonderlich interessiert. Dies ist der Vorwurf, den der aus Indien stammende, in den Vereinigten Staaten lehrende Wirtschaftswissenschaftler und Philosoph Amartya Sen in seinem Buch *Die Idee der Gerechtigkeit* erhebt und deshalb bei den europäischen Gerechtigkeits-theoretikern eine „gewisse provinzielle Beschränktheit“ feststellt. Seine These

---

27 Die italienische Originalausgabe von Prodis Buch erschien 2000, die deutsche Ausgabe 2003.

28 Oakley, Kingship, S. 83–86.

29 Ein Versuch siehe Plaggenborg, Gerechtigkeit und gerechte Herrschaft.

30 Darling, History.

31 Darling, History, S. 5.



dagegen lautet, dass „in verschiedenen Teilen der Welt gleichartige oder eng verwandte Vorstellungen von Gerechtigkeit (...), vom Guten und vom Rechten herrschen“.<sup>32</sup> Die Zurückweisung Europas führt ihn nicht in die Bezirke relativer, historisch unterschiedlicher und pluraler Gerechtigkeiten, sondern gleichsam hinter Kelsen, Dux und Prodi zurück zur These einer gemeinsamen Idee der Gerechtigkeit, jedoch mit dem durchaus frommen Wunsch, Gerechtigkeit „mit den Augen der Menschheit“ zu sehen.<sup>33</sup>

Wenngleich diese Aussage Gerechtigkeit in kulturanthropologische Zusammenhänge überführt, deren theoretischen Vorteil aber zunächst nicht offenbart, geht Sen doch einen neuen Weg. Zunächst lehnt auch er Theorien der Gerechtigkeit ab. Die Kritik ist im Wesentlichen schon bekannt, aber Sen gibt eine weitere Begründung. Er nennt Vorstellungen und Institutionen, deren Aufgabe es sei, Gerechtigkeit zu garantieren, „transcendental institutionalism“. Sie konzentrieren sich auf die Herstellung vollkommener Gerechtigkeit, nicht auf den Vergleich, und erreichen sie nie. Die Institutionen zur Herstellung der Gerechtigkeit seien das „Zentrum moderner Theorien der Gerechtigkeit“.<sup>34</sup> Richtig müsste es heißen: europäischer Gerechtigkeitstheorien überhaupt. Seine ausführliche Auseinandersetzung mit Rawls dient folglich dem Zweck, die Leerstellen der Theorie im praktischen Leben zu markieren. Sens Alternative läuft darauf hinaus, Gerechtigkeit am Leben zu orientieren. Er kann dazu auf altindische Gerechtigkeitslehren zurückgreifen, welche die Institutionen und ihre Wirkungen keineswegs übersehen, zugleich aber eine andere Idee von Gerechtigkeit entwickeln: Akteure „erkennen“ sie, indem sie am Prozess ihrer Herstellung beteiligt werden. Nicht das Resultat ist entscheidend, sondern das Verfahren. Im Beteiligtsein liegt das Geheimnis der Gerechtigkeit.

Sens Idee hat aber einen Konstruktionsfehler. Er stellt einen idealtypischen ethischen Anforderungskatalog auf, der die Voraussetzung für Gerechtigkeit durch Verfahren darstellt: Rationalität von Entscheidungen, Transparenz, Objektivität und Unparteilichkeit, Humanismus, Anerkennung des Pluralismus von Motiven und Gründen. Trotz aller guten Absichten und tiefgründiger Diskussionen dieser Punkte handelt es sich um Formen des Sollens, gleichsam um die moderne Fassung des Fürstenspiegels, der die religiös-moralisch begründeten Tugendanforderungen der früheren Jahrhunderte durch aufklärungsethische ersetzt. Einer solchen braven Forderungsliste darf man trotz der eindrucklichen Ermahnungen das gleiche Schicksal voraussagen wie ihrem Genre-Bruder im Mittelalter und in der frühen Neuzeit.

32 Sen, Idee, S. 14.

33 Ebd., S. 157.

34 Ebd., S. 37.

Es scheint, als liege in der These von der allgemeinen „Idee der Gerechtigkeit“ zugleich der Keim ihres theoretischen Scheiterns. Wenn statt der relativen und pluralen Gerechtigkeiten die eine Idee ubiquitär sein soll, somit auch die Forderung nach Gerechtigkeit, so ist die Frage nach dem *modus operandi* im Geflecht von Institutionen und Verfahren stets neu zu bestimmen. Das bedeutet, dass der von Sen genannte Anforderungskatalog eben nicht universal anwendbar ist, denn seit Kelsen, den Sen leider ebenso wenig kennt wie Dux oder Prodi, wissen wir von der Selbstreferentialität der Gerechtigkeitsparameter. So tappt Sen am Ende doch in die Falle, die er strikt umgehen möchte. Er spreizt europäische Sinnvorgaben zu Universalien von Gerechtigkeit auf. Sen glaubt den von ihm kritisierten europäischen Provinzialismus zu vermeiden, indem er Gerechtigkeit mit Hilfe der Forderung nach der Einhaltung immer und überall unabdingbar geltender Regeln enthistorisiert und dadurch universal anwendbar macht, damit aber nur in Europa generierte, also provinzielle Regeln im Gewand des Universalismus auftreten lässt.

Trotz aller Kritik bleiben aber doch wichtige Anregungen. Gerechtigkeit durch Verfahren sollte die Rechtsgeschichte interessieren, um Recht und Justiz nicht vorrangig institutionell aufzufassen, sondern das Prozedurale zu betonen. Das Kapitel über Recht und Gerechtigkeit wird diesen Faden aufgreifen.

Nun zum zweiten Punkt, den altorientalischen Gerechtigkeitstraditionen und ihrer Rezeption im jüdischen und christlichen Monotheismus. Prodi und Dux haben explizit Religion in ihre Überlegungen aufgenommen, bei Kelsen ist sie als eine Möglichkeit enthalten insofern sie zu den gesellschaftlichen Bedingungen der Gerechtigkeit gehört; Sens Vorschlag hingegen ist säkular durch und durch, schon allein deshalb, weil sich seine Idee der Gerechtigkeit von aller Transzendenz lösen möchte. Für Religion ist die Theologie zuständig, die sich ausgiebig mit dem Thema der Gerechtigkeit im Alten und Neuen Testament beschäftigt hat. Es reicht nicht aus, lediglich den Einfluss der Religion auf den Gegenstand des vorliegenden Buches zu bemerken; er sollte zumindest ansatzweise qualifiziert werden. Einer Aufforderung gleich kommt die Einsicht, außer der in Westeuropa hegemonialen griechisch-antiken Gerechtigkeitsdiskussion sei auch „das biblische Modell stärker heranzuziehen“.<sup>35</sup> Das biblische Modell gibt es zwar nicht, aber es wäre für die *pravda*-Untersuchung fahrlässig, diesen Aspekt aus den Augen zu verlieren.

Die Alttestamentler haben keinerlei Schwierigkeit, einen Zusammenhang von altorientalischen und israelitischen Gerechtigkeitsvorstellungen zu erkennen. Auf Letztere haben sich auch die Großfürsten und Zaren Altrusslands immer wieder berufen, wie die folgenden Kapitel zeigen werden. Hans

---

35 Münkler/Llanque, *Frage*, S. 18.

Heinrich Schmid hat 1968 die grundlegende Studie verfasst, in der er die Einflüsse nachweist, ohne jedoch die Gerechtigkeitslehren des Alten Testaments als einheitliche aufzufassen.<sup>36</sup> Er machte außerdem darauf aufmerksam, dass die von Gott geforderte Ordnung nicht übergeschichtlich festgelegt war, sondern sich aus den jeweiligen Bedingungen ergab. Zentral war die Königsideologie, die sich aus den Gerechtigkeitsvorstellungen des Alten Orients herleitete und in die israelitische Monarchie überging.<sup>37</sup> Sie wird anlässlich der Begründungen altrussischer Herrschaft noch zu diskutieren sein, zumal nicht nur das monarchische Prinzip an ihr hängt, sondern Weltordnung.

Der Alte Orient war in Moskau um 1500 noch lange nicht vorbei. Die Theologie hat die *longue durée* der gemeinsamen Quellen hervorgehoben: „Aus der Perspektive christlicher Theologie und ihrer Wurzeln, die über das abendländische Mittelalter weit zurückreichen in die Welt des Alten Vorderen Orients und der klassischen Antike, erscheint Gerechtigkeit geradezu als ein Leitthema und als ein wesentlicher Motor des Nachdenkens über Gott, den Menschen, die Welt und deren gegenseitiges Verhältnis.“<sup>38</sup> Als eines der zentralen theologischen Motive im Alten Testament charakterisiere Gerechtigkeit den „Beziehungscharakter“ zwischen Gott und Welt sowie Gott und Mensch und eröffne damit kosmologische, geschichtliche, anthropologische, theologische und ethische Dimensionen.<sup>39</sup> Wenn das Alte Testament viele Anknüpfungspunkte für das Verhältnis von göttlicher und weltlicher Gerechtigkeit bot, so mochten sich Herrscher auf dieses unerschöpfliche Repertoire religiös beglaubigter Aussagen stützen: Verpflichtung zu Fürsorge, Einhaltung des Rechts, Verwaltung des Heils, Strafe für Sünden usw., wobei trotz aller Verschiedenheit der Texte des Alten Testaments nie aus dem Blick geraten sollte, dass Gerechtigkeit nur von Gott gestiftet wird.<sup>40</sup> Dieser Aspekt ist zentral sowohl für die Legitimation herrscherlichen Handelns als auch für die Stabilität der Ordnung, weil er die Macht in den Blick rückt, ohne die Gottes Gerechtigkeit wirkungslos wäre wie andersherum ohne Gerechtigkeit seine Macht „dämonisch“.<sup>41</sup> Erst die von Gerechtigkeit getragene Macht ermöglicht das Richten und Regieren als Vertreter Gottes; sie ermächtigt, die Gegner zu zermalmen. Vernichtung und Strafe stehen sowohl Gott als auch seinem Stellvertreter auf

36 Schmid, Gerechtigkeit.

37 Ebd., S. 23–66, 83–89; Podella, Herrschaft; Steymans, Fürstenspiegel; zur Kontinuität der Figur des sakralen Königs siehe Oakley, Kingship, S. 44–67; zur Kontinuität kosmischer Ordnung siehe Voegelin, Order, Bd. 1, S. 13–133.

