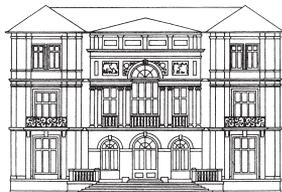


# Gerechtigkeit und gerechte Herrschaft vom 15. bis zum 17. Jahrhundert

Beiträge zur historischen Gerechtigkeitsforschung



# Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben von Martin Schulze Wessel

Kolloquien

101

# Gerechtigkeit und gerechte Herrschaft vom 15. bis zum 17. Jahrhundert

Beiträge zur historischen Gerechtigkeitsforschung

Herausgegeben von  
Stefan Plaggenborg

Redaktion: Jörn Retterath

**DE GRUYTER**  
OLDENBOURG

## Schriften des Historischen Kollegs

herausgegeben von  
Martin Schulze Wessel  
in Verbindung mit

Florian Albert, Birgit Emich, Thomas O. Höllmann, Hartmut Leppin, Susanne Lepsius,  
Bernhard Löffler, Frank Rexroth, Willibald Steinmetz und Gerrit Walther

Das Historische Kolleg fördert im Bereich der historisch orientierten Wissenschaften Gelehrte, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben. Es vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Senior Fellowships und bis zu drei Junior Fellowships sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“.

Die Senior Fellowships, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung für die bisherigen Leistungen darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen. Professor Dr. Stefan Plaggenborg (Bochum) war – zusammen mit Professor Dr. Hans-Ulrich Wiemer (Erlangen), Dr. Magnus Ressel (Frankfurt a. M.) und Dr. Peter Švik (Tartu) – Fellow des Historischen Kollegs im Kollegjahr 2015/2016. Den Obliegenheiten der Fellows gemäß hat Stefan Plaggenborg aus seinem Arbeitsbereich ein Kolloquium zum Thema „Gerechtigkeit und gerechte Herrschaft in der frühen Neuzeit 15.–17. Jahrhundert in vergleichender Perspektive“ vom 11.–13. Mai 2016 im Historischen Kolleg gehalten. Die Ergebnisse des Kolloquiums werden in diesem Band veröffentlicht.

Das Historische Kolleg wird seit dem Kollegjahr 2000/2001 – im Sinne einer Public-private-Partnership – in seiner Grundausstattung vom Freistaat Bayern finanziert, die Mittel für die Stipendien kamen bislang unter anderem von der Fritz Thyssen Stiftung, dem Stiftungsfonds Deutsche Bank, der Gerda Henkel Stiftung, der C.H.Beck Stiftung und dem Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft. Träger des Historischen Kollegs, das vom Stiftungsfonds Deutsche Bank und vom Stifterverband errichtet und zunächst allein finanziert wurde, ist die „Stiftung zur Förderung der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und des Historischen Kollegs“.

www.historischeskolleg.de  
Kaulbachstraße 15, D-80539 München  
Tel.: +49 (0) 89 2866 380 Fax: +49 (0) 89 2866 3863  
Email: joern.retterath@historischeskolleg.de

ISBN 978-3-11-065078-5  
e-ISBN (PDF) 978-3-11-065544-5  
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-065136-2

**Library of Congress Control Number: 2019944653**

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

© 2020 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Coverbild: Werkstatt Jacob de Backer (geb. um 1555, gest. um 1585): Die Allegorie „Kuss von Gerechtigkeit und Frieden“ (um 1580), 95,3\*124,7 cm, Öl auf Eichenholz, Standort: Düsseldorf/Kunstpalast, Inventarnummer M 209; © Kunstpalast – H. Maertens – ARTOTHEK (Bildnummer 39715)

Satz: Typodata GmbH, Pfaffenhofen/Ilm  
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck  
Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

# Inhalt

Vorwort . . . . .	VII
Verzeichnis der Abkürzungen . . . . .	IX
<i>Stefan Plaggenborg</i>	
Einleitung: Was ist historische Gerechtigkeitsforschung? . . . . .	1
<i>Alfons Brüning</i>	
<i>Symphonia</i> , kosmische Harmonie, Moral. Moskauer Diskurse über gerechte Herrschaft im 16. und 17. Jahrhundert . . . . .	23
<i>Stefan Plaggenborg</i>	
Die gerechteste aller Ordnungen. Iosif Volockijs Apologie der gerechten Herrschaft in Russland um 1500 . . . . .	53
<i>Günter Baranowski</i>	
Gerechtigkeitsaspekte in den russischen Rechtsbüchern des 16. Jahrhunderts. Der „Sudebnik“ von 1550 und der „Stoglav“ von 1551 . . . . .	75
<i>Cornelia Soldat</i>	
Der gerechte Herrscher, das „Heilige Volk“ und die Spielarten des Dissenses in der Moskauer Rus’ im 16. und 17. Jahrhundert . . . . .	105
<i>Hans-Jürgen Bömelburg/Kolja Lichy</i>	
Gerechtigkeit, gerechte Herrschaft und Herrschaftslegitimation. Das frühneuzeitliche Polen-Litauen im Schnittpunkt europäischer Kulturen . . . . .	129
<i>Hans Georg Majer</i>	
Sultan und Gerechtigkeit im Osmanischen Reich . . . . .	153
<i>Claudia Römer</i>	
Gedanken zur Rhetorik von Macht und Legitimität, Gerechtigkeit und Freundschaft in osmanischer Korrespondenz mit den Habsburgern des 16. Jahrhunderts . . . . .	177

*Markus Koller*

Der „gerechte Herrscher“ als Gewaltakteur. Überlegungen zur Wahrnehmung „staatlichen“ Gewalthandelns im osmanischen Südosteuropa des 17. Jahrhunderts. . . . . 191

*Alexander Schunka*

Aus Liebe und Moderation? Multikonfessionalität und die Rhetorik gerechter Herrschaft in Brandenburg-Preußen und im Alten Reich . . . . . 209

*Michaela Hobkamp*

Unmaß, Ungeschick und Tumbheit. „Blödigkeit“ und die Grenzziehung zwischen (ge)rechter und un(ge)rechter Herrschaft in reichsfürstlichen Kontexten an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert . . . . . 229

*Wolfgang Reinhard*

Kommentar. . . . . 261

*Ludwig Steindorff*

Kommentar. . . . . 267

*Stefan Plaggenborg*

Kommentar. . . . . 275

Kurzbiografien der Autorinnen und Autoren . . . . . 279

Personenregister. . . . . 283

## Vorwort

Für einen Fellow am Historischen Kolleg gibt es eigentlich nur Angenehmes, darunter zwei Dinge besonders: zu Forschungszwecken für eine Weile aus dem Hamsterrad der universitären Betriebsamkeit gesprungen zu sein sowie ein Kolloquium zum eigenen Forschungsthema zu veranstalten. Das fröhlich entwickelte Ansinnen hinsichtlich des letztgenannten Punkts stieß in meinem Fall jedoch rasch auf Schwierigkeiten. Diese lagen in den bekannten Strukturmerkmalen des Fachs „Osteuropäische Geschichte“ begründet. Die historische Forschung zu den Epochen der Geschichte Russlands vor Peter dem Großen ist im deutschsprachigen Raum institutionell kaum noch vorhanden. Während in den 1950er- bis 1980er-Jahren eine erkleckliche Anzahl von Historikern zur Periode vor 1700 forschte, hat ihre Zahl bis heute so stark abgenommen, dass die Finger einer Hand ausreichen, um sie zu zählen. Besser sieht es hingegen für die entsprechenden Perioden in der Geschichte Ostmitteleuropas aus. Eine Diskussion unter Fachleuten im deutschsprachigen Raum über die hier behandelte Epoche in der Geschichte Russlands wäre zwar nicht auf ein Selbstgespräch hinausgelaufen, die Gruppe hätte aber an einem Teetischchen Platz nehmen können. Mit dem vorliegenden Band soll daher ein Beitrag zur gelegentlich teleologisch als „Vormoderne“ bezeichneten Epoche der russischen Geschichte geliefert werden. Diese wird zugleich in ein über Russland hinausgehendes Forschungsfeld gestellt.

Der Mangel hatte aber auch sein Gutes, kam er doch der Absicht entgegen, eher einen runden Tisch als eine Konferenz zu veranstalten, denn von Letzteren gibt es genug. So versammelten sich im Mai 2016 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus den Fächern Geschichte, Rechtswissenschaft, Philosophie und Osmanistik/Turkologie in den Räumen des Historischen Kollegs, um in kleiner Runde herauszufinden, wie das Thema „Gerechtigkeit und Herrschaft“ in unterschiedlichen historischen Räumen behandelt werden könnte und welche Bezüge sich in der gewählten Epoche vom 15. bis zum 17. Jahrhundert ergäben.

Ich bin den Teilnehmerinnen und Teilnehmern sehr dankbar, dass sie sich auf das Wagnis eingelassen haben, besonders jenen, die auf keine Vorarbeiten auf diesem Gebiet zurückgreifen konnten, denn Gerechtigkeit ist in der historischen Zunft – anders als zum Beispiel in der Philosophie – ein eher randständiges Thema. Umso mehr schmerzt, dass in diesem Band das auf der Tagung gehaltene Referat über Karl den Kühnen und die Frage der gerechten Herrschaft in Burgund fehlt, das auf der 2011 an der Universität Köln eingereichten Habilitationsschrift zum selben Thema basierte. Leider wird auch sie, während diese Zeilen aufs Papier fließen, noch immer geheim gehalten. Der Beitrag hätte unsere Unternehmung bereichert.

In den Band wurden auch die auf der Tagung abgegebenen Kommentare zu den einzelnen Themenblöcken aufgenommen, weil die Mühe der Kommentatoren ebenso wie die der Aufsatzautoren es wert ist, berücksichtigt zu werden. Da einige Beiträge für den vorliegenden Band überarbeitet wurden, die Kommentare aber nicht, enthalten Letztere gelegentlich Punkte, die in den Aufsätzen mittlerweile verändert wurden. Das vorliegende Buch entstand in einer Diskussion, und es gibt keinen Anlass, dies zu verschleiern.

Der Band sollte ursprünglich vor der thematisch einschlägigen Monografie des Herausgebers, die zu großen Teilen während des Jahresstipendiums des Historischen Kollegs 2015/2016 verfasst wurde, erscheinen. Dieser Plan ließ sich nicht realisieren. Das hat zur Folge, dass sich hinsichtlich Russland Forschungskontroversen durch zum Teil gravierend unterschiedliche Interpretationen zwischen der 2018 erschienenen Monografie des Herausgebers und den einschlägigen Beiträgen in diesem Band – weniger im Bereich des Rechts – ergeben, die zum Zeitpunkt der Tagung oder der Abfassung der Beiträge allenfalls in nuce erkennbar waren. Das aber ist kein Nachteil, und wenn sich daraus eine Diskussion ergäbe, wäre das nur zu wünschen.

Vor der Drucklegung des Bandes erreichte uns die Mitteilung, dass Günter Baranowski, Autor des Aufsatzes über „Gerechtigkeitsaspekte im altrussischen Recht“ in diesem Band, unerwartet verstorben ist. Die traurige Nachricht ist für uns alle schmerzlich. Einen großen Verlust erleiden besonders die am Recht Altrusslands Interessierten, denn der Rechtswissenschaftler und Rechtshistoriker, der früher an der Universität Leipzig lehrte, besaß unerschöpfliche Kenntnisse auf diesem Gebiet. Er hat sie in zahlreichen Publikationen dargelegt, an denen niemand vorbeikommt, der sich mit der Geschichte Russlands von den Anfängen bis in die Zeit Peters des Großen beschäftigt. Mit Günter Baranowski verlieren wir einen der wichtigsten Rechtshistoriker zu Altrussland überhaupt. Sein Beitrag, den er nicht mehr Korrektur lesen konnte, wird hier mit nur geringfügigen Überarbeitungen und formalen Anpassungen gedruckt.

Zu danken ist dem Historischen Kolleg, das Tagung und Sammelband ermöglicht hat. Dr. Jörn Retterath hat in vorbildlicher Manier die Organisation und Abwicklung in seine Hände genommen und darüber hinaus den vorliegenden Band redaktionell betreut.

*Bochum, im Dezember 2018*

*Stefan Plaggenborg*

## Verzeichnis der Abkürzungen

ABG	Archiv für Begriffsgeschichte
Abschn.	Abschnitt
Abt.	Abteilung
ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AfB	Archiv für Begriffsgeschichte
AfS	Archiv für Sozialgeschichte
AGAD	Archiwum Główny Akt Dawnych
AGAO	Archiv für Geschichte und Altertumskunde von Oberfranken
AHR	The American Historical Review
AION	Annali Istituto Orientale di Napoli
Anm.	Anmerkung
AO	Archivum Ottomanicum
AOH	Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae
Art.	Artikel
ASEER	American Slavic and East European Review
AUPC	Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia ad Bibliothecarum Scientiam Pertinentia
Bd.	Band
Bde.	Bände
BDLG	Blätter für deutsche Landesgeschichte
bearb.	bearbeitet
bes.	besonders
Bl.	Blatt
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BTH	Białostockie teki historyczne
CASS	Canadian-American Slavic Studies
CD-ROM	Compact Disc Read-Only Memory
ChH	Church History
CMR	Cahiers du Monde Russe
CMRS	Cahiers du Monde Russe et Soviétique
col.	columna
CPH	Czasopismo Prawno-Historyczne
CRAI	Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
Dan	Buch Daniel
ders.	derselbe

dies.	dieselbe
dt.	deutsch
ebd.	ebenda
evangel.	evangelisch
f.	folgende
fl.	Gulden
FOG	Forschungen zur osteuropäischen Geschichte
fol.	folio
FS	Festschrift
GLAK	Generallandesarchiv Karlsruhe
GStAB	Geheimes Staatsarchiv Berlin, Stiftung Preußischer Kulturbesitz
Hg.	Herausgeber
HSS	Harvard Slavic Studies
HStAS	Hauptstaatsarchiv Stuttgart
HUS	Harvard Ukrainian Studies
HZ	Historische Zeitschrift
IA	Islamic Art
ICMR	Islam and Christian-Muslim Relations
IPO	Instrumentum Pacis Osnabrugensis
JAAS	Journal of Asian and African Studies
JBBKG	Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte
JBKG	Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte
JCS	Journal of Church and State
JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient
JGO	Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge
JIS	Journal of Islamic Studies
JTS	Journal of Turkish Studies
KA	Kanonische Abteilung
Kap.	Kapitel
Kritika	Kritika. Explorations in Russian and Eurasian History
Lk	Lukasevangelium
MERSH	Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History
MOG	Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte
ND	Nachdruck
NL	Nachlass
Nr.	Nummer
NS	Nationalsozialismus/nationalsozialistisch
NSG	Novgorodskaja Sudnaja Gramota („Gerichtsurkunde von Novgorod“)
OM	Oriente Moderno
ORP	Odrodzenie i reformacja w Polsce
OW	Ostdeutsche Wissenschaft. Jahrbuch des Ostdeutschen Kulturrates
P & P	Past & Present
Ps	Buch der Psalmen
PSG	Pskovskaja Sudnaja Gramota („Gerichtsurkunde von Pskov“)

PuN	Pietismus und Neuzeit
r.	recto (Vorderseite)
RESEE	Revue des Études Sud-Est Européennes
RH	Russian History/Histoire Russe
RIB	Russkaja Istoričeskaja Biblioteka
RIS	Revue de l'Institut de sociologie
RP	The Review of Politics
RSH	Revue de synthèse historique
RusR	The Russian Review
russ.	russisch
S.	Seite
SBB-PK	Staatsbibliothek Berlin Preußischer Kulturbesitz
SEER	The Slavonic and East European Review
SI	Studia Islamica
SJ	Societas Jesu
Sp.	Spalte
SR	Slavic Review
Supp.	Supplement
TDVİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
TED	Tarih Enstitüsü Dergisi
TNA	The U.K. National Archives, Kew, London
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TRE	Theologische Realenzyklopädie
u.	und
u. a.	und andere/unter anderem
undat.	undatiert
unpag.	unpaginiert
Urk.	Urkunde
v.	verso (Rückseite)
vgl.	vergleiche
VI	Voprosy Istorii
WLB	Württembergischen Landesbibliothek, Stuttgart
WVLG	Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
Z.	Zeile
z. B.	zum Beispiel
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZGGF	Zeitschrift der Gesellschaft zur Beförderung der Geschichts-, Altertums- und Volkskunde von Freiburg, dem Breisgau und den angrenzenden Landschaften
ZGO	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
ZHF	Zeitschrift für historische Forschung
ZHG	Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte
ZRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte

ZVThG  
ZWL

Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte  
Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte

*Stefan Plaggenborg*

## Einleitung: Was ist historische Gerechtigkeitsforschung?

Das Verlangen nach Gerechtigkeit scheint universal zu sein.<sup>1</sup> Es ist steinalt, denn es reicht nachweislich in die Zeit der beschrifteten Stelen zurück,<sup>2</sup> und es ist auch in unserer Gegenwart mit ihren Medien brandaktuell. Obwohl sich die Formen der Herrschaft und Gesellschaft fundamental verändert haben, ist die Forderung nach Gerechtigkeit geblieben. Sie zeugt vom Abstand zwischen der erlebten Wirklichkeit und der vorgestellten Gerechtigkeit, wie immer Letztere in der jeweiligen Zeit beschaffen sein mochte. Die Fälle von Ungerechtigkeit sind zu zahlreich, als dass die Ansicht vertreten werden könnte, in der Welt herrsche Gerechtigkeit. Selbst in Ordnungen, in denen die Existenz von Gerechtigkeit behauptet wird, gibt es immer Individuen und Gruppen, die dem widersprechen.

Gerechtigkeit kommt wie Gott nur im Singular vor. Das gilt – soweit bekannt – in allen Sprachen. Eine Frage an die Religionshistoriker und Theologen aller Religionen wäre, ob das Singularetantum „Gerechtigkeit“ als weltordnende moralische, politische, juristische und soziale Kategorie der Vordanke des Monotheismus war, ob also die Entstehung des transzendenten Gottes und sein Gerechtigkeit stiftendes Verhältnis zur Welt von der Welt her bestimmt werden müssen – und zwar als Bestimmung einer Differenz: Am Anfang war die Ungerechtigkeit. War die unerfüllte Gerechtigkeit die Voraussetzung und Bedingung dafür, dass der Monotheismus, in dem Gott als die Quelle der Gerechtigkeit die Folge einer sehr irdischen Übertragung ist, überhaupt gedacht werden konnte? Auf Gott übertragen, wäre die vorgängige „heidnische“ Gerechtigkeit des Polytheismus folglich ein Konstitutionsmerkmal des singulären Gottes. Es spricht einiges für diese Übertragung, auch aus Sicht von Theologen.<sup>3</sup> Gerechtigkeit gehört untrenn-

<sup>1</sup> Aus der umfangreichen Literatur vgl. beispielsweise Otfried Höffe: *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*. München 2007; Amartya Sen: *Die Idee der Gerechtigkeit*. München 2010; Jan Assmann: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München 1990; Linda Darling: *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East. The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*. London 2013; Peter Weber-Schäfer: *Die Gerechtigkeit des Herrn. Zur Gerechtigkeitsvorstellung der jüdischen Prophetie*. In: Herfried Münkler/Marcus Llanque (Hg.): *Konzeptionen der Gerechtigkeit. Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne Debatte*. Baden-Baden 1999, S. 23–30, sowie weitere Aufsätze in diesem Band.

<sup>2</sup> Heinz-Dieter Viel: *Der Codex Hammurapi*. Göttingen 2002, S. 363f. u. S. 749–751.

<sup>3</sup> Hans Heinrich Schmid: *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentarischen Gerechtigkeitsbegriffs*. Tübingen 1968; Thomas Podella: *Königliche Herrschaft –*

bar zum monotheistischen Gott. In emanatistischer Manier strömt sie nach Vollendung des Vorgangs der Übertragung in umgekehrter Richtung in die Welt aus und behauptet dort das Göttliche im Irdischen, die göttliche Gerechtigkeit in der Welt.

An dem Punkt der Gerechtigkeitsübertragung müssen die „metaphysisch-religiösen“ Gerechtigkeitsvorstellungen entstanden sein, welche Gerechtigkeit an eine transzendente Autorität delegierten, an die der Mensch nur glauben konnte. Im Glauben an einen transzendenten, Gerechtigkeit spendenden Gott und in der Erwartung einer erlösenden himmlischen Gerechtigkeit ließen sich die täglichen Ungerechtigkeiten besser ertragen, ohne das Gerechtigkeitsideal preisgeben zu müssen. Metaphysisch-religiöse Gerechtigkeit ist aufgeschobene Gerechtigkeit. Die „rationalistischen“ Vorstellungen hingegen koppelten die Herstellung von Gerechtigkeit auf Erden an Ethik, Verhaltensregeln und Institutionen. Sie scheinen dem pragmatischen Gerechtigkeitsbedürfnis der Menschen weitaus näher gekommen zu sein.<sup>4</sup> Nicht zufällig traten sie in polytheistischen Gesellschaften auf, in denen einer der Götter oder eine Göttin für Gerechtigkeit „zuständig“ war. Ihre wirkmächtigste Ausformulierung erfuhren sie im antiken Griechenland. Nicht allein am aufgeklärten Säkularismus unserer Tage, sondern am praktischen Nutzen für Politik und Gesellschaft liegt es, dass Platon und Aristoteles heute in den Gerechtigkeitstheorien eine bedeutendere Rolle spielen als theologische Konzeptionen.<sup>5</sup> Es scheint, als sei die Verbindung der Gerechtigkeit mit dem monotheistischen Gott, mit Glaube und Heil im Himmlischen, dem empirischen Herstellen von Gerechtigkeit im Irdischen eher hinderlich, für einige wenige Personen und Gruppen hingegen politisch durchaus förderlich. Hier kommen Autoritäts- und Machtverhältnisse ins Spiel, welche die sozialen Beziehungen, ja die ganze Gesellschaft vermittelt der Gerechtigkeitsvorstellungen konfigurieren.

Legitimation und Kritik. Religionsgeschichtliche und literarische Aspekte. In: Joachim Mehlhausen (Hg.): *Recht – Macht – Gerechtigkeit*. Gütersloh 1998, S. 304–335; Hans Ulrich Steymans: Fürstenspiegel im Alten Orient und im biblischen Buch der Sprichwörter. In: Mariano Delgado/Volker Leppin (Hg.): *Die gute Regierung. Fürstenspiegel von der Antike bis zu Gegenwart*. Freiburg i. Ü./Stuttgart 2017, S. 13–52; Markus Witte: *Von der Gerechtigkeit Gottes und des Menschen im Alten Testament*. In: ders. (Hg.): *Gerechtigkeit*. Tübingen 2012, S. 37–67; Eckhart Otto: „Um Gerechtigkeit im Land sichtbar werden zu lassen ...“. Zur Vermittlung von Recht und Gerechtigkeit im Alten Orient, in der Hebräischen Bibel und in der Moderne. In: Joachim Mehlhausen (Hg.): *Recht – Macht – Gerechtigkeit*. Gütersloh 1998, S. 107–145; Ulrich Luz: *Der Gott der Gerechtigkeit*. In: ebd., S. 31–54. Aus soziologischer Feder vgl. Eric Voegelin: *Order and History*. Bd. 1: *Israel and Revelation*. Louisiana 1969.

<sup>4</sup> Die Unterscheidung der Vorstellungen in Hans Kelsen: *Was ist Gerechtigkeit?*. Wien 1953. Kelsen nennt die „rationalistischen“ Theorien „pseudo-rationalistisch“. Dazu siehe unten.

<sup>5</sup> Höffe: *Gerechtigkeit* (wie Anm. 1), S. 13–25 u. S. 33f.; Christoph Horn/Nico Scarano (Hg.): *Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Frankfurt a. M. 2002; Bernd Ladwig: *Gerechtigkeitstheorien zur Einführung*. Hamburg 2013; Felix Heidenreich: *Theorien der Gerechtigkeit. Eine Einführung*. Opladen u. a. 2011; Raul Heimann: *Die Frage nach Gerechtigkeit. Platons Politeia I und die Gerechtigkeitstheorien von Aristoteles, Hobbes und Nietzsche*. Berlin 2015; Marko J. Fuchs: *Gerechtigkeit als allgemeine Tugend. Die Rezeption der aristotelischen Gerechtigkeitstheorie im Mittelalter und das Problem des ethischen Universalismus*. München 2016.

Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass „interkulturelle Gemeinsamkeiten“<sup>6</sup> der Gerechtigkeit zwar behauptet werden können, sie systematisch zu beschreiben jedoch eine große und schwierige Aufgabe darstellt, und dass gerade auch deshalb Gerechtigkeit nicht nur ein Forschungsfeld für Theologen, Philosophen und – in unseren Tagen – Soziologen ist, sondern zuvörderst ein Problem der Geschichtswissenschaft für alle Epochen.

Obwohl die Forderung nach Gerechtigkeit zu sämtlichen historisch bekannten gesellschaftlichen und politischen Ordnungen gehörte, obgleich Ungerechtigkeit ein Dauerproblem aller Gesellschaften war und ist, sind unsere Kenntnisse darüber, was Gerechtigkeit zu unterschiedlichen Zeiten in unterschiedlichen Räumen bedeutete, recht bescheiden. Zumeist sind es Gerechtigkeitsideale und weitgehend unhistorische Gerechtigkeitstheorien, die unser Wissen bestimmen, während die historisch differente Gerechtigkeit – es empfiehlt sich, von Gerechtigkeiten zu sprechen –, ihre Quellen, Vorbilder, Herleitungen, Begründungen, Normen und ihr Wandel sowie die Praxis gerechten Handelns kaum in den Blick *historischen* Fragens gerieten. Meist wird das Auftauchen des Begriffs „Gerechtigkeit“ in den Quellen als so selbstverständlich erachtet, dass sich das Nachfragen nicht zu lohnen scheint. Zum Geschäft der Historiker gehört aber, das Gewohnte nicht als das Gewöhnliche nur hinzunehmen, sondern es zu entziffern, seine verdeckten Sinnstrukturen offenzulegen und seine historische Bedeutung zu analysieren. Geschieht dies, öffnet sich der historischen Gerechtigkeitsforschung ein riesiges Feld, sofern sie anspruchsvoll genug ist, um eine – zumindest vorerst postulierte – Universalie mit all ihren Verflechtungen zu untersuchen.

Vor diesem weit gesteckten Horizont fällt es der historischen Gerechtigkeitsforschung zunächst schwer, ihren Gegenstand präzise zu bestimmen. Der vorliegende Band versucht es trotzdem, und er versteht sich als Antreiber auf diesem Gebiet, ohne zu behaupten, er sei der Erste, denn selbstverständlich steht er auf den Schultern anderer. In ihm wird gar nicht erst versucht, das Wissen über die Diskrepanz zwischen der erlebten Wirklichkeit und der vorgestellten Gerechtigkeit historisch zu dokumentieren. Das ist häufig geschehen.

Jedem, der sich mit historischen Gerechtigkeiten beschäftigt, fällt sofort auf, wie oft in den Quellen Gerechtigkeit als ordnendes Prinzip in Verbindung mit Herrschaft steht. Dieser Umstand trägt zur Verkomplizierung des Problems bei. Ist die Bestimmung von Gerechtigkeit in vergangenen Epochen schon schwierig genug, fällt die Beschreibung der gerechten Herrschaft noch schwerer, sofern sie mehr sein soll als ein Postulat. Normen für gerechte Herrschaft lassen sich in den Quellen unschwer finden. Beweist ihre Existenz aber nichts außer der Differenz zur Realität, der Klage über die vorgefundene Wirklichkeit und dem frommen Wunsch nach Verbesserung? Von daher richtete sich der Blick auf Fürstenspiegel und verwandte Genres, die gewöhnlich als erste genannt werden, wenn man an die verschriftlichten Forderungen nach Gerechtigkeit und vor allem nach gerech-

<sup>6</sup> Höffe: Gerechtigkeit (wie Anm. 1), S. 9.

ter Herrschaft denkt.<sup>7</sup> Eine neuerliche Diskussion auf diesem Gebiet kann nicht der Beginn der historischen Gerechtigkeitsforschung sein. Vielmehr gilt es, die Forschung, die sich auf Ermahnungen und Belehrungen für fehlgehende und ungerechte Herrscher und den Mangel an Tugenden des guten Regierens konzentriert, als wichtigen Baustein zur Kenntnis zu nehmen, die Fragen und die Analyse aber aus diesem Kontext herauszuführen.

Der hier unternommene Versuch, eine relationale Perspektive auf den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Herrschaft vom 15. bis zum 17. Jahrhundert zu entwickeln, geht von vornherein anders als die Fürstenspiegelforschung vor und steht dadurch vor erheblichen Problemen. Er macht Einschränkungen notwendig. Die hier versammelten Beiträge setzen sich nicht das Ziel einer vergleichenden Sicht auf die untersuchten Fälle, weil dafür sehr viel mehr Sachbefunde und gemeinsame analytische Kategorien hätten entwickelt und mehr komparatistischer Aufwand hätte betrieben werden müssen.<sup>8</sup> Wer erst am Anfang steht, sollte kleine Brötchen backen. Deswegen soll hier nicht von einer vergleichenden, sondern von einer relationalen Perspektive die Rede sein. Diese ist nicht dasselbe wie *entangled history* – ein Begriff, der dem seit langer Zeit bis zur Erschöpfung nachgewiesenen Befund, dass keine Geschichte parochial nur in sich sei, einen modischen Pfiff verleiht. Wenn es inhaltliche Verflechtungen in den Untersuchungsgegenständen der Beiträge dieses Bandes gibt, wären sie zunächst herauszuarbeiten. Soweit ist die Forschung aber noch nicht. „Relationale Perspektive“ meint daher: Die Beziehungen zwischen den räumlich unterschiedlichen Untersuchungsgegenständen sind – sofern es sie überhaupt gibt – zunächst zu entdecken und ihre Art und Weise zu beschreiben. Außerdem ist das im Titel des vorliegenden Bandes angegebene Generalthema zunächst in einem Maße zu erschließen, dass die Grundlagen für weitere, vielleicht später auch vergleichend angelegte Untersuchungen geschaffen werden.

Anhand einer historischen Figur lässt sich der Zugang zum Thema des Bandes auf zweierlei Weise festmachen: Sie verkörpert geradezu die Problematik von gerechter Herrschaft und stellt zugleich das Bindeglied zwischen den hier versammelten Beiträgen sowohl hinsichtlich der geografischen Breite als auch bezüglich der Überlieferung dar. Sie war und ist in ganz Europa als Person ebenso berühmt wie von zweifelhafter Reputation; als griechisch-orthodoxer Vasall eines katholischen Königs im Dienst der Türkenabwehr verband sie den orthodoxen mit dem

<sup>7</sup> Für eine Bilanz der Forschung vgl. Delgado/Leppin (Hg.): *Regierung* (wie Anm. 3); Hans-Otto Mühleisen: *Gerechtigkeitsvorstellungen in „Fürstenspiegeln“ der frühen Neuzeit*. In: Münkler/Llanque (Hg.): *Konzeptionen* (wie Anm. 1), S. 81–99.

<sup>8</sup> Marc Bloch: *Pour une histoire comparée des sociétés européennes*. In: RSH 46 (1928), S. 15–50; Hartmut Kaelble: *Der historische Vergleich. Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt a.M./New York 1999; Heinz-Gerhard Haupt/Jürgen Kocka (Hg.): *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*. Frankfurt a.M. 1996; Thomas Welskopp: *Stolpersteine auf dem Königsweg. Methodenkritische Anmerkungen zum internationalen Vergleich in der Gesellschaftsgeschichte*. In: AfS 35 (1995), S. 339–367.

lateinisch-christlichen Raum und beide mit dem Osmanenreich. Sie lieferte Stoff für zahlreiche literarische Bearbeitungen; Erzählungen über sie waren in ganz Europa in Umlauf, auch in Russland. Vor allem aber wirft sie das Problem der gerechten Herrschaft in aller Schärfe auf. Der berühmte Mann, um den es geht, schien ein außerordentlich gerechter Fürst zu sein, denn, so steht es in der altrussischen Bearbeitung des Stoffes, er „hasste das Böse in seinem Land so sehr, dass jeder, der eine Übeltat beging, ob er raubte, stahl, log oder die Unwahrheit sagte, sterben solle, und wie reich er auch immer sei, vom Tode wird er sich nicht loskaufen können“. Er war streng, und er herrschte nach dieser Maxime, wobei sein Handeln das Problem der Verhältnismäßigkeit aufwarf. Zum Beispiel – so die Überlieferung – hieß er die Armen des Reiches in einer Kirche sich versammeln und fragte sie: „Wollt ihr, dass ich euch glücklich mache auf dieser Welt und dass es euch an nichts mangle?“ Wer von den Armen wollte das nicht? Und wer von ihnen hielt die fromme Frage nicht für den Ausweis der gerechten Herrschaft? Allein, der Fürst ließ die Kirche anzünden, sodass alle Armen verbrannten. Dabei beließ er es nicht, sondern kommentierte das Ereignis sinngemäß, nun sei das Gerechtigkeitsproblem der Armut im Lande gelöst. Der Mann, von dem hier die Rede ist, war offenkundig weniger ein gerechter Herrscher als vielmehr ein Zyniker. Diese und andere nicht weniger grausame Taten stellte er sogar zur Diskussion. Auf die Frage „Habe ich recht gehandelt?“ erhielt er zwei Antworten. Die erste lautete: „Nein, Herr, böse handelst du“, und die zweite war: „Du bist von Gott eingesetzt, die Bösen zu bestrafen und die Guten zu belohnen.“<sup>9</sup>

Die Dilemmata der gerechten Herrschaft sind mit der Figur umrissen. Es handelt sich um Vlad III. „Tepes“ (Pfähler), genannt Dracula (um 1431–1476/77), Woiwode der Walachei an der Grenze zum Osmanenreich, Vasall des ungarischen Königs.<sup>10</sup> Sein Beiname zeugt von seinem einschlägigen Ruf. Der Fürst des militärisch instabilen Gebietes zwischen dem expandierenden Osmanenreich und dem dadurch bedrohten Ungarn saß einerseits hinsichtlich seiner eigenen politischen und territorialen Interessen in der Klemme, andererseits fand er Spielräume zum Lavieren, die er weidlich nutzte. Sein Fall wirft grundlegende Fragen nach Gerechtigkeit und gerechter Herrschaft auf: Aus welchen Quellen bezog Dracula die Gerechtigkeit? Wo lag die religiös, rechtlich und moralisch gesteckte Grenze für herrscherliches Handeln? Wie viel Strenge, wie viel Gewalt durfte der Herrscher ausüben, ohne das Terrain der Gerechtigkeit zu verlassen? Was legitimierte ihn als gerechten Herrscher? Was delegitierte ihn?

<sup>9</sup> Jakov S. Lur'e (Hg.): *Povest' o Drakule. Issledovanie i podgotovka tekstov Jakov S. Lur'e*. Moskau/Leningrad 1964.

<sup>10</sup> Gianfranco Girardo: *Dracula. Contributi alla storia delle idee politiche nell'Europa orientale alla svolta del XV secolo*. Venedig 1972; ders.: *La Povest' o Drakule e la vocazione centralizzatrice e antiottomana della politica moscovita nel sec. XV*. In: *AION* 29 (1969), S. 467–486; Radu Florescu/Raymond T. McNally: *Dracula. Prince of Many Faces. His Life and His Times*. Boston 1989; Heiko Haumann: *Dracula. Leben und Legende*. München 2011; Thomas M. Bohn/Rayk Einax/Stefan Rohdewald (Hg.): *Vlad der Pfähler – Dracula. Tyrann oder Volkstribun?*. Wiesbaden 2017.

Die historische Persönlichkeit und die Erzählungen über sie – bis hin zu den Vampir-Geschichten des 19. Jahrhunderts<sup>11</sup> – gehören zum europäischen Kulturerbe. Die zeitgenössischen Bearbeitungen des Stoffs in mehreren Sprachen<sup>12</sup> zeugen von einem epochenspezifischen Interesse an dem von Dracula verkörperten Problem und von einer interagierenden Überlieferung als einem europäischen *cross-culture*-Phänomen. Dracula ist so europäisch wie die circa 25 Jahre nach Vlads Tod gemalte Mona Lisa; beide symbolisieren die Ambiguität des Zeitalters. Dass dabei Zuschreibungen – imaginierte kulturelle Raumkonstitutionen hinsichtlich Südosteuropa<sup>13</sup> auf der einen und die Verbindung von Rationalität, Poesie und Geheimnis bei der Mona Lisa<sup>14</sup> auf der anderen Seite – eine große Rolle spielen, sei hier nur erwähnt. Mit der oben zitierten russischen Bearbeitung des Dracula-Stoffs aus dem Jahr 1486 ist das Thema dieses Bandes gestellt.

Die Frage, was die Menschen in ihrer jeweiligen Epoche, Region und Gesellschaft mit verschiedenen Religionen, Herrschaftstypen, sozialen Verfassungen und kulturellen Traditionen unter Gerechtigkeit verstanden, lässt sich nicht pauschal beantworten. Das Bild muss ohnehin unvollständig bleiben, weil die Überlieferung den rekonstruierenden Zugriff von vornherein auf die Gerechtigkeitsvorstellungen bestimmter Personen und Personengruppen beschränkt und wir nicht wissen, welche anderen – möglicherweise alternierenden – Vorstellungen an das Dunkel der Geschichte verloren gingen. Die Dracula-Erzählung gibt Hinweise auf das Ungesagte. Sie zeigt zugleich sehr deutlich, wie eng Gerechtigkeit mit Macht verflochten ist.

Vor diesem Hintergrund mag die Begrenzung des hier behandelten Untersuchungszeitraums auf die Phase vom 15. bis zum 17. Jahrhundert nützlich sein, um – seien wir hinsichtlich des Zeitraums großzügig – Draculas Zeit(alter)genossen<sup>15</sup> zu betrachten und um nicht allzu weit auseinanderliegende Untersuchungsgegenstände in den Blick nehmen zu müssen. Der gemeinsame zeitliche Rahmen bedeutet jedoch keine inhaltlichen Konvergenzen. So stand bei der Vorbereitung der Tagung, auf der dieser Band beruht, die Vermutung am Anfang, es werde mehr das Trennende als das Gemeinsame ans Tageslicht gefördert. Um präzisere Auskünfte zu erhalten, kam es auf den Versuch an.

<sup>11</sup> Bohn/Einax/Rohdewald (Hg.): Vlad der Pfähler (wie Anm. 10); Haumann: Dracula (wie Anm. 10), S. 87–114; Erwin Jänsch: Das Vampir-Lexikon. Die Autoren des Schreckens und ihre blutsaugerischen Kreaturen. München 2000. Zum Vampirismus als Krankheitsbild im 18. Jahrhundert vgl. Klaus Hamberger: *Mortuus non mordet. Dokumente zum Vampirismus 1689–1791*. Wien 1992.

<sup>12</sup> Giraud: Drakula (wie Anm. 10).

<sup>13</sup> Maria N. Todorova: *Imagining the Balkans*. Oxford/New York 1997; Larry Wolff: *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford 2010.

<sup>14</sup> Donald Sassoon: *Mona Lisa. The History of the World's Most Famous Painting*. London 2009; ders.: *Da Vinci und das Geheimnis der Mona Lisa*. Bergisch Gladbach 2006.

<sup>15</sup> Petra Schulte: *Karl der Kühne und die Leitidee gerechter Herrschaft*. In: dies./Gabriele Annas/Michael Rothmann (Hg.): *Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Diskurs des späteren Mittelalters*. Berlin 2012, S. 37–62.

Damit er sinnvoll durchgeführt werden konnte, war Orientierung vonnöten, denn die epochenspezifische Bestimmung von gerechter Herrschaft – unter den Bedingungen der genannten gravierenden Unterschiede ohnehin schon schwierig genug – sollte nicht zu Allgemeinplätzen über Gerechtigkeit und gerechte Herrschaft führen, sondern quellenmäßig und methodisch abgesicherte Aussagen ermöglichen. Den historischen Ort der Gerechtigkeit in frühneuzeitlicher Herrschaft zu bestimmen, geschieht zunächst in aller Offenheit, zwar nicht ohne Methoden, Konzepte und Fragestellungen, aber ohne diese normativ aufzufassen. Die Nachteile eines solchen Vorgehens liegen auf der Hand: Geschichtswissenschaft kommt ohne Klarheit bei Theorien und ohne methodische Vorüberlegungen nicht aus, jedoch besteht bei Festlegungen die Gefahr, historische Befunde von vornherein zu filtern, konzeptionell zu verfremden und begrifflich zu verzerren. Die Gefahr droht besonders, wenn Forschung über die Grenzen Europas hinausgeht. Erinnert sei nur daran, dass historische Begriffe und analytische Kategorien der Geschichtswissenschaft fast ausschließlich aus den historischen Zusammenhängen der Staaten, Gesellschaften und Kulturen im lateinischen Europa stammen, wo auch die Geschichtswissenschaft entstanden ist. Häufig erweist sich ihre Untauglichkeit bei der Behandlung anderer Räume; Begriffe wie „Absolutismus“, „Bürgertum“ und „Moderne“ beispielsweise sind – falls überhaupt – nur mit viel differenzierendem Aufwand übertragbar. In einer allerdings reflektierten, die Nachteile verflüssigter Begriffe und Konzepte kritisch beobachtenden Betrachtung des Themas könnte somit ein Gewinn liegen. In Anbetracht der wenigen Forschung über den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Herrschaft in der hier angelegten Perspektive, ist das Herstellen von Befunden ein erster wichtiger Schritt.

Was aber soll historische Gerechtigkeitsforschung über das, was doch schon längst aus den unübersehbar zahlreichen Studien zu Staat, Herrschaft, Herrschaftslegitimationen, Traditionen, Weltanschauungen, Religion, Institutionen, Justiz, Gesetzgebung und Verwaltung bekannt ist, hinaus leisten? Muss nicht, wer sich mit historischen Erscheinungsformen der Gerechtigkeit befasst, die Skepsis derjenigen ertragen, die sie für nicht ausschlaggebend in der Wirklichkeit halten und stattdessen auf Macht abheben? Ist Gerechtigkeit nicht lediglich ein Eintrag ins Poesiealbum der Politik, während Macht die Welt gestaltet? Man könnte vermuten, der Umgang der Macht mit der Gerechtigkeit sei ein Katz-und-Maus-Spiel, dessen Ausgang klar ist.

Eine solche Skepsis ist berechtigt, auch wenn gelegentlich die Mäuse die Katze beerdigen,<sup>16</sup> doch verstellt sie den Blick auf einen offenkundigen Sachverhalt: Gerechtigkeit springt als Thema in den Quellen geradezu ins Auge, aber die Menge der Nachweise verhält sich umgekehrt proportional zur Menge der historischen Forschung über sie. Der berühmte Satz des Augustinus „*Remota itaque iustitia*

<sup>16</sup> Sheila Fitzpatrick: *How the Mice Buried the Cat. Scenes from the Great Purges of 1937 in the Russian Provinces*. In: *RusR* 52 (1993), S. 299–320, basierend auf einem Motiv in der russischen Volkskunst des 19. Jahrhunderts.

quid sunt regna nisi magna latrocinia“<sup>17</sup> hat die Historiker immer wieder ange-regt.<sup>18</sup> Obwohl der Begriff „Gerechtigkeit“, so er mehr sein soll als Justiz,<sup>19</sup> zuerst ins Auge springt, wirft die Nonchalance, mit der die über Verfassungs- und Insti-tutionenfragen hinausgehenden Aspekte ausgeklammert bleiben, doch Fragen an die Geschichtswissenschaft auf. Das Beispiel Altrusslands unterstreicht den Befund. Während die Forschung die Persönlichkeiten der Großfürsten und Zaren, Familienverhältnisse, Sozialverhältnisse, Staatsausbau, Institutionen, Bedeutung der Religion und so weiter ausführlich behandelt hat, fehlte es lange Zeit an einer Untersuchung des wohl wichtigsten Begriffs im politischen Lexikon Altrusslands, der in den Quellen vielfach auftaucht, eine Kosmologie enthält und den Zusammen-hang von Religion, Politik, Traditionen, sozialen Beziehungen und Kultur aufzuschlüsseln vermag: *pravda* (Gerechtigkeit).<sup>20</sup> Im Osmanenreich scheint *ada-let* (Gerechtigkeit) ein ebenso zentraler Begriff des Politischen gewesen zu sein wie *pravda* im Russischen; ähnlich unsystematisch ist auch hier die Forschungs-lage.<sup>21</sup> In Polen-Litauen lässt sich ein sehr eigenständiges Gerechtigkeitsverständnis beobachten, das der politischen Verfassung der *Rzeczpospolita* geschuldet ist und das nicht ohne Weiteres mit entsprechenden Vorstellungen im lateinischen und schon gar nicht im nicht-orthodoxen Europa verknüpft werden kann.<sup>22</sup> Im Alten Reich zeigt sich eine Heterogenität der Gerechtigkeitsaspekte, die nicht zuletzt mit Fragen der Religion und der Duldung<sup>23</sup> sowie mit physischen und mentalen Eigenschaften von Herrschern<sup>24</sup> zusammenhing. Mit anderen Worten: Tradier-te Forschungsperspektiven hinterfragen ständig das in diesem Band diskutierte Pro-blem mit dem Gewicht und der Berechtigung ihrer Forschungsergebnisse; sie müssen sich aber ihrerseits den Einwand gefallen lassen, dass sie Naheliegendes in den Quellen und damit Sinndimensionen der Epoche übersehen haben. So könnte eine Diskussion zustande kommen.

Völlig orientierungslos geht dieser Band aber nicht zu Werke. Selbstverständ-lich muss er die Frage klären, was Historiker mit Gerechtigkeit, dem scheinbaren Versatzstück politischer Ideen, das im Verdacht steht, eine Floskel der politischen

<sup>17</sup> Aurelius Augustinus: De Civitate Dei IV, 4.

<sup>18</sup> Wolfgang Reinhard: Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart. München 1999 hat den Satz als Motto vorange-stellt.

<sup>19</sup> Andrea Griesebner/Martin Scheutz/Herwig Weigl (Hg.): Justiz und Gerechtigkeit. Histori-sche Beiträge (16.–19. Jahrhundert). Innsbruck u. a. 2002.

<sup>20</sup> Wilhelm Goerdts: Pravda. Wahrheit (istina) und Gerechtigkeit (spravedlivost'). In: ABG 12 (1968), S. 58–85; Stefan Plaggenborg: Pravda. Gerechtigkeit, Herrschaft und sakrale Ordnung in Altrussland. Paderborn 2018; siehe dazu die Beiträge von Cornelia Soldat, Günter Baranowski, Alfons Brüning und Stefan Plaggenborg in diesem Band.

<sup>21</sup> Siehe dazu die Beiträge von Claudia Römer, Hans-Georg Majer und Markus Koller in diesem Band.

<sup>22</sup> Siehe den Beitrag von Hans-Jürgen Bömelburg und Kolja Lichy in diesem Band.

<sup>23</sup> Siehe den Beitrag von Alexander Schunka in diesem Band.

<sup>24</sup> Siehe den Beitrag von Michaela Hohkamp in diesem Band. Generell zur Gerechtigkeit im la-teinischen Europa vgl. Paolo Prodi: Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat. München 2003.

Rhetorik zu sein und für die Beschreibung historischer Gesellschaften und Machtbeziehungen nicht viel herzugeben, analytisch anfangen können. Darüber hinaus muss er Handreichungen bieten, wie die erwähnten Unterschiede historischer Gerechtigkeiten und der Figur des gerechten Herrschers mit ebendiesen Begriffen gefasst werden können, ja ob sie sich überhaupt allesamt darunter subsummieren lassen. Stand „osmanische“ Gerechtigkeit in der hier behandelten Periode mit der „altrussischen“ und der „polnisch-litauischen“ in einem Verhältnis, wenngleich sich ein direkter Austausch – von einer Ausnahme abgesehen – nicht nachweisen lässt,<sup>25</sup> und alle drei mit einer solchen in deutschen Fürstentümern? Ergibt sich vielleicht doch ein gemeinsamer inhaltlicher Kern *der* Gerechtigkeit in der untersuchten Periode, weil auch die osmanischen Sultane, die Moskauer Großfürsten und Zaren, die polnischen Könige, der Adel Polen-Litauens, die deutschen Fürsten unterschiedlichen Ranges samt ihren Verwaltern sowie die Stände gemeinsame Vorstellungen teilten – oder, aus Gründen etwa der Zentralisierung, des Herrschaftsausbaus, der Staatsbildung oder der Religion, nicht teilten? Liegt die Gemeinsamkeit eher in der Beschreibung eines gesellschaftlichen und politischen Ideals oder in seiner alltäglichen Verletzung, in der erlittenen Ungerechtigkeit und der nicht enden wollenden Forderung nach Gerechtigkeit? Waren Gerechtigkeit und die Figur des gerechten Herrschers lediglich Soll-Begriffe, fanden die Untertanen also keinerlei Gerechtigkeit in dieser Welt oder bei ihrem Herrn? Veränderten Gerechtigkeitsforderungen die bestehenden Machtbeziehungen? Welche Rolle wurde dem positiven Recht im Gerechtigkeits- und Herrschaftsdiskurs zugeschrieben? Und schließlich: Wann war die Grenze von Gerechtigkeit zur Ungerechtigkeit, vom gerechten zum ungerechten Herrscher überschritten? Und was folgte daraus für das Verhältnis von Herrscher und Untertanen, etwa ein Recht auf Widerstand?

Was aber lässt sich an Orientierungswissen für die Unternehmung dieses Bandes zugrunde legen? Die folgenden Punkte bilden kein kohärentes Konzept, schon gar keine Theorie, aber sie stecken vorläufig das Koordinatensystem der historischen Gerechtigkeitsforschung ab:

*Erstens:* Philosophische Gerechtigkeitstheorien sind für historische Untersuchungen lediglich Ausgangspunkte, weil sie zumeist ideen- oder philosophiegeschichtlich angelegt sind, jedoch weitgehend ahistorisch beschreiben, was als Ergebnis historischer Umstände erklärt werden müsste, und weil sie nach dem Zustand der idealen Gerechtigkeit fahnden.<sup>26</sup> In den Theorien existiert *die* Gerechtigkeit, während in der Geschichte der Plural „Gerechtigkeiten“ angemessen ist. Paolo Prodi, einer der wenigen Gerechtigkeitshistoriker, schrieb: „Ich bin da-

<sup>25</sup> Zu der Ausnahme Ivan Peresvetov und dessen Orientierung am Osmanenreich vgl. Vjačeslav F. Ržiga: I. S. Peresvetov, publicist XVI veka. Moskau 1908; Aleksandr A. Zimin: I. S. Peresvetov i ego sovremenniki. Očerki po istorii russkoj obščestvenno-političeskoj mysli serediny XVI veka. Moskau 1958; ders. (Hg.): Sočinenija I. Peresvetova. Moskau/Leningrad 1956; Sergej A. Nefedov: Reformy Ivana III i Ivana IV: osmanskoje vlijanie. In: VI (2002) 11, S. 30–53; Plaggenborg: Pravda (wie Anm. 20), S. 132–151.

<sup>26</sup> So die Kritik bei Prodi: Geschichte (wie Anm. 24); Sen: Idee (wie Anm. 1).

von 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. 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>27</sup> Ergo: Historische Gerechtigkeitsforschung grenzt sich ab von Theorien und Idealen der Gerechtigkeit.

*Zweitens:* Nicht-westliche Gerechtigkeiten müssen anders beschrieben werden als westliche Gerechtigkeit. Prodis Buch „Una storia della giustizia“ – mit der Betonung auf dem unbestimmten Artikel – behandelt bis auf einen kurzen Abschnitt den Raum des lateinischen Christentums. Wenn nach Prodi die westliche Gerechtigkeit einzigartig ist, sind es dann alle anderen nicht-westlichen Gerechtigkeiten auch, oder ergibt sich mehr als die Summe der Besonderheiten? Zuge-spitzt gefragt: Ist der Westen das Unikat und der Rest auf seine Weise gleich oder mindestens untereinander ziemlich ähnlich? Wir wissen zu wenig darüber, was die nicht-westlichen Gerechtigkeiten ausmacht. Werden sie durch das Fehlen der westlichen Charakteristika bestimmt, würden sie zu lediglich negationistischen Pendants. Das hätte den Geschmack von Eurozentrismus, wogegen Prodi übrigens in Schutz zu nehmen ist. Als Negationen dürften die nicht-westlichen Gerechtigkeiten indes kaum hinreichend beschrieben sein. Ergeben die unterschiedlichen Bäume dennoch einen Wald? Wir wissen es noch nicht. Ergo: Historische Gerechtigkeitsforschung löst sich vom Eurozentrismus und untersucht multiple Gerechtigkeiten, um die unterstellte Universalität *der* Gerechtigkeit zu überprüfen und sie historisch zu qualifizieren.

*Drittens:* Wenn es lediglich die begriffliche, nicht aber die inhaltliche Universalität der Gerechtigkeit gibt, so ist Gerechtigkeit relativ entsprechend den ihr vorgängigen gesellschaftlichen Bedingungen. Die zu Universalien der Gerechtigkeit erklärten Kategorien entpuppen sich demzufolge als Floskeln, solange sie die jeweiligen gesellschaftlichen Hintergründe außer Acht lassen. Außerdem sind sie „europäische Universalien“: Jedem das Seine, Gleiches mit Gleichem vergelten, Gleichheit vor dem Gesetz, die „Goldene Regel“ (Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu) sowie Kants „kategorischer Imperativ“. Der Staatsrechtler Hans Kelsen, der die „Westen-versus-Rest-der-Welt“-Dichotomie nicht in den Blick nahm und sich implizit auf das europäische antike Erbe konzentrierte, nennt sie „leere Formeln“, weil ihnen ungeklärte Werturteile zugrunde liegen, sie von existierenden gesellschaftlichen Ordnungen als gegeben ausgehen und daher Gerechtigkeit in diesen Ordnungen bestätigen würden. Gerechtigkeit als „rechtes Maß“ bei Aristoteles zum Beispiel sei nur nach Kenntnis der beiden äußeren Enden zu bestimmen. Die aber seien gegeben, sodass lediglich die sozial

<sup>27</sup> Prodi: Geschichte (wie Anm. 24), S. 325f. (Hervorhebungen im Original).

akzeptierten regulatorischen Spannbreiten der Gesellschaft wiedergegeben würden.<sup>28</sup> Jede Definition von Gerechtigkeit reproduziere folglich nur ihre gesellschaftliche Bedingtheit. Daher bezeichnet er diese „rationalistischen“ Gerechtigkeitstheorien als „pseudo-rationalistisch“. Historiker können mit dieser Erkenntnis gut leben, sie werden aber dadurch nicht von der Aufgabe entbunden, die jeweiligen historischen Erscheinungsformen der relativen Gerechtigkeit ausfindig zu machen. Ergo: Historische Gerechtigkeitsforschung untersucht den Zusammenhang von Gesellschaft und Gerechtigkeit und beschränkt sich nicht auf das Terrain normativer Gerechtigkeitsvorstellungen in den jeweils untersuchten Gesellschaften.

*Viertens:* Es gibt keine Gesellschaften ohne Gerechtigkeit. Wenn Kelsen die – von ihm nicht so bezeichnete – Selbstreferenzialität der Gesellschaft im Gerechtigkeitsdiskurs und in der Praxis der Gerechtigkeit herausarbeitet, so ist die Folge, dass immer eine Art von Gerechtigkeit herrscht. Die selbstreferenzielle Beziehung ist aber nicht als nur harmonisch zu denken. In ihr ist das Spannungsverhältnis von ungerecht und gerecht nicht ausgeschlossen. Lassen sich gesellschaftliche Bedingungen denken, die Gerechtigkeit auflösen? Mit Kelsen ist die Frage zu verneinen, da die relative Gerechtigkeit immer die gesellschaftlich bedingte Gerechtigkeit ist, weil es eine andere nicht geben kann. Politische Regimes können Gerechtigkeitsparameter hingegen sehr wohl außer Kraft setzen – und damit die Spannung zur gesellschaftlichen Gerechtigkeitsvorstellung verstärken. Tyrannen und Despoten sind in dieser Hinsicht keine Sonderfälle, sondern mit Kelsen in der jeweiligen Gesellschaft angesiedelt. Über ihren Bezug zur Gerechtigkeit lässt sich vergrößernd sagen, dass sie gegen bestehende Vorstellungen krass verstoßen. Nicht zwingend müssen sie Gerechtigkeit grundsätzlich verweigern oder in Abrede stellen; es könnten möglicherweise besondere Gerechtigkeitsgründe und -vorstellungen für diese Machtformen vorliegen. Das „Maß der Gerechtigkeit“ kann sich zwischen den Polen bis ins Extrem verändern, aber das System der Beziehung bleibt trotzdem erhalten. Ergo: Historische Gerechtigkeitsforschung untersucht die Beziehung von politischem Handeln und gesellschaftlich vorhandenen Vorstellungen von Gerechtigkeit als ein Konfliktverhältnis.

*Fünftens:* „Es hat nie eine auf Gerechtigkeit gegründete Gesellschaft gegeben.“<sup>29</sup> Wer nämlich von Gerechtigkeit rede, so der Soziologe Günter Dux, müsse eigentlich über Macht sprechen. Gerechtigkeit sei der Macht nachrangig, zugleich könne sich keine Macht der Gerechtigkeit und der Forderung danach entziehen. Gerechtigkeit sei der Widerspruch zwischen der Machtverfassung einer Gesellschaft und dem „Verlangen des Subjekts [...], die Gesellschaft so verfasst zu sehen, dass allen ein Leben zu führen möglich ist, das den Sinnvorgaben der Gesellschaft entspricht“.<sup>30</sup> Gerechtigkeit sei der Ausdruck für das „Leiden an der Gesell-

<sup>28</sup> Kelsen: Gerechtigkeit (wie Anm. 4).

<sup>29</sup> Günter Dux: Von allem Anfang an. Macht, nicht Gerechtigkeit: Studien zur Genese und historischen Entwicklung des Postulats der Gerechtigkeit. Velbrück 2009, S. 13.

<sup>30</sup> Ebd., S. 16.

schaft“.<sup>31</sup> Bei genauer Lektüre knüpfen diese Ausführungen implizit an Kelsen an. Wenn die „Sinnvorgaben der Gesellschaft“ der Referenzpunkt für das Subjekt sind, kann sein Gerechtigkeitsverlangen ihnen nicht entkommen. Hinsichtlich der Gerechtigkeit-Macht-Beziehung ergibt sich an dieser Stelle über das Bekannte hinaus kein neuer Aspekt.

In anderer Hinsicht aber sehr wohl, denn implizit ist in Dux' Ausführungen eine wichtige These enthalten, die leider ohne Erörterung bleibt: Gerechtigkeit kennt Subjekte. Ob diese sie voraussetzt, ob jene durch Gerechtigkeit selbst oder das Verlangen nach Gerechtigkeit, folglich das Erleiden von Ungerechtigkeit, erst zu solchen werden, bleibt hier ungeklärt. Für historische Perioden, in denen ein europäisch-neuzeitliches Subjektverständnis<sup>32</sup> in Abrede zu stellen ist, wäre das eine Brechung der ordo-bestimmten Gesellschaften, der kosmischen Ordnungen und der Untertanenverbände in monokratischen Herrschaften dort, wo Gerechtigkeit Individualisierung und Subjektwerdung stiftet, selbst wenn sie „nur“ durch das Erleiden der Ungerechtigkeit vor dem Hintergrund einer Gerechtigkeitsvorstellung zustande kommen mag. Ergo: Historische Gerechtigkeitsforschung fragt nach den Bedingungen der Subjektwerdung im Konflikt um Gerechtigkeit und durchkreuzt ein europäisch-neuzeitlich normatives Subjektverständnis.

*Sechstens:* In den im vorigen Punkt genannten Aspekten könnte ein naturrechtlicher Ansatz vermutet werden. Ob dieser Anknüpfungspunkt im Sinne der bisher skizzierten historischen Gerechtigkeitsforschung weiterführt, muss zunächst offenbleiben. Dass naturrechtliche Begründungen der Gerechtigkeit im Sinne des in der griechischen Antike „von Natur aus Gerechten“ aus europäischen Kontexten stammen, steht zweifelsfrei fest.<sup>33</sup> Die den vom Naturrecht bestimmten Gerechtigkeitsgedanken öffnende Frage lautet, ob nicht-westliche Gerechtigkeiten Ansätze einer naturrechtlichen Begründung enthalten, insofern sie allen Menschen gleichermaßen einen Anspruch auf Gerechtigkeit zugestehen und diesen als in der Praxis der Gesellschaft realisierbaren begreifen. An dieser Stelle sind präzise Differenzierungen nötig. Ein christliches Naturrecht beispielsweise, das als *ius divinum* des lateinischen Christentums zu verstehen ist, galt im Bereich der orthodoxen Christen, zumindest in Russland, gerade nicht.<sup>34</sup> Zugespitzt ließe sich sogar formulieren: Ohne die „westliche“ Orientierung an einer subjektiv-rationalistischen Auslegung entwickelte das östliche Christentum eine Form der Kosmologie, die keinen Naturrechtsgedanken zur Entfaltung brachte. Wenn man die historische Bedeutung des allem positiven Recht vorangehenden Naturrechtsge-

<sup>31</sup> Ebd., S. 11.

<sup>32</sup> Jacob Burckhardt: Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch. Reutlingen 1958, S. 121–158.

<sup>33</sup> Höffe: Gerechtigkeit (wie Anm. 1), S. 40f.; Siegfried Battisti: Naturrecht und Gerechtigkeit. In: Konrad Breitsching/Wilhelm Rees (Hg.): Recht – Bürge der Freiheit. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 80. Geburtstag. Berlin 2006, S. 3–17; Lorraine Daston/Michael Stolleis (Hg.): Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe. Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy. Farnham/Burlington 2006.

<sup>34</sup> Plaggenborg: Pravda (wie Anm. 20).

dankens, gleichgültig ob griechisch-antiker, christlicher oder vernunftrechtlicher Provenienz, darin sieht, dass dem Individuum ein Vorrangrecht vor der geltenden Ordnung und der Staatsgewalt eingeräumt wird, so scheint just dieser Aspekt außerhalb Europas zu fehlen. Allein, das wissen wir nicht in ausreichendem Maße, sodass zu prüfen ist, ob nicht Gerechtigkeitsvorstellungen die vielleicht einzige Möglichkeit der Subjetbildung eröffneten. Ergo: Historische Gerechtigkeitsforschung schärft den analytischen Blick für naturrechtsähnliche Begründungszusammenhänge von Gerechtigkeit in allen Gesellschaften und prüft, ob und in welchem Ausmaß das Subjekt in den jeweiligen Gerechtigkeitsvorstellungen steckt und welche Chancen es auf welche Weise erhält, sich zu konstituieren.

*Siebtens:* Gerechtigkeit und Religion bilden ein problematisches Verhältnis, das auf Herrschaft und die Figur des gerechten Herrschers ausstrahlt. Die Geschichte zeigt nämlich, dass Herrscher zwar Macht ausüben, sich aber kaum durch sie legitimieren. Wenngleich unübersehbar ist, dass auch Macht Legitimation sein kann, so hat sich die Forschung, namentlich die soziologische Theorie, eher für den umgekehrten Weg der Legitimation von Macht, nicht durch Macht, interessiert.<sup>35</sup> Die Macht ist es, welche der Legitimation bedarf. Gerechtigkeit verschafft der Herrschaft „bessere“ Legitimation als Macht. In älteren Epochen fast ausschließlich und in der hier behandelten Epoche immer noch häufig ist sie göttlichen Ursprungs. Die Theologie hat ein umfangreiches Schrifttum zu den Aspekten von Gottes Gerechtigkeit im Alten und Neuen Testament vorgelegt.<sup>36</sup> Das Verhältnis von Herrschaft, Macht, Gesellschaft und Gerechtigkeit ist daher nicht in der Pauschalität der Einleitungsthese zum fünften Punkt zu fassen, sondern es ist Weltordnung und Gottes Wirken in der Welt. Gerechtigkeit ist die Verknüpfung zwischen dem Heiligen und dem Mundanen, zwischen Gott und der göttlichen Einrichtung dieser Welt, in der dessen Gerechtigkeit zum politischen, sozialen, kulturellen und Alltags-Leitprinzip werden kann.<sup>37</sup> Solange sie Gottes Gerechtigkeit ist und Herrschaft sich mit ihr schmückt, setzt sie die Regeln der Machtausübung und bindet die Herrschaft an göttliche Gebote. Die Herrscher können selbstverständlich dagegen verstoßen, die Geschichte ist voll von solchen Persönlichkeiten, aber sie müssen sich gewahr werden, dass sie unter Umständen mit Widerstand aus dem Geist der Gerechtigkeit rechnen müssen. Ergo: Historische Gerechtigkeitsforschung betrifft Fragen der Bedeutung von Religion im Staat, des Staatsaufbaus und der Herrschaftslegitimation als Teil einer Kulturgeschichte des Staates.

*Achtens:* Gerechtigkeit ist in vielen historischen Fällen ordnungsaffirmativ. Warum sie das ist, hängt unmittelbar mit der Legitimation von Herrschaft als gerecht zusammen, die nicht nur gerecht zu sein behauptet, sondern auch von den Untertanen akzeptiert wird. Auf Religion bezogene Legitimationen der Ordnung konvergieren zumeist im Herrscher; als von Gott eingesetzt, als Gottes Repräsentant

<sup>35</sup> Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen 1980, S. 22.

<sup>36</sup> Siehe dazu Anm. 3.

<sup>37</sup> Plaggenborg: *Pravda* (wie Anm. 20).

ist er selbst Teil der Ordnung, obwohl seine menschlichen Handlungen Ungerechtigkeiten hervorrufen können. Als Hüter der Gerechtigkeit vereint er die Funktion der Herrschaft in einer gerechten Ordnung mit der Legitimation der Herrschaft durch gerechte Ordnung. Das „Leiden an der Ordnung“, um Dux' Formulierung hier zu verändern, hört dadurch zwar nicht auf, die darin enthaltene Gerechtigkeitsforderung weist aber nur die jeweilige ungerechte Tat zurück. Dux, von dem diese Überlegungen stammen, 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>38</sup>

In der „Vormoderne“ – dieser unscharfe Begriff sei hier ausnahmsweise erlaubt – war Gerechtigkeit nicht mithilfe von Öffentlichkeit und Diskussion, gesellschaftlicher Selbstorganisation und gesellschaftlichen Institutionen von der Herrschaft oder der Person des Herrschers und der Macht abgetrennt. Das von der Herrschaft beanspruchte Gerechtigkeitsmonopol wurde erst spät unterminiert und Gerechtigkeit zu einer von der Gesellschaft selbst zu regelnden Angelegenheit – und nicht nur einer „von oben“ angenommenen Sache – gemacht. Das bedeutet keineswegs, dass es zuvor keine „gesellschaftlichen“ Formulierungen und Ansprüche an Gerechtigkeit und vor allem an gerechte Herrschaft, namentlich in Fällen erlittenen oder empfundenen Unrechts, gegeben hätte, aber die Verbindung von Gerechtigkeit und Herrschaft konzentrierte sich in dieser Zeit vor allem auf der Ebene der politischen Macht. Daher ist die Verbindung von Gerechtigkeit und gerechter Herrschaft für die Vormoderne zentral. Ergo: Historische Gerechtigkeitsforschung untersucht die gesellschaftliche Akzeptanz von gerechtigkeitslegitimierten Herrschaften und Ordnungen. Sie stellt die Frage nach Form und Intensität der „Untertanengesellschaft“ in der jeweils gerechten Ordnung, ohne deren Konfliktcharakter in Abrede zu stellen.

*Neuntens:* Gerechtigkeit kommt in Praktiken zum Ausdruck. Den namentlich im westeuropäischen Denkkontext entstandenen Theorien der Gerechtigkeit mit ihrem „transcendental institutionalism“,<sup>39</sup> der sich auf die Herstellung vollkommener Gerechtigkeit konzentriert und sie doch nie erreicht, steht die Überlegung gegenüber, Gerechtigkeit als Verfahren zu verstehen. Diese Variante findet sich allerdings nicht in den westeuropäischen Entwicklungen der Gerechtigkeit, sondern beispielsweise in altindischen Texten. Gerechtigkeit als Verfahren unterscheidet sich vom Institutionalismus. Akteure „erkennen“ sie, indem sie am Prozess ihrer Herstellung beteiligt sind. Nicht das Resultat ist entscheidend, sondern die Prozedur.<sup>40</sup> Die Gerechtigkeit, die sich hier einstellt, ist zwar relativ, aber anders als bei Kelsen orientiert sie sich nicht nur an gesellschaftlich gegebenen Normen, sondern konstituiert sich auch in Praktiken. Gerechtigkeit stellt sich ein im Ausmaß des Beteiligtseins. Das Ergebnis des Verfahrens wird dadurch zweitrangig. Ergo: Historische Gerechtigkeitsforschung untersucht und systematisiert die Plu-

<sup>38</sup> Dux: Anfang (wie Anm. 29), S. 92.

<sup>39</sup> Der Begriff bei Sen: Idee (wie Anm. 1), S. 33–37.

<sup>40</sup> Ebd.

ralität historisch und räumlich differenter Gerechtigkeiten, ohne sie in Wertskalen einzuteilen. Sie öffnet damit das Kapitel einer – bis zum Beweis des Gegenteils – menschengeschichtlichen Sinndimension, die Weltordnung, Religion, Herrschaft, soziale Beziehungen, politisches und soziales Denken, Subjektivierung, Alltags- und Handlungsdimensionen als miteinander verwoben betrachtet, ohne Homologie zu unterstellen.

*Zehntens:* Was die Herangehensweisen betrifft, lässt sich historische Gerechtigkeitsforschung nicht einer Richtung oder „Schule“ zuordnen. Sie ist ohnehin disziplinenübergreifend, weil sie besonders von der Philosophie, Theologie, Religionswissenschaft, Soziologie und Rechtsgeschichte Orientierungswissen erhält, wobei sie ihrerseits die Sachintimität der historischen Befunde konzept- und theoriegebunden an diese Disziplinen zurückgibt und Theoriewissen ermöglicht, wenn nicht selbst hervorbringt. Als historische Wissenschaft ist ihr Methodenpluralismus eigen: Ideen- und Ideologiegeschichte, *intellectual history* im anglophonen Wortgebrauch, politische Herrschaftsgeschichte, Religions- und Diskursgeschichte sowie die schon genannte Rechtsgeschichte einschließlich einer historisch orientierten Rechtsanthropologie; sie orientiert sich darüber hinaus auch an der Historischen Anthropologie, indem sie eine historische Wissenschaft vom Menschen ist, von Praktiken, von Erdulden und Leiden, von Menschen in Konflikten und in Bezugssystemen von irdischen und transzendenten Autoritäten. Gerechtigkeit sollte schließlich zu allen Zeiten „menschen-angemessen“ sein.<sup>41</sup> In Anbetracht des sowohl thematisch wie methodisch und konzeptionell weit gesteckten Horizonts nähert sie sich einer *histoire totale, croisée et (pour l’instant) universelle* an und ist dabei vor allem eine Geschichte vom Menschen in seiner Zeit.

Es liegt ein weites Forschungsfeld und eine Menge Arbeit vor der historischen Gerechtigkeitsforschung. Der vorliegende Band kann selbstverständlich nur einen kleinen Beitrag dazu leisten. Er tut dies jedoch in der Hoffnung, die Notwendigkeit weiterer Forschungen deutlich zu machen. Die sieben herausgearbeiteten, aber nicht in Stein gemeißelten „Zehn Gebote“ der historischen Gerechtigkeitsforschung zeigen, dass der Versuch, Gerechtigkeiten und ihren Zusammenhang mit Herrschaft in verschiedenen Gesellschaften und Kulturen in den infrage stehenden Jahrhunderten zu fassen, vor schwierigen empirischen, methodischen und theoretischen Problemen steht. Zum Beispiel ist die Idee einer Gerechtigkeit durch Verfahren, die den Blick auf Prozeduren und Akteure richtet, ein rechtsanthropologischer Ansatz, dessen historische Operationalisierung erst am Anfang steht.<sup>42</sup> Und die Verbindung von Gerechtigkeit und Herrschaft bildet ein histori-

<sup>41</sup> Kurt Sontheimer: Recht – Macht – Gerechtigkeit. In: Joachim Mehlhausen (Hg.): Recht – Macht – Gerechtigkeit. Gütersloh 1998, S. 17–27, hier: S. 17.

