

Stefan Plaggenborg

Die gerechteste aller Ordnungen

Iosif Volockijs Apologie der gerechten Herrschaft in Russland
um 1500

In der Zeit um 1500 befand sich Russland in einem dynamischen Prozess der Staatsbildung, der auf die Entmachtung der zahlreichen Teilfürsten zugunsten des Moskauer Großfürsten hinauslief.¹ Diese Entwicklung wurde in der Geschichtswissenschaft lange Zeit grob mithilfe der Begriffe „Zentralisierung“ und – so der Sprachgebrauch sowjetischer Historiker – „Überwindung der feudalen Zersplitterung“ gefasst. Neben dem „Sammeln des russischen Landes“ trug das endgültige Abschütteln des „Mongolenjochs“ 1480 – das heißt im Wesentlichen: der Tributpflicht gegenüber dem Tatarenchan – zu einer Aufwertung der Moskauer Großfürsten bei.

Machtausbau, Territorialexpansion und „Herrschaftstheorie“ der Periode vom ausgehenden 15. bis in das 16. Jahrhundert hinein sind in der Forschung ausführlich beschrieben worden.² Die bedeutenden Herrscherpersönlichkeiten Ivan III. („der Große“, 1462–1505), Vasilij III. (1505–1533) und Ivan IV. „Groznyj“ („der Gestrenge“, im Deutschen „der Schreckliche“, 1547–1584) standen häufig im Vordergrund. Alle drei haben großen Anteil an der Herausbildung des russischen Typus der Selbstherrschaft, dessen Entstehung mit der Staats- und Reichsbildung einherging. Diese Entwicklungen und auch die Konflikte, die sie begleiteten, sind bekannt und müssen hier nicht beschrieben werden.

Will man in diesem Zusammenhang das Verhältnis von Gerechtigkeit und Herrschaft bestimmen, so kommt man an der „Herrschaftstheorie“ nicht vorbei, weil darin das Gerechtigkeitsproblem und die Frage der gerechten Herrschaft eingelagert waren. Gerechtigkeit (*pravda*) wurde in Russland fast ausschließlich im Zusammenhang mit Herrschaft gedacht, jedenfalls soweit sich für diesen Zeit-

¹ Eine ausführlichere und die Forschungsdiskussion stärker berücksichtigende Darstellung der in diesem Beitrag behandelten Probleme findet sich in Stefan Plaggenborg: *Pravda. Gerechtigkeit, Herrschaft und sakrale Ordnung in Altrossland*. Paderborn 2018, S. 75–108.

² Überblicke bei Peter Nitsche: *Die Mongolenzeit und der Aufstieg Moskaus (1240–1538)*. In: Manfred Hellmann (Hg.): *Handbuch der Geschichte Rußlands*. Bd. 1.1. Stuttgart 1981, S. 534–715; Frank Kämpfer/Günther Stökl: *Rußland an der Schwelle zur Neuzeit. Das Moskauer Zartum unter Ivan IV. Groznyj*. In: Manfred Hellmann (Hg.): *Handbuch der Geschichte Rußlands*. Bd. 1.2. Stuttgart 1989, S. 854–960; Manfred Hildermeier: *Geschichte Russlands. Vom Mittelalter bis zur Oktoberrevolution*. München 2013, S. 235–404.

raum eine entsprechende Vorstellung in den Quellen fassen lässt. Die Prominenz des *pravda*-Begriffs in den Quellen lässt den Schluss zu, dass *pravda* der zentrale Begriff zur Herrschaftslegitimation war. Der Eindruck wird verstärkt durch zahlreiche zeitgenössische Ausführungen, in denen *pravda* zwar nicht als Begriff vorkommt, aber die Beziehung von Gerechtigkeit und Herrschaft ein Thema ist.

„Herrschaftstheorie“ steht hier in Anführungsstrichen, weil es in dieser Zeit keinen politischen, juristischen oder staatsrechtlichen Traktat gab, der diese Bezeichnung verdient hätte.³ Ausführungen über Rolle, Bedeutung, Stellung und Funktionen der Großfürsten und – seit 1547 – Zaren sowie über die Anforderungen an ihre Herrschaft finden sich zumeist in literarisierten, das heißt: ästhetisierten, *povesti* und *skazanija* (beides: Erzählungen) oder in *poslanija* (Sendbriefe). Diese Quellengattungen bildeten die Grundlage eines zumeist appellativen Diskurses über Gerechtigkeit und gerechte Herrschaft. Seine Existenz zeugt davon, dass der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Herrschaft allein durch Machtausbau nicht erklärt werden kann. Auch die russische Selbstherrschaft war gerechtfertigte Herrschaft, und zwar fundamental durch *pravda*.

Parallel zu den genannten Entwicklungen entstanden mehrere Texte, die sich dem Thema „Gerechtigkeit und Herrschaft“ widmeten; fast alle stammten von Klerikern. Sie griffen gängige, seit der Kiever Rus' wiederkehrende Argumentationsmuster auf und passten sie den neuen Verhältnissen an. Ein Protagonist sticht hervor: Iosif Volockij (Josef von Volokolamsk). An ihm, der in der Forschung als der Theoretiker des „theokratischen Absolutismus“ in Russland gilt,⁴ wird die Ambivalenz der Entwicklungen um 1500 besonders deutlich. Da seine Schriften zentrale Fragen des Themas wie die nach Herrschaftslegitimation, Ordnung, Recht, Widerstand und Gehorsam neu verhandeln, soll an ihnen im Folgenden die Problematik des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Herrschaft in dieser Periode aufgezeigt werden.

Die Wahl ist nicht ohne Tücken, denn im Werk Iosifs wird das *pravda*-Verständnis lange Zeit nicht und wenn, dann immer noch viel weniger expliziert als in anderen Schriften der Zeit, so etwa im „Poslanie na Ugru“ („Sendschreiben an die Ugra“, 1480) des Bischofs von Rostov Vassian Rylo,⁵ das vor Iosifs Schaffensperiode verfasst wurde, oder im „Skazanie o Magmete-saltane“ („Erzählung vom Sultan Mehmed“, 1549) und in der „Bol'saja čelobitnaja“ („Große Bittschrift“, 1549) des Ivan Semenovič Peresvetov aus der Zeit nach Iosif.⁶ Dazwischen nimmt

³ Inwieweit das „Poslanie Mitropolitu Daniilu“ („Sendschreiben an Metropolit Daniil“, entstanden zwischen 1533 und 1539) des Fedor Karpov als Staatstheorie in Briefform gelten kann, ließe sich diskutieren, vgl. Plaggenborg: *Pravda* (Anm. 1), S. 124–132; auch Machiavellis „Der Fürst“ ist als Brief verfasst.

⁴ Marc Raeff: *An Early Theorist of Absolutism. Joseph of Volokolamsk*. In: *ASEER* 8 (1949), S. 77–89.

⁵ *Polnoe Sobranie Russkich Letopisej*. Bd. 6. Moskau 1853, S. 225–230.

⁶ Vjačeslav F. Ržiga: *I. S. Peresvetov. Publicist XVI veka*. Moskau 1908, S. 59–69 („Bol'saja čelobitnaja“) u. S. 71–78 („Skazanie o Magmete-saltane“); Aleksandr A. Zimin (Hg.): *Sočinenija I. Peresvetova*. Moskau/Leningrad 1956.

Iosif eine Sonderstellung ein. Er ließ die Legitimations- und Sprachkonventionen seiner Epoche hinter sich, richtete einen realistischen und nicht religiös-weltanschaulich sublimierenden Blick auf die seinerzeit real existierende Herrschaft und unterwarf sie einer Kritik aus der Kraft und dem Machtanspruch seines Glaubens. Es wird zu diskutieren sein, ob sich hier die Tür zu einem theologisch sowie politisch begründeten Individualismus und Subjektivismus öffnete. Eine solche Vorstellung wäre in der Geschichte Russlands neu gewesen. Vorgreifend auf die noch folgende Diskussion lässt sich schon an dieser Stelle festhalten, dass Iosif diesen eigentlich naheliegenden Schritt vermied, aber zugleich auch nicht auf die Position der überkommenen religiös-politischen Herrschaftsbegründung zurückkehrte. Vielmehr suchte er einen „dritten Weg“ in der apologetisch überhöhten Beschreibung der gerechten Fürstenherrschaft auf Erden, in der – wie in der Heiligen Schrift – zwischen Gerechtigkeit und Herrschaft kein Unterschied mehr bestehen würde. Dieser Ausweg aus den zeitgenössischen religiösen, moralischen und politischen Dilemmata hatte weitreichende Folgen: Er verschloss Russland für lange Zeit nicht nur die säkularen Konsequenzen der Herauslösung politischer Ideen über Herrschaft aus der Religion und ihren Übertritt in die mundane Organisation von Gesellschaft, sondern schrieb zugleich den religiös begründeten Zusammenhang von Gerechtigkeit und Herrschaft fest, den weder eine brachial handelnde Persönlichkeit wie Ivan Groznyj noch die „Zeit der Wirren“ (1598–1613) infrage zu stellen oder zu unterbrechen vermochten.

Gerechtigkeit, Weltordnung und Widerstand

Iosif Volockij, 1439 oder 1440 als Iosif Sanin geboren, gestorben 1515, war ein Mann der vielen Gesichter. Die Charakterisierungen sind zahlreich, widersprüchlich und nicht eben schmeichelhaft. Historikern gilt der Klostergründer und Abt als „Fanatiker“ der Rechtgläubigkeit,⁷ Schrecken der „Häretiker“, „militanter Kleriker“,⁸ Vertreter der „traditionellen Intoleranz der Kirche gegenüber Häresie und der Politik der physischen Vernichtung der Häretiker“⁹ und – schon erwähnt – als Theoretiker des „theokratischen Absolutismus“¹⁰. Im heutigen Russland wird der heiliggesprochene Iosif als „geistiger Führer“ verehrt.¹¹ Zeitgenossen ur-

⁷ Thomas M. Seebohm: Ratio und Charisma. Ansätze und Ausbildung eines philosophischen und wissenschaftlichen Weltverständnisses im Moskauer Russland. Bonn 1977, S. 102.