38 Witte, Gerechtigkeit als Thema, S. 3.

39 Witte, Gerechtigkeit Gottes, S. 39. Das Folgende ebd., S. 37–67; Otto, „Um Gerechtigkeit“.

40 Witte, Gerechtigkeit Gottes; Weber-Schäfer, Gerechtigkeit des Herrn.

41 Luz, Gott der Gerechtigkeit, S. 36.



Erden zu, um Gerechtigkeit wiederherzustellen. Aus dieser Perspektive ergibt sich nicht nur eine biblische Legitimation für gewalttätige Herrscher, sondern Gottes Gerechtigkeit und Macht verbinden sich zu „messianischen Hoffnungsentwürfen“, weil Gewalt um der Herrschaft Gottes auf Erden willen gerechtfertigt ist und zum guten Ziel führen soll.<sup>42</sup> Das Verderben des Frevlers, so Hans Heinrich Schmid, sei in diesem Sinne „Vollzug der heilvollen Ordnung“.<sup>43</sup>

Das Neue Testament ist zwar monokratiefeindlich, aber nicht gerechtigkeitsabstinent. Auch hier ist Gerechtigkeit zentral, wenngleich die Texte keineswegs ein einheitliches Bild davon zeichnen, die Ausarbeitung im Corpus Paulinum aber am ausführlichsten ausfällt.<sup>44</sup> Barmherzigkeit – Gott „lässt seine Sonne über Böse und Gute aufgehen und lässt es regnen über Gerechte und Ungerechte“<sup>45</sup> – gehört zu den Konstitutiva einer nun christlich informierten Gerechtigkeit. Im Vergleich zum Alten Testament mit seinem hierarchischen Verhältnis von Gott und Welt bzw. Mensch dehnt das Neue den innerweltlichen Handlungsrahmen für die Menschen aus, weil sich jeder die Frage stellen muss, wie er gerecht handelt, folglich die Freiheit hat, etwas zu tun oder zu lassen, um im Handeln die Königsherrschaft Gottes zu erwirken und zugleich beim Jüngsten Gericht das Seelenheil nicht zu verwirken. In einer pravdaistischen<sup>46</sup> Ordnung dürften Freiheit und Verantwortung des Individuums nicht zu den geförderten Belangen der Herrschaft gehören. Es wird Gründe geben, warum die Großfürsten und Zaren überwiegend auf das Alte Testament zurückgegriffen haben, wenn sie ihre Handlungen, ja ihre Herrschaft generell zu legitimieren suchten. Ob das Urteil allerdings richtig ist, dass in Bezug auf Macht der Theologe des Neuen Testaments im Vergleich zu seinen Kollegen vom Alten Testament „eher stumm“ bleibt<sup>47</sup>, sei innertheologischen Debatten überlassen, die den Blick auf christliche Machtinstitutionen, -symboliken und -praktiken wohl erst noch schärfen müssen. Sicher ist aber, dass auch das Neue Testament die zur Beschreibung von Herrschaft zentrale Metapher des guten Hirten enthält, die bereits in den altorientalischen Kulturen das Verhältnis von Herrschaft und Untertan als Abbild des göttlichen Hirtenamtes umschrieb und vom Alten Testament ohne Änderung übernommen worden war. Mit König David ist sie besonders verbunden.<sup>48</sup> Das Bild taucht häufig und prominent in den altrussischen Quellen auf.

---

42 Ebd., S. 31–54, Zitate 36 und 47.

43 Schmid, Gerechtigkeit, S. 179.

44 Bormann, Gerechtigkeitskonzeptionen.

45 Mt 5,45.

46 Zu diesem Wortgebrauch siehe im Vorwort.

47 Kähler, Recht, S. 337.

48 Kügler, Schafe.

In der Chronologie der hier erwähnten Texte muss man noch einmal einen großen Schritt zurückgehen. Jan Assmanns Buch über die altägyptische *ma'at* ist auch für diese Untersuchung zu konsultieren, wenngleich der riesige menschheitsgeschichtliche Bogen, den der Ägyptologe aufspannt, hier nicht von vorrangiger Bedeutung ist. Assmanns Ausgangspunkt ist Karl Jaspers' Beschreibung der „Achsenzeit“ um 500 v. Chr., in der, so Jaspers, der Mensch entstanden sei, „mit dem wir bis heute leben“.<sup>49</sup> Assmann geht weitere zwei Jahrtausende zurück, kritisiert die sachliche Unerfahrenheit Jaspers' mit der Vor-Achsenzeit, welche die gesamte These zweifelhaft erscheinen lässt, und beschreibt mit Hilfe der *ma'at* kulturelle Dispositionen, in denen Gerechtigkeit und Weltordnung eine zentrale Rolle spielen.<sup>50</sup> Nicht so sehr die Einordnungsdebatte ist hier von Bedeutung, sondern die strukturierenden Begriffe sind es, die in diesem Zusammenhang in die Diskussion eingeführt worden sind. Den Begriff Weltordnung übernimmt Assmann aus Eric Voegelins erstem Band der *Order and History*-Tetralogie, wo der – übrigens wie Kelsen – aus Nazi-Deutschland emigrierte Politikwissenschaftler jene Kulturen untersucht, die Jaspers nicht in den Blick genommen hatte. Vergrößert gesagt, bedeutet kosmologische Weltordnung die Einheit von gesellschaftlichen, politischen und religiösen Sphären, die Gott abgeschlossen in sich enthält und über die hinaus nichts gedacht werden kann. So hat der schon zitierte Alttestamentler Hans Heinrich Schmid in seiner grundlegenden Studie trotz ihres anderslautenden Titels Weltordnung als Gerechtigkeit verstanden. Assmann setzt einen soziogenetischen Kontrapunkt für Gerechtigkeit und dreht die Formel um: Gerechtigkeit als Weltordnung. Das ist mehr als ein Wortspiel, weil auf diese Weise Gerechtigkeit keine „Ableitung“ aus der Weltordnung bildet, sondern sie „vielmehr im Sozialen und Ethischen verankert ist“, ohne dass die zutreffende Homologie von kosmischer und sozialer Welt aufgegeben werden müsste.<sup>51</sup>

Mir scheint entscheidend an Assmanns Ausführungen zu sein, dass er mit Hilfe der *ma'at*-Untersuchung Weltordnung nicht mehr als das dem Menschen vorgängige, statische und nicht hinterfragbare Ordnungsmodell zu verstehen vermag. Als sozial bedingte enthält sie ein dynamisches Moment. Dazu positioniert er die *ma'at* zwischen der griechisch-antiken Idee der gerechten Weltordnung, die – will man den Gedanken bis heute weiterspinnen, über viele Stationen jenen „institutional transcendentalism“ hervorbrachte, von dem Sen schrieb –, und der jüdisch-christlichen Schöpfungs idee mit ihrem transzendenten Schöpfergott, wo die irdische, nichtsdestoweniger unangreifbare

49 Jaspers, Ursprung, S. 14; Assmann, *Ma'at*, S. 25.

50 Assmann, *Ma'at*.

51 Assmann, *Ma'at*, S. 33 f.

gerechte Ordnung die Emanation seines Willens darstellt. Der altägyptische Kosmos hingegen stehe für einen kontingenten Prozess, der, um von den Göttern dauernd in Gang gehalten werden zu können, der Antagonismen versöhnenden und moderierenden ma'at bedürfe. Da sich dieser Sachverhalt auch auf Herrschaft beziehe, sei die Götterwelt untrennbar mit der ma'at verbunden.

Wozu diese Orientierung an einer rund 4000 Jahre zurückliegenden Kultur, wenn wir uns mit pravda doch im Zeitraum vor rund 400 Jahren bewegen? Darauf gibt es drei Antworten von abnehmender Ausführlichkeit. Erstens, weil die Begriffe und die damit einhergehenden Konzepte nicht unschuldig sind, aus bestimmten Forschungskontexten stammen und erklärungsbedürftig sind. Weltordnung kommt in den folgenden Kapiteln häufig vor, und ich bin der Meinung, dass sie die passende Bezeichnung ist, wenn die Reihenfolge pravda als Weltordnung lautet, und zwar in einem Verständnis der schon erwähnten doppelten Verklammerung der pravda im Sakralen und Mundanen. Weltordnung ist durch pravda gestiftet und, da göttlichen Ursprungs, ein stabiles und unanfechtbares Ordnungsprinzip des Göttlichen in der Welt. Sie ist aber operationalisierungsbedürftig, weshalb Herrschaft als zwischen den Bereichen vermittelnde der Weltordnung den Doppelcharakter von Statik und Prozess verleiht. Weltordnung ist beides, weil Herrschaft und Heil in einem christlich-eschatologischen Zusammenhang stehen, der im Regelwerk der göttlichen Gebote dynamisch auf Erlösung zielt; und weil die Herrschaftspraxis eine Verflüssigung der Regelhaftigkeit bewirkt, die einen ständigen Rückbezug auf pravda als Weltordnung erzwingt. Während der erste Aspekt eher im Bereich des Spirituellen fassbar wird, zeigt sich der zweite im Alltag. Diese pravda als Weltordnung steht daher in einem permanenten Spannungsverhältnis von Sein und Sollen; sie kann bedroht sein, und sie kann außer Kraft gesetzt werden. Dann herrscht ihre Negation, nepravda, mit „Ungerechtigkeit“ nur allzu eng übersetzt. Verschwindet pravda, verliert sich die Ordnung; die Formel „nepravda als Weltordnung“ hätte keinerlei Sinn ergeben für die Menschen Altrusslands.

Die zweite Antwort lautet: Weil pravda auf den ersten Blick starke kosmologische Parallelen zu den hier besprochenen Texten aufweist, die sie – und hier eröffnet sich tatsächlich wieder ein menschheitsgeschichtlicher Bogen – als orthodox-christliche Gerechtigkeit in einem weitaus stärkeren Maß mit alten Kulturen verbinden könnte als bisher gedacht. Wenn das der Fall ist, muss der missing link zwischen – aus Gründen der Zuspitzung schematisch ausgedrückt – dem Alten Orient und dem Alten Russland beschrieben werden. Das liefe auf Byzanz hinaus. Das Bild drückt selbstverständlich sehr vorläufig aus, was nur als ein schwieriges und vielschichtiges Problem beschrieben werden kann, zumal sich die altrussische Welt auch mit einer Jerusalemsidee auflud,

in der alttestamentlich begründete Königsherrschaft mit Heilsverwaltung zusammenfiel. Diese „Rückgriffe“ fordern die Frage nach den Überlieferungswegen geradezu heraus.

Die dritte Antwort ist die kürzeste: Dieses Buch steht in der Kontinuität von Fußnoten. Schmid notierte in einer Anmerkung, mithilfe des ägyptischen Gerechtigkeitskonzepts (ma'at) ließe sich eine Kulturgeschichte des Reiches schreiben<sup>52</sup>, was Jan Assmann 1990 getan hat, wo er in einer Fußnote notierte, der ma'at in der Bedeutung von Gerechtigkeit und Wahrheit mitsamt dem dazugehörigen Weltbild würde am ehesten noch die russische pravda entsprechen<sup>53</sup>; quod erat demonstrandum.

Was sakrale Ordnung bedeutet, zeichnete sich in den vorigen Ausführungen nur undeutlich ab. Die Orientierung bei den Theologen beiderlei Testaments muss zu diesem Zweck durch religionssoziologische erweitert werden, um einen analytischen Zugang zum Gegenstand der Theologen selbst zu erhalten. Es geht dann nicht mehr um die Spezifika christlicher Glaubenslehren, ihrer Quellen, Traditionen und Überlieferungen, nicht mehr um ein in gewisser Hinsicht selbstreferentielles System der theologischen Ausdeutung von Grundlagen des eigenen Faches, sondern um *Die Macht des Sakralen*, mit dem sich Herrschaft, auch in Altrussland, umgibt und verbindet.