<sup>42</sup> Werner Gebhart: Recht als Kultur. Zur kultursoziologischen Analyse des Rechts. Frankfurt a. M. 2006; ders. (Hg.): Rechtsanalyse als Kulturforschung. Frankfurt a. M. 2012; Haim Gerber: Islamic Law and Culture, 1600–1840. Leiden/Boston/Köln 1999; Monika Mommertz: Relationalität oder Normativität?. „Modi der Rechtlichkeit“ am Beispiel der ländlichen Mark Brandenburg in der Frühen Neuzeit. In: Griesebner/Scheutz/Weigl (Hg.): Justiz (wie Anm. 19), S. 75–94; Plaggenborg: Pravda (wie Anm. 20), S. 205–262.

ografisches Untersuchungsfeld, das neben Machtbeziehungen und Legitimationsfragen auch solche der Sozialintegration,<sup>43</sup> das heißt: die Frage, wie in der als gerecht postulierten Ordnung Individuen und Gruppen sortiert waren und wie besonders die an der Ordnung Leidenden integriert wurden, ohne dass sie Widerstand in Erwägung zogen oder ausübten, umfasst.

Für die historische Gerechtigkeitsforschung besteht die Gefahr, dass sie sich nicht aus der Bindung ihres Gegenstandes an die gegebene Gesellschaft zu befreien vermag. Historische Gerechtigkeitsforschung würde damit im Verhältnis zur untersuchten Gesellschaft ihrerseits selbstreferenziell und im schlechtesten Fall ordnungsaffirmativ. Eine historiografisch spannende Frage lautet: Unter welchen Bedingungen können Gerechtigkeitsvorstellungen über den Horizont des gesellschaftlich Gegebenen hinausstreiten? Welches Schicksal erleiden sie dann in der gegebenen Gesellschaft beziehungsweise welches Schicksal erleidet die gegebene Gesellschaft? Wo die Überschreitung beobachtet werden kann, findet sich die in der Geschichte auffindbare Kreativität der an der Gesellschaft beziehungsweise an der Ordnung Leidenden, die aus der Machtverfassung resultiert.

Was die konkreten Untersuchungsgegenstände angeht, so setzt der vorliegende Band unterschiedliche Räume, Staaten, Gesellschaften und Kulturen miteinander in Beziehung. Die Beiträge behandeln Themen aus dem „westlichen“ lateinisch-christlichen Bereich mit seinen spezifischen Rechts- und Herrschaftstraditionen, aus dem christlich-orthodoxen Russland mit seinen „östlichen“ Traditionen sowie aus dem Osmanenreich mit ebenso vorislamischen wie islamischen (sunnitischen) Gerechtigkeitstraditionen.

Die Auswahl sieht auf den ersten Blick willkürlicher aus, als sie in Wirklichkeit ist. Dux entwickelte seine Überlegungen an Beispielen aus dem Alten Ägypten, aus Assyrien und anderen Herrschaften im alten Orient. Er setzte damit einen Forschungsstrang fort, den die Theologie des Alten Testaments zuvor schon verfolgt hatte – besonders die „klassische“ Studie von Hans Heinrich Schmid zur Gerechtigkeit, Weltordnung und Königsideologie in altorientalischen Texten und zum Übergang dieser Vorstellungen in das Alte Testament.<sup>44</sup> Der Ägyptologe Jan Assmann hat diesen Faden anhand des ägyptischen Gerechtigkeitsbegriffs (*ma'at*) aufgegriffen und daraus eine Kulturgeschichte Altägyptens gemacht.<sup>45</sup> Die alttestamentlichen Gerechtigkeitsvorstellungen sind bis heute Gegenstand theologischer Forschung geblieben. Das bedeutet keineswegs, dass sich ein Spezifikum „orientalischer“ Gerechtigkeit beschreiben ließe, aber die Frage ist zu stellen, ob „orientalische“ Gerechtigkeitskonzeptionen durch Rezeption in anderen Kulturen und Epochen Wirkungen erzielten, die über ihre räumlich-zeitliche Beschränkung hinausweisen.

<sup>43</sup> Der Begriff aus der Soziologie von David Lockwood: Social Integration and System Integration. In: George K. Zollschan/Walter Hirsch (Hrsg.): Explorations in Social Change. London 1964, S. 244–257.

<sup>44</sup> Schmid: Gerechtigkeit (wie Anm. 3).

<sup>45</sup> Ebd., S. 169, Anm. 2, hatte gemeint, mithilfe der *ma'at* lasse sich eine Kulturgeschichte Altägyptens schreiben; Assmann: *Ma'at* (wie Anm. 1).

Das sind selbstverständlich sehr grobe Beschreibungen eines noch genau zu erforschenden Zusammenhangs. Assmann schrieb in seiner Studie über die altägyptische Gerechtigkeit, die russische *pravda* (Gerechtigkeit) scheine ihm am ehesten mit seinem Untersuchungsgegenstand verwandt.<sup>46</sup> Wenngleich er diesen Hinweis nur in einer Fußnote versteckte, wäre es ein Fehler, den Fingerzeig zu übersehen. Nicht verständlich ist, warum es trotz Assmanns vielfach rezipierter Untersuchung nicht zu einer historischen Gerechtigkeitsforschung gekommen ist, obwohl der Gegenstand doch seine Relevanz überdeutlich unter Beweis gestellt hatte.<sup>47</sup> Handelt es sich um verschlungene Überlieferungswege oder um den Zufall typologischer Gemeinsamkeiten und wenn ja, wieso konnten sie entstehen? Das ist alles ungeklärt. Vorausgesetzt, altorientalisches Erbe habe sich in den Legitimationszusammenhang von Herrschaft in christlichen und islamischen Reichen des „Morgenlandes“ eingeschrieben, ergäbe sich die These einer verflochtenen morgenländischen Gerechtigkeitsvorstellung, die gemeinsame Merkmale aufwiese. Aber noch einmal: Ob und wie dieses Erbe im Osmanenreich aufzufinden ist oder im Moskauer Russland beziehungsweise in Byzanz, das sich jedoch rechtzeitig vor dem Beginn der Frühen Neuzeit aus der Geschichte verabschiedete und daher in diesem Band unberücksichtigt bleibt, harret der Erörterung.

Im Nahen Osten scheint die Tradition nicht abgebrochen zu sein. Linda Darlings Studie über den „Kreis der Gerechtigkeit“ erläutert, dass die Herrschaftslegitimation in dieser Region weniger auf den Koran und die Erfahrung früher muslimischer Gemeinschaft gründete als vielmehr auf den vorislamischen „Kreis der Gerechtigkeit“, dem Grundlagendokument gerechter Herrschaft: „Muslim ideas about kingship and social order [...] drew on the same sources as the Circle of Justice.“<sup>48</sup> Darling zufolge sind wichtige Bestandteile altorientalischer Gerechtigkeitskultur auch viel später noch unter den Bedingungen muslimischer Herrschaft historisch wirkmächtig gewesen. Theologische Untersuchungen zu Gerechtigkeitsvorstellungen im Neuen Testament könnten hier anknüpfen.<sup>49</sup> Jedoch scheint sich negativ bemerkbar zu machen, dass christliche Theologen des Neuen Testaments vorwiegend die Diskussion mit den das Alte Testament erforschenden Kollegen pflegen, aber weniger mit Islamwissenschaftlern und Osmanisten. Ob altorientalische Gerechtigkeitsgrundlagen in christianisierten Fassungen auch in den christlich-orthodoxen Staaten des Mittelalters und der Frühen Neuzeit weiterlebten, ist keineswegs hinreichend erforscht. Hier tun sich vielfältige Perspektiven islamischer und christlicher Traditionszusammenhänge auf.

<sup>46</sup> Assmann: Ma'at (wie Anm. 1), S. 18, Anm. 8.

<sup>47</sup> Plaggenborg: Pravda (wie Anm. 20), S. 18: Es scheint, als sei der kulturelle Horizont von *adallet*, dem osmanischen Begriff für Gerechtigkeit, mit dem der *pravda* verwandt. Es wäre zu wünschen, wenn die osmanistische Forschung auf der Grundlage der hier abgedruckten Beiträge von Claudia Römer, Hans-Georg Majer und Markus Koller nicht Jahre und Jahrzehnte ins Land ziehen ließe, um sich dieser Frage zu widmen.

<sup>48</sup> Darling: History (wie Anm. 1), S. 5.

<sup>49</sup> Lukas Bormann: Gerechtigkeitskonzeptionen im Neuen Testament. In: Markus Witte (Hg.): Gerechtigkeit. Tübingen 2012, S. 69-97.

An dieser Stelle ist schließlich noch der spezifisch frühneuzeitliche Aspekt des Bandes aufzugreifen. Oben wurde schon gefragt, ob die Ergebnisse der zahlreichen Studien über Staat, Herrschaft, Herrschaftslegitimationen, Traditionen, Weltanschauungen, Religion, Institutionen, Justiz, Gesetzgebung und Verwaltung durch eine historische Gerechtigkeitsforschung, hier für die Frühe Neuzeit, bereichert werden können. Die Frage zwingt dazu, den vorliegenden Band im Rahmen dieser Forschung zu positionieren.

Auf der einen Seite ließe sich argumentieren, es sei zunächst der Epochenbegriff zu verabschieden, der hier bewusst vermieden wurde, weil er kaum dazu taugt, Entwicklungen in der Moskauer Rus', im Osmanenreich und in anderen Weltgegenden, die nicht die Strukturmerkmale der vom lateinisch-christlichen Raum und ihrer Geschichtswissenschaft definierten Frühen Neuzeit in sich bergen, zu charakterisieren. Auf der anderen Seite steht die offene Frage, ob und wie sich historische Gerechtigkeitsforschung mit dem Konzept einer globalen Frühen Neuzeit verbinden ließe.<sup>50</sup> Das führt zurück zu Punkt zwei der oben skizzierten „Zehn Gebote“.

Jedoch steckt die historische Gerechtigkeitsforschung auch im „Abendland“ noch in den Kinderschuhen und – so eine Forschungsmeinung – als „ein weites Forschungsfeld“ habe Gerechtigkeit „noch keine systematische Aufarbeitung erfahren“.<sup>51</sup> Wichtige Fragen wurden aber durchaus aufgeworfen, die eine über Westeuropa hinausgehende historische Gerechtigkeitsforschung keinesfalls aus dem Blick verlieren sollte. Nur wenige, durchaus traditionelle, werden hier angerissen: Inwieweit gehören *pax* und *iustitia*<sup>52</sup> generell zu den Aufgaben des gerechten Herrschers und wie ist die Aufgabe jeweils zu fassen? Mit der Figur des gerechten Herrschers steht das Begriffspaar *rigor* und *iustitia* in Verbindung, was wiederum die großdimensionierte Frage nach der Bedeutung sowie Geltung rechtlicher Normen und den „vorrechtlichen“ Machtbefugnissen des Herrschers einschließlich einer „Gnadenpolitik“ aufwirft.<sup>53</sup> Der Zusammenhang ist aus der zitierten Dracula-Erzählung bekannt. Für den Stauferkaiser Friedrich II. ist die These von der funktionalen Sakralität, die sich aus dem Dienst an der göttlichen Gerechtigkeit ergebe, aufgestellt worden: Nicht der Herrscher werde sakral, son-

<sup>50</sup> Nada Boškovska: Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft. Forschungstendenzen und Forschungserträge. Paderborn/München 1997 (mit Beiträgen zu Ost- und Südosteuropa); Anette Völker-Rasor (Hg.): Frühe Neuzeit. München 32010, S. 69–124, S. 429–489. Überlegungen zu einer „globalen Frühen Neuzeit“ in Alan Strathern: Global Early Modernity and the Problem of What Came Before. In: P & P 238 (2018) Supp. 13, S. 317–344; Jürgen Osterhammel: Über die Periodisierung der Neueren Geschichte. In: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Hg.): Berichte und Abhandlungen 10 (2009), S. 45–64.

<sup>51</sup> Schulte/Annas/Rothmann (Hg.): Einleitung. In: dies. (Hg.): Gerechtigkeit (wie Anm. 15), S. 9–36, hier: S. 11.

<sup>52</sup> Klaus Schreiner: „Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküsst“ (Ps 84,11). In: Johannes Fried (Hg.): Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter. Sigmaringen 1996, S. 37–86.

<sup>53</sup> Ernst Kantorowicz: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. München 1990, S. 115–158, hier bes.: S. 118f.

dern seine Aufgabe.<sup>54</sup> Hier stellt sich ein generelles Problem der eingangs schon skizzierten transzendenten Gerechtigkeit sowie der daraus folgenden Funktion und – so wäre zu erweitern – Kommunikation wie Interpretation der göttlichen Gerechtigkeit durch den von Gott eingesetzten Herrscher.<sup>55</sup>

Wenngleich die Beiträge des vorliegenden Bandes ihre Ergebnisse mit guten Gründen nicht durchgängig und explizit als Frühneuzeitforschung deklarieren, so sind Anknüpfungspunkte doch deutlich. Die Verbindung von Gerechtigkeit und gerechter Herrschaft muss keine „Rückkehr“ zur „staatsfrommen“ Perspektive der Geschichtswissenschaft“ sein und dem Konzept von Herrschaft durch Verwaltung zuwiderlaufen.<sup>56</sup> Die oben angeführten zehn Punkte sollten ja gerade zeigen, dass die „Faszination des Staates“<sup>57</sup> auch hier infrage steht und das Ziel zu teilen sei, wonach von „abstrakten Zielkategorien“ wegzukommen sei „hin zu den Herrschaftsbeziehungen selbst, ihren Strukturen und Akteuren“<sup>58</sup>. Unnötig zu sagen, dass Gerechtigkeit stets eine „soziale Praxis“ ist, zu der auch Kommunikation gehört: die Art und Weise, wie Gerechtigkeit „von oben nach unten“ sowie „von unten nach oben“ vermittelt wird, durch wen, für wen, vor allem aber wie in „vormodernen“ religiösen Gesellschaften das Heilige ins Mundane kommuniziert wurde, welche macht- und herrschaftsrelevanten Mechanismen und Rituale sich daraus ergaben,<sup>59</sup> welche Formen symbolischer Kommunikation, symbolischer Repräsentationen und welche Ikonografie sich in dem Zusammenhang entwickelten.<sup>60</sup> Von darin eingelagerten Konflikten war oben schon die Rede. Schließlich eröffnet Gerechtigkeitsforschung Perspektiven auf die Etablierung von Herrschaft

<sup>54</sup> Gerhard Dilcher: Säkularisierung von Herrschaft durch Sakralisierung der Gerechtigkeit?. Überlegungen zur Gerechtigkeitskonzeption bei Kaiser Friedrich II. und Ambrogio Lorenzetti. In: Inge Kroppenberg/Martin Löhning/Dieter Schwab (Hg.): Recht – Religion – Verfassung. Festschrift für Hans-Jürgen Becker. Bielefeld 2009, S. 10–33.

<sup>55</sup> Plaggenborg: Pravda (wie Anm. 20), S. 18–25 (zu Fragen der sakralen Ordnung) u. S. 153–204 (zum Sakralitätsproblem Ivan Groznyjs, „des Schrecklichen“).

<sup>56</sup> Stefan Brakensiek: Einleitung. Herrschaft und Verwaltung in der Frühen Neuzeit. In: ders./Corinna von Bredow/Birgit Näther (Hg.): Herrschaft und Verwaltung in der Frühen Neuzeit. Berlin 2014, S. 9–24, hier: S. 9.

<sup>57</sup> Markus Meumann/Ralf Pröve: Die Faszination des Staates und die historische Praxis. Zur Beschreibung von Herrschaftsbeziehungen jenseits teleologischer und dualistischer Begriffsbildungen. In: dies. (Hg.): Herrschaft in der Frühen Neuzeit. Umriss eines dynamisch-kommunikativen Prozesses. Münster 2004, S. 11–49.

<sup>58</sup> Ebd., S. 35.

<sup>59</sup> Viktor M. Živov/Boris A. Uspenskij: Car' i bog. Semiotičeskie aspekty sakralizacii monarcha v Rossii. In: Boris A. Uspenskij (Hg.): Jazyk kul'tury i problemy perevodimosti. Moskau 1987, S. 47–153; Boris A. Uspenskij/Viktor M. Živov: Car' i imperator. Pomazanie na carstvo i semantika monarcha. Moskau 2000; Hans Joas: Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zu der Geschichte von der Entzauberung. Berlin 2017; Plaggenborg: Pravda (wie Anm. 20), S. 175–204 u. S. 312–334.

<sup>60</sup> Barbara Stollberg-Rilinger: Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Forschungsperspektiven – Thesen. In: ZHF 31 (2004), S. 489–527; Gérard Sabatier: Ikonographische Programme und Legitimation der königlichen Autorität in Frankreich im 17. Jahrhundert. In: Ronald G. Asch/Dagmar Freist (Hg.): Staatsbildung als kultureller Prozess. Strukturwandel und Legitimation von Herrschaft in der Frühen Neuzeit. Köln/Weimar/Wien 2005, S. 255–289.

und Untertanenverband „nicht nur durch Zwangsgewalt nach dem Schema Befehl und Gehorsam, sondern in komplexen Kommunikations- und Interaktionsprozessen“, wobei das Ausmaß des „Aushandelns“ auch hier strittig sein dürfte.<sup>61</sup>

Diese knappen Ausführungen können und sollen eine ausführliche Debatte, für die hier nicht der Ort ist, nicht ersetzen, sondern sie in Gang bringen. Dem Herausgeber ist klar, dass eine Forschungsanordnung wie in diesem Band zunächst nur ein Anfang sein kann. Mehr will der Band auch nicht sein, aber eben auch nicht weniger als der Anfang einer historischen Gerechtigkeitsforschung, die in der Art, wie sie hier mit allen methodischen, konzeptionellen und inhaltlichen Problemen und unter Berücksichtigung unterschiedlicher Staaten, Religionen und Gesellschaften skizziert wird, lediglich provisorisch ein Forschungsfeld abzustecken versucht. Die hier versammelten Beiträge sind beileibe nicht die ersten auf diesem Gebiet, aber der Band versucht zumindest in einer definierten Periode, dem Thema in einer notwendig beschränkten regionalen Diversität näherzutreten. In Anbetracht der großen Schwierigkeiten ist dieser Band ein waghalsiges Experiment.

Dass die im vorliegenden Band versammelten Beiträge aber gar nichts miteinander zu tun haben und sie aneinander vorbeireden könnten, ist schon deswegen unwahrscheinlich, weil – um nur ein Beispiel zu nennen – im 16. Jahrhundert einer der bedeutendsten Publizisten<sup>62</sup> der Moskauer Rus' seine Erfahrungen mit dem Osmanenreich in die Erörterung gerechter Herrschaft im Russland seiner Zeit einfließen ließ und damit den Transfer von Vorstellungen belegt,<sup>63</sup> oder weil – allgemeiner gefasst – das Sprechen über Gerechtigkeit das „Leiden an der Ordnung“ zum Ausdruck bringt, das kein Spezifikum eines bestimmten Herrschaftstypus oder einer bestimmten Region sein muss. Wie „Reinheit“, die als Grundlage für „eine andere Geschichte der frühen Neuzeit“ dienen soll,<sup>64</sup> ist „Gerechtigkeit“ ein kulturübergreifender Begriff. Er ist ebenfalls nicht epochenspezifisch,<sup>65</sup> taucht in den Quellen prominent auf und gehört zum Sag- und Verstehbaren jeder Epoche. Im Unterschied zur Reinheit aber ist Gerechtigkeit nicht dem Blick auf den oder das Andere geschuldet, sondern entspringt der gegebenen Gesellschaft und ist zugleich offen für externe Einflüsse; sie enthält eine groß dimensionierte Ordnungsidee, verbindet das Heilige mit dem Mundanen und steuert Handlungen,

<sup>61</sup> Wolfgang Reinhard: Zusammenfassung. Staatsbildung durch „Aushandeln“?. In: Asch/Freist (Hg.): Staatsbildung (wie Anm. 60), S. 429–438, Zitat: S. 430.

<sup>62</sup> Der anachronistische Begriff des Publizisten ist in der sowjetischen und postsowjetischen Forschung üblich, vgl. Isaak U. Budovnic: Russkaja publicistika XVI veka. Moskau/Leningrad 1947; Andrej V. Karavaškin: Russkaja srednevekovaja publicistika: Ivan Peresvetov, Ivan Groznyj, Andrej Kurbskij. Moskau 2000.

<sup>63</sup> Siehe Anm. 24.

<sup>64</sup> Peter Burschel: Die Erfindung der Reinheit. Eine andere Geschichte der frühen Neuzeit. Göttingen 2014; mit Beiträgen zu unterschiedlichen Epochen vgl. ders./Christoph Marx (Hg.): Reinheit. Köln/Weimar/Wien 2011.

<sup>65</sup> Vgl. die Ausführungen über Reinheit anlässlich der „mosaischen Unterscheidung“ bei Jan Assmann: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. München/Wien 1998, S. 51 u. S. 58 passim.

Symbole, Rituale und Kunst – ja die Berechtigung von Reinheitsvorstellungen, die in ethnischen Säuberungen münden können, steht unter dem Gerechtigkeitsvorbehalt, der wiederum in den juristischen Straftatbestand des Völkermords einfließt. Ob Reinheit „möglicherweise sogar die einzige Chance [ist], die frühe Neuzeit historisch-anthropologisch auf den Punkt zu bringen“,<sup>66</sup> sei dem Urteil der Fachwelt überlassen. Wir halten stattdessen dafür, Gerechtigkeit als einen wichtigen „Punkt“ für die Frühe Neuzeit zu betrachten, von dem jedoch nicht behauptet werden soll, er sei historisch-anthropologisch der einzige. Der analysierende Blick auf Gerechtigkeit nämlich erkennt das anthropologische Orientierungsschema von real, sozial und narrativ<sup>67</sup> – von Bereichen, die keineswegs scharf voneinander getrennt sind. Gerechtigkeit ist narrativ hinsichtlich der Legitimationen von Herrschaft und ebenso von Widerstand und Rebellion, der Berufung auf Traditionen, Gott, Weltordnung, ja hinsichtlich aller religiösen Begründungen für Gerechtigkeit überhaupt, der Rhetorik, Symbole und Rituale. Sie ist sozial hinsichtlich ihrer ordnenden Bedeutung für Gemeinwesen, wobei diskursive Formen zu sozialen Kräften sich wandeln können, wie die soeben genannte Legitimation von Widerstand, aber auch die Durchsetzungsversuche von Gerechtigkeit als Gruppeninteressen zeigen. Der soziale wie auch der narrative Aspekt schließen die Diffundierung von Gerechtigkeitsvorstellungen in der Gesellschaft und in sozialen Gruppen sowie ihre Pluralisierung ein. Real ist Gerechtigkeit vor allem im Recht und in der spürbaren Ungerechtigkeit. Von hier aus bezieht Gerechtigkeit ihre unaufhörliche Dynamik.

### Abstract

The concept of Justice seems to be universal, and it holds a prominent place in all societies, both historical and contemporary. The meanings that societies attribute to the term extend far beyond its narrow usage in law and jurisdiction, and embrace notions of truth, divine ordinance, wisdom and rightful action. In history, the attainment of Justice has, above all, been bound to the figure of the Ruler. Research on the various *Mirrors for Princes* and *Admonitions to Rulers* has shown this clearly. Alongside such practical guides, more abstract theories of Justice have sought to design ideal institutional systems. For historians, matters become much more complicated when the focus of enquiry moves outside Western Europe. It becomes plain that historiography should talk about multiple “Justices”. The Introduction to this volume outlines ten key areas that the new research on historical Justice aims to explore. Among these are: non-Eurocentric concepts of Justice; socially fluid, rather than normative, ideas of what Justice entails; Justice as a product of conflict; the effects on subjects of suffering injustice; the importance of

<sup>66</sup> Burschel: Erfindung (wie Anm. 64), S. 20.

<sup>67</sup> Bruno Latour: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt a. M. 1998.

religious teaching on ideas of Justice within the cultural history of state-building; and societal acceptance of “Just Orders”. Thus, in chronologically and spatially different contexts, the history of Justice examines a plurality of “Justices”. In doing so, it opens up extra dimensions of this universal ideal or aspiration in which ideas of world order, religion, philosophy, social and political relations, domination and subjectivization are all interwoven.

Alfons Brüning

## *Symphonia*, kosmische Harmonie, Moral

Moskauer Diskurse über gerechte Herrschaft im 16. und  
17. Jahrhundert

Im alten Moskowitereich waren die Voraussetzungen für „gerechte Herrschaft“ anscheinend schlecht. In den Augen der westlichen Europäer der Frühen Neuzeit herrschte in Moskau nichts anderes als Tyrannei. „Was der Russen Regiment betrifft, ist zum theil aus vorhergehenden Capiteln zu ersehen, daß es sey *Monarchia Dominica & despotica* (wie die Politici reden) da ein Herr nemblich der Zaar oder Großfürst so durch Erbschafft zur Krone gelanget alleine das gantze Land beherrschet und seynd alle seine Unterthanen so wol die Edelleute und Fürsten als der gemeine Mann Bürger und Bauren seine Galoppen [*chology*] und Slaven welche er als ein Hausvater seine Knechte regieret und tractiret. Und ist diese art des Regimentes gar ehlich der welche Aristoteles beschreibet: *Est alia species Monarchiae, qualia sunt apud quosdam barbaros regna vim habentia proximam tyrannidi*. [...] Die grossen Herren müssen sich auch nicht schemen neben dem daß sie ihre Namen wie obgedacht im *diminutivo* setzen sich selbst Slaven zu nennen und slavisch tractiret zu werden“, schrieb ein westeuropäischer Reisender, der holsteinische Diplomat Adam Olearius, noch im 17. Jahrhundert.<sup>1</sup> In seinem Bericht schwingt das Stereotyp des Moskauer Despotismus mit, von dem man im Westen schon ein Jahrhundert vorher, in Siegmund von Herbersteins Bestseller, fasziniert und schauernd lesen konnte: „Ungewiss ist, ob dieses Volk seines groben und verstockten Wesens halber das Bedürfnis hat, sich von einem Tyrannen beherrschen zu lassen, oder ob es unter dem Einfluss der Tyrannei des Zaren so gefühllos und grausam wird.“<sup>2</sup>

Herbersteins suggestive Zusammenfassung hat seither Karriere gemacht. Mindestens bis in die Zeit des Kalten Kriegs bauten ganze Gesamtdarstellungen auf dem Muster des dunklen, despotisch regierten Imperiums auf, in dem es weder Privateigentum noch objektives Recht noch Freiheit der Religion gegeben habe – alles sei seit den Zeiten des alten Moskau in der Hand und in der Macht des Zaren

<sup>1</sup> Adam Olearius: Ausführliche Beschreibung der kundbaren Reyse nach Moscow und Persien. Schleswig 1663, S.219f. (Hervorhebungen im Original), online zugänglich unter: <http://diglib.hab.de/drucke/xb-4f-140/start.htm?image=00297> (letzter Zugriff am 22. 5. 2019).

<sup>2</sup> Frank Kämpfer u. a. (Hg.): Sigismund von Herberstein. *Rerum Moscoviticarum Commentarii*. Synoptische Edition der lateinischen und der deutschen Fassung letzter Hand, Basel 1556 und Wien 1557. München 2007, S.73; moderne deutsche Übersetzung des lateinischen Textes hier nach Valentin Gitermann: *Geschichte Russlands*. Bd. 1. Zürich 1944, S.409.

gewesen. Mehr noch: Die diskret mitgelieferte Botschaft lautete meist, dass sich in dieser Hinsicht auch unter den Sowjets wenig geändert habe, nur sei eben die zarische Bürokratie und Despotie durch den genauso despotischen Parteiapparat der Bolschewiki ersetzt worden.<sup>3</sup> Die in den frühneuzeitlichen Quellen selbst schon enthaltene Relativierungen gingen dabei oft unter, wie etwa die, dass bereits Herberstein, selbst des Russischen nicht mächtig, Gewährsleute hatte, die das Regime Vasilij's III. mit der sich gerade erst herausbildenden Autokratie nicht mochten. Diese Kreise sorgten sich insbesondere wegen der zusehends unkontrollierten Zarenmacht.<sup>4</sup> Folglich existierte also durchaus eine kritische Gegenmacht – auch wenn das Wort „Opposition“ womöglich nicht ganz adäquat erscheint. Die Machtstrukturen waren jedenfalls nicht eindeutig, und auch noch nicht gänzlich gefestigt.

Erst vor diesem Hintergrund kann die Frage nach zeitgenössischen Kriterien für die Gerechtigkeit der Herrschaft überhaupt gestellt werden. Empfanden diese Kritiker die Zarenherrschaft als „ungerecht“? Und was hieß dann für sie „gerecht“? Herberstein selbst sind solche Nuancen offenkundig entgangen. Was „gerechte Herrschaft“ im Moskauer Russland bedeuten konnte, war nicht nur den ausländischen Reisenden der damaligen Zeit schwer verständlich. Bis in die Gegenwart besteht eine Schwierigkeit darin, die Schlüssel zu einer dem westlichen Verständnis bisweilen schwer zugänglichen Auffassung von Recht, und damit auch von „gerechter Herrschaft“ zu finden. Dabei fehlt es nicht an Einzelstudien sowohl westlicher als auch russischer Provenienz, die hierfür herangezogen werden können. Die folgenden Ausführungen sind daher auch weniger bestrebt, aufregende neue Quellenfunde oder Interpretationen zu präsentieren, als vielmehr der Frage nachzugehen, an welcher Stelle sich die womöglich wesentlichen Unterschiede zu einem dem westlichen Beobachter geläufigen Denkmuster manifestieren und welche Schlüsse solche Unterschiede erlauben könnten. Auf diese Weise sollen weitere Forschungen angeregt werden.

In jedem Fall wurde in Moskau offensichtlich mit ganz anderen Begriffen und Denkformen operiert als im Westen. Denn der gesamte Diskurs über die beste Staatsform, der im Westen spätestens seit etwa 1500 eine ganze Reihe von innovativen Ideen hervorgebracht hatte, erreichte das Moskauer Russland bis in die Zeit Peters des Großen nicht. Wichtige Fragen der westlichen politischen Theorie wie Konziliarismus, Zwei-Gewalten-Lehre, Gewaltenteilung und *pouvoirs intermédiaires* oder die mögliche Begründung herrscherlicher Souveränität waren in Moskau kein Thema. Mit anderen Worten: Die Moskowiter stellten keine Systemfrage. Eng damit zusammenhängt die Beobachtung, dass es auch über die Quellen des Rechts keine Debatten gab – also etwa über die im Abendland zu dieser Zeit stark diskutierten Fragen, ob das Volk, das Naturrecht, bei zivilisierten Völkern das positive Recht, der Gesellschaftsvertrag oder gar Gott selbst als Ursprung des Rechts und damit als letzter Bezugspunkt einer dauerhaften und gerechten Ord-

<sup>3</sup> Vgl. etwa Richard Pipes: *Russia under the Old Regime*. London 1974.

<sup>4</sup> Entsprechend, in Zusammenfassung älterer Forschungen, bereits Günther Stökl: *Russische Geschichte*. Stuttgart 1989, S. 210.

nung menschlicher Gemeinschaft zu gelten habe. Solche Diskussionen aber bildeten, zumindest insoweit sie ihren praktischen Niederschlag in korporativen Regierungsformen, Herrschaftsverträgen und Rechtsgarantien fanden, auch das „geistige Gepäck“ der reisenden Diplomaten, die dann in Russland nichts davon finden konnten. Nicht nur, dass der Zar offenbar alles und alle beherrschte, erstaunte die Ausländer, sondern auch und vor allem, dass man hierüber gar nicht debattierte. Für das Moskauer Russland – der Eindruck drängte sich noch dem eingangs zitierten Olearius, immerhin einem Zeitgenossen von Hobbes und Grotius, im 17. Jahrhundert auf – war die Antwort von vornherein klar: Nur Gott und seine Machtvollkommenheit kamen als legitimer Ursprung des Rechts und infolgedessen auch als Quelle herrscherlicher Gewalt infrage.

Diese Überzeugung verweist insbesondere auf das byzantinische Erbe der Moskowiter, worauf im Folgenden einzugehen sein wird. Natürlich kannte auch das westeuropäische Mittelalter Ideen von sakralem König- und Kaisertum, aber diese waren in Zeiten der Glaubensspaltung und angesichts des Ansturms korporativer Adelherrschaft und städtischer Autonomie wenn nicht obsolet, so doch ziemlich fragwürdig geworden. Auch die Souveränitätstheorien des 17. Jahrhunderts kamen noch nicht ganz ohne Gott aus – bei ihnen ging es um die Frage, wie man Inhalte und Ziele mit im Ursprung durchaus spirituellen Komponenten (wie göttliche Ordnung, Friedenswahrung oder Gerechtigkeit) in die Sphäre und Terminologie des Politischen übertragen konnte. Theorien vom weltlichen Souverän, vom Gesellschaftsvertrag und vom säkularen Staat waren in Zeiten der Glaubensspaltung und -kriege eine mögliche Antwort. Ideen vom sakralen, gleichermaßen durch göttlichen Ratschluss wie durch besondere Tugenden legitimierten Herrschertum waren eine andere, wie sie auch noch in der westeuropäischen Frühneuzeit etwa im Genre der Fürstenspiegel – von Erasmus und Luther bis Robert Bellarmin – ihren Niederschlag fanden. Bei allen Unterschieden im Detail (angefangen von einer im orthodoxen Osten ungleich weniger intensiven Augustinus-Rezeption), die hier kaum systematisch rekapituliert werden können, ist die Vorstellung eines gottgegebenen Herrschers doch eine beiden christlichen Kulturkreisen gemeinsame Traditionslinie.

Im Prinzip ging es in der Theorie stets um das Verhältnis von Geistlichem und Weltlichem, und damit auf der Ebene des Institutionellen um das von Kirche und Staat. Ferner stellte sich die Frage, wie man innerhalb des einmal gefundenen Systems auf Krisen reagieren sollte. Das Moskauer Russland hatte, wie erwähnt, seine staatliche Ordnung in den Grundzügen von Byzanz übernommen. Das Ideal, das nicht grundsätzlich infrage gestellt wurde, das aber – bewusst oder unbewusst – in Moskau einige Neuinterpretationen erfuhr, war die im frühen Byzanz formulierte *symphonia* zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt.

## Byzanz

Seine maßgebliche Formulierung hatte das Ideal der *symphonia* in der Zeit Kaiser Justinians gefunden. Im Vorwort zur 6. Novelle des nach 530 neu zusammenge-

stellten „Corpus Iuris Civilis“ schrieb der Kaiser: „Das größte Geschenk unter den Menschen, von übermäßiger Freundlichkeit gemacht, sind Priesterschaft und Herrschaft [*sacerdotium et imperium*], von denen die Erstere den göttlichen Dingen geweiht ist, und die Letztere menschlichen Dingen vorsteht und sich um sie sorgt. Beide gehen auf den gleichen Ursprung zurück und sind Zierden menschlichen Daseins. Daher sollte nichts so viel Aufmerksamkeit vonseiten der Kaiser erfahren wie die Würde der Priester, insofern ein solcher es ist, der an Gott herantritt, selbst im Namen des Kaisers. Wenn der eine in jeder Hinsicht ohne Tadel ist, und sein Vertrauen in Gott setzt, und der andere recht und angemessen die ihm anvertraute Gemeinschaft ziert [*imperium autem recte et competenter exornet traditam sibi rempublicam*], wird vorzügliche Harmonie herrschen [*erat consonantia quaedam bona*], die der Menschheit gibt, was immer ihr zum Besten gereicht.“<sup>5</sup>

Justinian hatte damit zwei Instanzen zusammengefügt, die die abendländische Tradition bereits separat und des Öfteren in Konkurrenz zueinander zu sehen gelernt hatte. Implizit machte er deutlich, wer die Hauptrolle spielen sollte, denn die hier gewählten Formulierungen schrieben dem Kaiser eine aktive Rolle zu. Sie riefen zwar auf zur gebührenden Ehrerbietung dem Priesterstand gegenüber, doch war dies – so ergibt es sich auch aus den folgenden Passagen – eher ein Teil des ethischen Profils des ansonsten gottähnlichen Herrschers. „Gottähnlich“ kann hier durchaus auch im Sinne eines politisch-theologischen Programms verstanden werden: In der Forschung wurde argumentiert, dass noch unter Konstantin, auf dem Konzil von Nicäa, nach der theologischen und kirchenpolitischen Überwindung des Arianismus zugunsten der Formel von der Gottgleichheit Christi, die Stelle des Gottähnlichen gleichsam vakant geworden sei. Diese konnte dann mit der Gestalt des Kaisers besetzt werden.<sup>6</sup> Wenn Gott die Quelle des Rechts war, dann war in dieser Konstellation der Kaiser sein vornehmstes, ja einziges Medium – Garant sowohl der Ordnung (*taxis, dikia*) des Rechts als auch der Zweckmäßigkeit (*oikonomia*) der Rechtsprechung. Der Kaiser nahm unbrauchbare oder überholte gesetzliche Regelungen zurück und verfügte bessere. Der Kaiser wachte freilich auch über die Kirche, in dem Sinne, dass er es war, der Synoden zur Klärung von theologischen Streitfragen einberief und damit sowohl die Homogenität

<sup>5</sup> Codex Iuris Civilis, Bd. III, nov. 6, Vorwort (535), online zugänglich unter: <http://droitromain.upmf-grenoble.fr/Corpus/Nov06.htm> (letzter Zugriff am 15. 4. 2016; Übersetzung durch den Verfasser). Es lohnt der Hinweis, dass *consonantia* – *symphonia* in dieser Konstellation zwar auf das Verhältnis von Staat und Kirche bezogen werden kann (und üblicherweise wird), aber ebenso gut den guten Zustand einer Kommunität im Allgemeinen beschreiben kann. Harmonie – und nicht allein Gerechtigkeit – wäre also das Ziel.

<sup>6</sup> Marie T. Fögen: Das politische Denken der Byzantiner. In: Iring Fetscher/Herfried Münkler (Hg.): Pipers Handbuch der politischen Ideen. Bd. 2. München/Zürich 1983, S. 41–85. Hierzu passt die Beobachtung, dass in der Apologie Konstantins des Zeitgenossen Eusebius von Caesarea: *Vita Constantini et Oratio ad coetum sanctorum*, online zugänglich unter <https://www.unifr.ch/bkv/buch94.htm> (letzter Zugriff am 22. 5. 2019), zahlreiche Anspielungen auf die christusähnliche Gestalt des Kaisers, aber keinerlei Berufungen auf alttestamentarische Könige wie David und Salomo vorkommen. Erst später, bis in die Zeit Justinians, kamen in der byzantinischen Literatur auch diese Verweise auf, dann freilich regelmäßig.

als auch die Korrektheit der christlichen Lehre im Reich zu seinem Anliegen machte – insbesondere nachdem Kaiser Theodosius das Christentum zur Staatsreligion gemacht hatte und rechter Glaube sowie Loyalität zum Staat damit zusammenfielen. Der Kaiser war dabei – als Repräsentant Gottes verstanden – formal die stärkste Figur. Byzanz kann damit zu Recht als Theokratie gelten. *Taxis* war zugleich das letztlich bindende Prinzip sowohl für den Staat als auch für die Kirche. Wenn man diesen im Deutschen schwer wiederzugebenden Begriff schlicht mit „Ordnung“ übersetzt, dann impliziert dies, dass damit eine präfigurierte göttliche Ordnung ebenso gemeint war wie deren möglichst adäquate Abbildung sowohl im Zeremoniell als auch im Bereich des Institutionellen. *Oikonomia*, so legten es vor allem Theologen seit dem 6. Jahrhundert fest, könne nicht angewandt werden auf Fragen des Dogmas. Sie erlaube zwar eine situationskonforme Interpretation der Kanones, aber nicht deren Außerkraftsetzung, und begründe per se auch kein neues Recht. Später kam für den weltlichen Bereich hinzu, dass *oikonomia* auch kein Mittel der Staatsräson sein durfte. So wollte man der ansonsten durchaus bestehenden Versuchung, vorhandene Interpretationsspielräume zu überdehnen, begegnen.<sup>7</sup>

Dennoch wirkte die *oikonomia* systemstabilisierend, auch weil sie eine Prärogative des Kaisers war – wenn man so will die byzantinische Variante des *princeps legibus solutus*. Korrigierend zur kaiserlichen Allmacht wirkte allein die Tatsache, dass es sich im Verständnis wohl schon der Byzantiner beim kaiserlichen Amt um eine Art Schablone handelte, in die der tatsächliche Amtsträger erst noch hineinzuwachsen hatte. Zwischen dem Amt und der dieses Amt bekleidenden Person wurde unterschieden – Erstgenanntes war Teil der *taxis* inklusive der damit verbundenen Aufgaben und Pflichten. Dieses Amt wiederum – das wird in Justinians Gesetz mit den Worten „recht und angemessen“ verdeutlicht – wurde als eine moralische Aufgabe betrachtet. Vor diesem Hintergrund ist auch die Rolle der Kirche zu verstehen, die das moralische Profil des Kaiseramtes wesentlich gestaltete. Kirchliche Instanzen und Personen vermittelten dem Kaiser, wie er seine Aufgabe anzugehen hatte. Das „Basisprogramm“ der „gerechten Herrschaft“ gehörte als Unterteil in ein Gesamtsystem, in dem die Orientierung an der göttlichen Ordnung dem Reich Gedeihen und Bestand sowie allen Untertanen des Kaisers ewiges Heil sichern sollte. Bei der byzantinischen Auffassung von Weltordnung (*taxis*), die der Legitimität von Herrschaft zugrunde lag, kam zum Tragen, dass der Ursprung der Herrschaft nicht in einer auf das allein Zwischenmenschliche gegründeten Lehre von Politik, sondern letztlich in der Kosmologie gesucht wurde. *Taxis* blieb dabei ähnlich unpräzise wie seine lateinische Übersetzung als *ordo* und meinte allgemein Ordnung, aber auch Rang, Hierarchie, Amt und – dank mannigfaltiger Abbildungsformen in Kunst, Liturgie und Zeremoniell – auch Eti-

<sup>7</sup> Vgl. das Kapitel von Gilbert Dagron: Kirche und Staat – Von der Mitte des 9. bis zum Ende des 10. Jahrhunderts. In: Michel Mollat du Jourdin/André Vauchez/Bernhard Schimmelpfennig (Hg.): Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Bd. 6: Die Zeit der Zerreißen (1274–1449). Freiburg i. B. 1994, S. 176–254, hier: S. 210–215.

ketten, Ritus und dergleichen. Die Idee einer Urbild-Abbild-Relation, wie sie auch aus der Ikonentheologie des griechischen Christentums bekannt ist, steht offenbar hinter all diesen Formen: So wie die Ikone ein Abbild der dargestellten Person oder eine Darstellung von Begriff oder Ereignis ist, sollte auch die Gesellschaft idealerweise nach dem Vorbild der Schöpfungsordnung strukturiert sein. Das Gegenteil, das Chaos oder die Unordnung, galt es in jedem Fall zu vermeiden.<sup>8</sup> Damit war eine letztlich an der kosmischen Schöpfung orientierte Harmonie auch das Ideal „gerechter Herrschaft“ und der Zweck der *symphonia*.

Mit dieser Idee einer gleichsam präfigurierten Ordnung, an der sich der „gerechte“ Herrscher zu orientieren habe, verband sich das im Letzten asketische, also durch Tugenden der Entsagung und Selbstdisziplinierung definierte Programm des Kaisertums als Voraussetzung einer Herrschaft, die gerecht genannt werden konnte. Kaiser Konstantin VII. (mit dem legitimierenden Beinamen „der Purpurgeborene“, *PorphYROGENNETOS*) schrieb noch im 10. Jahrhundert im Vorwort zu seinem Lehrbuch „Über die Zeremonien“, dass „die kaiserliche Macht mit rechtem Rhythmus und rechter Ordnung ausgeübt werden“ solle, da „das Reich die Harmonie und Bewegung des Universums repräsentiert, wie sie vom Schöpfer selbst ausgeht“.<sup>9</sup> Gerechtigkeit war dabei nicht in erster Linie eine Eigenschaft des Systems, sondern vor allem eine Tugend des Herrschers. Konkret hing die Umsetzung dieses Programms primär an den moralischen Qualitäten des Amtsinhabers, der – wie es im wohl wichtigsten Fürstenspiegel, der „Ekthesis“ des Diakon Agapetos für Kaiser Justinian, heißt – durch Gott über alle Menschen gestellt sei, und doch ihnen gleich, und dereinst vor dem göttlichen Gericht Rechenschaft über seine Herrschaft abzulegen habe. Den 72 „Artikeln der Mahnungen“ Agapetos zufolge, die vor allem auf eine herrscherliche Tugendlehre hinauslaufen, solle der Kaiser durchaus asketisches Profil haben und sei vor Gott verantwortlich. Wiederrum erstreckte sich diese Verantwortlichkeit auch auf die Sorge um die Rechtgläubigkeit des Reichs und die Sitten seiner Bewohner. Er hatte also dafür zu sorgen, dass weder die Eliten in Staat und Kirche, noch Gesetzgebung oder Liturgie sich von häretischen Lehren leiten ließen. Eine besondere Aufgabe für den Schutz der Kirche wurde dem Kaiser in praktischer Hinsicht bei Agapet nicht zugewiesen, wohl aber zählte zu seinen Tugenden die Fähigkeit, auf weise und aufrichtige Ratgeber (unter ihnen Patriarch und Geistliche) zu hören; ferner hatte der Kaiser – auch dies ein Element der „gerechten“ Herrschaft – für die Bedürftigen und Schwachen Sorge zu tragen.<sup>10</sup> Die Tugenden des Herrschers gingen aber letzten Endes allesamt aus seiner asketischen, spirituell ausgerichteten Haltung hervor: Allein dank seiner stetigen Bemühungen, im Gebet und mithilfe eines vorbildlichen Lebenswandels Kontakt mit dem göttlichen Willen zu halten, konnte eine

<sup>8</sup> Vgl. Donald M. Nicol: Byzantine Political Thought. In: James H. Burns (Hg.): The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350–c. 1450. Cambridge 1988, S. 51–79, hier: S. 62f.

<sup>9</sup> Ebd., S. 62 (Übersetzung durch den Verfasser).

<sup>10</sup> Hier nach Wilhelm Blum (Hg.): Byzantinische Fürstenspiegel. Agapetos, Theophylakt von Ochrid, Thomas Magister. Stuttgart 1981, S. 59–81.

Form der Herrschaft zustande kommen, die der Gerechtigkeit, ja der kosmischen Harmonie Geltung in Staat und Gesellschaft verschaffte. Noch weiter ausgestaltet wurde dieser Gedanke schließlich, teils schon nach dem Ende des alten Byzanz, im „politischen Hesychasmus“ oder „Laienhesychasmus“. Dieser verpflichtete den Regenten – der hierin seinen Untertanen mit gutem Beispiel vorangehen sollte – mit einer ausgearbeiteten Herrschertheologie auf ein ununterbrochenes Lob des Schöpfers (Doxologie) in Wort und Tat und entwickelte erst im Anschluss daran eine Tugendlehre mit praktischen Ratschlägen. Die politisch-theologischen Grundlagen sind hier, in Verarbeitung zahlreicher Schriften aus der byzantinischen Tradition, ungleich detaillierter ausgearbeitet, als das beim eben zitierten Agapet der Fall gewesen war. Ein herausragendes, womöglich aber auch abschließendes Beispiel dieser Strömung stellt das Lehrschreiben des walachischen Herrschers Neagoe Basarab an seinen Sohn Teodosie aus der Zeit vor 1520 dar.<sup>11</sup>

Und was geschah in Krisenzeiten? So harmonisch wie die theoretische Konstruktion der justinianischen Gesetzgebung die Verhältnisse in der Gesellschaft und das Verhältnis von Kirche und Staat – und damit von Kaiser und Patriarch – zeichnete, sah die Wirklichkeit in Byzanz kaum einmal aus. Auch hinter dem von dem russischen Theologen Georgij Florovskij im Geist der von ihm initiierten „neopatristischen“ Renaissance rekonstruierten Ideal einer „orthodoxen Zivilisation“<sup>12</sup> – einem Zusammenspiel von Klosterkultur und Politik – blieb die Wirklichkeit weitgehend zurück. Statt „symphonischem“ Gleichklang gab es Machtkämpfe. Es entschied sich meist am individuellen Verhältnis zwischen Kaiser und Patriarch sowie an der Stärke der jeweiligen Persönlichkeiten, wer im Staat faktisch das Sagen hatte. Die Realität konnte also durchaus Krisen bereithalten. Allerdings nahmen die Geistlichen und vor allem die Klöster eher selten direkt Einfluss auf das politische Geschehen. Generell kam auch in der Praxis den Kaisern die stärkste Rolle zu.<sup>13</sup> Interessanterweise gab es trotz des Auseinanderfallens von Anspruch und Realität keine ideologischen Debatten – auch in Byzanz stellte man nicht die Systemfrage.<sup>14</sup> Das System lieferte hierfür keine Handhabe. Denn Krisen ließen sich entsprechend der bereits in diesen Vorstellungen von kosmischer und politischer Harmonie präsenten Urbild-Abbild-Theorie stets als Folge moralischen Ungenügens des Abbildes (also des oder der Menschen) begründen und

<sup>11</sup> Text: Georghe Mihăilă (Hg.): *Invătăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, versiune originală. Bukarest 1996. Zuletzt ausführlich Mihai-Dumitru Grigore: *Neagoe Basarab – Princeps Christianus*. Christianitas-Semantik im Vergleich mit Erasmus, Luther, Machiavelli (1513–1523). Frankfurt a. M. 2015.

<sup>12</sup> Georges Florovsky: *Christianity and Civilisation*. In: ders.: *Church and Culture*. Belmont 1974, S. 121–130.

<sup>13</sup> Dagon: *Kirche* (wie Anm. 7), S. 220–228. Zuletzt hierzu die Beiträge in Michael Grünbart/Lutz Rickelt/Martin M. Vučetić (Hg.): *Zwei Sonnen am Goldenen Horn?. Kaiserliche und patriarchale Macht im byzantinischen Mittelalter*. 2 Bde. Münster 2011/2013.

<sup>14</sup> Ähnliche Beobachtungen finden sich bei Stefan Plaggenborg: *Gerechtigkeit und gerechte Herrschaft in Fürstenbelehrungen Altrusslands*. In: Mariano Delgado/Volker Leppin (Hg.): *Die gute Regierung. Fürstenspiegel von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart 2017, S. 140–161, hier: S. 144.

weniger in einer Fundamentalkritik am Urbild bewältigen. Notfalls ließ sich, auch wenn die Theorie das nicht wollte, immer noch die Berufung auf die *oikonomia* in einer Weise ausdehnen, dass selbst außergewöhnliche Aktionen (wie ungesetzliche Kriegserklärungen oder die Verfolgung von Kritikern) kaum systemsprengende Wirkung entfalten konnten.

### Byzantinisches Erbe im Moskauer Reich

Vieles von diesem byzantinischen Modell fand Eingang ins Moskauer Russland.<sup>15</sup> Dies beginnt mit der *symphonia*, die im Endeffekt freilich auch hier dem weltlichen Herrscher die stärkste Rolle zuwies. Dabei war die Zeit Ende des 15. Jahrhunderts offenbar eine Phase, in der für den Moskauer Kontext das Ideal des Herrschers – die Schablone, wenn man so will – vor allem durch die Kirche weiter ausformuliert wurde. Auch in Moskau war der Zar schließlich der Hüter des Glaubens – eine Rolle, an die die geistlichen Schriftsteller an der Wende zum 15. Jahrhundert den Zaren Vasilij III. erinnerten: Bischof Gennadij von Novgorod verwies in der Auseinandersetzung mit der Häresie der „Judaisierenden“ gar auf das ungleich konsequentere Vorgehen der spanischen Inquisition, an dem der Zar sich ein Beispiel nehmen könne.<sup>16</sup> Die Anknüpfung an Byzanz war da, wo sie explizit geschah, zugleich eine moralische Mahnung. Die berühmte Aussage des Mönches Filofej von Pskov, die den Zaren als Haupt des „Dritten Roms“ an die mit seiner weltgeschichtlich-eschatologischen Rolle einhergehenden Pflichten erinnerte, ist offenkundig auch in diesem Zusammenhang zu sehen. Filofej rief dem Zaren gleichsam die von Byzanz übernommene Schablone und die damit verbundenen Pflichten in Erinnerung: „Er ist auf der ganzen Erde der einzige Zar über die Christen, der Lenker der heiligen göttlichen Throne der heiligen ökumenischen, apostolischen Kirche, die, anstelle der römischen und der Konstantinopeler Kirche, in der von Gott geretteten Stadt Moskau [...] ist. Sie allein leuchtet auf dem ganzen Erdkreis heller als die Sonne. 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.“ Filofej's Sendschreiben gehört damit wohl vor allem in die Reihe der um 1500 entstandenen „Fürstenmahnungen“ mit eschatologischem Hintergrund (die altrussische Zeitrechnung hatte das Jahr 7000, das Jahr 1492 nach Christi Geburt, als das Jahr des Weltenendes und des Jüngsten Gerichts bestimmt), die das „Ende

<sup>15</sup> Zum Folgenden vgl. auch Ihor Ševčenko: Byzantium and the Eastern Slavs after 1453. In: ders.: Ukraine between East and West. Essays on Cultural History to the Eighteenth Century. Edmonton/Toronto 1996, S. 12–26.

<sup>16</sup> Zuerst Elie Denisoff: The Origins of the Autonomous Russian Church. In: RP 12 (1950), S. 225–246, hier: S. 238f. Byzantinische Vorbilder hinsichtlich der Häretikerverfolgung nennt Ševčenko: Byzantium (wie Anm. 15), S. 95.

der Geschichte“ in der Apotheose des gottbegnadeten neuen Russland und seines erhabenen Zaren zu verarbeiten suchten.<sup>17</sup>

Das hier verwendete Schema enthält freilich, wie Donald Ostrowski argumentiert hat, auch eine defensive Ideologie, die sich die russische Kirche erst im Zuge der Auseinandersetzung mit den Mongolen zu eigen machte – viel mehr als bei Agapet und in Byzanz war der Zar im Moskauer Reich nicht nur Hüter, sondern auch Verteidiger des Glaubens nach außen. Filofejs Sendschreiben beinhaltet daher auch eine weitergehende Definition – also Bestimmung oder gegebenenfalls auch Einschränkung – zarischer Macht.<sup>18</sup> Jedoch orientierten sich die Zaren in Wahrheit nur sehr zögerlich an derart hochtrabenden Ansprüchen. Die impliziten Verpflichtungen waren jedenfalls viel früher ein Thema als die ideologischen Implikationen. Im außenpolitischen Programm Moskaus taucht das „Dritte Rom“ zu dieser Zeit noch nicht auf. Eine entsprechende Lehre erhielt, wie inzwischen nachgewiesen wurde, erst viel später, nämlich nach dem Krimkrieg Mitte des 19. Jahrhunderts, außenpolitisch reklamierende und zugleich ideologische, innenpolitisch bindende Bedeutung.<sup>19</sup>

Offenkundig bedeutsamer waren demgegenüber die moralischen Leitlinien der entweder direkt aus Byzanz oder aus dessen Einflusskreis stammenden Fürstenspiegel. Die Rezeptionsgeschichte des erwähnten Diakon Agapet etwa lässt sich im Moskauer Russland mindestens vom 15. bis weit ins 17. Jahrhundert verfolgen. Vermutlich reicht die Linie entsprechender Einflüsse sogar bis in die Kiever Zeit zurück.<sup>20</sup> In der älteren russischen Tradition wurde wohl zuerst Fürst Aleksandr Nevskij von Novgorod (1220–1263) als Beispiel eines „gottgefälligen Herrschers“ angeführt und später kanonisiert.<sup>21</sup> Ende des 15. Jahrhunderts machte nicht zuletzt Josef von Volokolamsk, dessen Schriften früher allgemein als ein wesentli-

<sup>17</sup> Hier Sendschreiben Filofejs von Pskov an Michail G. Misjur' Munechin, vgl. Hildegard Schaefer (Hg.): *Moskau das Dritte Rom*. Darmstadt 21957, S. 198–205, Zitat: S. 204. Ivan III. taucht in den Sendschreiben Filofejs verschiedentlich als „Zar der *pravda*“ auf. Vgl. Vasilij Malinin: *Starec Eleazarovskago Monastyrja Filofej i ego poslanija*. Kiew 1901, S. 568f., S. 582, S. 596, S. 742. Eine Reihe von Fürstenmahnungen dieser Zeit, wie die „Izloženie paschali“ („Erläuterung zu den Ostertafeln“) des Metropoliten Zosima, oder Iosif Volockijs Schreiben an Großfürst Vasilij III., entwerfen gleichermaßen das Idealbild des Fürsten, der Gerechtigkeit als Tugend pflegt und ihr im Sinne eines Abbildes der göttlichen Ordnung zur Geltung verhilft. Dabei steht die Dringlichkeit moralischer Mahnung in merkwürdigem Gegensatz zur offenbar gänzlich unterentwickelten Sensibilität für die Bedeutung des positiven Rechts. Vgl. Plaggenborg: *Fürstenbelehrungen* (wie Anm. 14), hier bes.: S. 147–159.

<sup>18</sup> Donald Ostrowski: *Muscovy and the Mongols. Cross-Cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304–1589*. New York/Cambridge 1998, S. 133–249. Zum „Dritten Rom“ vgl. ebd., S. 219–244.

<sup>19</sup> Marshall Poe: *Moscow, the Third Rome. The Origins and Transformations of a „Pivotal Moment“*. In: *JGO* 49 (2001) 3, S. 412–429.

<sup>20</sup> Zum Einfluss Agapets in der Kiever Rus' zuletzt Kirill A. Maksimovič: *Obraz ideal'nogo pravitelja v drevnerusskoj „pčele“*. In: *Drevnjaja Rus'* (2002) 7, S. 28–42. Zu altrussischen Fürstenspiegeln ansonsten Plaggenborg: *Fürstenbelehrungen* (wie Anm. 14).

<sup>21</sup> Vgl. Frithjof Benjamin Schenk: *Aleksandr Nevskij – Heiliger, Fürst, Nationalheld. Eine Erinnerungsgestalt im kulturellen Gedächtnis (1263–2000)*. Köln u. a. 2004, S. 58–67.

cher Beitrag zur Formulierung der Moskauer Staatsidee angesehen wurden, ausgiebig Gebrauch von Agapets „Ekthesis“ und anderen einschlägigen Werken.<sup>22</sup> Auch die erwähnten Lehrschreiben des Neagoe Basarab dürften bekannt gewesen sein, wenngleich hier unklar bleibt, bis zu welchem Grad das enthaltene, sehr elaborierte Programm tatsächlich rezipiert wurde.<sup>23</sup> Womöglich wurden die Tiefen der theologischen Reflexion entsprechend dem dort repräsentierten „politischen Hesychasmus“ nicht vollends nachvollzogen, wohl aber die moralischen Folgerungen daraus kolportiert und angewandt.

Moskauer Geistliche betonten in ihren Schriften stets die moralischen Qualitäten, die ein Zar der rechten Ausfüllung seines hohen Amtes schuldete.<sup>24</sup> In dieser Hinsicht bestand kaum ein Unterschied zwischen der Richtung der „Besitzenden“ um den Abt Josef von Volokolamsk auf der einen und den Anhängern des Lagers der „Nichtbesitzenden“ um den Einsiedler Nil Sorskij, dessen Schule auch Autoren wie Maksim Grek und Vassian Patrikeev angingen, auf der anderen Seite: Stets war vor allem davon die Rede, dass der Zar – mehr noch als andere – den Versuchungen der Welt (wie übermäßigem Reichtum) und seinen Leidenschaften zu entsagen hatte, wenn seine Herrschaft gerecht sein sollte. „Gerechte Herrschaft“ stand und fiel also mit dem Charakter des Zaren und seinem geistlichen Format – mit anderen Worten: Gerechtigkeit war eine Tugend des Herrschers, kein Charakteristikum des Systems.

Demgegenüber stand eine kirchliche Auffassung von der Erhabenheit des zari-schen Amtes, die zum Teil noch über das byzantinische Erbe hinausging. Zumindest lässt sich aus den – 1547 erstmals für Ivan IV. angewandten, und seinerzeit vor allem unter der Ägide von Metropolit Makarij konzipierten – Weihehandlungen bei der Inthronisation eines neuen Zaren schließen, dass dieser nicht (wie in

<sup>22</sup> Ihor Ševčenko: A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology. In: HSS 2 (1954), S. 141–179; ders.: Agapetus East and West. The Fate of a Byzantine „Mirror of Princes“. In: RESEE 16 (1978), S. 3–44. Vgl. auch Hans-Dieter Döpmann: Der Einfluss der Kirche auf die moskovitische Staatsidee. Staats- und Gesellschaftsdenken bei Josif Volockij und Nil Sorskij. Berlin 1967, S. 113f., S. 131, S. 135f. Auch die ebd., S. 170f., wiedergegebene Passage eines Sendschreibens Volockijs an den Großfürsten enthält Zitate aus Agapetos. Vgl. zu diesem Sendschreiben und zur Rezeption Agapets auch Plaggenborg: Fürstenbelehrungen (wie Anm. 14), S. 156–158.

<sup>23</sup> Der Text wurde 1557 im Auftrag Moskaus dem ökumenischen Patriarchen in einer Kopie vorgelegt, um diesen von der Rechtgläubigkeit der russischen Zaren und ihrer Herrschaftsauffassung zu überzeugen. So sollte der Patriarch zur Approbation der bereits 1547 erfolgten Zarenkrönung Ivans IV. bewegt werden. Das Werk wurde dabei verfälschend als russisches Traktat ausgegeben. Vgl. Grigore: Neagoe Basarab (wie Anm. 11), S. 85, im Anschluss u. a. an Mihăilă: Invătăturile (wie Anm. 11), S. 98f. Unklar bleibt, inwieweit mit dieser Verwendung auch eine breitere Rezeption einherging. Für die Verbindungen mit dem rumänischen Fürstentum Moldau zeugt die Heirat von Zar Ivans III. Sohn Ivan (dem Jüngeren) mit der moldauischen Prinzessin Elena im Jahr 1482. Wie intensiv diese Kontakte freilich auf lange Sicht waren, auch nachdem Elena 1505 schließlich wegen ihrer Sympathien für die Bewegung der „Judaisierenden“ im Gefängnis starb, ist noch ungenügend erforscht. Vgl. einsteilen Alexandru D. Xenopol: Istoria românilor din Dacia Traiană. Bd. 3. Iași 1888, S. 401f.

<sup>24</sup> Eine nützliche, in der Interpretation freilich nicht sehr tief gehende Zusammenstellung gibt Julija L. Baljušina: Problema spravedlivogo upravljenija gosudarstvom v social’no-filosofskich koncepcijach russkich religioznych myslitelej XV–XVI vv. In: Gramota 43 (2014) 3, S. 19–22.

späterer Zeit in Byzanz)<sup>25</sup> den alttestamentarischen Königen, sondern vielmehr Christus, dem Weltenherrscher selbst, nahegestellt wurde. So betrachtet ging Moskau in Sachen „Gottähnlichkeit“ noch einen Schritt weiter beziehungsweise kehrte zu den hochfliegenden Anfängen der byzantinischen Tradition zurück. Der Semiotiker Boris Uspenskij sprach in diesem Kontext von einem „Charisma der Macht“, das im alten Moskau den Zaren (aber auch den Metropoliten beziehungsweise Patriarchen) vollständig aus dem Kreis der normalen Sterblichen herausgehoben habe.<sup>26</sup> Die Frage, die vor allem in Krisenzeiten auftauchte, wie sie seit den brutalen Auswüchsen in der Spätphase der Herrschaft Ivans IV. heraufzogen, war, inwieweit zwischen dem Charisma des Amtes und den Verfehlungen seines – teils noch immer menschlichen – Inhabers unterschieden werden konnte, und welche Schlussfolgerungen daraus zu ziehen seien.

### *Pravda* – göttliche Ordnung, Kosmologie und „gerechte Herrschaft“ in Moskau

Ungeachtet allen rituell begründeten Charismas zarischer „Autokratie“ war die Zarenmacht also nicht per se ungebunden und durfte nicht willkürlich sein. Vielmehr war der Zar an eine Bestimmung gebunden und es blieben die hohen moralischen Verpflichtungen des Zarenamtes bestehen. Ausgangspunkt der Tugenden des Herrschers war und blieb dessen Verbindung zur Harmonie der göttlichen Ordnung. Dass der Ursprung einer gerechten Herrschaft letztlich im Kosmos und in der gottgewollten Schöpfungsordnung lag und dass menschliche Angelegenheiten nicht allein „gerecht“, sondern harmonisch zu ordnen seien, glaubte man auch im Moskauer Reich. Das Schlüsselwort in diesem Kontext war *pravda*: Der Zar war demnach gehalten, nach „Glaube und Recht“ (*veroju i pravdoju*) zu regieren. Gemeint war hiermit freilich weniger ein objektiv bindender Kodex von fixen Bestimmungen und Rechten als eine religiös verstandene Bindung zur wahren Ordnung der Dinge.

Die Formulierung „nach Glaube und Recht“ eröffnen ein semantisches Feld, dessen einzelne Elemente meist nur unzureichend in moderne Sprachen übersetzt werden können.<sup>27</sup> Der zentrale Begriff für die altrussische Auffassung, *pravda*, ist wahlweise als „Ordnung“, „Recht“ oder „Wahrheit“ zu übersetzen. Die altrussische *pravda* entspricht so gesehen und dem Prinzip nach vor allem der byzantinischen *taxis*, auch wenn womöglich Akzentverschiebungen und gebrochene Überlieferungen separat zu untersuchen wären. Allerdings ist die Semantik hier wie dort eher unpräzise, was den Vergleich im Groben einfach, im Detail aber schwie-

<sup>25</sup> Vgl. Anm. 6.

<sup>26</sup> Boris A. Uspenskij: Car' i Patriarch. Charisma vlasti v Rossii (Vizantijskaja model' i ee russkoe pereomyslenie). In: ders. (Hg.): Izbrannye Trudy. Bd. 1. Moskau 1996, S. 184–204, hier: S. 187f.

<sup>27</sup> Zum Folgenden eingehend Andrej L. Jurganov: Vera christianskaja i „pravda“. In: ders. (Hg.): Kategorii russkoj srednevekovoj kul'tury. Moskau 1998, S. 33–116. Zur Formel „nach Glaube und Recht“ vgl. ebd., S. 81.

rig macht.<sup>28</sup> Auf Liturgie und Zeremoniell, selbst auf die Zeremonien, die Metropol Makarij für die Zarenkrönung Ivans VI. konzipierte, wurde der Begriff *pravda* offenbar nicht angewandt.<sup>29</sup> Auch die altrussische *pravda* ist semantisch näher bei „Ordnung“ als bei „Wahrheit“ oder „Gerechtigkeit“. Zugleich ist sie vor allem ein religiöser Terminus, nur sehr mittelbar ein Rechtsbegriff. „Gerechte Herrschaft“ meinte eher eine „tugendhafte Herrschaft“, die Frucht davon aber war nicht allein „Gerechtigkeit“, sondern auch „Harmonie“. Der Zar war „gerecht“ (*pravednyj*) insofern seine Erscheinung und Herrschaft mit den Prinzipien von *vera* (Glaube) und *pravda* übereinstimmten. *Vera* kann hier aber auch im Sinne von „Treue“ verstanden werden. Noch im heutigen Russisch ist *vernyj* vor allem das Wort für „treu“ (im Unterschied zu *verujuščij* für „gläubig“).

Der Zar war nach Ansicht des Mönchs und Publizisten Ermolaj-Erasm „durch den Glauben ein gerechter“ und unterschied sich hierdurch vom Tyrannen, der sich zum Beispiel selbst bereichere und seine Macht missbrauche.<sup>30</sup> Tatsächlich tauchten die beiden Begriffe *vera* und *pravda* sehr oft nebeneinander und in semantischer Verschränkung auf. Die Übersetzung aber bleibt unsicher – *pravda* meint „Wahrheit“ im Sinne von „richtig“ und in Übereinstimmung mit einer präfigurierten Ordnung, die aber kaum einmal konkretisiert wurde. Aus dem „Stoglav“, den Beschlüssen der Hundert-Kapitel-Synode von 1551, geht hervor, dass „Gottes Wort und Anordnung“ (*slovo Božie*) als Synonym für *pravda* verstanden wurde, *istina* (ein anderes Wort für „Wahrheit“ sowie „Wahrhaftigkeit“, „Wirklichkeit“<sup>31</sup>) erscheint als die Frucht davon.<sup>32</sup>

Selbst der göttlichen Ordnung lag in religiöser Auffassung der Wille des gottgleichen (also dem Schöpfer gleichen) Christus zugrunde (in der Ikonenkunst bereits in der Kiever Sophienkathedrale als *pantokrator*, Weltenherrscher dargestellt), ihm schuldete jeder Herrscher Rechenschaft. Christus werde schließlich einst im Jüngsten Gericht auch über die Herrscher richten. So verstand es, ganz in der griechisch-byzantinischen Tradition stehend, auch der griechische Mönch Maksim („der Grieche“, *Grek*), der in der ersten Hälfte des 16. Jahrhundert zur Übersetzung griechischer Texte nach Moskau gekommen war.<sup>33</sup> Entsprechend heißt es

<sup>28</sup> Auch die Übertragung aus dem Griechischen, wohl zuerst durch die altkirchenslavischen Übersetzungen der „Slavenapostel“ Kyrillos und Methodios im späten 9. Jahrhundert geleistet, betrifft eher ein Begriffsfeld als konkrete Termini. So kann *pravda* im Sinne von „Gerechtigkeit“ auch vom griechischen *dikaia*, im Sinne von „Wahrheit“ vom griechischen *aleteia* abgeleitet werden. Die hier verwendete Rückführung auf *taxis* ist folglich hypothetisch und nicht singular. Vgl. Constantin Sigov: *Pravda*. In: Barbara Cassin u. a. (Hg.): *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*. Princeton 2014, S. 813–819, hier: S. 813; Wilhelm Goerd: *Pravda. Wahrheit (Istina) und Gerechtigkeit (Spravedlivost)*. In: *AfB* 12 (1968), S. 58–85, hier: S. 59–63.

<sup>29</sup> Jedenfalls sind entsprechende Andeutungen in der Studie Uspenskij: *Car* (wie Anm. 26) nicht zu finden.

<sup>30</sup> Baljušina: *Problema* (wie Anm. 24), S. 20.

<sup>31</sup> Auch im Sinne von „das Gegebene“, „das Zutreffende“, vgl. Goerd: *Pravda* (wie Anm. 28), S. 59.

<sup>32</sup> Jurganov: *Vera* (wie Anm. 27), S. 49f.