⁸ Aleksandr A. Zimin/Jakov S. Lur'e (Hg.): Poslanija Iosifa Volockogo. Moskau/Leningrad 1959, S. 39.

⁹ Paul Bushkovitch: Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York/Oxford 1992, S. 15.

¹⁰ Außer Raeff: Theorist (wie Anm. 4); Michail A. D'jakonov: Očerki obščestvennago i gosudarstvennago stroja drevnej Rusi. St. Petersburg ³1910, S. 417; Hans-Dieter Döpmann: Der Einfluss der Kirche auf die moskowitzische Staatsidee. Staats- und Gesellschaftsdenken bei Josif Volockij und Nil Sorskij. Berlin (Ost) 1967, S. 117.

¹¹ Iosif Volockij. In: Oleg A. Platonov (Hg.): Svataja Rus'. Bol'shaja ènciklopedija russkogo naroda. Bd. 1. Moskau 2009, S. 780.

teilten ebenfalls hart über ihn: Ein Bibelwortverdrehler, „der die Gebote Gottes verletzt“, ein „Menschenhasser“,¹² ein „wahrhaft übelwollender Feind des Menschengeschlechts“¹³ sei er. Die unfreundlichen Charakterisierungen bezogen sich zumeist auf Iosifs unnachgiebige Haltung gegenüber „Häretikern“, den „Judaisierenden“, deren Mitglieder sogar am Hof des Großfürsten anzutreffen waren. Hinzu kommt, dass Iosif im Streit über die Rechtfertigung klösterlichen Grundbesitzes ohne Wenn und Aber die Position des Befürworters vertrat. In dieser Hinsicht lehnte er das Ideal des monastischen Asketismus ab und akzeptierte zugleich die fortschreitende Leibeigenschaft der Bauern als Grundlage der klösterlichen Wirtschaft.

Diese im Urteil der Zeitgenossen und vieler Historiker zweifelhafte und höchst umstrittene Persönlichkeit schien kaum geeignet, über Gerechtigkeit und gerechte Herrschaft zu sinnieren. Die ihm zugeschriebenen Charakterisierungen lassen nicht erwarten, in seinen Schriften könnten „Gerechtigkeit“, „Milde“ und „Barmherzigkeit“ auftauchen – jene Begriffe, die sich als Tugenden der guten Herrschaft in den altrussischen Quellen finden und, sofern in der Realität nicht aufzufinden, angemahnt werden. Hinzu kommt die Tatsache, dass Iosif viele Jahre die Nähe zur politischen Macht bewusst mied, ihr dann aber die schönste Herrschaftslegitimation schrieb, die sich ein russischer Großfürst in dieser Zeit nur wünschen konnte. All das macht Iosif zu einem zweifelhaften Zeugen für den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Herrschaft in der Moskauer Rus' um 1500.

Angesichts dessen ist es kein Wunder, wenn Iosifs Schriften aus der ersten – längeren – Schaffensphase nicht explizit von Gerechtigkeit handeln, wohl aber von Ordnung. Aber Gerechtigkeit und Ordnung bilden keinen Widerspruch. Fairy von Lilienfeld traf ins Schwarze der Mönchskutte Iosifs, als sie schrieb: „Die Dogmen des Glaubens und die christliche Lebensordnung sind für Iosif letztlich *Gesetz*, das nicht überschritten werden darf.“¹⁴ Die religiöse Überlieferung bestimmte für ihn die Ordnung; Gerechtigkeit war darin insofern enthalten, als das Leben nach den religiösen Geboten in der streng festgelegten Ordnung zu erfolgen hatte. Die Überlieferung jedoch enthält Interpretationsspielräume; sie unterliegen bei Iosif der Strafandrohung. Rechter Glaube, Gehorsam und Unterordnung bilden daher die Komponenten einer Ordnung, die sich an die heiligen Texte hält, in denen die Wahrheit liegt. Sie zu finden, zu offenbaren und zu vertreten, das heißt: die alleinige Auslegungskompetenz zu postulieren, machte Iosif sich anheischig. Eine andere Wahrheit als seine konnte es nicht geben. Unterordnung und Gehorsam gelten bei Iosif immer für die anderen.

Hier deutet sich in nuce an, was sich in den Jahren vor 1500 als die sich entwickelnde „Gerechtigkeitslehre“ Iosifs herausstellte. Um kein Missverständnis auf-

¹² Isaak U. Budovnic: *Russkaja publicistika XVI veka*. Moskau/Leningrad 1947, S. 120; Natalija A. Kazakova: *Vassian Patrikeev i ego sočinenija*. Moskau 1960, S. 223–284, hier einige weitere derbe Charakterisierungen Iosifs.

¹³ Fairy von Lilienfeld: *Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Russland Ivans III*. Berlin 1963, S. 336.

¹⁴ Ebd., S. 184 (Hervorhebung im Original).

kommen zu lassen: Iosifs Äußerungen dazu sind unsystematisch und verstreut, aber die Idee der Gerechtigkeit und der gerechten Herrschaft ist in seinen Vorstellungen von Herrschaft eingelagert. Diese gründeten nicht auf abstrakte Betrachtungen, sondern waren aus dem prallen politischen Leben seiner Zeit geschöpft und besonders an der Person des Großfürsten festgemacht. Bis auf seine letzten zehn Lebensjahre hatte Iosif es mit Ivan III. zu tun, den er persönlich kannte. 1479 entfernte sich Iosif im Streit aus dessen Machtbereich, um im Teilfürstentum Volock ein bald berühmtes Kloster zu gründen. Nicht die Klostergründung, wohl aber das politisch verursachte Ausweichen in ein Teilfürstentum markiert einen entscheidenden Unterschied zu Autoren vor ihm. Iosif hatte schlechte Erfahrungen mit der Herrschaft unter Ivan III. gemacht. Sie boten ihm Anlass, die in seinen Augen problematische Regierung zu thematisieren. Unter diesen Umständen unterschieden sich seine Vorstellungen von Gerechtigkeit und gerechter Herrschaft deutlich von denen anderer Autoren, die herrschaftsaffirmative und von Sublimation charakterisierte Zeugnisse hinterlassen haben. Iosifs Werk steht für eine Zeitenwende in den Gerechtigkeitsvorstellungen in der Rus', die immer zugleich Vorstellungen einer Herrschaftsordnung waren.

Ein kurzer Rückblick hilft, sich das Neue zu verdeutlichen, das um 1500 eintrat. Seit dem 11. Jahrhundert hatten die Verfasser einschlägiger Texte (Ilarions „Predigt über Gesetz und Gnade“,¹⁵ Nestorchronik¹⁶) der christianisierten Rus' erstmals einen historischen Ort zugewiesen. Die Annahme des Christentums 988 hatte die Rus' in ihren Augen aus dem Zeitalter der heidnischen Geschichtslosigkeit herausgerissen und ins Licht des christlichen Erlösungsgeschehens gestellt. Die weltliche Ordnung in der Rus', überhaupt erst mit der Christianisierung entstanden, dachten und beschrieben die Autoren als die Abbildung der göttlichen Hierarchie auf Erden. Der von Gott eingesetzte Herrscher trage zum Gelingen der Erlösungsgeschichte bei, indem er Gottes Auftrag erfülle. Dieser stelle hohe Anforderungen, die in der Heiligen Schrift entlehnten Tugendbegriffen zum Ausdruck kamen, an die Persönlichkeit des Herrschers. Dieser Ordnung verliehen frühe Autoren die Würde des Sakralen, welche die Kanonisierung des Kiever Großfürsten Vladimir, der das Christentum angenommen hatte, symbolisch zum Ausdruck brachte. Die Autoren beschrieben die Rus' als Kosmologie, die unantastbar, unhintergebar und – da auf Erlösung bezogen – nichts anderes als gerecht sein musste, schließlich hatte Gott selbst sie erdacht und eingerichtet. Die Heiligsprechung Vladimirs ergab sogar eine „personelle“ Verbindung mit dem Himmel. Selbstverständlich gab es Ungerechtigkeiten, aber diese wurden nicht der Ordnung angelastet. Als kosmische blieb sie von diesem Vorwurf unberührt,

¹⁵ Ludolf Müller (Hg.): Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis. Wiesbaden 1962; ders. (Hg.): Die Werke des Metropoliten Ilarion. München 1971.

¹⁶ Ders. (Hg.): Die Nestorchronik. Die altrussische Chronik, zugeschrieben dem Mönch des Kiever Höhlenkloster Nestor, in der Redaktion des Kiever Abtes Sil'vestr aus dem Jahre 1116, rekonstruiert nach den Handschriften Lavrent'evskaja, Radzivilovskaja, Akademičeskaja, Troickaja, Ipat'evskaja und Chlebnikovskaja. München 2001.

wohl aber konnte ein Herrscher in seinem persönlichen Wirken fehlgehen. 1480 hatte Bischof Vassian Rylo im „Sendschreiben an die Ugra“ diese Ordnung als Herrschaftsverfassung ohne jeden Zweifel bejaht und ihren heilsgeschichtlichen Charakter betont, wenngleich in Vassians Augen der Fall einzutreten drohte, der Herrscher könne den Anforderungen nicht gewachsen sein. Die Autoren vor Iosif zweifelten nicht nur nicht an der Ordnung, sie erkannten deren himmlische Herkunft an. Diese Ordnung war in ihren Augen gerecht und die Herrschaft zu jeder Zeit legitim.