So hat Hans Joas sein 2017 veröffentlichtes Buch betitelt. Sein Anliegen ist es, gegen Max Webers Entzauberungsthese einen Ansatz zu entwickeln, der dem scheinbaren Widerspruch zwischen säkularer Entwicklung versus Säkularisierungsresistenz und Permanenz des Religiösen, zwischen dem unüberwindbaren Dualismus von Religion versus Religionskritik entgeht. Dazu rückt er das Sakrale – und nicht Religion – in den Vordergrund, arbeitet in einem großen Bogen von David Hume bis Werner Stark den Diskurs über das Heilige heraus und verbindet es mit Konzepten und Praktiken der Macht. Diese Verknüpfung berührt die Themen der folgenden Kapitel in hohem Maße.<sup>54</sup>

Die Diskussion religionssoziologischer Ansätze kann mit Joas geführt werden. Sein Buch ist nicht nur das jüngste, sondern auch weiterführend insofern es aus dem Dilemma des genannten Dualismus und der Verengung durch die Weber-These einen Ausweg durch eine Theorie eröffnet, die bis heute zu

52 Schmid, Gerechtigkeit, S. 169, Fn. 2.

53 Assmann, Ma'at, S. 18, Fn. 8.

54 Das Buch erschien, als mein Manuskript für die vorliegende Untersuchung schon weitgehend abgeschlossen war. Da es die Diskussion über Émile Durkheims und Max Webers Religionssoziologie, die ich in einer ersten Fassung bereits zu Papier gebracht hatte, zum Zweck der Theoriebildung weitaus ausführlicher und nuancenreicher führt als ich dies für die Bedürfnisse meiner Studie ausgeführt hatte, verzichte ich auf Doppelungen und beziehe mich gleich auf Joas.

beobachtenden Heiligungsphänomene historisch einordnet und religionssoziologisch analysierbar macht. Auf dem Weg dorthin verfasst Joas Kapitel sorgfältiger Kritik der Klassiker der Religionssoziologie.

Émile Durkheims Ritualtheorie bildet die Grundlage für die Gemeinschaft stiftende Heiligkeitserfahrung, mit deren Hilfe er einen Religionsbegriff entfaltet, der aus der individuellen wie kollektiven Übersteigerungserfahrung ins Sakrale entsteht. Von der Magie grenzt Durkheim die Religion ab, jedoch nicht durch Glaubenssätze, sondern durch Praktiken: Religiöse Überzeugungen seien einer bestimmten Gemeinschaft gemeinsam, die sich dazu bekennt und sie in Riten praktiziert. Begrifflich diskutabel ist seine anschließende Definition, weil sie ein ekklesiologisches Gesellschaftsmodell suggeriert: „Eine Gesellschaft, deren Mitglieder vereint sind, weil sie sich die heilige Welt und ihre Beziehungen mit der profanen Welt auf die gleiche Weise vorstellen und diese gemeinsamen Vorstellungen in Praktiken übersetzen, nennt man eine Kirche.“<sup>55</sup> Sie kann explizit ein ganzes Volk umfassen, wobei Durkheim an dieser Stelle zur Illustration Rom, Athen und das jüdische Volk hinzufügt. Nun sind die drei Beispiele höchst unterschiedliche „Kirchen“ und daher wenig hilfreich, den definatorischen und theoretischen Gehalt der Aussage verallgemeinernd zu bestätigen. Die Idee aber, dass sich eine Gesellschaft praxeologisch „kirchlich“ konstituiert, bleibt trotz ihrer theoretischen Verschwommenheit dann von Belang, wenn es um die Verbindung von Sakralem mit Macht geht.

Für Joas ist dieser Punkt nicht zentral. Er sieht Durkheims Beitrag in der Konzentration auf rituelle Praxis, die, so Joas' Kritik, aber nicht hinreichend durch eine dafür notwendige Zeichentheorie gestützt wurde, der es für die Entschlüsselung ritueller Formen bedürfe.<sup>56</sup> Zu ergänzen ist, dass es in Durkheims erstmals 1912 erschienenem Buch *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* empirisch um „das fromme Leben des Australiers“<sup>57</sup>, das heißt der Aborigines, geht. Erklären diese Hinweise, dass zwei der wichtigsten Protagonisten der folgenden Kapitel, Iosif Volockij und Ivan Groznyj („der Schreckliche“) die Frage des Priesterkönigs diskutieren, der eine verdeckt, der andere explizit, und das Problem einer ekklesiologischen Gesellschaftskonzeption aufwerfen, in der die Gesellschaft der wahren orthodoxen Gläubigen die Rolle eines seelsorgerisch tätigen Fürsten erfordert?

In Fragen soziologischer Theoriebildung muss es kein Hinderungsgrund sein, weite Linien von so genannten primitiven Gesellschaften zu den Russen zu ziehen, hat doch ein anderer Begründer der Soziologie Gemeinsamkeiten

---

55 Durkheim, Formen, S. 71 (Zitat)–75.

56 Joas, Macht des Heiligen, S. 111–164.

57 Durkheim, Formen, S. 301.



„bei den Togonegern und ebenso bei den Russen“ festgestellt. Womit wir bei Max Weber wären, von dem das Zitat stammt.<sup>58</sup> Nicht nur Joas hat mit Webers „Entzauberung“ ein erhebliches Problem<sup>59</sup>, sondern auch der Historiker Altrusslands, der in diesem Falle nichts mit ihr anfangen kann, weil sie empirisch schlicht nicht zutrifft, und wo das Gegenteil stattfindet, muss man die okzidentale Rationalität säkularisierender Prozesse nicht erfinden. Das bedeutet aber nicht, dass es keine Rationalität gegeben hätte. Gegen ein solches mögliches Missverständnis wäre Altrussland in Schutz zu nehmen. Joas' Kritik an Weber bezieht sich vor allem auf dessen Blockadewirkung gegen ein Verständnis wechselseitiger Beeinflussungen von Entmagisierung und Enttranszendentalisierung einerseits und Heiligungsvorgängen andererseits, wobei er bei Weber zugleich „ganz wesentlich die Idee einer sich über einen langen Zeitraum herausbildenden, kulturell bedingten Überlegenheit des Westens“ erkennt<sup>60</sup>, während zum Beispiel der Brite Marshall Hodgson, seinerseits natürlich unbeabsichtigt Nutznießer der globalen Dimensionen des British Empire, davon nichts wissen wollte.<sup>61</sup>

Das Heilige und die Macht ist aber Joas' eigentliches Thema und Zielpunkt seiner Diskussionen. Dazu führt er unter Rückgriff auf Durkheims Selbstübersteigerung den Begriff der kollektiven Selbstsakralisierung ein, unter dem ein Komplex affektiver Qualitäten zu verstehen ist, der sich in der Erfahrung der Selbsttranszendenz „und der sich daraus ergebenden Zuschreibung von ‚Heiligkeit‘“<sup>62</sup> manifestiert. Solche Selbstsakralisierungsprozesse kommen und gehen. Joas legt Wert auf die Feststellung, dass dieses Verständnis nicht in Religion aufgeht. Diese Prozesse spielen sich nicht in machtfreien Räumen ab. Daher fordert er: „Ähnlich wie an die Stelle der Vorstellung einer festen Entität namens Religion die Beobachtung der Dynamik von Sakralisierungsprozessen treten sollte, ist die Vorstellung einer Entität staatlicher oder sonstiger Macht durch Beobachtung der Dynamik von Prozessen der Machtbildung zu ersetzen.“<sup>63</sup> Was den ersten Teil des Satzes angeht, handelt es sich sicher um einen theoretischen Gewinn; zum zweiten Teil lässt sich sagen, dass Historiker davon nicht überrascht sind, sie aber häufig den ersten Teil nicht beachtet haben.

Für eine Untersuchung der altrussischen pravda ist Joas' Abrücken von der Entzauberung insofern von Bedeutung, als diese durch „das Wechselspiel von

58 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 454, hier jedoch auf dem Gebiet des Rechts, dazu siehe Kapitel V.

59 Joas, *Macht des Heiligen*, S. 201–418.

60 Ebd., S. 261.

61 Ebd., S. 329 f.

62 Ebd., S. 439.

63 Ebd., S. 442.

vielfältigen Prozessen der Sakralisierung mit vielfältigen Prozessen der Machtbildung<sup>64</sup> ersetzt wird. Auf diese Weise gewinnt die soziologische Theorie, die als Religionssoziologie einen „Fall“ wie Altrussland und darüber hinaus zahlreiche andere nicht bedienen kann und sie daher ausschließen oder als nicht theoriekonform ignorieren muss – letzteres leider eine häufige Reaktionsweise der theoriebildenden Soziologie.<sup>65</sup> Mit Joas ist die Offenheit der Prozesse in den Blick gerückt.

Allerdings stehen hinter der kollektiven Selbstsakralisierung einige Fragezeichen. Erstens: Ihre Herleitung aus einer gründlichen Diskussion des in der Achsenzeit eingetretenen Wandels lässt sie zunächst als zutreffenden Begriff erscheinen. Die in dieser Zeit entstandenen Vorstellungen über Transzendenz leisteten ja gerade einer Entmagsierung Vorschub und stellten das Heilige zugleich unverfügbar. Das, so Joas, heißt aber auch, dass „Heiligkeit aus der Transzendenz ins Mundane ausströmt und nicht in der Transzendenz verbleibt.“<sup>66</sup> Wie aber muss man sich dieses „Ausströmen“ vorstellen, warum steht hier ein emanatistisches Bild anstelle eines analysierenden Begriffs, und warum strömt Heiligkeit als Einbahnstraße, wo doch die von Joas beschriebene Transzendenz in der Selbstübersteigerung des Menschen besteht? Setzt man die von Orientalisten, Ägyptologen und Alttestamentlern hervorgehobene Gerechtigkeit als das „Strömen“, dann wird der Prozess inhaltlich weitaus plastischer und lässt sich auch mit Macht verbinden, wie Dux es in seinem Buch gezeigt hat.

Zweitens: Kollektive Selbstsakralisierung ist als Begriff problematisch, weil er etwas bezeichnet, was seinerseits erst Gegenstand der Analyse sein muss. Das zeigt sich, wenn Joas eine historische Skizze seiner Theorie anfügt<sup>67</sup>, die ich nicht als Beleg für seine Theorie, sondern als Illustration auffassen möchte. Empirisch stützt sie sich auf sehr wenige und in der Auswahl nicht begründete Literatur. Kollektive Selbstsakralisierung bedeutet dann explizit Heiligungsphänomene im mittelalterlichen Königtum, sie kommt aber auch für Nationalismen und totalitäre Regimes zur Anwendung. Aus Historikerperspektive ist das In-Beziehung-Setzen höchst unterschiedlicher Phänomene

64 Ebd., S. 445.

65 Vgl. die Diskussion über Moderne, wo die Soziologie bis auf wenige Ausnahmen Russland/Sowjetunion entweder übersehen oder mit viel Mut zur Abstraktion behandelt hat, den sonst verehrten Max Weber, der Russisch gelernt hat, um die Vorgänge im Zarenreich zu verstehen, nicht zum Vorbild nahm und die gründliche Kenntnis eines Teckenberg, Gegenwartsgesellschaft, nicht wieder erreicht hat, siehe Plaggenborg, Experiment; ders.; Schweigen.