<sup>33</sup> *Ebd.*, S. 52–55.

auch bei Ivan Peresvetov, der „Wille Christi“ (*volja Christa*) sei *pravda* im Staat. Mit der Bindung an dieses Prinzip stand und fiel die Zukunft des politischen Gemeinwesens. Nach Peresvetovs Ansicht war etwa Byzanz untergegangen, weil es die *pravda* verloren habe. Peresvetov gehört zur Gruppe der alten Moskauer Publizisten, bei denen sich am ehesten die Anklänge an Byzanz und damit ein Verständnis von *pravda* im Sinne einer Urbild-Abbild-Vorstellung fassen lassen, nach der der göttliche Wille und die Harmonie der Schöpfung im Abbild der *pravda* dem Herrscher zugänglich sei.<sup>34</sup> Allerdings wurde *pravda* auch im Plural und kombiniert mit einem Adjektiv verwendet. Der Begriff bezeichnete dann eine von vielen möglichen Konkretisierungen desselben Prinzips. „Glaube“ (*vera*) wiederum, von dem auch Ermolaj-Erasm spricht, bezeichnete weniger eine Weltanschauung oder persönliche Überzeugung, sondern Treue zu dieser göttlichen Ordnung und die damit verbundene Moralität. Entsprechend ist das Wort für „Religion“ im Altrussischen *zakon Božij* (wörtlich: „Gesetz Gottes“) – *religija* erscheint erst im 18. Jahrhundert als ein Lehnwort aus dem Polnischen.<sup>35</sup>

Das entsprechende Begriffsfeld erlaubte es, ohne dass man es verlassen oder mit anderen Zeitgenossen darüber in Streit hätte geraten müssen, unterschiedliche Akzente zu setzen. Folglich finden sich bei den Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts einerseits zwar verschiedene Annäherungen. Eine echte Debatte, in der Meinungen akzeptiert oder verworfen wurden, gab es andererseits aber offenbar nicht – jedenfalls nicht über das Prinzip der *pravda*. Man musste nicht in heftigen Diskussionen um einen Konsens ringen, denn irgendwie verstand jeder, was *pravda* bedeutete – auch wenn das mitunter schwierig zu beschreiben war und die gefundenen Worte, Deutungen und Verbindungen verschieden sein konnten. Letztlich war nicht allein der Zar, sondern jeder Mensch gehalten, sein Leben danach auszurichten. Das klingt an bei Ermolaj-Erasm, der in der Nächstenliebe die eigentliche Erfüllung des göttlichen Gebotes sieht, aber auch etwa in der Einhaltung der Bestimmungen des Mitte des 16. Jahrhunderts konzipierten moskowitzischen Hausbuches, des „Domostroj“, die ja gerade für die Allgemeinheit gedacht waren.<sup>36</sup> Ferner sieht auch Iosif Volockij die Aufgabe des Herrschers, wiederum vor dem Hintergrund der byzantinischen Urbild-Abbild-Vorstellung, nicht allein darin, selbst und für sich das Recht zu garantieren, sondern darin, die Menschen zu lehren, „dass sie die Ordnung wahren“ und sich „ihren dämonischen Leidenschaften“ erwehren sollten.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Ebd., S. 34, S. 42–45.

<sup>35</sup> Max Vasmer: *Ėtimologičeskij slovar' russkogo jazyka*. Bd. 3. Moskau 1971, S. 466.

<sup>36</sup> Jurganov: *Vera* (wie Anm. 27), S. 55–58, S. 67–70.

<sup>37</sup> Aleksandr A. Zimin/Jakov S. Lur'e (Hg.): *Poslanija Josifa Volockogo*. Moskau/Leningrad 1959, S. 183. Der Kampf gegen die „versklavenden“ Leidenschaften zur Erlangung innerer Freiheit ist bereits ein zentraler Topos der byzantinischen monastischen Literatur. Die deutsche Übersetzung bei Döpmann: *Staatsidee* (wie Anm. 22), S. 170 („Deshalb hat Dir, Herrscher, der himmlische Zar als Gleichnis der Himmelsmacht das Zepter der irdischen Zarenmacht gegeben, damit du die Menschen lehrst, das Recht [*pravda*] zu wahren, und ihrem teuflischen Verlangen zu wehren“), gibt diese Hintergründe nur unzureichend wieder.

Nur einige Autoren betonen den Aspekt einer – wie man leicht anachronistisch formulieren könnte – sozialen Gerechtigkeit, die aus der gerechten Zarenherrschaft hervorzugehen habe. Maksim Grek etwa legte dem Zaren besonders die Fürsorge für die Schwachen und Benachteiligten ans Herz. Bei Ermolaj-Erasm finden sich Ausführungen zur prinzipiellen Gleichheit aller Menschen, der auch eine gerechte Verteilung der Güter – allerdings wohl im Sinne einer distributiven Gerechtigkeit: nicht gleich viel, sondern genug für jeden – entsprechen solle. Solches wurde als Aufgabe oder Mahnung an den Zaren, nicht als Systemkritik formuliert. Das gilt selbst da, wo sich Ermolaj-Erasm Gedanken über eine „gerechte“ Besteuerung machte, unter anderem für die Bauern, die das Fundament der Gesellschaft darstellten. Als Vorbild in seinen „Instruktionen für den wohlwollenden Zar“ („Blagochoťjaščim carem pravitel'nica i zemlemerie“, 1549) gilt der biblische Joseph in Ägypten.<sup>38</sup>

Tatsächlich wurden selbst Krisen der Herrschaft in erster Linie als moralische Probleme empfunden und erklärt. Wie geschildert, hatte Ivan Peresvetov schon den Fall des Reichs von Byzanz damit erklärt, dass dort die Verbindung zur göttlichen Ordnung, die *pravda* also, verloren gegangen sei. Dies konnten vor allem Kirchenvertreter auch in Moskau dem Zaren vorhalten. Ein Paradebeispiel hierfür sind die Worte, die vom Metropoliten Filipp – wie es heißt – im Jahr 1568 Zar Ivan „dem Schrecklichen“ ob seines Wütens gegen Adlige, Städte und das ganze Volk entgegengehalten wurden: „Selbst in den ungläubigen und heidnischen Reichen gibt es Gesetze und Ordnung [*zakony i pravda*], und es gibt Barmherzigkeit gegenüber den Menschen – nur in Russland gibt es das alles nicht.“<sup>39</sup>

Das sind starke Worte, wenn man – unter anderem im Licht des zitierten Filofej von Pskov – bedenkt, dass „Gesetze und Ordnung“ im russisch-orthodoxen Verständnis doch gerade in Moskau, dem „Dritten Rom“, – im Gegensatz zu den von Heiden besiedelten Gebieten – herrschen sollten. Die zitierte Sequenz nennt in kurzen Worten die Eckpfeiler einer gerechten zarischen Herrschaft: „Gesetze und Ordnung“ sowie Barmherzigkeit (wenn man so will, ein Anwendungsfall der byzantinischen *oikonomia*, die ansonsten im alten Russland anscheinend kaum in ähnlicher Weise thematisiert wurde).<sup>40</sup> Des Weiteren erinnerte Filipp den Zaren an das Jüngste Gericht und den ihm übergeordneten Richter, vor dem er sich verantworten müsse. Ivans Schreckensherrschaft seit den 1560er-Jahren wurde geradezu als paradigmatisch für die Entartung der gerechten Herrschaft in Tyrannei ver-

<sup>38</sup> Tatiana A. Kolesnikova: Obščestvenno-političeskie vzgljady Ermolaja-Erasma. In: TODRL 9 (1953), S. 251–265, hier: S. 256f. Ermolaj-Erasm ließ sich, wie die Autorin feststellt, ungeachtet seiner positiven Aussagen über die Bauern auch in sowjet-marxistischer Perspektive nicht als Anwalt der unteren Klassen und Kritiker feudaler Herrschaft reklamieren.

<sup>39</sup> So zitiert, dann allerdings ohne weitere Verweise, bei Nikolaj Karamzin: Istorija Gosudarstva Rossijskogo. Bd. IX. St. Petersburg 1821, S. 104.

<sup>40</sup> Barmherzigkeit zu üben war insofern im alten Russland eine Tugend, aber – im Sinne eines gegebenenfalls Außerkraftsetzens der Gesetze – eben auch ein Vorrecht des Herrschers, und damit Ausweis seiner Vollmacht. Vgl. Nancy S. Kollmann: The Quality of Mercy in Early Modern Legal Practice. In: Kritika 7 (2006), S. 5–22.

standen – gleichwohl blieb es dabei, dass dieses Problem moralisch zu beschreiben und zu lösen war. Mehr noch: Eine solche Perversion des gottgegebenen Herrschers konnte, ungeachtet aller Anklagen, auch bei den von solcher Ungerechtigkeit Betroffenen als göttliche Strafe oder Prüfung aufgefasst werden, auf die mit Reue und Besserung, vielleicht auch mit moralischer Mahnung, aber nicht mit Kritik am System zu reagieren war. So beginnt auch eines der bekannten, anklagenden Sendschreiben Fürst Andrej Kurbskijs, eines einstmals hochgestellten Bojaren, der vor den Nachstellungen des rachsüchtigen Zaren nach Litauen geflohen war, mit den Worten: „An den Zaren, der von Gott hoherhoben ist, besonders in Rechtgläubigkeit leuchtend erschien, nun aber um unserer Sünden willen als das Gegenteil davon erscheint.“<sup>41</sup> Konnte sich vor diesem Hintergrund so etwas wie ein Widerstandsrecht gegen einen zum Tyrannen mutierten Zaren herausbilden?

### Strukturelle Einschränkungen und Widerstandsrecht – Die Kirche

Bereits Vladimir Val'denberg wies vor etwa einhundert Jahren im Fazit seiner umfangreichen Studie zu den „Altrussischen Lehren von den Grenzen der zarischen Macht“ darauf hin, dass keiner der Moskauer Zaren zwischen dem späten 15. Jahrhundert und der Zeit Peters des Großen von sich selbst als unbegrenztem, keiner Beschränkung unterworfenem Herrscher gesprochen habe. Vielmehr seien Selbstbeschreibungen immer darauf hinausgelaufen, dass der Zar erster Diener aller, Erzieher und Vorbild zu sein habe.<sup>42</sup> Wenn es aber institutionelle und praktische Beschränkungen gab, dann aus zwei Richtungen: Sie betrafen erstens die Pflichten des christlichen Herrschers gegenüber der Kirche, und zweitens die Notwendigkeit, auf Ratgeber in seiner Umgebung zu hören.

Vor dem Hintergrund des bereits skizzierten Ideals des christlichen Herrscheramtes in der russischen und letztlich byzantinischen Tradition, das mehr oder weniger separat vom aktuellen Herrscher gesehen wurde, gehörte es zu den selbstverständlichen Prärogativen der Kirche, dieses Idealbild einerseits zu verwalten, andererseits den Herrscher an die für eine „gerechte Herrschaft“ erforderlichen Tugenden zu erinnern. Deshalb wurde von Theologen das Prinzip der *pravda* entsprechend ausgelegt und in Anlehnung an die kirchliche, teils byzantinische Tradition ein Tugendkatalog erstellt. Der weltliche Herrscher war demnach der Kirche regelrecht untertan – schließlich herrschte er, ungeachtet aller Machtfülle, am Ende doch nur über die Körper der Untertanen, während ihre Seelen Gott gehörten. So sahen es Iosif Volockij und Metropolit Daniil – und so brachte es

<sup>41</sup> Konstantin Erusalimskij: Sbornik Kurbskogo. Issledovanija knižnoj kul'tury. Bd. 2. Moskau 2009, S. 292 (Übersetzung durch den Verfasser).

<sup>42</sup> Vladimir E. Val'denberg: Drevnerusskie učeniija o predelach carskoj vlasti. Petrograd 1916 (ND: Moskau 2006), S. 352. Val'denbergs Studie bleibt grundlegend. Vgl. außerdem Daniel Rowland: Did Muscovite Literary Ideology Place Limits on the Power of the Tsar (1540s-1660s)? In: RusR 49 (1990) 2, S. 125-155.

auch noch die Hundert-Kapitel-Synode Mitte des 16. Jahrhunderts zum Ausdruck. Explizit ausgesprochen worden war diese Feststellung sogar vom (damals noch hoffnungsvoll betrachteten) jungen Zaren Ivan IV., der der Synode vorsah.<sup>43</sup> Auch in der Praxis fiel hohen Kirchenleuten in der Umgebung des Zaren die Aufgabe zu, ihm beratend zur Seite zu stehen, ihn zu veranlassen, harte Urteile abzumildern oder ihn um Gnade zu bitten. Entsprechend entgingen beispielsweise, eigener Auskunft zufolge, Vassian Patrikeev und sein Vater, nachdem sie am Hof zeitweise in Ungnade gefallen waren, nur durch die Fürsprache von Metropolit Simon der von Ivan III. bereits verhängten Todesstrafe.<sup>44</sup>

Manche Zaren aber genügten nicht nur den hohen Ansprüchen ihres Amtes nicht, sondern verwandelten die Zarenherrschaft sogar in ein Schreckensregime. Spätestens mit der Regentschaft Ivans IV. und deren desaströsen Folgen – einschließlich des Erlöschens der Dynastie der Riurikiden und der daran anschließenden „Zeit der Wirren“ – stand man im Moskauer Russland ganz konkret und empirisch vor einem Problem, dem sich die politische Theorie freilich zuvor schon zugewandt hatte. Was nämlich war zu tun, wenn der Zar sich als Gewalt herrscher erwies und sich offenkundig von der *pravda* entfernt hatte? Was sollte geschehen, wenn er nicht allein den bestehenden Ansprüchen, die sein Amt an ihn stellte, nur unvollkommen genügte, sondern sogar aktiv Verrat an ihnen übte?

Es scheint, zumindest auf den ersten Blick, dass die politische Theorie des alten Moskau hier eine Art Widerstandsrecht bereithielt – und zwar ausgerechnet bei jenem Autor, der sonst so gern als Hauptideologe des altmoskovitischen zarischen Absolutismus präsentiert wird. Iosif Volockij war es, der das Volk ausdrücklich zum Ungehorsam gegenüber einem „ungerechten“ Zaren aufrief: „Wenn da aber ein Zar ist, der über die Menschen herrscht, der aber seinerseits beherrscht wird durch böse Leidenschaften und Sünden, durch Habgier, Gewalt, Täuschung und Lüge und, am schlimmsten von allen, durch Unglaube und Gotteslästerung, so ist solch ein Zar kein Diener Gottes, sondern ein Teufel – kein Zar, sondern ein Tyrann [*mučitel'*]. Unser Herr Jesus Christus nannte eine solche Person nicht Zar, sondern einen Fuchs [Lk 13,33]; einen solchem Zaren, oder auch Fürsten, der euch zu Ehrlosigkeit und Gerissenheit führt, sollt ihr nicht gehorchen, auch wenn er euch bedrängt oder mit dem Tod bedroht.“<sup>45</sup>

Sicher relativieren solche Passagen die früher verschiedentlich geäußerte Auffassung, Volockij sei der erste und führende Propagandist zarischer Alleinherr-

<sup>43</sup> Ebd., S. 175, S. 187, S. 231–234.

<sup>44</sup> Vgl. Döpmann: Staatsidee (wie Anm. 22), S. 119.

<sup>45</sup> A. Volkov (Hg.): Josif Volockij, Prosvetitel'. Kazan 1869, S. 287 (Übersetzung durch den Verfasser). Vgl. auch Val'denberg: Drevnerusskie (wie Anm. 42), S. 176f. Die Erwähnung des Fuchses (in der lateinischen Bibel entsprechend Lk 13, 32) bezieht sich auf König Herodes. Der Terminus *mučitel'* lässt sich allgemein als „Bedränger“ oder „Tyrann“ (wie bei Val'denberg) übersetzen, kann im engeren Sinne aber auch als Gegenbegriff zu *mučennik* (Märtyrer) gesehen werden. Vgl. Cornelia Soldat: The Limits of Muscovite Autocracy. The Relations between the Grand Prince and the Boyars in the Light of Iosif Volotskii's Prosvetitel'. In: CMRS 46 (2005) 1–2, S. 271f.; kritisch zu Rowland: Ideology (wie Anm. 42), S. 127f.

schaft im alten Moskau gewesen.<sup>46</sup> Sie bedeuten auch einen gewissen Bruch: Die alte russische Überlieferung hatte stets vom Volk erwartet, auch einem „tyrannischen“ Zaren Gehorsam entgegenzubringen und dessen Launen und Untaten als Strafe Gottes anzusehen, so wie dies noch im oben erwähnten Zitat des Fürsten Kurbskij anklingt. Dennoch lässt sich aus Volockijs Aussagen nur bedingt ein echtes Widerstandsrecht ableiten. Zunächst war es Volockijs Absicht, den Zaren zu einem entschiedeneren Vorgehen gegen Glaubensabweichler und Häretiker zu bewegen – deshalb der Nachdruck auf „Unglaube und Gotteslästerung“. Es ging ihm darum, den Zaren kirchlicherseits als Hüter des Glaubens in Dienst zu nehmen; an anderen Stellen äußerte er sich ähnlich.<sup>47</sup> Bezeichnend aber ist, dass sich nirgends eine Bemerkung darüber findet, wie dieser Ungehorsam, abgesehen von stummer Verweigerung, zum Ausdruck gebracht werden könne. Ein Recht zu expliziter Opposition, gar zu Aufruhr oder offener Rebellion lässt sich aus dem Text jedenfalls gewiss nicht ableiten. Val'denberg geht insofern stellenweise doch etwas zu weit, wenn er die Passage aus Volockijs Schriften in Beziehung zu westlichen Monarchomachen setzt.<sup>48</sup> Denn das System selbst blieb bei Volockij intakt. Für ihn war es allein an der Kirche, über den Zaren das entsprechende Urteil zu fällen und die Untertanen vom Gehorsam zu entbinden. So ist auch von kaum etwas anderem als einem „geistlichen Ungehorsam“ die Rede. Praktisch konnte das heißen, dem Zaren den Zutritt zur Liturgie oder die Eucharistie zu verweigern, wie es Metropolit Filipp gegenüber Ivan IV. getan hatte. Filipp wurde dadurch gar zum Märtyrer. Er wurde abgesetzt und in ein Kloster nahe Tver' verbannt, wo er im Jahr darauf – wie man annimmt, wohl auf Geheiß Ivans IV. – ermordet wurde.<sup>49</sup> Ein Einzelfall war er offenbar nicht. Filipp's Vorgänger German musste ebenfalls wegen seiner Kritik am Zaren seinen Posten räumen und kam später als ein Anhänger Filipp's zu Tode. Vermutlich fiel nach der Kritik Filipp's ein Großteil der hohen kirchlichen Würdenträger Ivans Zorn zum Opfer.<sup>50</sup>

Erstaunlich erscheint vor diesem Hintergrund die Tatsache, dass auch nach all den Entgleisungen und unheilvollen Folgen der Schreckensherrschaft Ivans IV. die politischen Schriftsteller selbst des frühen 17. Jahrhunderts, im reflektierenden Rückblick auf alle „Wirren“ der vergangenen Zeit, dabei blieben, dass auch dem sündigen und tyrannischen Zaren als einer Geißel Gottes im Zweifelsfall Gehorsam zu erweisen sei, oder dass der Herrscher wenigstens – eine unter Umständen bedeutsame Akzentuierung – als gegeben hinzunehmen sei. Denn, so führt etwa der Beamte (*d'jak*) Ivan Timofeev in seinem als „Zeitgenosse“ („Vremennik“)

<sup>46</sup> Klassisch etwa Marc Raeff: An Early Theorist of Absolutism. Joseph of Volokolamsk. In: ASEER 8 (1949), S. 77–89.

<sup>47</sup> Vgl. Iosifs Schreiben an den Großfürsten: Zimin/Lur'e (Hg.): Volockogo (wie Anm. 37), S. 183–185.

<sup>48</sup> Val'denberg: Drevnerusskie (wie Anm. 42), S. 182.

<sup>49</sup> Zum Stand der Forschungen hierzu vgl. die annotierte Neuedition Makarij (Bulgakov) Istorija Russkoj Cerkvi. Bd. IV. Moskau 1994, S. 163–171; Ruslan G. Skrynnikov: Ivan Groznyj. Moskau 2001, S. 236.

<sup>50</sup> Vgl. Rowland: Ideology (wie Anm. 42), S. 143f.

titulierten Werk aus: Ungehorsam oder gar Rebellion seien nicht ein Problem des einzelnen Amtsinhabers, sondern beschädigten in erster Linie die Würde des Amtes (*dostojnstvo carej*) generell. Freilich gesteht er ein: Der eigentliche Schaden am zarischen Amt, das auch Timofeev vom jeweiligen konkreten Inhaber getrennt betrachtet wissen will, sei vom „eigenwilligen“ (*svavol'nyj*) Zaren selbst ausgegangen. In dieser Sicht waren die Grausamkeit und Bösartigkeit Ivans IV., mit dem die ganze Katastrophe ihren Anfang genommen hatte, allein Folgen der Tatsache, dass sich der Zar vom Dienst am Ganzen und von der Einheit mit dem göttlichen Willen entfernt hatte. „Eigenwillig“ (*svavol'nyj*) erscheint als Gegenbegriff zu „gerecht“ (*pravednyj*) – maßgebliches Kriterium blieb die als Form von Religiosität zu deutende Verbindung mit der präfigurierten göttlichen Ordnung. So wie Timofeev blieben auch die Autoren der Zeit nach der großen Krise bei den vorherigen politischen Begriffen und Vorstellungen, denen zufolge das Zarenamt Teil einer grundsätzlich nicht infrage zu stellenden Ordnung war.<sup>51</sup> Die Krise konnte kaum anders wahrgenommen werden denn als moralische Krise: Am Anfang stand die Entartung, der „Eigenwillen“ des Zaren, und ein Regent, der eigentlich ein gutes Beispiel geben sollte (man denke an die pädagogische Funktion, die dem Herrscher zugeschrieben wurde), der aber nur Ungehorsam produziert und die Einheit vernichtet habe. Was die „Wirren“ kennzeichnete, war erst der Verrat des Zaren, dann die um sich greifende Lüge, die alle voneinander isolierte und schließlich in den Bürgerkrieg mündete. Das Hauptmotiv der meisten Schriften, die während und nach der „Zeit der Wirren“ entstanden sind, bildet die innere Zerrissenheit zuerst des Menschen, dann des ganzen Gemeinwesens – eine Zerrissenheit, die viele der adligen Autoren, bedingt durch ihre häufigen Seitenwechsel, auch aus eigener Anschauung gekannt haben dürften.<sup>52</sup> Mitunter geschahen diese Frontenwechsel wenigstens im guten Glauben, denn die Antwort auf die Frage, ob der Zar legitim sei, war Quelle von Unsicherheiten. Wenn hier überhaupt nach Schlussfolgerungen aus den vorherigen Ereignissen – dem zum Tyrannen mutierten Ivan IV. waren mehrere illegitime Zaren gefolgt – gesucht wurde, so betrafen diese einerseits die Neubetonung und Präzisierung des moralischen Profils des Zaren im Dienste der Einheit und andererseits die Frage nach seiner tatsächlichen Legitimation. Ferner wurden, dann aber im Sinne eines geordneten Verhältnisses des Zaren zu seinen Ratgebern und Untergebenen Elemente einer sozialen Ordnung konkreter gefasst.

Auch nach dem Ende der Krise verwendeten Autoren weitgehend die Terminologie, die schon Jahre zuvor in Fürst Kurbskij's berühmtem Briefwechsel mit Ivan IV. gebraucht worden war. Der Bojar Ivan Katyrev-Rostovskij teilte Ivans Herrschaft in eine gute erste, und eine böse zweite Phase ein: „Um unserer Sün-

<sup>51</sup> So bereits Val'denberg: *Drevnerusskie* (wie Anm. 42), S. 298–300.

<sup>52</sup> Die wichtigsten dieser Schriften in *Pamjatniki drevnej russkoj pis'mennosti odnosjaščiesja k smutnomu vremeni*. St. Petersburg 1892. Vgl. auch Rowland: *Ideology* (wie Anm. 42), bes. S. 131–142, sowie die Analyse bei Marina A. Korotčenko: *Pisateli o Smutnom Vremeni*. In: Anatolij Demin (Hg.): *Istorija drevnerusskoj literatury. Analitičeskoe posobie*. Moskau 2008, S. 150–203, hier bes.: S. 159f.

den willen also erwies er sich als das Gegenteil; er war erfüllt mit Zorn und Grausamkeit, und fing an, seine Diener bösartig und gnadenlos zu verfolgen“. <sup>53</sup> Dabei war das gebieterische, ja angsteinflößende Verhalten des Zaren freilich auch für die Autoren in dieser zweiten Phase seiner Herrschaft im Prinzip nichts Schlechtes, sondern gehörte zum durchaus ambivalenten Profil des gerechten Herrschers. „[S]chrecklich (*strašen*) bist du in deinem Stand und mit deiner Gewalt als Zar und gebietest, sich nicht dem Bösen zuzuwenden, sondern der Gottesfurcht“, hatte Iosif Volockij an den Großfürsten Ivan III. geschrieben. <sup>54</sup> Ein Jahrhundert später hielt Fürst Ivan Katyrev-Rostovskij im Rückblick auf das ansonsten von ihm durchaus kritisch gesehene Regime Boris Godunovs fest: „[S]eine Hand [...] verfestigte [sich] über dem gesamten russischen Staat, und Furcht und großes Zittern überkamen alle Leute, und sie alle begannen ihm zu dienen von den Unbedeutenden bis zu den Großen.“ <sup>55</sup> So habe Godunov immerhin wenigstens vorübergehend zu Einheit und Stabilität beigetragen – eine Ansicht, die sich auch bei anderen Chronisten findet. <sup>56</sup> Wenn sich Zar Ivan IV. folglich den Beinamen „der Schreckliche“ (die eigentliche Übersetzung des russischen *groznyj* ist bekanntlich eher „der Gestrenge“, „der Drohende“) einhandelte, so wirkt das leicht euphemistisch, da Ivan durch seine Schreckensherrschaft eigentlich nur eine Eigenschaft stark übertrieben hatte, die ansonsten durchaus auch zum Profil des guten und gerechten Zaren zählte. Dennoch gehörte nun, so folgerten die Chronisten der „Zeit der Wirren“ (*Smuta*), den entgegengesetzten Eigenschaften wie „Stille“ und „Bescheidenheit“ die Zukunft. Über diese sollte ein Zar verfügen. Entsprechende Vorstellungen gingen so weit, dass Ivans Sohn und Nachfolger, der offenkundig geistig behinderte Zar Fedor, der eigentlich kaum imstande war, sich in irgendeiner relevanten Weise um die Regierungsgeschäfte zu kümmern, gerade wegen seiner Freundlichkeit und Zurückhaltung gelobt wurde. Er hielt sich, wie auch ausländische Gesandte bemerkten, selbst bei Audienzen unentwegt lächelnd im Hintergrund und nahm am Zank der ihn umgebenden Bojaren keinen Anteil. <sup>57</sup> Einigen Chronisten zufolge war aber gerade Fedor selbst in Moskau von Persönlichkeiten aus anderen Städten und Provinzen aufgesucht und gedrängt worden, die Zarenkrone anzunehmen – Berichte, die noch den Historiker Solovev verwunderten, waren solche Aktionen doch bis dahin kaum üblich gewesen. <sup>58</sup> Nach der Krönung glich seine Lebensweise einer Mischung aus derjenigen eines Mönches und der eines umsorgten Kindes. Ob seiner häufigen, ja ständigen Teilnahme

<sup>53</sup> Pamjatniki (wie Anm. 52), col. 561 (Übersetzung durch den Verfasser); vgl. auch Rowland: Ideology (wie Anm. 42), S. 133, der allerdings diese und weitere Äußerungen irrtümlich einem anderen Chronisten, Semen Šachovskoj, zuschreibt.

<sup>54</sup> Zimin/Lur'e (Hg.): Volockogo (wie Anm. 37), S. 184; dt. nach Döpmann: Staatsidee (wie Anm. 22), S. 170.

<sup>55</sup> Pamjatniki (wie Anm. 52), col. 567 (Übersetzung durch den Verfasser).

<sup>56</sup> Vgl. Rowland: Ideology (wie Anm. 42), S. 132 mit weiteren Beispielen.

<sup>57</sup> So die Beschreibung des litauischen Kanzlers Sapieha; dt. im Anhang bei Gitermann: Geschichte (wie Anm. 2), S. 442.

<sup>58</sup> Sergej S. Solovev: Istorija Rossii. Bd. VII. St. Petersburg 1851–1879, col. 539f.

an Gebeten und Liturgie erhielt er den Beinamen „der Glöckchenläuter“.<sup>59</sup> Die Regierungsgeschäfte führte hingegen Boris Godunov für ihn; Fedor reichte alle an ihn herangetragenem Anliegen an diesen weiter. Doch obwohl er sich demnach mit Regierungsdingen gar nicht befaste, zeichneten die Zeitgenossen ein denkbar positives Bild von Fedor: Er entsprach ganz dem anderen, zur Zeit seines Vaters so schmerzlich vermissten Stereotyp des frommen und gottergebenen, stillen und bescheidenen (*tišajšij*) Zaren, das die Überlieferung ebenfalls kannte. Fürst Katyrev-Rostovskij bezeichnete ihn als „heiligen Einfaltspinsel“ (*blagojurodiv*), von dem das Volk, aber leider auch Übeltäter, nichts zu befürchten gehabt hätten, während Patriarch Iov so weit ging, den Staat dank der beständigen Fürbitten des Zaren – den darüber hinaus, wie es hieß, vor allem die Freundlichkeit und Barmherzigkeit gegen jedermann auszeichnete – unter dem besonderen Schutz der Gottesmutter selbst zu sehen.<sup>60</sup> Die Wirklichkeit lief hinaus auf eine Rollenteilung: Der Part des Gestrengen, der mit harter Hand für Ordnung sorgt, kam in dieser Zeit Godunov zu, der ambivalent beschrieben wurde und nach seinem Tod als Zar bei den Chronisten weitgehend in Ungnade fiel.<sup>61</sup> Die ersten Romanov-Zaren bemühten sich, sozusagen kontrapunktisch zum „gestrengen Zaren“ des vorangegangenen Jahrhunderts, um das Bild des frommen, „überaus stillen“ (also nicht von Leidenschaften oder seinem „Eigenwillen“ getriebenen) Zaren (*tišajšij car*). Dies galt für Michail Fedorovič, aber noch mehr für seinen Sohn Aleksej, der ebenfalls den Beinamen *tišajšij car* erhielt und diesen aufrechterhalten wollte. Auch von ausländischen Beobachtern wurde er durchgehend als besonders fromm beschrieben – eine Einschätzung, zu der auch seine häufigen Gottesdienstbesuche beitrugen. Allerdings ging es in seinem Fall sicher mehr um (von ihm selbst und seinem Umfeld betriebene) Imagepflege als um adäquate Beschreibung, denn Aleksej konnte im direkten Umgang durchaus aufbrausend und explosiv sein.<sup>62</sup> Dass es sich freilich als nötig erwies, ebendieses Bild des *tišajšij car* hochzuhalten, auch wenn der Amtsinhaber rein menschlich der Charakterisierung nur teilweise entsprach, zeigt die Bedeutung, die man spätestens jetzt der Frömmigkeit – und das hieß der Verbindung mit Gottes Willen und Ordnung – beimaß.

## Göttliche Ordnung und soziale Ordnung

Es gibt noch einige weitere Aspekte, in denen sich ebendiese Ordnung nunmehr auch als eine soziale Ordnung manifestierte, die möglichst nicht anzutasten war. Bereits die byzantinische Tradition hatte dem Kaiser nahegelegt, seiner Umge-

<sup>59</sup> Ebd., col. 545.

<sup>60</sup> Pamjatniki (wie Anm. 52), col. 564; Rowland: Ideology (wie Anm. 42), S. 134f.

<sup>61</sup> Vgl. Solovev: Istorija (wie Anm. 58), col. 546f. mit weiteren Verweisen; Pamjatniki (wie Anm. 52), col. 565–567. Weitere einschlägige Zeugnisse bei Rowland: Ideology (wie Anm. 42), S. 141 u. Anm. 62.

<sup>62</sup> Zum Selbstbild besonders Aleksejs vgl. Hans-Joachim Torke: Die staatsbedingte Gesellschaft im Moskauer Reich. Zar und „zemlja“ in der altrussischen Herrschaftsverfassung. Leiden 1974, S. 34–37.

bung Ehre zu erweisen und auf weise Berater zu hören.<sup>63</sup> Auch in Moskau wurde dies so gesehen und folglich das Unglück der „Wirren“ wechselseitig dem Umstand zugeschrieben, dass der Zar aufgehört hätte, diesen Rat einzuholen, und stattdessen die Würdenträger in seiner Umgebung grundlos verfolgte, oder aber – umgekehrt –, dass sich diese Ratgeber und das Volk insgesamt als unfähig erwiesen hätten, den Zaren durch geeigneten Zuspruch von seinen Entgleisungen abzubringen.<sup>64</sup> Zwar konnte grundsätzlich jeder im Volk ein solcher weiser Ratgeber sein – inklusive den Geistlichen und den anderen kirchlichen Würdenträgern –, aber im Laufe bereits des 16. Jahrhunderts und dann verstärkt in Reaktion vor allem auf Ivans IV. Schreckensherrschaft und die Zeit der „Wirren“ verstärkte sich der Akzent auf die adlige Entourage des Zaren. So konstituierte sich eine soziale Ordnung, in der die Plätze unter dem Zaren, aber doch in dessen Nähe, Rang und Bedeutung garantierten, auf die dieser billigerweise Rücksicht zu nehmen hatte. Das waren Elemente kollektiver Herrschaft, und ein Korrektiv zur Autokratie, das den Zaren auch moralisch band. Verstöße dagegen konnte man ihm vorhalten. „Weshalb, Zar, hast du die Starken in Israel vernichtet und die dir von Gott gegebenen Wojewoden mannigfachen Todesarten überantwortet [...]?“ begann Kurbskij seine Klagen. Er fuhr fort, indem er den Zaren daran erinnerte, dass eine gerechte Herrschaft nicht ohne ein offenes Ohr für kluge und aufrichtige Berater denkbar sei. Das aber bedeutete eine Verschränkung der Ansprüche an das moralische Profil einerseits mit denjenigen an die politische Klugheit des Herrschers andererseits. Denn, so meinte Fürst Kurbskij, die geistige Freiheit der Berater, die ihre Gedanken und Urteile dem Herrscher ohne Furcht und Zittern und ohne „geistliche Sklaverei“ nahezubringen wagten, sei gleichsam ein Spiegel der moralischen Verfassung der Herrschaft und des Herrschers.<sup>65</sup> Der Eid, den Zar Fedor bei der Inthronisation geleistet hatte, beinhaltete – neben den bereits erwähnten Elementen der Rechtgläubigkeit, der Nächstenliebe, des Eintretens besonders für die Schwachen und Verfolgten sowie des Gehorsams gegenüber der Kirche und dem Metropoliten – das Versprechen, die Bojaren und Großen des Reichs ihrer Abkunft gemäß gebührend zu ehren und sich allem Adel (*deti bojarskie*) gegenüber würdig, großzügig und freundlich zu erweisen.<sup>66</sup> Auf der gleichen Linie lagen die Versprechungen, die Zar Vasilij Šujskij nach seiner Wahl 1606 in umständlichen Formulierungen den Bojaren gab: Er wolle im rechten orthodoxen Glauben, in Stille und Besinnung herrschen und niemanden verurteilen oder bestrafen, ohne vorher ehrliche Beratung mit seinen Bojaren gehalten zu haben.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Agapet an mehreren Stellen, vgl. bei Blum: Fürstenspiegel (wie Anm. 10), S. 65, S. 68, S. 71.

<sup>64</sup> Vgl. Rowland: Ideology (wie Anm. 42), S. 141f.

<sup>65</sup> Erusalimskij: Sbornik Kurbskogo (wie Anm. 41), S. 292–294 (Übersetzung durch den Verfasser). Vgl. auch Julia L. Baljušina: Problema spravedlivogo upravljenija gosudarstvom v social'no-filosofskich koncepcijach russkich svetskich myslitelej XV–XVI vv. In: Gramota 42 (2014) 4, S. 34–36, hier: S. 35.

<sup>66</sup> Nach Solovev: Istorija (wie Anm. 58), col. 540.

<sup>67</sup> Akty, sobrannye v bibliotekach i archivach Rossijskoj imperii Archeografičeskoj ekspediceju. Bd. II. St. Petersburg 1836, Nr. 44, S. 102.

Auch die politischen Schriften aus der Zeit unmittelbar nach den „Wirren“ betonen die Wichtigkeit der sozialen Ordnung und Hierarchie sowie die Bedeutung, die den Beratern des Zaren zukomme, – diese Faktoren wurden nunmehr als konstitutiv für eine Gesellschaftsform betrachtet, die auf keinen Fall angetastet werden dürfe.<sup>68</sup> Sicher waren die einschlägigen Schriften, die ja meist, beginnend mit Kurbskij selbst, von Angehörigen der hohen Ränge (der *votčina* im altrussischen Sprachgebrauch, basierend auf der patriarchalen Amts- und Landvergabe durch den Zaren)<sup>69</sup> verfasst worden waren, nicht ganz uneigennützig, doch gibt es keinen Grund anzunehmen, dass hier nicht auch ein Gutteil ideologischer Überzeugungen mitwirkte. Es war somit die offenbar schon zu Zeiten Herbersteins bestehende Richtung, die eine Kontrolle des Zaren im Rahmen einer eher korporativen Herrschaft forderte,<sup>70</sup> und die nach der Krise verstärkt ihre Stimme erhob.

Was aus diesen Forderungen seit Beginn des 17. Jahrhunderts wurde, war zweierlei: Zum einen betraf dies die Legitimität des Zaren, die nunmehr nicht allein durch die kirchliche Weihe, die Inthronisation und das daran geknüpfte Gottesgnadentum zu begründen war – schließlich hatten auch die illegitimen Zaren wie Šujskij oder die von den Polen unterstützten falschen Prätendenten Weihen erhalten. Vielmehr gehörte auch die Übereinstimmung aller wichtigen Personen und „des ganzen Landes“ (*zemlja*, ein sozialer, kein territorialer Begriff) zur Erreichung der Legitimität des Zaren. Eine solche Schlussfolgerung zog zum Beispiel der genannte Ivan Timofeev.<sup>71</sup> Diese Einigkeit war es, die die neuen Zaren legitimierte – in bemerkenswerter Umkehrung war diese Einigkeit der gesamten Gesellschaft nun aber nicht mehr (nur) ein Resultat der „gerechten“ Herrschaft des Zaren, sondern zugleich Voraussetzung seiner Legitimität. Dies kam auch in den Urkunden zum Ausdruck, mit denen die Wahl und Inthronisation der neuen Zaren bezeugt wurden, beginnend mit der Wahl Michail Romanovs 1617, am Beginn der neuen Dynastie.<sup>72</sup>

Zum anderen aber war der Zar fortan nicht bloß das Haupt einer patriarchal konstituierten und nach seinem Gutdünken wandelbaren Ordnung, die eine kosmische Harmonie abbildete, sondern auch – ungeachtet aller noch immer von ihm erwarteten moralischen Qualitäten – Sachwalter eines sozialen Gefüges. Die Kom-

<sup>68</sup> Vgl. Rowland: Ideology (wie Anm. 42), S. 149–152.

<sup>69</sup> Auf die Unterschiede zwischen dem Moskauer System und dem westlichen Lehns- und Ständewesen ist bereits in der älteren Literatur verschiedentlich hingewiesen worden, vgl. etwa Günther Stökl: Gab es im Moskauer Staat „Stände“?. In: JGO 11 (1963), S. 321–342; für unseren Zusammenhang, der eher nach den Herrschaftsidealen fragt, ist die Frage, wie viel vom Moskauer Gefolgschaftssystem sich faktisch Implikationen des byzantinischen Kaisertums und wie viel sich mongolischen Vorbildern verdankt, sekundär. Im Sinne des Letzteren argumentiert Ostrowski: Muscovy (wie Anm. 18).

<sup>70</sup> Zusammenfassend zu Deutungen einer korporativen, nicht „absolutistischen“ Herrschaft vgl. Soldat: Limits (wie Anm. 45). Vgl. ferner, auch für die folgenden Abschnitte, die Forschungsübersicht von Nancy Shields Kollmann: Muscovite Political Culture. In: Abbot Gleason (Hg.): A Companion to Russian History. London 2009, S. 87–104.

<sup>71</sup> Vgl. Val'denberg: Drevnerusskie (wie Anm. 42), S. 299.

<sup>72</sup> Vgl. Sobranie gosudarstvennych gramot i dogovorov chranjaščichsja v Gosudarstvennoj kollegii inostrannyh del. Bd. 3. Moskau 1822, Nr. 1, S. 1–5; dt. nach Gitermann: Geschichte (wie Anm. 2), S. 466f. (die dortige Quellenangabe ist unkorrekt).

pilation der neuen Gesetzessammlung, des „Sobornoe Uloženie“, die 1649 an die Stelle der bis dahin reichlich inkohärenten und zufälligen Instruktionen des Zaren an lokale Würdenträger trat und eine Stärkung staatlicher Autorität – freilich nur teilweise eine Verrechtlichung bestehender Verhältnisse – bedeutete, gehört in diesen Kontext.<sup>73</sup> Bemerkenswert bleibt, dass das „Sobornoe Uloženie“ zuerst verschiedene Formen von Gotteslästerung und Schmähungen des orthodoxen Glaubens abhandelt, bevor es Majestätsbeleidigung und Verschwörung gegen den Zaren, seine Gesundheit und seine Ehre unter Todesstrafe stellt.<sup>74</sup>

Das war allenfalls eine Akzentverschiebung, aber eine womöglich bedeutsame, hinsichtlich der Frage, wofür der Zar nun vor Gott verantwortlich war – nämlich nicht allein für den Grad, bis zu dem er in die hohen moralischen Vorgaben seines Amtes hineingewachsen war, sondern auch für den Zustand, in dem er das bestehende Gemeinwesen hinterließ. Diese Verantwortlichkeit für Struktur und Zustand des Gemeinwesens bezog sich ursprünglich auf die gebotene Einbeziehung der adeligen Entourage in die Regierungsgeschäfte, aber erhielt im Laufe des 17. Jahrhunderts eine nicht mehr nur interpersonale, sondern institutionell bürokratische Note. Und auch dies, die Frage nach Ordnung, Struktur und Funktion des staatlichen Apparats, lag in der Hand des Zaren. Solche Überlegungen schärfen den Blick für Hintergründe angesichts der Tatsache, dass manche Selbstbezeichnungen des „gerechten“ Zaren schon um die Mitte des 17. Jahrhunderts etwas anders klingen: „Gott ist gnädig, und der Zar verleiht Privilegien“ (*Bog de miluet, a car' žaluet*). „Gott hat uns, dem Herrscher, aufgegeben, seine Untertanen (*ljudi*) im Osten und im Westen, im Süden und im Norden gerecht zu regieren und zu richten; und wir delegieren die göttlichen und unsere herrscherlichen Angelegenheiten in den verschiedenen Landen an je einen (Würdenträger)“, so schrieb Aleksej Michajlovič über sich selbst.<sup>75</sup> Die Bürokratie als Resultat eines für das 16. und 17. Jahrhundert in Moskau oft beschriebenen Prozesses der Zentralisierung und Bürokratisierung, hielt Einzug auch ins Profil des „gerechten Zaren“. Es wurde nachgewiesen, dass die Zahl der Mitglieder in der Bojarenelite von etwa 35 um 1640 auf etwa 145 um 1680 angewachsen war, was wiederum Mechanismen nicht allein von Beratschlagung im Kreis von Vertrauten, sondern eine Politik des Privilegierens und Delegierens mit sich brachte, die den Weg wies in einen verfassten Ämterstaat.<sup>76</sup> Im Ergebnis stand allerdings noch immer keine vom Herrscher unabhängige Verfasstheit, sondern allenfalls das, was Daniel Row-

<sup>73</sup> Michail N. Tichomirov/Petr P. Epifanov: *Sobornoe Uloženie 1649 g.* Moskau 1961. Zur Deutung vgl. Hans-Joachim Torke: *Das Uloženie von 1649.* In: Fikret Adanır/Klaus Zernack (Hg.): *Handbuch der Geschichte Russlands.* Bd. 2. Stuttgart 1986, S. 76–83. Zur bis dahin bestehenden, inkohärenten Rechtspraxis einzelner *Ukaze* schon bei Nikolaj Karamzin: *Istorija Gosudarstva Rossijskago.* Bd. 5. St. Petersburg 1892, S. 211.

<sup>74</sup> Tichomirov/Epifanov: *Sobornoe Uloženie* (wie Anm. 73), S. 72–75.

<sup>75</sup> Hier nach Torke: *Gesellschaft* (wie Anm. 62), S. 11; vgl. generell ebd., S. 11–13.

<sup>76</sup> Um Verwechslungen zu vermeiden wird der Terminus „Beamtensstaat“ hier vermieden. Zur geschilderten Entwicklung der Bojarenaristokratie vgl. Robert Crummey: *Aristocrats and Servitors. The Boyar Elite in Russia, 1613–1689.* Princeton 1983.

land vor Jahren im Hinblick auf die Beziehungen des Zaren zu seiner Entourage als „constitutionalism of a pre-Magna Carta type“ bezeichnet hat.<sup>77</sup> Hans-Joachim Torke spricht im gleichen Kontext von einer „staatsbedingten Gesellschaft“<sup>78</sup> – einer Gesellschaft also, die über eine Gefolgschaft hinausgeht. Dennoch drückt sich vor allem im Ritus und Hofzeremoniell die Ausrichtung selbst abgeleiteter Herrschaftsaufgaben auf den Zaren als zentrale Figur aus. Dies zeigte sich darin, dass sich auch die Bojaren und hohen Würdenträger in zeremonieller Unterwürfigkeit als „Sklaven“ ihres Herren, des Zaren bezeichneten und sich ihm entsprechend näherten. Diese devote Form hat freilich weder Versuche von Einflussnahme auf die Politik – schließlich war der Zar ja seinerseits gehalten, auf seine Berater zu hören – noch Rivalitäten verschiedener Clans und Familien im Umfeld des Zaren verhindert.<sup>79</sup> Man kann also sagen, der eingangs zitierte Olearius hatte wieder einmal etwas falsch verstanden, als er die unterwürfige Selbstbetitelung des höfischen Adels allein für bare Münze nahm.

Auffallend ist zugleich: Es kam auch jetzt weder bei der Reflexion über die Krise noch anderweitig zwischen den ansonsten durchaus vorhandenen Fraktionen am Zarenhof zu irgendeiner Art von Systemdebatten oder ideologischen Diskussionen.<sup>80</sup> Die nach wie vor bestehende Ordnung ließ nur in sehr geringem Maße echte, aber immanent korrigierende Opposition zu. In Theorie und Praxis blieb einzig die Fundamentalopposition, die ohne Zwischentöne nur nach dem Prinzip „gut“ gegen „böse“ funktionierte. Aber selbst wer schließlich diese Fundamentalopposition wählte, wie Erzpriester Avvakum nach der großen Kirchenspaltung, dem *Raskol*, im letzten Drittel des Jahrhunderts, ließ in seinen Äußerungen erkennen, welch große Überwindung ihn der Ungehorsam gegenüber dem vormals verehrten Zaren kostete.<sup>81</sup>

### Zögerliche Ansätze zur Betrachtung von Gerechtigkeit als Systemeigenschaft

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts hielt vor dem genannten Hintergrund ein neues Wort für „Gerechtigkeit“ Einzug in die russische Sprache. Wie Natalia Pečerskaya nachwies, gelangte der Begriff *spravedlivost* seit dem späten 16. Jahrhundert ganz allmählich und dann – aufgrund der nun rasant zunehmenden Einflüsse aus Polen und der Ukraine – verstärkt seit der Mitte des 17. Jahrhunderts ins Russische. Sein etymologischer Ursprung lag im Westslawischen, höchstwahrscheinlich im Polni-

<sup>77</sup> Rowland: Ideology (wie Anm. 42), S. 151.

<sup>78</sup> Torke: Gesellschaft (wie Anm. 62), passim.

<sup>79</sup> Vgl. Marshall Poe: What Did Russians Mean When They Called Themselves „Slaves of the Tsar“?. In: SR 57 (1998) 3, S. 585–608. Ferner zusammenfassend zu jüngeren Forschungen zu Bojarenelite, Klientelwesen und der „Reichweite“ der Autokratie vgl. Kollmann: Muscovite Political Culture (wie Anm. 70), S. 96–99.

<sup>80</sup> Rowland: Ideology (wie Anm. 42), S. 151f.

<sup>81</sup> Ebd., S. 149f.

schen *sprawiedliwość*. Im Verlauf der folgenden Jahrzehnte, bis ins 18. Jahrhundert hinein, wurde *spravedlivost'* ein Begriff zur Bezeichnung von sachlicher Akkuratheit, aber auch von einer persönlichen Tugend und schließlich von einer Eigenschaft der Gesetze.<sup>82</sup> Die genauen Linien der Beeinflussung sind noch unzureichend erforscht; erste Spuren führen aber zu den seit Mitte des 17. Jahrhunderts verstärkt in Moskau wirkenden Ruthenen, wie Epifanij Slavinec'kyj, Simeon Polockij und anderen. Polnische und lateinische barocke Dichtung brachte es um diese Zeit zu einer Modeerscheinung in den höheren Kreisen Moskaus. Polockij, aus dem weißrussischen Polock stammend, wurde bekanntlich ab 1664 sogar von Zar Aleksej als Prinzenzieher nach Moskau gerufen und verfasste in dieser Eigenschaft eine Reihe poetischer Lehrbücher, Predigten und Traktate.<sup>83</sup> Neben dem neuen Wort fanden auch die damit bezeichneten und dahinterstehenden Vorstellungen von „Gesellschaftsvertrag“, „Gemeinwohl“ und „Gesetzgebung“ – vermittelt durch die Kiever Akademie, aus deren Umfeld die genannten und weitere ruthenische Gelehrten stammten – Eingang in die Gedankenwelt Russlands.<sup>84</sup> Auch der ursprünglich aus Kroatien stammende, humanistisch gebildete Juraj Križanić arbeitete etwa in seiner ab 1663 verfassten Schrift „Gespräche über die Herrschaft“, auch bekannt unter dem Titel „Politika“, mit einschlägigen Termini. Dabei trat dieser Ausländer und frühe Propagandist panslawischer Einheit freilich zuerst einmal gerade als Apologet der Moskauer Autokratie auf, die seiner Ansicht nach die beste Herrschaftsform darstellte und etwa den chaotischen Verhältnissen der polnischen Adelsrepublik eindeutig vorzuziehen war. Somit seinerseits „bekehrt“ zur Moskauer Regierungsform, machte er sich sogleich daran, seine von durchaus auch westlichen Ansichten geprägten Vorstellungen über die Voraussetzungen einer gerechten Herrschaft darzulegen. Ein Tyrann, so liest man in der in einer Art panslawischem Esperanto mit zahlreichen südslawischen Einsprengeln und deutlich polnischem Einfluss verfassten „Politika“, sei derjenige, der sich nicht um das Gemeinwohl kümmere, sondern nur um seinen eigenen Nutzen. Ein König denke an die Ehre – ein Tyrann an seinen Luxus.<sup>85</sup> Weiter heißt es: Nicht allein ein Zar oder

<sup>82</sup> Natalja Pečerskaja: *Spravedlivost'* [justice]. The Origins and Transformations of the Concept in Russian Culture. In: JGO 53 (2005) 4, S. 545–564, hier bes.: S. 546–551.

<sup>83</sup> Grundlegend zum Einfluss der Ruthenen in Moskau zu dieser Zeit nach wie vor Konstantin V. Charlamovič: *Malorossijskoe vlijanie na velikoruskuju cerkovnuju žizn'*. Kazan 1914; vgl. zu den genannten Autoren ebd., S. 375–394. Zu den Moralvorstellungen des Zarenziehers Polockij und deren Quellen zuletzt Margarita Korzo: *Nravstvennoe bogoslovie Simeona Polockogo. Osvoenie katoličeskoj tradicii moskovskimi knižnikami vtoroj poloviny XVII veka*. Moskau 2011.

<sup>84</sup> Zur Kiever Akademie zuletzt am besten Liudmila Charipova: *Latin Books and the Eastern Orthodox Clerical Elite in Kiev, 1632–1780*. Manchester 2006. Einen Überblick über Geschichte, Kulturvermittlung und Netzwerke der Akademie bei Alfons Brüning: *Netzwerke der Kiewer Mohyla-Akademie*. In: *Europäische Geschichte Online* (29.7.2014), <http://www.ieg-ego.eu/brueninga-2014-de> (letzter Zugriff am 22.5.2019).

<sup>85</sup> Jurij Križanić: *Politika*. Moskau 1997, online zugänglich unter: [http://yakov.works/acts/17/krizhanich/krizh\\_00.html](http://yakov.works/acts/17/krizhanich/krizh_00.html) (letzter Zugriff am 22.5.2019), Abschn. 26, 9. Diese Ausgabe im modernen Russisch verwendet *spravedlivost'* und entsprechende Ableitungen häufig. Der Originaltext der Werkausgabe, dars.: *Sobranie Sočinenija*. Bd. 1–3. Moskau 1891–1892, war dem Verfasser leider nicht zugänglich.

Herrscher, der seine Untergebenen willkürlich bedränge und quäle, wie es Ivan der Schreckliche getan habe, sei als Tyrann zu bezeichnen, sondern auch derjenige, der ungerechte, nicht mit dem Naturrecht und dem göttlichen Willen übereinstimmende Gesetze erlasse. Da diese die Zeit seiner unmittelbaren Regentschaft überdauern würden, seien die Folgen sogar noch schlimmer – und ebenso müsse auch der Herrscher ein Tyrann genannt werden, der sich um die vorgefundenen Gesetze nicht kümmere und somit ungerechte Regelungen bestehen ließe.<sup>86</sup> Bemerkenswert erscheint, dass sowohl bei Križanić als auch bei weiteren aus der Kiever Schule hervorgegangenen politischen Denkern die Rezeption westlicher Ideen gerade nicht zur Infragestellung, sondern zur Stützung der Zarenherrschaft führte, wobei sich das Verständnis für Staat und Gesellschaft als System allerdings schärfte.<sup>87</sup>

Die in den gerade betrachteten Äußerungen enthaltene Akzentverschiebung – von der persönlichen Tugend hin zur Sorge um das bestehende politische System –, liegt auf der bereits etablierten Linie, führt diese – von der sozialen Ordnung zur Gesetzgebung – aber einen Schritt weiter. Ungeachtet dessen blieben die alten Werte in Kraft. *Spravedlivost'* stand unter anderem für eine Eigenschaft des Systems, während der „gerechte Zar“ weiterhin in Ableitung von „pravda“ als *pravednyj* bezeichnet (und angesprochen) wurde. Das war, worauf in einschlägigen Diskussionen hingewiesen wurde, auch noch in Bittschriften der Fall, die weiterhin an den Zaren gerichtet wurden. Die Schwierigkeiten des Übergangs illustriert ferner die Tatsache, dass *pravda* auch in der Zeit nach Peter I. ein Wort war, das zum hohen, ans Religiöse grenzenden Stil gehörte, das etwas ungefüge *spravedlivost'* aber höchstens im Normal- oder gar Umgangsstil gebraucht wurde.<sup>88</sup> Gleichzeitig bahnte sich hier eine Entwicklung an, in der der „reformierende“ Zar zu einem neuen, stereotyp verwendeten Imago der Zaren der neueren Zeit wurde: Aufgabe des Zaren war es jetzt nicht mehr (allein), Recht zu setzen und zu sprechen, sondern das bestehende Recht und darüber hinaus die Gesellschaft sowie die Ökonomie gerechter zu gestalten.<sup>89</sup>

Richtig greifbar wurde dies unter Peter I. Neue Töne hinsichtlich der Rolle des Zaren und der Auffassungen vom Staatswesen waren allerdings bereits unter Aleksejs Nachfolger Fedor Aleksejevič – einem Schüler Simeon Polockijs – zu vernehmen. Anhaltspunkte dafür, wie Fedor über sein Amt dachte, finden sich in der Ansprache, die der Zar 1682 aus Anlass der Abschaffung der alten Rangordnung

<sup>86</sup> Križanić: *Politika* (wie Anm. 85), Abschn. 27, 3f.

<sup>87</sup> Vergleichsweise gut erforscht ist etwa die Gedankenwelt des Feofan Prokopovič, Peters des Großen Apologeten, Anhänger und engstem Mitarbeiter bei dessen Kirchenreform, vgl. etwa Jaroslava Stratij: *Idei pryrodnoho prava i suspil'noho dohovoru na službi petrovs'koho absolutizmu* („*Pravda voli monaršoj*“ Feofana Prokopoviča). In: Larisa Dovha/Natalia Jakovenko (Hg.): *Ukrajina XVII stolittja: Suspil'stvo, Filosofija, Kul'tura*. Kiew 2005, S. 128–151. Korrigierend hierzu und nach wie vor wichtig Hans-Joachim Härtel: *Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovič*. Würzburg 1970.

<sup>88</sup> Vgl. hierzu auch die kommentierenden Anmerkungen zu Pečerskaya von Christoph Schmidt: Von Gottes und Rechts wegen oder zu einigen Charakteristika von Gerechtigkeit in Russland. Ein Kommentar. In: *JGO* 53 (2005) 4, S. 565–568.

<sup>89</sup> Cynthia H. Whittaker: *The Reforming Tsar. The Redefinition of Autocratic Duty in Eighteenth Century Russia*. In: *SR* 51 (1992) 1, S. 77–98.

(*mestničestvo*) hielt. Die Maßnahme, die übrigens, wie es im Text ausdrücklich heißt, erst nach eingehender Beratung mit allen Hochstehenden des Reiches verfügt wurde, gab dem jungen Zaren Gelegenheit, auch Grundsätzliches über sein Herrschaftsverständnis mitzuteilen. Seiner Ansicht nach war er weiterhin zuerst der Diener und Beauftragte Gottes, „der Quelle aller Wahrheit, wahrhaftiger Liebe, des Friedens und guter Gesinnung (*vseja pravdy, istinnyja ljubve, mira i dobrogo ustrojenija istočnik*)“, und sei, freilich letztlich genau wie alle anderen Menschen, aufgerufen, „ehrenhaft und gerecht (*blagočestno i pravedno*)“ zu leben. Ferner aber habe er die Zügel von Gott erhalten, um über den besten Zustand seines Landes nachzudenken, und diesen Zustand zum Wohle aller orthodoxen Christen zu erreichen und in Gesetze zu fassen. Zugleich sei es seine Aufgabe, „zu zerstören und auszurotten, was zum Verderb und zur Minderung des allgemeinen Wohls (*obščee dobro*) führt“. <sup>90</sup>

Der hierdurch angedeutete Übergang von einer moralischen zu einer strukturellen Auffassung von „gerechter Herrschaft“ verlief zögerlich. In die russische Rechtskultur hielten Wort und Inhalt von *spravedlivost'* nur langsam Einzug: Es gibt auch Beispiele, die eher die Resistenz der alten Begriffswelt andeuten. Das Petersburger Lexikon von 1731 übersetzt Gerechtigkeit noch immer allein mit *pravda*.<sup>91</sup> Demgegenüber schrieb der seit 1727 an der Petersburger Akademie der Wissenschaften tätige Leonhard Euler in seinen „Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et de philosophie“, es gebe in der russischen Sprache kein Äquivalent zu einem Begriff wie dem französischen *justice*.<sup>92</sup> Dennoch lässt sich von dieser Zeit an in verschiedenen Kontexten so etwas wie ein Diskurs über *spravedlivost'* rekonstruieren, der mal auf Elemente sozialer Gerechtigkeit, mal auf Gleichheitsideale, mal auf das Gemeinwohl rekurrierte. Eine einheitliche Verwendung ist aber bis weit ins 19. Jahrhundert kaum festzustellen, ebenso wie ungeachtet dieses Pluralismus offenkundig kaum systematische Reflexionen über die mögliche Subjektivität von Gerechtigkeitsauffassungen angestellt wurden.<sup>93</sup>

## Zusammenfassende Bemerkungen

Recht war in Moskau zwischen dem Ende der Mongolenherrschaft und dem Beginn der petrinischen Epoche über weite Strecken kodifizierte Moral und selten organisierte Freiheit. „Freiheiten“ – im Plural – erwachsen als Privilegien aus dem Gutdünken des Herrschers, der als alleinige Quelle des Rechts und als Medium für eine präfiguriert gedachte göttliche Ordnung fungierte. Seine Aufgabe konnte er nur unter Einhaltung hoher moralischer Ansprüche zur Genüge erfüllen. Der

<sup>90</sup> Polnoe Sobranie Zakonov II, No. 905, S. 368–379, Zitat: S. 371; vgl. (auch für die Übersetzung) Torke: Gesellschaft (wie Anm. 62), S. 13.

<sup>91</sup> Erich Weismann: Weismanns Petersburger Lexikon von 1731. Bd. 1. ND München 1992, S. 237, hier nach Schmidt: Von Gottes und Rechts wegen (wie Anm. 88), S. 567.

<sup>92</sup> Leonhard Euler: Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et de philosophie. Paris 1843, S. 259.

<sup>93</sup> Vgl. Pečerskaja: Spravedlivost' (wie Anm. 82), S. 549f.

eigentliche Ursprung des Rechts und der „gerechten Herrschaft“ lag damit im Religiösen. Säkulare Theorien von Recht und Gerechtigkeit, die auf Staat und Gesellschaft als System abhoben und in Westeuropa spätestens seit der Reformation verstärkt hervortraten, hatten daher im Moskauer Russland kaum eine Chance auf Rezeption. Nun war die Vorstellung, den eigentlichen Ursprung von Recht und Gerechtigkeit im Religiösen zu suchen, keine typisch russische oder moskowitische Idee. Vielmehr machte eine solche Auffassung einen Teil des Erbes aus, das das Moskauer Reich von Byzanz angenommen hatte – die Idee von Gerechtigkeit als vornehmlich einer Frage der Tugend ging ohnehin auf die Antike zurück. Teil dieses Erbes aber war auch das Problem, wie eine zwar als vorhanden unterstellte, aber dem menschlichen Vermögen kaum direkt zugängliche göttliche Ordnung in die Terminologie des Politischen und Sozialen – mithin in die menschliche Sprache von Recht und Gerechtigkeit, und schließlich in eine Gesetzgebung – zu übersetzen sei.

Moralische Qualitäten des Herrschers bauten hier die eine Brücke, die halb mystische Vorstellung der *pravda* (teils verwandt mit byzantinischen Begriffen wie *dikaia* oder *taxis*) die andere: Religiosität und Glaube (*vera*) fielen zusammen mit Moralität, zuerst nur mit der des Herrschers, dann auch mit der seiner Untergebenen. Deren Moral war allerdings eine Frage der Loyalität: Ein Widerstandsrecht konnte theologisch formuliert werden, aber keinesfalls als Teil des Rechts oder der politischen Theorie. Es blieb bei geistlich begründetem Ungehorsam, der seitens der Kirche Rückhalt fand, aber das Ideal der *symphonia* wurde nicht diskutiert. Prinzipielle Vorstellungen von Urbild (in der göttlichen Harmonie), gesellschaftlichem Ideal und Abbild (*pravda*, *symphonia*) sowie dem Menschlichen sorgten letztendlich dafür, dass wohl der konkrete Mensch, aber nicht das Ideal (wie etwa das Zarenamt) kritisiert werden konnte. Widerstand blieb damit immer im bestehenden Rahmen: Im Extremfall wurde zwar aus dem pflichtvergessenen Zaren, der womöglich unter dem Einfluss falscher Berater stand, ein Tyrann, doch stellte selbst ein solcher Extremfall das System an sich nicht infrage. Ebenso wenig wie zuvor in Byzanz gab es – ungeachtet aller möglichen Zwiſtigkeiten unter staatlichen Würdenträgern – ideologische Debatten oder Fraktionen. Wo sich jeder einzelne als Teilhaber an einer rationalen Argumenten nur bedingt zugänglichen göttlichen Ordnung zu begreifen gelernt hatte, konnte man über die Ordnung selbst nicht streiten, nur über den Grad der Teilhabe und die entsprechenden moralischen Qualitäten. Wer dem Gegner dahingehend Defizite vorwarf, leistete eventuell unwillentlich, auf jeden Fall automatisch, eine implizite Bestätigung dieser Ordnung, die ihre Lebensfähigkeit noch bis weit in die Neuzeit hinein unter Beweis stellen sollte. Im Extremfall blieb auch die Fundamentalopposition – wie zu Zeiten des Raskol und bei Priester Avvakum – letztlich im Referenzrahmen des Religiösen, wenn sie eschatologische Szenarien entwarf und den Zaren, einstmals Stellvertreter des Weltenherrschers Christus, nun als Antichrist bezeichnete.

Eine Diskussion der Ordnung, das „Stellen der Systemfrage“ konnte angesichts dessen eigentlich nur heißen, die Religion selbst als Referenzrahmen infrage zu stellen. Säkularität – auch diejenige von Gerechtigkeitsvorstellungen – erhielt un-

ter diesen Umständen eine Radikalität, die es womöglich im Abendland in dieser Schärfe nicht gab. Dass ein säkularer Staat, ja selbst säkulare Menschenrechte durchaus mit religiösen Überzeugungen zusammengehen können, und dass diese gar auf jener Grundlage basieren, ist jedenfalls allem Anschein nach ein Gedanke, der bis in die Gegenwart weiten Teilen der russischen Gesellschaft und der russisch-orthodoxen Kirche schwer akzeptabel erscheint.<sup>94</sup>

Ist dieser Blick über den frühneuzeitlichen Kontext hinaus nicht übereilt, unseriös und spekulativ? Vielleicht nicht. Die zugrundeliegende problematische Vorstellung, dass eine „gerechte“ politische Ordnung vor allem als Abbild einer präfigurierten Harmonie der göttlichen Schöpfung gedacht wurde, taucht einerseits nicht allein in Russland auf, sondern ist zum Beispiel auch unter prominenten griechischen Theologen verbreitet. Vielleicht gehört es in denselben Kontext, wenn der griechische Philosoph Christos Yannaras, sich ausdrücklich auf die ostkirchliche Tradition berufend, die Menschenrechte zuerst als ein moralisches Problem betrachten will, und deren Etablierung und Einhaltung als „an exercise of truth“ bezeichnet. Am besten möglich sei dies, wie in der hellenischen Polis, in einer Gemeinschaft, die „auf die Wahrheit gegründet“ sei, – ein Erbe, das an Byzanz weitergereicht worden sei.<sup>95</sup>

Andererseits hat *pravda* auch im neuzeitlichen Russland einen hohen Stellenwert. Nach der Neuetablierung von *pravda* als philosophischem Begriff, wie sie wohl zu großen Teilen auf den Theoretiker des *narodničestvo*, Konstantin Michajlovskij, zurückgeht, dreht sich ein Gutteil der philosophischen Debatten in der Zeit zum Ende des Zarenreiches und vor dem Ersten Weltkrieg um die Frage, wie die alte Einheit von *istina* und *pravda*, von Bestehendem und Ideal wiederherzustellen sei.<sup>96</sup> Auf die vielen Implikationen und diversen Resultate dieser Bewegung – nicht zuletzt im Hinblick auf die Entwicklung einer Philosophie der Person<sup>97</sup> –

<sup>94</sup> Noch die im Jahr 2000 verabschiedete sogenannte Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche akzeptiert zwar die säkulare russische Verfassung, verweist aber auf die *symphonia* als ideale Staatsform. Ähnliches ist in Verlautbarungen aus Rumänien zu beobachten. Vgl. Cyril Hovorun: Is the Byzantine „Symphony“ Possible in Our Days?. In: JCS 59 (2016), S. 280–296.

<sup>95</sup> Christos Yannaras: Human Rights and the Orthodox Church. In: Emmanuel Clapsis (Hg.): The Orthodox Churches in a Pluralistic World. Genf 2004, S. 85–89. Zur Kontextualisierung von Yannaras' Ansichten im „sacred Hellenism“ der u. a. von Georgij Florovskij eingeleiteten Neopatristischen Renaissance vgl. Paul Gavrilyuk: Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxford 2014, bes. S. 247–251.

<sup>96</sup> Vgl. Goerd: Pravda (wie Anm. 28), S. 65–83 (Michajlovskij), S. 83–85 (Nachfolger); Sigov: Pravda (wie Anm. 28), S. 814–819 mit einer Übersicht zur Rezeption des Begriffs in der jüngeren russischen Philosophie.

<sup>97</sup> In jüngeren Studien zur Entwicklung eines russischen Personalismus als Grundlage eines Begriffs von Menschenwürde kommen Anspielungen auf Gerechtigkeit und *pravda* als Ausgangspunkte immer wieder vor, werden aber selten explizit thematisiert. Vgl. die Beiträge bei Gary M. Hamburg/Randall A. Poole (Hg.): A History of Russian Philosophy 1830–1930. Faith, Reason and the Defense of Human Dignity. Cambridge 2010; Randall A. Poole: The Defense of Human Dignity in Nineteenth-Century Russian Thought. In: David Goldfrank/Valeria Nolan/Jennifer Spock (Hg.): Iosif Volotskij and Eastern Christianity. Essays Across Seventeen Centuries. Washington 2017, S. 271–305.

kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Die grundlegende Bedeutung des freilich noch immer kaum klar definierten Terminus in Sprichwörtern und Redewendungen,<sup>98</sup> in der Literatur,<sup>99</sup> ja selbst noch im Sprachgebrauch der Sowjetzeit,<sup>100</sup> ist jedenfalls immer wieder einmal thematisiert worden.

Wie geht man mit solchen Befunden um, ohne einerseits in ebenso gelehrte wie am Ende irrelevante Aussagen über die angebliche russische Volksseele zu verfallen, und andererseits der Tatsache angemessen Rechnung zu tragen, dass offenkundig Vorstellungen von Ordnung und Einheit als notwendigen gesellschaftlichen Idealen recht hartnäckig auch in der neueren russischen politischen Theorie fortleben – von Pobedonoscev bis etwa zum jüngst wieder zu Ehren gelangenden Ivan Il'in, um nur einige Beispiele zu nennen? Ein Diskurs über Gerechtigkeit wird jedenfalls generell schwierig, wenn nicht die Gerechtigkeit, sondern der Diskurs das Problem ist.

### Abstract

In the period that extended roughly between the end of Mongol rule and the time of Peter the Great, the key Muscovite/Russian term for everything related to Justice and just rule was *pravda*. It is a difficult term to translate as semantically it combines ideas of “truth” with ideas of “Justice”. Like the Byzantine synonyms from which it is derived, *pravda* denotes a mediated manifestation of the pristine order of Creation, appearing in the social structures and norms maintained under a righteous Ruler. Even more than in Byzantine thinking, the Old Russian tradition saw the Ruler as the main vessel of God’s law. The concept of *pravda*, therefore, and all ideas about the legitimacy of the Ruler had highly religious and moral connotations. Justice was seen far more as a virtue of the Ruler than as anything that could characterize a social or political system. This means that experiences of crisis, such as those that occurred under the despotic regime of Ivan the Terrible and the time of troubles that followed, were met with moral reflections only. Contemporary commentators lamented the moral decay of the elite and the tsar, but since the system itself was perceived as having its basis in sacred order, it was not questioned. From around the second half of the 17<sup>th</sup> century this way of thinking gradually but inexorably began to change. This followed the growth of institutional bureaucracy and the reception in Russia of Western European political theories. The concept of *pravda*, however, has retained some of its basic meaning ever since, and the word still appears in political discourse today.

<sup>98</sup> Vladimir Dal’: Tolkovyj Slovar’ živogo russkogo jazyka, Vtoroe izdanie. Bd. III. Moskau/St. Petersburg 1882, S. 379f.

<sup>99</sup> Vgl. etwa die Blütenlese, der ansonsten kaum noch relevanten Studie von Emmanuel Sarkisyanz: Russland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewusstsein und politischer Chiliasmus des Ostens. Tübingen 1955, S. 25–32.

<sup>100</sup> Vgl. Klaus Mehnert: Der Sowjetmensch. Stuttgart 1958, S. 291f.

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.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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-

<sup>1</sup> 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 Altrussland*. Paderborn 2018, S. 75–108.

<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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,<sup>4</sup> 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,<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> Dazwischen nimmt

<sup>3</sup> 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.

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

<sup>5</sup> Polnoe Sobranie Russkich Letopisej. Bd. 6. Moskau 1853, S. 225–230.