Dieser Art der Beschreibung konnte der Abt aus Volokolamsk nicht folgen. Seine Erfahrungen hatten ihn einen anderen Blick auf Herrschaft gelehrt. Iosif stellte explizit schwerwiegende Fragen: Welche Gerechtigkeit konnte von einem Herrscher ausgehen, der das Stigma des Kainsmals trug? Durfte die Herrschaft gerecht heißen, wenn der Fürst den „gerechten Abel“ erschlagen hatte, wenn ein Brudermörder auf dem Thron saß?¹⁷ Hiermit spielte Iosif auf den Tod von Andrej Uglickij an. Der Bruder des Großfürsten war 1493 in Gefangenschaft unter nicht geklärten Umständen zu Tode gekommen. Ungefähr zur selben Zeit starb der Iosif und seinem Kloster wohlgesonnene Volocker Fürst. Iosif hatte allen Grund zum Klagen, was er in einem Brief ausgiebig zum Ausdruck brachte, garniert mit einigen scharfen Bemerkungen über den Großfürsten. Da die vier Brüder Ivans dahingeschieden waren, wenngleich zwei von ihnen zur Entstehungszeit des Briefes schon lange unter der Erde lagen, und der Großfürst Brudermord begangen habe, sah Iosif das herrliche und von Gott ausgezeichnete Geschlecht der Herrscher der Rus' ausgelöscht: „[U]nd übrig bleibt ein leeres Haus [...] und Dunkelheit und Rauch und Kummer erfüllen die ganze Rus“.¹⁸ Iosif war Realist. Er verweigerte – im Gegensatz zu anderen vor ihm – die Sublimation des Herrschers, redete den Moskauer Großfürsten nicht schön und dichtete ihm keine wunderbaren Taten zum Ruhme des Christentums und der Rus' an.¹⁹

Iosif vermochte Ivan nicht zum Retter der Rus' zu stilisieren. Zwischen ihnen bestanden erhebliche Meinungsverschiedenheiten, die sich auf das Schicksal des Landes bezogen. Sie betrafen zwei zentrale Anliegen Iosifs, die in seinen „Sendschreiben an die Ugra“ zum Ausdruck kommen: die Frage der Häresie der besonders in Novgorod aufgetretenen „Judaisierenden“ und die des klösterlichen Landbesitzes – Punkte, die hier nur erwähnt, nicht aber ausgeführt werden können.²⁰

Wichtig ist der folgende Aspekt: Der Moskauer Großfürst lasse es sowohl an religiösem Eifer zur Bekämpfung der „Häretiker“ als auch an Einsicht in die Notwendigkeit von umfangreichem Klosterbesitz fehlen. In Iosifs Augen war folglich nichts Gutes von ihm zu erwarten. Nun aber stellte sich die entscheidende Frage:

¹⁷ Zimin/Lur'e (Hg.): *Poslanija Iosifa Volockogo* (wie Anm. 8), S. 155.

¹⁸ Ebd., S. 155 u. S. 160.

¹⁹ Bushkovitch: *Religion* (wie Anm. 9), S. 18 macht darauf aufmerksam, dass der Stil der religiösen Literatur zu dieser Zeit überhaupt realistischer wurde. Ob es hier einen Zusammenhang gibt, ist bisher nicht erforscht.

²⁰ Aleksandr A. Zimin: *O političeskoj doktrine Iosifa Volockogo*. In: *TODRL* 9 (1953), S. 159–167.

War der Herrscher durch sein religionspolitisches Appeasement bei zeitgleicher Attacke auf das Kirchengut persönlich ungerecht, ohne dass die Ordnung selbst unterminiert wurde, oder brachen sich hier Anzeichen Bahn, die auf eine grundsätzlich ungerechte Ordnung und Herrschaftsverfassung hindeuteten?

Das Problem betraf also keineswegs nur die Herrschaft, vielmehr drohte die gesamte Ordnung auf Erden ins Chaos abzugleiten. In Iosifs Augen häuften sich die Gefahren: Die Häresie bedrohte die Einheit der seit Jahrhunderten christlichen Rus' und die Verbindung von Reich und Glaube; ein moralisch und religiös verwerflicher Großfürst trat den „Häretikern“ nicht glaubensfest entgegen; ein Herrscher zweifelte aus – möglicherweise vorgeschobenen – religiösen Gründen, ob er mit Gewalt gegen die „Häretiker“ vorgehen dürfe²¹ und begann gleichzeitig einen Angriff auf die Kirche, indem er sie ihres Vermögens beraubte. Darüber hinaus ließ in dieser aufgewühlten Zeit auch die Kirche in zentralen Fragen Einigkeit vermissen – sie war sowohl in der Frage des Umgangs mit den „Häretikern“ als auch in der des klösterlichen Landbesitzes tief gespalten. Kurzum: Das Land befand sich in höchster Unordnung. Im Unterschied zu früheren Quellen war in Iosifs Überlegungen nichts mehr zu spüren von der Selbstgewissheit und dem Stolz des neuen Christentums, nichts von der heilsgeschichtlichen Berufung der Rus' und der Erhöhung ihres rettenden Fürsten wie 1480 bei Vassian Rylo, nichts von der eschatologischen Überdimensionierung der Rus', die Metropolit Zosima, höchster Würdenträger der russischen Orthodoxie, 1492 beim vermeintlichen Weltuntergang (im Jahr 7000 nach russischer Zeitrechnung) in seinem „Izloženie paschali“ („Vorrede zu den Ostertafeln“) beschrieben hatte.²² Nicht nur Iosif zeichnete die Lage in düsteren Farben. „Wo aber wäre der Glaube in russischen Landen heute, wenn unser Herr seinem Vorfahr Vladimir und dessen guten Taten [gefolgt wäre]“, fragte sich ein Mönch.²³ In den Augen der Kritiker ließ es Ivan III. offenkundig an Glaubenseifer missen.

Iosifs Befund war eindeutig: Die Rus' befand sich in einer Krise, Gerechtigkeit herrschte nicht. Aus diesem Grund brauchte Iosif sie nicht zu erwähnen. Ihre Voraussetzungen mussten mit gnadenloser Härte erst wieder errichtet werden. Milde half hier nicht, wohl aber Strenge und Verfolgung. Wenn der die Häresie tolerierende Großfürst und selbst der untätige Metropolit der Aufgabe nicht gewachsen waren, die bedrohte göttliche Ordnung auf Erden zu garantieren, ja sie durch ihre Amtsausübung gar gefährdeten, so war Iosif überzeugt, müsse er selbst die Frage beantworten, wer Gerechtigkeit an ihrer statt bewerkstelligen sollte. Seine Antwort lautet schlicht: die Kirche. Die aber war uneinig. Also nahm Iosif die Bürde auf seine eigenen Schultern. Er stilisierte sich als der im Glauben Unererschütterliche, als Besitzer der Wahrheit und folgerichtig als Präzeptor der religionspolitischen Ordnung.

²¹ Zimin/Lur'e (Hg.): Poslanija Iosifa Volockogo (wie Anm. 8), S. 176f.

²² Russkaja Istoričeskaja Biblioteka. Bd. 6. St. Petersburg 1909, Nr. 118, Sp. 795–802; Nikolaj S. Borisov: Povsednevnaja žizn' srednevekovoj Rusi nakanune konca sveta. Rossija v 1492 godu ot Roždestva Christova ili v 7000 godu ot Sotvorenija mira. Moskau 2004.

²³ Zimin/Lur'e (Hg.): Poslanija Iosifa Volockogo (wie Anm. 8), S. 45.

Aus Iosifs Blickwinkel erwies sich die real existierende Herrschaft Ivans als nicht gerecht und die Kirche gespalten; viele ihrer Würdenträger waren uneins oder gar Schlimmeres. Der Erzbischof von Novgorod zum Beispiel schien ihm gar ein „garstiger, von Dämonen besessener Wolf“, ein „verräterischer Judas und Spießgeselle der bösen Geister“, eine „todbringende Schlange“ und der „Vorläufer des Antichrist“ zu sein.²⁴ Somit fiel ihm, Iosif, die wahrhaft historische Aufgabe zu, ein neues Verständnis von Herrschaft zu entwerfen.²⁵ Ein Abgrund tat sich auf zwischen der gedachten göttlichen Ordnung und der real existierenden Herrschaft – und Iosif weigerte sich beharrlich, diesen durch Sublimation zu überbrücken. Seine praktischen Schlussfolgerungen waren bahnbrechend anders als bei den hohen Klerikern vor ihm.

Iosifs Folgerungen sind in die Geschichte eingegangen als erste Theorie des Widerstands gegen die weltliche Herrschaft in Russland. Dazu liegt eine solide Forschungsliteratur vor.²⁶ Nicht das Faktum des erstmaligen Auftretens dieser ungeheuerlichen Meinung ist strittig, sondern der Kern der Aussage selbst. Oftmals ist die einschlägige Passage zitiert worden. Sie steht im Zusammenhang mit Iosifs Kampf gegen die „Häretiker“ und seinen Ausführungen gegenüber einem Ikonenmaler über die Frage, wie man sich vor der Heiligen Schrift, vor liturgischen Geräten, Ikonen und anderen Gegenständen des Glaubens, die das Göttliche in sich enthalten, zu verbeugen habe und wie man sich vor Zaren, Fürsten und schließlich – man beachte die Reihenfolge – vor Gott verneigen solle. Iosif schreibt wörtlich (ausgelassen sind hier lediglich wenige redundante Bibelzitate): „Reden wir aber davon, wie es sich geziemt, sich voreinander zu verneigen und wie es sich geziemt, sich vor dem Zaren, dem Fürsten oder Herrn zu verbeugen oder ihnen zu dienen und wie es sich heute geziemt, sich vor dem Herrgott zu verbeugen und einzig ihm zu dienen. Pass auf! Wenn wir uns voreinander verneigen, so verneigen wir uns, weil Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde erschuf [...]. Wenn wir uns aber vor dem Zaren, oder Fürsten, oder Herrn verneigen und ihnen dienen, so deswegen, weil es Gott wohlgefällt, wenn den Obrigkeiten Unterwerfung und Gehorsam entgegengebracht werden, denn sie sorgen für uns und stehen uns bei. Steht doch geschrieben: ‚Sprich nichts Übles über den Fürsten deines Volkes‘. Und der Apostel sagt: ‚Fürchte Gott und ehre den König‘, und ‚Ihr Knechte, folgt eurem leiblichen Herrn mit Furcht und Zittern, denn sie sind Menschen, denen

²⁴ Ebd., S. 160f.

²⁵ Lur'e hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Iosifs Ansichten nicht der traditionellen Vorstellung des Verhältnisses von Kirche und Staat entsprechen. Vgl. Zimin/Lur'e (Hg.): *Poslanija Iosifa Volockogo* (wie Anm. 8), S. 46. Er hat jedoch nicht genügend berücksichtigt, dass Iosif neue Ideen und Handlungsvorschläge aus dem Geist der Tradition ableitete.