66 Joas, Macht des Heiligen, S. 352.

67 Ebd., S. 446–485.

mit Blick auf die historische Komparatistik methodisch bedenklich (im Sinne der soziologischen Theoriebildung aber wünschenswert), vor allem aber wirft es Fragen nach der Geltung auf, weil die Diskussion erst an dieser Stelle beginnen müsste. Zum Beispiel ist die These von der Sakralisierung der Nation nur eine unter vielen; sie konzentriert sich vor allem auf Nationsbildungsprozesse im 19. Jahrhundert<sup>68</sup> und lässt fragen, ob „politische Religion“ mit kollektiver Selbstsakralisierung überlappt und ob man die kollektive Selbstsakralisierung als Begriff dann noch braucht. Die Sakralisierung der Politik etwa im italienischen Faschismus ist eine wiewohl einflussreiche, dennoch Minderheitenmeinung<sup>69</sup>. Wenngleich die Sowjetunion nur als Randbemerkung vorkommt<sup>70</sup>, so ist hier trotzdem der Ort, um richtigzustellen, dass kein Historiker, der die Quellen kennt, ernsthaft die These von der Sakralisierung der stalinistischen Sowjetunion vertritt<sup>71</sup>. Generell: Die scheinbare Tatsache der Sakralisierung ist strittig. Joas behauptet, was die Geschichtswissenschaft in den ausgeführten Fällen mit guten Gründen ablehnt. Kollektive Selbstsakralisierung ist, sofern vorhanden, ihrerseits das Ergebnis eines „gemachten“ Prozesses; sie erklärt nicht, sie selbst ist es, die erklärt werden muss. Das würde Joas zweifelsohne mit Verweis auf die Sakralität-Macht-Beziehung, die ja erst analysiert werden muss, unterstützen, nur wird hier von vornherein Sakralität „gesetzt“, die argumentativ dann dekonstruiert werden muss. Damit reproduziert Joas jenen Dualismus, den er bekämpfen möchte.

Drittens: Sakralität bleibt in ihrem historischen Auftreten während ihres „Ausströmens ins Mundane“ weder inhaltlich amorph noch technisch von Macht gelöst. Allein auf die äußeren Erscheinungsformen der Sakralisierung bezogen (z. B. Herrschersakralität) verfehlen die historischen Illustrationen den theoretischen Kern des Prozesses der Machtdifferenzierung und Ermächtigung durch die Vermittlung des Sakralen, ein Zusammenhang, den zu untersuchen Joas zu Recht fordert. Für die weit verbreiteten Formen des „sakralen Königtums“ ist dann nicht so sehr der König von Bedeutung, sondern die Quelle seiner Autorität, denn die entsteht unter den Bedingungen

68 Aus der Masse der Literatur lediglich Hroch, *Vorkämpfer*; Deutsch, *Nationenbildung*; Gellner, *Nationalismus*; Anderson, *Communities*; Kittel, *Nationalismus*; Frie/Planert, *Revolution*.

69 Gentile, *Sacralization*; anders Schieder, *Faschistische Diktaturen*; Dogliani, *Fascismo*; Plaggenborg, *Ordnung*.

70 Joas, *Macht des Heiligen*, S. 484.

71 Vgl. die in dieser Hinsicht interessantesten kontroversen Forschungen von Ennker, *Leninkult*, und Tumarkin, *Lenin Lives*. Ennkers quellengestützte sakralisierungsfreie Interpretation ist überzeugender als die Hervorhebung religiöser Traditionsbezüge und vermeintlicher Sakralisierungsvorgänge.



des nachachsenzeitlichen Transzendenz-Sakralität-Verhältnisses nicht durch die Sakralisierung von Personen, sondern u. a. durch Transzendenznähe und Vermittlung. Werner Stark hat diesen Mechanismus – allerdings auf die Kirche bezogen – als „Apparat“ und „Maschinerie“ zur Erzeugung der Heiligkeit bezeichnet.<sup>72</sup> Das ist nicht nur eine unpassende moderne Metapher, sondern auch eine falsche, weil sie die Gegenrichtung nicht berücksichtigt. Der Herrscher erfüllt die Aufgabe der Ikone in der russischen Orthodoxie: Er wird zum „Durchgangsmedium“ in beide Richtungen, zum Sakralen und vom Sakralen; er vermittelt aus dem Mundanen ins Transzendente und umgekehrt; daraus gewinnt er seine Autorität.

Auf diese Weise kehrt die Semiotik in die Theorie der kollektiven Selbstsakralisierung zurück, die Joas zu Anfang als unabdingbar für die Deutung der Sakralisierungsprozesse erklärte, die auf dem Weg zur Theoriebildung jedoch verlorenging oder – jedenfalls nicht von Joas explizit – in der Ausdeutung von Sakralisierungsprozessen zusammen mit Machtprozessen eingelagert gedacht werden müsste. In diese Richtung hat die semiotische Schule in der Sowjetunion schon längst gedacht, und zwar ganz und gar nicht zufällig auf dem Gebiet, das Joas als Forschungsbereich einfordert. Namentlich Boris Uspenskij hat semiotische Untersuchungen zum Verhältnis Sakralität und politische Macht in Altrussland angestellt.<sup>73</sup> Andererseits zeigt sich hier auch die Grenze der Methode, welche die Zeichen ihrer religiösen Dimensionen entkleidet und insofern auf der Ebene der Zeichen verbleibt, als es ihr nicht gelingt, die mit dem Heiligen unverbrüchlich verbundene pravda als Weltordnung, die auch eine Gesellschaftsidee enthält, einzufangen. Es kommt aber darauf an, mit Hilfe der Kommunikation den Zusammenhang von Sakralität und Macht als sozialen zu betrachten, denn dieses Moment geht in dem Moment verloren, wo Soziologen oder Semiotiker sich das „Ausströmen“ zwar als in Machtverhältnissen geschehend vorstellen, aber das Soziale selbst dabei diffus bleibt. Von Durkheim lernen wir, Gott sei der Ausdruck für die Gesellschaft, aber es wäre mit Kelsen hinzuzufügen, dass „die Gesellschaft der Ausdruck Gottes, d. h. des religiös-autoritären Erlebens der die Gesellschaft bildenden Menschen ist.“<sup>74</sup> Auf diese Weise verbleiben das Sakrale und die Macht nicht in ihrer „abgehobenen“ Sphäre, sondern sind Teil einer gesellschaftlichen Organisation, der mit dieser Vorstellung vermittelten und verbundenen Gemeinschaft und den kommunikativen Verbindungen zwischen profan und sakral. Sakralität und Macht

72 Stark, Grundriss, S. 149.

73 Živov/Uspenskij, Car' i bog; Uspenskij, Car' i patriarch; ders., Car' i imperator; ders., Semiotik. Dazu unten mehr.

74 Kelsen, Aufsätze, S. 33.

werden vor diesem Hintergrund als sozial eingebettet und sozial akzeptanzfähig begreiflich.

In der zitierten Literatur wie überhaupt weit verbreitet herrscht eine Unordnung der Begriffe, besonders was „sakral“ und seine semantischen Abgrenzungen angeht.<sup>75</sup> Werden sakral und heilig gleichgesetzt und bezeichnen sie „gewisse empirisch vorfindbare Dinge, Räume, Zeiten, Handlungen“ mit der besonderen Eigenschaft, „auf eine aus der Reihe des Durchschnittlichen herausfallende Weise der göttlichen Sphäre zugeordnet zu sein“<sup>76</sup>, so ist der Bezug auf die Elemente des Profanen heuristisch ein Gewinn, die Formulierung „der göttlichen Sphäre zugeordnet“ jedoch ein Problem, weil sie just jene Differenz verschleiert, um die es unbedingt gehen muss. Anders als im Zitat trenne ich klar zwischen den Elementen des Profanen, die zwar in die Nähe des Heiligen rücken können, aber nicht den Status des Heiligen annehmen, und dem Heiligen. „Sakral“ ist getrennt vom transzendenten Heiligen; es ist das Attribut für den Ort und die Akteure der Vermittlung(sfähigkeit) zwischen dem Unnennbaren und dem Mundanen; „sakral“ entsteht an der Stelle des „Ausströmens“ des Heiligen und ist Bestandteil seiner Emanation, folglich ein dem Mundanen zugehöriger Begriff. Eigentlich ist es die falsche Vokabel, weil sakral und heilig semantisch zusammengehören und im Sprachgebrauch synonym verwendet werden, aber in der Sache geschichtlicher Vorgänge ist begriffliche Präzision vonnöten. Sakralbauten z. B. sind im Unterschied zu Profanbauten nicht heilig, sondern Räume, in denen eine Beziehung zum Heiligen hergestellt wird, was übrigens auch in Profanbauten geschehen kann. Eine gewisse Dauerhaftigkeit eignet also der Definition des Sakralen an, womit es zu einem Bestandteil von Ordnung wird (der akzidentelle Vollzug von Liturgie in Profanbauten macht sie nicht zu Sakralbauten). Bei Menschen, also auch Königen, reicht die Bestimmung des Nahverhältnisses zu Gott nicht aus<sup>77</sup>, um „sakral“ zu definieren, sondern es geht um die Vermittlung, ihre Beständigkeit und die damit verbundene Ordnungsvorstellung über das jeweilige vermittelnde Element hinaus; sakral ist hier eine soziale Kategorie. Aus diesem Grunde ist das Problem der möglichen Sakralität im Falle russischer Großfürsten und Zaren auch nicht dadurch geklärt, dass man sie analog zum byzantinischen Basileus in einem besonders engen Nahverhältnis zu Gott verortet.

75 Lukin, *Narodnye predstavlenija*, S. 9–54; Andreeva, „Mestnik boži“; Erkens, *Herrschersakralität* (2006), S. 27–33; ders., *Herrschersakralität* (2013); ders., *Sakral legitimierte Herrschaft*.

76 Josef Piper, zitiert in Erkens, *Herrschersakralität* (2006), S. 28.

77 Ebd., S. 29, unterscheidet drei Typen: Gottesgnadentum, Stellvertretung Gottes auf Erden und priesterähnliche Verantwortung für die Gemeinde vor Gott.

Es kommen dann mehrere Faktoren zusammen, die für die Sakralisierungs- und Machtprozesse wichtig sind: Transzendenznähe schafft Hierarchie, Kommunikation übermitteln den Inhalt des Sakralen ins Mundane und die Erfahrungsgemeinschaft („Kirche“ bei Durkheim) von „Volk“ und Herrscher stiftet Harmonie, Unterordnung und Fügsamkeit in der sozial differenzierten Gesellschaft. Da der Herrscher seit der Achsenzeit nicht mehr im Stadium der Magie sakral und mundan gleichzeitig sein konnte, sondern das Heilige nicht erreichte, bedurfte es eines vom Heiligen beglaubigten Elements, das den Herrscher zum Herrschen berechtigt. Das war, die Geschichte erweist es, in so vielen Fällen Gerechtigkeit, dass man sie für universal halten darf, wenn sie auch nicht das einzige Element bildete. Es genügt an dieser Stelle vorgreifend auf Kapitel IV zu sagen, dass Ivan Groznyj exakt dieses Problem der durch Transzendenz unerreichbaren Sakralität an seiner Person diskutiert und in der Praxis auf den Punkt gebracht hat. Er konnte überhaupt nur deshalb darüber schreiben und in diesem Zusammenhang handeln, weil die altrussische pravda eine besondere historische Erscheinungsform von Sakralität enthielt und damit Lösungen eröffnete, die weder religions- noch sakralsoziologisch vorgesehen sind.