<sup>6</sup> 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 Fürsteherrschaft 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,<sup>7</sup> Schrecken der „Häretiker“, „militanter Kleriker“,<sup>8</sup> Vertreter der „traditionellen Intoleranz der Kirche gegenüber Häresie und der Politik der physischen Vernichtung der Häretiker“<sup>9</sup> und – schon erwähnt – als Theoretiker des „theokratischen Absolutismus“<sup>10</sup>. Im heutigen Russland wird der heiliggesprochene Iosif als „geistiger Führer“ verehrt.<sup>11</sup> Zeitgenossen ur-

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

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

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

<sup>10</sup> Außer Raeff: *Theorist* (wie Anm. 4); Michail A. D'jakonov: *Očerki obščestvennago i gosudarstvennago stroja drevnej Rusi*. St. Petersburg <sup>3</sup>1910, 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.

<sup>11</sup> 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 Bibelwortverdreher, „der die Gebote Gottes verletzt“, ein „Menschenhasser“,<sup>12</sup> ein „wahrhaft übelwollender Feind des Menschengeschlechts“<sup>13</sup> 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.“<sup>14</sup> 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-

<sup>12</sup> 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.

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

<sup>14</sup> 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“,<sup>15</sup> Nestorchronik<sup>16</sup>) 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,

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

<sup>16</sup> 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?<sup>17</sup> 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“.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup>

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 Landesbesitzes – Punkte, die hier nur erwähnt, nicht aber ausgeführt werden können.<sup>20</sup>

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:

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

<sup>18</sup> Ebd., S. 155 u. S. 160.

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> 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 dürfe<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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.

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

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> Somit fiel ihm, Iosif, die wahrhaft historische Aufgabe zu, ein neues Verständnis von Herrschaft zu entwerfen.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> 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

<sup>24</sup> Ebd., S. 160f.

<sup>25</sup> 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.

<sup>26</sup> 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 Peiniger<sup>27</sup>. [...] 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.“<sup>28</sup>

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

<sup>27</sup> Im Original: *mučitel*.

<sup>28</sup> 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)<sup>29</sup>. 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,<sup>30</sup> sondern den aus seiner Anmaßung herabgestürzten Nebukadnezar hielt er dem Fürsten entgegen. Jedem Bibelkundigen musste sofort auffallen, was Iosif bei seiner Erzählung verschwie, 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“.<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup>

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.<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup> Der leibliche Untertanengehorsam gilt unzwei-

<sup>29</sup> 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.

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

<sup>31</sup> Dan 4,22 u. 29.

<sup>32</sup> Kazakova/Lur'e: Dviženija (wie Anm. 28), S. 492.

<sup>33</sup> 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.

<sup>34</sup> François-Xavier Coquin: La philosophie de la fonction monarchique en Russie au XVIe 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“. <sup>35</sup> Für Iosif bedeutete Gehorsam die Anerkennung von „Gottes Herrenrecht auf dieser Erde“, <sup>36</sup> von des Christen Schuld gegenüber Gott, den christlichen Obrigkeiten und der notwendigen Unterwerfung unter Gottes Willen. <sup>37</sup> 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, <sup>38</sup> 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, <sup>39</sup> sondern ein im semantischen Kontext der Rechtgläubigkeit und ihrer Feinde angesiedelter „Märtyrermacher“ (*martirizzatore*, wie ein italienischer Historiker treffend meinte). <sup>40</sup> 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

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

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

<sup>37</sup> Walther: Gehorsam (wie Anm. 35), S. 150f.

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

<sup>39</sup> Soldat: Urbild (wie Anm. 33), S. 214f.

<sup>40</sup> Giovanni Maniscalco Basile: La lettera di Fëdor Karpov al metropolita Daniil. Politeia i carstvo. In: Pierangelo Catalano/Giovanni Lobrano (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.<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> 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“.<sup>43</sup> 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“.<sup>44</sup>

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

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

<sup>42</sup> Hellie: Thoughts (wie Anm. 26).

<sup>43</sup> Lilienfeld: Nil Sorskij (wie Anm. 13).

<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup> Das haben auch die Fürstenbelehrungen in der Rus' getan,<sup>46</sup> 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.“<sup>47</sup>

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.<sup>48</sup> 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-

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

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

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

<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup>

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.<sup>50</sup> *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“<sup>51</sup> („Fragment eines Schreibens an den Großfürsten“) und in dem über 500 Seiten starken „Prosvetitel“ („Aufklärer“).<sup>52</sup>

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) Wahrheit<sup>53</sup> zu erhalten und ihrem teuflischen Verlangen wehrst.“<sup>54</sup> Das „teuflische Verlangen“ meint die Verführung zur Abweichung vom Glauben durch den Teufel, der die Menschen an ihren schwachen Seiten packe.<sup>55</sup> 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

<sup>49</sup> 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.

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

<sup>51</sup> Ebd., S. 183–185.

<sup>52</sup> Iosif Volockij: *Prosvetitel', ili obličenie eresi židovstvujuščich. Kasan 41903*.

<sup>53</sup> 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.

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

<sup>55</sup> Ebd., S. 59.

den Wellen der Gesetzlosigkeit versinkt.“<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup>

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

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

<sup>57</sup> 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.

<sup>58</sup> 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 Russland<sup>59</sup> – 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.<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup> 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,

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

<sup>60</sup> Čičurov: Gesetz (wie Anm. 58), S. 40.

<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup> 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.<sup>63</sup> 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.<sup>64</sup> Sie ist gerichtet an die Zaren und Fürsten. Die berühmte Formel, die

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

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

<sup>64</sup> Volockij: Prosvetitel' (wie Anm. 52), S. 546f.

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.“<sup>65</sup> Dieser Satz, von Agapetos abgeschrieben, gilt als der Kern der Herrschersakralisierung<sup>66</sup> 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 ist<sup>67</sup> – 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.“<sup>68</sup>

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

<sup>65</sup> Ebd., S. 547.

<sup>66</sup> 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 monarcha v Rossii*. In: Boris A. Uspenskij (Hg.): *Jazyki kul’tury i problemy perevodimosti*. Moskau 1987, S. 49–61.

<sup>67</sup> 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.

<sup>68</sup> 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.<sup>69</sup> 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-

<sup>69</sup> 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“<sup>70</sup> 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.<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup> Das sehe ich heute anders. Im Sinne einer historischen Gerechtigkeitsforschung, wie sie in der Einleitung

<sup>70</sup> 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.

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

<sup>72</sup> 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](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.<sup>73</sup>

### 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.

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



*Günter Baranowski*<sup>1</sup>

## Gerechtigkeitsaspekte in den russischen Rechtsbüchern des 16. Jahrhunderts

Der „Sudebnik“ von 1550 und der „Stoglav“ von 1551

### Vorbemerkungen

Gerechtigkeit als immanenter Wert des Rechts? Als Postulat an den Gesetzgeber, gerechte Gesetze zu erlassen? An den Herrscher, gerecht zu herrschen? An den Richter, gerecht zu urteilen? An jeden Menschen, gerecht zu handeln? – Diese und andere mögliche Fragen, auch für weitere gesellschaftliche Bereiche, lassen erkennen, wie vielschichtig die Gerechtigkeit ist. Ihre Dimension reicht von der individuellen Erfassung und Reflexion der eigenen Lebensumstände bis hin zum abstrakten, philosophisch-theoretischen Denken über die Gesellschaft und die Menschheit. Dies macht die Gerechtigkeit zu einem Feld wirkmächtiger Emotionen und Handlungsmotive.

Alle Erfahrungen aus Vergangenheit und Gegenwart lehren, dass es nicht ausreicht, die Gerechtigkeit auf die Einhaltung und Anwendung des Rechts, des Gesetzes zu reduzieren, denn das würde implizieren, beide schlechthin als gerecht zu bewerten. Um gerecht zu sein, müssen Recht und Gesetz vielmehr bestimmten qualitativen Anforderungen genügen, an Werten orientiert sein. Die Kategorie „Gerechtigkeit“ bewertet das Recht aus einer vorwiegend moralischen Sicht. Dabei prägt jede historische Epoche ihre eigenen Wertmaßstäbe aus, die weitgehend an die Struktur der allgemeinen und besonderen Interessen gebunden sind, an die sozialökonomischen und politischen Verhältnisse, an die geistig-kulturellen Traditionen.

Deshalb erscheint in der historischen Dimension die Gerechtigkeit eben nicht immer als identisch mit der allgemeinen Freiheit, auch nicht als identisch mit der allgemeinen Gleichheit, ebenso nicht mit solchen spezielleren Postulaten wie der Verhältnismäßigkeit von Schaden und Ausgleich oder der Angemessenheit von Verbrechen, Schuld und Strafe. Sie existiert in den vorbürgerlichen Gesellschaften allenfalls als ein gleiches Maß innerhalb jeweils ungleicher Klassen, Schichten,

<sup>1</sup> Günter Baranowski ist kurz nach der Abgabe des Manuskripts im August 2018 verstorben. Sein Beitrag, den er nicht mehr Korrektur lesen konnte, erscheint hier mit nur geringfügigen Überarbeitungen und formalen Anpassungen.

Stände, Ränge oder anderer sozialer Gruppen. In diesen sozialen Grenzen kann sie den jeweiligen Grad der Gleichheit und der Freiheit, damit aber auch den Grad der Ungleichheit und Unfreiheit rechtlich sichern.

Gerechtigkeit erweist sich jedoch auch schon in den alten Gesellschaftsordnungen häufig als Ausweg, die Strenge des Rechts, der Gesetze zu mildern. Sie bedarf manchmal sogar selbst des Ausgleichs, des Korrektivs, sodass sie selbst wiederum durch Billigkeit gemildert wird. Dies ist die Sphäre der Begnadigung, der Amnestie und ähnlicher verzeihender Akte, die der obersten Herrschaft vorbehalten waren.

Blickt man nach diesen allgemeinen Erwägungen auf die Geschichte Russlands, so stand dort das Wort *pravda* anfangs im Grunde genommen für alle mit dem Recht in Verbindung zu bringenden Kategorien. *Pravda* meinte nicht nur „Recht“, sondern auch „Gerechtigkeit“, „Rechtmäßigkeit“. So heißt die bedeutendste Aufzeichnung des ältesten russischen Rechts „Russkaja Pravda“ oder „Pravda Russkaja“. *Pravda* konnte in den alten Rechtstexten aber auch „Eid“ oder „Gelöbnis“ bedeuten.

Dass dem Wort *pravda* eine starke rechtliche und moralische Kraft innewohnte, zeigt sich darin, dass es – ähnlich wie *istina* – auch für „Wahrheit“, „Wahrhaftigkeit“ stand. Eine solche enge Beziehung zwischen „Recht“ und „Wahrheit“ war kein russisches Spezifikum, sondern findet sich auch im frühen deutschen Recht, bevor das römische Recht rezipiert wurde, so etwa in den Wendungen „Recht ist Wahrheit, Wahrheit ist Recht“, „In der Wahrheit liegt das Recht“, „Keinem Recht ist so gut zu folgen als der Wahrheit“ oder „Wahrheit geht über alles Recht“. Ein Rechtsspruch sollte auch ein Wahrspruch sein, auf der Wahrheit beruhen und der Wahrheit dienen. *Pravda* meinte manchmal auch „Richtigkeit“. Es ist also durchaus schwierig, den angemessenen Sinn zu treffen, will man alte, zuweilen aber auch neuere russische Rechtstexte übersetzen. Heute steht *pravda* fast ausschließlich für „Wahrheit“, während das „Recht“, als objektives und als subjektives Recht, vorrangig mit *pravo* und „Gerechtigkeit“ mit *spravedlivost'* bezeichnet wird.

Diese frühe Polysemie des Begriffs war wesentlich der elementaren Entwicklungsstufe des Rechts und des Rechtsdenkens in der Rus' geschuldet. Auch nach der Annahme des Christentums byzantinischer Prägung gegen Ende des 10. Jahrhunderts brachte sich das altrussische Recht weiterhin in der Volkssprache zum Ausdruck, die zudem ein enges Verhältnis zur Sprache der Kirche, dem Altkirchenslawischen, hatte. Auch in dieser Sprache bedeutete *pravda* „Recht“, „Gerechtigkeit“.

## Notwendiges zur Vorgeschichte

Um zu verstehen, was die Rechtsbücher des 16. Jahrhunderts über Gerechtigkeit aussagen, ist es erforderlich, den Weg der Rechtsordnung bis dahin wenigstens zu skizzieren.

Der Kiever Fürst Vladimir (980–1015) berief sich in seinem Statut über Kirchenzehnte, -gerichte und -leute auf den griechischen „Nomokanon“ und übergab be-

stimmte Gerichtssachen und Personen der Zuständigkeit der Kirche.<sup>2</sup> Hierzu gehörten: eigenmächtige Eheauflösung, unzüchtige Verbindung von Mann und Frau, Verletzung der ehelichen Treue, Heirat in der Verwandtschaft oder Schwägerschaft, Brautraub, Vergewaltigung, verbale Beleidigung, Verabreichung von (Gift-)Kräutertrank, Hexerei, Zauberei, Häresie, Schlagen von Vater und Mutter durch die Kinder, Schlagen zwischen Sohn und Tochter, Streit zwischen Mann und Frau über das Vermögen, Streit der Erben über die Hinterlassenschaft (Art. 9). Als Kirchenleute des Metropoliten wurden unter anderem aufgezählt: der Igumen und die Igumenin, der Mönch und die Nonne, der Pope, seine Frau und die Popenkinder, der Diakon und seine Frau, alle im Dienst der Kirche Stehenden, die Witwe, der Bettler, der Lahme, der Blinde, der durch Testament freigelassene Mensch sowie der der Kirche (ins Patronat) Übergebene (Art. 10). Diese Personen sollten, falls jemand von ihnen „in Schuld verfällt“, vom Metropoliten und von den Bischöfen ohne Teilnahme von Laien gerichtet werden (Art. 11).

Die neuen, überwiegend fremden Maßstäbe für das rechtmäßige, gerechte Handeln hatten es erklärlicherweise sehr schwer, sich im Denken und Handeln der Bevölkerung, die noch stark den vorchristlichen Bräuchen anhing, durchzusetzen.

Das Kirchenstatut des Fürsten Jaroslav (1019–1054) stand in dieser Tradition, differenzierte aber stärker und stellte die Folgen der Rechtsverletzungen heraus.<sup>3</sup> Es verbot erneut die eigenmächtige Entlassung aus der Ehe (Art. 4, Art. 18) und die Eheschließung zwischen nahen Verwandten, nahm aber soziale Abstufungen in Form von unterschiedlichen Entschädigungen und anderen Zahlungen (Art. 16) vor. Die Bigamie wurde darin als dem christlichen Ehe-Ideal zuwider (Art. 9) bestimmt. Ebenso untersagte es auch sogenannte Unzuchsbeziehungen verschiedener Relationen, so des Bruders mit der Schwester (Art. 15), des Schwiegervaters mit der Schwiegertochter (Art. 22), des Stiefvaters mit der Stieftochter (Art. 24), des Schwagers mit der Schwägerin (Frau des Bruders) (Art. 25), des Stiefsohnes mit der Stiefmutter (Art. 26), des Vaters mit der Tochter (Art. 28), aber auch eines Mannes mit zwei Schwestern (Art. 23) sowie zweier Brüder mit derselben Frau (Art. 27). Es bestrafte ferner Beziehungen und den Umgang getaufter Russen mit Angehörigen fremder Religionen, mit Ungetauften oder mit von der Kirche Ausgeschlossenen (Art. 19, Art. 47, Art. 49–51). Auch ahndete es die Unzucht mit Tieren (Art. 21). Das Kirchenstatut schützte die Freiheit und die Ehre von Frauen sozial differenziert (Art. 2–4, Art. 30, Art. 35, Art. 42) ebenso wie die Ehre von Männern (Art. 31, Art. 39). Das Statut diente darüber hinaus mit einigen seiner Normen dem vorgestellten sittlich Besten in der Familie (Art. 29, Art. 32–34, Art. 36, Art. 40, Art. 43). Es verbot die Auflösung einer Ehe aufgrund schwerer Erkrankung (Art. 11f.), statuierte zugleich aber auch Gründe für eine Scheidung.

<sup>2</sup> Text: Rossijskoe Zakonodatel'stvo X–XX vekov. Bd. 1. Moskau 1984, S. 139f.; Übersetzung: Günter Baranowski: Russische Rechtsgeschichte. Texte und Erläuterungen. Bd. 1: Von den Anfängen bis 1612/13. Frankfurt a. M. 2013, S. 23f., Erläuterungen: S. 24–31.

<sup>3</sup> Text: Zakonodatel'stvo (wie Anm. 2), S. 189–193; Übersetzung: Baranowski: Rechtsgeschichte (wie Anm. 2), S. 41–44, Erläuterungen: S. 44–62.

Hierzu zählten neben der Verheiratung unter nahen Verwandten (Art. 16) sechs Gründe, die allesamt vom Fehlverhalten der Frau ausgingen (Art. 53). Natürlich hielt es auch die Kirchenleute selbst zu einem sittlich anständigen Verhalten an. Für die Ahndung von Verstößen des geistlichen Personals war allein der Metropolit zuständig. Er war in der Festsetzung der Strafe frei (Art. 44–46). In einigen Fällen jedoch war der Fürst der „Bestrafer“ (*kaznitel'*), so unter anderem bei Entführung eines Mädchens (Art. 2), Vergewaltigung (Art. 3), eigenmächtiger Entlassung der Frau aus der Ehe (Art. 4) sowie Bruch des Eheversprechens durch den Mann (Art. 35). Die Verurteilten mussten in diesen Fällen dem Metropoliten Geldbeträge zahlen. Zudem ließ das Statut das erbenlose Vermögen der Kirchenleute der Verwaltung des Metropoliten zufallen (Art. 54). In einigen Fällen wurde also keine vollständige Zuständigkeit des Metropoliten, sondern eher eine Mitwirkung an der Gerichtsbarkeit des Fürsten statuiert.

Die beiden Statuten normierten bei Weitem nicht alle Rechtsfragen. Sie wurden daher über einen längeren Zeitraum, bis ins 14. Jahrhundert hinein, um einen Kern „fortgeschrieben“. Dennoch stellten sie entscheidende Weichen hinsichtlich der Vorstellungen über Gerichtsbarkeit.

Konnte auf diese Weise das byzantinische Kirchenrecht zwar mit einigen Materien des Familien- und Erbrechts, des Eigentums- und des Strafrechts in der Rus' offiziell Fuß fassen, so blieb dennoch eine allgemeine Rezeption aus. Die sozial-ökonomischen, politischen und geistig-kulturellen Verhältnisse in beiden Reichen unterschieden sich zu sehr, als dass eine allgemeine Übernahme des byzantinischen Rechts möglich gewesen wäre. Zudem waren Vladimir, Jaroslav und ihre Nachfolger sehr darauf bedacht, Eigenheiten der ostslawischen Lebensweise zu bewahren und Byzanz einen nicht zu großen politischen Einfluss in der Rus' zu gewähren.

So blieben für längere Zeit einige rechtliche Unterschiede wesentlich. Dies betraf zum Beispiel den Stellenwert des Talionsprinzips, also des berühmten „Auge um Auge, Zahn um Zahn“. Eine seiner Erscheinungen war die Blutrache, die historisch durch eine Geldzahlung, zunächst an die Verwandten, dann an den Herrscher, zuletzt durch eine staatliche Todesstrafe abgelöst wurde. In Byzanz war diese Entwicklung um das Jahr 1000 bereits längst abgeschlossen, in der Rus' jedoch noch im Gange.

Aus der „Nestor-Chronik“ (um 1113) etwa geht hervor, dass Vladimir auf Drängen der Bischöfe die Raubmörder mit dem Tode zu bestrafen begonnen und das bis dahin übliche Wergeld (*vira*) abgeschafft, es dann jedoch, wiederum auf Vorhalt der Bischöfe, aber auch der Ältesten, wiedereingeführt habe, um wegen des Kriegs Geld für Waffen und Pferde einzunehmen.<sup>4</sup> Jaroslav setzt diesen Weg – Wergeld statt Todesstrafe – fort. In seiner „Pravda“, die im Wesentlichen den ersten Teil der „Kurzen Pravda“ (11. Jahrhundert) abbildet, beschränkte er die Racheberechtigung auf einige Verwandtschaftsgrade. Für den Fall, dass niemand

<sup>4</sup> Reinhold Trautmann: Die altrussische Nestorchronik. *Povest' vremennych let*. Leipzig 1931, S. 90f.; Dmitrij Tschizhevskij: Die Nestor-Chronik. Wiesbaden 1969, S. 124.

die Rache vollziehen könne, sei durch den Täter oder seine Angehörigen ein allgemeines staatliches Wergeld in Höhe von 40 *grivna* zu zahlen – unabhängig vom sozialen und landsmännischen Status des Opfers (Art. 1).<sup>5</sup> Die Strafe entsprach dem Preis von 20 Pferden oder 40 Stieren.

Diese Entwicklung wurde durch Jaroslavs Söhne, die Fürsten Izjaslav, Vsevolod und Svjatoslav, modifiziert. Sie erließen in der „Pravda“, die den zweiten Teil der „Kurzen Pravda“ ausmacht (Art. 19, Art. 22f.), ein „Sonderrecht“ für die politisch und sozial Höherstehenden, indem sie die Blutrache durch Verdoppelung des bisherigen Betrages auf 80 *grivna* ablösten. Die niederen und abhängigen Leute der Fürsten wurden nicht mit einem Wergeld, sondern lediglich mit einer geringeren Geldbuße von der Blutrache ausgenommen, mit 12 *grivna* (Art. 24, Art. 27), der abhängige Bauer (*smerd*) und der Knecht (*cholop*) gar nur mit 5 *grivna* (Art. 26).

Die „Erweiterte Pravda“ (12. Jahrhundert) markiert eine Fortentwicklung.<sup>6</sup> In Fällen, in denen die Gemeinde für die Tat solidarisch haftete, musste nun ein „wildes“ oder gemeindliches Wergeld (*dikaja* oder *ljudskaja vira*) gezahlt werden (Art. 4f., Art. 8).

Eine neue Gerechtigkeitsvorstellung wird darin deutlich, dass das durch die Gewohnheit geprägte Recht der Blutrache nun durch Urteile und Gesetze eingeschränkt und letztlich aufgehoben wurde. Wesentlich war auch, dass das Wergeld zugunsten des Fürsten vom Schadensersatz (*golovničestvo*, Kopfgeld) an den Geschädigten oder seine Familie begleitet wurde. Solche doppelten Strafzahlungen wurden vermehrt auch zur Ahndung anderer Verbrechen eingeführt, etwa in Form einer Geldstrafe (*prodaža*) an den Fürsten und einer Abgabe (*urok*) an den Geschädigten oder seine Familie. Damit erstreckte sich diese Entwicklung nicht nur auf Tötungs-, sondern auch auf Delikte wie Körperverletzungen und Eigentumsverbrechen.

Somit lässt sich durchaus behaupten, dass mit der „Kurzen Pravda“ eine Entwicklung einsetzte, in deren Verlauf das Gewohnheitsrecht durch die fürstliche Gerichtsbarkeit und Gesetzgebung uminterpretiert, ergänzt, verengt, teilweise zurückgedrängt und aufgehoben wurde. Innerhalb einer relativ kurzen Zeit wurde das, was als gerecht überkommen war, infrage gestellt, durch neue Gerechtigkeitsmaximen korrigiert, ja sogar gänzlich abgelöst. Mit der „Erweiterten Pravda“ fand diese Entwicklung, die Züge einer grundlegenden Umwälzung des Rechts trug, ihren vorläufigen Abschluss. In nahezu allen Rechtsmaterien waren mit der „Er-

<sup>5</sup> Text der gesamten „Kurzen Pravda“: Zakonodatel'stvo (wie Anm. 2), S. 47–49; Jurij P. Titov/Oleg I. Čistjakov: Chrestomatija po istorii gosudarstva i prava SSSR. Dooktjabr'skij period. Moskau 1990, S. 7–10; Jurij P. Titov: Chrestomatija po istorii gosudarstva i prava Rossii. Moskau 2005, S. 4–8; Übersetzung: Baranowski: Rechtsgeschichte (wie Anm. 2), S. 31–33, Erläuterungen: S. 33–41 u. CD-ROM; zuvor ders.: Die Russkaja Pravda – Ein mittelalterliches Rechtsdenkmal. Frankfurt a. M. 2005, S. 13–18 u. S. 158–333.

<sup>6</sup> Text: Zakonodatel'stvo (wie Anm. 2), S. 64–73; Titov/Čistjakov: Chrestomatija (wie Anm. 5), S. 12–23; Titov: Chrestomatija (wie Anm. 5), S. 9–25; Übersetzung: Baranowski: Rechtsgeschichte (wie Anm. 2), S. 63–71, Erläuterungen: S. 71–82 u. CD-ROM; zuvor ders.: Pravda (wie Anm. 5), S. 18–37, Erläuterungen: S. 334–705.

weiterten Pravda“ die Grundlagen einer weiteren Entwicklung gegeben. Ältere Prinzipien wie „Rache“, „Selbsthilfe“ und „kollektive Verantwortlichkeit für Delikte“ wurden zurückgedrängt beziehungsweise in ihrer eingeschränkten Geltung an rechtliche Regeln gebunden. Das Recht spiegelte auch die soziale Gliederung der Gesellschaft wider, denn Gleichheit und Freiheit waren abgestuft. Es existierten unterschiedlichen Bußzahlungen für Tötungen, Körperverletzungen und Ehrverletzungen sowie erste Regelungen über Verträge, Zinsen, Erbrechte, Abläufe von Prozessen und so weiter wurden aufgestellt. Dabei kamen diese ersten Rechts-sammlungen und auch die sonstigen Rechtsquellen dieser Zeit ohne verallgemeinernde Leitsätze und Definitionen von Recht und Gerechtigkeit aus.

All dies veranlasst zu sagen, dass im 11., 12. und auch 13. Jahrhundert in den Rechtsquellen der Rus' die Gerechtigkeit nicht als eine eigene, herausgehobene Kategorie, nicht als direkter Maßstab des Rechts, ausgewiesen ist. Aber indirekt lassen sich in ihnen durchaus einige Gerechtigkeitsaspekte erblicken. Man kann sehr wohl schon von Maßstäben sprechen, an die sich ein Entscheider, der über Leute, über ihr Wohl und Wehe, über ihre Belohnung und Bestrafung befinden sollte, zu halten hatte. Ebenso galten Maßstäbe für das Verhalten des Einzelnen: Er hatte Vereinbarungen einzuhalten, ein gegebenes Wort nicht zu brechen, einander zu achten und zu helfen et cetera. In diesem Sinne lässt sich also auch für diese frühen Zeiten der Rus' von „Gerechtigkeit“ sprechen, bezogen auf Entscheidungen des Herrschers, des Richters, des Grundherrn, des Familienvaters, sowie von „Rechtlichkeit“ und „Redlichkeit“ im Hinblick auf das Verhalten des Einzelnen. Solche Postulate sind für jede gesellschaftliche und rechtliche Ordnung existenziell. Doch werden sie letztlich von den jeweiligen Lebensbedingungen sowohl geprägt als auch begrenzt.

Aus anderen Quellen erschließt sich die Orientierung der Herrscher, ihrer Thronfolger und Beamten, der Richter und ihrer Gehilfen et cetera auf das gerechte Handeln wesentlich direkter. Den Anfang machte das „Wort von Gesetz und Gnade“ des Ilarion, des ersten Kiever Metropoliten ostslawischer Herkunft.<sup>7</sup> Entstanden zwischen 1037 und 1050, stellt es unter anderem die staatliche Macht als auf dem Gesetz beruhend dar und preist den Fürsten Vladimir als Alleinherrscher des gesamten Landes, als durch Gerechtigkeit geprägt, durch Wahrheit umrankt sowie durch Verstand und Barmherzigkeit gekrönt. Der höchste Zweck der Staatsverwaltung sei es, die Interessen aller Untertanen zu sichern. Die Gerichtsbarkeit sei allein nach dem Gesetz auszuüben, jedoch in gnädiger Weise: „Bestrafe wenig, begnadige viel“ (*malo kazni, mnogo miluj*).<sup>8</sup> Eine zu schwere Bestrafung sei gegen die Natur des Menschen selbst. Der Fürst sollte sich auch um den Frieden sorgen und keine blutvergießenden Kriege eingehen, die für das eigene Volk unrühmlich enden könnten. Weder gegen das eigene noch gegen ein fremdes Volk solle er Leid, Hunger, Feuer und unbegründeten, das heißt: nicht von der Herrschergewalt legi-

<sup>7</sup> Text: Igor A. Isaev/Natalja M. Zolotuchina: *Istorija političeskich i pravovych učenij Rossii. Chrestomatija*. Moskau 2003, S. 19–27.

<sup>8</sup> Ebd., S. 27.

timierten, Tod richten.<sup>9</sup> Die weltliche Macht solle die Glaubensinteressen fördern und die Weisungen der Kirche achten.<sup>10</sup>

Ähnliche Postulate finden sich auch im 12. Jahrhundert in der Belehrung, die der Fürst Vladimir II. Monomach seinen Söhnen zueignete.<sup>11</sup> Er verurteilte darin Gesetzlosigkeit und Unrecht. Richten sollten die Fürsten selbst. Sie sollten nicht zulassen, dass die Mächtigen den Menschen verderben. Weder einen Gerechten noch einen Ungerechten sollten sie töten, auch nicht befehlen, ihn zu töten; selbst wenn einer des Todes schuldig sei, sollten sie keine christliche Seele vernichten. Sie sollten die Ärmsten nicht vergessen, sondern sie nach Kräften ernähren sowie den Waisen und Witwen Schutz geben. Die Fürsten sollten die geleisteten Eide unbedingt einhalten: Wenn sie jemandem durch Küssen des Kreuzes einen Eid schworen, so sollten sie vorher ihr Herz prüfen, ob sie darauf bestehen könnten, und erst dann das Kreuz küssen; wenn sie geschworen hatten, sollten sie sich hüten, den Eid zu übertreten und ihre Seele zu verderben.<sup>12</sup> Hinzu kamen einige allgemeine Ermahnungen: Gottesfurcht zu haben; reichlich Almosen zu geben; die Alten wie Väter zu ehren, die Jungen wie Brüder; sich vor Lüge, Trunksucht und Unzucht zu hüten; einen Gast zu ehren, woher er auch komme; Kranke zu besuchen; Tote zu begleiten; seine eigene Frau zu lieben, aber sie nicht über sich herrschen zu lassen und Ähnliches.<sup>13</sup>

In diesen Quellen, die vornehmlich von der Bibel und von den Kirchenvätern her argumentierten, wurde auch angemahnt, die Herrschergewalt der Fürsten der Rus', insbesondere der Kiever Fürsten, zu stärken und zu erweitern – auch gegenüber Byzanz.

Das 15. Jahrhundert brachte größere zusammenfassende Rechtsakte hervor, die nun ausdrücklich mit Attributen wie „gerecht“, „rechtmäßig“, „redlich“ (und mit ihren Negierungen) aufwarteten und damit die bisherigen Gerechtigkeitsvorstellungen differenzierten und bereicherten.

Die „Gerichtsurkunde von Pskov“ („Pskovskaja Sudnaja Gramota“; PSG) (1397–1462/71), die eine republikanische Ordnung reflektierte, betonte die Trennung der kirchlichen und der weltlichen Gerichtsbarkeit und verbot gegenseitige Einmischungen (Art. 2).<sup>14</sup> Wenn ein *posadnik*, das heißt: ein gewählter Höchstbeamter, in das Amt eingesetzt wurde, sollte er das Kreuz darauf küssen, also beides, dass er nach dem Recht richten, städtische Gelder sich nicht aneignen sowie sich mit dem Gericht an niemandem rächen, niemanden aus Verwandtschaftsgrün-

<sup>9</sup> Nikolaj M. Azarkin: *Istorija juridičeskoj mysli Rossii*. Moskau 1999, S. 29.

<sup>10</sup> Sergej V. Utechin: *Geschichte der politischen Ideen in Rußland*. Stuttgart 1966, S. 14.

<sup>11</sup> Text: Isaev/Zolotuchina: *Istorija* (wie Anm. 7), S. 29–33; Tschizewskij: *Nestor-Chronik* (wie Anm. 4), S. 232–247; Übersetzung: Trautmann: *Nestorchronik* (wie Anm. 4), S. 194–206.

<sup>12</sup> Tschizewskij: *Nestor-Chronik* (wie Anm. 4), S. 236 f.

<sup>13</sup> Hierzu auch Utechin: *Geschichte* (wie Anm. 10), S. 15 f.; Azarkin: *Istorija* (wie Anm. 9), S. 39–41.

<sup>14</sup> Text: *Zakonodatel'stvo* (wie Anm. 2), S. 331–342; Titov/Čistjakov: *Chrestomatija* (wie Anm. 5), S. 25–39; Titov: *Chrestomatija* (wie Anm. 5), S. 26–34; Übersetzung und Erläuterungen: Günter Baranowski: *Die Gerichtsurkunde von Pskov*. Frankfurt a. M. 2008, S. 34–377; in Auszügen ders.: *Rechtsgeschichte* (wie Anm. 2), S. 187–198, Erläuterungen: S. 198–210 u. CD-ROM.

den bevorteilen, einen Redlichen nicht bestrafen, aber einen Schuldigen nicht rechtfertigen sowie ohne Untersuchung keinen Menschen verurteilen werde – weder im Gericht noch auf der Volksversammlung, dem *veče* (Art. 3). Der Fürst, der ebenfalls gewählt wurde, und der *posadnik* sollten auf der Grundlage des Gesetzes richten und keine geheimen Zuwendungen annehmen (Art. 4). Auch die Statthalter (*namestniki*) des Fürsten sowie die *posadniki* und Ältesten (*starosty*) in den Beistädten sollten den Eid leisten, gerecht zu richten (Art. 5, Art. 77). Ebenso sollten niederere Amtsträger, die mit der Gerichtsbarkeit zu tun hatten, beiden, rechtmäßig zu handeln (Art. 59, Art. 78).

Aus der überragenden Bedeutung der allgemeinen Volksversammlung und der Abhängigkeit aller weltlichen Amtsträger von diesem Gremium ergibt sich, dass auch der Fürst selbst dem Recht unterlag. Es war das *veče*, es war der „Herr Pskov“ (*Gospodin Pskov*), der auf Vorschlag des *posadnik* eine Lücke des Gesetzes schloss oder eine Regelung, die dem *veče* „unlieb sein wird“ (*neljuba budet*), aus der Urkunde strich (Art. 108).

Besondere Aufmerksamkeit widmet die PSG der Beweisführung. Urkunden (*gramoty*) wurden als erstrangige Beweise angesehen (Art. 10, Art. 12f., Art. 29, Art. 61, Art. 72, Art. 79, Art. 83, Art. 100, Art. 104, Art. 106). Relevant waren aber auch einfachere Schriftstücke, so vertragliche Vereinbarungen als „Aufzeichnungen“ (*zapisi*) (Art. 14f., Art. 30, Art. 41, Art. 73, Art. 85, Art. 93f., Art. 103f.), häusliche Vermerke als „Tafeln“ (*doski*) (Art. 28–31, Art. 36, Art. 38, Art. 61f., Art. 75, Art. 92), schriftliche Testamente (Art. 14, Art. 72) und Quittungen (Art. 14, Art. 38). Fehlte es an Beweisen, so kamen in vielen Fällen Aussagen von Klägern, Beklagten und Zeugen unter Eid zum Zuge. Der Eid war eng mit der Religion verbunden – so etwa im „Kreuzkuss“ (*kerstnoe celovan'e*) (Art. 3–5, Art. 77) und in Ableitungen hiervon (Art. 9, Art. 17f., Art. 28f., Art. 36, Art. 41, Art. 45, Art. 55, Art. 59, Art. 62, Art. 78, Art. 90–92, Art. 99, Art. 101, Art. 104–107, Art. 114, Art. 119) sowie in Aussagen wie „als wahr vor Gott“ (*kak pravo pred Bogom*) (Art. 9, Art. 20, Art. 55–57) oder „als direkt vor Gott“ (*kak prjamo pred Bogom*) (Art. 51). Der Gegenstand, um den es ging, sollte vorher „am Kreuz“ (*u kresta*) abgelegt werden, offenbar um ihn vorübergehend zu neutralisieren.

Die Rolle der Kirche drückte sich in dieser Gerichtsurkunde nicht nur beim Eid aus. So verwies schon die Präambel der PSG auf den Segen der gesamten Geistlichkeit beim Zustandekommen dieser Urkunde. Zudem befand sich das Archiv Pskovs, in dem alle wichtigen Dokumente – so auch private Verträge, Testamente, Quittungen et cetera – zu ihrer Wirksamkeit hinterlegt, zum Teil auch selbst ausgefertigt oder gesiegelt werden sollten, in der Dreifaltigkeitskathedrale (Art. 14, Art. 32, Art. 38, Art. 50, Art. 82). In einigen Fällen war ein Pope ein entscheidender Zeuge (Art. 25, Art. 100). Dieser Rückgriff auf die Kirche, ihre Symbole und ihr Personal bedeutete dennoch keine Verschmelzung von weltlicher und kirchlicher Gerichtsbarkeit. Im Nachgang zu Artikel 2 betonte Artikel 109 die Trennung beider Sphären. In Pskov sollte über Popen, Diakone, Proosphorenbäckerinnen, Mönche und Nonnen der Statthalter (*namestnik*) des Novgoroder Erzbischofs richten – falls beide Parteien Leute der Kirche waren,

sollten weder der Fürst noch der *posadnik* noch andere weltliche Richter sie richten. War eine Partei weltlich, sollten der Fürst und der *posadnik* mit dem Statthalter des Erzbischofs gemeinsam richten. Die Gebühren wurden gewöhnlich hälftig geteilt.

Zu erwähnen ist ferner, dass die PSG die Gebühren und Auslagen generell näher bestimmte und verteilte, ebenso, dass sie wesentliche Akzente für die Rechtsgeschäfte setzte, so vor allem im Grundstücksverkehr, aber auch für Ehe und Familie sowie Erbrecht. Vieles davon war den besonderen Bedingungen Pskovs geschuldet. Die möglichen byzantinischen Vorbilder („Ekloge“, „Procheiron“) kamen hier nur sehr spärlich zur Geltung.<sup>15</sup>

Aus all dem wird deutlich, dass die Forderung nach Gerechtigkeit mehr als nur ein moralischer Appell war. Die Aufmerksamkeit richtete sich auf die Inhalte des Gesetzes, auf ihre Durchsetzung und Wahrung durch die Gerichtsbarkeit, aber auch durch Kläger, Beklagte, Zeugen et cetera. Selbsthilfe wurde untersagt und geahndet (Art. 26). Im gerichtlichen Zweikampf, der trotz der kirchlichen Vorbehalte häufig als letztes Mittel der Wahrheitsfindung akzeptiert wurde, sollte das Gleichgewicht der Kräfte gewahrt werden (Art. 36, Art. 119). Dies galt überhaupt für den Prozess in Pskov, der kontradiktorisch ausgestaltet war.

Die nur fragmentarisch überlieferte „Gerichtsurkunde von Novgorod“ („Novgorodskaja Sudnaja Gramota“; NSG) (1471) reflektiert ebenfalls eine republikanische Ordnung.<sup>16</sup> Zur Vorlage vor den Moskauer Großfürsten zusammengestellt und nach dem Segen des neuen Erzbischofs auf dem *veče* beschlossen, unterschied sie ebenfalls zwischen geistlicher und weltlicher Gerichtsbarkeit. Der Erzbischof sollte sein eigenes Gericht abhalten, das geistliche Gericht gemäß der Regel der heiligen Väter, gemäß dem „Nomokanon“. Richten sollte er alle gleich – sowohl den Bojaren als auch den vermögenden und den einfachen Menschen (Art. 1). Der gewählte *posadnik* sollte sein Gericht gemeinsam mit den Statthaltern des Großfürsten nach dem Althergebrachten abhalten (Art. 2). Und der Tausendschaftsführer (*tysjackij*), der Leiter des Volksaufgebots, sollte in Handelssachen sein eigenes Gericht abhalten (Art. 4). Im Unterschied zur „Pravda“ und zur PSG wurde im NSG das Überprüfungsverfahren (*peresud*) eigens hervorgehoben: Die Statthalter des Großfürsten und die Unterbeamten (*tiuny*) sollten ihre Kontrolle gemäß dem Althergebrachten durchführen (Art. 3). Sie alle sollten nach dem Recht richten (Art. 4). Zudem wurde bestimmt, dass im Gericht zwei Männer als Beisitzer dienen sollten. Der *posadnik*, der *tysjackij*, der Statthalter des Erzbischofs und die Richter durften nicht des Gerichts enthoben werden (Art. 5).

In das Justizwesen einbezogen wurden auch die Kammer des fürstlichen *tiun* (Art. 25) und die Kammer des Erzbischofs, in der der Vortrag (*doklad*) einer niederen Instanz vor dieser hohen, um die Entscheidung herauszuarbeiten (Art. 26), stattfinden sollte. Neu war auch, dass Kläger und Beklagte ebenfalls auf diese Ur-

<sup>15</sup> Näheres bei Baranowski: Gerichtsurkunde (wie Anm. 14), S. 400–405.

<sup>16</sup> Text: Zakonodatel'stvo (wie Anm. 2), S. 304–308; Übersetzung: Baranowski: Rechtsgeschichte (wie Anm. 2), S. 210–214, Erläuterungen: S. 215–240.

kunde den Eid leisten sollten; wer das Kreuz nicht küsste, wurde deshalb für schuldig erklärt (Art. 14). Dies galt auch für einen Bevollmächtigten (Art. 15).

Auch die NSG ging gegen Angriffe auf die Richter sowie die Parteien vor und bekämpfte die Selbsthilfe (Art. 6f.); wer Gewalt anwendete, wurde für schuldig erklärt (Art. 36). Hatte der Kläger in einigen schweren Fällen und wichtigen Streitsachen nicht das Kreuz geküsst, dann sollte er selbst seine Sache mit dem Beklagten klären (Art. 38); er erhielt also keinen Zugang zu einem Prozess. Flucht vor der Vollstreckung wurde geahndet, indem der Herr, der Zuflucht gewährte, verantwortlich gemacht wurde (Art. 37). Um Massenaufläufe zur Unterstützung einer Partei vor Gericht zu verhindern, wurde festgelegt, dass von einem Stadtteil, einer Straße, einer Hundertschaft (*sto*) und von einer Reihe (*rjad*) jeweils nur zwei Männer bei Gericht erscheinen durften (Art. 42).

Auch Normen über Ladungen, Terminsetzungen, Niederschriften, Gebühren, Bußen et cetera sollten helfen, die Verfahren zu qualifizieren und gerechter zu machen. Als Beweismittel nannte die NSG vor allem Zeugen (*posluchi*) und Urkunden; der Zweikampf wurde nur einmal, und dies nebenbei, erwähnt (Art. 6). Auch das Überprüfungsverfahren (Art. 3) wurde nicht näher erläutert. Von Kriminalstrafen war keine Rede. Dies ist sicherlich darauf zurückzuführen, dass die überlieferte Urkunde im Artikel 42 abbricht.

Das „Gerichtsbuch“ („Sudebnik“) von 1497, erlassen unter Großfürst Ivan III. (1462–1505), setzte für das Gerichtswesen des sich entwickelnden Moskauer Reichs einheitliche Grundlagen.<sup>17</sup> Bereits eingangs wird darin betont, dass die Bojaren und *okolničie*, die das Gericht abhielten, und die sie begleitenden Sekretäre (*d'jaki*) für eine Gerichtssache keine Zuwendungen nehmen sollten; dies galt auch für andere Richter. Die Richter sollten weder an jemandem Rache üben, noch jemandem einen Freundschaftsdienst erweisen (Art. 1). Ein Bojar sollte allen Klägern, für die er zuständig war, stets Gerechtigkeit geben. Bei Nichtzuständigkeit sollte er dies dem Großfürsten mitteilen oder die Kläger zu demjenigen schicken, dem sie behördlich anvertraut waren (Art. 2). Damit wurde erstens das Gerichtswesen gemäß den sich ausbildenden zentralen Verwaltungsämtern (*prikazy*) organisiert. Auf regionaler Ebene entsprach ihm die Gerichtsbarkeit der Statthalter (*namestniki*) in den Städten und der *volosteli* in den Landgebieten (Art. 37, Art. 38). Zweitens sollten die zentralen Gerichtsbeamten und alle anderen Richter unvoreingenommen, objektiv, auf der Grundlage des Rechts entscheiden. Von ebenso großer Tragweite war drittens, dass anstelle der bis dahin vereinbarten Zuwendungen nun amtliche Gebühren vom Schuldigen, ob Beklagter oder Kläger, erhoben wurden (Art. 3). Aufgeführt wurden auch die Gebühren vor dem Gericht des Großfürsten (Art. 21f., Art. 24) sowie die vor den regionalen Gerichten (Art. 38, Art. 44). Gebühren wurden auch für Rechts- oder Urteilsurkunden (Art. 15, Art. 17), für Termin- (Art. 26), für Ladungs- (Art. 28) und andere Urkun-

<sup>17</sup> Text: Rossijskoe zakonodatel'stvo X–XX vekov. Bd. 2. Moskau 1985, S. 54–62; Titov/Čistjakov: Chrestomatija (wie Anm. 5), S. 44–53; Titov: Chrestomatija (wie Anm. 5), S. 34–40; Übersetzung: Baranowski: Rechtsgeschichte (wie Anm. 2), S. 287–295, Erläuterungen: S. 295–304 u. CD-ROM.

den bestimmt. Zudem wurden Regeln über Ganggebühren (Art. 29) und Reisegebühren (Art. 30) sowie über Gebühren für den gerichtlichen Zweikampf (Art. 4–7) gesetzt. Einige Bestimmungen forderten ein korrektes Vorgehen des mittleren Gerichtspersonals in besonderen Situationen, so beim Festnehmen, Foltern et cetera (Art. 34). Diese Normen begegneten der Willkür der Beamten, festigten die Rechtspflege als staatliche Angelegenheit und stellten den Fiskus sicher. Der größeren Ordnung diene auch, dass *namestniki* und *volosteli* in einem Amt ohne bojarische Gerichtsbarkeit nun einige wesentliche Entscheidungen, so zum Beispiel die über die Freilassung von Unfreien, nicht ohne Vortrag treffen durften (Art. 18, Art. 20, Art. 43).

Der „Sudebnik“ setzte für die Gerichtsbarkeit lediglich einen Rahmen. Er beschränkte sich im materiellen Recht auf einige dringende Punkte und setzte ansonsten die verschiedenen gewohnheitsrechtlichen und gesetzlichen Regeln als weiterhin gültig voraus. Deshalb enthielt er nur wenige Vorschriften zum Zivilrecht, so über einen Kaufmann, der von jemandem Gelder oder Waren zum Handel nimmt und diese ohne seine Arglist verliert oder aber vertrinkt oder sonst wie vernichtet (Art. 55); über einen Mietling, der die Frist nicht abdient oder die vereinbarte Aufgabe nicht erfüllt (Art. 54); über den Bau von Zäunen durch Nachbarn zur Vermeidung von Flurschäden (Art. 61); über einen Zeugen, der etwas nicht gesehen hat, also falsch bezeugt, (Art. 67) sowie über das gesetzliche Erbrecht von Söhnen und Töchtern (Art. 60). Alle diese Regelungen sollten im Wesentlichen helfen, das Recht zu vereinheitlichen und somit eine einheitliche Gerechtigkeit durchzusetzen.

Ein stärkeres Profil bildete dieser „Sudebnik“ – die gesellschaftlichen Widersprüche seiner Zeit in sich aufnehmend – im Bereich des Strafrechts aus. Er bezeichnete einige Verbrechen als „böse Tat“ (*lichoe delo*) und führte eine neue Kategorie von Verbrechen ein: die Staatsverbrechen. Zwei Formen von Staatsverbrechen wurden besonders hervorgehoben – der Aufruhr (*koromola, kramola*) sowie die geheime Aufwiegelung (*podym*). Für beide drohte die Todesstrafe (Art. 9). Auch Diebstahl (*tatba*), Raub (*razboj*), Tötung (*dušegubstvo*), Verleumdung (*jabedničestvo*) oder eine andere „böse Tat“ sollten, wenn der Täter ein „bekannter Böser“ (*vedomoj lichoj*) war, mit dem Tode bestraft werden (Art. 8). Ebenso sollten ein Herrenmörder (*gosudarskij ubojca*), ein Kirchendieb (*cerkovnyj tat*), ein Menschenlieb (*golovnyj tat*) sowie ein Brandstifter (*zažigal'nik*) als „bekannter böser Mensch“ bestraft werden (Art. 9). Ein gewöhnlicher Diebstahl wurde mit der Marktstrafe, also der öffentlichen Knuten- oder Stockstrafe, geahndet, ein wiederholter Diebstahl mit der Todesstrafe (Art. 10). Ein bekannter Dieb, der erstmals mit dem gestohlenen Gut (*poličnoe*) ergriffen wurde, sollte, falls ihn mehrere Leute bezichtigten, ebenfalls mit dem Tode bestraft werden (Art. 13). Es veränderten sich somit die Zwecke und mit ihnen auch die Strafen. Die Abschreckung trat in den Vordergrund.

Dies wirkte sich nachhaltig auf den Strafprozess aus. So wurde das kontradiktorische Verfahren (*sud*) zwar weiterentwickelt, ihm jedoch zur Ahndung der wichtigsten Straftaten das Untersuchungs- oder Inquisitionsverfahren (*rozysk*) zur Seite gestellt. Hierzu wurde auch die Folter (*pytka*) eingesetzt (Art. 14, Art. 34).

Das Geständnis wurde zum unbestreitbaren Beweis. Andere Beweismittel waren Zeugenbekundungen, Dokumente der verschiedensten Art sowie Eide, auch hier als „Kreuzküssen“ bezeichnet. Als letzter Beweis zählte nach wie vor der gerichtliche Zweikampf, das „Feld“ (*pole*), der nun genauer geregelt war (Art. 48f., Art. 52, Art. 68).

Schließlich ist auf einige sozial bedeutsame Festlegungen im „Sudebnik“ zu verweisen. Erstens verbesserte er die Stellung des Knechts generell. Ein *cholop*, der aus der tatarischen Gefangenschaft floh, war seinem bisherigen Herrn kein *cholop* mehr, sondern frei (Art. 56). Weitere Regeln betrafen den Status der Unfreien, der „vollen“ *chology* (Art. 66). Zweitens legte der „Sudebnik“ einen einheitlichen Abzugstermin der Bauern vom Grundherrn fest: eine Woche vor und eine Woche nach dem herbstlichen Georgstag (*Jur'ev den'*) (26. November), verbunden mit einem Ausgleich für die Nutzung von Haus und Hof (Art. 57). Drittens erwähnte er, erstmals in einem offiziellen Moskauer Akt, die Kategorie des Dienstgutsbesitzers (*pomestnik, pomeščik*) (Art. 63). Dienstgüter (*pomest'ja*) wurden für militärische und zivile Dienste als bedingter Grundbesitz vergeben. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts war das Dienstgutswesen bereits so etabliert, dass einige daraus erwachsende Streitsituationen allgemeine Regeln erforderten.

Somit ordnete der „Sudebnik“ das Gerichtswesen, fasste die Maßstäbe des rechtlichen Handelns und Beurteilens zusammen, bestimmte sie teilweise neu, verschärfte dabei das Strafrecht, erhöhte die Zwangsmomente im gerichtlichen Verfahren und dehnte diese Maßstäbe auf ein bereits deutlich vergrößertes Staatsgebiet aus.

### Der „Sudebnik“ („Gerichtsbuch“) von 1550

Ivan Vasil'evič, 1530 geboren und ab 1533 Großfürst und Herrscher, wurde 1547 zum „Zaren und Großfürsten der ganzen Rus“ (*car' i velikij knjaz' vseja Rusi*) gekrönt.<sup>18</sup> Er erkannte, dass das geografisch und politisch gewachsene Reich neuer rechtlicher Regelungen bedurfte. Das schloss ein, einige Missstände aufzuarbeiten, die sich in den Jahren seiner Minderjährigkeit festgesetzt hatten. Hierzu erging 1550 der „Carskij Sudebnik“.<sup>19</sup> Dieser, eigentlich eine redaktionell überarbeitete Fassung des ersten „Sudebnik“, stärkte die Rolle der zentralen Gerichtsorgane

<sup>18</sup> Zur Vorgeschichte und zum Modus der Krönung vgl. Hans-Joachim Torke: Von der Autokratie zum Verfassungsstaat. Zaren und Kaiser in Rußland. In: ders. (Hg.): Die russischen Zaren. 1547–1917. München 1995, S. 11–25, hier: S. 12–14. Generell zu Ivan IV. vgl. Frank Kämpfer: Ivan (IV.) der Schreckliche. In: ebd., S. 27–49. Die Krönung erfolgte ohne Zustimmung des Patriarchen von Konstantinopel, auf Betreiben des Metropolitens Makarij. Erst 1562 beglaubigte Patriarch Iosaf III. in einer Konzilsurkunde das Recht Ivans IV., „gesetzlich und fromm Zar zu sein und bezeichnet zu werden“, und erklärte den Moskauer Herrscher zum „Zaren und Herrscher der rechtgläubigen Christen der gesamten Ökumene vom Osten bis zum Westen und bis zum Ozean“. Larisa A. Andreeva: *Religija i vlast' v Rossii*. Moskau 2001, S. 89 u. S. 90f.

<sup>19</sup> Text: *Zakonodatel'stvo* (wie Anm. 17), S. 97–120; Auszüge bei Titov: *Chrestomatija* (wie Anm. 5), S. 40–47; Übersetzung: Baranowski: *Rechtsgeschichte* (wie Anm. 2), S. 315–331, Erläuterungen: S. 331–336 u. CD-ROM.

deutlich. Er baute die territoriale und sachliche Kompetenz des Gerichts gemäß den Zuständigkeitsbereichen der Zentralämter (*prikazy*), die 1497 noch in der Entstehung waren, aus (Art. 7): Jeder Kläger oder Beklagte war in dieser oder jener Frage einem solchen Amt zugeordnet. Zudem wurde die Bedeutung des großfürstlichen Gerichts erhöht (Art. 100). Da der „Carskij Sudebnik“ die Domänenverwalter (*dvoreckie, kaznačei*) in die staatliche Verwaltung einordnete (Art. 1), wurden der Staat und der Herrscherhof auf gemeinsamen Grundlagen verwaltet. Die *d'jaki* und Amtsleute erhielten höhere Autorität. Das System des *kormlenie*, also der Ausübung der hohen regionalen und örtlichen Ämter gegen Unterhalt seitens der Bewohner, wurde beibehalten, jedoch wurde die zentrale Kontrolle über diese Ämter verstärkt. Dies geschah insbesondere, indem das Institut des Vortrags ausgeweitet wurde. So durften nun sogar die Statthalter mit bojarischer Gerichtsbarkeit ohne Vortragsentscheidung der Moskauer Bojaren keine Rechtsurkunden über umstrittene *chology* und Urkunden über die Rückführung Entlaufener mehr ausstellen (Art. 63). Es blieben ihnen nur die Urkunden über die Selbstverknechtung.

Gleichzeitig wurden die *namestniki* und *volosteli* auch von den Organen der örtlichen Selbstverwaltung, den Ältesten (*starosty*) und vereidigten Beigeordneten (*celoval'niki*), die überall bestehen sollten, abhängiger (Art. 68). Gerichtsgebühren für die *namestniki* wurden im gesamtstaatlichen Maße festgesetzt (Art. 62, Art. 74). Die ehrenamtlichen „Gerichtsmänner“ (*sudnye muži*) fungierten jetzt auch beim Vortrag und beim Überprüfungsverfahren (*peresud*) (Art. 69), ebenso bei der Verhaftung von Personen ohne Bürgschaft (Art. 70). Die *namestniki* und *volosteli* sowie ihre Beamten wurden für Bestechlichkeit und willkürliche Verzögerung materiell verantwortlich gemacht: Sie hatten für die von ihnen dadurch verursachten Vermögensschäden einzustehen, wenn Klage erhoben wurde (Art. 22, Art. 24). Genauer wurde auch geregelt, wie die *namestniki* gerichtlich zur Verantwortung gezogen werden durften (Art. 75). Wesentlich war ihr Verhältnis zu den neuen Einrichtungen, die sich mit Raubdelikten befassten, den *guba*-Organen: Die *namestniki* hatten Räuber oder „bekannte böse Leute“ (*vedomye lichie ljudi*) den Leitern dieser Organe (*gubnye starosty*) zu übergeben (Art. 60). Damit wurde ihnen eine wichtige Zuständigkeit genommen.

Folgenreich für die Zentralisierung des Verwaltungs- und Gerichtswesens war, dass künftig niemandem mehr Herrenurkunden (*tarchannye gramoty*) gegeben werden sollten und dass die alten Urkunden ausnahmslos einzuziehen waren (Art. 43). Damit verloren die weltlichen und geistlichen Magnaten Steuer- und Dienstbefreiungen sowie Verwaltungs- und Gerichtsimmunitäten. Demgegenüber wurden die Dienstadligen (*dvorjane*) und die dienenden niedersten Adligen (*deti bojarskie*) in ihren Rechten gestärkt: Sie unterstanden nicht mehr dem Gericht der *namestniki* (Art. 64); nur bei Tötung, Raub und Diebstahl blieben sie in dessen Zuständigkeit; ansonsten waren sie mit dem Recht des unmittelbaren zarischen Gerichts den Bojaren gleichgestellt.

Auch die Verhältnisse bei den Stadtleuten und anderen Bevölkerungskategorien wurden nun genauer geregelt. Dazu gehörte, dass städtische Handelsleute nicht in

Klosterhöfen und Klöstern leben durften (Art. 91). Mit dieser Regelung sollte die Jurisdiktion der Kirche eingeschränkt und zugleich verhindert werden, dass der Stadtgemeinde Mitglieder und damit Steuerpflichtige verloren gingen. An der bisherigen Abzugsregel für die Bauern wurde festgehalten, wobei Konfliktfälle nun differenzierter geregelt wurden (Art. 88f.).

Am intensivsten regelte dieser „Sudebnik“ die *cholop*-Verhältnisse. Neu war, dass die Funktion eines *tiun* nicht mehr den unmittelbaren Übergang in das *cholop*-Verhältnis bewirkte. Ohne Vortrag wurde man sogar nach einem ländlichen „Schlüssel“ (*ključ*), der eine verantwortungsvolle Tätigkeit in einer Haus- und Hofverwaltung symbolisiert, nicht *cholop* (Art. 76). Neu war auch, dass die Heirat eines *cholop* mit einer Sklavin, die zur Mitgift der Frau des Herrn gehörte, diesen *cholop* zum Bestand der Mitgift dieser Frau machte (Art. 76). An die Freilassungsurkunden wurden nun höhere Anforderungen gestellt, ihre Ausstellung lag jetzt in den Händen der Moskauer Bojaren sowie der Statthalter von Novgorod und von Pskov. Die bislang anerkannte Freilassungsurkunde durch den Herrn selbst wurde nicht mehr akzeptiert (Art. 77). Außerdem galt, dass ein *cholop*, der aus Kriegsgefangenschaft floh, frei wurde (Art. 80).

Mehr und mehr an Bedeutung gewann das *cholop*-Verhältnis auf der Grundlage einer Schuldverschreibung (*kabala*), das *kabal'noe cholopstvo*. Für das Abdienen der Zinsen wurde der Schuldner vom Gläubiger persönlich abhängig, wobei dieses Verhältnis spätestens mit dem Tode eines der beiden endete. Dabei durfte die zugrundeliegende Schuld 15 Rubel nicht überschreiten. Solche Dienstschuldverschreibungen mussten amtlich registriert werden (Art. 78). Die so Gebundenen blieben juristisch Freie. Sie hatten das Recht, sich durch die Bezahlung der Schuld aus dieser Abhängigkeit zu lösen. Dienende *deti bojarskie* und deren Kinder, die noch nicht gedient hatten, durften nicht als solche *chology* aufgenommen werden (Art. 81). Bei einem gewöhnlichen Darlehen, ohne ausdrückliche Dienstverschreibung, sollten die Zinsen, damals allgemein 20 Prozent, jedoch abbezahlt und nicht abgedient werden (Art. 82).

Mit dem „Sudebnik“ von 1550 wurde der Freiheitsstatus des Menschen stärker in die Entscheidungs- und Kontrollhoheit der staatlichen Organe aufgenommen und zur öffentlichen Angelegenheit.

Auch an den Regeln über Grund und Boden änderte sich einiges. Am deutlichsten zeigt sich dies bei den Normen über Erbgüter (*votčiny*) (Art. 85). Sie betrafen die Personen, die das Recht des Los- oder Rückkaufs (*vykup*) von familiären Erbgütern hatten. Neben den ausgeschlossenen direkten Nachkommen verloren auch die Seitenverwandten, die Zeugen des Verkaufs gewesen waren, und ihre Abkömmlinge dieses Recht. Dabei galt diese Regelung nur als Recht des gütlichen Loskaufs, wenn der Erwerber das Gut weiterverkauft. Ein solches Recht bestand für 40 Jahre. Hingegen fiel ein gekauftes Gut, das weiterverkauft wurde, nicht unter das Loskaufrecht der Kinder und Seitenverwandten des Veräußerers. Nur dann, wenn es durch Erbgang weitergegeben worden war, zählte es als Erbgut mit Loskaufrecht. Dieses Recht sollte das Erbe in der Verwandtschaft sichern: Das Gut sollte nicht losgekauft werden, um dann weiterverkauft oder an Fremde ver-

pfändet zu werden, zudem sollte ein Loskauf auch nicht mit fremden Geldern getätigt werden. Bei der Verpfändung an Fremde durfte die Summe des Pfandes nicht den tatsächlichen Preis des Gutes übersteigen; war Letztgenanntes jedoch der Fall, verfiel das Geld. Diese Regel galt auch für Tauschakte: Die zu tauschenden Güter sollten einander gleichwertig sein, das Überschüssige war gegebenenfalls zurückzukaufen. Diese und weitere Regelungen, die offenbar zum Teil schon vor dem „Sudebnik“ von 1550 praktiziert wurden, sollten Stetigkeit in die familiären Bodenverhältnisse bringen, aber auch – etwa in Form von Regeln über die Kaufgüter – die notwendige Mobilisierung des Bodens fördern. Der Käufer von Grund und Boden sollte möglichst in eine gesicherte Rechtsposition gelangen. Überhaupt gewannen bei wichtigen Rechtsgeschäften Genehmigungen, Dokumentationen, Urkunden, Zeugen, Bürgen et cetera entscheidend an Bedeutung.

Auf der strafrechtlichen Seite wurden Verbrechen gegen die staatlichen Grundlagen, Amtsverbrechen und Verbrechen gegen die Verwaltungs- und Gerichtsordnung detaillierter gefasst. Für eine gesetzwidrige, mit Bestechung verbundene Entscheidung wurde der Richter mit der Klagesumme, mit allen Gebühren und Auslagen in dreifacher Höhe haftbar gemacht; hinzu kam eine Strafe seitens des Herrschers (Art. 3). Verweigerung eines Verfahrens trotz Zuständigkeit wurde mit der sozialen Strafe der Ungnade des Herrschers (*opala*) geahndet (Art. 7). Auf die Einziehung überhöhter Gebühren stand das Dreifache dieser als Buße (Art. 8, Art. 33f.). Für die Fälschung von Schriftstücken oder für die falsche Niederschrift einer Gerichtssache wurden die *d'jaki* mit Vermögensstrafen beziehungsweise Gefängnis und die Untersekretäre (*pod'jačie*) mit Prügelstrafen belegt (Art. 4f.). Erstmals wurden die Ordnung der Aktenführung und der Aktenhaltung festgelegt und Verstöße geahndet (Art. 28, Art. 34). Aber auch jeder, der einen Amtsträger zu Unrecht beschuldigte, musste damit rechnen, selbst streng bestraft zu werden – neben Schuldbuße mit öffentlicher Prügelstrafe und Gefängnis (Art. 6, Art. 8, Art. 11). Zum ersten Mal wurde das Verhältnis zwischen der anteiligen und der solidarischen Verantwortlichkeit definiert (Art. 20–22).

Aufschlussreich ist auch die Normierung der Ehrverletzungsbuße (Art. 26). Sie erfasste *deti bojarskie* und *d'jaki* sowie Fern- und Großkaufleute (*gosti*) und, abgestuft, alle untergeordnet dienenden Leute bis hin zu den einfachen Stadtleuten, den Bauern und ländlichen Handwerkern. Für die *deti bojarskie* in einem *kormlenie*-Amt betrug sie die Höhe des Jahreseinkommens, für die *d'jaki* wurde sie durch den Herrscher festgelegt. Für die Großkaufleute und alle anderen wurden Beträge zwischen 50 und 1 Rubel festgesetzt. Ehefrauen wurden mit der jeweils doppelten Ehrverletzungsbuße ihrer Männer geschützt.

Im Prozessrecht wurde insbesondere das Inquisitionsverfahren (*rozysk*), das bei den schwersten Verbrechen angewendet wurde, eingehender geregelt. Der „Sudebnik“ verdeutlicht dies am Beispiel des Diebstahls. Ein Diebstahl mit *poličnoe*, also mit offenbarem Diebesgut, auf frischer Tat, zog die inquisitorische Prozessform nach sich: die Ansetzung einer allgemeinen Umfrage (*poval'nyj obysk*) und die Anwendung der Folter (*pytka*), wenn der Täter in der Umfrage als „böser Mensch“ (*lichoj čelovek*) bezeichnet wurde. Gestand er, dann wurde er – schon

beim ersten Diebstahl! – mit dem Tode bestraft; gestand er nicht, dann wurde er bis zum Tode im Gefängnis gehalten und zum Schadensersatz herangezogen. War das Ergebnis der Umfrage, dass der Täter ein „guter Mensch“ (*dobroj človek*) sei, so wurde das Verfahren im gewöhnlichen Anklageprozess durchgeführt (Art. 52). Bei einem Diebstahl ohne *poličnoe* folgte das gewöhnliche Verfahren (*sud*) ohne Umfrage und so weiter, mit Marktstrafe, Schadensersatz, Entlassung in die Freiheit bei Bürgerschaft nach dem Ersatz des Schadens (Art. 55). Beim zweiten gewöhnlichen Diebstahl wurde sogleich gefoltert und das Geständnis erwartet. Gestand der Täter nicht, dann wurde eine allgemeine Umfrage im Umfeld des Beschuldigten durchgeführt. Gestand er immer noch nicht, dann wurde er auch hier zu lebenslanger Gefängnishaft und zur Zahlung von Schadensersatz verurteilt. Ergab die Umfrage, dass er ein „guter Mensch“ sei, dann sollte er in eine feste Bürgerschaft (*krepkaja poruka*) gegeben, andernfalls ins Gefängnis geworfen werden (Art. 56). Dies war im Vergleich zu Artikel 11 des alten „Sudebnik“ ein neues Verfahren bei wiederholten Diebstählen. Überhaupt wurde mit dem neuen Rechtstext das Geständnis im Prozess entscheidend: Das, was ein Angeklagter freiwillig bekannte, erwies sich als ausreichende Grundlage für die Bestrafung; zu dem Übrigen, was er nicht bekannte, sollte das Gerichtsverfahren, vor allem durch Zeugenbeweis, Aufschluss geben (Art. 25).

Die Tendenz hin zum Inquisitionsprozess zeigte sich auch in Zivilsachen. Bei Erhebung einer Klage sollten – auf Forderung des Beklagten – die Vermögensverhältnisse des Klägers anhand der Steuerbücher (in der Stadt) beziehungsweise durch Bezeugung der *celoval'niki* (auf dem Lande) geprüft, notfalls durch eine allgemeine Umfrage bestätigt werden. Hatte der Kläger ein geringeres Vermögen als der Betrag, um den er klagte, konnte er als schuldig angesehen, zur Zahlung der gerichtlichen Gebühren verurteilt und bestraft werden (Art. 72).

Weiter zurückgedrängt wurde mit dem „Sudebnik“ von 1550 der Zweikampf. Es wurde ermöglicht, von ihm abzusehen (Art. 11). Gleichzeitig sollte er fairer durchgeführt werden, vor allem hinsichtlich der physischen Gleichheit der Kämpfenden (Art. 13f.). Es wurde auch der Zweikampf zwischen Zeugen geregelt. Dieser konnte stattfinden, wenn der eine Teil von ihnen die Aussagen des Klägers bestätigte, der andere jedoch nicht (Art. 15).

Auch der „Sudebnik“ von 1550 trennte, wie schon sein Vorgänger, klar zwischen weltlichem und kirchlichem Recht. Dabei waren seine religiösen Bezugnahmen, anders als etwa die der „Gerichtsurkunde von Pskov“, jedoch sehr begrenzt.

Aus rechtspolitischer Sicht hervorzuheben ist, dass der „Sudebnik“ die Bedeutung des Gesetzes als Rechtsquelle bestimmte und im Zusammenhang damit auch die Rückwirkung des Gesetzes verbot (Art. 97). Alle Sachen, die vor dem Erlass des „Sudebnik“ gerichtlich beendet oder begonnen worden waren, sollten nicht geändert werden, selbst dann nicht, wenn sie gemäß dem neuen „Sudebnik“ anders zu entscheiden wären.

Interessant ist auch die Anweisung, alle nachfolgenden Gesetzgebungsakte in den „Sudebnik“ aufzunehmen (Art. 98). In der Praxis wurde diese jedoch nicht eingehalten. Der Herrscher und die Bojarenduma trafen gemeinsam – unter dem

Primat des Herrschers – Präzedenzentscheidungen, die gewöhnlich an die Zentralämter und an die regionalen Verwalter übersandt wurden. Viele Entscheidungen blieben außerhalb des Gerichtsbuches. Gewöhnlich wurden sie chronologisch in die Bücher jener Zentralämter, in deren Zuständigkeit sie gehörten, aufgenommen. So entstand nach und nach eine wichtige Quelle des Rechts: die Statuten- oder Erlassbücher (*ustavnye* oder *ukaznye knigi*). Manche Materien jedoch wurden im „Sudebnik“ gar nicht erwähnt, so zum Beispiel die Adelsrangplatzordnung (*mestničestvo*). Diese war unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit sehr problematisch, richtete sich doch die Würde der Vertreter der einzelnen Adelsgeschlechter für die Besetzung der hohen Ämter am Hof, in der Verwaltung, in der Armee und im diplomatischen Dienst wesentlich nach den Verdiensten ihrer Vorfahren, und nicht nach den persönlichen Fähigkeiten der Bewerber selbst.<sup>20</sup>

Der „Sudebnik“ von 1550 war, wie auch sein Vorgänger, als ein Rahmengesetzbuch gedacht. Er sollte keineswegs alle möglichen Rechtsangelegenheiten umfassend regeln. So ließ der „Sudebnik“ regionale Urkunden – Raubsachenurkunden (*gubnye gramoty*), zunächst auch noch Statutenurkunden (*ustavnye gramoty*) über die *kormlenie*-Verwaltung und Ähnliche – weiter zu und verwies sogar auf sie (Art. 60, Art. 62, Art. 64). Das Hauptanliegen, eine dem zentralisierten, vergrößerten Staat adäquate Rechtsordnung zu schaffen, erfüllte er durchaus. Ziel war es, in den Grenzen der gegebenen gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse, eine höhere Stufe der Gerechtigkeit durch eine größere Ordnung in der Gerichtsbarkeit zu schaffen. Der „Sudebnik“ von 1550 ließ die gerichtlichen Entscheidungen nicht nur öffentlicher, einheitlicher und übersichtlicher werden, sondern auch – und vor allem – objektiver und überprüfbarer. Er schränkte die Privilegien der Magnaten ein, erhöhte die Anforderungen an alle die Freiheit einschränkenden Akte und stellte sich gegen Willkür und Missachtung des Rechts.

Der „Sudebnik“ von 1550 blieb für die nächsten 100 Jahre die einzige Sammlung allgemeiner Gesetze des Moskauer Reichs. Das bedeutet jedoch nicht, dass sich alle seine Elemente unverändert erhielten. So wurden Aspekte der Gerichtsbarkeit und der regionalen und örtlichen Verwaltung schon bald wesentlich geändert.