²⁶ Vladimir Val'denberg: *Drevnerusskija učenija o predelach carskoj vlasti. Očerki russkoj političeskoj literatury ot Vladimira Svjatogo do konca XVII veka*. Moskau 1916 (ND Moskau 2006); Zimin/Lur'e (Hg.): *Poslanija Iosifa Volockogo* (wie Anm. 8), S. 50f. (Einleitung); Hartmut Rüss: *Adel und Adelsopposition im Moskauer Staat*. Wiesbaden 1975; Richard Hellie: *Thoughts on the Absence of Elite Resistance in Muscovy*. In: Michael David-Fox/Peter Holquist/Alexander Martin (Hg.): *The Resistance Debate in Russian and Soviet History*. Bloomington 2003, S. 15–36.

Gott den Vorrang gab und die die Macht von ihm erhalten haben und denen es ansteht, dem Leib Wohltaten zu erweisen oder ihn zu martern, nicht aber der Seele; und ihnen ist die Ehre zu erweisen, die dem Herrscher gebührt, aber nicht die Gott geziemende, denn so spricht der Herr: ‚Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und was Gottes ist, Gott.‘ Wenn du dich so verneigst und dienst, so ist dies nicht zum Verderben der Seele, sondern du lernst vielmehr, Gott zu fürchten: Der Zar ist nämlich der Diener Gottes, den Menschen zur Milde und Strafe [eingesetzt]. Wenn aber ein Zar, der über Menschen herrscht, sich von Leidenschaft und Sünde, Geldgier und Jähzorn, Falschheit und Ungerechtigkeit, Stolz und Zorn und – das Schlimmste von allem – von Unglaube und Lästerei beherrschen lässt, dann ist er kein Diener Gottes, sondern ein Teufel, kein Zar, sondern ein Peiniger²⁷. [...] Und der Prophet sagt: ‚Der verirrte Zar geht unter, denn seine Wege sind finster.‘ Die anschließende Passage ist von der Forschung als Widerstandslehre interpretiert worden. Sie lautet: Während nicht alle sich dem ungerechten Zaren unterwarfen, gab es solche, die „bezeichneten ihn sogar als rechtlosen Feind und finsternen Abtrünnigen und Arglistigsten im ganzen Land. Und einem solchen Zaren oder Fürsten, der dich zum Bösen und zur Heuchelei verleitet, gehorche du nicht, selbst wenn er dich peinigt, selbst wenn er mit dem Tode droht! Davon zeugen alle Propheten und Apostel und alle Märtyrer, die von den gottlosen Kaisern getötet wurden, weil sie sich ihnen nicht unterworfen hatten. So also ziemt es sich, den Zaren und Fürsten zu dienen.“²⁸

Iosif konstruierte zunächst das Bild einer gottgefälligen gerechten Herrschaft, in der Ordnung und Hierarchie nicht nur existieren, sondern durch den Gehorsam der Untertanen bestätigt werden. Letztere stehen in einem wechselseitigen Verhältnis zum Herrscher: Sie sind Untertanen in allen Dingen des Leibes, nicht aber der Seele. Die Herren wiederum dürfen auf den Gehorsam und die Unterwerfung der Untertanen zählen, und zwar aus Gründen der Abbildung der himmlischen Hierarchie. Daher obliege den Untertanen die Pflicht zum Gehorsam. Die Herren wiederum haben Anspruch auf Gehorsam, weil ihnen qua Einsetzung durch Gott aufgetragen ist, sich um die Menschen zu kümmern. Dieses Bild einer politischen und gesellschaftlichen Ordnung ist machtbezogen und hierarchisch, zugleich aber erstaunlich offen für ein Reziprozitätsverhältnis zwischen politischer Macht und Untertanen, das über die übliche Gehorsamsforderung hinausgeht. Es scheint, als habe erst aus der Erkenntnis dieses wechselseitigen Verhältnisses der Gedanke einer Gehorsamsverweigerung hervorgehen können.

Aber die Ordnung kann durcheinandergeraten. Iosif ruft in diesem Zusammenhang die biblische Geschichte des babylonischen Königs Nebukadnezar auf. Heinrich Heine hat sie – bis auf den Schluss – ganz richtig beschrieben als die „Geschichte dieses babylonischen Königs, der sich selbst für den lieben Gott hielt, aber von der Höhe seines Dünkels erbärmlich herabstürzte, wie ein Tier am

²⁷ Im Original: *mučitel’*.

²⁸ Natalija A. Kazakova/Jakov S. Lur’e: *Antifeodal’nye eretičeskie dviženija na Rusi XIV – načala XVI veka*. Moskau/Leningrad 1955, S. 345f.

Boden kroch und Gras aß – (es wird wohl Salat gewesen sein)²⁹. Aus der unerschöpflichen Quelle des Alten Testaments zog Iosif diese Erzählung heraus – eine Auswahl, die deutlich darauf hinweist, wie er die Figur des Herrschers im Verhältnis zu Gott und zur göttlichen Ordnung angesiedelt sehen wollte. Jedem Versuch der „Vergottung“ der Herrschaft oder des Herrschers schob er mit diesem Hinweis einen Riegel vor. Um es in den Personen des Alten Testaments auszudrücken: Nicht Melchisedek, die obskure Figur des Königs und Priesters in Personalunion, dessen Name sich aus „König“ und „Gerechtigkeit“ zusammensetzt,³⁰ sondern den aus seiner Anmaßung herabgestürzten Nebukadnezar hielt er dem Fürsten entgegen. Jedem Bibelkundigen musste sofort auffallen, was Iosif bei seiner Erzählung verschwieg, ein lautes Schweigen gleichsam: Die Ausstoßung des Königs aus der Gemeinschaft – ein Motiv, das auch Vassian Rylo verwendet hatte, – dauert an, „bis du erkennst, dass der Höchste Gewalt hat über das menschliche Königtum und dass er es verleiht, wem er will“.³¹ Nebukadnezar hat diesen Zusammenhang nach Jahren des Herumirrens schließlich eingesehen und sein Königtum erhalten. „Hört, ihr Zaren und Fürsten, und versteht, dass euch die Macht von Gott gegeben ist, dass ihr Diener Gottes seid“, betonte Iosif auch noch nach der Jahrhundertwende, das Grundthema seiner Schriften immer wieder aufgreifend.³²

Hier nun bahnt sich die Antwort auf die zuvor gestellte Frage – ungerechter Herrscher oder verfehlte Ordnung – an. Die Antwort fällt konservativ aus. Der Herrscher ist das Problem, nicht die Ordnung und damit ebenfalls nicht die Herrschaftsverfassung. Vor ungerechter Herrschaft war die Rus’ folglich nicht gefeit. Welche Rolle aber spielten dann Iosifs Ausführungen über den Widerstand?

Werner Philipp und Cornelia Soldat haben recht, wenn sie schreiben, es gehe in der zitierten Passage nicht um die Aufforderung, Widerstand zu leisten, sondern darum, den Herrscher auf die rechte Bahn zurückzuführen, ihn zu ermahnen und ihm dennoch zu dienen.³³ Die scheinbar eindeutige Aufforderung, „gehörche du nicht“, bezieht sich allein auf die Seele, deren Bereich Iosif zuvor sehr deutlich vom Zugriff der weltlichen Macht abgetrennt hatte. Von einer „souveraineté conditionnelle“, die auf die Entstehung einer religiös definierten Individualität bezogen ist, kann keine Rede sein.³⁴ Der leibliche Untertanengehorsam gilt unzwei-

²⁹ Heinrich Heine: Sämtliche Schriften. Bd. 5: Schriften 1831–1837. Hg. von Karl Pörnbacher. München/Wien 1976, S. 510. Der Dichter empfahl die Legende übrigens Marx und Feuerbach zur Lektüre.

³⁰ Gen 14,17–20; Karl-Heinz Bernhardt/Otto Willi/Horst Baltz: Melchisedek. In: TRE. Bd.12. Berlin/New York 1992, S. 414–423.

³¹ Dan 4,22 u. 29.

³² Kazakova/Lur’e: Dviženija (wie Anm. 28), S. 492.

³³ Werner Philipp: Die gedankliche Begründung der Moskauer Autokratie bei ihrer Entstehung (1458–1522). In: FOG 15 (1970), S. 59–118, hier: S. 83f.; Cornelia Soldat: Urbild und Abbild. Untersuchungen zu Herrschaft und Weltbild in Altrußland. 11.–16. Jahrhundert. München 2001, S. 211 u. S. 216. Döpmann: Einfluss (wie Anm. 10), S. 74f. spricht davon, Iosif habe Widerstand nur angedeutet, von einem direkten Angriff auf Ivan III. könne keine Rede sein.

³⁴ François-Xavier Coquin: La philosophie de la fonction monarchique en Russie au XVIIe siècle. In: CMRS 14 (1973), S. 253–280, hier: S. 259.

felhaft gegenüber der Obrigkeit, und zwar ganz und gar in einem alttestamentlichen Sinn als Gehorsam gegenüber den Geboten und als „Hingabe ohne Rückhalt“. ³⁵ Für Iosif bedeutete Gehorsam die Anerkennung von „Gottes Herrenrecht auf dieser Erde“, ³⁶ von des Christen Schuld gegenüber Gott, den christlichen Obrigkeiten und der notwendigen Unterwerfung unter Gottes Willen. ³⁷ Iosif bezog sich keineswegs nur auf den Zaren, sondern auch auf Fürsten und Herren.