### 3 Pravda im Forschungskontext

Die vorigen Ausführungen dürften verdeutlicht haben, dass eine Begriffsgeschichte der pravda nicht beabsichtigt ist. Sie müsste vor allem auch istina (Wahrheit) einbeziehen, um das semantische Feld einigermaßen zu umreißen, wie Wilhelm Goerdts 1968 richtig schrieb und zugleich die slavistische Forschung aufforderte, „das Problem der Differenzierungen und Modifikationen der Bedeutungsgehalte dieser so oft in sachlichen Zusammenhängen gebrauchten Wörter“ in einer monographischen Untersuchung zu klären, ein Appell, der bis heute folgenlos verhallte.<sup>78</sup> Der von den Slavisten Gianfranco Giraudo und Giovanni Maniscalco Basile 1994 herausgegebene *Lessico giuridico politico ed ecclesiastico della Russia del XVI secolo* ist ein verdienstvolles Werk, aber es ist mit seiner zeitlichen Beschränkung und der Konzentration auf Begriffskonkordanz lediglich ein erster Schritt in die richtige Richtung, dem leider keine weiteren folgten. Es liegt in der Natur dieser Unternehmung, dass sie zum semantischen Feld von pravda allein Hinweise liefern kann.<sup>79</sup> So bilden auch Goerdts sprachgeschichtliche und semantische Bemerkungen

78 Goerdts, Pravda.

79 Lessico, zu istina S. 343 f., zu pravda S. 671–675.

über pravda nur ab, was in den einschlägigen Lexika und Nachschlagewerken zum Altrussischen zu finden ist. Den untrennbaren Zusammenhang von Gerechtigkeit und Wahrheit sieht er trotz der zwei verschiedenen Wörter aber auch. Von Interesse ist seine Beobachtung, in dem 1627 erschienenen *Leksikon slovenoros'kij* des in Kiev wirkenden, aus Moldau stammenden Klerikers Pamva Berinda (Berynda) beziehe sich die „Mittelfunktion“ von pravda zwischen Wahrheit (istina) und Gerechtigkeit (spravedlivost') auf beide.<sup>80</sup>

Berindas Beschreibung fügt sich sehr gut in die Untersuchungen Natalja Pečerskajas über den Bedeutungswandel von pravda zu spravedlivost'.<sup>81</sup> Im heutigen Russisch steht letztere für Gerechtigkeit. Erst im 17. Jh. sei spravedlivost' ins Russische eingedrungen, wahrscheinlich aus dem Polnischen (sprawiedliwość) kommend, weil in dieser Zeit ohnehin sehr viele Kultureinflüsse aus Westeuropa über Polen vermittelt ins Moskauer Zartum eingeflossen sind, wobei Kiev, Berindas Wirkungsstätte, eine herausgehobene Rolle spielte; außerdem, weil sie die religiösen Bezüge mied und sich mehr als pravda auf Justiz richtete. Pečerskaja stellt die These auf, die Zentralisierung und Säkularisierung der Herrschaft habe den ursprünglichen Begriff pravda verdrängt; der seit alters her überlieferte Begriff habe sich seit den Herrschaftszeiten Ivans III. (1462–1505) und Ivans IV. „des Schrecklichen“ (1547–1584) als unangemessen herausgestellt; die neu strukturierte zarische Macht habe eines neuen Wortes bedurft, um den Charakter der menschengemachten Maßnahmen im Unterschied zu den tradierten religiösen Bezügen der Macht zu verdeutlichen; für den Bereich des positiven Rechts sei das Lehnwort aus dem vermutlich Polnischen daher besser geeignet gewesen.

Für die Zeit bis zum Ende des 17. Jahrhunderts sprechen die hier untersuchten Quellen eine entschieden andere Sprache. Richtig ist jedoch Pečerskajas Beobachtung von der Ablösung der pravda durch spravedlivost' am Vorabend des 18. Jahrhunderts. Im 18. Jahrhundert bedeutete spravedlivost' Wahrheit im Sinne von Richtigkeit, hatte also etwas mit dem Herausfinden von Gerechtigkeit durch Vernunftgebrauch zu tun. Auf diese Weise ging der Begriff in den Bereich von Recht und Justiz über, während pravda sich auf Wahrheit verengte, eine Trennung, die – wie mir scheint – nie ganz vollzogen wurde. Mit Russland nicht vertraute Zeitgenossen des 20. Jahrhunderts kennen sie vorwiegend als Name für die Parteizeitung der Kommunisten.

Deutlich abgrenzen aber muss man die historische pravda von ihrer ideologisch und politisch aufgeladenen Verwendung unter russischen Intellektuellen des 19. Jahrhunderts. Sie findet sich bei den Slavophilen wie auch bei

80 Goerd, Pravda, S. 64.

81 Pečerskaja, Metamorfozy; dies., Spravedlivost'; Schmidt, Von Gottes und Rechts wegen.

„Volkstümlern“ (narodniki), gehört zum begrifflichen Repertoire der „russischen Weltanschauung“, wurde zur angeblich unteilbaren Charaktereigenschaft des russischen Volkes erklärt und prägte die russische Philosophie des späten 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts.<sup>82</sup> „Ein solches Wort gibt es offensichtlich in keiner anderen europäischen Sprache. Es scheint, nur auf Russisch werden Wahrheit und Gerechtigkeit mit ein und demselben Wort benannt und fließen gleichsam in ein einziges großes Ganzes zusammen“, schrieb Nikolaj K. Michajlovskij und sah es als seine Lebensaufgabe an, beide Aspekte zusammenführen zu können.<sup>83</sup> Der emphatische Anteil ist eine Erfindung dieser Jahre.

Eine Untersuchung über pravda muss von Standpunkten dieser Art in die historischen Kontexte zurückgehen. Das bedeutet zunächst die Frage zu beantworten, warum ein rauf- und runterdekliniertes Thema, nämlich Großfürsten- und Zarenherrschaft und ihre „Ideologie“, noch einmal aufzugreifen ist. Paul Bushkovitch kennt das Problem und meinte, die alten Texte seien besonders auf dem Gebiet der politischen Ideologie, nationalen Ideen, stilistischen Konventionen und anderen Feldern geradezu ausgeschlachtet worden, es fehle aber an Untersuchungen zu den religiösen Ideen.<sup>84</sup> Claudio Ingerflom hat jüngst gefordert, die herkömmliche staatsorientierte Lesart der Geschichte Russlands sei radikal in Frage zu stellen und eine andere Geschichte der Herrschaft zu schreiben.<sup>85</sup> Pravda enthält zweifellos eine religiöse Herrschaftsidee, und man muss sich wundern, dass, wo doch „anything imaginable“, so Bushkovitch, untersucht worden ist, kaum Schweiß vergossen wurde, der pravda auf den Grund zu gehen. Es existiert in der Tat keine Forschungstradition auf diesem Gebiet, obwohl es immer wieder en passant berührt wurde.

Die Fixierung auf das Telos des russischen Staates hat dazu beigetragen. „Die Voraussetzungen für die Entstehung des Instituts des Zartums in der Rus’ reiften im 15. Jahrhundert. Der russische zentralisierende Staat benötigte eine vollkommeneren und absolute Form der Herrschaft als das Großfürstentum.“<sup>86</sup> In diesen zwei Sätzen fand bis zum Zeitpunkt ihrer Veröffentlichung im Jahre 1997 die gängige Interpretation der westlichen, aber auch der sowjetischen und russischen Geschichtswissenschaft über die Herausbildung des Herrschaftstypus, der unter dem Begriff der Autokratie in die Geschichte eingegangen ist, ihren Ausdruck. Die sorgfältige Lektüre dieses Satzes nach Kenntnis der

82 Plotnikov, Pravda; ders., Gerechtigkeit in Russland; s. auch Brewer/Lenkewitz/Plaggenborg, Gerechte Herrschaft.

83 Michajlovskij, Sočinenija, Bd. 1, S. V f.

84 Bushkovitch, Life of Saint Filipp, S. 29–46.

85 Ingerflom, Le Tsar, S. 22, 36.

86 Filjuškin, Terminy, S. 145.



vorangegangenen Ausführungen über Begriffe und Konzeptionen lässt die ungewollte Dialektik zum Vorschein kommen, wenn der Staat die vollkommene Herrschaft – im Komparativ! – verlangt.

In der Tat stellt die Periode, in der sich der angesprochene Vorgang vollzog, eine dynamische Periode in der russischen Geschichte dar, in der sich das Neue aus mehreren Gründen herausbildete. Lediglich sehr verkürzt und nur zur Orientierung lassen sich die Hauptpunkte benennen. Die Rus', ein Territorium mit einigen mehr oder weniger mächtigen Fürstentümern, wandelte sich in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts unter Moskauer Führung zu einer mehr und mehr zentralisierten Herrschaft. Aus einer Art Fürstenpluralität erwuchs in Person des Moskauer Großfürsten ein Herrscher mit dem Anspruch der Obergewalt und der schrittweisen Unterordnung der anderen Fürsten. Dieses Ergebnis kam auch aufgrund eines rund ein Viertel Jahrhundert dauernden Thronfolgekrieges zustande, der zwar mit dem Sieg des vom Vorgänger bestimmten Thronfolgers endete, aber die politischen Sitten selbst für die nicht zimperliche Zeit vollständig ruinierte. Am Ende war „aus dem Moskauer Kriegsfürsten ein Monarch“<sup>87</sup> geworden, hatte sich im Laufe eines Jahrhunderts „das obskure Fürstentum Moskau in einen veritablen nationalen Staat gewandelt, dessen Fläche (nicht aber Bevölkerung) die aller anderen europäischen Mächte übertraf“<sup>88</sup>. Ich lasse die Diskussion über Staat hier beiseite. Die Abhängigkeit von den Tataren in Form von Tributzahlungen, die Bestimmung des Großfürsten per Entscheid (jarlyk) des Tatarenchans und die militärische Bedrohung durch die Tatarenheere wurde 1480 endgültig abgeschüttelt. Das sich politisch autokratisch ausgestaltende und wirtschaftlich auf Grundbesitz und Landwirtschaft bauende Moskau eroberte in den 1470er Jahren das ursprünglich von städtischen Bürgerversammlungen und vom (Fern-) Handel bestimmte Novgorod und rund dreißig Jahre später auch Pleskau/Pskov und demontierte alle Bestände einer alternativen politischen Verfassung. Die Einnahme Konstantinopels durch die Osmanen 1453 und zuvor schon großer Teile des vom griechischen Christentum geprägten südöstlichen Europas führte zu einem orthodoxen brain-drain nach Russland, der auf die religiöse und spirituelle Entwicklung der Rus' Einfluss ausübte. Die orthodoxe Kirche und die Klöster, die ohnehin die entscheidende Rolle in der Kultur der Rus' spielten und in deren Zellen viele der Texte entstanden, auf die sich die Historiker bei ihren Untersuchungen über Altrussland stützen, gerieten in eine Organisations- und Legitimitätskrise just zur selben Zeit, als die Fürsten miteinander in heillosem Streit lagen. In diesen Jahren trat die Kirche als

87 Alef, *Byzantine and Russian Autocracy*, S. 24.

88 Coquin, *La philosophie*, S. 253.

Legitimationsproduzentin der neuen Herrschaft ins Rampenlicht. Die osmanische Eroberung Konstantinopels beschleunigte außerdem den Prozess, die Autokephalie der russisch-orthodoxen Kirche anzustreben, was 1589 mit der Errichtung des Patriarchats zur Vollendung kam. Die obersten Kirchenvertreter vor oder nach 1589 suchten den engen Schulterschluss mit dem Großfürsten bzw. Zaren (seit 1547). Das Machtzentrum der Rus', der Moskauer Kreml', erlebte ein Bauprogramm, das der in Stein gehauenen politischen Symbolik der Großfürsten und Zaren entsprach und das bis heute zu besichtigen ist.