1555/1556 wurde die alte *kormlenie*-Verwaltung generell abgeschafft.<sup>21</sup> Das *kormlenie*-Aufkommen samt den Einzelgebühren wurde in den jeweiligen Gebieten durch eine spezielle Abgabe (*obrok*) zugunsten der Staatskasse abgelöst. Als Organe der Verwaltung sollten nun überall Landeskammern (*zemskie izby*)

<sup>20</sup> Vgl. hierzu Aleksandr A. Zimin: Istočniki po istorii mestničestva v XV-pervoj treti XVI v. In: Archeografičeskij ežegodnik za 1968 g. Moskau 1970, S. 109–118; V. I. Baganov: „Vraždotvornoe“ mestničestvo. In: Voprosy istorii 11 (1974), S. 118–133; Jurij M. Ėskin: Mestničestvo v Rossii XVI–XVII vv. Chronologičeskij reestr. Moskau 1994; Übersetzungen von Entscheidungen aus dem 17. Jahrhundert vgl. Günter Baranowski: Russische Rechtsgeschichte: Texte und Erläuterungen. Bd. 2: Von 1613 bis 1682. Frankfurt a. M. 2015, S. 461–476 u. S. 637–657.

<sup>21</sup> Text: Zakonodatel'nye akty russkogo gosudarstva vtoroj poloviny XVI-pervoj poloviny XVII veka. Teksty. Leningrad 1986, S. 37f., Nr. 11; Übersetzung: Baranowski: Rechtsgeschichte (wie Anm. 2), S. 421, Erläuterungen: S. 421–424.

fungieren, bestehend aus „bevorzugten Häuptern“ (*izljublennye golovy*), „bevorzugten Ältesten“ (*starosty izljublennye*), Landesrichtern (*zemskie sud'ŭ*), „besten Leuten“ (*lučšie ljudi*) oder „Geschworenen“ (*celoval'niki*). Gewählt werden sollten sie durch alle landständischen Schichten, außer durch die dienende Klasse. Die Vollmachten der Kammern sollte sich auf diejenigen erstrecken, die sie gewählt hatten – das heißt: auf die lastenpflichtige Bevölkerung, auf die *posad*-Leute und auf die „schwarzen“ Bauern – und finanzielle, wirtschaftliche sowie gerichtliche Angelegenheiten umfassen. Die Reform wurde indes, was die *namestnik*-Verwaltung betrifft, nicht vollständig verwirklicht, zumindest nicht in dieser Zeit.

Auf diesen neuen Grundlagen erging am 22. August 1556 das Urteil über Raubsachenangelegenheiten.<sup>22</sup> Die Ablösung des kontradiktorischen Prozesses in Strafsachen durch den inquisitorischen machte dem Zweikampf in den bisher gestatteten Fällen nun ein Ende. Außerdem wurde bestimmt, dass die allgemeine Umfrage auch dann stattzufinden habe, wenn ein Zeugnis vorliege (Art. 1). Sogar bei direkter Zeugenbekundung wurde eine Umfrage nötig, wobei alle Verwandten der Kläger und Beklagten, ferner auch diejenigen, die miteinander verbunden waren, ausgelassen werden sollten (Art. 2). Ansonsten sollten an den Umfragen jeweils alle Einwohner teilnehmen (Art. 3). Dieses Prozedere wurde hinsichtlich verschiedener Konstellationen mit Kontrollen, Vorgehensweisen gegen Lügen und entsprechenden Sanktionen (Art. 4–6) reglementiert. Bei den Aussagen wurde einem Bojaren oder Amtmann von vornherein Autorität zuerkannt (Art. 8). Die Bojaren, *dvorjane* und alle Amtsträger waren dafür verantwortlich, dass ihre Bauern und Leute in den Dörfern wahrheitsgemäß aussagten (Art. 10f.).

Das Urteil vom 22. August 1556 bestimmte ferner die allgemeinen Pflichten der *gubnye starosty* sowie die überaus strengen Strafen bei Pflichtverletzungen und Versäumnissen (Art. 13–16). Bezeichnend ist auch, dass es den *gubnye starosty* untersagt wurde, Einigungen von Klägern mit bekannten Räubern und Dieben zuzustimmen (Art. 17). Zugleich wurde es den Klägern verboten, in ihren Klagen gegen Räuber und Diebe überhöhte Verlustsummen anzugeben. Auch hier waren, wie schon gemäß Artikel 72 des „Sudebnik“, die Vermögensverhältnisse des Geschädigten zu ermitteln. War die Klägerforderung extrem überhöht, dann wurde die Summe zugunsten des Zaren eingezogen (Art. 18). Des Weiteren ging das Urteil auf den Zweikampf in seiner Ersetzung durch das Kreuzküssen ein (Art. 20): Er blieb zwar noch in unbedeutenden Sachen möglich, wurde später aber durch den Eid auf der Grundlage eines Loses abgelöst. Dieser Passus zeigt, dass die *gubnye starosty* nun auch gewöhnliche Strafsachen und Zivilsachen richteten.

In den aufgeführten Reformen sind deutlich einige Vorschläge von Ivan Peresvetov zu erkennen.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Text: Akty (wie Anm. 21), S. 39–42, Nr. 16; Übersetzung: Baranowski: Rechtsgeschichte (wie Anm. 2), S. 424–428, Erläuterungen: S. 428–433.

<sup>23</sup> Text: Isaev/Zolotuchina: Istorija (wie Anm. 7), S. 104–113; Azarkin: Istorija (wie Anm. 9), S. 76–81; Utechin: Geschichte (wie Anm. 10), S. 33–35.

## Das „Hundert-Kapitel-Buch“ („Stoglav“) von 1551

Kurz nach dem neuen „Sudebnik“ und in engem sachlichem Zusammenhang mit ihm wurde das Rechtsbuch des Hundert-Kapitel-Konzils (*Stoglavyyj sobor*) verabschiedet.<sup>24</sup> Dieses Kirchenkonzil, an dem auch der Zar sowie Fürsten, Bojaren und Duma-*dʹjaki* teilnahmen, war von besonderer Bedeutung in Bezug auf die Reformen, die in der Mitte des 16. Jahrhunderts zur Festigung des Reichs eingeleitet wurden. Dem Gremium, das von Februar bis Mai 1551 unter dem Vorsitz Ivans IV. tagte, wurde ein Programm in Gestalt von 69 Fragen des Zaren vorgelegt, in denen zahlreiche Missstände und Unzulänglichkeiten innerhalb des kirchlichen und klösterlichen Lebens angeprangert wurden. Sie betrafen die Verbesserung der Disziplin unter der Geistlichkeit, das Vorgehen gegen das anstößige Verhalten von Kirchenvertretern (etwa Trunksucht, Unzucht, Bestechlichkeit), die Vereinheitlichung der Gottesdienste und Riten, die Ausbildung und Einsetzung von Popen und Diakonen, das Abschreiben kirchlicher Bücher, das Malen von Ikonen, den Bau von Kirchen, die religiöse Unterweisung des Volkes und Ähnliches. Hierzu ergingen zahlreiche Entscheidungen. So wurden Protopopen, Popen-*starosty*, Priester-*starosty* und Priester-*desjackie* eingesetzt, die die Einhaltung der Kirchenregeln und das Verhalten der Geistlichen beaufsichtigen sollten (Kap. 6, Kap. 29, Kap. 34). Es wurde eine entsprechende Klosterordnung formuliert (Kap. 49, Kap. 52, Kap. 82), die auch die ordnungsgemäße Einsetzung von Archimandriten und Iguenen regelte (Kap. 86).

Des Weiteren ergingen zur Eheschließung einige einschränkende Festlegungen, so über das Mindestalter (15 beziehungsweise 12 Jahre) (Kap. 18) und über die Zahl der zulässigen Eheschließungen, wobei die vierte Ehe als „schweinisches Leben“ (*svinskoe žitie*) verboten wurde (Kap. 21, Kap. 23). Bekräftigt wurde auch das Eheverbot in der Gevatterschaft, das heißt: in der „geistlichen Verwandtschaft“ durch Patenschaft, sowie in der Schwägerschaft und in der Familie (Kap. 46).

Überhaupt wurde das Leben der Menschen ganz auf die Einhaltung der christlichen Regeln ausgerichtet. Diese erstreckten sich vom Schutz der Bärte (Kap. 40) über die Kleiderordnung (Kap. 39, Kap. 68, Kap. 90), Speiseverbote (Kap. 91), das Verbot von Glücks- wie anderen Spielen und Belustigungen (Kap. 41, 20. Frage, Kap. 92f.) bis hin zum Begehen der Feiertage (Kap. 95). Sich zu betrinken und sich zu belustigen wurde durchgängig als gegen die heiligen Regeln gerichtet untersagt. In diesem Sinne setzte man sich auch mit den Überresten des Heidentums, die in einigen Volksbräuchen lebendig waren, auseinander (Kap. 41, 23.–27. Frage). Zauberei und Hexerei wurden verfolgt (Kap. 41, 17. Frage), ebenso falsches Prophetentum (Kap. 41, 21. Frage). Der Besitz von als häretisch eingestufte Schriften wurde ebenfalls verboten (Kap. 41, 22. Frage).

<sup>24</sup> Text: *Zakonodatel'stvo* (wie Anm. 17), S. 253–378; Übersetzung: Baranowski: *Rechtsgeschichte* (wie Anm. 2), S. 338–369, Erläuterungen: S. 369–397 u. CD-ROM; die Übersetzung der Kap. 3, Kap. 26, Kap. 31 u. Kap. 41 Frage 1, Frage 42, Frage 53f., Frage 75 durch Fairy von Lilienfeld und Erich Bryner, vgl. Peter Hauptmann/Gerd Stricker (Hg.): *Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980)*. Göttingen 1988, S. 265–274.

Der Zusammenhang mit dem „Sudebnik“ zeigt sich vor allem darin, dass der „Stoglav“ ausführlich das Kirchengericht regelte. Dabei gelang es den Kirchenführern, der staatlichen Politik zur Einschränkung der kirchlichen Gerichtsbarkeit wirksam entgegenzutreten. So wurden Urkunden des Zaren und des Großfürsten, die den Erzbischöfen und Bischöfen die Gerichtsbarkeit über die Archimandriten, Igumenen, Popen, Mönche und über den gesamten kirchlichen Personalbestand entzogen, als entgegen den heiligen Regeln gegeben erklärt (Kap. 67). Es wurde betont, dass es den Fürsten, den Bojaren und allen weltlichen Richtern nicht zustehe, den Priester- und Mönchsstand vor das Gericht zu ziehen und über ihn zu urteilen. Nur die große heilige Konzilskirche selbst sollte den Priester- und Mönchsstand nach dem Gesetz der heiligen Väter beherrschen und richten, „denn Ungeweihtes kann sich nicht über Geweihtes erheben“ (*jako ne neosvjaščennaja svjaščennaja voznositca*) (Kap. 53). Kirchenbedienstete sollten sich bei einem Streit untereinander nicht der weltlichen, sondern der bischöflichen Gerichtsbarkeit unterwerfen. Den Streit eines Kirchenbediensteten mit dem Bischof sollte der Metropolit richten, einen entsprechenden Streit mit dem Metropoliten der Patriarch (Kap. 54), zuletzt der Patriarch in Konstantinopel (Kap. 55). Den Geistlichen wurde es untersagt, die kirchliche Gerichtsbarkeit abzulehnen und sich unter ihrer Umgehung an weltliche Richter zu wenden (Kap. 56). Dies wurde auf Konzile (Chalkidon, Kap. 55; Karthago, Kap. 56), auf den Kaiser Konstantin und den Großfürsten Vladimir von Kiev (Kap. 60), auf den griechischen Kaiser Manuel Komnenos (Kap. 61) und auf den Metropoliten Kiprian (Kap. 64) zurückgeführt. Dabei wurde der Kreis der Kirchenleute, die zu einer Metropole oder zu einem Bistum gehören, bekräftigt: die Klosterleute, die Igumenen und Mönche, die Popen und Diakone, ein jeglicher Kirchenmensch (Kap. 64). Diese Personen sollten durch keinen weltlichen Machthaber der Kirche entzogen werden. Gestützt auf die Autoritäten, wurde die uneingeschränkte bischöfliche Gerichtsbarkeit in den geistlichen und weltlichen Angelegenheiten über den priesterlichen und mönchischen Stand sowie über alle Kirchenbedienstete, mit Ausnahme für Totschlag und Raub mit *poličnoe*, bekräftigt. Über Mönche, Klosterdiener und Klosterbauern richteten die Archimandriten oder Igumenen mit den Klosterältesten (*sobornye starcy*). Wenn Außenstehende gegen Klosterdiener und Klosterbauern klagten, richteten darüber die Bojaren oder der zuständige Hofbeamte (*dvoreckoj*) des Zaren. Wenn Archimandriten und so weiter gegen weltliche Leute klagten, dann erbaten sie von den Bischöfen oder von den Verwaltern eines kirchlichen Unterbezirks für sich Beistände, und sie klagten vor den weltlichen und den bischöflichen Richtern im gemischten Gericht ein (Kap. 67).

Auch das kirchliche Gericht über den gesamten priesterlichen und mönchischen Stand war mit Elementen wie allgemeine Umfrage, Zeugen, Gegenüberstellungen und dergleichen verbunden. Der Kreuzkuss und der Zweikampf sollten dabei jedoch nur bei Totschlag und Raub mit *poličnoe*, also vor den weltlichen Gerichten, zulässig sein, sonst durch das Los ersetzt werden. Der Prozess vor dem bischöflichen Gericht unterlag dem Vortrag vor dem Metropoliten, für den im Verhinderungsfall der Bischof von Sarai und vom Don handelte. Bei Vertrags-

Testaments-, Schuldverschreibungs- und Verwahrungssachen, bei Verprügelungen und Raubsachen (ohne *poličnoe*) sowie in jeglichen anderen Sachen, außer in geistlichen Angelegenheiten, delegierten die Bischöfe ihre Aufgabe an ihre Bojaren, die die kirchlichen und weltlichen Personen richteten. Am Gericht der Bojaren sollten Popen-*starosty* und Priester-*pjatidesjatniki*, das heißt: Verwalter von je fünf kirchlichen Unterbezirken (*desjatiny*), und Priester-*desjackie* sitzen, aber auch städtische Älteste und *celoval'niki* sowie der Landessekretär (*zemskoj d'jak*), je nach Anweisung des Zaren. Dieses Gericht unterlag dem Vortrag vor dem Bischof. Die unterste Ebene war mit dem Gericht der *desetenniki* oder *desjatinniki* gegeben; auch dieses richtete nicht in geistlichen Sachen. Am Gericht des *desjatinnik* sollten diejenigen Priester-*starosty* und -*desjackie* sowie *zemskie starosty*, *celoval'niki* und *zemskie d'jaki*, denen der Zar es anwies, teilnehmen. Die Gebühren der Kirchengerichte wiederum richteten sich nach dem „Sudebnik“ und nach den Statutenurkunden (Kap. 68). Auch die Erhebung übermäßiger Gebühren wurde gemäß dem „Sudebnik“ geahndet (Kap. 69).

Auf diese Weise war das Kirchengericht über weltliche Angelegenheiten kein reines Kirchengericht; es wirkten immer vom Zaren bestimmte Vertreter der weltlichen Macht mit, auch bei der Einziehung der Gerichtsgebühren. Dem entsprach auch, dass der Metropolit, die Erzbischöfe und Bischöfe nicht ohne Kenntnis des Zaren ihre Bojaren, *dvoreckie* und *d'jaki* absetzen oder einsetzen durften (Kap. 69). Ebenso war wesentlich, dass die finanziellen und wirtschaftlichen Bewegungen der Klöster durch *dvoreckie* und *d'jaki* des Zaren beaufsichtigt werden sollten (Kap. 51, Kap. 69).

In gleicher Weise ausführlich und entschieden wie die Gerichtsbarkeit behandelte der „Stoglav“ das Eigentum der Kirche. Die Kirche sollte es streng bewahren. Sie sollte den Weltlichen nichts Materielles geben, sondern nur den kirchlichen Segen und die Opfergabe (Kap. 53). Der Zugriff der weltlichen Macht auf das Eigentum, auf die Ländereien und die Gebühren der Kirche wurde nachdrücklich verboten (Kap. 60f., Kap. 64). Dies betraf vor allem Erbgüter und Kaufgüter, die den Kirchen und Klöstern durch die Spender zur Erinnerung an ihre Seele (*na pamjat' svoej duše*), zum ewigen Gedenken ihrer Eltern (*po svoich roditelej v večnoj pomínok*) und zur Ererbung der ewigen Güter (*v nasledie blag večnych*) übertragen worden waren. Solche Güter wie überhaupt alle kirchlichen und klösterlichen Ländereien und alle übrigen unbeweglichen Sachen durften gemäß den Regeln des Siebenten Ökumenischen Konzils (Nicäa 787) und gemäß den Regeln der heiligen Väter weder weggegeben noch verkauft werden. Wurden solche Güter mit einem Loskaufrecht übergeben, dann sollte dafür nur die entsprechende Summe an das Kloster gezahlt werden. Die Klöster sollten also keine mit dem Loskaufrecht belasteten Güter annehmen. Genügend ausgestattete Klöster sollten vom Herrscher keine Ländereien erbitten und auch keine anderen Vorteile (Immunitäten, Privilegien) zusätzlich verlangen (Kap. 75). Kirchen und Klöster sollten durchaus Ländereien erwerben, aber kein Geld auf Zinsen und kein Getreide auf Zuschüttung, das heißt: Naturalzinsen durch höhere Rückgabe als die ausgegebene Menge, verleihen (Kap. 76). Zu diesen Festlegungen erging am

11. Mai 1551, den „Stoglav“ abschließend, ein Urteil des Konzils, wonach die Kirchenführer und die Klöster künftig von niemandem Erbgüter ohne Kenntnis des Zaren und ohne Vortrag kaufen durften. Andernfalls sollten beim Käufer das Geld und beim Verkäufer das Erbgut verfallen; das Gut sollte unentgeltlich auf den Herrscher übergehen. Das Hingeben für die eigenen Seelen oder für die Seelen der Eltern zum ewigen Gedenken sollte jedoch – wenn auch ohne Loskaufmöglichkeit – zulässig bleiben. Ländereien, die die Bischöfe oder Klöster aufgrund von Verschuldung der Besitzer oder unter Anwendung von Gewalt erhalten hatten, sollten überprüft werden. Erbgüter, die vor diesem Urteil ohne Vortrag vor dem Herrscher Klöstern gegeben worden seien, sollten ebenfalls an den Herrscher gehen, jedoch gegen Zahlung ihres Wertes; diese Güter sollten als Dienstgüter vergeben werden (Kap. 101). Mit diesem radikalen Urteil sicherte sich der Zar also das Recht, den Grunderwerb der Kirchenorganisation zu kontrollieren.

Auch über die kirchlichen Freistätten (*slobody*) enthielt der „Stoglav“ eine weitgehende Entscheidung, die bereits auf den 15. September 1550 zurückging. Demnach sollten neue Freistätten zusammen mit der dort lebenden Kategorie der Stadtleute steuerpflichtig und gerichtsunterworfen sein. Das bedeutete, dass die Metropolen, Erzbischöfe, Bischöfe und Klöster künftig keine neuen Freistätten errichten und in die bestehenden keine Stadtleute mehr aufnehmen durften. Den Bauern sollten sie aus diesen Freistätten das Abzugsrecht in die Stadt oder in ein Dorf zum Georgstag, also zum 26. November, gewähren (Kap. 98). Auch mit dieser Entscheidung konnte sich der Zar behaupten.

Nicht nur in den genannten Fragen wies das Konzil somit über die innerkirchlichen Verhältnisse weit hinaus. Es entschied auch über die Versorgung der Kirchen und Klöster aus Haushaltsmitteln des Zaren (Kap. 97, Kap. 101), über das Armenwesen, über die Aufbringung von Geld zum Freikauf von Russen aus der tatarischen Gefangenschaft (Kap. 72), über das Schulwesen (Kap. 26) und über weitere Fragen.

In den Regelungen über die Klosterordnung, über die Gerichtsbarkeit, über das Grundeigentum sowie über die kirchlichen und klösterlichen Freistätten im „Stoglav“ zeigte sich somit das Spannungsverhältnis zwischen der kirchlichen und der weltlichen Macht. Der schon einige Jahrzehnte währende Streit über eine Kirche in Armut (Nil Sorskij, Vassian Patrikeev) oder in Reichtum (Iosif Volockij) wurde im Wesentlichen zugunsten der „Raffer“ (*stjažateli*), „Josefinen“, „Josefiten“ oder „Josifljanen“ (*iosifljane*), die das Konzil dominierten, entschieden. Das Streben der Regierung, anknüpfend an die „Uneigennützigten“ (*nestjažateli*), die Zustimmung zur Säkularisierung der Kirchenländereien und zur Unterordnung der Geistlichen unter das weltliche Gericht zu erreichen, wurde eindeutig abgelehnt. Dafür kam es in einzelnen Fragen zu Kompromissen.

Der „Stoglav“ diente etwa 100 Jahre lang als Gesetzbuch, das das innere Leben der Kirche und ihre Wechselbeziehungen mit der Gesellschaft und dem Staat bestimmte sowie die Interessen der Kirchenorganisation nachhaltig schützte. In ihm findet sich ein umfangreiches, teilweise einzigartiges Material über die verschiedensten Seiten des sozialen, politischen, ökonomischen, rechtlichen und geistig-

kulturellen Lebens Russlands, auch über die Gerechtigkeit in der Sphäre des Kirchenrechts und der Kirchenggerichtsbarkeit sowie über den Umgang des Volkes mit den rechtlichen Anforderungen.

In engem zeitlichen und sachlichen Verbund mit dem „Stoglav“ erschien eine „Hausordnung“ („Domostroj“) zur Orientierung des Volkes. Dieses Buch projizierte die Werte und Anforderungen der orthodoxen Religion, aber auch der traditionellen russischen Lebensweise in die Sphäre der Familie, des Familienhaushalts, der Familienwirtschaft. Sein Adressat war der Hausherr und Hausvater, der die Dinge in Übereinstimmung mit den christlichen Normen der Moral zu gestalten und dem sich alle Familienmitglieder nebst dem Gesinde unterzuordnen hatten. Sich gemäß dem „Domostroj“ zu verhalten war religiös, moralisch und auch rechtlich geboten.<sup>25</sup>

Für das Thema „Gerechtigkeit“ ist das 24. Kapitel, das vom ungerechten Leben handelt, sehr aufschlussreich, gibt es doch zu erkennen, mit welchen Einstellungen und Handlungen man gegen die Prinzipien und Normen der Religion, der Sitte und des Rechts verstoßen konnte. Derjenige sollte mit seiner Seele untergehen, sein Haus sollte in Verwüstung fallen, alles sollte verflucht und nicht gesegnet sein, der nicht gottgemäß, nicht christlich lebte; der Unrecht und Gewalt beging; der Schulden nicht bezahlte; der einen geringeren Menschen kränkte; der keine gute Nachbarschaft hielt; der seinen Bauern oder – in einem Amt bei einer Behörde sitzend – anderen Personen schwere Abgaben und ungesetzliche Lasten auferlegte; der ein fremdes Feld pflügte; der einen fremden Wald schlug; der eine fremde Wiese abmähte; der Fische in einem fremden Zuchtbecken fing; der Bienenstöcke, Vogelnetze und jagdliche Nutzungen unrechtmäßig und mit Gewalt an sich riss und plünderte; der etwas stahl oder vernichtete; der jemanden lügenhaft beschuldigte, hereinlegte, betrog oder einfach verkaufte; der Unschuldige durch List oder Gewalt vernechtete; der unehrlich richtete; der unredlich untersuchte; der lügenhaft bezeugte oder zu Reuigen nicht barmherzig war; der einem anderen ein Pferd, ein anderes Tier, jegliches Vermögen – Dörfer oder Gärten, Höfe und Nutzungen – gewaltsam wegnahm oder unter Einsetzung von Zwang verbilligt kauf-

<sup>25</sup> Modernisierter Text: Domostroj. Moskau 2001, zurückgehend auf Vladimir V. Kolesov/Vladimir V. Roždestvenskaja: Domostroj. St. Petersburg 1994; in Auszügen, zum Teil anders formuliert: Domostroj. Kaliningrad 1999. Eine deutsche Fassung findet sich bei Klaus Müller: Altrussisches Hausbuch „Domostroj“. Leipzig/Weimar 1987, übersetzt nach: Domostroj po Konšinskomu spisku i podobnym. Moskau 1908; Auszüge von Waltraud Förster bei Helmut Graßhoff (Hg.): Altrussische Dichtung. Leipzig 1971, S. 127–139, sowie im großen, wissenschaftlich besonders anspruchsvollen Werk von Gerhard Birkfellner: Domostroj (Der Hausvater). Christliche Lebensformen, Haushaltung und Ökonomie im alten Rußland. 2 Bde. Osnabrück 1998. Es wird vermutet, dass der Moskauer Geistliche Sil'vestr, Freund des Metropoliten Makarij und zeitweilig Berater und Beichtvater Ivans IV., zwischen 1550 und 1560 die 63 Kapitel des eigentlichen „Domostroj“ zusammengestellt und ihnen die „Botschaft und Anweisung eines Vaters an seinen Sohn“ (*Poslanie i nastavlenie ot otca k synu*) angeschlossen hat. Die etwa 40 Handschriften unterscheiden sich voneinander, sodass es schwierig ist, eine authentische Fassung zu ermitteln. Vgl. hierzu Nachwort von Müller: Hausbuch (wie Anm. 25), S. 133–141, und Einleitung von Birkfellner: Domostroj (wie Anm. 25). Bd. 1: Deutscher Text und Kommentar, S. V–XXXIX.

te; der eine Sache durch Prozessiererei verzögerte; der sich durch einen Schänken-gewinn, durch Zinsen und durch List, unrechtmäßig als Zins, als Abgaben oder als Entlohnungen erhalten, bereicherte oder der sich in unanständigen Handlungen wie Unzucht, Ausschweifungen, unflätigen Reden und Schmähungen, Meineiden, Zorn und Wut sowie Rachsucht betätigte.

Dem wurde im 25. Kapitel gegenübergestellt, wie man gerecht leben sollte: Der Grundherr oder der Amtmann in der Behörde nehme die gesetzlichen Abgaben in der nötigen Zeit nicht mit Gewalt, Plünderung oder Peinigung. Falls etwas nicht nachwache und nichts da sei, um zu bezahlen, übe man etwas Nachsicht. Wenn bei einem Nachbarn oder bei einen Bauern das Saatgut nicht reiche, es kein Pferd oder keine Kuh gebe oder nichts da sei, um die herrscherliche Steuer zu bezahlen, so solle man dem Betroffenen leihen und helfen, und wenn man selbst nur wenig habe, so solle man es sich ausleihen, sich um diese Leute von der Seele her sorgen und sie vor jedem Beleidiger im Gericht schützen. Der Herr und seine Leute sollten überhaupt niemanden schädigen. Sie sollten sich keinerlei unrechtmäßigen Reichtum wünschen, sondern mit den gesetzlichen Einnahmen und dem rechtmäßigen Reichtum leben. Eigens zum Leihen und Verleihen hieß es im 32. Kapitel: Wenn es notwendig sei, bei jemandem etwas zu leihen oder etwas Eigenes zu verleihen, so solle man zählen und aufschreiben, bei wem man es nimmt und wer es gibt. Was man wiegen könne, das solle gewogen werden, und für jedes Darlehen solle man den Preis bestimmen, denn falls sich irgendeine Unordnung ereignete, gäbe es von beiden Seiten keine Sorgen und keine Zwistigkeiten, denn der Preis sei bekannt. Jedes Geliehene solle man redlich nehmen und geben, sorgfältiger als das Eigene bewahren und zum Termin zurückgeben, denn dann werde man auch künftig geben, und die Freundschaft werde ewig sein.

Besonderes Interesse verdient das 62. Kapitel. Darin wird behandelt, wie die Hofsteuer sowie die anderen Abgaben zu zahlen und Schulden zu begleichen seien. Jeder solle die Hofsteuer, die Abgaben, die Gebühren, jegliche Zinsen und die verschiedenen staatlichen Steuern nicht für sich zurückhalten, sie stattdessen nach und nach ansammeln und eher als zum Termin zahlen. So werde man unabhängig sein, müsse für die Stundung und für die Bürgschaft kein Geld zahlen – auch keine Bestechungsgelder – und nichts werde unterschlagen. Aber wenn jemand die Zinsen und Verpflichtungen nicht zum Termin leiste und sich deren entziehe, dann müsse er das Doppelte zahlen. Dadurch würden die unvernünftigen Leute in die Knechtschaft fallen und wegen der Gerichte und der Schulden verelenden bis zum Ende. Wer aber bezahle, es zum Termin erledige, keine Steuern für sich selbst ansammele und keine Schulden habe, lebe immer frei, unabhängig und im Leben gewandt. Nach dem Tode verbleibe er den Kindern mit einem Erbteil im Gedächtnis: dem Hof mit jeglichen Vorräten, dem Verkaufsstand mit den Waren, dem Landgut mit allen Tieren, und das alles ohne jegliche Verschreibungen, ohne schriftliche Vereinbarungen, ohne Bürgschaften, ohne jedwede Verpflichtungen und Steuern – er habe sich in nichts verwickelt. Wer aber zum Termin nicht zahle oder die Zinsen nicht rechtzeitig begleiche, dem drohe die Zahlung mit Verlust und mit Schande, und künftig werde ihm niemand vertrauen.

Auf diese Weise vermittelt der „Domostroj“ Anforderungen an ein der christlichen Gerechtigkeit entsprechendes wirtschaftliches Verhalten.

### Schlussbemerkungen

Wie überall, so erwies es sich auch in der Rus': Was einst rechtmäßig, gerecht und redlich war, wurde später, unter veränderten Bedingungen, als unrechtmäßig, ungerecht und unredlich angesehen. Die inneren Maßstäbe für das Recht und die Gerichtsbarkeit änderten sich. Dabei fußten in der Zeit von den Anfängen der Rus' bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts Gerechtigkeitsvorstellungen nicht auf einer theoretisch-systematischen Grundlage. Dies kann nicht verwundern, war doch im Moskauer Reich noch keine akademische Rechtswissenschaft und Rechtsausbildung gegeben, sondern es bestimmte die Rechtskunde der *d'jaki*, also der Räte und Sekretäre in den oberen Behörden, den Gang der rechtlichen Dinge. Die Probleme des Rechts wurden im Großen und Ganzen nicht deduktiv, sondern induktiv behandelt. Dieses Herangehen genügte in der Praxis weitgehend, um – gestützt auf einige verbindliche Grundprinzipien und Grundnormen – taugliche juristische Entscheidungen zu treffen.

Dabei lässt sich erkennen, dass das byzantinische weltliche Recht mit seinen römisch-rechtlichen Grundlagen während des gesamten Zeitraums für die Rus' im Wesentlichen unerschlossen blieb. Wenn auch einzelne Elemente des byzantinischen Rechts eine Rolle spielten, so waren diese doch auf die Bedürfnisse der Rus' hin ausgewählt und überwiegend abgewandelt. Von einem der Rezeption des römischen Rechts in Mittel- und Westeuropa adäquaten tief greifenden Vorgang kann man nicht sprechen. So setzte der „Sudebnik“ von 1550 bewusst eigene, russische Wege fort. Der „Stoglav“ russifizierte außerdem die orthodoxe Religion weiter. Es ist bezeichnend, dass er kompromisslos gegen die „hellenische Teufelei“ vorging, worunter Zauberei, Hexerei, Astrologie, aber auch Lustbarkeiten, Spiele, Musizieren und Ähnliches verstanden wurde (Kap. 92f.). Der „Stoglav“ erwähnte Aristoteles zwar, aber in einem pejorativen Sinne, indem er gegen die „Tore des Aristoteles“ (*Aristotelevy vrata*), eine Übersetzung des mittelalterlichen Werkes „*Secreta secretorum*“, das diesem Denker zugeschrieben wurde, als Element der „hellenischen Besessenheit“ beziehungsweise der „hellenischen Zauberei“ vorging (Kap. 41, 17. Frage). Dagegen fanden Aristoteles' Gedanken über Recht und Gerechtigkeit, insbesondere über die verteilende und die ausgleichende Gerechtigkeit, dargelegt in seinen ethischen Werken, hier (und auch in anderen Rechtstexten) keine Resonanz. Auf die Gesetzgebung Justinians wurde einmal direkt verwiesen (Kap. 57: Ahndung von Kränkungen und Störungen in der Kirche) und einmal indirekt (Kap. 94: Benennung von Tagen, an denen keine Gerichtsverhandlungen und Vorstellungen stattfinden sollten, keine Vereinbarungen und Einigungen; von Tagen, an denen Arbeiten verboten beziehungsweise erlaubt waren, ebenso peinliche Befragungen und Arrestierungen et cetera).

Wegen der mangelnden Rezeption des römischen Rechts finden denn auch die auf das klassische römische Recht zurückgehenden Lehrsprüche in den russischen Rechtstexten dieser Zeit keine Aufnahme, so etwa der in den „Digesten“ enthaltene: „Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere“.<sup>26</sup> Jedoch lassen sich im „Domostroj“ einige Annäherungen an diesen Spruch herauslesen. Auch nach diesem kirchlichen Belehrungsbuch sollte man „ehrsam leben“, das heißt: gottgefällig, gemäß der Religion; den Herrschern und Amtsträgern gehorsam sein; die Gesetze, Sitten und Gebräuche einhalten; die kirchlichen und öffentlichen Pflichten erfüllen; fleißig und ordentlich sein, sich nicht verschulden; sich nicht unrechtmäßig bereichern; nicht ausschweifend und unzüchtig sein; gute Nachbarschaft halten; Bedürftigen helfen; Vergleiche suchen, Prozesse vermeiden; nicht spielen und musizieren; seine Familie und sein Gesinde zu ehrbaren Menschen erziehen und Ähnliches. Ebenso sollte man „anderen nicht schaden“: nicht Unrecht und Gewalt begehen; nicht das Eigentum, die Gesundheit und die Ehre anderer Menschen verletzen; nicht stehlen oder betrügen; nicht lügenhaft beschuldigen beziehungsweise bezeugen; nicht schmähen und nicht Rache üben; nicht aus Prozesslust prozessieren; in einem Amt nicht unehrlich richten, nicht unredlich untersuchen; niemandem überhöhte Abgaben und ungesetzliche Lasten auferlegen; keinen Unschuldigen verknechten und Ähnliches. Jemandem als „das Seine zuteilen“ sollte man nur das, das ihm gebühre, sprich: was ihm rechtlich zustehe. Insgesamt war dem Egoismus der Altruismus prononciert gegenübergestellt. Man sollte sein Ego eben nicht nach Kräften ausleben, sondern sich in die jeweilige Gemeinschaft einordnen, in die Stadt, in die Landgemeinde, in die Hausgemeinschaft, in die Familie, in das Kloster et cetera; dort erfahre man Sicherheit und Schutz. Deshalb gingen alle russischen Rechtsquellen von den Anfängen bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts weniger von individuellen Rechten aus, sondern mehr von öffentlichen Anforderungen und Pflichten. Dies gab auch der Gerechtigkeitsmaxime ein besonderes Gepräge.

So war denn die juristische Denkweise nicht, wie im lateinischen Westen, an den Grundlagen des klassischen römischen Rechts orientiert, durch die Scholastik geprägt und akademisch verwissenschaftlicht. Sie war traditionsgebunden und mehr oder weniger durch die Patristik beeinflusst. Sie kam mit einfachen rechtlichen Konstruktionen aus, die den zeitgenössischen Verhältnissen im gesellschaftlichen Zusammenleben und im wirtschaftlichen Verkehr entsprachen und nach wie vor in der Volkssprache vermittelt wurden. Für Sprüche aus dem Bereich des „abendländischen“ Rechts wie etwa „Juristen sind böse Christen“ gab es keinen Boden, bedurfte es doch keiner Vermittlung eines unverständlichen Rechts durch hierzu vom Volk besonders abgehobene Experten.

<sup>26</sup> Paul Krüger/Theodor Mommsen (Hg.): *Corpus Iuris Civilis*. Bd. 1: *Institutiones/Digesta*. Berlin 1872, hier: *Domini Nostri Sacratissimi Principis Iustiniani Iuris Enucleati Ex Omni Vetere Iure Collecti Digestorum Seu Pandectarum, Liber 1, Titulus 1: De Iustitia Et Iure, Capitulum 10, Sententia 1.*

Der Gerechtigkeitsmaxime war auch der Herrscher verpflichtet. Diese Verpflichtung ging Ivan IV. – für alle sichtbar – durch seine Krönung ein. Als „gottgekrönter Zar“ war er dafür verantwortlich, die Gerechtigkeit sowohl im weltlichen als auch im kirchlichen Bereich durchzusetzen und zu schützen. Nicht alle Pläne Ivans wurden auf dem Hundert-Kapitel-Konzil als allgemeines Gesetz verabschiedet. Hierzu reichte seine Autorität nicht aus. Interessant ist auch, dass er seinen „Sudebnik“ nachträglich durch das Kirchenkonzil bestätigen ließ. In diesem Sinne wurde Ivan zum Garanten der im weltlichen und im kirchlichen Rechtsbuch ausgedrückten Gerechtigkeit.

Die weltliche und die geistliche Sphäre blieben voneinander getrennt. Aber auch in der Folgezeit hörte die Tendenz der Einmischung der Staatsmacht in einzelne Bereiche der kirchlichen Legislation, Administration und Jurisdiktion nicht auf. Die Staatsmacht griff vermehrt in die kirchliche Welt ein, indem sie zum Beispiel die Wahl der Hierarchen, die kirchliche Disziplin, die kirchliche Eigentums- und Wirtschaftsordnung und das kirchliche Gericht reglementierte. Die Kompetenz der Kirchengerichte wurde zunehmend eingeschränkt. Schließlich wurde zum 18. Jahrhundert hin die byzantinische Idee der *Symphonia*, des Gleichgewichts der Mächte, endgültig zerstört.<sup>27</sup>

Sowohl im „Sudebnik“ als auch im „Stoglav“ lassen sich durchaus etliche Lücken erkennen. So wurde zum Beispiel zu folgenden Problemen in beiden Büchern kaum etwas ausgeführt: zu den Abläufen der Verhandlungen in den Instanzen und beim Vortrag (*doklad*); zu den inhaltlichen und formellen Anforderungen an die gerichtlichen Entscheidungen; zu den Voraussetzungen und Anforderungen an das Beschwerdeverfahren, an Appellation und Revision (*peresud*); zu den Verfahrensrechten der Parteien und ihrer Bevollmächtigten. Hier wurde offenbar manches durch Gewohnheiten (ältere Praktiken, ältere Gesetze) ausgefüllt. Weitere Sachverhalte konnten durch Rückgriff auf andere Quellen (Gerichtsurteile, Verträge, Testamente et cetera) erschlossen werden.

Bei allen ihren Lücken und Unzulänglichkeiten schufen die beiden Rechtsbücher und ihre unmittelbaren Ableitungen aus der Mitte des 16. Jahrhunderts eine Gerechtigkeit entsprechend den differenzierten gesellschaftlichen Verhältnissen, im Großen wie im Kleinen, im Staat und in der Gemeinde, in der Gesellschaft und in der Familie vornehmlich in einem pragmatischen, traditionsbewussten Sinn. Staat und Kirche waren in ihren Bemühungen vereint, das Volk zum Leben gemäß den politischen, religiösen, moralischen und rechtlichen Geboten dieser Zeit zu motivieren.

Dies machte die Herrschaft Ivans IV. jedoch nicht bedingungslos zu einer gerechten Herrschaft, ihn nicht zu einem gerechten Herrscher. Seine autokratische Herrschaft nahm im Verlauf seiner Regierungszeit extreme Züge an, weil im Innern alle politischen Entscheidungsorgane weitgehend entmachtet und alle

<sup>27</sup> Hierzu eingehender vgl. I. A. Isaev: „Simfonija vlastej“: vzaimodejstvie vlasti i avtoriteta. In: Vladimir I. Fadeev/Detlev W. Belling (Hg.): Zweite Woche des Russischen Rechts. Potsdam 2013, S. 67–81, hier: S. 77.

Ansprüche konkurrierender Fürsten zurückgedrängt waren. Hinzu kam, dass eine nachhaltige, wirksame autokratische Macht (*samovlastie*) auch die Sakralisierung ihres Wesens und ihres Inhabers bedingte und förderte. Dies geschah, indem endgültig die Doktrin formuliert wurde, dass der Moskauer Herrscher nicht nur die Macht und Kraft Gottes auf Erden, sondern sogar der Erretter des gesamten Volk Gottes sei. Dieser Status befreite ihn weitestgehend von irgendeiner Verantwortlichkeit vor dem Volk.<sup>28</sup> Dem entsprach auch, dass der Willkür keine staatsrechtliche Grenze gesetzt wurde: Es gab gegen den Herrscher keine Sanktionen von dieser Welt. Man erwartete und erhoffte allenfalls, dass er sich als frommer Herrscher mäßigen und zügeln würde.

An der Formulierung dieser Zusammenhänge wirkte Ivan selbst mit, indem er zum Beispiel in seiner ersten Korrespondenz mit Andrej Kurbskij (1564) unmissverständlich ausdrückt: Er sei frei, seine Knechte, das heißt: seine Untertanen, zu belohnen, aber auch frei, sie zu bestrafen.<sup>29</sup> So verstieß denn auch seine Gewaltpolitik während der *Opričnina* (1565–1572) in Gestalt massenhafter Repressalien, Tötungen, Plünderungen und Konfiskationen zutiefst gegen seine eigenen gesetzlichen Festlegungen. Auf einem anderen Blatt steht jedoch, dass die hier genannten Entwicklungen im Rechts- und Justizwesen um die Mitte des 16. Jahrhunderts – unabhängig von der schwer zu beantwortenden Frage, ob sie im wirklichen Leben allgemein akzeptiert, verinnerlicht und umgesetzt wurden, inwieweit also Rechtsnormen und Rechtswirklichkeiten übereinstimmten – einen Höhepunkt, ja eine Zäsur in der russischen Rechtsgeschichte bilden.

### Abstract

In the earliest sources of Russian law – in the ecclesiastical statutes of Prince Vladimir and of Prince Iaroslav, and in the Short and Expanded Russian *Pravda* – Justice does not appear as a self-standing concept, nor is it called on as a direct standard against which to evaluate law, though its presence is surely indirectly implied. Other sources, beginning with Hilarion of Kiev's *Sermon on Law and Grace*, focus on the just actions of Rulers, a theme also appearing in the *Instruction* (or *Testament*) which Vladimir II Monomakh wrote for his sons. Later sources of law call on such attributes as “just”, “unjust”, “honest” and their opposites, and differentiate concepts of Justice that had existed up to their time, which they enlarge on. These last include the *Judicial Charters* of Pskov and Novgorod and the Moscow code of law, the *Sudebnik* of 1497. Building on this corpus, works mainly instigated by Tsar Ivan IV – a new *Sudebnik* of 1550 and the church's *Book of One Hundred Chapters* (*Stoglav*) of 1551 – represented Justice as a quality emanating from the unity of church and state. The new *Sudebnik* raised jurisdiction to a higher level. It cut back aristocratic privileges and tightened up the

<sup>28</sup> Andreeva: Religija (wie Anm. 18), S. 78–81.

<sup>29</sup> Ivan IV Groznyj: Sočinenija. St. Petersburg 2000, S. 57.

requirements of existing acts restricting the boyars' freedom. Thus it set itself against arbitrary judgement and failure to obey the law. The *Stoglav* aimed to stabilize church jurisdiction in a similar way. Here – and also in regulations on landed property, on church and monastic sanctuary, and on monastic rules – certain compromises reduced tensions between the church and the secular power. Even the *domostroi* (book of household rules) followed the lead, touching on some aspects of Justice. Though they contained some gaps and flaws, the two great mid-16<sup>th</sup>-century books of laws promoted Justice, so far as the societal set-up of the time allowed, and, on the whole, did so in a pragmatic way while respecting past tradition. With these laws as backing, the rule of Ivan IV developed increasingly autocratic traits; tsardom was sanctified, as were successive tsars; and their rule went unrestricted by the laws of the state.



*Cornelia Soldat*

## Der gerechte Herrscher, das „Heilige Volk“ und die Spielarten des Dissenses in der Moskauer Rus’ im 16. und 17. Jahrhundert

Bis zum Ende des 15. Jahrhunderts hatte das Moskauer Reich ökonomisch grundlegend von den Nachfolgern der Goldenen Horde profitiert. Die alte Nord-Süd-Handelsroute über Kiev und den Dnepr’ war von den Mongolen nach Osten verlegt worden. Sie führte nun von Saraj am Unterlauf der Wolga über diesen Strom nach Norden in Richtung Novgorod. Die nordöstlichen Städte der Rus’ partizipierten seither am Handel der großen Zentren Saraj, der Krim und Kaffa. Zum wichtigsten Warenumschlagsort in der nordöstlichen Rus’ wurde Moskau. Die hier ansässigen kirchlichen und weltlichen Fürsten, allen voran der Großfürst und der Metropolit, bezogen aus dieser Lage erhebliche ökonomische Vorteile. Das Privileg, die Steuern für die Mongolen einzutreiben, trug ebenfalls zum Ausbau von Reichtum und Macht des Moskauer Fürsten bei. Darüber hinaus hatte die Verlegung des Metropolitensitzes im Jahre 1325 von Kiev hierher das Prestige Moskaus als geistliches Zentrum der Rus’ gestärkt.<sup>1</sup> Mit der ökonomischen und politischen Stabilisierung verstärkte sich ein Weltbild, das bereits aus der Kiever Periode angelegt war und das in der Moskauer Periode bis ins 17. Jahrhundert hinein Bestand hatte. Demzufolge stand der Herrscher der Rus’ als Abbild Christi an der Spitze des Volkes.

Die Vorstellung von der Christusabbildlichkeit des Herrschers war in der Rus’ seit der Christianisierung durch Byzanz präsent. Sie wurde in literarischen und bildlichen Quellen bis ins 17. Jahrhundert hinein immer wieder aufgegriffen.<sup>2</sup> Dies führte dazu, dass diese Idee sowohl im kulturellen Gedächtnis der Moskauer Rus’ als auch in der „Sozialverfassung“ fest verankert war. Noch im 17. Jahrhundert glaubten die Moskowiter, dass sie als „Heiliges Volk“ mit dem Zaren an der Spitze am Ende der Zeiten direkt in das Himmelreich einziehen würden.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Donald G. Ostrowski: *Muscovy and the Mongols. Cross-Cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304–1589.* Cambridge 1998, S. 109–132.

<sup>2</sup> Vgl. Cornelia Soldat: *Urbild und Abbild. Untersuchungen zu Herrschaft und Weltbild in Alt-rußland 11.–16. Jahrhundert.* München 2001.

<sup>3</sup> Valerie A. Kivelson: *Desperate Magic. The Moral Economy of Witchcraft in Seventeenth-Century Russia.* Ithaca/London 2013, S. 24.

Diese Vorstellung wurde von US-amerikanischen Forschern als „Muscovite cultural paradigm“ bezeichnet.<sup>4</sup> In nicht ganz wortgetreuer Übersetzung sei hier vom „kulturellen System Moskowiens“ gesprochen.

Im Folgenden wird dargelegt, wie sich das kulturelle System des „Heiligen Volkes“ mit dem Herrscher an der Spitze im Habitus und im kulturellen Gedächtnis in der Moskauer Rus' bis zum 17. Jahrhundert manifestierte. Seine Stabilität zeigt sich darin, dass es auch die „Zeit der Wirren“ (1598–1613) relativ unbeschadet überstand. Des Weiteren soll gefragt werden, aus welchen Gründen das System schließlich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erodierte. Erstmals wurde in dieser Phase von Zeitgenossen Kritik an der Herrschaft geübt, obwohl die Geschichtsschreibung den ersten großen Rechtsbruch eines Moskauer Herrschers bereits in der *Opričnina*, dem Terror-Regime Ivans IV., des „Schrecklichen“, von 1565 bis 1572, erkennt. Im Gegensatz zum 17. Jahrhundert finden sich jedoch – abgesehen vom umstrittenen Briefwechsel des Zaren mit dem Fürsten Kurbskij<sup>5</sup> – für das 16. Jahrhundert keine Quellen, die auf einen breit angelegten Dissens der Bevölkerung mit der Herrschaft hindeuten.

### Das kulturelle System der Moskauer Rus'

Bis zum Beginn der Neuzeit hatte sich in der Moskauer Rus' aus der mittelalterlichen herrschenden Klasse, die aus Herrscher und Herrscherfolge im engeren Sinn bestand, eine dynamische Sozialordnung entwickelt, an deren Spitze der Herrscher und die oberste Schicht des Adels standen.<sup>6</sup> Die Existenz einer solchen führenden Gruppe entsprach der Vorstellung vom Großfürsten oder Zaren und seinen Ratgebern an der Spitze eines hierarchisch geordneten Volkes.

Das Selbstverständnis und die Ehre der Adligen in Moskau lagen im Wesentlichen im Militärdienst für den Herrscher begründet.<sup>7</sup> Dieser Dienst garantierte Prestige innerhalb der Gruppe und Beute aus den Kriegszügen etwa in Form von Land, das von Bauern bewirtschaftet wurde, deren Mobilität bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts schrittweise eingeschränkt wurde.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Valerie Kivelson u. a.: The Use and Abuse of Dominant Paradigms in Muscovite Cultural Studies. In: dies. (Hg.): The New Muscovite Cultural History. A Collection in Honor of Daniel B. Rowland. Bloomington 2009, S. 11–18, hier: S. 12.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu, den Forschungsstand miteinbeziehend, Brian J. Boeck: Edward L. Keenan (1935–2015). In: *Kritika* 16 (2015), S. 459–466.

<sup>6</sup> Vgl. Cherie K. Woodworth: Muscovy as a Clan-Based State. In: Brian J. Boeck u. a. (Hg.): *Dubitando. Studies in History and Culture in Honor of Donald Ostrowski*. Bloomington 2012, S. 443–460.

<sup>7</sup> Hartmut Röß: *Herren und Diener. Die soziale und politische Mentalität des russischen Adels, 9.–17. Jahrhundert*. Köln u. a. 1994; Nancy S. Kollmann: *By Honor Bound. State and Society in Early Modern Russia*. Ithaca 1999.

<sup>8</sup> Cornelia Soldat: Herrschaft, Familie und Selbstverständnis in der Moskoviter Rus' des 16. Jahrhunderts und das Skazanie o knjazjach Vladimirskich. In: *RH* 28 (2001), S. 341–358.

Die regierende Elite dieses Reichs wohnte im Moskauer Kreml. Nicht nur der Zar und seine Familie hatten hier ihren Wohnsitz, nicht nur der Metropolit und – seit der Einrichtung dieses Amtes 1589 – der Patriarch, sondern auch die Bojaren-Elite. So war es den Bojaren möglich, den Zaren häufig zu Beratungen zu treffen.<sup>9</sup>

Die militärische Elite war hierarchisch um den Großfürsten gruppiert. Dieser fungierte im System der Moskauer Herrschaft als *primus inter pares* – als Instanz, die das aufgrund konkurrierender Ansprüche bestehende Konfliktpotenzial dämpfte und die Ämter sowie Landbesitz unter der herrschenden Elite verteilte. Diese Funktion der Herrscherposition ermöglichte die Zubilligung einer autokratischen Überhöhung und eines gewissen Herrschercharismas durch die Bojaren.<sup>10</sup>

Die Beziehung zwischen Herrscher und Herrschergefolge setzte sich bis tief in die sozialen Strukturen von Ehe und Familie fort. So waren etwa Heiratsreglementierungen dazu da, jegliche Gefährdung der Familien- und Sippenbände zu unterbinden. Die Ehepartner mussten aus sehr weit entfernten Familien stammen. Eheschließungen zwischen Cousins und Cousinen bis zum fünften Grad wurden unterbunden, damit die Familien nicht zu eng miteinander verwandt waren beziehungsweise damit nicht eine Familie zu viel Prestige im Verband ansammelte. Das verhinderte aber nicht, dass ein breites, durch Heiraten verstärktes Netzwerk von Familien entstand, das wiederum hierarchisch gegliedert war.<sup>11</sup> Familie garantierte soziale Stabilität. Heiratsbände sicherten den sozialen Frieden in der Gesellschaft und den Aufstieg der Familienmitglieder.

Der Aufstieg der Bojaren und ihre Beziehung zum Herrscher sowie untereinander waren durch diese Heiratspolitik geprägt. Eheschließungen zwischen den Familien stellten die Machtverhältnisse sicher und banden außerdem Aufsteigerfamilien zuverlässig in das bestehende Netzwerk ein. Bojaren machten sich selbst zu Bojaren und wählten diejenigen, die sie dazu machten, aufgrund von Geburt, Seniorität, Verwandtschaft, Beziehungen und Dienst aus. Die Moskauer Zaren heirateten zumeist Frauen aus Adelsfamilien, die in der Hierarchie weit unten standen. Die männlichen Familienmitglieder stiegen in der Hierarchie auf und wurden befördert. Der Zar befand sich durch Heirat innerhalb einer familiär strukturierten Adelshierarchie, in der aber die Zarennähe der Familien durch die Heiraten wechselte.<sup>12</sup>

Die soziale und die politische Ordnung waren in der Moskauer Rus' also eng miteinander verbunden. Von der Sexualmoral über die Heirat bis zur Totenfürsorge bildete sich ein untrennbares soziales Gefüge des Adels mit dem Herrscher aus,

<sup>9</sup> Rüß: Herren (wie Anm. 7), S. 473.

<sup>10</sup> Ebd., S. 473.

<sup>11</sup> Eve Levin: Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs, 900–1700. Ithaca u. a. 1989, S. 31f., S. 133ff. Vgl. Soldat: Herrschaft (wie Anm. 8), S. 349.

<sup>12</sup> Russell E. Martin: Gifts for Kith and Kin. Gift Exchanges and Social Integration in Muscovite Royal Weddings. In: Chester S. Dunning u. a. (Hg.): Rude & Barbarous Kingdom Revisited. Essays in Russian History and Culture in Honor of Robert O. Crummey. Bloomington 2008, S. 89–108; Russell E. Martin: A Bride for the Tsar. Bride-Shows and Marriage Politics in Early Modern Russia. DeKalb 2012.

welches wiederum die Politik abbildete. Dies wird durch die politische Konsensbildung im Rat mit dem Zaren deutlich.

Anhand der Protokolle der Verhandlungen des Zaren mit seinen Bojaren lässt sich nachweisen, dass der Herrscher keine Beschlüsse ohne Konsultation der Bojaren fasste und die Entscheidungen im Konsens herausgearbeitet wurden.<sup>13</sup> Es kam aber auch vor, dass die Bojaren den Zaren überstimmten.<sup>14</sup> Hier besteht nur in einem ideologischen Sinn ein Widerspruch: Während der Herrscher in der Theorie allmächtig, Abbild Christi und damit gottgleicher Regent war, ließ er sich in Wirklichkeit von den Bojaren beraten, die ihn unter Umständen durch ihre Ratschläge auch korrigieren konnten.<sup>15</sup> Der Ausdruck „der Zar hat befohlen und die Bojaren haben zugestimmt“ (*gosudar' ukazal, a bojare prigovorili*), der den Ukazen des Herrschers häufig vorangestellt wurde, ist also kein Topos, sondern bildet eine Wirklichkeit ab, in welcher dem Befehl des Herrschers eine Beratung mit den Bojaren vorausgegangen ist. Dem schriftlichen Befehl des Zaren ging der Konsensbeschluss voran. Der Zar befahl auch dann, wenn die Bojaren ihn überstimmt hatten.<sup>16</sup>

Vor diesem Hintergrund konnte in den Erzählungen über die „Zeit der Wirren“ die Idee entwickelt werden, schlechte Ratgeber seien für das Versagen der Zaren verantwortlich. Zar Fedor Ivanovič (1557–1598) hingegen wurde als ein vorbildlicher, tiefgläubiger Herrscher der „Vor-Wirren-Zeit“ dargestellt.<sup>17</sup> Das Herrscherbild, das sich in den Erzählungen über die „Zeit der Wirren“ zum Beispiel bei Ivan Timofeev findet, ist das Bild des Hirten beziehungsweise die Beschreibung des Volkes Moskowiens als „neues Israel“.<sup>18</sup>

Das kulturelle System der Moskauer Rus' blieb jedoch nicht auf die sozialen und politischen Strukturen der herrschenden Schicht beschränkt. Es wurde über die Jahrhunderte tief in der Bevölkerung verankert. Die schrittweise Einführung der Leibeigenschaft und die damit einhergehende Schollenbindung erleichterten diesen Vorgang.

Bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts war das Abzugsrecht der Bevölkerung, also die Möglichkeit frei zu siedeln und umzuziehen, bereits stark eingeschränkt worden, ein Jahrhundert später bestand es de facto nicht mehr. Dies und die seit frü-

<sup>13</sup> Sergei Bogatyrev: *The Sovereign and His Counsellors. Ritualised Consultations in Muscovite Political Culture, 1350s–1570s*. Helsinki 2000, S. 307.

<sup>14</sup> Anna L. Choroškevič: *Die Bojarenduma und der Zar in den fünfziger Jahren des 16. Jahrhunderts*. In: Eckhard Hübner u. a. (Hg.): *Zwischen Christianisierung und Europäisierung. Beiträge zur Geschichte Osteuropas in Mittelalter und früher Neuzeit*. Festschrift für Peter Nitsche zum 65. Geburtstag. Stuttgart 1998, S. 129–136.

<sup>15</sup> Daniel Rowland: *Did Muscovite Literary Ideology Place Limits on the Power of the Tsar?*. In: *SR* 57 (1998) 3, S. 584–608.

<sup>16</sup> Soldat: *Herrschaft* (wie Anm. 8), S. 351f.

<sup>17</sup> Daniel Rowland: *The Problem of Advice in Muscovite Tales about the Time of Trouble*. In: *RH* 6 (1979), S. 259–283.

<sup>18</sup> Ders.: *Towards an Understanding of the Political Ideas in Ivan Timofeyev's Vremennik*. In: *SEER* 62 (1984) 3, S. 371–399, hier: S. 382; ders.: *Moscow – The Third Rome or the New Isarel?*. In: *RusR* 55 (1996), S. 591–614.

hester Zeit existierende Kopfsteuer machten das Moskauer Reich ab der Mitte des 16. Jahrhunderts zu einem fiskal-militärischen Staat. Die Steuerzahler waren faktisch an ihren Ort gebunden, in dem gemeinschaftlich für die Steuer gehaftet wurde. Mobilität war praktisch nicht mehr möglich.

Diese Skizze zeugt davon, dass neben dem Konsens an der Staatsspitze die moskowitzische Gesellschaft durch klare und unüberwindliche soziale und rechtliche Differenz gekennzeichnet war. Die Untertanen des Zaren lebten in einer Hierarchie von Rängen, Religionen, Sprachen und Völkern, von Alter, Orten und Berufen. Innerhalb dieser Hierarchie hatten sie alle die gleichen Rechte und Pflichten. Alle konnten gleichermaßen in einer Bittschrift an den Zaren Barmherzigkeit und Recht verlangen.

### Visualisierungen

Der Bevölkerung Moskwos wurde die herrschende hierarchische Gesellschaftsordnung konkret vor Augen geführt. Im vorpetrinischen Russland war Architektur ein wichtiges Mittel symbolischer Kommunikation durch den Herrscher. Vier Charakteristiken der Moskauer Rus' ließen die Baukunst zu einem besonders nützlichen Werkzeug der Staatenbildung werden: Das Territorium war im Vergleich zu anderen europäischen Staaten sehr groß, das Land war politisch und kulturell heterogen, die staatlichen Strukturen waren relativ schwach ausgeprägt, zudem konnte nur ein Bruchteil der Bevölkerung lesen. Zur Einheit des Staates trugen in diesem Territorium auch Visualisierungen bei. Seit Vladimir dem Heiligen im 10. Jahrhundert benutzten die Herrscher der Rus' Architektur zur Symbolisierung der staatlichen Einheit.<sup>19</sup>

Der Inhalt von Bildern, die Bedeutung von Architekturformen und die Interpretation von Ritualen wurde *top down* kommuniziert. So konnte die Vorstellung von der Moskauer Rus' als Abbild des neuen Jerusalems vom Zentrum in die Peripherie getragen werden.<sup>20</sup>

Boris Godunov ließ sowohl in seiner Zeit als Regent für Fedor Ivanovič als auch in seiner Zeit als Zar (1598–1605) Kirchen und Festungen als Abbilder des himmlischen Jerusalem bauen.<sup>21</sup> Er gab nicht nur für Moskau neue Gebäude und Mauern in Auftrag, sondern ließ eine Vielzahl von steinernen Festungen im ganzen Land errichten, die alle von den gleichen Architekten geplant wurden. Die Ähnlichkeit seiner Bauten ist sowohl praktischen als auch ideologischen Gründen geschuldet. Sie sollte ein Wiedererkennen an verschiedenen Orten und damit des Zusammenhangs des Reiches ermöglichen.

<sup>19</sup> Ders.: *Architecture and Dynasty. Boris Godunov's Uses of Architecture, 1584–1605*. In: James Cracraft/ders. (Hg.): *Architectures of Russian Identity 1500 to the Present*. Ithaca/London 2003, S. 34–47, hier: S. 34.

<sup>20</sup> Daniel Rowland: *Architecture, Image and Ritual in the Throne Rooms of Muscovy, 1550–1650. A Preliminary Survey*. In: Dunning u. a. (Hg.): *Kingdom* (wie Anm. 12), S. 53–71.

<sup>21</sup> Rowland: *Architecture* (wie Anm. 19), S. 45f.

Boris Godunov ließ im Süden eine große Anzahl von Städten gründen, während er im Westen die Befestigung von Smolensk sowie anderer Zentren vorantrieb. Im Osten sorgte er durch neue Befestigungen dafür, dass die wichtige Handelsroute an der Wolga entlang gesichert war. Im Norden befestigte er Archangel'sk am Weißen Meer und sicherte so die Straße von dort nach Zentralrussland.

Diese Bauten dienten nicht nur der Manifestation staatlicher Präsenz, sondern erfüllten den konkreten Zweck, die Handelsrouten aus allen Teilen der Welt nach Moskau zu sichern. Die Befestigungsbauwerke wurden zu Symbolen staatlicher Macht. In ihren Mauern konnte der Handel aufblühen.<sup>22</sup>

Der Kirchenbau wurde von Boris Godunov genutzt, um seine Bedeutung als Zar hervorzuheben. Zum einen hatte der Zar die orthodoxe Kirche zu beschützen und zu unterstützen. Zum anderen war die persönliche Frömmigkeit des Zaren alleiniger Garant dafür, dass der Wille des Zaren dem Willen Gottes entsprach. Deshalb war sie essenziell für das gesamte politische System. Die Teilnahme des Zaren an Pilgerfahrten und großen Prozessionen diente als öffentlicher Beweis seiner Frömmigkeit. Ebenso wurde die Neuerrichtung von Kirchen überall im Land als Ausdruck der tiefen Gläubigkeit des Zaren gedeutet.<sup>23</sup>

Ein vergleichbares Programm politischer Kunst wurde bereits in der Mitte des 16. Jahrhunderts verwirklicht. Metropolit Makarij und Zar Ivan IV. ließen sich in den „Großen Einzugs“-Wandmalereien sowohl in Moskau als auch in Kirchen an der Peripherie darstellen. Die Fresken in der Kirche von Svijažsk, einer Neugründung bei Kazan', zeugen heute noch davon.<sup>24</sup> Ebenso zeigt eine hölzerne Bank, die Mitte des 16. Jahrhunderts in der Mariä-Entschlafens-Kathedrale im Moskauer Kreml aufgestellt wurde, den Zaren von Gottes erwähltem Volk umgeben.<sup>25</sup>

Im Goldenen Saal des Kremlpalasts in Moskau wurde dieses Modell ebenfalls abgebildet. Dieser Raum war zusammen mit seiner Vorhalle Teil des alten Kremlpalasts.<sup>26</sup> Begonnen unter Ivan III. (1440–1505) wurde er 1508 fertiggestellt. Der Moskauer Stadtbrand von 1547 machte eine Neudekoration des Saales notwendig. Eine Erläuterung der Wandmalereien findet sich in den Akten des Prozesses gegen Ivan Viskovatj aus den Jahren 1553 und 1554 sowie in der Beschreibung des Ikonenmalers Simon Ušakov und seines Assistenten von 1672. Den Saal selbst ließ Rastrelli 1742 beim Bau des Kremlpalasts für Kaiserin Elisabeth einreißen.

Der Saal war in drei Zonen eingeteilt. Die Decke zeigte im Zentrum Christus Immanuel, den Christus der alttestamentlichen Verheißung durch Jesaja (7,14),

<sup>22</sup> Ebd., S. 36f.

<sup>23</sup> Ebd., S. 40.

<sup>24</sup> Ders.: *The Curious (and Happy) Story of an Important Source for Muscovite Cultural History. The Dormition Cathedral of the Mother of God Monastery in Sviazhsk*. In: Boeck u. a. (Hg.): *Dubitando* (wie Anm. 6), S. 353–368.

<sup>25</sup> Michael Flier: *The Throne of Monomakh. Ivan the Terrible and the Architectonics of Destiny*. In: Cracraft/Rowland (Hg.): *Architectures* (wie Anm. 19), S. 21–33.

<sup>26</sup> Die Beschreibung folgt Michael Flier: *Golden Hall Iconography and the Makarian Initiative*. In: Kivelson u. a. (Hg.): *Cultural History* (wie Anm. 4), S. 63–75, hier: S. 67f.

der im Matthäus-Evangelium „Immanuel“ (das heißt: „Gott ist mit uns“) genannt wird. Dieser war von Bildern vom Fest der Weisheit sowie der Muttergottes mit dem Kind, den sieben Engel und sieben Kirchen der Offenbarung umgeben. In den Hängezwickeln der Kuppel waren ausgewählte Herrscher der Kiever und der Moskauer Rus' dargestellt. Die Gewölbe waren mit Motiven aus biblischen Erzählungen, die Wände mit Szenen aus dem Leben Vladimirs des Heiligen und Vladimir Monomachs bemalt.

Das für das kulturelle System Moskowiens wichtigste Bild befand sich im Zentrum der Kuppel der Vorhalle, dem Wartebereich für die Bojaren. Es stellte dar, dass der Zar seine Macht von Gott erhält – eine Botschaft, die auch in den anderen Malereien aufgegriffen wurde. Gott wurde darin als Helfer der unterschiedlichsten Herrscher gezeigt. Neben dem Bild der Trinität thronte ein Herrscher, dem die Inschrift „das Herz des Zaren ist in der Hand Gottes“, nach Sprüche 21,1: „Des Königs Herz ist in der Hand des Herrn“, beigegeben war. Dieses Bild war umgeben von sieben, auf dem Buch der Weisheit basierenden Szenen, in denen es um die Pflichten und die Verantwortung des rechtmäßigen Herrschers ging. Die sechs Hängezwickel stellten die ersten sechs Könige des vereinigten Königreichs Israel und Juda, die Gewölbe Episoden aus der Moses-Geschichte und die Wände den siegreichen Kampf Josuas dar.<sup>27</sup>

Die Abbildung des Christus Immanuel im Goldenen Saal steht in Beziehung zur orthodoxen Neujahrsfeier. In diesem Fest wurde jedes Jahr aufs Neue die Stellung Moskowiens und seiner Bewohner als das „neue Israel“, als Gottes auserwähltes Volk, betont.<sup>28</sup> Ausschlaggebend für eine solche Interpretation sind die Malereien an den Wänden, die Moses und Josua zeigten – zwei politische und religiöse Anführer, die im Alten Testament mit Gottes erwähltem Volk und dessen Landnahme in Kanaan verbunden sind. Dieser religiöse Hintergrund wurde typologisch sowohl im Goldenen Saal als auch in der Vorhalle auf das Volk der Moskauer Rus' bezogen.<sup>29</sup>

Die Malereien in der Vorhalle sowie im Goldenen Saal hatten eine didaktische Funktion. Während die meisten Moskowiter wohl nie einen Fuß in beide Räume setzten, verbrachten die Mitglieder der Bojaren-Familien und anderer oberer Ränge des Adels, während sie an Hofritualen und zeremoniellen Banketten teilnahmen, viel Zeit in ihnen. Sie identifizierten sich mit den Ratgebern in den dargestellten Szenen. Zugleich wurde ihnen die moralische Verpflichtung des Herrschers, durch seine persönliche Frömmigkeit das Band zu Gott zu garantieren, vor Augen geführt. Der Platz für den Thron des Zaren direkt unter dem Bild der Gottesmutter als Teil der göttlichen Weisheit vermittelte den Bojaren, dass Maria als Beschützerin des Zaren und seines Herrschaftsbereiches fungierte.

<sup>27</sup> Daniel Rowland: *Two Cultures, One Throne Room. Secular Courtiers and Orthodox Culture in the Golden Hall of the Moscow Kremlin*. In: Valerie A. Kivelson/Robert H. Greene (Hg.): *Orthodox Russia. Belief and Practice under the Tsars*. University Park 2003, S. 47f.

<sup>28</sup> Flier: *Iconography* (wie Anm. 26), S. 71.

<sup>29</sup> Ebd., S. 74.

## Die Erosion des kulturellen Systems der Moskauer Rus' im 17. Jahrhundert

Das System der Herrschaftselite in der Moskauer Rus' blieb bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts hinein stabil. Der Platz des Einzelnen innerhalb dieser Elite gründete sich auf Anciennität, Seniorität, Familienverbindungen, Dienst, Reichtum und Herrschergunst. Sofern die Führungsschicht an der Kriegsbeute beteiligt wurde, stützte sie den Zaren. Da dieser seine Entscheidungen normalerweise im Konsens mit der Bojaren-Elite fällte, gab es für diese keine Notwendigkeit, in Opposition zum Zaren zu treten.<sup>30</sup> In seinem Selbstverständnis fühlte sich der einzelne Adelige in der Moskauer Rus' immer als Teil einer hierarchischen Gemeinschaft, die als Abbild einer himmlischen Hierarchie gesehen wurde.<sup>31</sup>

Dieses kulturelle System blieb auch in der „Zeit der Wirren“ erhalten. In ihrer Studie über Thronprätendenten in dieser Phase zeigt Maureen Perrie, dass die Mythen über zurückkehrende Herrscher Analogien zu Christi Auferstehung und seiner prophezeiten Wiederkehr am Letzten Tag darstellen. Die durch Christusabbildlichkeit entstandene Sakralisierung des Königtums rief ein messianisches Bild des „wahren Zaren“ hervor. Auf diese Weise konnten Thronprätendenten (als erster der „falsche Demetrius“ 1605) den Platz des längst verstorbenen Sohnes Ivans IV. Dmitrij einnehmen, denn das Volk glaubte, dass während der Regentschaft eines schlechten Zaren der Carevič Dmitrij wie Christus aus dem Grab auferstanden sei und die „Sonne der Gerechtigkeit“ wieder aufgehen würde; oder anders ausgedrückt: dass die Störung des kulturellen Systems behoben werde.<sup>32</sup>

Der Blick in die offiziellen Quellen birgt die Gefahr, immer gleiche Strukturen in jedem Aspekt des kulturellen Systems wiederzufinden. In der Tat scheint es tatsächlich bemerkenswert stabil und auch in den unteren Schichten der gesellschaftlichen Hierarchien wie minimalistisch auch immer präsent gewesen zu sein. In offiziellen Quellen wurde das System umso stabiler dargestellt, je mehr es sich veränderte.<sup>33</sup> Sucht man nach Veränderungen des Systems, so muss man die Quellen untersuchen, die nicht durch die offizielle Druckerpresse des Patriarchenhofs vervielfältigt wurden, sondern die handschriftlich erstellt und als Flugschriften weitergereicht wurden. Viele solcher Schriften sind nur in Gerichtsakten überliefert. Diese bilden deshalb ein gutes Korpus von Quellen, in denen Dissens mit dem Herrschaftssystem ausgedrückt wird. Hinzu kommt die Tatsache, dass in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine neue Form der Geschichtsschreibung in Moskowien begann. Diese rezipierte westliche Quellen und verfasste abseits der offiziellen Chronistik Geschichtswerke, die durch die Einordnung zum Beispiel

<sup>30</sup> So gestellt wurde die Frage von Richard Hellie, der argumentiert, dass die ökonomische Abhängigkeit der Bojaren vom Zaren diese davon abgehalten habe, zu opponieren. Richard Hellie: *Thoughts on the Absence of Elite Resistance in Muscovy*. In: *Kritika* 1 (2000), S. 5–20.