Allein das ist schon ein gewichtiges Argument gegen die nur auf den Großfürsten gerichtete „Herrschaftstheorie“, von der die Forschung sprach. Iosif dachte nicht in Kategorien der Herrschaft, sondern der gesellschaftlichen Ordnung. Die von ihm aufgestellten Anforderungen gelten für Zaren, Fürsten und Herren aller Art, also für alle, die Gehorsam erwarten durften. Eine generelle Möglichkeit des Widerstands gegen fehlgehende Obrigkeiten schloss er aus, indem er eine klare Trennung von Leib auf der einen und Seele auf der anderen Seite vornahm. Dem großgrundbesitzenden Abt konnte übrigens kaum daran gelegen sein, die Grundlagen der hierarchischen Ordnung infrage zu stellen. Der Appell zum Ungehorsam bezog sich somit nicht auf den Widerstand gegen die weltliche Macht des Zaren, sondern allein auf „der Seelen Schatz“, um es in den Worten Andreas Gryphius' zu sagen, ³⁸ der dem rechtgläubigen Christen von der fehlgeleiteten weltlichen Herrschaft nicht abgerungen werden durfte und sollte. Iosifs Ausführungen sind an dieser Stelle eindeutig. Niemand soll gemartert werden oder als politischer Oppositioneller sterben, sondern höchstens als Märtyrer des Glaubens durch die Hand eines vom Glauben abgefallenen oder im Glauben schwankenden Herrschers in den Tod gehen. Deswegen ist der Peiniger (*mučitel'*) im Iosif-Zitat nicht der Tyrann, als den ihn die Interpretatoren der politischen Theorie sehen, sondern derjenige, der den Rechtgläubigen religiöse Pein zumutet und der sie im schlimmsten Fall vom Leben zum Tode befördert. Aber auch „Henker“ ist nicht gemeint, ³⁹ sondern ein im semantischen Kontext der Rechtgläubigkeit und ihrer Feinde angesiedelter „Märtyrermacher“ (*martirizzatore*, wie ein italienischer Historiker treffend meinte). ⁴⁰ Nur so wird verständlich, dass derjenige, der im rechten Glauben fest steht, in jedem Fall gegen die Hölle versichert ist. Soldat hat den Punkt getroffen: „Wer unter dem schlechten [ungerechten; Anmerkung des Verfassers] Herrscher den Tod erleidet, wird nicht bestraft, sondern *darf* Märtyrer sein.“ Wer

³⁵ Christian Walther: Gehorsam. In: TRE. Bd. 12. Berlin/New York 1992, S. 148–157, hier: S. 150.

³⁶ Ernst Käsemann: Exegetische Versuche und Besinnungen. Bd. 2. Tübingen 1965, S. 214–222, Zitat: S. 218.

³⁷ Walther: Gehorsam (wie Anm. 35), S. 150f.

³⁸ Andreas Gryphius: Thränen des Vaterlandes/Anno 1636. In: Die deutsche Literatur. Bd. 4: Barock. Hg. von Renate Fischetti. Stuttgart 1975, S. 69f.

³⁹ Soldat: Urbild (wie Anm. 33), S. 214f.

⁴⁰ Giovanni Maniscalco Basile: La lettera di Fëdor Karpov al metropolita Daniil. Politeia i carstvo. In: Pierangelo Catalano/Giovanni Lohbrano (Hg.): Antichità e rivoluzioni da Roma a Costantinopoli a Mosca. Rom 2002, S. 357–368, hier: S. 361; Daniel B. Rowland: Biblical Military Imagery in the Political Culture of Early Modern Russia. The Blessed Host of the Heavenly Tsar. In: Michael S. Flier/Daniel Rowland (Hg.): Medieval Russian Culture. Bd. 2. Berkeley 1994, S. 189f. schreibt, *mučitel'* enthalte sowohl den „Märtyrermacher“ als auch den „Tyrannen“.

dem gerechten Herrscher gehorsam ist, ehrt die göttliche Ordnung und macht alles richtig,⁴¹ Iosif ist der Kassenwart, der über das Entreebillet ins Paradies wacht; der wahre Glaube muss notfalls auch gegen den religiös und religionspolitisch versagenden Herrscher beibehalten werden.

Damit ist auch das eigentümliche Faktum geklärt, warum es eine russische Theorie des Widerstands gegen die Zarenmacht gegeben haben soll, die aber niemand in die Tat umgesetzt hat. Es lassen sich mehrere Gründe für das Fehlen einer die Zarenmacht ernsthaft gefährdenden Opposition nennen.⁴² Die wichtigsten sind der Dienstcharakter des Adels und die fehlenden institutionellen Voraussetzungen für die Herausbildung einer Opposition. Unübersehbar ist, dass Iosifs angebliche Widerstandslehre von niemandem operationalisiert wurde, woraus man schließen darf, dass die Zeitgenossen sie auch nicht als eine solche verstanden haben. Das mussten sie auch nicht, denn sie war keine.

Ziehen wir die Fäden zusammen: Iosif verwendete den Begriff der *pravda* in seinen Schriften nicht. Er übte gerade deswegen solche Zurückhaltung, weil er in seiner unvollkommenen Gegenwart die Unzulänglichkeit des tradierten Begriffs erkannte. Der Zentralbegriff des politischen Lexikons Altrusslands ließ sich aber nicht einfach verwerfen, hätte Iosif doch damit Gottes Gerechtigkeit angezweifelt und die gesamte Ordnung der Rus' infrage gestellt. Den altrussischen Weltordnungsbegriff durch einen anderen zu ersetzen, hätte bedeutet, die Weltordnung selbst zu verändern. Aus diesem Dilemma fand Iosif nur einen Ausweg: Weil er dazu eine Radikalisierung seines religiösen politischen Denkens hätte vornehmen und über den Horizont der Weltordnung hätte hinausschreiten müssen, entwickelte er keinen neuen Inhalt von *pravda*, sondern beschwieg diese stattdessen. Iosif lebte in der „Krise der Tradition“.⁴³ Die Unzulänglichkeiten der *pravda* kamen in der Kritik der Herrschaft zum Ausdruck, aber eine neue Ordnungsvorstellung zu entwerfen, war nur um den Preis einer grundstürzenden Neufassung des Politischen in der Rus' möglich. Sein Weltbild blieb konservativ und auf die Bibel – zu meist das Alte Testament – bezogen. Für Iosif erzwang das Christentum in seiner radikalen herrschaftskritischen Auslegung die Kritik der ungerechten Herrschaft, es verhinderte aber auch, dass Iosif einen neuen Begriff von gerechter Herrschaft entwickelte, in dem die Idee der auf Erden geltenden kosmischen Ordnung verlasen wurde. Im Denken Iosifs manifestierte sich somit ein Problem, das der Soziologe Günter Dux gerechtigkeitstheoretisch beschreibt, nämlich „ein ‚unerlöstes Moment‘ in der Idee der Gerechtigkeit, etwas auf das sie zielt, ohne es fassen zu können: den Widerspruch gegen die Herrschaftsverfassung selbst“.⁴⁴

So schloss sich die Vorstellungswelt Iosifs nach der durchdringenden und scharfen Kritik an der Herrschaft doch wieder an die religiös aufgeladenen Ideen in der

⁴¹ Soldat: Urbild (wie Anm. 33), S. 216 (Hervorhebung im Original); vgl. Philipp: Begründung (wie Anm. 33), S. 83.

⁴² Hellie: Thoughts (wie Anm. 26).

⁴³ Lilienfeld: Nil Sorskij (wie Anm. 13).

⁴⁴ Günter Dux: Von allem Anfang an: Macht, nicht Gerechtigkeit. Studien zur Genese und historischen Entwicklung des Postulats der Gerechtigkeit. Weilerswist 2009, S. 92.

Rus' an. Trotz dieser restaurativen Tendenz hatte er aber unübersehbar Neues hervorgebracht: den entlarvenden Realismus seiner Kritik und die Ausnahme von der Gehorsampflcht in einem einzigen Fall – dem Angriff auf die Rechtgläubigkeit des Untertanen. Darüber hinaus hatte er den Primat der Geistlichen – und nicht der Kirche – über die weltliche Herrschaft als Ausdruck der auf Erden gültigen, von Gott abgeleiteten Ordnung formuliert.

Gerechtigkeit, Weltordnung und Unterwerfung

Es gab keinen Grund anzunehmen, die soeben beschriebenen Dilemmata des Iosif Volockij würden sich auflösen, da das grundsätzliche Problem weiterbestand: In der Praxis des Regierens vermochten die Herrscher den Idealen nie zu entsprechen; die vielfach beschriebene Kluft zwischen dem Ideal des gerechten Herrschers und dem realen, in seiner Wirklichkeit handelnden Fürsten blieb bestehen. Das in ganz Europa und darüber hinaus verbreitete Genre der Fürstenspiegel ist aus diesen Widersprüchen entstanden. In zahlreichen Variationen wurde in ihnen an die Herrscher appelliert, die Tugenden des Regierens nicht aus dem Blick zu verlieren.⁴⁵ Das haben auch die Fürstenbelehrungen in der Rus' getan,⁴⁶ aber wie woanders war auch hier das Problem ungerechter Herrscher mit Mahnungen nicht zu lösen.

Umso fundamentaler war die Zäsur in Iosifs politischer Biografie zu Anfang des 16. Jahrhunderts, die 1507 mit einem spektakulären Akt zum Abschluss kam: Iosif unterstellte sein Kloster dem Moskauer Großfürsten. Diese Handlung markiert den Beginn der zweiten Phase des politischen Iosif Volockij, mit der er als Theoretiker der russischen Autokratie in die Geschichte eingegangen ist. Mehr Umkehr war kaum möglich: „[V]on der scharfen Opposition zur großfürstlichen Macht ging er zum Bündnis mit ihr über.“⁴⁷

Was war geschehen? Und welchen Weg nahm Iosifs religiös-politisches Denken?

Die Wende von 1507 bildet das Spiegelbild zu 1479. Nach dem Tod des wohlgesonnenen Fürsten von Volock änderten sich die Verhältnisse dramatisch, denn dessen Sohn und Nachfolger erwies sich als nicht minder materiell-„wertorientiert“ als der Moskauer Großfürst, der einst der Grund für Iosifs Abwanderung war. Der Neue riss sich wertvolle liturgische Gegenstände und mobiles Vermögen des Volokolamsker Klosters unter den Nagel und drohte den Mönchen mit Prügel.⁴⁸ Auch hatte er es auf den klösterlichen Landbesitz abgesehen. Das Kloster sah sich in ständiger Verteidigung gegen den habgierigen Fürsten. In dieser Situation eröffnete der Zufall die Möglichkeit, die Seiten zu wechseln. Indem Iosif dem schwer-

⁴⁵ Jüngst vgl. Mariano Delgado/Volker Leppin (Hg.): Die gute Regierung. Fürstenspiegel von der Antike bis zur Gegenwart. Freiburg i. Ü./Stuttgart 2017.