Unter diesen bruchstückhaft skizzierten Umständen schälte sich die Selbstherrschaft heraus, die sich als grundlegend für die Geschichte Russlands in den folgenden Jahrhunderten erweisen sollte. Dieses Herrschaftsmodell vermochte sich vom ausgehenden 15. Jahrhundert bis 1917 zu halten. Selbstverständlich war es im Laufe der Zeit Änderungen unterworfen, aber trotz allen Wandels und vorübergehender Anfechtungen rüttelte erst der Aufbruch der Gesellschaft im ausgehenden 19. Jahrhundert, schließlich die Revolution von 1905 an seinem Kern, bis das Jahr 1917 das Ende brachte.

Eine „vollkommenere und absolute Herrschaft“ hatte Aleksandr I. Filjuškin geschrieben und als Begründung den zentralisierenden Staat hinzugesetzt, der sie benötigt habe. Das klingt nach historischer Unausweichlichkeit, in der ebenso viel etatistische Geschichtsteologie steckt wie nachgeschobene Rechtfertigung für eine seinerzeit kontingente Entwicklung. Was aber die „vollkommenere“ Form von Herrschaft, der zu entrinnen den Menschen in der Zeit nicht gegeben war, genau sein sollte, ist bis auf den heutigen Tag – merkwürdig genug bei über 500 Jahren Experimentierphase – offen geblieben. Mehrfach haben die Bewohner des Reiches Herrschaft abgeschafft, um sie danach zum Schaden der Bevölkerung munter weiter experimentieren zu lassen in der Hoffnung, sie werde den Komparativ irgendwann schon finden.

Hier wie bei den allermeisten Debatten und Forschungsansätzen ging es mehr um die äußerliche politische Seite der Autokratie, deren Alleinherrschaftsanspruch als gegeben betrachtet und nicht in Frage gestellt wurde, unter den Sowjethistorikern auch um die sozialen Voraussetzungen und Folgen, und um den Feudalismus. Was in der Autokratie geschah, wie sie sich organisierte, welche ökonomischen Grundlagen sie nutzte und erweiterte, welche soziale „Verfassung“ sie schuf – all das ist solide erforscht. Dass Selbstherrschaft mit Hilfe von pravda erklärt werden könnte, blieb trotz einer enormen Fülle an politik- und sozialgeschichtlichen Forschungen verschwommen. Sehr wohl können Historiker die Machtakkumulation des Moskauer Großfürsten beschreiben, die politischen und militärischen Konflikte mit Mächt Konkurrenten, auch die sozialen im Zuge der sich verändernden Stellung des Adels, namentlich der Bojaren, und das Hineingleiten der Bauern in die

Leibeigenschaft, das Verhältnis von Zar und Kirche bzw. Klerus und auch die architektonischen Repräsentationen der Herrschaft, selbst die umfangreichen Legitimationsschriften – aber all das erklärt nur zum Teil den Zusammenhang von pravda und Herrschaft, der mehr enthält als die von Gott verliehene Machtfülle.

Das Filjuškin-Zitat zeugt noch von einem anderen Problem. Russland musste „reifen“ und ein neues Stadium der Entwicklung erreichen. Der Fortschritt musste sich auch hier zum Ausdruck bringen, und er konnte nur in die Autokratie führen. Was Filjuškin politisch ausdrückte, haben die Sowjethistoriker sozioökonomisch beschrieben: Die „Aufhebung der feudalen Zersplitterung“, sicherlich die meistbenutzte Floskel für die Jahre der Entstehung der Moskauer Periode, galt als unaufhaltsamer Fortschritt im Sinne der marxistischen Stufenlehre staatlicher Entwicklung. Das Telos dieser Narrative ist mittlerweile von vielen zurückgelassen worden. Die Untersuchung über pravda knüpft an dieser Offenheit an.

Wenn soeben schon von der Sozialgeschichte die Rede war, so liegt bei ihr ebenfalls eine Ursache für Bushkovitchs treffende Bemerkung. Wahrscheinlich hat die lange Zeit bestehende Hegemonie der Sozialgeschichte trotz allen Variantenreichtums, zu dem auch die sowjetische Geschichtswissenschaft mit ihrem Klassenparadigma gehört, auch in der Forschung zu Altrussland den Blick auf Religion erst spät wieder geöffnet. Gegen die fundierten Untersuchungen auf diesem Gebiet ist kein Einspruch zu erheben, und wie sollten auch die soliden Studien etwa zur Entwicklung der Leibeigenschaft, eines der zentralen Themen der Sozialgeschichte, von einer pravda-Untersuchung in Frage gestellt werden? Vielmehr setzt pravda-Forschung da an, wo sozialgeschichtliche Untersuchungen die Grenzen zur Kulturgeschichte berühren oder überschreiten, wie zum Beispiel Nancy Shields Kollmann in ihrer für die Sozialbeziehungen Altrusslands grundlegenden Studie *Kinship and Politics*, wo die Autorin ihre Herangehensweise als „anthropological analysis of politics“<sup>89</sup> bezeichnet. Die Stärke von Kollmanns Buch liegt in den sozialgeschichtlichen Befunden über Familie, Loyalität, politische Beziehungen und Formen des Konflikts und in der Erklärung der relativen Stabilität der bojarischen Hofkreise und der Rolle des Großfürsten, die ein aus den Quellen erarbeitetes Gegenmodell zu allen Versuchen darstellt, Klassen und Klassenkonflikte in der Moskauer Rus' zu identifizieren. Im Grunde handelt es sich um eine auf Prosopographie basierende Darstellung, die unser Wissen über Altrusslands Sozialverhältnisse beträchtlich erweitert. Aber sie arbeitet mit quellenmäßig und theoretisch nicht abgesicherten interpretatorischen – und nicht analytischen – Kategorien

---

89 Kollmann, *Kinship*, S. 181.



wie Harmonie, Gleichgewicht der Kräfte, Kompromiss und Konsens, die selbst den blutigsten Konflikt ablösen und das politische System stabilisieren sollen. Sie bilden funktionale Kategorien, die eine Leerstelle dort entstehen lassen, wo trotz allen realpolitischen Handelns im mittelalterlichen – auf diese Periodisierung legt Kollmann wert<sup>90</sup> – Russland Weltordnung hätte eintreten können, und zwar als zugrundeliegende Bedingung des unterstellten Handelns zugunsten von Konsens und Stabilität. Ganz zum Schluss ihrer Studie scheint Kollmann dieser Mangel bewusst geworden zu sein, denn sie führt Ehre als säkulares handlungsleitendes Motiv ein und widmete diesem Phänomen das nächste Buch.<sup>91</sup>

Mir scheint, dass der Weg von der Prosopographie zur Ehre tatsächlich den anthropologischen Zusammenhang erst herstellt, von dem Kollmann in ihrem ersten Buch sprach und zugleich den Paradigmenwechsel von der Sozial- zur so genannten Neuen Kulturgeschichte verdeutlicht. Zugleich meine ich, dass Ehre eine moralisch-praxeologische Komponente der vorgängigen pravda als Weltordnung bildete. Pravda hat den großen Vorteil, dass sie in den Quellen massenhaft auftaucht und in zahlreichen Verwendungszusammenhängen von Herrschern selbst bis hin zu Kritikern der Herrschaft vorkommt; sie hat den Vorzug, das Fehlen der Religion und Weltordnung in der säkularisierten Sozialgeschichte als Mangel zu markieren und verbindet Gerechtigkeit als Weltordnung mit innerweltlichen Bezugssystemen.

Abzugrenzen ist das Thema auch von der Legende vom guten Zaren. In Kapitel VI widmet sich ein besonderer Abschnitt dieser Frage, so dass an dieser Stelle der Hinweis genügen kann. Vorzugreifen ist nur in einem Punkt: Die einschlägigen Untersuchungen zum guten Zaren von ethnologischer oder historiographischer Seite übersehen die Dialektik der Figur des guten Zaren, die sich freilich nur dann erschließt, wenn pravda als Weltordnung das umgebende Interpretationsfeld abgibt.<sup>92</sup>

Schließlich hat die semiotische Methode einige Anhänger gefunden. Die Arbeiten Boris A. Uspenskij<sup>93</sup> haben Schule gemacht. Rituale, Symboliken und Ikonen in Kirchen sind wichtige Quellen, die Herrschaftsverständnisse, -legitimierungen und auch -ansprüche verdeutlichen können. Von den Grenzen der Methode wurde oben schon gesprochen. Semiotische Forschung verbleibt infolge ihres Materials weitgehend bei Hofe. Die Vernachlässigung der Gesellschaft ist das Ergebnis des quellenmäßig vorgegebenen Horizont ihres

---

90 Ebd., S. 186 f.

91 Kollmann, Honor.

92 Čistov, Legendy; Lukin, Narodnye predstavlenija.

93 S. Anm. 73.

Fragens, dessen Antworten dazu tendieren, überdehnt zu werden, etwa wenn Hofrituale zur „nationalen“ politischen Kultur erklärt werden.<sup>94</sup> Bei allen wichtigen Ergebnissen semiotisch-historischer Forschung sind die theoretischen und methodischen Fragen nicht hinreichend geklärt.<sup>95</sup>

So bleibt also nichts anderes übrig, als es mit dem Barockdichter Paul Fleming zu halten, der als Augenzeuge 1634 gegen das barbarisierende Russlandbild seiner Zeit schrieb: „Zeuch inn die Mitternacht<sup>96</sup> / inn das entleegne Land / Das mancher tadelt mehr / als das ihm ist bekandt!“<sup>97</sup>, um sich selbst in die Quellen zu vertiefen. Dann stößt man zum Beispiel auf das *Merilo pravednoe* (Maß der Gerechtigkeit) aus dem 13. Jahrhundert. Dort heißt es gleich zu Anfang: „Dieses Buch (...) ist ein wahrhaftiges Abwägen, ein Licht für den Geist, ein Auge für die Vernunft, ein Spiegel für das Gewissen, eine Fackel für die Dunkelheit, für die Blindheit ein Führer, ein Wegbegleiter für den Geist, ein Verstehen des Geheimen, ein scharfer Gedanke, der Herde ein Hirte, dem Schiff ein Steuermann, den Wölfen ein Jäger, den Dieben ein Hund, den Krähen ein Falke, den Fledermäusen die Sonne, dem Auge der Kwas, den Würmern das Salz.“<sup>98</sup> Dem ist nichts hinzufügen.

---

94 Miller, Creating legitimacy; Karavaškin, Charisma carja; Bogatyrev, Reinventing the Russian Monarchy.

95 Deutlich bei Hunt, Mythology; dazu s. Kapitel IV.

96 Im geographischen Verständnis dieser Zeit lag Russland im Norden und nicht im Osten.

97 Fleming, In groß Neugart der Reußen, S. 129.

98 Schneider, Artikel, S. 4; zum *Merilo pravednoe* s. Kapitel V; zu Kvas und Auge siehe Novak, Drevnerusskie poučenija.

# I Weltordnung und gerechte Herrschaft

## 1 Von Byzanz nach Moskau über Jerusalem

Warum muss diese Untersuchung über pravda eine der ältesten Debatten aufgreifen, die überhaupt im Zusammenhang der Geschichte Russlands geführt wurde? Gemeint sind die religiösen, politischen und kulturellen Verbindungen des Großfürstentums Moskau mit Byzanz und der byzantinische Einfluss auf das Werden des Moskauer Staates und der Selbstherrschaft. Die Antwort lautet: Weil die Byzanz-Moskau-Debatte die Frage nach Gerechtigkeit, gerechter Herrschaft und sakraler Ordnung in der Rus' zwar aufwirft, indem sie die Herkunft der Idee der russischen Autokratie diskutiert, ihre Aussagen jedoch aus drei Gründen unvollständig bleiben. Erstens herrscht über den Charakter der Beziehungen keine Klarheit, denn von Linearität kann keine Rede sein; zweitens evozierte die Debatte unter dem Rubrum „Heilsgeschichte“ eine wirkmächtige Interpretationslinie, deren Aussagen und Bedeutung bestritten werden müssen; drittens verschleiert sie religiöse und politische Voraussetzungen für Ideen hinsichtlich Gerechtigkeit und Herrschaft in der Rus', die der jeweiligen geschichtlichen Situation geschuldet sind. Für die historische Einordnung des Themas von Bedeutung ist außerdem die Tatsache, dass alternierende kulturelle Verbindungen deutlicher zu Tage treten, wenn die Quellen zu ihren Aussagen über Gerechtigkeit befragt werden.