<sup>31</sup> Soldat: *Herrschaft* (wie Anm. 8), S. 358.

<sup>32</sup> Maureen Perrie: *Pretenders and Popular Monarchism in Early Modern Russia. The False Tsars of the Time of Troubles*. Cambridge 1995, S. 245–247.

<sup>33</sup> Kivelson u. a.: *Use* (wie Anm. 4), S. 13.

der in der „Sarmatiae Europae descriptio“ Alexander Guagninis vorkommenden Geschichte der *Opričnina*<sup>34</sup> Ivans IV. in den Ablauf der russischen Geschichte ein Narrativ schufen, das Kritik am Herrscher durch allegorische Gleichsetzung des gerade herrschenden Zaren mit seinem Vorgänger aus dem 16. Jahrhundert ermöglichte.

In Gerichtsakten und nicht offizieller Geschichtsschreibung wird das Bild Moskwos in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts als nicht mehr homogen und von oben her zerstört beschrieben. Die in diesen Quellen dargestellten Kämpfe sind die einer Regierung, die sich der Zerstörung des kulturellen Systems entgegenstellt, diese aber gleichzeitig unbewusst vorantreibt, mit einer Bevölkerung, die das System als bereits zerstört ansieht, weil der Zar seine Verbindung zu Gott verloren habe. Diese Auseinandersetzung soll hier als „Erosion“ des kulturellen Systems bezeichnet werden, die schließlich in den Prozess mündete, den Pavel Sedov als „Dämmerung des Moskauer Zartums“ bezeichnet hat.<sup>35</sup>

Fragt man nach den Gründen für die Erosion des Moskower Zarenreichs, so lassen sich mehrere nennen. Sie steht im Zusammenhang mit der großen Krise im 17. Jahrhundert.<sup>36</sup> Als erstes ist die große klimatische Veränderung zu nennen, die die Kleine Eiszeit seit der Mitte des 16. Jahrhunderts hervorbrachte. Die Durchschnittstemperatur in der nördlichen Hemisphäre sank um circa 3 Grad Celsius. Dies führte zu großen Ernteverlusten. Bereits das Sinken der Durchschnittstemperatur um 2 Grad Celsius, wie es in den 1640er-Jahren zu verzeichnen war, konnte die Vegetationsperiode um drei oder mehr Wochen verkürzen und zu Ernteaufschlägen von bis zu 15 % führen.<sup>37</sup> Für die Bauern im Norden Moskwos – einer Region, die aufgrund von Frost eine ohnehin nur kurze Vegetationsperiode hatte – musste diese Klimaveränderung verheerende Auswirkungen haben. Die aus den bäuerlichen Schichten stammenden Steuerzahler konnten oft ihren Verpflichtungen nicht nachkommen. Ernteaufschläge führten dazu, dass nicht genug Steuern für den Unterhalt des Heeres eingenommen wurden.

Darüber hinaus trug die Verstärkung absolutistischer Herrschaftsformen zur Schleifung traditioneller Formen des politischen Handelns bei. Die Einführung neuer Behörden in der Moskauer Rus' wie zum Beispiel der Bittschriftkanzlei führte zu einer Unterbrechung der Mechanismen, mit denen die Untertanen legal gegen Missstände petitionieren konnten. Diese Neuerung bedeutete, dass Petitionen dem Zaren fortan nicht mehr direkt und persönlich ausgehändigt werden

<sup>34</sup> Unter *Opričnina* versteht man in der Osteuropaforschung zwei Dinge: zum einen die Zeit zwischen 1564 und 1572, in der Ivan IV., der „Schreckliche“, ein Terrorregime errichtete und viele seiner Untertanen bestialisch hinrichten ließ, zum anderen den Landesteil, den Ivan 1564 für sich selbst „beiseite“ (russ.: *oprič*) nahm, um darin zu wohnen und zu herrschen. Im Gegensatz zu diesem Territorium wurde der Rest des Landes, der von den Bojaren in Eigenverwaltung beherrscht wurde, *Zemščina* (von russ.: *zemlja*, Land) genannt.

<sup>35</sup> Pavel Vladimirovič Sedov: *Zakat moskovskogo carstva. Carskij dvor konca XVII veka*. St. Petersburg 2006.

<sup>36</sup> Geoffrey Parker: *Global Crisis. War, Climate Change and Catastrophe in the Seventeenth Century*. New Haven/London 2013, S. XXII.

<sup>37</sup> Ebd., S. 17–20.

konnten, sondern in der Kanzlei angenommen und dort bearbeitet wurden. Hierdurch wurde der Bevölkerung die aus ihrer Sicht einzige Möglichkeit genommen, den Zaren direkt auf Missstände aufmerksam zu machen. Die daraus entstehenden Konflikte lösten die Herrscher mit mehr Disziplinierung und Gewalt. Abweichungen von Normen wurde weniger häufig stattgegeben. Stattdessen wurde versucht, die Untertanen – sei es in der Kirche, aber auch in Bezug auf die Kleidung oder das Tabak-Rauchen – stärkerer Kontrolle und Zucht zu unterwerfen.<sup>38</sup> Waren im Bittschriftenwesen vormals normalerweise die Hierarchien gewahrt geblieben und hatten die Petenten den Zaren unterwürfig angesprochen und seine schlechten Ratgeber für schlechte Politik verantwortlich gemacht, so veränderte sich dies mit dem Moskauer Aufstand von 1648: Erstmals wurde der Zar selbst beschuldigt. Die Kritik an seit langer Zeit angeprangerten Missständen wurde kombiniert mit der Kritik an institutionellen Neuerungen, die der Staat bei der Herausbildung eines „modernen“ Regierungssystems eingeführt hatte. So monierten etwa Dienstadlige, dass von ihren Gütern entlaufene Leibeigene nur eingeschränkt von den Gütern wohlhabenderer Adliger, wohin sie gekommen waren, zurückgeholt werden konnten und die Magnaten Bauern von den Gütern anderer entführten. Und Stadtbewohner empfanden Steuerentlastungen für die Höfe reicher Adliger in den Städten als ungerecht.

An neuen Ärgernissen kam hinzu, dass Boris Morozov, der Berater und Erzieher des jungen Zaren Aleksej Michajlovič (1629–1676), eine Sparpolitik betrieb, die sich zu Ungunsten des niederen Adels und der Steuerzahler auswirkte. Den militärischen Dienstleuten, im Wesentlichen den Strelitzen und anderen Soldaten, wurden sonst übliche Geldgeschenke vorenthalten. Indirekte Steuern verschärfte die Probleme. Der Unmut über diese Politik gipfelte im Moskauer Aufstand vom Juni 1648. Um die Lage zu beruhigen, führte der Zar den Gesetzeskodex von 1649 (*Sobornoe Uloženie*) ein, der bis zum 19. Jahrhundert grundlegend war.

Ebenfalls zur Erosion des kulturellen Systems trug die Einführung neuer Kirchenbücher durch das unter dem Vorsitz von Patriarch Nikon tagende Kirchenkonzil von 1656 bei. Diese sahen eine neue Form der Liturgie vor und änderten einige liturgische Rituale. Wer sich nicht an die neuen Regeln hielt, wurde zum Häretiker erklärt. Das als „Raskol“ bekannte Kirchenschema macht den Bruch des kulturellen Systems noch einmal sehr deutlich. Die Bestrebungen der Zentralisierung und Vereinheitlichung in der Kirche führten zur Spaltung und zur Abwanderung der altgläubigen Bevölkerung an die Peripherie.<sup>39</sup> Der große Teil der Bevölkerung blieb „rechtgläubig“ und musste sich mit Neuerungen in der religiösen Praxis ebenso wie in der sakralen Malerei und Baukunst abfinden.

<sup>38</sup> Ebd., S. 34–54.

<sup>39</sup> Ebd., S. 179f. Zur Kirchenspaltung in Moskau vgl. Aleksandr V. Kramer: *Raskol russkoj Cerkvi v seredine XVII veka*. St. Petersburg 2011; Georg Michels: *Russia's Dissident Old Believers. 1650–1950*. Minneapolis 2009; Gabriele Scheidegger: *Endzeit. Russland am Ende des 17. Jahrhunderts*. Bern u. a. 1999; Sergej Zenkovskij: *Russkoe staroobradčestvo. Duchovnye dviženija semnadcatoj veka*. München 1970.

Nach dem Moskauer Aufstand 1648 setzte eine Konsolidierungspolitik ein, die jedoch im Wesentlichen darauf zielte, eine bessere Verwaltung aufzubauen. Der Ära der persönlichen Interaktion mit dem göttlich eingesetzten Herrscher folgte eine Ära des Gesetzbuches und des Staatsangestellten.<sup>40</sup>

Nachdem durch den Moskauer Aufstand 1648 und durch die Kirchenspaltung deutlich geworden war, dass der Zar nicht für die Bevölkerung eintreten würde, sei es, weil sie durch das Zwischenschalten der Bittschriftkanzlei keinen direkten Zugang zu ihm mehr hatte oder aber weil er in ihren Augen vom wahren Glauben abgefallen war und deshalb die Verbindung des Landes zu Gott durchtrennt hatte, entwickelten sich in Moskowien verschiedene Möglichkeiten, der Misstände im Staat Herr zu werden.

Das kulturelle System Moskowiens war bis dahin relativ homogen und stabil. Dies änderte sich Mitte des 17. Jahrhunderts. In dem Maße, in dem der Zar nun gewaltsam Reformen durchsetzte, die als dem kulturellen System fremd empfunden wurden, erodierte die Herrschaftsgewalt.

Dies ist insofern beachtenswert, als dass es weder zur Zeit Ivans IV., dem von der Historiografie Gräueltaten zugeschrieben werden, noch in der „Zeit der Wirren“, als der Zarenthron von Bojaren oder Prätendenten übernommen worden war, zu Widerstand der Bevölkerung gegen als Unrecht empfundene Handlungen des Zaren gekommen war. In dem Moment aber, in dem der Zar nicht mehr persönlich als Adressat für Bittschriften zur Verfügung stand und die Durchsetzung des Rechts einem Gesetzbuch überließ, in dem er eine Reform überkommener religiöser Riten nicht nur zuließ, sondern förderte, mussten seine Handlungen auf irgendeine Weise als ungerechte, gewaltbehaftete Herrschaft bezeichnet werden.

Zu diesem Zweck mussten neue, jedoch innerhalb des kulturellen Systems zulässige Wege gefunden werden. Zu diesen gehörten: die Umgehung des Rechtssystems durch außergerichtliche Einigungen und durch Hexerei, die Anfertigung von Flugschriften, die „Narrheit in Gott“ (*jurdstvo*) und die Geschichtsschreibung.

## Techniken des Ausdrucks von Dissens

Die Einführung des *Uloženie* 1649 wurde offensichtlich von Teilen der russischen Bevölkerung als nicht zulässig betrachtet. Hatte vorher der Zar als oberster Richter im Namen Gottes Gerechtigkeit walten lassen, so sollten dies nun seine Stellvertreter unter Rückgriff auf das neue, vereinheitlichende Gesetzbuch tun. Da in den Augen vieler die Verbindung zwischen Gott/dem Zaren und dem auf dem *Uloženie* beruhenden Urteil fehlte, suchte man alternative Wege der Problemlösung. In Fällen, in denen man üblicherweise den Zaren angerufen hätte, einigte man sich außergerichtlich oder nahm Zauberei zu Hilfe. Bittsteller gingen nicht mehr davon aus, dass die offiziell bestellten Richter Recht im Sinne des Gesetzes

<sup>40</sup> Die Erzählung vom Moskauer Aufstand und seine Deutung folgt Valerie A. Kivelson: *The Devil Stole His Mind. The Tsar and the 1648 Moscow Uprising*. In: AHR 98 (1993) 3, S. 733–756.

sprechen würden. Sie mieden deshalb häufig den Rechtsweg und trafen stattdessen außergerichtliche Absprachen auf Grundlage des Gewohnheitsrechts.<sup>41</sup> Auch Hexerei galt als ein Mittel, einem als ungerecht empfundenen Justizsystem zu entgehen. Im 17. Jahrhundert nahmen die Prozesse gegen Hexen in Moskowien stark zu. Die Analyse der Prozesse zeigt, dass Hexerei zum Einsatz kam, um die Spannungen in der sozialen Hierarchie zu dämpfen. Die soziale Hierarchie führte zu Missbrauch und zu Gewalt zwischen ungleichen Personen. Der Höhergestellte erfüllte häufig nicht die Erwartungen, die der Niedriggestellte an ihn hatte. Hexerei diente dazu, diese Ungerechtigkeiten aufzuheben und das harte Leben erträglicher zu machen.<sup>42</sup>

Nicht die Erlangung von Reichtum oder Privilegien war ausschlaggebend für den Einsatz von Hexerei, sondern die Erlangung von Recht. Insofern kann sie – wie die außergerichtliche Einigung nach dem Gewohnheitsrecht – als ein Mittel zur Umgehung der offiziellen Rechtsprechung angesehen werden.

Altgläubige, also diejenigen orthodoxen Gläubigen, die die neu eingeführten Kirchenbücher und die veränderten Riten ablehnten, traten in den 1660er- und besonders den 1670er-Jahren öffentlich gegen Zar und Patriarch auf. Eine Untersuchung altgläubiger Quellen zeigt, dass sich der Widerstand gegen die Kirchenreform gegen die Durchsetzung von autokratischer Kontrolle in allen Bereichen der Gesellschaft richtete.

Den Altgläubigen blieben, da sie dem offiziellen Weg des Rechts – gedruckt in der offiziellen Druckerei des Patriarchenhofes – misstrauten, nur nicht offizielle Wege zur Kommunikation ihres Unrechtsempfindens. Es ist deshalb nur folgerichtig, dass sich der Widerstand gegen den Herrscher in handschriftlichen Flugblättern sowie abseits der offiziellen kirchlichen Hierarchie im Auftauchen von „Narren in Christo“ (*jurodivyyj*) manifestierte.

Die offiziellen Akten von Prozessen gegen Altgläubige aus der Patriarchenkanzlei zeigen, dass die Kirchenspaltung des 17. Jahrhunderts sich weniger aus religiösen Gründen als aus Streitigkeiten über Macht und Autorität ergab. Gegen die Reformen wandten sich viele Priester und Hierarchen, die in den 1650er-Jahren unter Kirchenintrigen gelitten hatten. Durch die Einführung der neuen Kirchenbücher erlangte die orthodoxe Kirche immer mehr Kontrolle über die kleinen Gemeinden und ihre Gläubigen. Erst etwa zehn Jahre später erschienen handschriftliche Texte, die im Namen der Verfolgten den Dissens festschrieben.<sup>43</sup>

Der Protopope Avvakum (1620/1621–1682), der berühmteste Protagonist der Altgläubigen, argumentierte in seinen Briefen mit Paulus (1. Kor. 2,1–2): „Auch ich, meine Brüder und Schwestern, als ich zu euch kam, kam ich nicht mit hohen

<sup>41</sup> Pavel Sedov: *Pravda i Zakon (sudebnaja praktika vtoroj poloviny XVII v. glazami ee uchastnikov)*. In: Diula Svak/Igor' Olegovič Tjumencev (Hg.): *Rusistika Ruslana Skrynnikova. Sbornik statej parmjati profesora R. G. Skrynnikova, v čest' ego 80-letija*. Budapest/Wolgograd 2011, S. 240–253.

<sup>42</sup> Kivelson: *Magic* (wie Anm. 3).

<sup>43</sup> Georg Michels: *At War with the Church. Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia*. Stanford 1999, S. 219–228.

Worten oder hoher Weisheit, euch das Geheimnis Gottes zu predigen. Denn ich hielt es für richtig, unter euch nichts zu wissen als allein Jesus Christus, ihn, den Gekreuzigten.“<sup>44</sup> Avvakum stellt der säkularisierten Konzeption von Weisheit, die von der offiziellen Kirche benutzt wurde, die mystische paulinische Konzeption von Weisheit/Narrheit entgegen. Er benutzte Paulus' Worte an die Korinther dazu, seine eigene Argumentation zu entwickeln. Wie Paulus rühmt er sich seiner Torheit (2. Kor. 11,16) und seiner Schwachheit (2. Kor. 11,30), ausgedrückt durch seine mystische Askese. Angelehnt an Paulus' Liste seiner Leiden aus 2. Kor 11, 24–27 zählt Avvakum seine eigenen Leiden auf. Seine asketische Missachtung von Schmerzen lasse ihn in der Welt wie ein Narr aussehen, doch in Wirklichkeit habe sie ihn mit Weisheit erfüllt. Avvakums Schriften repräsentieren deshalb die Wahrheit auf versteckte und unergründliche Weise, sein Sprechen in Narrheit verkürzt die Distanz zwischen dem Herrscher Moskowiens und dem früheren Erzpriester Avvakum.<sup>45</sup>

Eine weitergehende Untersuchung altgläubiger Schriften in diesem Sinne wäre wünschenswert. Sie kann zeigen, wie die Altgläubigen versuchten, durch Dissens und den Rückgriff auf die Kommunikationsstrategien „heiliger Narren“, die Störungen in der Kommunikation mit dem Zaren aufzuheben.

Der religiöse Dissens brachte noch eine weitere Kommunikationsform hervor, die bis heute noch nicht als solche anerkannt und entsprechend untersucht wurde: In Flugschriften (*Poslanija*) schrieben die Verfechter des Altgläubigentums handschriftlich ihre Geschichte und ihren Protest auf. Diese Blätter kursierten wie gedruckte Flugschriften und sind erhalten geblieben. Gabriele Scheidegger machte bereits 1999 darauf aufmerksam, dass es sich bei den meisten der altgläubigen Flugschriften wohl um Pseudoepigramme handelt – um Texte, die einem der bekannten Protagonisten des Dissenses zugeschrieben wurden.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Alle Bibelzitate nach Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.): Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel revidiert 2017. Mit Apokryphen. Stuttgart 2016. Vgl. auch 1. Kor. 1,18–21: „Denn das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die verloren werden; uns aber, die wir selig werden, ist es Gottes Kraft. Denn es steht geschrieben (Jesaja 29,14): ‚Ich will zunichtemachen die Weisheit der Weisen, und den Verstand der Verständigen will ich verwerfen.‘ Wo sind die Klugen? Wo sind die Schriftgelehrten? Wo sind die Weisen dieser Welt? Hat nicht Gott die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht? Denn weil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch die Torheit der Predigt selig zu machen, die da glauben.“

<sup>45</sup> Priscilla Hunt: The Theology in Avvakum's Life and His Polemic with the Nikonians. In: Kivelson u. a. (Hg.): Cultural History (wie Anm. 4), S. 125–140, hier: S. 129: „It was a challenge to his sovereign's conventional assumptions as well as a veiled threat; it both disguised and intimated Avvakum's refusal to submit to intimidation. Fool as he was, he feared only failing to act as a word of Truth; he dismissed the suffering and death that might result from the tsar's anger as no more than castoffs (*umety*) on his way to Christ. Moreover his foolishness disguised a daring underlying agenda of abolishing in the realm of charisma the hierarchical distance between himself, a formerly disgraced archpriest, and the sovereign of Russia.“

<sup>46</sup> Vgl. Scheidegger: Endzeit (wie Anm. 39). Scheideggers Studie hat in der Forschung noch nicht den Stellenwert erreicht, der ihr zustünde. Eine Studie zu Pseudoepigrammen im Rahmen des Altgläubigentums ist ein Desideratum.

## Herrscherkritik in historisierter Form

Die aus den 1670er-Jahren überlieferten angeblichen Briefe zwischen Ivan IV. und dem Fürsten Andrej Kurbskij bilden einen weiteren Teil des dissidentischen Diskurses. Entgegen der herrschenden Meinung in der Forschung soll hier der zuletzt von Brian Boeck und Donald Ostrowski dargelegten Ansicht bezüglich der Datierung und Lesart der Schriften Ivans IV. und Andrej Kurbskijs gefolgt werden.<sup>47</sup> Die Ausführungen beruhen zudem auf meiner eigenen Analyse der fünf deutschen Flugschriften, die die *Opričnina*, das Terrorregime Ivans IV., behandeln. Diese Flugschriften sind die einzigen Quellen zur *Opričnina*, die zu Lebzeiten Ivans IV. geschrieben wurden. Die von mir vorgenommene Untersuchung zeigte, auf welch vielfältige Weise sich die genannten Texte in die deutschen Diskurse über Türkenangst, sexualisierte Gewaltdarstellungen sowie die dem Kaiser zuzusprechenden polizeilichen Befugnisse im Inneren des Reiches einfügten. Letzterer wurde besonders intensiv seit der sogenannten Grumbach-Affäre geführt.<sup>48</sup> Die *Opričnina*-Flugschriften greifen diese Thematiken auf und verdeutlichen, dass der Herrscher die ihm gewährte polizeiliche Gewalt missbrauchen könne.<sup>49</sup> In diesem Aufsatz soll der von Edward Keenan tabellarisch zusammengefassten Datierung des Briefwechsels zwischen Ivan IV. und Fürst Kurbskij gefolgt werden. Die ersten erhaltenen Handschriften des Briefwechsels stammen aus dem 17. Jahrhundert und sind teilweise auf die Zeit um 1670 zu datieren.<sup>50</sup> Dmitrij Lichačev zeigte, dass der Einfluss der Schriften Ivans IV. und Kurbskijs auf die altrussische Literatur erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts einsetzte.<sup>51</sup> Dies korrespondiert mit der Entstehung neuer Abschriften und Redaktionen.

In der russischen Flugschriftenliteratur der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurde Ivan IV., „der Schreckliche“, als Gegenbild zum idealen Zaren dargestellt.

<sup>47</sup> Brian Boeck: *Miscellanea Attributed to Kurbskii. The 17<sup>th</sup> Century in Russia Was more Creative Than We Like to Admit.* In: *Kritika* 13 (2012), S. 955–963; Donald Ostrowski: *Attributions to Andrei Kurbskii and Inverential (Bayesian) Probability.* In: *CASS* 49 (2015), S. 211–233.

<sup>48</sup> Vgl. hierzu Maximilian Lanzinner: *Friedenssicherung und politische Einheit des Reiches unter Kaiser Maximilian II. (1564–1576).* Göttingen 1993.

<sup>49</sup> Vgl. Cornelia Soldat: *Erschreckende Geschichten in der Darstellung von Moskovitern und Osmanen in den deutschen Flugschriften des 16. und 17. Jahrhunderts/Stories of Atrocities in Sixteenth and Seventeenth Century German Pamphlets About the Russians and Turks.* Lewiston u. a. 2014, S. 197–256.

<sup>50</sup> Edward Keenan: *The Kurbskii-Groznyi Apocrypha. The 17<sup>th</sup> Century Genesis of the „Correspondence“ Attributed to Prince A. M. Kurbskii and Tsar Ivan IV.* Cambridge, MA 1971. Morozovs Datierung eines Fragmentes des ersten Briefes „Kurbskijs“ aus einem Sammelband vom Ende des 16. Jahrhunderts ist unzufriedenstellend. Morozov kann das Fragment nur auf die 1590er-Jahre datieren, womit ein Beweis, dass „Kurbskij“ bereits zu Ivans Lebzeiten geschrieben hat, weiterhin aussteht. Ein Brieffragment „Ivans“ ist außerdem noch nicht gefunden worden. Vgl. Boris Morozov: *Pervoe poslanie Kurbskogo Ivanu Groznomu v sbornike konca XVI-načala XVII v.* In: *Archeografičeskij ežegodnik za 1987 god.* Moskau 1987, S. 277–288. Das Datierungsproblem kann und soll hier jedoch nicht gelöst werden.

<sup>51</sup> Dmitrij Sergeevič Lichačev: *Ivan Groznyi – pisatel’.* In: *Poslanija Ivana Groznogo, podgotovka teksta D. S. Lichačeva i Ja. S. Lur’e, perevod i komentarii Ja. S. Lur’e, pod redakciej V.P. Adrianovoj-Peretc.* St. Petersburg 2005, S. 452–467, hier: S. 466

In einer Zeit, in der man dem amtierenden Zaren vorwarf, durch den Abfall vom rechten Glauben für den Zerfall des Staatswesens und ökonomische Missstände verantwortlich zu sein, zeigte der Verweis auf Ivan IV., dass bereits zuvor ein Zar vom rechten Weg abgewichen war und die Verbindung zwischen dem „Heiligen Volk“ und Gott aufgelöst hatte. Diese Vorstellung wurde jedoch erst durch die Rezeption der deutschen Flugschriften des 16. Jahrhunderts in Moskau möglich. Dies geschah nach bisheriger Forschungslage erst nach der „Zeit der Wirren“ zu Beginn des 17. Jahrhunderts.

Eine der ausführlichsten frühen Darstellungen der *Opričnina* findet sich im „Vremennik“ Ivan Timofeevs aus dem ersten Drittel des 17. Jahrhunderts – in einem Werk, das eigentlich die „Zeit der Wirren“ ausführlich beschreibt.<sup>52</sup> Zeitgleich entstand die russische Übersetzung des fünften Teils von Alexander Guagninis „Sarmatae Europaeae Descriptio“. In diesem Teil wird ausschließlich die *Opričnina* beschrieben. Eine weitere Übersetzung dieses Textes wurde in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts vorgenommen und ist zusammen mit anderen Papieren Kurbskij im „Kurbskij-Sammelband“ („Sbornik Kurbskogo“) enthalten. Die heutige Forschung ist sich einig, dass Fürst Kurbskij diese Übersetzung nicht selbst vorgenommen hat.<sup>53</sup>

Es liegt nahe, anzunehmen, dass gerade nach der Kirchenspaltung Verfasser von Sendschreiben auf eine bestimmte Art des Schreibens zurückgegriffen, um ihre Anliegen zu betonen. Durch Pseudoepigrafien und durch die Einführung beziehungsweise die Weiterbenutzung von Pseudo-Autorennamen wie „Ivan“ und „Kurbskij“ wurde in Moskau ein „historischer“ Diskurs geführt. Die Benutzung von Namen aus dem 16. Jahrhundert historisierte die Kritik am zeitgenössischen Zaren Aleksej Michajlovič. Der Rückgriff auf Ivan, von dessen Gräueltaten ein breites Publikum in West- und Osteuropa inzwischen durch Guagninis Beschreibung erfahren hatte, macht diese Argumentationsweise zu einer allegorischen. „Ivan“ steht nach dieser Lesart für Aleksej Michajlovič, die „Ivan“ zugeschriebenen Gräueltaten versinnbildlichen, was man in der Rus' in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts von der Politik Aleksejs hielt. Die Benutzung von Pseudonymen schützte die Kritiker vor direkter staatlicher Verfolgung.

Eine Untersuchung von Pseudoepigrafien der 1670er-Jahre bildet ein Forschungsdesiderat.<sup>54</sup> Beispielhaft soll im Folgenden anhand der „Geschichte des Großfürsten von Moskau“ aufgezeigt werden, wie Argumentation durch Geschichte in den 1670er-Jahren erfolgte.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Vremennik Ivana Timofeeva, podg. k pečati, perevod i komentarii O. A. Deržavinoj, pod red. V. P. Adrianovoj-Peretc. St. Petersburg 2004.

<sup>53</sup> S. I. Nikolaev: Chronika Gvan'ini. In: Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi, Vyp. 3 (XVII v.), čast' 4, T-Ja i dopolnenija. St. Petersburg 2004, S. 205–207, hier: S. 205.

<sup>54</sup> Cornelia Soldat: Das Testament Ivans des Schrecklichen von 1572. Eine kritische Aufklärung/ A Textual Analysis of the 1572 Will of Ivan the Terrible. Lewiston u. a. 2013, S. 13.

<sup>55</sup> Eine Zusammenfassung des Forschungsstands sowie der unterschiedlichen Positionen bezüglich der Echtheit der Kurbskij-Schriften liefert Ostrowski: Attributions (wie Anm. 47).

Ein Großteil dieses Werkes Pseudo-Kurbskijs beschäftigt sich mit der Eroberung der Hauptstadt des Tatarenchanats Kazan' und mit der frühen Regierungszeit Ivans IV. Erst die Teile VII und VIII behandeln die Gräueltaten Ivans während der *Opričnina*. Die aus den deutschen Flugschriften bekannten Gräueltaten werden von Pseudo-Kurbskij auf bemerkenswerte Weise umgedeutet. Während die deutschen Flugschriften die Taten Ivans normalerweise einer ihm inhärenten Tyrannei anlasten, gibt Pseudo-Kurbskij religiöse Gründe für den Mord an Bojaren und ihren Familien an. Die Ermordeten werden durchgehend als sehr fromm beschrieben.

Dies zeigt sich gleich zu Anfang des VII. Teils, in dem die „Bestrafungen von Bojaren und Hofleuten“ beschrieben werden:

„О побиинии боярских и дворянских родов

О великих же панов родех, ма по из о боярских, аще елико Господь памяти подаст, поушусь написати. Убил мужа в роде светла, Иоанна Петровича, уже в совершенном веку бывша; и жену его Марью, воистинну святую, погубил, у наяже прежде, еще во младости своей, единочаднаго, возлюбеннаго сына от недр оторвавши усекнул, Иоанна [...] И так на того Иоанна разгневался, иже не токмо слуг его шляхетных мужей всеродне погубил и различными муками помучил, но и места и села – бе лезо много отчины имел – все пожег, сам ездя с коромешники своими, елико где обрелись, со женами и детками их, ссущих от сосцов матерних, не пощадил, наконец, глаголют, а ни скота единого живити повелел.

Concerning the Slaying of the Boyar and Noble Families

I will attempt to write about the families of the great pans, or, in their language, boyars, in as far as the Lord grants me memory. He put to death Ioann Petrovich, a man of brilliant birth, who was already of ripe old age; and he slew his wife Maria, who was indeed a holy woman and whose only-begotten beloved son, Ioann, he had earlier torn from her bosom and beheaded. [...] And the tsar was so angry with this Ioann [Chelyadnin] that he not only slew every one of his service noblemen and subjected them to various kinds of torture, but he burned all his towns and villages – he had a very large patrimony – while he himself travelled with his children of darkness, and wherever any of them were found, he did not spare them, nor their wives, nor their little children sucking at their mothers' breasts; and they say that he even ordered that not a single animal be left alive.<sup>56</sup>

Der hier kurz zusammengefasste Mord an Ivan Petrovič findet sich auch in den deutschen *Opričnina*-Flugschriften.<sup>57</sup> Er wurde bereits in Albert Schlichtings Bericht, der den Papst erfolgreich vom Einbezug der Moskowiter in eine antitürki-

<sup>56</sup> John Lister Illingworth Fennell (Hg.): Prince A. M. Kurbsky's History of Ivan IV. Cambridge 1965, S. 206f.

<sup>57</sup> Vgl. hierzu Cornelia Soldat: Looking up What Others Wrote. Eyewitnesses and Literary Relations in 16<sup>th</sup>-Century German Pamphlets About Ivan the Terrible's Oprichnina. In: CASS (im Druck).

sche Allianz abhielt, erwähnt.<sup>58</sup> Guagnini, der Schlichtings Bericht 1578 veröffentlichte,<sup>59</sup> hat diese Episode wie folgt wiedergegeben:

„Wie Joannes piotrovitz dess Grossfürsten oberster hofmeister falschlich ahngegeben / und grawsamlich ertödet ist worden [...] Insonderhait aber ist für ihm falsch / unnd bösllich einer furtreffliche geschlechtes / und nahmens / sein hoffmeister / als sollte er nach dem Großfürstenthum betrachten / ahngegeben worden. Daruff der großherzog ihm ohnverhöret als baldt alle seine güter / so ligen den / so fahrende nehmen lassen / und bevolhen / daß er in Kriege gegen die Tatern ziehen solte / [...] Nach dem er aber auß dem kriege widerumb zu hause kommen / letzet inen der grossfürst für fodern / uff ein zelt da gleich als alle vom adel und grosse Herren inn der Moscha beschriben waren. Als aber ermelter Joannes Piotrovitz sahe daß er für gericht stehen muste / hat er sein weib / kinder / und verwandte geseget / denn er gedachte daß er sterben müste / darnach sich für dem Großfürsten eingestalt. Als bald hat ihm der großfürste selbst die fürstliche kleider / krone / und scepter / wieder fürst selbst inn seiner herlikeit pflegt zu gehen / ahngethan / unnd uffgesetzt / und uff einen hohen Königlichen stult / welcher darzue sonderlich war uffgericht / gesetzt. Von da er also gezieret / da geseßen / und alle vom adel / und adere herren zumb hero stunden / ist der großfürste für inen getreten / den hute abgezogen / als wenn er inen ehrete / den kopf und knie (wie der brauch bei den Moscowitern ist) geneigt / unnd gesagt / Sei gegrüßet Großfürst / unnd Monach inn Reussen. Siehe / du hast nuhn erlangt / daß begeret hast / denn du hast wellen ahn meine stadt großfürste sein (Denn also wart er falschlich bei ihm ahngegeben) so habe ich dich nuhn selbst darzue gemacht. Gleich aber wie ich macht gehabt hab / dich zue einem großfürsten zu machen / Also habe ich auch macht dich widerumb abzusetzen. Nach dem er solchs auß geredt / hat er ein lang messer / oder dolchen / ihm ettlich male ins Hertze gestochen. Deßgleichen haben auch gethon alle umbstehende herren / unnd vom adel / biß alle seine eingewaide ihm auff die erden gefallen sind. Den leichnam hat man hernach auf dem schloß uff den marckt schleiffen lassen / Darnach hat der fürste bevolhen daß man seine fürnemste knechte / unnd thiener / hencken / erwurgen / unnd ins wasser werffen solle.“<sup>60</sup>

Nach Darstellung von Schlichting und Guagnini wird Ivan Petrovič wegen Hochverrats vom Großfürsten zuerst geschmäht und dann erstochen. Schließlich wird der Leichnam Schandstrafen ausgesetzt und ins Wasser geworfen.

<sup>58</sup> Christa Proksch: Die Aufzeichnungen Albert Schlichtings über Ivan Groznyj als historische Quelle. Bd. 1. Erlangen 1963, S. 7–14.

<sup>59</sup> Hugh Graham: Guagnini, Alessandro. In: Joseph L. Wieczynski (Hg.): MERSH. Bd. 13. Gulf Breeze 1979, S. 173–176. Entgegen der Annahme Grahams, es sei eine Paraphrase von Schlichtings Text durch Guagnini, handelt es sich – wie ein genauer Vergleich zeigt – um den gleichen Text, dem nur ein anderes Vorwort mitgegeben wurde.

<sup>60</sup> Etliche Historien. Von des jetzigen Großfürsten inn der Moscha Johan. Basiliadis grawsamer Tyranny. Auß der beschreibung Sarmatiae Europae Alexandri Guagnini gezogen und verteutsch. mit einer vorrede. Getruckt in der Key: freyen Reichstatt Speir/Bey Bernhard Dalbin. M. D. LXXXII. Speyer 1582, S. 10–12.

Die Episode, in der die Ehefrau Ivan Petrovičs ermordet wird, schließt sich bei Guagnini im vierten Kapitel an, in dem der Weg in die Stadt Kolomna beschrieben wird. Hier liegen direkte textuelle Parallelen zwischen Pseudo-Kurbskij und Guagnini vor:

Guagnini		Pseudo-Kurbskij
<p>Darnach ist er fast ein gantz jare / lange durch ermeltes Hern Johansen lande und stedte gezogen / und dieselbige verherget / unnd verderbt mitt schwerdt und fewr / unnd da edelleute / odder friherrn / under ihm gesessen waren /</p> <p>(Denn er ware ein grosser herr gewesen / so under ihm viel vom adel / und andere herren gehabt) hat er dieselbigen alle inn ein gemache zu sammen verschliessen lassen / und daß hause / darinnen sie verschlossen / undergraben / buchsnpulver darunter stellen / solches ahnstecken / und sprengen lassen / daß die thenige so darinnen / wie vögel in die lufft gefahren / Alles vihe (ausgenommen hundert und katzen) hat er zu stücken lassen hawen / die houwe und forwerck zu aschen verbrant /</p> <p>Dero vom adel töchter / und frawen hat er durch seine trabanten für seinem ahngesichte schenden und dieselbe darnach zu stücken hawen lassen. Der bawren weiber aber / hat er nackend lassen ausziehen / gleich sie von mutterleibe kommen / und also nackend inn die weide gleich dem vihe / treiben lassen.</p> <p>Darinnen er seine trabanten heimlich verstecket / welche als die arme weiber hinbei kommen / jhemerlich gezeiselt / und umbgesprenget habe / daß von solchem jhamer / und weh klagen der waldt erschollen.</p> <p>Da er nun uff solche weise daß gantz landt vielgedachts Herrn Johansen verherget / hat er seine hausfraw inn ein Closter gestoßen / Aber sein gantz geschlechte / vom höchsten / biß uff den geringsten / vertilget.<sup>61</sup></p>		<p>And the tsar was so angry with this Ioann [Chelyadnin] that he not only slew every one of his service noblemen and subjected them to various kinds of torture, but he burned all his towns and villages</p> <p>– he had a very large patrimony –</p> <p>while he himself travelled with his children of darkness,</p> <p>and wherever any of them were found, he did not spare them, nor their wives, nor their little children sucking at their mothers' breasts;</p> <p>and they say that he even ordered that not a single animal be left alive.<sup>62</sup></p>

<sup>61</sup> Ebd., S. 12f.

<sup>62</sup> Fennell (Hg.): History (wie Anm. 56), S. 207.

Der erste Absatz Guagninis ist bei Pseudo-Kurbskij mit einem kleinen kreuzförmigen Austausch auf der mikrostrukturellen Ebene übernommen worden. Zuerst nennt Pseudo-Kurbskij das Erschlagen der Edelleute, dann das Verbrennen der Städte – bei Guagnini ist die Reihenfolge umgekehrt. Sodann folgt bei beiden, dass Ioann ein großes Erbgut hatte. Pseudo-Kurbskij fügt danach die Bemerkung ein, die bei Guagnini am Anfang steht, wonach der Großfürst mit seinen *Opričniki* („children of darkness“) unterwegs gewesen sei. Die lange Passage zu den verschiedenen Gewalttaten lässt er dagegen aus. Im Weiteren nimmt Pseudo-Kurbskij den Text Guagninis wieder auf und schreibt davon, dass Frauen, Töchter und Kinder von den Gräuelnicht verschont geblieben seien. Hierbei bedient er sich des stereotypen Ausdrucks „er verschonte [...] ihre Frauen noch die an der Mutterbrust saugenden Kinder“ und geht nicht – wie Guagnini – auf die Taten detailliert ein. Anstelle von Guagninis weiteren ausführlichen Darstellungen von Grausamkeiten setzt Pseudo-Kurbskij zum Schluss wiederum die stereotype Bemerkung, dass auch kein Tier am Leben gelassen worden sei. Diese findet sich ebenfalls in der Mitte von Guagninis Text und ebenfalls mit detaillierter Schilderung. Die sich in die Darstellung von sexualisierter Gewalt<sup>63</sup> steigenden Schilderungen bei Guagnini sind bei Pseudo-Kurbskij zurückgenommen zugunsten der stereotypen Redewendung von der Gewalt gegen die „Kinder an der Mutterbrust“ – des einzigen originären Textteils in dieser Episode der „Geschichte des Großfürsten“.

Sowohl Guagnini als auch Pseudo-Kurbskij schildern den Großfürst als einen Tyrannen. Er agiere tyrannisch, wenn er die Städte eines seiner Untertanen verwüsten und dessen Lehnleute umbringen lasse. Wie im Übrigen auch in anderen Flugschriften im Alten Reich findet sich hier keine Verbotsliste. Wie ein guter Herrscher zu agieren hat, scheint allgemeiner Konsens zu sein. Daher sollen die negativen Beispiele, die Guagnini und Pseudo-Kurbskij aufführen, als Warnung und Kritik verstanden werden. Ein guter Herrscher, so machen es beide Autoren deutlich, vergreife sich nicht am Eigentum seiner Untertanen. Dieser unausgesprochene Konsens findet sich in beiden Texten. Das negative Beispiel bekräftigt das positive Gebot.

Unterschiedlich sind allerdings die Motive für die Gewalttaten, die von den beiden Autoren dem Großfürsten zugesprochen werden: Während bei Guagnini ein vorgeschobener Landesverrat zur Auslöschung einer ganzen Familie führt, ist es bei Pseudo-Kurbskij implizit der immer wieder angeführte Ärger des Großfürsten über die Frömmigkeit der Bojarenfamilien.<sup>64</sup> Guagnini rekurriert dabei auf ein eher westlich geprägtes juristisches Verständnis von Herrschermacht. Grundsätzlich darf der Regent mit Gewalt gegen Landesverräter vorgehen; benutzt er den entsprechenden Vorwurf aber lediglich als Vorwand, so handelt er willkürlich und damit tyrannisch. Bei Pseudo-Kurbskij dagegen findet sich eine entsprechende

<sup>63</sup> Zur Steigerung von Gewaltdarstellungen durch Darstellung von sexualisierter Gewalt vgl. Soldat: *Geschichten* (wie Anm. 49), S. 163–187.

<sup>64</sup> Fennell (Hg.): *History* (wie Anm. 56), S. 208f. u. passim.

Anschuldigung nicht. Er verweist stattdessen auf den religiös motivierten Zorn des Großfürsten. Wie auch in anderen Episoden deutlich wird, ist das Herrschaftsbild bei Pseudo-Kurbskij stark religiös determiniert. So schildert der Autor, dass Ioann Šeremet'ev, der vom Großfürsten unter Folter gefragt worden sei, wo seine Schätze liegen, diesem geantwortet habe: „Du würdest sie nicht erlangen können, denn ich habe sie durch die Hände der Armen in einen himmlischen Schatz, meinen Christus, verwandelt.“<sup>65</sup> Pseudo-Kurbskij stellt darin der Gier des Herrschers nach Reichtum die Erlangung von himmlischer Tröstung durch Almosen gegenüber. Der Großfürst versagt bei ihm nicht aufgrund juristisch fassbarer Vergehen wie dem fälschlich unterstellten Landesverrat, sondern moralisch – in seiner persönlichen Religiosität. Die Sünde der Gier wird zum Antrieb für tyrannisches Verhalten.

Der aus dem lateinisch geprägten Westen stammende Text hat damit eine bemerkenswerte Anpassung an die moskowitische Herrschaftsvorstellung erfahren: Die Vorstellung vom Regenten, der als Abbild Christi über die Rus' herrscht und das Volk zur Erlösung führt, ist zwar durchaus noch vorhanden, doch wird der Regent seiner Aufgabe nicht mehr gerecht. Indem er sich versündigt hat (Gier, Wut et cetera), ist sein Verhältnis zu Gott zerstört – und damit auch die Aussicht seines Volkes auf das Himmelreich. Dadurch, dass die „Geschichte des Großfürsten“ das zerschnittene Band zwischen Herrscher und Gott, das in der christlichen Auffassung als Sünde definiert wird, aufzeigt, möchte der Text dazu beitragen, den Herrscher zu bessern und den alten Zustand wiederherzustellen. Entsprechend führt Pseudo-Kurbskij auch jedes Verbrechen des Zaren an seinen Untertanen auf dessen religiöses Fehlverhalten zurück. Er vergleicht den moskowitischen Herrscher mit den byzantinischen ikonoklastischen Kaisern. Die Opfer haben den Status von Märtyrern:

„И ныне, скончавшающе и историю новоизбиенных мучеников, да похвалим по силе нашей, елико можем. [...] Сие воистинну и аз вем; но и те новоизбиенные от лютого и безчеловечного царя. Ище он Богу мнится и веровати и служити в Троице славим, и крещение просвещен был, но Бога единого и дияволи ведят, в Троице же славимаго и икономахи и другие мучители и исповедали, – но тако же и те множество мучеников и исповедников прелютым мученьми помучители за Христа: бо был крешен и Фока мучитель и цесарем Римским и Грецким, но обаче, безчеловечия его ради, мучитель наречен есть.

And now, to conclude our story of the recently-slain martyrs, let us praise them according to our strength and as best as we can. [...] This indeed I know; so too do those who have recently been slain by the fierce, inhuman tsar. He may think he believes in and serves God, who is glorified in the Trinity, and he may have been enlightened by baptism, but so too do the devils know one God who is glorified in the Trinity, and so too did the iconoclasts and other torturers confess Him – yet they also tortured a number of martyrs and confessors in Christ with

<sup>65</sup> Ebd., S. 208.

exceedingly fierce torturers: indeed, even Phocas the Tormentor was baptized, and he was Greek and Roman emperor, but still, because of his inhumanity, he was called the Tormentor."<sup>66</sup>

Eine solche Gegenüberstellung von „Märtyrer“ (*mučėnik*) und „Märtyrermacher“ beziehungsweise „Henker“ (*mučitel'*) hatte bereits Iosif Volockij am Beginn des 16. Jahrhunderts vorgenommen. Dieser definierte die Macht des Zaren ähnlich wie der byzantinischen Autor Agapetos, der Justinians Macht theologisch unter Rückgriff auf den Satz aus dem Buch der Weisheit, wonach die Macht des Herrschers von Gott komme und sein Herz in der Hand Gottes liege, er somit Gott direkt verantwortlich sei, rechtfertigte. Iosif Volockij recurriert auf diese im 16. Jahrhundert in Russland relativ weitverbreitete Stelle aus dem Alten Testament, um die Macht des Zaren im sechszehnten Kapitel seines „Prosvetitel“ noch einmal umfassend zu erläutern.<sup>67</sup> Bereits im siebten Kapitel des „Prosvetitel“ behandelt Iosif die Beziehungen zwischen Menschen unterschiedlichen Ranges und geht unter anderem darauf ein, was geschieht, wenn der Zar Gottes Willen nicht erfülle. In diesem Zusammenhang benutzt er das Wort *mučitel'*, das gemeinhin mit „Tyranne“ übersetzt wird, und das an dieser Stelle in ungenannter Opposition zu den Opfern des ungerechten Herrschers, den Märtyrern (*mučėniki*), steht.<sup>68</sup>

Auf diese im Verlauf des 16. Jahrhunderts populär gewordene Gegenüberstellung bezieht sich Pseudo-Kurbskij in seiner Würdigung der Verbrechen Ivans, wenn er die Opfer des Zaren „erst kürzlich erschlagene Märtyrer“ nennt. Diese seien Opfer eines Tyrannen und erhielten im Jenseits die Märtyrerkrone. Dabei geht Pseudo-Kurbskijs Text über eine oberflächliche religiöse Deutung von Tyrannei hinaus. Vielmehr steht seine Schrift von 1677 in einem besonderen, dissidenten Diskurs. Die „Geschichte des Großfürsten von Moskau“ erschien zu einer Zeit, in der viele Moskowiter davon ausgingen, dass der Zar seine Verbindung zu Gott verloren habe und in der die ersten Altgläubigen als Häretiker in Gerichtsverfahren verurteilt wurden.

Der Text von Pseudo-Kurbskij kann als eine Antwort auf diese spezifische Situation gelesen werden: Er klagt Aleksej Michajlovič nicht direkt an, sondern schildert einen früheren, bereits seit Längerem durch die Rezeption von Guagninis „Sarmatischer Geschichte“ diskreditierten Herrscher, den „Großfürsten Ivan“. Dessen längst bekannte Taten schreibt Pseudo-Kurbskij im Sinne des moskowitzischen kulturellen Systems um und recurriert auf die Glaubensmärtyrer seiner Gegenwart, der 1670er-Jahre. Seine Argumentation lautet: Bereits einmal habe es einen Zaren gegeben, der seine Verbindung zu Gott verloren und seine Untertanen zu Märtyrern gemacht habe. Dies geschehe nun wieder. Die Altgläubigen sollten ihr Martyrium beruhigt auf sich nehmen, der Zar werde sich vor Gott zu verantworten haben.

<sup>66</sup> Ebd., S. 286f.

<sup>67</sup> Cornelia Soldat: The Limits of Muscovite Autocracy. The Relations Between the Grand Prince and the Boyars in the Light of Iosif Volotskii's „Prosvetitel“. In: CMR 46 (2005) 1–2, S. 265–276, hier: S. 269f.

<sup>68</sup> Ebd., S. 271f. Vgl. auch Soldat: Urbild (wie Anm. 2), S. 215. Vgl. dazu auch den Aufsatz von Stefan Plaggenborg in diesem Band.

Daneben eröffnete das Kursieren der Schrift Pseudo-Kurbskijs die Möglichkeit, dem schlechten Zaren und dem Märtyrertum zu entkommen. Die Kritiker konnten sich der Hoffnung hingeben, dass ihre Schriften gelesen würden und sie weitere Menschen von ihrer dissidenten Haltung überzeugen könnten.

## Schluss

Innerhalb des kulturellen Systems Moskowiens war Dissens nur in bestimmten Spielarten möglich. Die Forschung hat darauf hingewiesen, dass dieser nicht erstrebenswert war, weil er die Verbindung des „Heiligen Volkes“ zu Gott zerstören konnte. „Herrschaft“ wurde durchgehend als gut und von Gott gegeben angesehen und dargestellt. Das Terrorregime der *Opričnina* unter Ivan IV., ein Bruch mit der Vorstellung von Recht und Gerechtigkeit, wurde erstaunlicherweise als nicht so schwerwiegend angesehen, als dass er einen stärkeren Dissens hervorgeufen hätte. Nancy Kollmann zeigte dies in ihrer Studie zum Rechtssystem Moskowiens, in der sie zu dem Schluss kam, dass das System vor, während und nach der *Opričnina* wie gewohnt weiter existiert hat.<sup>69</sup>

Eine Erosion des Systems setzte im 17. Jahrhundert ein – insbesondere in der zweiten Hälfte. In verschiedenen Diskursen wurden das Rechtssystem und damit die aktuelle Herrschaft kritisiert und Symptome des Untergangs konstatiert. Die tradierte stabile Hierarchie des Reiches mit dem Zaren als Abbild Christi an der Spitze wurde durch die Entwicklung hin zu einem absolutistischen Staat sowie durch die zur Stützung des fiskalisch-militärischen Staates dienende Externalisierung von Herrschaftspraktiken wie dem Bittschriften- und dem Gerichtswesen ebenso zerstört wie die Verbindung von Bevölkerung, Zar und Gott infolge der Einführung neuer Kirchenriten und -bücher. Als der Zar selbst das kulturelle System veränderte, betrachtete das Volk die heilswichtige Verbindung zwischen Herrscher und Gott als gestört. Um den „schlechten Hirten“ auf den Bruch hinzuweisen, bediente sich die Bevölkerung der Moskauer Rus’ systemkonformer oder das System umgehender Strategien.

Eine davon war der historiografische Bezug auf Zar Ivan IV. Die zu ihrer Zeit zumindest in den Quellen Moskowiens nicht prominente Episode wurde nun zu einem Beispiel schlechter Herrschaft par excellence. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts war die Rezeption von Guagninis „*Europeae Sarmatiae descriptio*“ bereits weit fortgeschritten. Die vom westlichen Tyrannen-Diskurs geprägten Schilderungen Guagninis vom tyrannischen Großfürsten Ivan IV. griff Pseudo-Kurbskij um 1670 auf und verformte sie so, dass sie für seine Zeit verständlich waren. Er rekurrierte hierbei auf bekannte Muster der Herrschaftsbeschreibung: Der Herrscher sei von Gott eingesetzt und ihm verantwortlich. Falls er ungerecht regiere, geschehe dies aufgrund seiner eigenen Sünden. Die Untertanen könnten ihn ermahnen und würden, wenn sie für ihre Überzeugungen stürben, zu Märty-

<sup>69</sup> Nancy S. Kollmann: *Crime and Punishment in Early Modern Russia*. Cambridge 2015, S. 321.

rern. In seiner Schrift bezog Pseudo-Kurbskij die Geschichte des ungerechten Großfürsten Ivan IV. auf die Konflikte der Gegenwart – auf die Prozesse gegen Altgläubige, die als Häretiker verbannt oder verbrannt, von ihren Anhängern jedoch als Märtyrer für den wahren Glauben verehrt wurden.

Festzuhalten bleibt: Dissens wurde in der Rus' noch in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts mit dem seit Jahrhunderten ausgeprägten kulturellen System konform zum Ausdruck gebracht. Ironischerweise wurden die dissidenten Schriften innerhalb des als zerstört empfundenen kulturellen Systems, nämlich im Archiv der Gerichtskanzlei, bewahrt und bis heute überliefert.

## Abstract

The Muscovite cultural paradigm included a strict hierarchy which pervaded society and was underscored by architecture, images, performance acts, texts and codes of personal conduct. At the top of the hierarchy was the Grand Prince (later the tsar) who made decisions with his councillors ostensibly by mutual consensus. These were communicated from top to bottom of the hierarchy and, geographically, from the centre to locations at the periphery of the realm. Though it was very susceptible to abuse, this cultural paradigm remained highly stable till the mid-17<sup>th</sup> century. The main reasons why the paradigm faltered at this point were the global climate changes of the Little Ice Age, which brought a series of failed harvests, and the new demands of the fiscal-military state. At one time, the sovereign, at the top of the hierarchy, had been personally accessible to his people. This accessibility now ceased. Only 16 years' old at the start of his reign, tsar Aleksei Mikhailovich heavily relied on his former tutor and favourite Boris Morozov. They circumvented established government practices. Higher taxes, large-scale corruption and, not least, the introduction of a ministry (*prikaz*) to deal with petitions in place of personal attention from the tsar led to the Muscovite uprising of 1648, which the authorities only narrowly managed to quell. Within a decade, the decision of the Church Council of 1656 to introduce new printed prayer books caused a schism. These two events spelled the end of the old cultural paradigm. A survey of the ways in which Muscovites could express dissent with the ruling system reveals a wide range of means, including witchcraft, extrajudicial settlement, apophatic speaking, practices of "foolishness for Christ" and history-writing. All such writings appeared in hand-written manuscripts rather than in official print. After receiving the Western *Oprichnina* texts (especially the writings of Alexander Guagnini), authors expressing dissent used the image of Ivan IV – "Ivan the Terrible" – as an allegorical and historical example of a "bad tsar" destroying the cultural paradigm. This was an indirect way of criticizing the ruling tsar for doing the same.



*Hans-Jürgen Bömelburg/Kolja Lichy*

## Gerechtigkeit, gerechte Herrschaft und Herrschaftslegitimation

Das frühneuzeitliche Polen-Litauen im Schnittpunkt europäischer  
Kulturen

Avoir la même conception de la justice qu'un autre c'est  
trancher de la même façon ces innombrables problèmes que  
pose son application et qui représentent en fin de compte,  
toute une conception du monde.<sup>1</sup>

Auf dem Sejm von 1563/1564 wurde Jan Herburt (1524–1577), studierter Jurist, königlicher Sekretär und Kastellan von Sanok, mit der Erarbeitung einer Rechtsammlung beauftragt.<sup>2</sup> Es handelte sich dabei um die als dringend erachtete Neufassung einer seit 1506 im Druck vorliegenden, offiziell sanktionierten polnischen Rechtskodifikation, die der Kronkanzler Jan Łaski mit seinen sogenannten Statuten vorgelegt hatte.<sup>3</sup> Schon auf dem Reichstag von 1562 waren Stimmen laut geworden, die das Problem der Rechtsunsicherheit bei juristischen Verfahren anprangerten und für eine neue offiziell approbierte Rechtssammlung plädierten. Die Redner verwiesen in diesem Zusammenhang auf Widersprüche, die sich im Laufe der Zeit in der Gesetzgebung des Sejms akkumuliert hätten.<sup>4</sup> Letztlich ging es bei allen Argumentationen darum, praxeologisch die „Konstitutionen“, sprich: die Einzelgesetze, mit dem „Recht“ an sich in Einklang zu bringen. So beklagte etwa Janusz Kościelecki (1524–1564), der Wojewode von Sieradz, in den Konstitutionen werde vieles „gegen das Recht“ statuiert.<sup>5</sup>

In der schließlich 1570 auch auf Polnisch veröffentlichten Statutensammlung bemühte sich Jan Herburt, die Bedeutung des Rechts für das Gemeinwesen im

<sup>1</sup> Chaïm Perelman: *Réflexions sur la justice*. In: *RIS* 2 (1951), S. 1–27, hier: S. 8.

<sup>2</sup> Vgl. Roman Żelewski: *Art. Jan Herburt*. In: *Polski Słownik Biograficzny*. Bd. 9. Breslau 1960–1961, S. 440–442.

<sup>3</sup> Vgl. *Konstytucje sejmu koronnego warszawskiego 1563 i roku 1564*. In: Stanisław Grodziski/Irena Dwornicka/Wacław Uruszczak (Hg.): *Volumina Constitutionum*. Bd. 2: 1550–1609. Teil 1: 1550–1585. Warschau 2005, S. 122–127, hier: S. 123f.

<sup>4</sup> Vgl. Piotrkowski Sziem Anno Domini 1562. In: Tytus Działyński (Hg.): *Źródłopisma do dziejów Unii Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*. Teil 2: Abteilung 1. Posen 1856, S. 1–186, hier: S. 9–18; vgl. auch entsprechende Wortmeldungen auf dem Sejm von 1563/1564: *Warszawski Sziem Anno 1563*. In: ebd., S. 187–425, hier: S. 208, S. 210.

<sup>5</sup> *Warszawski Sziem Anno 1563* (wie Anm. 4), S. 203f.

Allgemeinen und das Verhältnis von Adel und Monarch im Besonderen hervorzuheben. Ein erfolgreiches, „glückliches“ Gemeinwesen beruhe auf dem Gehorsam der Untertanen gegenüber dem Herrscher und der Liebe, die der Monarch seinerseits den Untertanen entgegenbringe. Ein gut geordnetes Recht, mit klaren Verfahrenswegen und fixierten Rechtssätzen, war für ihn nicht nur Zeichen einer monarchischen Gewogenheit, die nun als positives Recht fixierten Regeln verstand er vielmehr als kodifizierte Rechte und Freiheiten des Adelsstandes.<sup>6</sup> In den 1560er- und 1570er-Jahren erreichte die Gerechtigkeitsdiskussion in Polen, die mit der Realunion von 1569 diskursiv auf den gesamten polnisch-litauischen Reichsverband ausgedehnt wurde, ihren ersten Höhepunkt.<sup>7</sup>

### Vorbemerkungen: Polen-Litauen innerhalb europäischer Gerechtigkeitsdiskurse

Für eine Historisierung europäischer Gerechtigkeitsatheorien bildet die frühmoderne polnisch-litauische Kultur aus mehreren Gründen ein interessantes und die gesamte Großregion prägendes Exempel:

Polen-Litauen lag spätestens seit dem 14. Jahrhundert am Schnittpunkt von Ost- und Westkirche. Zwar dominierten in den hofnahen Eliten und unter dem polnischen Adel lateinisch-westkirchliche Vorstellungen, doch gab es noch im frühen 16. Jahrhundert bis in die Herrscherfamilie hinein orthodoxe Einflüsse. So war Alexander (1461–1506), seit 1492 litauischer Großfürst und seit 1501 polnischer König, mit Helena (1476–1513), der Tochter des Großfürsten von Moskau, Ivan III., verheiratet. Helena blieb orthodox und unterhielt einen eigenen, von orthodoxen Beratern geprägten Hof. Eine einflussreiche orthodoxe Elite existierte in Polen-Litauen bis ins frühe 17. Jahrhundert – zu nennen wären etwa Konstanty Wasyl Ostrogskij (1526–1608), einer der führenden Hochadeligen mit immensem Grundbesitz und einer eigenen Druckerei, in der orthodoxe Schriften erschienen, oder – als Beispiel für die noch in der Mitte des Jahrhunderts vereinzelt Spitzenpositionen einnehmenden Orthodoxen – der Senator und (gescheiterte) Vermittler im Kosakenaufstand von Chmelnyc’kyj, Adam Kysil-Kisiel (um 1600–1653).<sup>8</sup>

Zusammen mit dem Eindringen protestantischer Einflüsse – seit den 1520er-Jahren lutherisch und den 1550er-Jahren reformiert geprägt – entstand in Polen-Litauen eine multikonfessionelle Diskursgemeinschaft. In diesem Zusammenhang

<sup>6</sup> Vgl. Jan Herburt: Statuta Y Przywileie Koronne z Łacińskiego ięzyka na Polskie przełożone nowym porządkiem zebrane y spisane. [Krakau 1570], A\*ii r.–A\*iv v.

<sup>7</sup> Hinweise zur Ausdehnung auf das Großfürstentum Litauen vgl. Adam Jankiewicz (Hg.): Lex est Rex in Polonia et in Lithuania ... Tradycje prawnoustrojowe Rzeczypospolitej – doświadczenie i dziedzictwo. Warschau 2011; zur Integration Litauens am Fallbeispiel der heterodoxen Sozinianer vgl. Kęstutis Daugirdas: Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa. Tübingen 2016.

<sup>8</sup> Frank E. Sysyn: Between Poland and the Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil, 1600–1653. Cambridge, MA 1985.

seien der Publizist und Theologe Mikołaj Rej (1505–1569), einer der Begründer der polnischen Schriftsprache, und der Humanist Andrzej Frycz Modrzewski (Modreus, 1503–1572) als bedeutende Protagonisten genannt. Auch europäische heterodoxe Strömungen wie die Antitrinitarier-Unitarier, die auf eine gelehrte und rationale gesamteuropäische Öffentlichkeit wirkten, beteiligten sich an dieser Diskursgemeinschaft. Polen empfing Einflüsse aus Basel sowie Oberdeutschland und strahlte mit in Krakau oder später im unitarischen Raków gedruckten Schriften nach Siebenbürgen, Amsterdam sowie England aus.<sup>9</sup> Der Reichsverband wurde erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts dominant katholisch geprägt. Polen-Litauen stand so bis circa 1648 im Schnittpunkt verschiedenartiger, auch konfessionell formierter europäischer Gerechtigkeitsdiskurse.

Die umfangreiche Diskussion um „Gerechtigkeit“ und „gerechte Herrschaft“ konzentrierte sich in Polen-Litauen nicht nur auf die Sphäre der Fürstenmacht und Herrschaft, sondern wurde im frühen 16. Jahrhundert (Konstitution „Nihil novi“ von 1506), spätestens seit den 1530er-Jahren, zu einem zentralen Konfliktfeld in der Auseinandersetzung zwischen Herrscher und adligen Ständen. „Gerechtigkeit“ wurde von den Ständen und dem Herrscher sehr unterschiedlich definiert, diskursiv konstruiert und in Reichs- und Landtagen in einer Anwesenheitsgesellschaft ausgehandelt sowie schließlich in Druckschriften und mündlicher Rede verbreitet. Seit den 1570er-Jahren (Konstitution einer Reichstagsöffentlichkeit, gemeinsamer polnisch-litauischer Sejm seit 1569, die „pacta conventa“ von 1573 als Reichsgrundgesetz, mehrfache Interregna mit breiter Publizistik) kann man von einer protoparlamentarischen Öffentlichkeit und einer gesellschaftlichen Selbstorganisation sprechen,<sup>10</sup> in der Fragen von Gerechtigkeit und gerechter Herrschaft sowie angeblich erfahrenem (herrscherlichem, oligarchischem) Unrecht breit diskutiert wurden.

Im Unterschied zu anderen Reichsverbänden Europas konzentrierte sich in Polen-Litauen der Diskurs über „Gerechtigkeit“ und „Herrschaft“ nicht vorrangig auf die Frage nach dem „gerechten Fürsten“, sondern auf die nach einer dauerhaften Herrschaftslegitimation, einer angemessenen Machtverteilung und einer institutionellen Sicherung der Macht zwischen Herrscher und Ständen, also auf die nach einer gerechten Verfassung. Für die vergleichende Beschreibung und Interpretation von Gerechtigkeitsdiskursen besitzt diese Konstellation Bedeutung, denn sie führte zu öffentlichen und differenzierten Austragsarten und -praktiken, beispielsweise in Form von Protestationen in den Burggerichten wegen erlittenen Unrechts oder in Form von Landtagsmonita.

<sup>9</sup> Daugirdas: Sozinianismus (wie Anm. 7).

<sup>10</sup> Vgl. Igor Kąkolewski: Kampf um die politische Macht. Die Verfassungsreform zwischen Königtum, Magnaten und Szlachta. In: Hans-Jürgen Bömelburg (Hg.): Polen in der europäischen Geschichte. Ein Handbuch in vier Bänden. Bd. 2: Der ständische Unionsstaat der Frühen Neuzeit. Stuttgart 2011–2017, S. 91–121; Edward Opaliński: Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587–1652. System parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie. Warschau 1995; Anna Sucheni-Grabowska: Sejm w latach 1540–1586. In: Jerzy Michalski (Hg.): Historia sejmu polskiego. Tom I: Do schyłku szlacheckiej Rzeczypospolitej. Warschau 1984, S. 114–216.

## Recht, politische Ordnung, Religion: Die Ausdifferenzierung verschiedener Sphären von „Gerechtigkeit“

Gerechtigkeitsvorstellungen wurden in Polen-Litauen – wie überall in Europa – unter Rückgriff auf verschiedene alltagsweltliche, gelehrte und spezialisierte Sphären induziert und legitimiert. Die rechtsphilosophischen wie rechtshistorischen Diskussionen um den Gerechtigkeitsbegriff kreisten meistens um das Kernproblem des Rechtspositivismus. Umstritten schien hierbei insbesondere die Frage, inwieweit eine Gerechtigkeitskonzeption rein aus gesetztem Recht formal ableitbar ist beziehungsweise ob moralische Implikationen bestehen, die sich normativ aus einer naturrechtlichen Dimension ableiten lassen.<sup>11</sup> Die Beziehung zwischen positivem Recht und Naturrecht bildete dabei ein grundlegendes Problem, das sich bis in die Antike zurückverfolgen lässt.<sup>12</sup>

Für das beginnende 16. Jahrhundert, so konstatiert Diego Quaglioni, könne man im lateinischen Europa von keiner Trennung juridischer und politischer Sprache, von keiner Differenzierung rechtlicher und politischer Konzepte ausgehen. „Dans ce sens, la langue de la jurisprudence n'est autre que la langue du pouvoir. [...] C'est la doctrine juridique qui fournit son langage à la pensée politique.“<sup>13</sup> Die beginnende Ausbildung einer sich langsam separierenden Rechtslehre setzt Quaglioni für das 16. Jahrhundert an. Zumindest kann man feststellen, dass etwa die wiederholten Versuche im Polen-Litauen des 16. Jahrhunderts, Recht durch autoritative Sammlungen und Kompilationen neu zu systematisieren und zu kodifizieren, in einer Reihe mit ähnlichen Bemühungen stehen, die sich zur gleichen Zeit zwischen Moskau und Paris beobachten lassen.<sup>14</sup> Dabei wird schon in den bereits erwähnten Statuten Herburts deutlich, dass auch das dort kodifi-

<sup>11</sup> Einen instruktiven Überblick über die internationalen Diskussionen liefert: Diego Quaglioni: *À une déesse inconnue. La conception pré-moderne de la justice.* Paris 2003, S. 13–21. Die rechtsphilosophische Debatte in Deutschland hat mit Robert Alexy und Horst Dreier zwei ebenso engagierte wie umstrittene Verfechter einer kritischen Distanz zum Rechtspositivismus gefunden; Robert Alexy: *Zur Kritik des Rechtspositivismus.* In: Ralf Dreier (Hg.): *Rechtspositivismus und Wertbezug des Rechts.* Stuttgart 1990, S. 9–26; Horst Dreier: *Naturrecht und Rechtspositivismus. Pauschalurteile, Vorurteile, Fehlerurteile.* In: Wilfried Härle/Bernhard Vogel (Hg.): *„Vom Rechte, das mit uns geboren ist“.* Aktuelle Probleme des Naturrechts. Freiburg i. B. 2007, S. 127–170. Die rechtsgeschichtliche Auseinandersetzung ihrerseits hatte eine neue Belebung erfahren durch die Gesamtdarstellung von Paolo Prodi: *Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat.* München 2005; kritisch hierzu vgl. Jan Schröder: *Verzichtet unser Rechtssystem auf Gerechtigkeit?. Zur Entstehung und Bewältigung des Gerechtigkeitsproblems im neuzeitlichen Recht. Eine Auseinandersetzung mit Paolo Prodi.* Stuttgart 2005; mit einer starken historischen Perspektive vgl. auch Herfried Münkler/Marcus Llanque (Hg.): *Konzeptionen der Gerechtigkeit. Kulturvergleich – Ideengeschichte – moderne Debatte.* Baden-Baden 1999.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu ausführlich Prodi: *Geschichte* (wie Anm. 11).

<sup>13</sup> Quaglioni: *Déesse* (wie Anm. 11), S. 114.

<sup>14</sup> Vgl. Pio Caroni: *Art. Kodifikation.* In: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte.* Bd. 2, Berlin 1978, S. 907–922, hier: S. 910–913; Albert Rigaudière: *Un rêve royal français. L'unification du droit.* In: *CRAI* 148 (2004) 4, S. 1553–1567; Christoph Becker: *Systembildung in Europas Kodifikationen.* In: Matthias Armgardt/Tilman Repgen (Hg.): *Naturrecht in Antike und*

zierte positive Recht dadurch charakterisiert war, dass es intrinsisch mit dem Politischen verbunden war und das Naturrecht zwar nicht explizit benannt wurde, jedoch deutliche Orientierungsgröße blieb – mehr noch: die Aufladung des positiven Rechts mit einem emphatischen Freiheitsbegriff suggerierte geradezu eine Verwischung der Trennlinien zwischen menschlich gesetztem Recht als kontingentem Zwangsmittel und der Transzendenz eines Naturrechts.<sup>15</sup>

Wenn das Verständnis von Gerechtigkeit im Spannungsfeld von Naturrecht und positivem Recht definiert wurde, tangierte dies auch das Problem der „gerechten Herrschaft“. Ein gerechter Herrscher, so darf man wohl die zeitgenössische Erwartungshaltung zusammenfassen, habe dem *bonum commune* verpflichtet zu sein und es zu fördern.<sup>16</sup> Jeder Herrscher, der in Verdacht stand, hiervon abzuweichen, war potenziell ein Tyrann. Der Tyrannis wiederum durfte Widerstand entgegengesetzt werden – Theorien hierzu wurden im Laufe des 16. Jahrhunderts mithilfe naturrechtlicher Argumente immer stärker ausgearbeitet.<sup>17</sup>

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, in welcher Weise Gerechtigkeit in der juristisch-politischen Theoriebildung in Polen-Litauen konzeptualisiert wurde und in welcher Beziehung der so ausgeprägte Gerechtigkeitsbegriff zum Herrschaftsverständnis stand. Dabei ist die komplexe Charakterisierung von Recht zwischen naturrechtlicher Abstraktion und konkreter Sanktion des positiven Rechts zu berücksichtigen. Denn nicht zuletzt hieraus ergab sich ein weiter Interpretationsspielraum für die Bewertung gerechter Herrschaft.

In den folgenden beiden Unterkapiteln wird es mithin darum gehen, die prominenten zeitgenössischen rechtlichen und politiktheoretischen Entwürfe in Polen-Litauen auf deren Gerechtigkeitsvorstellungen hin zu befragen. In einem dritten Teil werden diese in Beziehung zu den religiös differenzierten Vorstellungen von Gerechtigkeit in einem Gemeinwesen gesetzt, das nicht nur durch katholische und verschiedene evangelische Bekenntnisse, sondern auch durch die Orthodoxie geprägt war. Ein vierter Abschnitt vergleicht die theoretisch-normativen Entwürfe dann knapp mit der argumentativen Verwendung des Gerechtigkeitsbegriffs in der Konfliktsituation der Adelsrebellion von 1606 bis 1609. In einem Ausblick stellt sich abschließend die Frage nach etwaigen europäischen Verflechtungsaspekten.