⁴⁶ Stefan Plaggenborg: Gerechtigkeit und gerechte Herrschaft in Fürstenbelehrungen Altrusslands. In: ebd., S. 141–162.

⁴⁷ Zimin/Lur'e (Hg.): Poslanija Iosifa Volockogo (wie Anm. 8), S. 85.

⁴⁸ Budovnic: Publicistika (wie Anm. 12), S. 93.

kranken Großfürsten argumentative Schützenhilfe leistete, damit das Fürstentum Ruza nicht dem ungeliebten Volocker Fürsten, sondern Ivan III. zufiel, konnte sich Iosif beim Großfürsten einschmeicheln. Dieser hatte zudem begonnen, auf die Linie Iosifs einzuschwenken. Er ließ die „Judaisierenden“ verfolgen – noch bevor Ivan Ende Oktober 1505 starb, brannten in Moskau und in Novgorod die Scheiterhaufen – und er beendete die Konfiskation kirchlicher Ländereien. Da traf es sich außerdem günstig für Iosifs politische Situation, dass Thronfolger Vasilij (III.) Ivanovič die jüngst begonnene kirchen(vermögens)freundliche Politik seines Vaters fortzusetzen beabsichtigte.⁴⁹

Erst unter diesen Umständen tauchte der Begriff auf, der bisher nicht zu Iosifs Vokabular gehört hatte, der jetzt aber, da im Fürstentum Volock seine Pfründe und die materiellen Grundlagen seines Einflusses bedroht waren, Verwendung fand. Im Fürstentum Volock war ihm Ungerechtigkeit widerfahren.⁵⁰ *Pravda* eignete seither dem Großfürsten. Das war der Grund für die Wende von 1507.

Erst in dieser Zeit begann Iosif, Überlegungen über den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Herrschaft anzustellen. Er legte sie in zwei Schriften dar, im „Otryvok iz poslanija velikomu knjazju“⁵¹ („Fragment eines Schreibens an den Großfürsten“) und in dem über 500 Seiten starken „Prosvetitel“ („Aufklärer“).⁵²

Im „Fragment eines Schreibens an den Großfürsten“ formulierte Iosif: „Deshalb hat dir, Herrscher, der himmlische Zar als Gleichnis der Himmelsmacht das Zepter der irdischen Zarengewalt gegeben, damit du die Menschen lehrst, die (göttliche) Wahrheit⁵³ zu erhalten und ihrem teuflischen Verlangen wehrst.“⁵⁴ Das „teuflische Verlangen“ meint die Verführung zur Abweichung vom Glauben durch den Teufel, der die Menschen an ihren schwachen Seiten packe.⁵⁵ Iosif fährt, nun allerdings auf die gute weltliche Herrschaft bezogen, fort: „Wie ein Steuermann stets wacht, so hält auch dein zarischer vieläugiger Verstand das Steuerruder des guten Gesetzes fest, trocken kraftvoll die Ströme der Gesetzlosigkeit aus, damit das Schiff des friedfertigen Lebens, das heißt deiner allgütigen Herrschaft, nicht in

⁴⁹ Aleksandr A. Zimin: *Rossija na poroge novogo vremeni. (Očerki političeskoj istorii Rossii pervej treti XVI v.)*. Moskau 1972, S. 59–78, zur Drohung mit der Knute: S. 103.

⁵⁰ Zimin/Lur'e (Hg.): *Poslanija Iosifa Volockogo* (wie Anm. 8), S. 85.

⁵¹ Ebd., S. 183–185.

⁵² Iosif Volockij: *Prosvetitel', ili obličenie eresi židovstvujuščich. Kasa 41903*.

⁵³ Vgl. die Übersetzung bei Döpmann: *Einfluss* (wie Anm. 10), S. 170. Sie ergibt wegen der anschließenden teuflischen Verführung keinen Sinn, denn a) „Recht“ entspricht dem üblichen Gebrauch des *pravda*-Begriffs dieser Zeit eher nicht, vgl. Wilhelm Goerd: *Pravda. Wahrheit (istina) und Gerechtigkeit (spravedlivost')*. In: *AfB* 12 (1968), S. 58–65; b) „Recht“ betont die Bedeutung der Norm der weltlichen Herrschaftsverfassung, weshalb c) „Recht“ unter Berücksichtigung von a) die Bedeutungserweiterung der guten zarischen Herrschaft auch auf das Geistliche schmälert. Die Uneindeutigkeit macht auf das schmerzliche Fehlen eines Lexikons der politisch-juridischen Sprache in der Rus' aufmerksam. Es wäre eine gute Idee, wenn die Slavistik dies besorgen könnte, und es wäre eine zu bewältigende Aufgabe, bei Iosifs Schriften anzufangen. Verdienstvolle Ansätze vgl. Gianfranco Giraudo/Giovanni Maniscalco Basile: *Lessico giuridico politico ed ecclesiastico della Russia del XVI secolo*. Rom 1994.

⁵⁴ Zimin/Lur'e (Hg.): *Poslanija Iosifa Volockogo* (wie Anm. 8), S. 183f.

⁵⁵ Ebd., S. 59.

den Wellen der Gesetzlosigkeit versinkt.“⁵⁶ Was dann folgt, ist eine Aufzählung herrscherlicher Fähigkeiten, Tugenden, Anforderungen und Aufgaben, die zugleich die gerechte Herrschaft charakterisieren: den Armen beistehen; das Reich gut regieren; den Glauben der Untertanen bewahren, damit sie sich nicht zum Bösen, sondern zur Gottesfurcht hinwenden; Barmherzigkeit üben und in der Liebe zu den Armen „der Himmelherrschaft gleichen“. Wenn diese Voraussetzungen erfüllt seien, bleibe das Reich für feindliche Waffen unbesiegbar. Gerechte Regierung und Frieden waren aber nicht nur in Russland, sondern allseits bekannte Herrscheranforderungen. In dieser Hinsicht wirkt das „Fragment eines Schreibens an den Großfürsten“ nicht originell.

Das war es auch nicht. Der des Griechischen unkundige Abt hatte wortgetreu aus der russischen Übersetzung des byzantinischen Fürstenspiegels des Agapetos aus dem 6. Jahrhundert abgeschrieben.⁵⁷ Soweit ist die Herkunftsfrage von Iosifs Ideen geklärt, nicht aber das historische Problem. Iosif hat nämlich nicht nur abgeschrieben, er hat sich vermutlich etwas dabei gedacht, als er zentrale Passagen aus Agapetos' Schrift wegließ.

Agapetos hatte das Thema „Gerechtigkeit“ prominent behandelt, indem er es an den Anfang seiner Ausführungen stellte und in dem Zusammenhang den göttlichen Ursprung der Kaisermacht betonte. Aber er hatte auch die Bedeutung des Gesetzes hervorgehoben, die er als gleichrangig mit der der Gerechtigkeit ansah. Er appellierte an den Kaiser, sich den Gesetzen als Grundlage einer allgemeinen Rechtsordnung zu unterwerfen und für ihre Durchsetzung zu sorgen, damit nicht Gesetzlosigkeit herrsche. Für den Diakon der Hagia Sophia stand die Bindung des Gesetzes an göttliche Regeln außer Frage, aber das hinderte ihn nicht, die Existenz eines positiven Rechts in der Lebenswirklichkeit des Reiches und in der praktischen Tätigkeit des Kaisers als Gesetzgeber und Richter anzuerkennen. Für Agapetos bestand eine Grundbedingung für die Sicherheit des Herrschers darin, dass er sich an die Gesetze halte.⁵⁸

Die irdische Seite des Rechts interessierte Iosif nicht, sonst hätte er die entsprechenden Passagen des Agapetos übernommen. Eine Ausnahme bildet die Metapher vom Kaiser, der das Steuer der Gesetzesordnung kraftvoll in die Hände nehme, um sich den reißenden Fluten der Gesetzlosigkeit entgegenzustemmen. Diese abgeschriebene Passage steht isoliert in der Ideenlandschaft des Abtes und wird umgewertet in die Aufforderung zur Bewahrung der göttlichen Gesetze im Kampf gegen die Häresie. Das positive Recht war für Iosif kein Thema, obwohl doch 1497 der „Sudebnik“ – zwar kein Rechtskodex, aber eine Art „Handbuch

⁵⁶ Ebd., S. 184. Zur weiteren Verwendung dieser Passage in russischen Quellen vgl. Nitsche: Mongolenzeit (wie Anm. 2), S. 349.

⁵⁷ Ihor Ševčenko: A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology. In: HUS 2 (1954), S. 141–179; Herbert Hunger: Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. 1. München 1978, S. 157–165.

⁵⁸ Igor Čičurov: Gesetz und Gerechtigkeit in den byzantinischen Fürstenspiegeln des 6.–9. Jahrhunderts. In: Ludwig Burgmann/Marie Theres Fögen/Andreas Schminck (Hg.): Cupido legum. Frankfurt a. M. 1985, S. 33–45.

für Richter“, das erste seiner Art in Russland⁵⁹ – zusammengestellt worden war und diese Tatsache auch von Iosif nicht unbemerkt geblieben sein konnte. Für seine Herrschertheorie klammerte er diesen Bereich aber vollständig aus und verkürzte damit das byzantinische Vorbild erheblich. Ihm ging es einzig und allein um die Beschreibung des idealen Herrschers und um die Frage nach der idealen Bindung an die göttliche Ordnung. Für beide Aspekte fand er in den Ausführungen des byzantinischen Diakons genügend Anknüpfungspunkte. Iosif verlängerte lediglich eine byzantinische Entwicklung in das Russland seiner Zeit. In den Jahrhunderten nach Agapetos behandelten die byzantinischen Fürstenspiegel den Aspekt des Rechts immer weniger, allgemeine Charakteristika der Gerechtigkeit, „hinter denen ein juristischer Inhalt nicht zu erahnen ist“, ersetzten sie.⁶⁰ In diese Fußstapfen trat der Volokolamsker Abt – ob mit Absicht, oder nicht, lässt sich nicht feststellen –, als er seine „Herrschaftstheorie“ entwarf, für die das Recht keine zentrale Kategorie darstellte. Diese Tatsache allein spricht für sich; sie passt in die Tradition der heilsökonomisch generierten Herrschaftsidee, die seit langer Zeit in der Rus’ existierte. Das Fehlen des Rechts gehört zu den Eigenarten des Zusammenhangs von Gerechtigkeit und Herrschaft in Altrussland.