Zunächst zum Charakter der Beziehungen. Wenn die These stimmt, dass die Idee der Selbstherrschaft von Byzanz übernommen worden ist und Moskau in einer Mischung aus politischem und religiösem Weltauftrag vor dem Hintergrund einer *translatio imperii* das „dritte Rom“ darstellte – so die berühmte Formel –, dann muss notwendigerweise nicht nur die byzantinische Kaiseridee für die Moskauer Großfürsten Pate gestanden haben, sondern auch die Vorstellung vom gerechten Herrscher byzantinischen Ursprungs sein. Die Figur, die dieses Buch als roter Faden durchzieht, hätte demnach keinen oder bestenfalls einen marginalen russischen Hintergrund und wäre eine mehr oder weniger gute Kopie des byzantinischen Vorbilds. Das würde wiederum bedeuten, die Byzantinistik auf ihre Forschungsergebnisse zum Kaisertum zu befragen, wobei sich rasch herausstellt, dass kaum ein Thema ausführlicher behandelt worden ist als dieses und ein Ende nicht abzusehen ist.<sup>1</sup>

---

1 In diesem Sinne irrt von Halem, *Recht*, bes. S. 51, wenn er meint, er könne von Byzanz schreiben und Russland meinen. Wichtige Beiträge in Hunger, *Herrscherbild*; aus der umfangreichen Literatur der jüngeren Zeit Dagron, *Emperor*; jüngst zum frühbyzantinischen

Allein die These hat bereits vor einiger Zeit ihren Nimbus eingebüßt; sie musste sich einige Kritik gefallen lassen, die sich auf Einzelaspekte oder auf sie als Ganzes bezogen<sup>2</sup>, ist aber offenkundig nicht totzukriegen.<sup>3</sup> Obwohl seit langer Zeit angezweifelt<sup>4</sup>, nahm die Kritik erst seit den 1960er Jahren systematischen Charakter an. Gustave Alef und Manfred Hellmann, die beide die Translation der Kaiseridee am Beispiel des doppelköpfigen Adlers im Wappen des Großfürsten Ivan III. am Ende des 15. Jahrhunderts auf je unterschiedliche Weise hinterfragten, schlugen große Breschen.<sup>5</sup> Victor Glötzner bezeichnete 1970 die gesamte These als allein auf Indizien beruhend und machte darauf aufmerksam, dass die Zarentitulatur und -idee zunächst im südslavischen und dann im russischen Kontext gleichsam doppelt entbyzantinisiert worden sei. Die Stadien dieser Debatte müssen hier nicht wiedergegeben werden. Einzelaspekte sowie generelle Fragen zum gesamten Komplex unter Einschluss des ersten Roms sind in der vielbändigen Reihe *Da Roma alla Terza Roma* nachzulesen, die in italienisch-sowjetischer bzw. russischer Zusammenarbeit entstanden ist.<sup>6</sup> Nina V. Sinicyna hat darüber hinaus die Debatte zusammengefasst und hinsichtlich der Quellen durchleuchtet.<sup>7</sup> Alef und Peter Nitsche haben etwa gleichzeitig mit Sinicyna gemeint, die russische Selbstherrschaft sei „nicht als Nachahmung fremder Muster, sondern als autochthone Entwicklung zu begreifen“, was Nitsche sogar zu der provokanten Frage führte, ob die ganze Idee von Moskau als dem dritten Rom nicht eher eine westliche politische Erfindung gewesen sei;<sup>8</sup> Alef resümierte, bereits die Kiever Fürsten hätten niemals ein Spiegelbild der byzantinischen Herrschaft abgegeben, ja es hätten sich sogar starke lokale Einflüsse bemerkbar gemacht, die der russischen Selbstherrschaft ihren Stempel aufdrückten.<sup>9</sup> Sinicyna machte darauf aufmerksam, dass selbst der Protagonist der Theorie vom „dritten Rom“, der Pskover Mönch Filofej, diese Formel nirgendwo gebraucht habe, mehr noch,

---

Kaisertum Pfeilschifter, Kaiser; zur Periode 1204–1261 Burkhardt, *Mediterranes Kaisertum. Zur Verbindung in die Rus'* Neubauer, Car, S. 20–48.

2 Hösch, *Idee der Translatio Imperii* [22.3.2017].

3 Wortman, *Scenarios*, S. 9.

4 Savva, *Moskovskie cari*.

5 Alef, *Adoption*; Hellmann, *Moskau und Byzanz*; zurückhaltender Neubauer, Car, S. 20–47.

6 Dazu s. in den Anmerkungen dieses und der nächsten Kapitel; Schaefer, *Moskau*; Zusammenfassung und Diskussion auch hier nicht genannter Literatur mit Blick auf das 17. Jahrhundert von Scheliha, *Universalkirche*, S. 27–38, 80–95.

7 Sinicyna, *Tretij Rim*.

8 Nitsche, *Moskau – das Dritte Rom*, Zitat S. 350; Klug, *Moskauer Autokratie*.

9 Alef, *Autocracy*.

dass sie in keiner Quelle des 16. Jahrhunderts und erstmals zu Beginn des 17. Jahrhunderts auftauche.<sup>10</sup>

Es war aber auch ganz und gar unverständlich, warum sich das aufstrebende Moskau an einem Staat hätte orientieren sollen, der auch für die Zeitgenossen sichtbar seinem Untergang entgegentrieb. Seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts, d. h. seit den Verheerungen durch Venedig und die lateinisch-christlichen Kreuzfahrer, waren Reich und Stadt Byzanz nur noch ein Schatten ehemaligen Glanzes. Mitte des 15. Jahrhunderts, als die Osmanen zur Eroberung des „goldenen Apfels“ (kızıl elma), wie sie die Stadt am Bosphorus metaphorisch bezeichneten, ansetzen, war das oströmische Reich, sieht man von den fast selbständigen Teilfürstentümern Mistras und Trapezunt ab, auf einen kleinen Landring um die Hauptstadt herum geschrumpft, Fallobst, um im Bilde zu bleiben. Die Osmanen hatten sich 1365 erlaubt, ihre Hauptstadt vom anatolischen Bursa nach Adrianopel/Edirne im europäischen Thrakien zu verlegen, fast vor die Stadttore Konstantinopels. Von dort aus setzten sie ihre Eroberungszüge in Südosteuropa fort. Was an diesem ruinierten Imperium konnte für Moskau attraktiv sein? Nach der Eroberung durch die Osmanen 1453 bestand ohnehin kein Anlass mehr, sich am politischen Bankrotteur ein Vorbild zu nehmen.<sup>11</sup>

Dennoch strahlten die ehemalige Größe und kulturelle Bedeutung Konstantinopels, vor allem seine historische Stellung als Hauptstadt des östlichen Christentums in enger Verbindung mit dem byzantinischen Staat, sehr wohl auf die Rus' aus, gefördert, betrieben und unterstützt von griechischen, d. h. orthodoxen und kulturell gräzisierten, nicht immer aber ethnisch griechischen Klerikern, Missionaren, Mönchen, Schrifkundigen usw., die das kulturelle Leben in der Rus' prägten. Wie groß ihre Zahl und ihr Einfluss waren, ist nach wie vor umstritten.<sup>12</sup> Diese Debatte kann endlos geführt werden, weil sich eine klare Beleglage bisher nicht ergeben hat und wohl auch kaum noch ergeben wird.<sup>13</sup> Sinnvoller ist es, eine Unterscheidung hervorzuheben, welche die Diskussion über das byzantinische Erbe in Moskau nicht hinreichend beachtete, wohl weniger aus Unverständnis als vielmehr aus Unachtsamkeit. Für die Frage nach dem Zusammenhang von Gerechtigkeit und Herrschaft ist Trennschärfe für das

10 Sinicyna, *Tretij Rim*; dies., *Commenti*, S. LIX.

11 Nitsche, *Moskau*; ders., „Nicht an die Griechen glaube ich“, S. 95; bezogen auf Filofej siehe Zolotuchina, *Politiko-pravovaja mysl'*, S. 59.

12 Korpela, *Beiträge*; Hanak, *Nature*, S. 1–107.

13 Jüngste, allerdings nur auf russischsprachige Literatur bezogene Zusammenfassung Zolotuchina, *Politiko-pravovaja mysl'*, S. 98–108; Thomson, *Reception*; Clucas, *Byzantine Legacy*; s. auch die Beiträge in: *Harvard Ukrainian Studies* 12/13 (1988/89); Mejendorf [Mejendorff], *Vizantija*.



Argument aber wichtig. War vom byzantinischen Einfluss die Rede, so meinte niemand die Verwaltung des Reiches, den inneren und äußeren Handel, Rolle und Status von Kaufleuten, die Stellung der Städte oder die Organisation und Bedeutung des Militärs. Stattdessen liest man Imaginationen, die sich weniger auf das Reich als vielmehr fast ausschließlich auf seine Hauptstadt bezogen, die in den Augen der Betrachter etwas repräsentierte und bedeutete. Aber selbst hier herrschten Ausblendungen vor. Nicht Konstantinopel in seiner realen, d. h. politisch, wirtschaftlich und militärisch ziemlich unwirtlichen Existenz, zu der immerhin gehörte, dass die Genueser am Goldenen Horn über die eigene Siedlung Galata verfügten, ja nicht einmal das real existierende Kaisertum war Gegenstand der Beschreibung; Bürgerkrieg, Münzverschlechterung, Verarmung, Verlust der Handelswege, Tributzahlungen an den osmanischen Sultan, die Abhängigkeit der Stadt von der Getreideversorgung durch die Osmanen, die Verheiratung christlicher byzantinischer Kaisertöchter mit muslimischen osmanischen Emiren bzw. Sultanen sowie die doppelte äußere Bedrohung durch die italienischen Seestädte und die Türken<sup>14</sup> waren kein Thema für die Moskauer, wohl aber die Sünden der Stadt vor ihrem Fall. Wenn russische Quellen einem religiösen Deutungsmuster zufolge von der Sünde in Konstantinopel sprechen, die Gott veranlasst habe, den Feinden die Macht über sie zu geben<sup>15</sup>, so wird nicht einsichtig, warum Moskau Byzanz hätte imitieren sollen.