Früher Neuzeit. Tübingen 2014, S. 17–59; George G. Weickhardt: The Composite Law of 1606. In: RH 33 (2006) 1, S. 1–18.

<sup>15</sup> Vgl. zu diesen Aspekten die theoretischen Überlegungen bei Hans Kelsen: Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus (1928). In: Hans R. Klecatsky/René Marcic/Herbert Schambeck (Hg.): Die Wiener rechtstheoretische Schule. Schriften von Hans Kelsen, Adolf Merkl, Alfred Verdross. Stuttgart/Wien 2010, S. 231–287, hier: S. 233f., S. 237.

<sup>16</sup> In einer breiteren Perspektive vom Mittelalter her kommend vgl. Peter von Moos: Das Öffentliche und das Private im Mittelalter. Für einen kontrollierten Anachronismus. In: ders./Gert Melville (Hg.): Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne. Köln/Weimar/Wien 1998, S. 3–83, hier: S. 43f.

<sup>17</sup> Vgl. Merio Scattola: Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des „ius naturae“ im 16. Jahrhundert. Tübingen 1999, S. 55–76.

*Rechtssammlungen und Entwürfe für neue Rechtsordnungen*

Die erste durch Sejm und König approbierte umfangreiche Rechtssammlung wurde in Polen 1506 von Kronkanzler Jan Łaski (1456–1531) vorgelegt. Diese Veröffentlichung bildete allerdings nur den Auftakt zu einer ganzen Welle von Kodifizierungsvorschlägen, die im Verlauf der folgenden rund einhundert Jahre erschienen. Wenn an dieser Stelle von „Kodifikationen“ und in diesem Zusammenhang von „Systematisierungen“ die Rede ist, sollte dies allerdings nicht zu der Vorstellung führen, es habe sich zeitgenössisch um die Schaffung vollkommener kohärenter und allumfassender Rechtsdarstellungen gehandelt. Das Gewohnheitsrecht und andere Rechtsquellen wurden durch die Kodifikation nicht ersetzt.<sup>18</sup> Auch in anderen europäischen Regionen besaßen frühneuzeitliche Kodifikationen nur eine begrenzte Reichweite: „Sie beschränkt sich unter Umständen auf die Normierung von als besonders regelungsbedürftig empfundener [sic!] Rechtsfragen oder auf die Festschreibung eines ‚*ius certum*‘.“<sup>19</sup>

Wurden verschiedene Versuche zur Rechtssystematisierung schon im Polen der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts durch die sogenannte Exekutionsbewegung unternommen,<sup>20</sup> so gaben die polnisch-litauische Realunion und die Etablierung des Wahlkönigtums in der zweiten Jahrhunderthälfte Anlass, weitere Rechtssammlungen zu erstellen. Der normative juristische Diskurs, der anhand der Statuten nachgezeichnet werden kann, wurde zum einen wesentlich von Autoren adliger Herkunft dominiert und richtete sich zum anderen selbst bei den bürgerlichen Autoren stets direkt an die adligen Justizvertreter und -nutzer beziehungsweise die adligen Ständevertreter.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Vgl. Martin P. Schennach: *Gesetz und Herrschaft. Die Entstehung des Gesetzgebungsstaates am Beispiel Tirols*. Köln/Weimar/Wien 2010, S. 482.

<sup>19</sup> Ebd. (Hervorhebung im Original). Zum Problem des „*ius certum*“ als Ziel frühneuzeitlicher juristischer Anstrengungen vgl. Heinz Mohnhaupt: „*Lex certa*“ and „*ius certum*“. *The Search for Legal Certainty and Security*. In: Lorraine Daston/Michael Stolleis (Hg.): *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe*. Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy. Farnham 2008, S. 73–88.

<sup>20</sup> Vgl. Hans-Jürgen Bömelburg: *Ständische Reformen in mitteleuropäischen Staatsverbänden im Vergleich. Die Reichsreformbewegung und die Exekutionsbewegung in Polen (1410–1580)*. In: Marian Dygo/Sławomir Gawlas/Hieronim Grala (Hg.): *Modernizacja struktur władzy w warunkach opóźnienia. Europa Środkowa i Wschodnia na przełomie średniowiecza i czasów nowożytnych*. Warschau 1999, S. 35–57, hier: S. 53–56.

<sup>21</sup> Vgl. Halina Kowalska: Art. Jakub Przyłuski. In: *Polski Słownik Biograficzny*. Bd. 29. Breslau 1986, S. 206–209; dies./Janusz Sikorski: Art. Stanisław Sarnicki. In: *Polski Słownik Biograficzny*. Bd. 35. Breslau 1994, S. 217–223; Roman Żelewski: Art. Jan Herburt. In: *Polski Słownik Biograficzny*. Bd. 9. Breslau 1960–1961, S. 440–442. Zum – bürgerlichen – Drucker Januszowski vgl. ausführlich J. Kiliańczyk-Zięba: *Czcionką i piórem Jan Januszowski w roli pisarza i tłumacza*. Krakau 2007. Die direkte Adressierung an den Adel machen in allen Kompendien bereits die Vorreden an den Leser deutlich, vgl. Jakub Przyłuski: *Leges seu Statuta ac Privilegia Regni Poloniae omnia hactenus magna ex parte vaga, confusa et sibi pugnantia iam autem [...] collecta, digesta, et conciliata*. [Szcucin/Krakau 1553], c1 v.; Jan Januszowski: *Statuta, Prawa Y Constitucie Koronne Łacinskie Y Polskie z Statutow Łaskiego Y Herborta Y Z Constituciy Koronnych Zebrane*. Krakau 1600, [IX\*\* r.–XI\*\* r.]. Jan Herburt richtet ausschließlich eine Widmung an den Monar-

Eine entscheidende Rolle in diesen Diskursen spielte hierbei die Diskrepanz zwischen der Entwicklung der Rechtskodifizierung im Großfürstentum Litauen und in der Krone Polen. Mit den Litauischen Statuten, die 1529 erstmals publiziert worden waren und bis zu den Dritten Statuten von 1588 eine stetige Anpassung erfuhren, verfügte das Großfürstentum über eine eng am Römischen Recht orientierte verbindliche Kodifizierung.<sup>22</sup>

Demgegenüber sollten für die Krone Polen die Statuten Łaskis die einzige offiziell legitimierte Gesetzeskompilation bleiben. Den in regelmäßigen Abständen in Auftrag gegebenen Modifikationen dieses Werkes blieb letztlich die Anerkennung versagt. Diese Überarbeitungen der Łaski-Statuten durch die Sejmkommission unter der Leitung Mikołaj Taszyckis (1532)<sup>23</sup> sowie die Entwürfe von Jakub Przyłuski (1553), Jan Herbut (1570) oder Stanisław Sarnicki (1594) konnten aber auf eine stattliche Reihe von Vorarbeiten blicken, die aber immer wieder von Teilen der adligen Öffentlichkeit kritisiert wurden.<sup>24</sup> Sarnickis Entwurf etwa wurde nur rund ein Jahrzehnt nach seinem Erscheinen durch Teodor Zawadzki infrage gestellt.<sup>25</sup> Als Reaktion auf den Versuch, das Recht in der Krone Polen in solchen Gesamtentwürfen zu homogenisieren, entstanden wiederum in Masowien und besonders in Preußen – vom Monarchen bestätigte – regionale Kodifizierungen,<sup>26</sup>

chen, vgl. Herbut: *Statuta* (wie Anm. 6), Aii r.–Aiv v., ähnlich Sarnicki mit einer Vorrede an den Monarchen und einem Memoriale an den Senat, vgl. Stanisław Sarnicki: *Statuta y Metrika Przywileiow Koronnych Ięzykiem Polskim Spisane, y porządkiem prawie przyrodzonym a barzo snadnym nowo zebrane, w Krakowie 1594, 3\* r.–4\* v., [7\* r.–8\* r.]*. Alle diese Rechtssammlungen fanden aber natürlich auch bürgerlich-städtische Rezipienten, vgl. etwa Edward Różycki: *Księgozbiór Rady Miasta Lwowa w okresie staropolskim*. In: *AUPC* 11 (2013), S. 26–43, hier: S. 31f.

<sup>22</sup> Die sich formierende polnische Rechtsgeschichte hatte schon im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert intensiv über den Einfluss des Römischen Rechts in Polen beziehungsweise Polen-Litauen gestritten. Zum Ersten Statut (1529) gibt es eine neuere gesamteuropäische Einflüsse berücksichtigende Analyse: Irena Valikonytė/Litija Steponavičienė (Hg.): *Pirmasis Lietuvos Statutas ir epocha. Straipsnių rinkinys*. Vilnius 2005. Für die litauische Rechtskodifizierung des Dritten Statuts von 1588 liegen ebenfalls neuere Analysen vor: Juliusz Bardach: *Statuty litewskie a prawo rzymskie*. In: ders./Marek Kurylewicz (Hg.): *Pomniki prawa doby Renesansu w Europie Środkowo-Wschodniej*. Warschau 1999, S. 9–165; Sławomir Godek: *Elementy romanistyczne w III Statucie Litewskim (1588)*. In: Adam Lityński/Piotr Fiedorczyk (Hg.): *Wielokulturowość polskiego pogranicza. Ludzie, idee, prawo*. Białystok 2003, S. 133–143; ders.: *Elementy prawa rzymskiego w III Statucie litewskim (1588)*. Warschau 2004.

<sup>23</sup> *Statuta inclyti Regni Poloni[a]e recens recognita emendata*. Krakau 1532, ediert: Michał Bobrzyński/Wincenty Andrzej Kornecki (Hg.): *Correctura statutorum et consuetudinum regni Poloniae anno MDXXXII decreto publico per Nicolaum Taszycki, Bernardum Macieiewski, Georgium Myszkowski, Benedictum Izdbieński, Albertum Policki et Nicolaum Koczanowski confecta et conventoni generali Regni anno MDXXXIV proposita*. Krakau 1874. Zur Kommission und deren Arbeit vgl. Waclaw Uruszczak: *Próba kodyfikacji prawa polskiego w pierwszej połowie XVI wieku. Korektura praw z 1532 r.* Warschau 1979, S. 115–152.

<sup>24</sup> Przyłuski: *Leges* (wie Anm. 21); Herbut: *Statuta* (wie Anm. 6); Sarnicki: *Statuta* (wie Anm. 21).

<sup>25</sup> Teodor Zawadzki: *Compendium to iest Krotkie Zebranie wszytkich a wszytkich Praw, Statutow, y Constituciy Koronnych, aż do Roku 1613 inclusive Na szesc rozdziałow Rozporządzone y wydane, w Krakowie 1614*.

<sup>26</sup> So die masowische Landesordnung von 1540 und die „Preußische Korrektur/Korektura Pruska“ von 1598. Zu Ersterer vgl. *Ducatus Mazoviae quaecunque vel more antiquo, vel ducum san-*

sodass polnische Autoren auf diese und die einheitlicheren Litauischen Statute blickten und von dort Impulse zur Systematisierung der polnischen Rechtslandschaft erhielten.<sup>27</sup>

Grundsätzlich lag allen Systematisierungsansätzen der Wille zu einer Rechtsvereinheitlichung und letztlich zu einer gewissen Rechtsmonopolisierung zugrunde – eine Entwicklung, die sich in die europaweite Tendenz einer Juridifizierung einordnen lässt.<sup>28</sup> Auch wenn man die modernisierungstheoretischen Implikationen dieser strukturgeschichtlichen Einordnung nicht unkritisch übernehmen mag, bleibt doch die Feststellung, dass ab dem 16. Jahrhundert europaweit mindestens eine zunehmende Verschriftlichung sowie eine Systematisierung von Recht stattfand und diese mit der immer intensiveren Nutzung gerichtlicher Instanzen einherging.<sup>29</sup> Auch in dieser Hinsicht griffe es also zu kurz, Juridifizierung als alleinig bestimmenden Prozess zu verstehen oder die Rationalität des Rechts zu überschätzen.

Entsprechend erweist sich der Diskussionsprozess um neue Rechtskodifikationen für die Krone Polen im 16. Jahrhundert als aufschlussreich. Wenn man auch

tionibus prolata, publico consensu approbata servantur, bona fide collecta et in unum volumen comportata opera atque diligentia Magnifici Dni Petri Gorinski [...] autoritate Serenissimi Principis et Dni Dni Sigismundi, Dei gratia regis Poloniae etc. confirmata et publicata. In: Jan Wincenty Bandtkie (Hg.): *Jus Polonicum Codicibus veteribus manuscriptis et editionibusquibusque collatis*. Warschau 1831, S. 365–472; Stanisław Russocki: *Z dziejów prac przygotowawczych do ostatecznej redakcji zводу prawa mazowieckiego z 1540 r.* In: CPH 9 (1957) 1, S. 9–43. Zu Letzterer vgl. *Jus Terrestris Nobilitatis Prussiae Correctvm Anno Domini M. D. XCVIII*, Thorn 1622; vgl. hierzu etwa Zbigniew Zdrójkowski: *Korektura pruska – jej powstanie, dzieje oraz jej rola w historii polskiej jurysdykcji i myśli prawniczej (1598–1830)*. In: CPH 13 (1961) 2, S. 109–157.

<sup>27</sup> Hans-Jürgen Bömelburg: *Die polnisch-litauische Tribunalverfassung und das Reichskammergericht. Strukturelle Parallelen, Elemente eines Transfers, funktionaler Vergleich und Erinnerungsgeschichte*. In: Anette Baumann/Alexander Jendorff (Hg.): *Adel, Recht und Gerichtsbarkeit im frühneuzeitlichen östlichen Europa*. München 2014, S. 161–183.

<sup>28</sup> Unter „Juridifizierung“ soll hier die zunehmende Dominanz von rechtswissenschaftlich ausgebildeten Juristen, eine in diesem Kontext betriebene Verschriftlichung von Recht sowie der sich ausweitende Anspruch von solcher Art genormten Texten und von Institutionen verstanden werden, die sich hierauf stützten. Der Begriff „Verrechtlichung“ scheint in diesem Sinne diskussionswürdig, suggeriert er doch *nolens volens*, dass zuvor kein Recht bestanden habe. Der sich ab dem 15. Jahrhundert verdichtende Prozess veränderte hingegen nur den Umgang mit Recht im Sinne einer Veränderung der Rechtskultur. Zum Begriff der „Verrechtlichung“ vgl. klassisch: Winfried Schulze: *Einführung in die Neuere Geschichte*. Stuttgart <sup>3</sup>1996, S. 81–84; zu den Implikationen von „Rechtskultur“ vgl. etwa Harriet Rudolph: *Rechtskultur in der Frühen Neuzeit. Perspektiven und Erkenntnispotentiale eines modischen Begriffs*. In: HZ 278 (2004), S. 347–374.

<sup>29</sup> Die Forschungsdiskussion knapp zusammenfassend vgl. Ralph-Peter Fuchs: *Der lange Kampf der Catharina von Dahlhausen um ihre Ehre. Eine Fallstudie zur Justiznutzung von Frauen im 16. Jahrhundert*. In: Siegrid Westphal (Hg.): *In eigener Sache. Frauen vor den höchsten Gerichten des Alten Reiches*. Köln/Weimar/Wien 2005, S. 43–60, hier: S. 45f. Dabei ist in der Forschungsdiskussion auf den bedeutenden Komplex außergerichtlichen Konfliktaustrags ebenso hingewiesen worden wie auf das Weiterbestehen nicht verschrifteter Normen, vgl. etwa Francisca Loetz: *L'infrajudiciaire. Facetten und Bedeutung eines Konzepts*. In: Andreas Blauert/Gerd Schwerhoff (Hg.): *Kriminalitätsgeschichte. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne*. Konstanz 2000, S. 545–562.

eine kohärente Gesetzgebung, insbesondere mit Blick auf die Gerichtspraxis, einforderte, so fand doch eine mit solcher Systematisierung einhergehende vereinheitlichte Vorstellung von Recht keine allgemeine Zustimmung oder lag womöglich noch nicht einmal im Interesse der Beteiligten. Somit ging auch Herburts eingangs zitierte Statutensammlung letztlich stillschweigend unter, obgleich sie in der Rechtspraxis weitverbreitet war. Damit teilte sie das Schicksal aller anderen Statutenveröffentlichungen, die zu weiten Teilen im Gerichtsalltag koexistierten und Anwendung fanden<sup>30</sup>.

Die Vielfalt nebeneinander stehender Systematisierungsansätze führt zu der Frage, was zeitgenössisch unter „Recht“, „Gesetz“ und „Gerechtigkeit“ verstanden wurde. Die von Janusz Kościelecki auf dem Sejm von 1563 monierte Diskrepanz von „Gesetzen“ (Konstitutionen) und „Recht“ verweist dabei auf ein in der neueren Rechtsgeschichte intensiv diskutiertes Problem. Positives Recht, so konstatiert etwa Jan Schröder, war im 16. und 17. Jahrhundert schlechterdings nicht von einer aus göttlicher Legitimation abgeleiteten, übergreifenden und weit bis unscharf definierten Naturrechtsvorstellung zu trennen.<sup>31</sup> Gesetzen in diesem Sinne war ein ethischer Charakter inhärent, sie wurden als tugendhaft, „vernünftig, gerecht und gut oder jedenfalls zweckmäßig“ aufgefasst.<sup>32</sup>

In diesem Spannungsfeld nun bewegten sich auch sämtliche juristischen Systematisierungsvorhaben, die im 16. und frühen 17. Jahrhundert in der Krone Polen entstanden. Zielten sie zunächst auf die Bereinigung und materielle Berichtigung der Gesetze, stellten sie hiermit immer auch einen Eingriff in die ethisch-moralischen Normen der Gesellschaft dar. Dies umso mehr, da die einzelnen Autoren sich bemühten, durch unterschiedliche Systematisierungsansätze das positiv gesetzte Recht jeweils in einen größeren interpretativen Rahmen einzufügen. Mit der Feststellung, dass die „diversitas constitutionum diversas inter homines controversias“ hervorbringe,<sup>33</sup> konnte deshalb zugleich die Grundannahme einhergehen, auf dem Recht basiere jegliche Vergesellschaftung des Menschen.<sup>34</sup> Mithin reichten die Vorschläge weit über eine reine Auflistung von einzelnen Rechtsvorschriften hinaus; sie entsprachen in ihrer juristischen Intention vielmehr dem zeitgenössisch sich immer stärker verbreitenden Typus enzyklopädischer Systemati-

<sup>30</sup> Ausführlich zur Ablehnung der „Correctura iurium“ der Taszycki-Kommission durch den Sejm vgl. etwa Uruszczak: *Próba* (wie Anm. 23), S. 187–246; zu den weiteren Kodifikationsversuchen zusammenfassend vgl. ders.: *Historia państwa i prawa polskiego*. Bd. 1: 966–1795, Warschau 2010, S. 170f. Besonders die Statuten Herburts erfreuten sich aber lang anhaltender Popularität. Allein bis in das erste Drittel des 16. Jahrhunderts folgten mit den Ausgaben aus den Jahren 1567, 1597, 1613 und 1620 vier Neuauflagen, vgl. Karol Estreicher: *Bibliografia polska*. Teil III. Bd. VII (Ogólnego zbioru tom XVIII). Krakau 1901, S. 131f.

<sup>31</sup> Vgl. Jan Schröder: Pluralisierung als Deutungskonzept für die Rechtstheorie in der Frühen Neuzeit?. In: Jan-Dirk Müller/Wulf Oesterreicher/Friedrich Vollhardt (Hg.): *Pluralisierungen. Konzepte zur Erfassung der Frühen Neuzeit*. Berlin/New York 2010, S. 95–116, hier: S. 98f.

<sup>32</sup> Ebd., S. 96.

<sup>33</sup> Sarnicki: *Statuta* (wie Anm. 21), 7<sup>a</sup> r.

<sup>34</sup> Vgl. Przyłuski: *Leges* (wie Anm. 21), d2 r.

sierung als von der Obrigkeit oder vielmehr dem Herrscher promulgierten Gesetzsammlungen.<sup>35</sup>

Die ausführlichste rechtstheoretische Reflexion findet sich in Jakub Przyłuski's Statuten-Entwurf aus dem Jahr 1553. Hier wird die Existenz sowohl von *ius* als auch von *leges* aus der *iustitia* begründet.<sup>36</sup> Letztere erfuhre sowohl eine moralphilosophische wie auch eine juristische Definition, die aber trotz gegenteiliger Kategorisierungsversuche von Przyłuski letztlich nicht klar voneinander abgrenzbar erscheinen. Die *iustitia* umfasst dabei von einem „philosophischen“ Standpunkt her Eigenschaften, die sich mit dem adligen Tugendkanon decken: Frömmigkeit, Tapferkeit, Mäßigung, Freigiebigkeit und Klugheit.<sup>37</sup> Im Rahmen der juridischen Begriffsbestimmung von Gerechtigkeit definiert Przyłuski im Sinne von Gerichtswesen zunächst eine *Iusticia Distributiva seu Geometrica*, die die Verteilung von Amtswürden und Ehren nach Verdienst betrifft und mithin die praktische Anwendung des *ius publicum* bildet.<sup>38</sup> Daneben steht die auf das Privatrecht zielende *Iusticia Commutativa seu Arithmetica*, die sich auf die gerichtliche Klärung von Verträgen und Ehrkonflikten bezieht und deren Strafbemessung nach der „virtus in personis“ vorgenommen wird.<sup>39</sup> Die Tugendprämisse durchzieht also gleichermaßen sämtliche Definitionsversuche. Sie fügt sich dabei ihrerseits in die Prinzipien eines alles überwölbenden Naturrechts göttlicher Provenienz ein, aus dem sich schließlich auch die Legitimität der Gesetze als Regeln zur Unterscheidung von Recht und Unrecht ableitet.<sup>40</sup> Diese Argumentation steht in einer allgemeinen Tendenz, die sich zeitgenössisch überall in Europa feststellen lässt: „In the same way as human law, the law of nature is primarily a law of morality or of law.“<sup>41</sup>

Die exzeptionelle Ausführlichkeit der rechtstheoretischen Vorüberlegungen in Przyłuski's „*Leges seu statuta*“ von 1553 blieb eine Ausnahme. Sie war wohl nicht zuletzt deren Entstehungskontext geschuldet. Die Konflikte innerhalb des Adels und zwischen Teilen des Adels und dem Monarchen hatten sich im Zuge der Exekutionsbewegung in den 1550er-Jahren merklich zugespitzt. Die Statuten dürfen in diesem Sinne auch als Stellungnahme innerhalb dieser Auseinandersetzungen gelesen werden.<sup>42</sup> Doch auch die 1563, nur zehn Jahre nach Przyłuski, von Jan

<sup>35</sup> Grundsätzlich ist hier anzumerken, dass die Adressaten und teils die Verfasser der Statutenkompilationen selbst zu einem nicht unerheblichen Teil als Amtsträger zur Obrigkeit gehörten, wenn auch ihr Anteil an der Herrschaftsausübung nur recht beschränkt blieb.

<sup>36</sup> Vgl. Przyłuski: *Leges* (wie Anm. 21), d2 v.

<sup>37</sup> Vgl. ebd.

<sup>38</sup> Vgl. ebd.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., d3 r.

<sup>41</sup> Jan Schröder: The Concept of (Natural) Law in the Doctrine of Law and Natural Law of the Early Modern Era. In: Lorraine Daston/Michael Stolleis (Hg.): *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe. Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy*. Farnham 2008, S. 58–71, hier: S. 63 (Hervorhebung im Original).

<sup>42</sup> Zu den Debatten auf den Sejm-Versammlungen der beginnenden 1560er-Jahre vgl. Krzysztof Chłapowski: *Realizacja reform egzekucji dóbr (1563–1665). Sprawa zasawów królewskich małopolskich*. Warschau 1984, S. 11–54; Łukasz Godlewski: *Spory szlachty o dziesięciny i jurysdykcję duchownych na sejmach egzekucyjnych 1562–1565*. In: *BTH* 11 (2013), S. 51–70.

Herburt veröffentlichten „Statuta“ kommen weder ohne einen expliziten Hinweis auf die Exekutionsbewegung noch ohne den Mobilisierungsbegriff der *libertas* aus. In den einleitenden Überlegungen Herburts werden folgerichtig die Begriffe „Recht“ und „Gesetz“ zumeist durch „Freiheit“ ersetzt, ohne dass der Autor – anders als noch Przyłuski – dies erklärt.<sup>43</sup>

Solch eine generelle Verquickung von *leges* und *libertas* findet man in den nachfolgenden Statutenentwürfen von Stanisław Sarnicki und Jan Januszowski vom Ende des 16. Jahrhunderts nicht. Bei Sarnicki wird sehr wohl der Begriff der *libertates* verwendet, hier jedoch in einem sehr viel präziseren Kontext. Mit „Freiheiten“ werden allein all diejenigen Privilegien und Konstitutionen bezeichnet, die sich unmittelbar auf adlige Vorrechte und Immunitäten beziehen.<sup>44</sup> Im Falle von Januszowskis Statuten fehlen solche emphatischen Verbindungen von Recht und Freiheit weitgehend. Doch auch hier wird dem Recht neben der Fähigkeit zur militärischen Verteidigung eine fundamentale Rolle für die Existenz des Gemeinwesens zugesprochen – und dies mit einer deutlich sakralen Überhöhung. Nach dem Vorbild der römischen Zwölftafelgesetze fordert Januszowski gar, „dass [das Recht] ein *Sacrosanctum* sei“.<sup>45</sup> Bemerkenswerterweise hatte bereits zuvor Stanisław Sarnicki in seinen „Statuta y Metryka przywileiow koronnych“ von 1594 einen augenfälligen Rückbezug auf die Zwölftafelgesetze gewählt, indem er die gesamte Gliederung seines Statutenentwurfs an deren Struktur ausgerichtet hatte.<sup>46</sup> Wenn auch die *libertas* in den beiden Statuten des ausgehenden 16. Jahrhunderts keine argumentative Schlüsselfunktion zugewiesen bekam, so befinden sich beide Texte doch sonst ganz auf der von Przyłuski und Herburt vorgezeichneten Linie eines juristischen Gesamtinterpretationsanspruches des Gemeinwesens. Dabei implizierte allein schon der Regelungsumfang derjenigen Gesetze, die in den Rechtssammlungsentwürfen des 16. Jahrhunderts Aufnahme fanden, stets einen definitiven Eingriff in die Struktur des Gemeinwesens. Beredt erscheint in diesem Zusammenhang die Bemerkung Sarnickis, die Systematik des Römischen Rechts müsse in deren polnischer Adaptation merklich erweitert werden: „Denn dort [im Römischen Recht] wird *de universo statu imperii*: über den Marschall, über die Kanzlei, über die Sejme nichts verhandelt, und es beschreibt auch nicht *statum* und *regimen totius imperii*, was unsere Polnischen Rechte beinhalten.“<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Vgl. Herburt: Statuta (wie Anm. 6), Aiv\* r., Aiv\* v. Zur überwölbenden und mobilisierenden Rolle der polnischen Freiheitsdiskurse vgl. Hans-Jürgen Bömelburg: „Polnische Freiheit“ – Zur Konstruktion und Reichweite eines frühneuzeitlichen Mobilisierungsbegriffs. In: Georg Schmidt (Hg.): Kollektive Freiheitsvorstellungen im frühneuzeitlichen Europa (1400–1850). Frankfurt a. M. 2006, S. 191–222.

<sup>44</sup> Vgl. Sarnicki: Statuta (wie Anm. 21), S. 63–69.

<sup>45</sup> Ebd., IX\*\* r. Zum Zwölftafelgesetz im antiken Kontext als Problem einer rechtsgeschichtlichen Betrachtung instruktiv: Vera Binder: Das Zwölftafelgesetz zwischen Geschichte und Erinnerung. In: Ulrike Egelhaaf-Gaiser/Dennis Pausch/Meike Rühl (Hg.): Kultur der Antike. Transdisziplinäres Arbeiten in den Altertumswissenschaften. Berlin 2011, S. 336–363 (Hervorhebung im Original).

<sup>46</sup> Vgl. Sarnicki: Statuta (wie Anm. 21), 4\* r.

<sup>47</sup> Ebd., 6\* v. (Hervorhebungen im Original).

Besonders deutlich wird der normative Anspruch eines Rechtsentwurfes, der zugleich das Gemeinwesen definiert, in Przyłuski's Statuten. Neben den vom Autor an König, Senat und Landboten gerichteten Vorworten findet sich ein einleitender Text von Stanisław Orzechowski (1513–1566), zeitgenössisch einer der prominentesten und populärsten Verfechter ausgeprägter Mitbestimmungsrechte des Adels.<sup>48</sup> Die Freiheiten des polnischen Adels, die Orzechowski hier – wie auch an anderer Stelle – zum Kernargument seiner Ausführungen machte, setzte er mit den *leges* gleich.<sup>49</sup> Mithin gerät der emphatisch aufgeladene Mobilisierungsbegriff der *libertas* zu einem Schlüssel für sein Rechtsverständnis. Die *leges* also werden Orzechowski zur Inkarnation der Freiheiten und zugleich mit diesen zum „*summum bonum*“ eines Gemeinwesens,<sup>50</sup> das seinerseits auf einem durch Tradition legitimierten *ius* gegründet war, das „*ad salutem huius Reip.[ublicae] a maioribus erat constitutum*“.<sup>51</sup> Während die Gesetze von Orzechowski also durch ihre Gleichsetzung mit dem Abstraktum der *libertas* mit einem emphatischen Symbolwert aufgeladen werden, verlieh die juridische Argumentation Przyłuski's in seinen Eingangüberlegungen wiederum der *libertas* angesichts seiner Gesetzesdefinition einen besonders unantastbaren Zug. So lautet die Gleichung bei ihm doch schlussendlich, dass die Freiheit identisch mit den Gesetzen ist und die Gesetze als höchste Instanz deckungsgleich mit dem Naturrecht, also der göttlichen Ordnung, sind. Für Orzechowski wie für Przyłuski hatte der Monarch Wahrer der Gesetze und zugleich Verwalter der adligen Freiheiten zu sein. Dem Senat fiel die Aufgabe zu, den Monarchen zu kontrollieren und die adligen Freiheiten zu schützen.<sup>52</sup> Aus dem Respekt der Freiheit, ergo der Gesetze und des Abstraktums Recht, lässt sich gleichzeitig die implizite Regel der Gleichheit ableiten: „*LEX [...] communis Regis ac ipsorum Civium REX.*“<sup>53</sup> Vor der Autorität des Gesetzes verschwinden die Rangunterschiede innerhalb des Adels als *cives* und die Vorangstellung des Monarchen wird nivelliert. Diese Ableitung der Gleichheit vor dem Gesetz beherrscht auch alle anderen Statutensammlungen, die die Rechtsbindung aller an der *Res publica* Beteiligten herausstellen. Hierbei lassen sich jedoch gewisse Unterschiede konstatieren. So ließ es sich Stanisław Sarnicki nicht nehmen, unter Berufung auf einen abgelegenen Rechtssatz aus dem Kronkanzleiregister explizit auf die Rechtsbindung des Monarchen hinzuweisen.<sup>54</sup> In den einführenden Bemerkungen zu seinen Statuten verwendet er in diesem Sinne eine klare

<sup>48</sup> Orzechowski ganz generell als einen Vorkämpfer adliger Freiheiten zu vereinnahmen, täte seiner sich im Laufe der Zeit verändernden und obendrein späterhin recht komplexen theokratischen Theoriebildung allerdings Gewalt an, vgl. entsprechend die tendenziell problematische Interpretation der Biografie Orzechowskis von Przemysław Krzywoszyński: Stanisław Orzechowski. Ideolog demokracji szlacheckiej. Posen 2010.

<sup>49</sup> Vgl. Przyłuski: *Leges* (wie Anm. 21), e1 v., e2 r.

<sup>50</sup> Ebd., e1 v.

<sup>51</sup> Ebd., c3 r.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., e2 v.

<sup>53</sup> Ebd., e1 v.

<sup>54</sup> Vgl. Sarnicki: *Statuta* (wie Anm. 21), S. 49.

begriffliche Trennung von König und *Respublica* – Letztgenannte verstanden als Sejm beziehungsweise als Gesamtheit des Adels.<sup>55</sup> Sind demgegenüber alle dem Recht unterworfen, so wird dieses faktisch zum einzigen und entscheidenden Bindeglied zwischen dem Monarchen und dem – adligen – Gemeinwesen. Dagegen definiert Januszowski die *Respublica* als – im Sinne des Sejms – aus Monarch, Senat und Ritterschaft bestehendes Gemeinwesen<sup>56</sup> und führt in seinen Statuten allein den Grundsatz des für alle Untertanen gleichermaßen geltenden Rechtes auf.<sup>57</sup> Dies ändert nichts an der Tatsache, dass bei ihm wie auch bei Sarnicki die für alle verbindlichen Rechtssetzungen von Gott abgeleitet werden.<sup>58</sup>

*Politische Entwürfe: „Gerechte Herrschaft“ versus „Tyrannis“*

Die juristischen Diskussionsstränge wurden im zunehmend öffentlichen Diskurs um die Regeln und Grundzüge des polnisch-litauischen Gemeinwesens (*Respublica – Rzeczpospolita*) zusammengeführt. Die polnische Forschung spricht hier traditionell bereits für das 16. Jahrhundert von einer „republikanischen“ Theoriebildung,<sup>59</sup> blendet dabei allerdings aus, dass durchwegs eine Einordnung in ein *monarchia mixta*-Konzept erfolgte: Gesucht wurde eine Balance zwischen dem Monarchen und den (weitgehend adligen) Ständen. Gerechtigkeitsdiskurse tauchten oft in Anknüpfung an die breite Cicero-Rezeption und die ubiquitär verwendete ciceronische Maxime auf, dass ein Gemeinwesen von Verteidigung und Gerechtigkeit abhängt. Dieser Diskurs erreichte spätestens in den 1570er-Jahren auch das Großfürstentum Litauen sowie die ostslawischen Territorien und fand in den Eliten Polen-Litauens Widerhall.<sup>60</sup>

In diesem Kontext entwickelte sich eine intensive, auf dem Reichstag, in Handschriften, in Drucken und in öffentlichen Polemiken ausgetragene Diskussion um „gerechte Herrschaft“ und die Gefahren einer „Tyrannis“. Grundsätzlich blieb dabei die monarchische Position, die sich von Prärogativen und dem Prestige der Jagiellonendynastie ableitete, schwach. Durch verschiedene Argumentationen wurde sie öffentlich infrage gestellt:

<sup>55</sup> Vgl. ebd., 3\* r.

<sup>56</sup> Vgl. Januszowski: Statuta (wie Anm. 21), IX\*\* v.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., S. 138.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., S. 134.

<sup>59</sup> Dorota Pietrzyk-Reeves: *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*. Krakau 2012; stärker zugespitzt und auf eine Vergleichbarkeit mit anglo-amerikanischen Republikanismuskonzepten ausgerichtet, vgl. Anna Grześkowiak-Krwawicz: *Queen Liberty. The Concept of Freedom in the Polish-Lithuanian Commonwealth*. Leiden/Boston 2012.

<sup>60</sup> Vgl. Max J. Okenfuss: *The Rise and Fall of Latin Humanism in Early-Modern Russia. Pagan Authors, Ukrainians, and the Resiliency of Muscovy*. Leiden/New York/Köln 1995, bes. S. 47f., S. 55–58; Eugenija Ulčinajtė: *Latinitas jako część litewskiej historii, kultury i literatury*. In: *Terminus* 4 (2004) 2, S. 31–39; Michail V. Dmitriev: *Łacina jako medium wpływów zachodnich w kulturach wschodniosłowiańskich XVI i XVII wieku*. In: Jerzy Axer (Hg.): *Łacina jako język elit*. Warschau 2004, S. 343–373.

- a) Die monarchische Prerogative wurde durch innerhistoriografische Traditionen der polnischen Geschichtsschreibung entwertet. Seit Jan Długosz etablierte sich das Bild der eher „grobschlächtigen“, teilweise noch paganen und hochmütigen, ja sogar in tyrannischen Vorstellungen befangenen Jagiellonen. Obwohl die Monarchen versuchten, eine solche Charakterisierung zu unterdrücken, wurde sie im 16. Jahrhundert von der Adelsopposition gegen Sigismund I. und Sigismund II. August vorgebracht.<sup>61</sup>
- b) Die jagiellonischen und alle späteren polnisch-litauischen Herrscher wurden wiederholt als „fremde Herrscher“ ausgegrenzt. Dies beweist der Blick in die im 16. Jahrhundert entstehenden genealogischen Wappenbücher. Diese Gesamtschauen des polnisch-litauischen Adels waren stark polonozentrisch und berücksichtigten die Jagiellonen und den litauischen Adel nur selten.<sup>62</sup>

Die Tradition des Denkens in hierarchischen, herrscherzentrierten Verbänden war somit nur gering ausgeprägt. Dem Herrscher von außen, nicht selten als „Fremder“ konzeptualisiert, wurde seit der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts die *naród polski* („polnische Nation“) als *my* (Wir-Gruppe) gegenübergestellt. Diese erhielt zudem durch die weitgehend imaginierten Wappenverbände eine eingebildete Verwandtschaft und eine bis ins frühe Mittelalter zurückgeführte gemeinsame Tradition, die sie zusammenschweißen sollte.

Es gab traditionell unter den polnischen Eliten deshalb nur schwach ausgeprägte Vorstellungen von einer Sakralität des Herrschers. Bereits dem ersten Wahlkönig Henri Valois wurde vonseiten der Stände klar bedeutet, er werde nur dann regieren, wenn er den Eid auf die Rechte und Privilegien der polnischen Nation ablege (*Pacta conventa*). Damit wurde eine faktisch bereits existierende Annahme in positives Recht überführt.<sup>63</sup> Gerade die prekäre dynastische Situation nach dem Ende der Jagiellonenherrschaft provozierte die Suche nach neuen monarchischen Legitimationsmöglichkeiten. Während noch Stephan Báthory sich auf die Distinktion als Ritter und heldenhafter Monarch stützte, versuchte sein Nachfolger Sigismund III. Wasa (1587–1632) auf eine gesteigerte religiöse Dimension der Monarchie zu setzen.<sup>64</sup> Daraus erwuchs während der 45-jährigen Herrschaftszeit

<sup>61</sup> Zu Długoszs Jagiellonenbild vgl. Hans-Jürgen Bömelburg: Frühneuzeitliche Nationen im östlichen Europa. Das polnische Geschichtsdenken und die Reichweite einer humanistischen Nationalgeschichte (1500–1700). Wiesbaden 2006, S. 33–39, etwa die Charakteristik Jagiełłos als „ebetis esse et simplicis ingenii vir“, Zensurversuche ebd., S. 76–79.

<sup>62</sup> Ebd., S. 132–141, S. 238–256.

<sup>63</sup> Vgl. Kolja Lichy: Stand und Aufstand. Adel und polnisch-litauisches Gemeinwesen im Rokosz von 1606–1609. [Dissertationsschrift Justus-Liebig-Universität] Gießen 2015, S. 285f. Diese Art von Wahlkapitulation stellten außerdem keinerlei europäische Besonderheit dar, vgl. hierzu Hans-Jürgen Becker: *Pacta conventa* (Wahlkapitulationen) in den weltlichen und geistlichen Staaten Europas. In: Paolo Prodi (Hg.): Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit. München 1993, S. 1–10; Gerd Kleinheyer: Die kaiserlichen Wahlkapitulationen. Geschichte, Wesen und Funktion. Karlsruhe 1968, S. 101–117.

<sup>64</sup> Zu Typen königlicher Legitimationsstrategien vgl. allgemein Martin Wrede: Einleitung. Die Inszenierung der mehr oder weniger heroischen Monarchie. Zu Rittern und Feldherren, Kriegs-

Sigismunds allerdings eine chronische Spannung zwischen der marginalen sakralen Verankerung des Königtums und dessen offensiver sakraler Auslegung durch den Wasakönig, die auch der fromme, auf Zentralismus und monarchische Prinzipien erpichte Herrscher nicht lösen konnte. Es wäre zu diskutieren, ob sich hieraus in Hinsicht auf die Gerechtigkeit ein besonderes Konfliktpotenzial ergab. Dieses entstünde nicht zuletzt daraus, dass die Verankerung „von Recht und Gerechtigkeit im Göttlichen seine Selbstverständlichkeit verliert. Im Gegenzug ist ein steigendes Interesse an der Bestimmung von institutioneller und politischer Gerechtigkeit zu beobachten.“<sup>65</sup> Unter solchen Auspizien musste der Versuch einer partiell gesteigerten Sakralisierung des Monarchen durch konfessionelle Aufladung auch dessen Handlungen zur Stiftung von Gerechtigkeit beeinflussen. Während unter den Eliten die Idee von einem sakralen Herrscheramt nur wenig verbreitet war, existierte sehr wohl eine – vor allem im 17. Jahrhundert gestärkte – Vorstellung von den Polen als dem gerechten und heiligen Volk Gottes beziehungsweise einer „heiligen Nation“.<sup>66</sup> Letztere fand sich zeitgenössisch in recht unterschiedlichen Konfigurationen sowohl in Russland als auch vor allem in etlichen evangelischen Regionen.<sup>67</sup>

Eine auf den Monarchen projizierte Gerechtigkeitsvorstellung war stark mit dem *ius distributivum* als wesentlichem Bestandteil monarchischer Pflichten verbunden: Gerecht war ein Herrscher nur dann, wenn er Privilegien, Ämter und Gnadenerweise gerecht verteilte. Tat er das nicht, so lag der Vorwurf der Ungerechtigkeit bis hin zu dem einer „Tyrannis“ auf der Hand. Gerade im Fall Sigismunds III. mögen die Tendenzen zu einer teilweise religiösen Aufladung der monarchischen Legitimation auch dazu beigetragen haben, die Auseinandersetzungen über die von ihm geübten *ius iustitia distributiva* auf eine absolutere Ebene zu heben

herren und Schauspielern. In: ders. (Hg.): Die Inszenierung der heroischen Monarchie. Frühneuzeitliches Königtum zwischen ritterlichem Erbe und militärischer Herausforderung. München 2014, S. 8–39, hier: S. 13–17; zu Báthory vgl. Jerzy Besala: Stefan Batory. Posen 2010, bes. S. 437–439, S. 444; zu Sigismund III. Wasa vgl. etwa Damien Tricoire: Mit Gott rechnen. Katholische Reform und politisches Kalkül in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen. Göttingen 2011, S. 139f., S. 163f.

<sup>65</sup> Mirko Breitenstein: Einleitung. Pluralisierung von Gerechtigkeit. In: ders./Gert Melville/Gregor Vogt-Spira (Hg.): Gerechtigkeit. Köln/Weimar/Wien 2014, S. 115f., hier: S. 115.

<sup>66</sup> Bömelsburg: Nationen (wie Anm. 61), S. 277–320.

<sup>67</sup> Zu Russland vgl. etwa Isaiah Gruber: From Bethlehem to Beloozero. Biblical Languages and National-Religious Boundaries in Muscovy. In: RH 41 (2014) 1, S. 8–22; Paul Bushkovitch: The Formation of a National Consciousness in Early Modern Russia. In: HUS 10 (1986) 3/4, S. 355–376; zu Konzepten aus dem evangelischen Kontext vgl. Diana Muir Appelbaum: Biblical Nationalism and the Sixteenth-Century States. In: National Identities 15 (2013) 4, S. 317–332; Achsah Guibbory: Israel and English Protestant Nationalism. „Fast Sermons“ during the English Revolution. In: David Loewenstein/Paul Stevens (Hg.): Early Modern Nationalism and Milton’s England. Toronto/Buffalo/London 2008, S. 115–138; Paul Ihalainen: Protestant Nations Redefined. Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of the English, Dutch and Swedish Public Churches (1685–1772). Leiden/Boston 2005. Eine konfessionell- und europäübergreifende vergleichende Forschung zu diesem Thema liegt bisher nicht vor, deshalb sind Aussagen zu anderen katholischen Gesellschaften nicht möglich.

und mithin zu potenzieren.<sup>68</sup> Denn die weltliche Ämterverteilungspolitik des Königs konnte von Gegnern oder Übervorteilten im Umkehrschluss religiös interpretiert und damit als konfessionelle Parteilichkeit denunziert werden.<sup>69</sup>

Abstrakt wurden die Regeln einer *iustitia distributiva* in der zeitgenössischen Hausväterliteratur thematisiert und von hier aus auf den Monarchen übertragen. So formulierte Olbracht Strumieński 1573: Nur ein ehrlicher, gerechter und tugendhafter Herr verdiene einen ebensolchen Diener, andernfalls „diene ihm nicht länger, wenn du nur harte Tage verbringst“.<sup>70</sup> Durch die im späten 16. Jahrhundert häufigen Interregna (1572/1573, 1574/1575, 1586/1587) wurde dieses Konzept immer wieder aktualisiert: Im Zuge der durch mehrere Kandidaten und Doppelwahlen hervorgebrachten inneren Konflikte war das monarchische Versprechen von Gerechtigkeit für alle beteiligten Seiten attraktiv. Wawrzyniec Goślicki (1530–1607), politischer Schriftsteller und Bischof, formulierte dies in seiner Schrift „De optime senatore“ (1568, 2. Auflage: 1593) folgendermaßen: Die Tugendgemeinschaft der *cives* kürt durch Wahl den König – „unus omnium optimus, qui etiam a regendo, vel recte agendo Rex appellatur.“<sup>71</sup> Mithin fungierte der Monarch zumindest in diesem theoretischen Entwurf als oberster Amtsträger, der sich innerhalb der *respublica* durch Tugend und Gerechtigkeit für eine Herrschaft qualifizieren musste, die niemals dem Verhältnis von einem Herrn zu seinen Sklaven, sondern stets demjenigen vom Vater zu seinen Söhnen gleichen sollte. Das Recht blieb auch in diesem Fall die höchste *ratio* des Gemeinwesens, die das Handeln des Monarchen definierte und beschränkte.

So finden sich etwa in den Begrüßungsreden, die für die Wahlkönige Henri Valois, Stephan Báthory und nicht zuletzt Sigismund Wasa aus Anlass von Wahl beziehungsweise Krönung im Namen der Stände gehalten wurden, jeweils Forderungen nach Gerechtigkeit: Darin wird der König idealiter mit den zeitgenössisch typischen Herrschertugenden wie Tapferkeit, Weisheit, Frömmigkeit und Gerechtigkeit charakterisiert. In diesem Zusammenhang kommt der Gerechtigkeit stets eine besondere Aufmerksamkeit zu. Mit ihr wird der Anspruch verbunden, der neue Monarch habe alle überkommenen Privilegien und Rechte zu bestätigen. In der Begrüßungsrede Wawrzyniec Goślickis für Sigismund Wasa befließigte sich der Bischof von Kamieniec dabei eines Gerechtigkeitsbegriffs, den er nicht nur

<sup>68</sup> Hier wäre jedoch zu fragen, ob es durch die religiöse Aufladung zu einer „Sakralisierung“ des gesamten Herrschaftsanspruchs von Sigismund gekommen ist. Die Notwendigkeit einer deutlichen Differenzierung des Problems der „Sakralität“ von Königtum im Allgemeinen und die Forschungsperspektiven hierauf werden zusammenfassend diskutiert bei Jens Ivo Engels: Das „Wesen“ der Monarchie?. Kritische Anmerkungen zum „Sakralkönigtum“ in der Geschichtswissenschaft. In: *Majestas* 7 (1999), S. 3–39.

<sup>69</sup> Vgl. Krzysztof Chłapowski: *Elita senatorsko-dygnitarska Korony za czasów Zygmunta III i Władysława IV*. Warschau 1996, S. 40f.

<sup>70</sup> Olbracht Strumieński: *O sprawie Sypaniu a / Wymierzaniu / y Rybieniu stawów: także o Przekopach / o Wazeniu y prowadzeniu Wody*. Książki wszystkim gospodarzom potrzebne, w Krakowie 1573.

<sup>71</sup> Wawrzyniec Goślicki: *De optimo senatore libri duo in quibus magistratum officia, ciuuni vita beata, rerumpub. foelicitas explicantur*. Basel 1593, S. 26, S. 52, S. 61.

bereits zwei Jahrzehnte zuvor in seiner politiktheoretischen Schrift „De optimo senatore“ ausgeführt hatte, sondern der auch in den Statutenentwürfen der Jahrhundertmitte stark gemacht worden war.<sup>72</sup>

Der Monarch war in diesem Sinne als oberster Richter verantwortlich für die Einhaltung der Gesetze und in moralisch-rechtlicher Hinsicht für die Bestrafung aller Gesetzesbrecher. Anknüpfend an die römischrechtliche Denkfigur der *iustitia distributiva* bildete die Gratifikation von Meriten hier den Gegenpart. Mithin seien „praemio & paena“ die wichtigsten Prärogativen des Königs – „mit der rechten Hand den Guten und Verdienten ihren Lohn zu geben: und die Schlechten mit der linken Hand zu strafen“.<sup>73</sup> Gerechtigkeit war also in dieser Vorstellung eine stets vom Herrscher zu erbringende Dienstleistung, die auch in herrscherlichen Leistungen (Gratifikationen) gemessen werden konnte.

### *Konfessionelle und religiöse Implikationen*

In der Forschung unbestritten ist, dass vor allem in der Krone Polen – weniger im multikonfessionellen Großfürstentum Litauen – ältere Vorstellungen von Recht und Gerechtigkeit stark und dauerhaft theologisch westkirchlich legitimiert waren. Hier weicht Polen nicht von anderen Verbänden in West- und Südeuropa ab.

Ein solches Denken wurde auch sehr rasch von den ersten protestantischen Publizisten übernommen und ausgebaut. Mikołaj Rej nutzte seit den 1540er-Jahren in seinen Postillen, in seinen moralischen Maximen und in seinen theologischen Schriften sehr häufig Wörter aus dem Begriffsfeld „Gerechtigkeit“; dies hatte Folgen für die polnische Schriftsprache: Das Wort *sprawiedliwość* für „Gerechtigkeit“ wurde im Zuge dessen breit in die Schriftsprache eingeführt, durch Drucke eingebürgert und durch eine spezifische Oratorik und Rhetorik auch lebensweltlich verbreitet.<sup>74</sup>

Diese Begrifflichkeit wurde in den von polnischen Protestanten in polnischer Sprache verfassten Weltchroniken, in der Geschichtsschreibung und in der Rechtsliteratur sehr rasch aufgegriffen und auch auf mittelalterliche Herrscher rückprojiziert.<sup>75</sup> Daher kam die Tradition, einige Piastenherrscher mit dem Beinamen „der Gerechte“ auszuzeichnen, etwa „Kazimierz Sprawiedliwy“ (1138–1194).

Der Gerechtigkeitsbegriff nimmt auch in theologischen Verteidigungs- und Kompromisschriften eine herausgehobene Stellung ein – gezeigt werden kann das

<sup>72</sup> Vgl. Lichy: Stand (wie Anm. 63), S. 224f.

<sup>73</sup> Wawrzyniec Goslicki: Witanie Rad y Stanów Koronnych Polskich, do Krola Ie[go] Msci Zigmunta Trzeciego, w polu, przed miastem Kazimierzem, przez Ie[go] Mlsc Ksiedza Wawrzynca Goslickiego, Biskupa Kamienieckiego czynione. Krakau 1587, S. 8.

<sup>74</sup> Einige Beispiele bei Mikołaj Rej: Świętych słów a spraw Pańskich [...] kronika albo postylla, polskim językiem a prostym wykładem też dla prostaków króćce uczyniona, Krakau 1557, D 4: „Najświętsze prawo, a najświętsza sprawiedliwość, przywłaszczyc to każdemu, co komu należy.“ – „Sprawiedliwość nie tylko każdemu przywłaszcza, co kumu właśnie przynależy, ale też nic nikomu nie wydziera; owszem rzeczy swoje własne sprawiedliwie rodzaje“.

<sup>75</sup> Marcin Bielski: Kronika wszytkiego świata. Krakau 1551/1554/1564.

an der Warschauer Konföderation von 1573, zu der sich der polnisch-litauische Adel nach der Bartholomäusnacht und vor der Wahl Henri Valois zum polnischen König zusammenschloss, um konfessionelle Konflikte zu begrenzen. In der Konföderationsakte garantierte man sich einleitend wechselseitig religiöse Duldung: „Verheischen und versprechen einander / vor Uns / und Unsere nachkommene / zu Ewigen zeitten / krafft geleisten Eydschwur / bey Unserem gutten Glauben Ehren / und Gewissen / das Wir Uns ob=schon ungleich in Geistlichen gewissens sachen ge=sint / des lieben Friedens untereinander befleissen / und wegen ubung dieser oder jener Religion / oder enderung des Gottesdiensts kein Menschen Blut zu jrgend einer zeit vergissen wollen.“<sup>76</sup>

Grundlage der Vereinbarung war das bereits in der Präambel beschriebene Ziel, „auff was weise / be=staendiger Friede / Gericht und Gerechtigkeit / gleicher Schirm guttes / un dem allgemeinen wesen ersprißliches Regiment unter uns zu haben / und zuerhalten.“<sup>77</sup> Bereits hier tauchte der Gerechtigkeitsbegriff (im polnischen Original *sprawiedliwość*, wird er im Deutschen in der Doppelung „Gericht und Gerechtigkeit“ übersetzt) als zentrale Begründungsinstanz auf; er konnte religiös im Sinne einer versprochenen himmlischen Gerechtigkeit, aber auch politisch im Sinne einer gerechten weltlichen Ordnung gedeutet werden.<sup>78</sup> Gerade dieser Kompromisscharakter der Gerechtigkeitsformel begünstigte ihre Verbreitung, im Extremfall auch als ein bloßes „Plastikwort“ (Lutz Niethammer), das seiner Inhalte entkleidet war.

Die konfessionelle Duldung wurde zugleich in Artikel VII als Ansatz zur Durchsetzung von Gerechtigkeit erklärt: „So viel die verfassung / nach welcher / zu befoerderung der Gerechtigkeit / in ordentlichen Gerichtsstellen zusprechen / anlangen thut / lassen Wir solche krafft haben / wie sie jedweder Palatinat oder Pfaltzschafft zu seinem selbst eigenen belieben / auffgesaetzt / oder kunfftig auffzusaetzen / rahts wer=den moechte.“<sup>79</sup>

Nach Abschluss des Bundes trugen die Protagonisten – darunter auch der spätere Reichskanzler Jan Zamoyski (1542–1605), der für mehrere Jahrzehnte der den Diskurs maßgeblich prägende ständische Politiker war, – an den zukünftigen König Forderungen heran. Man wies Henri Valois auf die große Bedeutung von Ämtern sowie Würden hin und kommunizierte ihm die Erwartung, dass er sich als neuer König der entsprechenden Großzügigkeit und Gerechtigkeit bei der Ämtervergabe zu befleißigen habe.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> Zitiert wird hier nach der zeitgenössischen deutschen Übersetzung, vgl. Die Warschauer Konföderation 1573. In: Themenportal Europäische Geschichte (2011), <http://www.europa.clio-online.de/quelle/id/artikel-3529> (letzter Zugriff am 22. 5. 2019).

<sup>77</sup> Ebd., Präambel.

<sup>78</sup> In letzterem Sinne bei Michael G. Müller: „Nicht für die Religion selbst ist die Conföderation inter dissidentes eingerichtet ...“. Bekenntnispolitik und Respublica-Verständnis in Polen-Litauen. In: Luise Schorn-Schütte (Hg.): Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. Politische Theologie – Res publica-Verständnis – konsensgestützte Herrschaft. München 2004, S. 311–328.

<sup>79</sup> Die Warschauer Konföderation 1573 (wie Anm. 76), Artikel VII.

<sup>80</sup> Vgl. Jan Zamoyski: *Oratio qva Henric[um] Valesivm regem renunciat*. Paris 1573, 14 v.–15 v.

Zu diskutieren ist, inwieweit in diese westkirchlich-politischen Vorstellungen von Gerechtigkeit, die eine Aufteilung in eine sakrale und eine religiöse Sphäre beinhalteten, auch ostkirchliche, byzantinische und ostslavische Vorstellungen eindrangen. Der aus Rotreußen stammende Geistliche und Humanist Stanisław Orzechowski, auf den – quellenmäßig schwach belegt – das Diktum „gente Ruthenus, natione Polonus“ zurückgeführt wird,<sup>81</sup> übertrug ostslavische Konzepte einer engen Verbindung von Priesterschaft und Herrschaft (*sacerdotium et imperium*, die ostslavische *symphonia*) auf Polen-Litauen. In seinem Modell einer gerechten Ordnung regierte ein weltlich und theologisch legitimierter „gerechter Herrscher“ den Staatsverband.<sup>82</sup> Bildlich wurde dies in dem Frontispiz zum „Quincunx Polonia“ („Muster Polen“) dargestellt: Polonia empfängt (und dirigiert) ihre Macht an den Priester- und Ritterstand. Dieses Motiv wurde in späteren Drucken – unter anderem bei Jakob Kazimierz Haur 1693 – wieder aufgenommen.<sup>83</sup> Es könnte somit argumentiert werden, dass in ostkirchlichen Einflüssen des 16. Jahrhunderts eine Quelle organischer, herrscherzentrierter Gerechtigkeitsvorstellungen lag.

*Diskursive Konstruktionen und Repräsentationen von „Gerechtigkeit“  
in Konfliktfällen*

Polen-Litauen war niemals ein Einheitsstaat, sondern blieb stets eine zusammengesetzte Monarchie, die nicht nur aus der Krone Polen und Litauen, sondern aus einer Fülle von Lehnsherzogtümern (die Herzogtümer Preußen und Kurland), aus autonomen Regionen (Königliches Preußen, Polnisch-Livland), Ländern mit Eigenbewusstsein (Großpolen, Masowien, „Ruthenien“) sowie kleineren Territorien mit Sonderrechten bestand, und die durch bündische Strukturen zusammengehalten wurde.<sup>84</sup> Der Dissens bildete deshalb eine auch verfassungsrechtlich festgeschriebene Grundkategorie, der in den Institutionen (Landtagen, Reichstagen mit gewohnheitsmäßig getrennten Sitzungen, Krontribunalen und dem Litauischen Tribunal) implementiert war. Dies bedeutete eine Pluralisierung<sup>85</sup> der Rechtstheorien sowie eine starke rhetorische Aufladung der Rechtsfindung, da das Streiten um die wahren Grundlagen und Prinzipien von Gerechtigkeit einen zentralen Austragungsmodus von Konflikten darstellte.

<sup>81</sup> Vgl. David Althoen: *That Noble Quest. From True Nobility to Enlightened Society in the Polish-Lithuanian Commonwealth (1550-1830)*. [Diss.] Ann Arbor 2001, S. 122-126.

<sup>82</sup> Stanisław Orzechowski: *Baptismus Ruthenorum: Bulla de non rebaptisandis Ruthenis*. Krakau 1544; ders.: *Quincunx to jest Wzór Korony Polskiej*. Krakau 1563/1565.

<sup>83</sup> Magdalena Górka: *Polonia respublica patria. Personifikacja Polski w sztuce XVI-XVIII wieku*. Breslau 2005, Tafel 3f.

<sup>84</sup> Vgl. Kolja Lichy: *Vom dynastischen Unionsreich zur „parlamentarischen Union“ von 1569*. In: Bömelburg: *Polen (wie Anm. 10)*, S. 169-203; Reinhart Koselleck: *Strukturen federalne a kształtowanie się narodu w Niemczech/Föderale Strukturen und Nationsbildung in Deutschland*. Warschau 2001.

<sup>85</sup> Vgl. Jan Schröder: *Pluralisierung als Deutungskonzept für die Rechtstheorie in der Frühen Neuzeit?*. In: Müller/Oesterreicher/Vollhardt (Hg.): *Pluralisierungen (wie Anm. 31)*, S. 95-116.

Im Konfliktfall mündete dies jeweils in scharfe Konkurrenzen und Überbietungswettbewerbe, bei denen beide Seiten rhetorisch für sich in Anspruch nahmen, nach den Maximen der Gerechtigkeit zu handeln. 1606 brach eine Fronde gegen Sigismund III. aus, an dessen Ursprung die Unzufriedenheit von erheblichen Teilen des Adels mit den aus ihrer Sicht „ungerechten“ Distributionspraktiken Sigismunds stand. Sigismund III. rechtfertigte sich nach der weitgehenden Niederschlagung der Adelsfronde (*rokosz*) am 24. Juni 1607, indem er argumentierte, neben der königlichen Herrschaft würden auch alle Amtsträger und der Sejm von einer kleinen Gruppe angegriffen, die für sich selbst mehr Autorität und Herrschaftsrechte „als das Recht, als die Richtigkeit, als die Gerechtigkeit, als die Obrigkeit, als die Einigkeit aller Stände erlaubt, usurpieren“.<sup>86</sup> Folglich forderte der Monarch, dass sich niemand dem *Rokosz* anschließen oder ihm Unterstützung zukommen lassen dürfe, denn die Gerechtigkeit sei aufseiten des Königs und der Mehrheit der Adelsgesellschaft. Deshalb habe der Adel treu an der Seite Sigismunds III. für dessen legitime Herrschaft sowie damit auch für seine eigenen Rechte und Freiheiten einzustehen.<sup>87</sup>

Dagegen replizierte der Anführer des Aufstandes, Mikołaj Zebrzydowski (1553–1620): In einem Brief an einen anderen Aufstandsführer, Janusz Radziwiłł, eine Woche nach der Schlacht bei Guzów am 14. Juli 1607, betonte der Krakauer Wojewode die Tapferkeit der *Rokosz*-Truppen und ihrer Führer, die mehrfach in die königlichen Reihen eingedrungen seien und mehrere Fahnen erbeutet hätten – so „gab Gott ein Zeugnis unserer Gerechtigkeit“.<sup>88</sup> Beide Seiten beanspruchten Gerechtigkeit für sich: Sigismund III. stützte sich auf herrscherliche Prärogativen und ein aus monarchischer Sicht nicht unproblematisches Mehrheitsargument, Zebrzydowski auf adlige Tapferkeitsvorstellungen.

Gerechtigkeitsdiskurse behandeln stets auch die Frage nach Strafen: Nach dem Aufstand 1606/1607, der in einer offenen Feldschlacht immerhin 200 Opfer gekostet hatte, wurden alle Aufständischen begnadigt; es gab keine Hinrichtungen. Herrscherliche Gerechtigkeit äußerte sich in Polen-Litauen eben nicht in der strafenden Gerechtigkeit gegenüber Gegnern, sondern im Leitbild der „herrscherlichen Milde“. Dies wird in den Emblematasammlungen des 17. Jahrhunderts, etwa von Andrzej Maksymilian Fredro (1620–1679), expliziert, in denen diese als zentrales Attribut herausgestellt wird.<sup>89</sup> Leitbild ist ein „panem non fulmina“ – ein auf Mäßigung bedachter, die Staatsbürger in ihren Rechten nicht bedrohender Monarch.<sup>90</sup>

<sup>86</sup> Uniwersał Króla Jmci naprzeciwno wypowiedzeniu posłuszeństwa, Biblioteka Czartoryskich, rkps 103 (Teki Naruszewicza t. 103 [1607]), S. 421–442, hier: S. 425.

<sup>87</sup> Vgl. ebd., S. 426.

<sup>88</sup> Mikołaj Zebrzydowski an J. R. (Janusz Radziwiłł), Pliszczyna am 14. 7. 1607, AGAD Archiwum Warszawskie Radziwiłłów, Dz. V nr 18671.

<sup>89</sup> Andrzej Maksymilian Fredro: *Monita politico-moralia et Icon ingeniorum*. Danzig 1664 [allein im 17. Jahrhundert zehn polnische Auflagen, auch Übersetzungen ins Deutsche].

<sup>90</sup> Andrzej Maksymilian Fredro: *Sriptorum seu togae & belli notationem fragmenta*. Accesserunt *Peristromata Regum Symbolis expressa*. Danzig 1660, S. 322–324.

Diese Konstruktion sei an zwei Fallbeispielen skizziert, die jeweils auf unterschiedliche Diskurssphären rekurrieren:

Jan Szcześzny Herburt (1567–1616), einer der Aufständischen von 1606, ließ nach der Niederlage gegen Sigismund III. und der Generalamnestie seine Residenz in Dobromil mit allegorischen Darstellungen ausmalen.<sup>91</sup> Die Bilder des zentralen Saals kreisten um die Themen Familie, Monarchie und den *Rokosz* als bewaffnete Aktion, wobei dies alles in ein abstraktes Ordnungssystem eingefügt wurde. Den Raum beherrschte die Abbildung von vier Kirchtürmen, die mit den Aufschriften „*praca*“ („Arbeit“), „*cnota*“ („Tugend“), „*ślawą*“ („Ruhm“) und „*zazdrość*“ („Missgunst“) versehen waren. Der „Turm der Arbeit“ war zweigeteilt: Zeigte die eine Seite Kampf- und Kriegsszenen, waren auf den anderen Seiten Buchrücken dargestellt. Hier fanden sich die Namen von Autoren historischer Werke, daneben beherrschten vor allem Rechtsbücher die imaginäre Bibliothek, fanden sich doch Buchrücken mit den Aufschriften „Privilegien“, „Metrik“ und „Pakta“, letzteres in Anspielung auf die Wahlkapitulationen der Monarchen. Zudem fanden Jan Łaski, der Herausgeber der ersten offiziell approbierten Kodifikation krongalischer Rechts im 16. Jahrhundert, sowie dessen Nachfolger Jakub Przyłuski und Jan Herburt Erwähnung – Letzterer war der Vater des Auftraggebers. Die Fenster der „Tugend-Kirche“ waren beschrieben mit den Schlagworten „Sejm“, „Sejmiki“, „Versammlungen“, „*Rokosz*“, „Legationen“, „Kriege“, „Allgemeines Aufgebot“, „Freundschaftsdienste“, „Gerichtstage“, „Einigung“, „Konvokationen“, „Tribunale“.

Der blaufarbige „Turm des Ruhms“ trug die Aufschrift: „Der tugendhafte Adlige, klug, fromm, gerecht, Gott segne ihn, der tapfere, gewandte, herausragende Liebende des Vaterlandes.“<sup>92</sup> In Schwarz war hingegen der „Turm der Missgunst“ gehalten, in dem *privata* („Privatinteressen“) und entsprechend „der Unruhige“, „der Aufständische“ und der *factiosus* („nur Privatinteressen Vertretende“) versammelt waren.

In der Summe präsentiert sich das Bildprogramm Herburts also als eine Verquickung von Adelsideal, Definition des Gemeinwesens und Apologie des *Rokosz*. Der Adlige wird hierbei über Tugend und Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Tapferkeit definiert. Diese manifestieren sich besonders in seiner Kampfbereitschaft und -fähigkeit und seinem Engagement für das Gemeinwesen – in Form der ständischen Herrschaftsbeteiligung und Justiz. Elemente eines Ritterideals amalgamieren hier mit dem Anspruch humanistischer Bildung, tradierte familiäre und heraldische Strukturen verbinden sich mit abstrakten Vorstellungen von Herrschaftsordnung. Die Interpretation des Gemeinwesens erweist sich in diesem Zusammenhang als ambivalent: Zwar findet die Berufung auf Monarchen statt, doch

<sup>91</sup> Zum Freskensaal von Dobromil vgl. die Quellenedition bei Ferdinand Bostel: O malowaniach zdobiących niegdyś ściany zamku Dobromilskiego. In: Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce 4 (1891), S. XCVI–XCVIII; zur symbolischen Dimension der Ausmalung vgl. Juliusz A. Chrościcki: La simbologia del potere nella decorazione di Dobromil. In: ORP 39 (1995), S. 123–132.

<sup>92</sup> Bostel: Malowaniach (wie Anm. 91), S. XCVII.

zögerte Herbut auch nicht, die aristokratische Republik Venedig als Bezugspunkt zu zitieren: „Ich das althehrwürdige Polen / für Tugend stets berühmt / auf Venedigs reizende Herrschaften / Schau ich und seine vielen Burgen.“<sup>93</sup>

Einer der weiteren Protagonisten des *Rokosz*, Mikołaj Zebrzydowski, glaubte ebenfalls, sich im Besitz der Gerechtigkeit zu befinden. In einer Rede führte er aus: „Ich traue meiner Gerechtigkeit und ihrer altpolnischen Tugend dermaßen, dass ich mich selbst ganz allein in ihre Mitte stellen will und über alles, was die Respublica betrifft und über mein Verhalten Rechnung geben will, dergestalt, dass auch die Herren Senatoren, die wegen ihres schlechten Rats beschuldigt werden, sich hier stellen, und sie sollen darüber Richter sein, und wer sich als schuldig erweist, den sollen sie mit ihren Säbeln zerteilen.“<sup>94</sup>

Auf den ersten Blick wurden hier mit „Gerechtigkeit“, „Tugend“ und „Respublica“ die gewohnten politiktheoretischen, ethisch grundierten Leitbegriffe abgerufen. Zugleich verwiesen die Wendungen von der persönlichen „Gerechtigkeit“ Zebrzydowskis und der „altpolnischen“, will heißen: durch Tradition gefestigten, „Tugend“ seine – auch hier liegt wieder die Disqualifizierung als „fremd“ nahe – Gegner auf die adlige Ehre. Folgerichtig evozierte die gesamte Äußerung eine rhetorische Duellforderung, Gerechtigkeit konnte frühneuzeitlich performativ sehr unterschiedliche Konsequenzen fordern.

### Ausblick: Die Reichweite der polnisch-litauischen Gerechtigkeitsdiskurse im östlichen Europa

Die hier für Polen-Litauen nachgezeichneten Gerechtigkeitsdiskurse befanden sich nicht auf einer Insel, sondern inmitten eines seit dem späten 16. Jahrhundert immer bellizistischer werdenden Europa. Polen-Litauen besaß im 17. Jahrhundert eine erhebliche Ausstrahlung auf Russland, zumal auch Territorien (Smolensk, Ukraine) und Eliten zwischen beiden Herrschaftsgebieten hin- und herwechselten. Die verschiedenen Felder seien hier nur thesenhaft benannt – die Ausführung dieser Verflechtungen erfordert gesonderte Studien:

1. Notwendig ist es, die Entlehnungen und Nutzungen des russischen Begriffs *spravedlivost* aus dem polnischen *sprawiedliwość* nachzuzeichnen. Ist damit nicht auch ein Konzepttransfer von polnischen Inhalten verbunden, der allerdings angesichts der Moskauer Realitäten wiederholt sanktioniert und unterbunden wurde?

<sup>93</sup> Vgl. ebd., S. XCVIII. Zur Orientierung an und zu Kontakten mit Venedig: Joanna Kostylo: Commonwealth of All Faiths. Republican Myth and the Italian Diaspora in Sixteenth-Century Poland-Lithuania. In: Karin Friedrich/Barbara M. Pendzich (Hg.): Citizenship and Identity in a Multinational Commonwealth. Poland-Lithuania in Context (1550-1772). Leiden/Boston 2009, S. 171-205.

<sup>94</sup> Mikołaj Zebrzydowski: Opisanie prawdziwe i porządne traktatów pod Janowcem. In: Jan Czubek (Hg.): Pisma polityczne z czasów rokосу Zebrzydowskiego 1606-1608. Bd. 3: Proza. Krakau 1918, S. 145-154, hier: S. 149.