Das direkte Anschreiben an Vasilij III. deutet darauf hin, dass Iosif seine Bemerkungen nicht nur als abstrakte Kategorien verstanden wissen wollte, sondern den real existierenden Großfürsten meinte, zugleich aber die ideale Ordnung konzipierte. Wurden die Ausführungen nämlich als Beschreibung einer christlich idealen, von Gott in Wahrheit und Gerechtigkeit installierten Weltordnung gelesen, in der der Herrscher dessen „vieläugiger“ Stellvertreter war, und wird außerdem vorausgesetzt, der Herrscher genüge diesen hohen Ansprüchen, dann bestand in der Tat kein Anlass mehr, die zuvor eingeführte Trennung in „körperlich“ und „seelisch“ aufrechtzuerhalten. Folgende Bedingung aber galt: „Bedenkt euch, ihr Zaren und Fürsten, und fürchtet den Schrecken des Höchsten; zu eurer Erlösung ist geschrieben, dass ihr den Willen Gottes erfüllt, dann erfahrt ihr von ihm Gnade, denn Gott hat euch an seiner statt auf eure Throne gesetzt.“ Und weiter schrieb Iosif: Zaren und Fürsten müssten auf jede Weise auf die Gottesfurcht hinwirken sowie ihre Untertanen vor körperlichem und seelischem Aufruhr und „jeglichem Übel“ bewahren.⁶¹ Anders als Iosif im siebten Kapitel des „Prosvetitel“ geschrieben hatte, übertrug er im sechzehnten – dem letzten – Kapitel dem Zaren die Fürsorge über das körperliche und seelische beziehungsweise geistliche Wohl der Untertanen.

Damit schleifte Iosif die Barriere, die den Herrscher bisher nicht über den gesamten Christenmenschen verfügen ließ. Voraussetzung für den herrscherlichen „Zugriff“ auf den ganzen Untertan war die strikteste Beachtung der göttlichen Ordnung und ihrer Anforderungen durch den Herrscher.

Bewegt man sich im Rahmen der bisherigen Forschung, die Iosifs Worte als politische Theorie aufgefasst hat, und bezieht das Konzept der *pravda* mit ein,

⁵⁹ Boris D. Grekov (Hg.): Sudebniki XV–XVI vekov. Moskau/Leningrad 1952.

⁶⁰ Čičurov: Gesetz (wie Anm. 58), S. 40.

⁶¹ Volockij: Prosvetitel’ (wie Anm. 52), S. 547.

dann lautet die Schlussfolgerung: Dieses Konzept von Ordnung stellt eine totale Herrschaftsverfassung mit kosmologischem Hintergrund dar, in der die Gerechtigkeit eingewoben ist. Die Überwältigung der Christenmenschen – um andere kann es nicht gehen, da sie aus dieser Ordnung ausgeschlossen sind – besteht darin, sie der auf Erden geltenden göttlichen Ordnung zu unterwerfen. Nur so wird verständlich, warum Iosif im sechzehnten Kapitel des „Prosvetitel“ die Gehorsamsverweigerung der Untertanen mit keiner Silbe erwähnt. Das ist nur konsequent, denn wenn die göttliche Ordnung hienieden galt, der Zar der Beschreibung eines gerechten Herrschers entsprach und „der Seelen Schatz“ der Untertanen nicht mehr bedroht war, dann entfiel jede Notwendigkeit der Gehorsamsverweigerung. Letztere wäre ein Verstoß gegen die gerechte Ordnung gewesen. Kapitel 16 schreibt die Herrscherkritik aus früheren Schriften fort zur Apologie der gerechten irdischen Ordnung als Abbild der göttlichen. Diese ist von der historisch-politischen Wirklichkeit losgelöst.⁶² Die Ordnung ist ebenso total wie gerecht. Sie ist total nicht nur, weil sie in ihrer kosmologischen Abbildstruktur keinen Spielraum für irgendeine normative Andersartigkeit lässt, sondern auch dadurch, dass sie das Menschenbild insofern verengt, als sie den schwachen Anflug von Autonomie des rechtgläubigen Menschen kassiert, den die zuvor vorgenommene Trennung in „körperlich“ und „seelisch“ notwendigerweise enthielt.⁶³ Sie ist gerecht, weil sie ein Abbild der göttlichen Ordnung ist und es keine Alternative zu ihr gibt. Aus dieser Ordnung gibt es kein Entrinnen, ja nicht einmal einen Grund, ihr entrinnen zu wollen.

Im umfangreichen „Prosvetitel“ existiert nur eine Stelle, bei der man dem Realisten Iosif Sublimation der Herrschaft vorwerfen könnte. Dabei handelt es sich um die zitierten Passagen zur „Theorie“ der Selbstherrschaft auf den letzten Seiten des sechzehnten Kapitels. Die Tatsache, dass Iosif hier emphatisch wird, deutet auf eine literarische Funktion des Schlusskapitels hin; seine Worte sind eher eine literarische Figur als eine „Herrschaftstheorie“. Aus diesem Grund braucht Iosif dort nicht die Frage zu beantworten, wie die Transformation des Herrschers zum *mučitel'* (Peiniger), die im „Sendschreiben an die Ugra“ und im siebten Kapitel des „Prosvetitel“ thematisiert wird, zu verhindern sei. Das ist hier nicht Thema. Stattdessen geht es in diesem Abschnitt nur noch um die Frage, wie sich das Verhältnis des Herrschers zu Gott gestaltet. Die Antwort enthält eine konventionelle und eine unkonventionelle Variante; beide sind verantwortungsethisch im Sinne einer doppelten Verantwortung formuliert. Nicht sonderlich überraschend ist, dass der Herrscher sich für seine eigenen Taten vor Gott zu rechtfertigen hat: „Darum bedenkt euch und fürchtet den Schrecken des Höchsten“ lautet eine Formel, die Iosif zweimal im engsten Zusammenhang mit den Herrscheraufgaben verwendet.⁶⁴ Sie ist gerichtet an die Zaren und Fürsten. Die berühmte Formel, die

⁶² Soldat: Urbild (wie Anm. 33), S. 208–220; Philipp: Begründung (wie Anm. 33), S. 83 f. u. S. 86.

⁶³ Iosif räumt den Untertanen nirgendwo eine Möglichkeit ein, über den (ungerechten) Zaren zu urteilen, vgl. Budovnic: Publicistika (wie Anm. 12), S. 98.

⁶⁴ Volockij: Prosvetitel' (wie Anm. 52), S. 546 f.

als „Herrschaftstheorie“ interpretiert worden ist, steht genau betrachtet unter dem Verantwortungsvorbehalt: „Der Zar ist nämlich seiner Natur nach allen Menschen gleich, seiner Macht nach gleicht er aber Gott, dem Höchsten.“⁶⁵ Dieser Satz, von Agapetos abgeschrieben, gilt als der Kern der Herrschersakralisierung⁶⁶ und der absolutistischen Idee Iosifs. Es sollte aber stutzig machen, dass derselbe Satz in der Erzählung über den Tod Fürst Andrej Bogoljubskijs (1174) in der Laurentius-Chronik zu finden ist⁶⁷ – zu einer Zeit, als noch keine russische Übersetzung des Agapetos vorlag. Wenn der Satz aber schon lange vor der Übersetzung und lange vor Iosifs „Prosvetitel“ niedergeschrieben wurde, dann kann er nicht als Kern einer „neuen“ Theorie gelten und „Absolutismus“ ist womöglich der falsche Referenzpunkt, um ihn historisch einzuordnen.

Doch zurück zu Iosifs Zitat. Es geht folgendermaßen weiter: „Und wie Gott alle Menschen erlösen möchte, so muss auch der Zar alle, die ihm anvertraut sind, vor körperlichem und seelischem Übel bewahren, wie er, um Gottes Willen zu erfüllen, von Gott mit übermächtigen Kräften ausgestattet wurde.“⁶⁸

Die hier vorgenommene Lektüre der Schriften Iosifs bestätigt kaum den „theokratischen Absolutismus“. Es geht nicht um west-östliche Gegensätze, das heißt: nicht um politische „Theorie“ im Zeitalter Machiavellis, sondern um die heilsökonomische Übersetzung von Gottes Ordnung und Geboten in irdische Herrschaft; nicht um die antihumanistische totale Unterwerfung des Menschen unter die Herrschaft im Zeitalter des „Humanistenfürsten“ Erasmus, sondern um die Möglichkeit der Erlösung in der harmonischen und besten aller Ordnungen; nicht um die verpasste Chance, dem religiös begründeten modernen Individualismus Bahn gebrochen zu haben, da Individualismus hier keinen Platz hat, weil sogar die neutestamentliche Befreiung zur Verantwortung dem gesichtslosen gehorsamspflichtigen Gläubigen der Rus’ insofern aus der Hand genommen ist, als der Herrscher die Verantwortung für alle und für alles übernimmt; nicht um die Trennung in zwei „Schwerter“, sondern um den hohen Wert eines einigen christlichen Reiches unter einem von Gott eingesetzten allmächtigen Herrscher. Aus diesem Grund gibt es beim späten Iosif keine Idee von Gesellschaft, sondern nur Gehorsam. Es geht um eine im wahrsten Sinne des Wortes rechtlose, dennoch gerechte Ordnung. Iosif verstand nichts von „verfassungsmäßigen“ und institutionellen Regeln beziehungsweise sah sie in der Heilsordnung als unwichtiges Beiwerk an. Was die Herrschaft betraf, so hatte er keinen Begriff von Legalität, und ob er einen von

⁶⁵ Ebd., S. 547.

⁶⁶ Vgl. Michael Cherniavsky: *Tsar and People. Studies in Russian Myths*. New Haven 1961, S. 44–71; dagegen Boris A. Uspenskij/Viktor M. Živov: *Car’ i bog. Semiotičeskie aspekty sakralizacii monarha v Rossii*. In: Boris A. Uspenskij (Hg.): *Jazyki kul’tury i problemy perevodimosti*. Moskau 1987, S. 49–61.