Es ging also um die Präsentation einer Idee russischer Autoren. Dieser Unterschied ist weitaus mehr als eine Nuance, der vor dem Hintergrund der umfangreichen Literatur zum byzantinischen Einfluss nicht genug betont werden kann. Deshalb wurde Konstantinopel nicht im Sinne der *translatio* nach Moskau überführt; die Stadt taucht nicht in ihrer kaum nachahmenswerten Realität auf, sondern als sublimiertes Konstantinopel in der zugeschriebenen Bedeutung als religiös-politischer *Car'grad* (Kaiserstadt). Was dessen Bedeutung in Moskau war und was als sein kulturhistorischer Sinn beschrieben werden kann, berührt auch die *pravda* und die Figur des gerechten Herrschers. Vorweg aber ist festzuhalten: Das realpolitische Byzanz fand in Moskau nicht statt und es gab keinen Anlass, warum das im Angesicht der Verhältnisse, die in Moskau nicht unbekannt waren, hätte anders sein sollen; wohl aber das imaginierte Byzanz. Notwendigerweise war darin so viel Byzanz wie Moskau jeweils benötigte.<sup>16</sup>

14 Lilie, *Byzanz*, S. 215–237; Schreiner, *Byzanz*, S. 34–44; Inalcik, *Ottoman Empire*, S. 9–23; Vatin, *L'ascension*.

15 *Povest' o vzjatii Car'grada Turkami*; Giraud, *La deuxième Rome*, S. 76 f.

16 Tichomirov, *Monarchičeskaja gosudarstvennost'*, S. 19; In der Rus' „hat man Byzanz ebenso sehr kopiert wie idealisiert“.



Während die Diskussion unter Historikern die Frage nach den Elementen und dem Ausmaß des byzantinischen Erbes für das 14.–16. Jahrhundert klärte, attackierte der Slavist und Kulturwissenschaftler Viktor Živov die letzten Bastionen der Byzanz-Moskau-These, indem er die fundamentale Kritik daran auf die frühe Periode vor dem „Mongolensturm“ ausweitete. Er verstärkte damit die schon bestehenden kräftigen Zweifel an der Dominanz des byzantinischen Einflusses.<sup>17</sup> Als sich christianisierender Staat, so Živov, bezog Altrussland seine Kultur aus vielen Quellen, auch aus dem Westen. Auf mehreren Gebieten, darunter den Eigentums- und Vermögensverhältnissen von Kirche und Staat, den Kompetenzen des geistlichen Gerichts, der Funktion der politischen Symbolik am Beispiel des Märtyrerkults um die Heiligen Boris und Gleb und des Bildungswesens stellte er den byzantinischen Charakter in Frage und kam zu dem Schluss, die Kiever Rus' sei in einen anderen als den byzantinischen Kulturkreis eingetreten. Von einer byzantinischen Prägung lasse sich nicht sprechen, so dass für Russland die immer wieder vorgenommene Gegenüberstellung von lateinisch und byzantinisch keinen Sinn ergebe. Die Kiever Rus' „bildete die byzantinische Kultur als vollständiges System nicht ab und strebte auch nicht danach.“<sup>18</sup> Schließlich gab Živov Hinweise, die das Gerechtigkeits-thema unmittelbar betreffen. Einen der Hauptunterschiede zwischen Byzanz und Moskau sah er darin, dass in Byzanz eine weltliche und eine geistliche Kultur existierten, die, wenngleich sie auf vielen Feldern ineinanderflossen, als jeweilige dennoch zu unterscheiden waren. In der Rus' sei das vollkommen anders gewesen. Hier seien die Elemente der byzantinischen weltlichen Kultur während ihres Eindringens im Zuge der Christianisierung zu einem Teil einer einheitlichen christlichen geistlichen Kultur geworden; d. h., die säkularen Anteile der übernommenen byzantinischen Kultur wurden in der Rus' gleichsam christianisiert. Mit anderem Zungenschlag, nämlich schärfer sowie zuverlässig provokant, hatte Francis J. Thomson, ein Anhänger der These von der „intellectual silence“ der Rus', die zurecht nicht unwidersprochen blieb<sup>19</sup>, schon geurteilt, als er schrieb, die Kiever Rus' sei keine Erbin der geistigen Welt von Byzanz, eine *translatio studii* habe nicht stattgefunden, wohl aber eine *translatio religionis* und für die Abstinenz der Rus' von „learning or even spirituality“ sei vor allem die Kirche verantwortlich.<sup>20</sup> Kurz: Auch mit weniger Provokation und Živovs Argumentation stellte die Kiever Rus' kein politisches

17 Thomson, *Reception*; die Argumente zusammengefasst bei Hösch, *Griechische Bischöfe*.

18 Živov, *Razyskanija*, Zitat S. 93. Zur byzantinischen Tradition der „Militärheiligen“ und ihren Modifikationen in der Kiever Rus' siehe White, *Military Saints*, zu Boris und Gleb S. 132–166; im Zusammenhang mit Sakralisierung Andreeva, „*Mestnik Boži*“, S. 155 f.

19 Veder, *Old Russia's „Intellectual Silence“*; Romanchuk, *Byzantine Hermeneutics*, S. 3–33.

20 Thomson, *Reception*, S. 118–120, 120 f. (Zitat), 179–197.

Abbild Konstantinopels dar. Um wie viel mehr musste dies für die Phase der sich herausbildenden Moskauer Rus' nach dem Abschütteln des „Mongolenjochs“ gelten!

Spätestens an dieser Stelle ist der Mönch Filofej mit seinen berühmten Worten aus den 1520er Jahren zu zitieren: „Denn wisse (...): Alle christlichen Reiche sind vergangen und sind zusammen übergegangen in das Eine Reich unseres Herrschers, gemäß den prophetischen Büchern: Das ist das russische Reich. Denn zwei Rome sind gefallen, aber das dritte steht, und ein viertes wird es nicht geben.“<sup>21</sup> Er galt als Kronzeuge nicht nur für das byzantinische Erbe Moskaus im Sinne der *translatio imperii*, sondern auch für den universalistischen Herrschaftsanspruch des aufstrebenden Moskauer Großfürstentums, der „vollständigen Aneignung des römisch-christlichen Paradigmas durch Russland“<sup>22</sup> und den messianischen Anspruch, der in der heilsgeschichtlichen Verortung der Rus' zum Ausdruck kam. Ausgiebige Forschung gerade auch von sowjetischer Seite hat dieses Bild gründlich verändert.<sup>23</sup> Auch auf diese Debatte muss hier nicht eingegangen werden, denn aus dem Kontext der bisherigen Ausführungen ist schon ersichtlich, dass die ältere Deutung der Briefe Filofejs, er habe eine „Theorie“ vom dritten Rom entwickelt, kaum aufrechtzuerhalten ist. Filofej reagierte stark auf die zeitbedingten Umstände, die ihn zu seinen Worten veranlassten: außenpolitisch auf die sich intensivierenden diplomatischen Beziehungen zum Vatikan und zum Kaiser im Zusammenhang mit der Errichtung der antiosmanischen Koalition, in die Moskau hineingezogen werden sollte, die gespannten Beziehungen seit den Versuchen der Kirchenunion auf dem Konzil von Florenz/Ferrara 1438–39 und ihrer Ablehnung durch Moskau sowie die Stellung des Moskauer Reiches und des Großfürsten auf der internationalen Bühne; kirchenpolitisch auf die Statusfrage der russischen Kirche nach der Eroberung Konstantinopels 1453 durch die Osmanen, als der orthodoxe Patriarch unter die Herrschaft der Muslime geriet und das durch die Pläne der Kirchenunion verschärfte Problem auftauchte, welche Rolle die Kirche in der Moskauer Rus' spielen sollte; innenpolitisch auf die antikatholische Polemik russischer Autoren, vor allem Kleriker, gegen die astrologischen Welterklärungen des in Moskau einflussreichen Nikolas Bülow, dessen Ideen einer astrologisch begründeten Variabilität der Welt der „im mittelalterlichen

21 Malinin, *Starec*, Anhang S. 41–45; Schaeder, *Moskau*, S. 204; Zolotuchina, *Politiko-pravovaja mysl'* (mit den *Poslanija Filofejs* im Anhang).

22 Capaldo, *L'idea di Roma*, S. XXXIII.

23 Gol'dberg, *Tri poslanija Filofeja*; Sinicyna, *Tretij Rim*, die Schreiben Filofejs S. 333–364; dies., *Les conditions historiques*; dies., *Commenti*, S. LIX–LXVII; Schaeder, *Moskau*; Kämpfer, *Lehre; Poe, Moscow, the Third Rome*.

Providentialismus verhaftete“<sup>24</sup> Filofej seinen Gedanken des unveränderlichen und unzerstörbaren Römischen Reiches gegenüberstellte, die keine *translatio imperii* im Sinne der älteren Forschung enthielt, sondern die historische Allegorie einer ewigen Ordnung bildete. Seine immer wieder zitierten Worte seien kein staatliches und politisches Programm gewesen, so *Sinicyna*, sondern *Historiosophie*; in dem einschlägigen Brief tauchten politische Probleme überhaupt nicht auf, wohl aber bedeute „drittes Rom“ eine allgemeine Definition von Staat, seiner Hauptstadt und seiner Kirche; wenn Russland das dritte Rom geworden sei, dann im Verständnis eines unzerstörbaren, ewigen christlichen Reiches.<sup>25</sup> Und noch einmal: An keiner Stelle habe Filofej von Moskau als dem dritten Rom gesprochen. Erst vor dem Hintergrund dieser Deutungen wird verständlich, warum die Allegorie vom dritten Rom in der praktischen Politik des Moskauer Reiches ideologisch zugunsten von Macht- und Territorialansprüchen nicht ausgeschlachtet wurde. Sie blieb der Sphäre der Ideen zugeordnet.

In der Tat ist die These von der *translatio imperii*, von Moskau dem „dritten Rom“, der Übernahme grundlegender byzantinischer Vorstellungen von Herrschaft bis hin zu Begriffen und Symbolen nicht aufrechtzuerhalten. Das wiederum bedeutet nicht, dass es keine byzantinischen Einflüsse gegeben habe, nur darf man sie nicht als die ausschließlich prägenden ansehen, und wenn sie nach Russland gelangten, dann häufig durch südslavische Vermittlung<sup>26</sup>, die ihrerseits Veränderungen am byzantinischen Original vorgenommen hatte. Indem Moskau nicht die Idee übernahm, sondern Byzanz imaginierte und sublimierte und in die zeitbezogene religiös-kulturelle Weltsicht der Rus' einbaute, entwickelte Moskau seine eigenen Vorstellungen von Herrschaft. Unter diesen Voraussetzungen erst erhält der gesamte Kulturtransfergedanke überhaupt historische Kohärenz. Denn die ältere Forschung einschließlich der *translatio*-kritischen tat immer so, als wären die Moskowiter mit einem Brett vor dem Kopf herumgelaufen, wenn es um Byzanz ging, als hätten sie den realen Niedergang nicht sehen wollen. Der Widerspruch zwischen der Kenntnis des realen Konstantinopel und dem imaginierten blieb fast immer unausgesprochen; er blieb unaufgelöst, weil er für die Zeitgenossen keiner war.

Für die Frage nach Gerechtigkeit und Herrschaft ist damit der erste der eingangs genannten Gründe erläutert. Ist die alte Byzanz-Moskau-These in der Sache erst einmal ruiniert, so erübrigt sich die Vermutung, mit der Beschreibung der byzantinischen Herrscheridee sei die Kenntnis des russischen

24 *Sinicyna*, *Conditions*, S. 514.

25 *Ebd.*, S. 516 f.

26 Ein früher Hinweis bei Strémooukhoff, *Moscow the Third Rome*.