⁶⁷ D’jakov: *Očerki* (wie Anm. 10), S. 412; Joel Raba: *The Biblical Tradition in the Old Russian Chronicles*. In: *FOG* 46 (1992), S. 9–20, hier: S. 12.

⁶⁸ Volockij: *Prosvetitel’* (wie Anm. 52), S. 547. Der Satz bezieht sich offensichtlich nur auf Glaubensfragen, nicht auf Erscheinungsformen im Stile der „wundertätigen Könige“ des Mittelalters; Marc Bloch: *Die wundertätigen Könige*. München 1998 (französische Erstausgabe: Straßburg 1924).

Legitimität hatte, der über die Herkunft der Herrschaft von Gott sowie einige religiös und moralisch begründete Anforderungen hinaus irgendetwas aussagte, darf bezweifelt werden.

Agapetos' Fürstenspiegel und andere byzantinische Texte dieser Art sind als Alibis für skrupellose Autokraten vom Schlage eines Justinian und Basilios verwendet worden, weil sie – so der Byzantinist Gilbert Dagron – die unausweichlichen Exzesse der absoluten Macht durch die persönliche „Konversion“ des Fürsten zu heilen gedachten, anstatt das politische System zu verändern.⁶⁹ Iosif muss das Dilemma von fürstlicher Machtanmaßung und den begrenzten Möglichkeiten des moralischen Appells durchschaut haben; er hatte es in seinem politischen Leben selbst erfahren. Fast genau ein Jahrtausend nach Agapetos sah er die Lösung nicht im politischen Wandel, sondern in der Apologie des Herrschers. Er handelte nach einem eigenartigen Grundsatz: Einen Fehler wird man los, indem man ihn ins Riesige vergrößert. Dem Herrscher schrieb er ein machtpolitisches Surplus zu, das Agapetos und auch alle früheren russischen Beschreibungen bei Weitem übertraf. Iosif drehte seinen Standpunkt um 180 Grad und machte den Großfürsten zum Priester: nicht nur von Gott eingesetzt, Gottes Stellvertreter auf Erden, die göttlichen Gebote achtend und ihre Befolgung garantierend, sondern in seelsorgerischer Verantwortung zuständig für Glaube und Heil der Untertanen.

Es bleiben aber „weiße Flecken“ auf der Ideenlandkarte Iosifs. Er konnte seine Gedanken nur in einem Paradox ausdrücken, denn gleichzeitig zur Übersteigerung der fürstlichen Allmacht versuchte er, diese zu begrenzen. Der Verweis auf den babylonischen König Nebukadnezar gehört in diesen Zusammenhang. Das Stöckchen, über das der Herrscher ins Paradies springen muss, legte Iosif im Vergleich zu früheren Aussagen erheblich höher: Die Forderung, dass sich der Herrscher für das Fehlen anderer vor Gott zu verantworten habe, war nahezu unmöglich zu erfüllen.

Wenngleich der Status des Herrschers als Seelsorger von Iosif nicht konsequent geklärt wird, bleibt doch unstrittig, dass der Herrscher für die Seelenrettung der Untertanen zuständig und seinem Gott gegenüber für sie und für sich selbst verantwortlich ist. In dieser zweifachen Verantwortung wird die Doppelrolle von Fürst und Priester deutlich. Der Herrscher kann nur erlöst werden, wenn er alles in seiner Macht stehende unternimmt, in seelsorgerischer Verantwortung nicht nur die Erlösung der Untertanen zu ermöglichen, sondern alle Abweichung aktiv zu verhindern. Hier offenbart sich eine Machtbeziehung, aber nicht als Machtkonflikt, sondern als kirchlich zu denkende Komplementarität von Herrscher und Beherrschten. Sie kennt nur eine Ausnahme: Iosif. Er hatte seine „Belehrung von Gott empfangen“, er war spirituell der zweite Priester im Staate, wenn auch funktional dem Herrscher untertan.

Die im „Fragment eines Schreibens an den Großfürsten“ und im „Prosvetitel“ formulierten Ideen über Gerechtigkeit und „Herrschaftstheorie“ sind vor Umeti-

⁶⁹ Gilbert Dagron: *Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium*. Cambridge u. a. 2003, S. 18 (französische Erstausgabe: Paris 1996).

ketrierung durch westliche Begriffe zu schützen. In der iosifischen Begründungslogik ist Gerechtigkeit nicht zu Machtzwecken pervertiert, und der „theokratische Absolutismus“ und seine begrifflichen Verwandten zielen am Ideal der gerechten Ordnung vorbei. Gerechtigkeit steht bei Iosif auch nicht für das „Leiden an der Ordnung“⁷⁰ und gibt nicht den Impuls zur Veränderung. Sie ist vielmehr das ordnende Prinzip der irdischen Verhältnisse und für den Menschen unverfügbar.

Die Rekonstruktion von Iosifs Ideen in ihrer Zeit bedeutet aber nicht, dass seine Schriften der zweiten Schaffensphase den machtpolitisch problematischen Zusammenhang von Gerechtigkeit und Herrschaft in der Rus' ein für alle Mal geklärt hätten. Sie offenbaren nicht nur die biografischen und zeitbedingten Umstände ihrer Entstehung, sondern auch die grundsätzlichen Aspekte des Zusammenhangs zwischen Gerechtigkeit und Macht, die bereits vor Iosif deutlich ans Tageslicht getreten waren und nach Iosif nicht verschwanden. Das Thema nahm in der politischen Publizistik sogar immer mehr Raum ein, bis Ivan Groznyj in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts alle Vorstellungen von gerechter Herrschaft zu pervertieren schien. Ob Iosif Volockij die Handlungen Ivans „des Schrecklichen“ ermöglicht hat, kann hier nicht mehr diskutiert werden.⁷¹ Wohl aber lassen sich Iosifs Ideen abschließend für den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Herrschaft in Russland verallgemeinern. Demnach sind Kennzeichen der gerechten Herrschaft: Erstens, die extreme Personalisierung von Gerechtigkeit in der Figur des gerechten Herrschers; zweitens, die Ausschließlichkeit des normativen Entwurfs von Gerechtigkeit, die keinerlei Verhandlung über diesen zuließ; drittens, die konzeptionell nicht vorgesehene Existenz von Gesellschaft, da das im Konzept der gerechten Herrschaft enthaltene Unterwerfungs- und Gehorsamskonzept einer solchen nicht bedurfte; viertens, die Missachtung des positiven Rechts sowie, fünftens, der Zusammenhang von Konzepten der gerechten Herrschaft mit Reichsausbau, Zentralisierung und Herrschaftskonsolidierung.

Wenn der vorliegende Aufsatz frühere Forschung kritisiert, so soll er vor Selbstkritik nicht haltmachen und zugleich mit ihr enden. Die hier beschriebenen Vorstellungen von Gerechtigkeit und Herrschaft, von *pravda* als Weltordnung, wurden aufgrund der Abschottung von westeuropäischen, nicht zuletzt wegen des Katholizismus als häretisch betrachteten Verhältnissen als – keineswegs polemisch gemeinter – russischer Provinzialismus bezeichnet.⁷² Das sehe ich heute anders. Im Sinne einer historischen Gerechtigkeitsforschung, wie sie in der Einleitung

⁷⁰ Dux: Anfang (wie Anm. 44), S. 11, hier „Leiden an der Gesellschaft“, wobei man unter den Bedingungen von kosmischer Ordnung und Herrschaftslegitimation das Dux-Wort verändern darf. Vgl. ebd., S. 96–104.

⁷¹ Zur Zeit vor und nach Iosif und zu Ivan Groznyj als gerechter Herrscher vgl. Plaggenborg: *Pravda* (wie Anm. 1).

⁷² Plaggenborg: *Pravda* (wie Anm. 1), S. 6, eher andeutungsweise; explizit ders.: Hüter der Gerechtigkeit: „Gerechte Herrschaft“ in Russland von Zar Peter dem Großen bis Putin. Vortrag am Historischen Kolleg München, 19. 2. 2016, https://lisa.gerda-henkel-stiftung.de/hueter_der_gerechtigkeit_gerechte_herrschaft_in_russland_von_zar_peter_dem_grossen_bis_putin?nav_id=6133 (letzter Zugriff am 22. 5. 2019).

skizziert wurde, scheint Russland keinen Einzelfall zu bilden. Einen solchen gibt eher der lateinisch-christliche Raum ab.⁷³

Abstract

Iosif Volotskii (Joseph of Volokolamsk), abbot, militant opponent of heresy and defender of the faith, was one of the most polemical writers of his time – and one of the most influential. Marc Raeff has characterized him as Russia’s “theorist of theocratic absolutism”. This essay examines his ideas of Justice as world order. In the first phase of his writings, up to about 1505, he made no mention at all of *pravda*, the Russian term for Justice. He did not feel it could be applied in the deplorable conditions of his country under the Grand Duke Ivan III, who confiscated church lands and failed to take up the fight against the heresy of the “Judaizers”. However, in a second phase of intellectual activity, which lasted until his death in 1515, he elaborated his idea of “the most just of all orders”. Drawing on a *Mirror for Princes* written by the sixth-century Byzantine cleric Agapetos the Deacon, Iosif described a thoroughly just world. In this ideal world, the Ruler lived and acted in conformity with the Laws of God and undertook pastoral tasks of care for his subjects; the true Orthodox faith thrived untroubled by heresies; and the subjects of the Grand Prince – now Vasilii Ivanovitch – were seamlessly integrated into the established order. Pointedly departing from his original source, Iosif omitted all statements about positive law. While he initially accepted martyrdom as a form of resistance against a Ruler unfaithful to the true religion, he completely abandoned this idea later on, because there would be no need for either martyrdom or resistance in a wholly just order. The ideal Iosif set out was not really “theocratic absolutism” (anyway a misleading term) nor even a theory. Rather, taken to extremes, it was a kind of apologetics for the Ruler’s just and divine order on earth, so perfect that it did not allow its subjects lives or thoughts of their own: they had merely to submit. Indeed, in Volotskii’s apologetics, “society” did not exist: there was just an amorphous mass of true believers.

⁷³ Paolo Prodi: Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat. München 2003.