2. In der Geschichtsschreibung, vor allem in der ostslavischen Rezeption von Maciej Strykowski (auch vermittelt über Guagnini, der Strykowski-Guagnini-Komplex kann stärker vor einem polnischen Hintergrund behandelt werden), werden wiederholt Gerechtigkeitsdiskurse aufgenommen.<sup>95</sup>
3. Ein Transfer polnischer Gerechtigkeitskonzepte erfolgte über Kiev und Weißrussland durch die ersten, noch stark polnisch-ruthenisch beeinflussten Fassungen des ersten russischen Geschichtswerks, des „Sinopsis“,<sup>96</sup> und durch Simeon Polockij.
4. Die Kurbskij-Kritik am Tyrannen Ivan IV. und damit am Zarentum trug im späten 16. und im 17. Jahrhundert auch polnisch-litauische Vorstellungen. Von dieser Erkenntnis bleibt die in der Forschung kontrovers diskutierte Frage des Entstehungszeitpunktes der Texte unberührt.<sup>97</sup>

In westeuropäisch inspirierten Gesamtdarstellungen zu Rechts-, Verfassungs- und Gerechtigkeitskonzepten findet sich häufig die Vorstellung von einer „Grenze Europas zwischen Finnland, Polen-Litauen, Ungarn, Kroatien einerseits, Russland, dem Osmanischen Reich, Serbien andererseits“.<sup>98</sup> Die genannten Rezeptionslinien zeigen, dass solch eine Grenze gerade für das späte 16. und das 17. Jahrhundert nicht existierte. Tatsächlich haben wir es mit umfangreichen Verbindungslinien und Rezeptionsprozessen zu tun, deren Untersuchung aber infolge der durchgängigen Handschriftenkultur und späterer Quellenverluste schwierig ist, manchmal zu Kontroversen führt und vielfach nur punktuelle Ergebnisse erbringen kann. Umso wichtiger ist es allerdings, solche Forschungen zu betreiben.

## Abstract

Early modern Poland-Lithuania was a multi-confessional region and it stood at the crossroads of diverse European discourses concerning Justice. There, discussions about Justice and just rule brought up a key point of conflict between the Ruler and the powerful nobles. While, as in other parts of contemporary Europe, natural law remained the implicit higher authority and positive law was intrinsically connected with politics, the main nub of concern in this region was not so much the ideal of the just Ruler, but how power should be distributed and how this could be legitimated in the long term. This issue was debated from different angles in the proto-parliamentary assemblies. This article portrays several aspects

<sup>95</sup> Aleksandr I. Rogov: *Rusko-pol'skie kul'turnye svjazi v epochu vozroždenija (Strykowski i ego chronika)*. Moskau 1966.

<sup>96</sup> Bömelburg: *Nationen (wie Anm. 61)*, S. 386–389.

<sup>97</sup> Inge Auerbach: [Rezension über] Konstantin Ju. Erusalimskij: *Sbornik Kurbskogo*. Tom 1: *Issledovanie knižnoj kul'tury*. In: *JGO* 59 (2011) 4, S. 586–590; Gabriele Scheidegger: *Endzeit. Russland am Ende des 17. Jahrhunderts*. Bern 1999.

<sup>98</sup> Wolfgang Reinhard: *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München <sup>3</sup>2002, S. 20.

of the discourses on Justice and just rule that emerged in 16<sup>th</sup>- and early 17<sup>th</sup>-century Poland-Lithuania. First the article explores the juridical and theoretical-political positions taken, and, to do this, focuses on collections of laws and drafts of legal systems, as well as political ideas of just rule and tyranny which sought to achieve a balance between the monarch and the noble estates. Secondly, the authors examine understandings of Justice, as they were coloured by the differing religious outlooks in this multiconfessional society where Catholic, Protestant and Orthodox influences all met. Finally, the authors show how the concept of Justice was constructed, represented and utilized in cases of conflict. Here, in the run-up to Zebrzydowski's rebellion, they take the *rokosz* of 1606/1607 against King Sigismund III Vasa as an example. The article concludes with a short review of the range of Polish-Lithuanian discourses on Justice that penetrated Eastern Europe in general, and especially Russia. Contrary to the impression given in several general accounts of law and constitution in European history, Russia was not cut off from other parts of Europe, as Poland-Lithuania was an important channel of contact and the source of many diverse theories of Justice and just rule that found their way both to the East and to the West.

*Hans Georg Majer*

## Sultan und Gerechtigkeit im Osmanischen Reich

### Gerechtigkeit als Herrschertugend

Im frühen 15. Jahrhundert, zu Beginn des zweiten Jahrhunderts ihrer Herrschaft, hatten die osmanischen Sultane eine dynastische Kontinuität und Stabilität erreicht, die auch durch die Wirren des Thronstreits nach der Niederlage durch Timur bei Ankara 1402 und durch die drohende Aufsplitterung des Reichs nicht auf Dauer hatte unterbrochen werden können. Aufgestiegen war das Reich durch Kriege und Eroberungen und so feiert das älteste erhaltene osmanische Geschichtswerk, das im Jahre 1410 abgeschlossene „Iskendername“ des Ahmedî, die Osmanen als Gazi, als Kämpfer gegen die Ungläubigen. Ein Gebiet nach dem anderen hatten sie diesen entrissen und dem islamischen Herrschaftsbereich (*darulislam*) hinzugefügt. Doch auch Gebiete muslimischer Nachbarn waren erobert und einverleibt worden. Wie war es möglich, die Menschen in diesen bunt zusammen-eroberten Gebieten mit ihrer ethnischen, sprachlichen und religiösen Vielfalt, mit ihren unterschiedlichen Erfahrungen, Traditionen, Erwartungen und Vorstellungen friedlich in den neuen Staat einzubinden? *Eine* Antwort darauf findet sich bei den frühosmanischen Geschichtsschreibern.

Über Orhan (1326–1362), den zweiten Sultan, schrieb Aşıkpaşazade: „Jene Länder hatten alle von der Gerechtigkeit des Orhan Gazi Kunde. In jedem Gebiete, das er erobert hatte, ließ er Recht und Gerechtigkeit walten, und so hatten die Länder, die noch nicht hatten erobert werden können, von dem, was er tat, Kenntnis erhalten“.<sup>1</sup> Über Bayezid I. (1389–1402), den vierten Sultan, heißt es bei Şükrüllah: „Als die Untertanen von der vollkommenen Gerechtigkeit und Teilnahme des Ländererobers hörten, oblagen sie (wieder) dem Anbau und der Landwirtschaft und obgleich das Land des ‘Osmân dies (schon früher) war, wurde es (nun) zehnmal so blühend“.<sup>2</sup> Auch Ahmedî hatte schon über den ihm zeitlich noch nahen Sultan Bayezid I. geschrieben: „Er kam und ließ sich mit Pracht in seiner Residenz nieder und schuf im Land vollkommene Gerechtigkeit, da das Volk diese Gerechtigkeit bei ihm fand, machten sich Groß und Klein an die Arbeit. In ganz Rum blieb kein

<sup>1</sup> Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte. Frühzeit und Aufstieg des Osmanenreiches nach der Chronik „Denkwürdigkeiten und Zeitläufte des Hauses ‘Osman“ vom Derwisch Ahmed, genannt ‘Aşık-Paşa-Sohn. Hg. von Richard F. Kreutel. Graz/Wien/Köln 1959, S. 70.

<sup>2</sup> Theodor Seif: Der Abschnitt über die Osmanen in Şükrüllâh’s persischer Universalgeschichte. In: MOG 2 (1923–1926), S. 63–128, hier: S. 98f.

Ort, der durch seine Gerechtigkeit nicht aufblühte, im (ganzen) Land blieb weder Wüste noch Berg, welche durch diesen Samen nicht zu Obsthainen und Weingärten wurden.“<sup>3</sup> Wenn Ahmedî schließlich die Gerechtigkeit seines Mäzens Emir Süleyman (1402–1411), Sohn Bayezids I., mit Nûşinrevân dem Gerechten (Chosrau I. Anuschirwan, gestorben 579) und dem zweiten Kalifen Omar (634–644), der sich ebenfalls durch Gerechtigkeit ausgezeichnet hatte, verglich,<sup>4</sup> stellte er die Gerechtigkeit der Osmanen überdies in eine lange und ehrwürdige Tradition.

In der Gerechtigkeit der Sultane sahen die frühosmanischen Geschichtsschreiber also das Mittel, das die Menschen unter der neuen Herrschaft zusammenhielt und das Land zum Blühen brachte. Was sie sagten, war nicht ohne Substanz, doch angereichert mit einer guten Prise Herrscherlob sowie mit Erwartungen an die gegenwärtigen und künftigen Herrscher als Wunsch und Mahnung. Gerechtigkeit zeichnete in der altiranischen, türkisch-mongolischen und arabisch-islamischen Tradition, in deren geistigem Raum die Osmanen lebten, den Herrscher aus. Gerecht zu sein, war verpflichtend, gehörte zum Bild des Herrschers, zu seiner Legitimation. Die Einsicht, die dahinterstand, nannte der osmanische Gelehrte Kınalızade um die Mitte des 16. Jahrhunderts den „Kreis der Gerechtigkeit“ (*daire-i adliye*). Elemente dieses Kreises der Gerechtigkeit hat Linda Darling<sup>5</sup> schon in altorientalischen und altiranischen Reichen feststellen können, voll gerundet erscheint er dann bei muslimischen Denkern. Im Kern lautet er: „Keine Macht ohne Truppen, keine Truppen ohne Geld, kein Geld ohne Wohlstand, kein Wohlstand ohne Gerechtigkeit und gute Verwaltung.“<sup>6</sup> In unterschiedlichen Texten und Formulierungen gelangte diese Vorstellung auch zu den Osmanen, die diese dann rezipierten, lehrten und verbreiteten.<sup>7</sup> Der Begriff „Gerechtigkeit“ durchdrang das Staatsdenken der Osmanen.<sup>8</sup> Er ist präsent in ihren Fürstenspiegeln und Ratgebern, etwa bei Hasan el-Kâfî, dessen Fürstenspiegel sich an Sultan Mehmed III. (1595–1603) richtete.<sup>9</sup> Die Sultane fanden sich eingebunden in den „Kreis der Ge-

<sup>3</sup> [Nihal] Atsız: *Osmanlı Tarihleri I*. Istanbul 1949, S. 22, Z. 537–544. Übersetzt in: Hans Georg Majer: Wie stellten sich die Osmanen zur Wohlfahrt ihrer Länder?. In: Klaus-Detlev Grothusen (Hg.): *Die Türkei in Europa. Beiträge des Südosteuropa-Arbeitskreises der Deutschen Forschungsgemeinschaft zum IV. Internationalen Südosteuropa-Kongreß der Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen*, Ankara, 13.–18. 8. 1979. Göttingen 1979, S. 64–78, hier: S. 65f.

<sup>4</sup> Atsız: *Osmanlı Tarihleri* (wie Anm. 3), S. 23, Z. 603f.

<sup>5</sup> Linda T. Darling: *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East. The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*. Abington/New York 2013; dies.: *Revenue-Raising and Legitimacy. Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire 1560–1660*. Leiden/New York/Köln 1996, S. 281–299.

<sup>6</sup> Übersetzt nach Darling: *History* (wie Anm. 5), S. 2.

<sup>7</sup> Ebd., S. 127–154.

<sup>8</sup> Fahri Unat: *Osmanlı İdare Felsefesinde Adâlet*. In: Halil İnalçık/Bülent Arı/Selim Aslantaş (Hg.): *Adâlet Kitabı*. Istanbul 2015, S. 117–131.

<sup>9</sup> Emmerich von Karácson/Ludwig von Thallóczy: Eine Staatsschrift des bosnischen Mohammedaners Molla Hassan Elkâfî „über die Art und Weise des Regierens“. In: Ludwig von Thallóczy (Hg.): *Illyrisch-Albanische Forschungen*. Leipzig 1916, S. 537–563, hier: S. 548; Mehmet İpşirli: *Hasan Kâfî el-Akhisarî ve Devlet Düzenine Ait Eseri Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-Âlem*. In: TED 10–11 (1978–1980), S. 239–278, hier: S. 254.

rechtigkeit“. Als muslimischen Herrschern fiel ihnen dabei vor allem die Aufgabe zu, die von Gott gesetzte und damit gerechte Ordnung des Islam zu gewährleisten und – auf der Basis der hanafitischen Rechtsschule – der Scharia zum Schutz, Wohlergehen und Nutzen der Muslime Geltung zu verschaffen.

Ihren Hof sahen die Sultane als „Zufluchtsort der Gerechtigkeit“, wie es in zahlreichen Fermanen seit dem 15. Jahrhundert ausdrücklich heißt,<sup>10</sup> – und so begriff ihn auch die Bevölkerung des Reichs, ob Muslim oder Nichtmuslim, ob Gouverneur oder Bauer, ob Mann oder Frau. Wer immer eine Beschwerde vorbringen oder eine Gnade erbitten wollte, konnte sich mit einer Bittschrift (*arzuhal*) persönlich oder durch den Kadi (beim Militär durch einen Vorgesetzten) an den Sultan wenden. Das war unter Umständen aufwendig, denn der Petent musste selbst zum kaiserlichen Hof reisen oder einen Boten dorthin senden. Trotz dieser Widrigkeiten reichten viele ein Gesuch ein.

### Kadi, Scharia und Kanun

Für Gerechtigkeit vor Ort hatten nach islamischer Tradition die vom Sultan dazu eingesetzten Kadis zu sorgen.<sup>11</sup> Sie waren gelehrte Herren, die zuvor an Medresen erst studiert und dann gelehrt hatten. Sie führten ihre Prozesse als Einzelrichter in Anwesenheit einer Anzahl unbescholtener Männer, die den Ablauf des Prozesses im Protokollbuch (*sicil*) namentlich bezeugten (*şühüd ul-hal*).<sup>12</sup> Ankläger und Verteidiger gab es nicht, Anklage erhob der Geschädigte, war das nicht (mehr) möglich, taten es seine nächsten Angehörigen, in bestimmten Fällen auch gewisse Amtsträger (*ehl-i örf*). Der Angeklagte wurde befragt, scheriatrechtlich zulässige Zeugen wurden gehört.<sup>13</sup> Das war der formale Rahmen des Wirkens der Kadis. Das Urteil fiel meist schon nach einer einzigen Sitzung, sehr zur Verwunderung von Reisenden aus dem Heiligen Römischen Reich. Der Gesandtschaftsprediger Salomon Schweigger etwa, der 1578 bis 1581 in der osmanischen Hauptstadt weilte, kommentierte und interpretierte diese Effizienz mit den Worten: „In jhren Gerichtshändeln nehmen sie nicht langen bedacht / daß die Parteyen nicht lang aufgehalten werden / und seyn ziemlich schnell mit jhrem Urteil / welches eins theils gut ist / daß also viel vergeblicher Gerichtskosten verhütet wird / Eins theils

<sup>10</sup> Friedrich Kraelitz: Osmanische Urkunden in türkischer Sprache aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur osmanischen Diplomatie. Wien 1921, S. 78f., S. 80f., S. 86f.

<sup>11</sup> Zum Amt des Kadis vgl. İlber Ortaylı: Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadi. Ankara 1994.

<sup>12</sup> Zu diesen Vorgangszeugen vgl.: Ronald C. Jennings: Kadi, Court and Legal Procedure in 17<sup>th</sup> Century Ottoman Kayseri. In: SI 48 (1978), S. 133–172, hier: S. 142–147; Murad Metin Coşgel/Boğaç Ergene: The Economics of Ottoman Justice: Settlement and Trial in the Sharia Court. Cambridge 2016, S. 70–79.

<sup>13</sup> Vgl. dazu Uriel Heyd: Studies in Old Ottoman Criminal Law. Oxford 1973, S. 235–258. Mit den Zeugen in der Rechtstheorie, in der Gerichtspraxis von Ayntab, mit ihrer Rekrutierung, ihrem sozialen Hintergrund etc. befasst sich Hülya Canbakal: Society and Politics in an Ottoman Town. 'Ayntâb in the 17<sup>th</sup> Century. Leiden/Boston 2007, S. 128–149.

ist es böß / dann also kann ein oder der ander theil übereyht und überhuyet werden / eh man noch auff den grund kommen ist“.<sup>14</sup> Niemand hatte es sehr weit zum Sitz des Gerichts. Die Amtsbezirke (*kaza*) der Kadis waren als engmaschiges Netz über das ganze Reich gespannt.

Das Verhindern und Beheben von Unrecht, das Lösen von Streitfällen, war der Kern osmanischer Gerechtigkeit und ein wesentlicher Faktor für die Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung im Reich. Das galt innerhalb des Reichs, konnte sich aber auch im Verhältnis zu Vasallenstaaten zeigen. Im Archiv von Dubrovnik (Ragusa) finden sich zahlreiche osmanische Urkunden, die einzelne Fälle regeln. Mehmed II. (1451–1481) ging einen Schritt weiter und legte ein Verfahren fest, das helfen sollte, osmanisch-ragusanische Streitfälle zu verhindern und zu lösen. Er erlaubte den Ragusanern 1462 durch einen Ferman, in seinem Reich Handel zu treiben.<sup>15</sup> „Als es aber bald Klagen und Streitigkeiten gab, falsche Zeugen auftraten und man sich Rechte gegen den wirklichen Sachverhalt anmaßte, wurden alle Käufe und Verkäufe, Handelsgeschäfte, Bürgschaften und die übrigen scheriatmäßigen Geschäfte zwischen ihnen [den Ragusanern] und den Muslimen mit Wissen des Kāzī abgeschlossen und in seine Register [*sicillat*] eingetragen, und man erhielt darüber scheriatmäßige Urkunden [*şer’î hüccet*], damit später kein Streit entstehe. Sobald ein Streit entsteht, solle man die Register und Gerichtsurkunden einsehen und danach handeln. Wenn eines von diesen zwei (Beweismitteln) fehlt und man darüber bloß mit Vorführung von Zeugen Klage erhebt, so möge sie nicht gehört werden. Wenn sich aber die Angelegenheit in den Registern befindet und auch in den scheriatmäßigen Gerichtsurkunden registriert und verzeichnet erscheinen, so möge danach gehandelt werden.“ Mit diesem Ferman schrieb Mehmed II. also den Kadis ausdrücklich vor, bei Streit zwischen Muslimen und Ragusanern das übliche Beweisverfahren mit muslimischen Zeugen nicht zuzulassen, sondern nur schriftliche Beweismittel zu berücksichtigen – eine Bestimmung, die sein frommer Sohn Bayezid II. 1486 bestätigte.<sup>16</sup> Spätere Sultane schlossen sich dem an.<sup>17</sup> Diese sultanische Regelung wich vom üblichen Verfahren vor dem Scheriatgericht (*mabkeme*) ab, bei dem die Zeugenaussage zentral war. Doch konnten unter Umständen auch im innerosmanischen Gerichtsverfahren schriftliche Beweise die Position einer Partei stärken.<sup>18</sup> Falsche Zeugen und gefälschte Urkunden wurden mit harten Strafen bekämpft.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Salomon Schweigger: Ein neue Reysbeschreibung auß Teutschland Nach Constantinopel und Jerusalem. Nürnberg 1608; ND: Graz 1964, S. 176.

<sup>15</sup> Kraelitz: Urkunden (wie Anm. 10), Nr. 2, S. 46–48.

<sup>16</sup> Ebd., Nr. 11, S. 67–69 (datiert 1486).

<sup>17</sup> Nicolaas H. Biegan: The Turco-Ragusan Relationship According to the Firmāns of Murād III (1575–1595) Extant on the State Archives of Dubrovnik. Den Haag/Paris 1967, S. 92f.

<sup>18</sup> Vgl. Boğaç Ergene: Document Use in Ottoman Courts of Law. Observations from the Sicils of Çankırı and Kastamonu. In: *Turcica* 37 (2005), S. 83–111. Ergene weist aber darauf hin (S. 107), dass die Kadis im Rahmen ihrer administrativen und finanziellen Aufgaben schriftlichen Urkunden offenbar eine höhere Bedeutung beigemessen haben.

<sup>19</sup> Delikt und Strafe im süleymanischen Kanunname publiziert von Heyd: *Studies* (wie Anm. 13), S. 83 (osmanischer Text), S. 121 (englische Übersetzung). Das Problem der falschen Zeugen erwähnt wie manch andere Reisende auch Schweigger: *Reysbeschreibung* (Anm. 14), S. 175; zur

Die religiösen und rechtlichen Vorschriften der Scharia setzten den Rahmen für das fromme, gottgefällige Leben der Muslime, regelten die geringere rechtliche Stellung der Nichtmuslime (*zimmi*) sowie auch einige Rechte der Sklaven. Männer rangierten rechtlich jeweils vor den Frauen. Für Gerechtigkeit unter den Nichtmuslimen zu sorgen, blieb bei internen Angelegenheiten und internem Streit deren religiösen Autoritäten überlassen, es sei denn, der Nichtmuslim wollte vor den Kadi ziehen, weil ihm dies vorteilhafter erschien. Das islamische Recht unterscheidet nicht einfach zwischen „erlaubt“ und „verboten“, es wertet jedwede Handlung aus religiöser Sicht: als pflichtmäßig, empfehlenswert, erlaubt, indifferent, verwerflich oder verboten. An diesen Kriterien hatte sich der Gläubige – auch der Sultan – in seinem Handeln zu orientieren und Gott gegenüber zu verantworten, und auch vor Gericht blieben sie nicht unberücksichtigt. Die Scharia ließ aber weite Lebensbereiche – etwa im Straf-, Steuer- und Wirtschaftsrecht oder im Verhältnis zwischen Lehensreiter (*sipahi*) und Bauern (*reaya*) sowie in der Organisation des Staates unreguliert beziehungsweise nur teilweise oder wenig praktikabel geregelt. Einzelprobleme aus diesen Bereichen wurden oft ad hoc durch großherrliche Fermane gelöst. Fermane zu ähnlichen oder verwandten Themen wurden auch gesammelt und mehr oder weniger offiziell in Buchform zusammengestellt. Sie dienten als Orientierungshilfe.

Die Lebensbereiche, die die Scharia nicht erfasste, aber füllte der Kanun – ein Recht, das vom Herrscher erlassen und der Scharia beigegeben wurde. Es beruhte auf der Autorität und dem Willen des Sultans und hatte sich im türkisch-mongolischen Bereich des Islam als ein wesentlicher Bestandteil des Rechts herausgebildet (*törü, yasa, kanun*).<sup>20</sup> Über Details der vorosmanischen Ahnenreihe der Gesetzgebung durch den Kanun wie auch über die Definition des Verhältnisses zwischen Kanun und Scharia ist die Forschung noch im Fluss.<sup>21</sup> Feststeht: Die osmanischen Sultane wurden zu Meistern des Kanun,<sup>22</sup> da sie darauf angewiesen waren, ihr durch Eroberungen stetig angewachsenes Reich durch Ordnung und Gerechtigkeit zu stabilisieren. Sultan Mehmed II. (1451–1481) erließ den ersten Kanun, der für das ganze Reich galt. Zusammen mit der Scharia sollte er den Kadis bei Prozessen als Rechtsbasis dienen, und durch seine Vorschriften zur Gerechtigkeit im Reich beitragen. Dieses „Kanunname Mehmeds II.“ legt in einem ersten Teil Strafen für die verschiedensten Fälle von Unzucht, Schlägerei, Verletzung und Mord, Weintrinken und Diebstahl fest. Zum Schluss folgen einige Regelungen, die Bau-

Urkundenfälschung vgl. Hans Georg Majer: Über Urkundenfälschung im Osmanischen Reich. In: Vera Costantini/Markus Koller (Hg.): Living in the Ottoman Ecumenical Community. Essays in Honour of Suraiya Faroqi. Leiden/Boston 2008, S. 45–69.

<sup>20</sup> Halil İnalçık: Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law. In: AO 1 (1969), S. 105–138, hier: S. 107f.

<sup>21</sup> Boğaç Ergene: Qanun and Sharia. In: Rudolph Peters (Hg.): The Ashgate Research Companion to Islamic Law. Farnham 2014, S. 109–122.

<sup>22</sup> Die osmanischen Kanune und Kanunname insgesamt wurden gesammelt, untersucht und in Faksimile und Umschrift veröffentlicht in: Ahmed Akgündüz: Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri. 9 Bde. Istanbul 1990–1996.

ern (*reaya*) und Timarinhaber (*sipabis*) betreffen. In einem zweiten Teil wird detailliert festgelegt, welche Abgaben von welchen Produkten die *Reaya* ihren *Sipabis* zu leisten hatten.<sup>23</sup> Einige Wiederholungen und Wendungen lassen noch die Herkunft aus Fermanen erkennen. So erinnert der folgende Satz des Kanun an die Bekräftigungsformel (*sanctio, te'kid*) eines Fermans: „Niemand auf der Welt soll anders handeln; jeder, mag es wer immer sein, der dieses Gesetz übertritt, verdient Strafe, macht sich schuldig und ist ein Verbrecher. So soll man wissen, Ihr sollt dieses Gesetz für wahr halten“.

Der sultanische Kanun tendierte auf wirtschaftlich-sozialem Gebiet zu einer gerechten Belastung der Bauern durch klar festgelegte Abgaben und sicherte damit gleichzeitig das Einkommen der *Sipabis*. Auf dem Gebiet des Strafrechts zeichnet sich in ihm die Tendenz ab, Körperstrafen (wie Handabhacken, Hinrichten et cetera) zu vermeiden und für Delikte in aller Regel die Prügelstrafe (*ta 'zir*) in Kombination mit Geldstrafen zu verhängen. Das betrifft beispielsweise die Unzucht (*zina*), die gemäß der Scharia durch vier männliche Augenzeugen bewiesen werden muss und, im Falle eines Verheirateten, mit Steinigung geahndet wird.<sup>24</sup> Das Kanunname (Abschn. 1, Nr. 1) begnügt sich mit einer Geldstrafe. Im Falle von Mord, bei dem das Wiedervergeltungsrecht (*kisas*) bestehen bleibt,<sup>25</sup> wird das scheriatrechtlich alternativ wählbare Blutgeld (*diyyet*) nun in osmanischen *Akçe* festgelegt (Abschn. 2, Nr. 2). Für Diebstahl, der nach der Scharia mit Handabschlagen geahndet wird,<sup>26</sup> bestimmt das Kanunname ausdrücklich, dass in bestimmten Fällen diese Strafe nicht zu vollziehen ist; bei Pferdediebstahl hingegen blieb sie neben der Alternative einer Geldstrafe in Kraft (Abschn. 3, Nr. 6). Geldstrafen wurden nach dem Vermögen des Verurteilten gestaffelt, sodass der Reiche mehr zu zahlen hatte als der Mittelständler oder der Arme.

Weitere Kanunnames, die mit den Namen Bayezids II. (1481–1512),<sup>27</sup> Selims I. (1512–1520)<sup>28</sup> und vor allem Süleymans des Prächtigen (1520–1566)<sup>29</sup> verbunden

<sup>23</sup> Akgündüz: Osmanlı Kanunnâmeleri (wie Anm. 22). Bd. 1. Istanbul 1990, S. 346–366. Den osmanischen Text und eine deutsche Übersetzung veröffentlichte zuerst Friedrich Kraeclitz-Greifenhorst: *Kânünnâme Sultan Mehmeds des Eroberers*. Die ältesten osmanischen Straf- und Finanzgesetze. In: MOG 1 (1921/1922), S. 13–48, ND: Osnabrück 1972. Neudruck in Lateinschrift: Ömer Lütfi Barkan: *XV ve XVI asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasları*. Bd. I: Kanunlar. Istanbul 1945, S. 387–395. Der letzte Abschnitt (Akgündüz: S. 355–357, S. 364–366; Kraeclitz-Greifenhorst: S. 28–31, S. 44–48; Barkan: S. 393–395) ist, wie Heyd: *Studies* (wie Anm. 13), S. 7–13 gezeigt hat, ein eigenes Kanunname Bayezids II.

<sup>24</sup> Mathias Rohe: *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*. München 2009, S. 125f.

<sup>25</sup> Ebd., S. 138–140.

<sup>26</sup> Ebd., S. 127–134.

<sup>27</sup> Akgündüz: Osmanlı Kanunnâmeleri (wie Anm. 22). Bd. 2. Istanbul 1990, S. 33–111 mit Hinweis auf frühere Editionen, etwa: Nicoară Beldiceanu: *Code de lois coutumières de Mehmed II*. [!] *Kitâb-i Qavânîn-i 'örfiyye-i 'Oşmânî*. Wiesbaden 1967.

<sup>28</sup> Akgündüz: Osmanlı Kanunnâmeleri (wie Anm. 22). Bd. 3. Istanbul 1991, S. 85–126 unter Hinweis auf frühere Editionen. In die Zeit nach Selim I. datiert er die Edition Yaşar Yücel/Selami Pulaha: *I. Selim Kânünnâmesi (Tirana ve Leningrad nüshaları)* (1512–1520). Ankara 1995.

<sup>29</sup> Akgündüz: Osmanlı Kanunnâmeleri (wie Anm. 22). Bd. 4. Istanbul 1992, S. 293–431; Heyd: *Studies* (wie Anm. 13), S. 54–93, S. 95–131.

sind, kamen später hinzu. Sie sind nicht als jeweils neue Gesetze zu betrachten, sondern, wie İnalçık ausgeführt hat,<sup>30</sup> als Stadien des einen osmanischen Reichskanunnames, das durch neue Sultansbefehle anwuchs und sich veränderte – auch über die Zeit Süleymans des Gesetzgebers hinaus. Bemerkenswert ist, dass im Strafrecht zum einen die Zahl der Delikte stark vermehrt und diese weiter differenziert wurden, zum anderen seit Bayezid II. (1481–1512) Nichtmuslime oft nur die Hälfte der jeweiligen Strafen der Muslime zu gewärtigen hatten. Begründet wird das im frühesten Text fiskalisch: „Damit die Kopfsteuerpflichtigen nicht verloren gehen“. Dahinter stand die Überlegung, dass wer lokal hohe Strafgebühren entrichten musste, möglicherweise kein Geld mehr hatte, um seine staatliche Kopfsteuer zu bezahlen.<sup>31</sup>

### Die Sandschak Kanunnames

Die Natur, die Bevölkerung und die Traditionen der einverleibten Gebiete im riesigen Raum des Reichs waren jedoch so vielfältig, dass das allgemeine Kanunname nicht allem und allen gerecht werden konnte. Die Sultane erließen deshalb Kanunnames, die den einzelnen Sandschaks angepasst wurden. In Selims I. Kanunname für das Sandschak Tripolis in Syrien von 1519 wird das Verfahren deutlich: „Therefore it becomes necessary for the proclamation of justice [...], which is bonded in the character of the Ottoman sultans, who are verily the shadows of God's several mercies, that he (the sultan) should ascertain and discover (through consultation) the not so obvious [...] of these lands and look into the affairs and conditions of the reaya (subjects) by relieving them of injustice and reconciling them (to the ruler) through the right [...] and proper [...] action, and by ascertaining what is canonically permissible (for these domains) to give (pay) in the form of *jizya*, *'ushr* and *kharaj* which are placed on them purely out of justice and not out of inequity and perverseness.“<sup>32</sup> Die Auferlegung religionsrechtlich begründeter Steuern wird hier als Teil der Gerechtigkeit identifiziert. Der Sultan selbst bringe „prosperity to all mankind“, er sei der, „who spreads the carpet of security and safe-conduct (*aman*); the one who [...] incorporates in his kingdom (*mulk*) justice and generosity“.<sup>33</sup> Die umsichtige Berücksichtigung der lokalen Gegebenheiten konnte dazu führen, dass teilweise an vorosmanische Regelungen angeknüpft wurde –, was bis zur Übernahme ganzer Kanune von muslimischen Vorgängerstaaten gehen konnte. So blieben in bestimmten Regionen Regelungen des Herrschers der Turkmenen vom Weißen Hammel (Akkoyunlu) Uzun Hasan

<sup>30</sup> İnalçık: Suleiman (wie Anm. 20), S. 125.

<sup>31</sup> Heyd: Studies (wie Anm. 13), S. 108f., S. 286–289; Kraelitz-Greifenhorst: *Kānūnnāme* (wie Anm. 23), S. 45.

<sup>32</sup> Rifa'at Ali Abou-el-Haj: Aspects of the Legitimation of Ottoman Rule as Reflected in the Preambles to Two Early Liva Kanunnameler. In: *Turcica* 21–23 (1991), S. 371–383, hier: S. 376 (Hervorhebungen im Original).

<sup>33</sup> Ebd., S. 377 (Hervorhebungen im Original).

(1457–1478),<sup>34</sup> des Dulkadıroğlu ‘Ala’ad-daula (1479–1515)<sup>35</sup> und des Mamluken-sultans Kaytbay (1468–1496)<sup>36</sup> noch für einige Zeit in Kraft oder wurden früh in osmanische Kanunnames eingebaut. Regelungen der schiitischen Safawiden, des religiösen Feindstaates der Osmanen, wurden allerdings nach der Eroberung von Bagdad dort radikal beseitigt.<sup>37</sup> Dagegen kam es vor, dass Regelungen christlicher Herrscher sich in osmanischem Gewande wiederfinden.<sup>38</sup> Ein besonderes Beispiel liefert der Bergbau. Als serbische und bosnische Bergbauggebiete dem Reich einverleibt wurden, übernahmen die Osmanen auch die einschlägigen serbischen Gesetze und Vorschriften für den Bergbau, die ihrerseits auf den Regelungen beruhten, die einst sächsische Bergleute nach Südosteuropa mitgebracht hatten. Dadurch lassen sich deutsche Fachtermini noch bei den Osmanen finden.<sup>39</sup> Solche Übernahmen trugen dazu bei, mangelnde Erfahrung auszugleichen, Probleme zu meistern, Ungerechtigkeiten zu vermeiden und die Verhältnisse zu festigen. Natürlich verlief nicht alles reibungslos. Gerade in den ehemals mamlukischen Gebieten in Syrien und Ägypten stießen unterschiedliche Traditionen, Gewohnheiten und Vorstellungen aufeinander und es kam mancherorts zu Widerstand. Timothy J. Fitzgerald legt dies eingehend am Beispiel des Mordes an einem osmanischen Kadi in Aleppo dar, der beauftragt war, Land und Leute in einem Kataster zu erfassen (*tahrir*) und damit in das osmanische Steuer- und Verwaltungssystem einzufügen.<sup>40</sup>

Erste Provinzkanunnames sind schon aus der Frühzeit Bayezids II. bekannt, doch ihre Hochphase war das 16. Jahrhundert. Sie wurden oft den Katastern (*tahrir*) vorangestellt, die besonders im 16. Jahrhundert regelmäßig angelegt wurden, um die Bewohner und ihre Wirtschaftskraft zu erfassen und um die Aufteilung des Landes in Staatsdomänen, Groß- und Kleinlehen (*hass*, *ziyamet*, *timar*) für den Fiskus festzuhalten und durchsichtig zu machen. Die Kanunnames der Provinzen regelten, oft recht detailliert, wofür die muslimischen und christlichen Bauern (*reaya*) in welcher Höhe an wen Abgaben und Gebühren zu leisten hatten. In vielen der erhaltenen Bände bestätigt die Tuğra des Sultans ihre offizielle Gültigkeit.

Deutlich ist das Bestreben, die *Reaya* gerecht zu belasten, – wo möglich – Gewohntes zu belassen und ihnen kein Übermaß an Änderung zuzumuten. Ziel war es, dass sie sich ohne besonderen Widerwillen an die neuen Verhältnisse gewöh-

<sup>34</sup> Halil İnalçık: *Kānūnnāme*. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Bd. 4. Leiden 1978, S. 562.

<sup>35</sup> Heyd: *Studies* (wie Anm. 13), S. 44–53, S. 132–147. Akgündüz: *Osmanlı Kanunnâmeleri* (wie Anm. 22). Bd. 7. Istanbul 1994, S. 151–164.

<sup>36</sup> İnalçık: *Kānūnnāme* (wie Anm. 34), S. 562.

<sup>37</sup> Heyd: *Studies* (wie Anm. 13), S. 39; Akgündüz: *Osmanlı Kanunnâmeleri* (wie Anm. 22). Bd. 5. Istanbul 1992, S. 154–158.

<sup>38</sup> Heyd: *Studies* (wie Anm. 13), S. 38 mit Verweis auf Barkan: *Kanunlar* (wie Anm. 23), S. 304.

<sup>39</sup> Vgl. dazu: Robert Anhegger: *Beiträge zur Geschichte des Bergbaus im Osmanischen Reich*. 3 Bde. Istanbul 1943–1954; Balduin Saria: *Der mittelalterliche sächsische Bergbau auf dem Balkan* (Neue Forschungen und Funde). In: *OW* 9 (1962), S. 131–150; Nicoară Beldiceanu: *Les actes des premiers sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque Nationale à Paris II. Règlements miniers 1390–1512*. Paris/Den Haag 1964.

<sup>40</sup> Timothy J. Fitzgerald: *Murder in Aleppo: Ottoman Conquest and the Struggle for Justice in the Early Sixteenth Century*. In: *JIS* 27 (2016), S. 176–215.

nen sollten. Die Einwohner von Erzurum, denen ihr vorosmanisches Recht zunächst geblieben war, wussten jedoch zu vergleichen. Und so erbaten sie das neue osmanische Recht auch für sich, weil es sie doch weniger belastete. Dieser Eingabe kam der Sultan „aus Mitleid und Gerechtigkeit“ nach.<sup>41</sup> Auch die strafrechtlichen Vorschriften der Kanunnames machen deutlich, dass die Sultane bestrebt waren, den Menschen die von ihren Vorgängerstaaten eingeführte oft allzu drückende Abgabenlast zu verringern.<sup>42</sup> Als nach dem Regierungsantritt Süleymans des Prächtigen Unruhen in Ägypten ausbrachen und den Besitz des reichen Landes gefährdeten, befahl dieser dem Großwesir Ibrahim Pascha (1523–1536), die Ordnung wiederherzustellen und die osmanische Herrschaft zu sichern. Dies geschah durch ein umfassendes Kanunname,<sup>43</sup> das unter Verweis auf den Kanun des Mamlukensultan Kaytbay die Verhältnisse detailliert und umsichtig regelte. Ein solcher Kanun beziehungsweise ein solches Kanunname Sultan Kaytbays ist zwar in mamlukischen Quellen nicht belegt, aber aus osmanischer Sicht gehörte zur Dynastie ein Kanun. So wurden die mamlukischen Regelungen als Kanunname des hoch angesehenen Sultan Kaytbays benannt und osmanisch „mundgerecht“ gemacht. Der ägyptischen Bevölkerung und der mamlukischen Elite konnte so die Kontinuität der Verhältnisse von mamlukischer zu osmanischer Herrschaft verdeutlicht werden.<sup>44</sup> Ägypten erhielt staatsklug eine Sonderrolle, wurde aufgrund seiner besonderen Gegebenheiten und Traditionen nicht in das osmanische System eingepasst, sondern auf Dauer als eine Einheit sui generis verwaltet. Seine Finanzen wurden in einem eigenen Schatzamt, das für alle Einnahmen und Ausgaben zuständig war und dem Sultan nur einmal jährlich aus dem Überschuss einen festen Betrag zu übersenden hatte (*irsaliye-i hazine*), verwaltet. Die Summe betrug zunächst 400 000 Goldstücke, dann 500 000. Als aber ein Gouverneur die Summe auf 700 000 steigerte und dann sogar 1 000 000 in die Hauptstadt sandte, weigerte sich Süleyman der Prächtige, diesen Betrag anzunehmen. Er sei zu hoch und er fürchte, dass das Geld tyrannisch den Armen abgepresst worden sei. Die Ausreden des Gouverneurs, der den Sultan hatte beeindrucken wollen, überzeugten ihn nicht. Er befahl, dass dieses Geld für die so wichtige Wasserversorgung der Muslime – besonders in den Heiligen Stätten Mekka und Medina – verwendet werde und setzte die *Irsaliye* wie zuvor auf 500 000 Goldstücke fest.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> İnalçık: Suleiman (wie Anm. 20), S. 128; Akgündüz: Osmanlı Kanunnâmeleri (wie Anm. 22). Bd. 5. Istanbul 1992, S. 535, S. 544.

<sup>42</sup> Heyd: Studies (wie Anm. 13), S. 40f.

<sup>43</sup> Veröffentlicht nebst weiteren einschlägigen Texten in Akgündüz: Osmanlı Kanunnâmeleri (wie Anm. 22). Bd. 6. Istanbul 1993, S. 53–188; Ömer Lütfi Barkan: XV ve XVI ncı asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda ziraat ekonomisinin hukukî ve malî esasları. Bd. I: Kanunlar. Istanbul 1943, S. 355–387.

<sup>44</sup> Vgl. dazu: Doris Behrens-Abouseif: Egypt's Adjustment to Ottoman Rule. Institutions, Waqf and Architecture in Cairo (16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries). Leiden/New York/Köln 1994, S. 37–42; Guy Burak: Between the Kânûn of Qāyrbāy and Ottoman Yasaq. A Note on the Ottomans' Dynastic Law. In: JIS 26 (2015), S. 1–23.

<sup>45</sup> Stanford J. Shaw: The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt 1517–1798. Princeton 1962, S. 283f.

Schon Mehmed II. sah die Notwendigkeit, die Organisation des Staates, die Rangordnung und Verhältnisse seiner Würdenträger und das zu befolgende Zeremoniell, vor allem auch bei den öffentlichen Festen, durch ein Kanunname zu regeln, um gerechte und transparente Verhältnisse zu schaffen und Streit zu vermeiden. Handschriften solcher Kanunname haben sich allerdings erst aus dem frühen 17. Jahrhundert erhalten.<sup>46</sup> Sie zeigen, dass auch in diesem Fall das Kanunname von den Nachfolgern ergänzt und erweitert wurde.<sup>47</sup> Manches war später aber wieder in Vergessenheit geraten, sodass unter Mehmed IV. Großwesir Kara Mustafa Pascha, der vor Wien 1683 scheitern sollte, den Nişancı Abdurrahman Pascha beauftragte, dieses Kanunname zu aktualisieren, was auch geschah.<sup>48</sup> Das einzig gegenwärtig bekannte Exemplar, das offiziell durch die Tuğra Mehmeds IV. in Kraft gesetzt wurde, befindet sich heute in Hamburg.<sup>49</sup>

### Gerechte Herrschaft durch staatliches Handeln

Süleyman der Prächtige, der dank der Tatkraft seiner neun Vorfahren, deren Namen er stolz in die Bauinschrift seiner Istanbuler Moschee schlagen ließ, Erbe, aber auch Mehrer eines gewaltigen Reichs war, nannte sich selbst in dieser Inschrift Ländereroberer und Verbreiter sultanischer Kanune (*nāšir al-ḳavānīn as-sultāniya*).<sup>50</sup> Aus diesem Umstand wird ersichtlich, wie hoch er seine Tätigkeit als Gesetzgeber einschätzte. Auch die türkische Nachwelt ehrt ihn bis heute durch den Beinamen „Kanunî“ als Gesetzgeber. Sehr gerecht sei er gewesen, berichten venezianische Beobachter, aber auch äußerst grausam gegen diejenigen, die sich tatsächlich oder vermeintlich gegen sein Reich/seine Herrschaft (*imperio*) oder seine Person gewendet hätten.<sup>51</sup> Schmerzhaft konsequent in seiner Gerechtigkeit ließ er sogar zwei seiner eigenen Söhne töten: zuerst den Prinzen Mustafa, der des Auf-

<sup>46</sup> Editionen: Akgündüz: *Osmanlı Kanunnâmeleri* (wie Anm. 22). Bd. 1. Istanbul 1990, S. 311–345; Mehmed 'Ārif (Hg.): *Ḳānūnnāme-i Āl-i 'Oṣmān*. Istanbul 1330/1912, gedruckt als Anhang zur Zeitschrift: *Ta'riḥ-i 'Oṣmānī Encümeni Mecmū'ası*; A. S. Tveritina/Ju. A. Petrosjan (Hg.): *Hjusejn: Beda'i' ul-veka'i'*. Bd. 2. Moskau 1961, S. 277b–283b; Abdülkadir Özcan: *Fâtih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi*. In: *Tarih Dergisi* 33 (1982), S. 7–56, hier: S. 29–56.

<sup>47</sup> Einige Anachronismen werden diskutiert in: Konrad Dilger: *Untersuchungen zur Geschichte des osmanischen Hofzeremoniells im 15. und 16. Jahrhundert*. München 1967, S. 8–36.

<sup>48</sup> Edition: *Tevkî'î 'Abdurrahmân Paşa, 'Oṣmānlı Ḳānūnnâmeleri*. In: *Millî Tettebbü'ler Mecmū'ası* 1 (1331/1913), S. 497–544.

<sup>49</sup> Carl Brockelmann: *Katalog der orientalischen Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek zu Hamburg: Die arabischen, persischen, türkischen, malaischen, koptischen, syrischen, äthiopischen Handschriften*. Hamburg 1969, S. 133–135; Hans Georg Majer: *Gesetzestexte/Legal Texts*. In: Janina Karolewski/Yavuz Köse (Hg.): *„Wunder der erschaffenen Dinge: Osmanische Manuskripte in Hamburger Sammlungen“/„Wonders of Creation: Ottoman Manuscripts From Hamburg Collections“*. Hamburg 2016, S. 218–221.

<sup>50</sup> Cevdet Çulpan: *İstanbul Süleymaniye Camii Kitabesi*. In: *Kanunî Armağanı*. Ankara 1970, S. 293–295.

<sup>51</sup> *İnalçık: Suleiman* (wie Anm. 20), S. 106.

ruhrs beschuldigt wurde. Später ließ er dann auch die Hinrichtung des Prinzen Bayezid zu, der – in der Auseinandersetzung mit seinem Bruder Selim unterlegen – zum schiitischen Schah von Persien geflohen war.<sup>52</sup> Eine Miniatur des „Hünernâme“ zeigt Sultan Süleyman beim Anblick seines getöteten Sohnes Mustafa.<sup>53</sup> Sie verbildlicht seine strenge, bittere Gerechtigkeit.

Ein Adaletname seines Urenkels Mehmed III. von 1595 nennt Süleymans Zeit rückblickend die „Tage der Gerechtigkeit“. Kanunnames seien damals abgeschrieben, so heißt es dort weiter, und als gebundene Exemplare an das Gericht in jeder Stadt gesandt worden, denn die Kadis sollten in Übereinstimmung mit der edlen Scharia und dem Kanunname ihr Urteil fällen, und die Geldstrafen auf dieser Basis festlegen. Dasselbe Adaletname preist den Kanun als wichtigsten Schutz des Volkes vor Bedrückung.<sup>54</sup> Ein solches Adaletname, zu Deutsch: ein Gerechtigkeits schreiben, war „a circular firman [...] confirming the sultan’s wish to see justice done to all his subjects, particularly the poor and helpless, and strictly forbidding all sorts of oppression by government officials. Such decrees were often issued when a new sultan succeeded to the throne. They used to be read out to notables and others in the law-courts or publicly proclaimed. The local cadis were instructed to copy them into their registers, where many have been preserved. For a fee of 50 akçe (or without any payment, at least to the cadi himself [...]), any citizen could ask the cadi for a certified copy, to be presented wherever it might be necessary.“<sup>55</sup>

Die Register, in die die Adaletnames eingetragen wurden, waren die Sicille, die Protokollbücher der Kadis. Die circa 22 000 erhaltenen Exemplare in den heutigen Staaten auf dem einstigen Territorium des Osmanischen Reichs sind trotz aller Verluste noch immer ein gewaltiges Monument der Tätigkeit osmanischer Kadis und trotz aller Lücken und Mängel eine unschätzbare Quelle für die regionale und lokale Geschichtsforschung.<sup>56</sup> In den vergangenen Jahrzehnten sind sie mehr und mehr zum Ausgangspunkt lokalhistorischer Studien geworden, aber auch für Arbeiten, die sich mit dem Kadi, seinen richterlichen und administrativen Tätigkeiten sowie seiner Rolle im sozialen, wirtschaftlichen, religiösen und politischen Spannungsfeld zwischen den Einwohnern, den lokalen und provinziellen

<sup>52</sup> Vgl. dazu Mehmet Akman: *Osmanlı Devletinde Kardeş Katli*. Istanbul 1997, S. 83–98.

<sup>53</sup> Hünernâme Bd. 2, Handschrift H. 1524, fol. 244b in der Bibliothek des Topkapı Sarayı Müzesi. Dazu: Serpil Bağcı: *Visualizing Power. Portrayals of the Sultans in Illustrated Histories of the Ottoman Dynasty*. In: *IA 6* (2009), S. 113–127, hier: S. 119 und Farbtafel XIX (eingelegetes Blatt zur Korrektur der falschen Abbildung auf der eingebundenen Tafel XIX).

<sup>54</sup> Heyd: *Studies* (wie Anm. 13), S. 150–155.

<sup>55</sup> Ebd., S. 150 Anm. 4.

<sup>56</sup> Die Bibliothek des İslam Araştırmaları Merkezi in İstanbul-Üsküdar hat eine Datenbank der Sicills aus dem In- und Ausland aufgebaut: *Kadı Sicilleri Kataloğu Veri Tabanı/Database for Kadı Registers Catalogue*. Sie hat auch die Publikation von Protokollbüchern weiter vorangebracht mit ihren 40 Istanbul betreffenden Bänden: *İstanbul Kadı Sicilleri*. Istanbul 2008–2012. Einzelbände von anderen Orten wurden international ebenfalls schon publiziert, oft auch in Übersetzungen. Band I von: *Şer’iye Sicilleri. Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler*. Istanbul 1988. S. 83–215 enthält ein gedrucktes Verzeichnis der Sicille in der Türkei.

Eliten sowie dem Sultan befassen.<sup>57</sup> Danach zeigen sich zwischen den Kadiämtern des Reichs nach Zeit und Raum trotz ihrer institutioneller Übereinstimmung beträchtliche Unterschiede. Muslime und Nichtmuslime, Männer und Frauen, Städter, Landbewohner und Militärs, Angehörige der Elite und einfache Leute suchten in recht unterschiedlicher Häufigkeit das Gericht auf, um durch Protokollierung bei Geschäften Streit vorzubeugen, um Streitfälle entscheiden zu lassen oder um Gewalttäter verfolgen und bestrafen zu lassen. Jeder und jede hatte die Chance, sich vor Gericht gegen jeden Gegner durchzusetzen. Wer sich aber im Gesetz und im gerichtlichen Verfahren auskannte, hatte einen Vorteil, denn er konnte Verlauf und Ausgang des Verfahrens abschätzen, sich demgemäß entscheiden und gut vorbereitet vor dem Kadi erscheinen. In der Regel nutzten diese Möglichkeit, wie zu erwarten, wohlhabende und prominente Personen.<sup>58</sup>

In zahllosen Fermanen zu einzelnen Streitfällen wurde den Kadis immer und immer wieder ausdrücklich geboten, nach Scharia *und* Kanun zu untersuchen und zu urteilen. Und so geschah es auch. In einer Studie auf der Basis von Protokollbüchern der Kadis von Saloniki und Karaferye (Veroia) zeigt Sabrina Joseph, dass das Recht, das die Kadis anwandten, kein bloßes Nebeneinander von Scharia und Kanun war, sondern eine Synthese aus beiden. Der Scharia folgten die Kadis vor allem, indem sie im Prozess vorrangig Zeugen berücksichtigten, ebenso folgten sie ihr, wenn es im Verfahren um Apostasie ging. Auch beim Blutgeld (*diyey*), der scheriatrechtlichen Alternative zur Vergeltung (*kisas*), das allerdings bereits durch den Kanun modifiziert erscheint, orientierten sich die Gerichte an der Scharia. Dem Kanun folgten die Kadis, wenn sie aus eigener Initiative eine gerichtliche Untersuchung durchführten oder veranlassten, speziell wenn es keine Zeugen gab, die die Sache des Klägers unterstützen konnten. Wenn nach den Regeln der Scharia ein Kapitalverbrechen nicht beweisbar war, dem Angeklagten aber scheriatrechtlich nachgewiesen werden konnte, dass er gewohnheitsmäßig Verbrechen beging (*âdet-i müstemirre*), konnte er nach dem Kanun, wie die Praxis der Gerichte zeigt, unter der Kategorie *sā'ī bi'l-fesād* (Verbreiter von Unheil) für sein Verbrechen doch noch zum Tode verurteilt werden. In der Region von Saloniki ging es dabei meist um Raubmörder. Durch übereinstimmende Aussagen mehrerer Zeugen über den schlechten Charakter und die kriminelle Vergangenheit des Angeklagten sah das Gericht die Gewohnheitsmäßigkeit und damit die Gefähr-

<sup>57</sup> Jennings: Kadi (wie Anm. 12), S. 133–172; ders.: Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17<sup>th</sup> Century Ottoman Kayseri. In: SI 50 (1979), S. 151–184; Haim Gerber: Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600–1700. Jerusalem 1988, S. 187–211; Boğaç Ergene: Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire. Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1622–1744). Leiden 2003; Canbakal: Society (wie Anm. 13), S. 124–149; Rossitsa Gradeva: A Kadi Court in the Balkans. Sofia in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries. In: Christine Woodhead (Hg.): The Ottoman World. London/New York 2012, S. 57–71.

<sup>58</sup> Coşgel und Ergene analysierten mit einer neuen, quantitativen Methode am Beispiel von Kastamonu umfassend das Geschehen an einem osmanischen Gericht und dabei auch die Erfolgsaussichten der verschiedenen Gruppen und Paarungen vor Gericht; vgl. Coşgel/Ergene: Economics (wie Anm. 12), S. 263–303.

dung der öffentlichen Ordnung durch den Täter als bewiesen an. Nach der Scharia allein wäre die Tat nur durch unmittelbare Augenzeugen oder durch ein Geständnis zu beweisen gewesen und der Täter wäre wohl straflos geblieben.<sup>59</sup>

Wie Untersuchungen der Sicille aus verschiedenen Teilen des Reichs zeigen, fanden sich Nichtmuslime, meist orthodoxe Christen oder armenische Gregorianer, im osmanischen Rechtssystem gut zurecht. Sie kannten Gesetze und nutzten – trotz der Einschränkungen durch ihren geringeren rechtlichen Status – die Möglichkeiten, um ihre Sache zum Erfolg zu führen. Sie wussten um das Gewicht einer Anklage vor Gericht durch die ganze Gemeinde, sie verstanden und nutzten gezielt die Möglichkeit der Anklage eines Täters als *sā'ī bi'l-fesād*, sie setzten muslimische Zeugen für ihre Sache ein und verstanden es, diese durch schriftliche Beweise zu fördern.<sup>60</sup> Über Nichtmuslime vor Gericht in Kayseri schreibt Jennings: „Their deliberate use seems to express their confidence in the court, that it will be helpful, that it can serve their needs, and that it will be just“.<sup>61</sup> Als Teil der steuerzahlenden Untertanen (*reaya*), der Produzenten des Wohlstands im „Kreis der Gerechtigkeit“ (*daire-i adliye*), standen sie zudem generell unter dem Schutz von Sultan und Kadi gegen Ungerechtigkeiten vonseiten lokaler und regionaler, staatlicher und kirchlicher Amtsinhaber.<sup>62</sup>

Der osmanische Kadi war weit mehr als nur der Richter, der einen Prozess durchführte und mit einem Urteil abschloss. Je nach Sachlage schlug er den Parteien einen gütlichen Vergleich (*sulh*) vor. Mediatoren (*muslibun*) vermittelten dann und sobald die Parteien zustimmten und die Angelegenheit auch faktisch geregelt war, wurde der Vergleich im Sicill protokolliert.<sup>63</sup> Auch den ebenfalls häufigen *außergerichtlichen* Vergleich sicherte er durch Eintrag im Sicill. War es beispielsweise nicht möglich, durch die schieriatrechtlich notwendigen Beweise – zwei muslimische Zeugen oder ein Geständnis – einen Mord nachzuweisen, konnte es nicht zur dafür vorgesehenen Strafe – Vergeltung oder Blutgeld – kommen. Häufig führte dann ein Vergleich dazu, dass den Kindern des Getöteten wenigstens ein materieller Ausgleich gesichert wurde, wobei der Beklagte durch den Vergleich keine Schuld anerkannte.<sup>64</sup> Hatte ein Kläger keine gültigen Beweise und konnte kein Vergleich erreicht werden, forderte der Kadi vom Beschuldigten – sei er Muslim oder Nichtmuslim, Mann oder Frau – einen Eid zur Bekräftigung seiner Unschuld. Der Muslim schwor bei Gott, der den Koran zu Muhammad herab-

<sup>59</sup> Sabrina Joseph: Communicating Justice. Shari'a Courts and the Christian Community in Seventeenth- and Eighteenth-Century Ottoman Greece. In: ICMR 20 (2009), S. 333–350, hier: S. 341–345. Zu *sā'ī bi'l-fesād* vgl. auch Heyd: Studies (wie Anm. 13), S. 195–198.

<sup>60</sup> Vgl. dazu Joseph: Communicating (wie Anm. 59), S. 345–348.

<sup>61</sup> Ronald C. Jennings: Zimmis (Non-Muslims) in Early 17<sup>th</sup> Century Ottoman Judicial Records – the Sharia Court of Anatolian Kayseri. In: JESHO 21 (1978), S. 225–293, hier: S. 251.

<sup>62</sup> Ebd., S. 286: „There is no evidence in the imperial orders preserved in Kayseri sicils (1600–1625) that the Porte was anything but fair to zimmis.“

<sup>63</sup> Abdülmecid Mutaf: Amicable Settlement in Ottoman Law: „Sulh“ System. In: Turcica 36 (2004), S. 125–140; Gradeva: Kadi Court (wie Anm. 57), S. 67.

<sup>64</sup> Eyal Ginio: The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selânik (Salonica) During the Eighteenth Century. In: Turcica 30 (1998), S. 185–209, hier: S. 204–208.

gesandt hat, der Christ bei Gott, der die Bibel zu Christus herabgesandt hat. Damit war der Fall abgeschlossen und abgewiesen.<sup>65</sup> In der Funktion des Notars gab der Kadi Verträgen aller Art durch Eintragung in sein Protokollbuch und durch die Ausstellung einer Gerichtsurkunde Sicherheit. In den überlieferten Bänden des Kadiamts Sofia machen diese notariellen Einträge 30 bis 50 Prozent der gerichtlichen Einträge aus.<sup>66</sup> Nachlässe mussten nach dem äußerst komplizierten islamischen Erbrecht gerecht aufgeteilt werden. Sofern er dafür keinen spezialisierten Mitarbeiter (*kassam*) hatte, fungierte der Kadi als Erbteiler. Bei Heirat und Scheidung waren rechtliche und finanzielle Probleme zu klären. Witwen und Waisen unterstanden seinem besonderen Schutz, vor allem legte er ihren Unterhalt fest. Der Kadi beaufsichtigte die Frommen Stiftungen (*vakıf*) und überwachte ihre Finanzen. Auch leitete er das scheriarechtliche Verfahren zur Genehmigung von Reparaturen an Kirchen und Synagogen.

Der Kadi hielt außerdem für den Sultan ein wachsames Auge auf das Amtsgebaren der militärisch-staatlichen Funktionsträger seiner Provinz (*sancak*), deren Ernennungsurkunden (*berat*) er im Sicill registrierte. Er berichtete dem Hof aus eigenem Antrieb von Missständen – besonders aber auch von Missständen, die von der Bevölkerung an ihn herangetragen wurden. Er empfing, registrierte und verkündete Befehle des Sultans und sorgte für ihre Durchführung. Das konnte die Beaufsichtigung des Einzugs von Steuern und Gebühren oder die Überwachung der Mobilisierung für einen Feldzug sein, die sichere Verwahrung von Gefangenen auf dem Weg in die Hauptstadt, die Entsendung von Jagdgehilfen für die großherrliche Jagd oder Ähnliches. Um all seinen Aufgaben zu genügen, beschäftigte er am Gericht einen Mitarbeiterstab<sup>67</sup> vom Stellvertreter (*naib*) bis zum Gerichtsdienstler (*muhzir*). Der *Muhtesib* war seit frühislamischer Zeit für die Marktaufsicht und im Prinzip, aber nicht überall, für die Einhaltung der Moral zuständig<sup>68</sup> und hatte das Recht, Verstöße in seinem Zuständigkeitsbereich zu verfolgen und zu bestrafen.<sup>69</sup> Der *Subaşı*, ein Militär, war als „Polizeikommandant“ für die öffentliche Ordnung zuständig und meist auch als verlängerter Arm des Kadi für den gerichtlichen Strafvollzug.<sup>70</sup>

Widerstand gegen den Kanun gab es vonseiten mancher Ulema und auch von einem frommen Großwesir, Köprülüzade Fazıl Mustafa Pascha (1689–1691).<sup>71</sup> Der These von der allmählich schwindenden Bedeutung des Kanun steht jedoch die Praxis am Gericht von Bursa entgegen, die zeigt, dass im 17. Jahrhundert in Kriminalfällen und im Bereich des Bodenrechts regelmäßig auf der Basis des Ka-

<sup>65</sup> Ronald C. Jennings: Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571–1640. New York/London 1993, S. 94f.

<sup>66</sup> Gradeva: Kadi Court (wie Anm. 57), S. 61.

<sup>67</sup> Coşgel/Ergene: Economics (wie Anm. 12), S. 65–70.

<sup>68</sup> Jennings: Kadi (wie Anm. 12), S. 154–157.

<sup>69</sup> Vgl. dazu Heyd: Studies (wie Anm. 13), S. 229–234.

<sup>70</sup> Jennings: Kadi (wie Anm. 12), S. 165–168; Ahmed Akgündüz in: Şer'ıye Sicilleri. Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler. Bd. 1. Istanbul 1988, S. 74.

<sup>71</sup> Heyd: Studies (wie Anm. 13), S. 152–157.

nun geurteilt wurde.<sup>72</sup> Zwei Wochen nach seiner Thronbesteigung am 6. Februar 1695 erließ Sultan Mustafa II. wohl noch ein Kanunname zur Regelung des durch den langen Krieg aus den Fugen geratenen Verhältnisses zwischen Bauern und Timarinhabern.<sup>73</sup> Im Mai versandte er dann aber ein Adaletname an die Kadis und Notabeln in 45 Eyalets und Sandschaks des Reichs, ohne darin neben der Scharia das Wort Kanun auch nur einmal zu erwähnen.<sup>74</sup> Im Juni 1696 dekretierte er schließlich, gewiss unter dem Einfluss seines streng orthodoxen früheren Lehrers und nunmehrigen Scheichülislam Seyyid Feyzullah Efendi (1695–1703),<sup>75</sup> dass allein aufgrund der Scharia zu urteilen sei und dass (schon) die Erwähnung von Kanun neben der edlen Scharia, wie in manchen Fermanen geschehen, unpassend, gefährlich und sündhaft, damit zu unterlassen sei.<sup>76</sup> Dieser scheriatsfromme Ansatz setzte sich jedoch nicht so recht durch. Selbst in einem Ferman desselben Sultans vom Mai 1697 werden noch Verstöße gegen Scharia *und* Kanun gerügt,<sup>77</sup> und auch später finden sich vor allem im Strafrecht direkte und indirekte Hinweise auf Wirkungen des Kanun.<sup>78</sup>

Für die muslimische Bevölkerung galten im 15. bis 17. Jahrhundert vor Gericht Scharia *und* Kanun, die Scharia galt für Nichtmuslime im Streit mit Muslimen sowie darüber hinaus dann, wenn ein Nichtmuslim ausdrücklich vor das Scheriatgericht gehen wollte. Andernfalls suchte er sein Recht im Rahmen seiner Religionsgemeinschaft. Die orthodoxen Kirchengerichte tagten unter dem Vorsitz von Metropolit und Bischöfen, sie befassten sich, wie seit dem späten 17. Jahrhundert erhaltene Protokollbücher zeigen, vor allem mit Fragen des Familienrechts; erst nach dem 17. Jahrhundert kamen auch zivilrechtliche Fragen dazu. Daneben sind für griechische Inseln auch besondere Gemeinderichte belegt.<sup>79</sup> Der Kanun allerdings bezog sich gleichermaßen auf osmanische Muslime wie auf Nichtmuslime.

Wie aber stand es um die osmanische Gerechtigkeit gegenüber nichtmuslimischen Ausländern? Darüber verhandelten deren Regierungen mit dem Sultan, der dann seit dem 16. Jahrhundert Ahndames gewährte, die von den Europäern als

<sup>72</sup> Gerber: Economy (wie Anm. 57), S. 195–199.

<sup>73</sup> Manfred Götz: Gesetz (qānūn-nāme) in der Form eines Erlasses (fermān) Sultan Muṣṭafās II. von der 1. Dekade Reğeb 1106/15.–24. Februar 1695 an die sanğaq-beys und Kadis des Wilajets Anatolien. In: Udo Tworuschka (Hg.): Gottes ist der Orient Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag. Köln/Wien 1991, S. 575–640.

<sup>74</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi [Staatsarchiv Istanbul], Mühimme Defteri 106, S. 47–49, Nr. 112–156; vgl. dazu Heyd: Studies (wie Anm. 13), S. 155, der diesen Text aus einer Handschrift des British Museum kennt.

<sup>75</sup> Über ihn unterrichten Sabra F. Meservey: Feyzullah Efendi. An Ottoman Şeyhülislam. [Diss.] Princeton 1965; Orhan F. Köprülü: Feyzullah Efendi. In: İslām Ansiklopedisi. Bd. 4. Istanbul 1945, S. 593–600; Mehmed Serhan Tayşi: „Feyzullah Efendi, Seyyid“. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Bd. 12. Istanbul 1995, S. 527f.

<sup>76</sup> Heyd: Studies (wie Anm. 13), S. 154f.

<sup>77</sup> Ferman an den Kadi von Selanik (Thessaloniki), Archiv des Klosters Dečani, Nr. 17/191.

<sup>78</sup> Joseph: Communicating (wie Anm. 59), S. 335; Ginio: Administration (wie Anm. 64), S. 201–204.

<sup>79</sup> Eugenia Kermeli: The Right to Choose. Ottoman, Ecclesiastical and Communal Justice in Ottoman Greece. In: Woodhead (Hg.): Ottoman World (wie Anm. 57), S. 347–361.

Kapitulationen bezeichnet wurden. Sie legten die rechtliche Situation der Angehörigen des jeweiligen Staates fest.<sup>80</sup> In Streitfällen beriefen sich dann deren Botschafter, die meist über die osmanische Justiz wohlinformiert waren, auf die Ahdnames oder sie unterstützten ihre Staatsangehörigen im Prozess durch Kopien der Ahdnames und durch wertvolle Ratschläge. Wandte sich der Ausländer oder sein Botschafter dabei an den Sultan, ergingen Fermane an den Kadi, die in der Regel ausdrücklich befahlen, das Ahdname vor Gericht zu berücksichtigen.<sup>81</sup> Bei Streit in Handelssachen wurden dann beispielsweise gegenüber Polen, Engländern und Niederländern, ähnlich wie im Fall der Bewohner der Vasallenrepublik Dubrovnik, nur die bei Geschäftsabschluss ausgestellten Kadi-Urkunden als Beweise vor Gericht zugelassen, nicht jedoch Zeugen.<sup>82</sup>

Besondere Vorschriften galten nach dem Kanun für Kadis, Professoren, Stiftungsverwalter, Stiftungsaufseher, Schejchs, Freitagsprediger und Vorbeter, die durch ein großherrliches Ernennungsschreiben (*berat*) in ihr Amt eingesetzt worden, ein Einkommen bezogen und von Steuern befreit waren. Eine für ein Delikt eigentlich zu verhängende Prügelstrafe war an ihnen nicht zu vollziehen. Für sie sei es Strafe genug, wenn sie der Kadi mit ernstesten, eindringlichen Worten ermahne, eine solche Tat nicht wieder zu begehen, heißt es im „Süleymanischen Kanunname“. Bei schwerwiegenderen Taten konnten sie unter Umständen aber doch ins Gefängnis geworfen werden, auf jeden Fall war dem Hof darüber zu berichten.<sup>83</sup> Dieser verfügte dann über die weitere Behandlung, die bis hin zur Todesstrafe reichen konnte, wie Beispiele belegen. Diese Regelung sollte verhindern, dass staatlich ernannte Religionsdiener bei kleineren Missetaten durch eine entehrende Strafe Würde und Ansehen ihres Amtes, ihrer ehrenhaften Kollegen und des Staates schmälerten.

Unmittelbar der Jurisdiktion des Sultans unterstellt blieben die Wesire, Gouverneure und andere besoldete Angehörige der Staatsverwaltung und des Militärs. Wie auch die Kadis, Professoren et cetera gehörten sie zur Klasse der Askeris, der von Steuern befreiten Staatsdiener. Sie waren die Stützen der sultanischen Herrschaft. Manche dieser Stützen erwiesen sich allerdings als morsch. Auch zur Ordnung ihrer Aufgabenbereiche erließen die Sultane Kanune und unverblümete Yaksaknames mit scharfen Strafandrohungen. Nichtsdestoweniger verlockte ein Amt

<sup>80</sup> Vgl. z. B. Dariusz Kołodziejczyk: *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Century). An Annotated Edition of 'Ahdnames and Other Documents*. Leiden u. a. 2000; Susan A. Skilliter: *William Harborne and the Trade with Turkey 1578-1582. A Documentary Study of the First Anglo-Ottoman Relations*. London 1977; Alexander H. De Groot: *The Ottoman Empire and the Dutch Republic. A History of the Earliest Diplomatic Relations 1610-1630*. Leiden/Istanbul 1978.

<sup>81</sup> Vgl. dazu: Juliette Dumas: *Müste'min Dealing with the Ottoman Justice: Role and Strategy of the Ambassador*. In: *OM* 93 (2013), S. 477-494.

<sup>82</sup> Kołodziejczyk: *Relations* (wie Anm. 80), S. 241 (englische Übersetzung), S. 238 (osmanischer Text); Skilliter: *William Harborne* (wie Anm. 80), S. 88 (englische Übersetzung), S. 234 (osmanischer Text); De Groot: *Empire* (wie Anm. 80), S. 254f. (englische Übersetzung), S. 241 (osmanischer Text).

<sup>83</sup> Heyd: *Studies* (wie Anm. 13), S. 129.

immer wieder zu ungehemmter Willkür und ungesetzlicher Bereicherung. Solche Verstöße wurden in der Regel, sobald der Sultan davon erfuhr, direkt und schnell durch Versetzung, Amtsenthebung, Degradierung, Konfiszierung des Vermögens, Verbannung, Einkerkierung oder Hinrichtung geahndet.

## Gerechtigkeit durch Petitionen

Das 16. Jahrhundert gilt als Blütezeit des Osmanischen Reichs. Das 17. Jahrhundert dagegen war eine Zeit des Umbruchs. Die Dynastie brachte nicht mehr die starken Persönlichkeiten hervor, die zuvor lückenlos, von Osman bis Süleyman dem Prächtigen, den Thron innegehabt hatten. Kinder und Debile wurden auf den Thron gesetzt, fähige Herrscher waren selten. Es ist ernüchternd zu sehen, wie ein Höfling Sultan Ibrahim (1640–1648), der mit fünfundzwanzig Jahren den Thron bestieg, noch das fundamentalste Wissen über seinen Staat und sein richtiges Verhalten als Padischah schriftlich beibringen musste.<sup>84</sup> Zwar verblieb den Sultanen die Legitimität, die nie infrage gestellt wurde, doch verschob sich das Machtgefüge. Gruppen wie die Janitscharen, die Ulema und der Harem mit ihren Exponenten sowie mächtige Würdenträger und ihr Gefolge hatten eigene Interessen, stritten um Geld und Macht. Alle suchten Einfluss auf den Sultan zu gewinnen, der noch immer über den Hebel der Personalpolitik verfügte und letztlich Amt, Rang und Einkommen gewähren oder auch entziehen konnte. Murad IV. (1623–1640) allerdings, der autokratischste Sultan der Zeit wusste auf der Tastatur der Personalpolitik noch seine eigene Melodie zu spielen.<sup>85</sup> Kriege, Aufstände, Rebellionen von Truppen und Geldmangel belasteten das wirtschaftliche und soziale Leben. Zu den Folgen zählte die Bedrückung der Bevölkerung durch manch einen Gouverneur, Militär, Steuerpächter und vor allem durch Räuberbanden. Diese Herausforderungen mussten vom Sultan, den verantwortlichen Wesiren und dem Divan-ı hümayun irgendwie bewältigt werden. Hilfreich war die Interessengemeinschaft zwischen dem Sultan und dem einfachen Volk gegenüber amtlichen und kriminellen Gesetzesbrechern. Hilfreich war auch, dass keineswegs alle Gebiete zu jeder Zeit und in gleichem Maße von diesen Problemen betroffen waren.

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts waren die Bittschriften mit Beschwerden, die dem Hof des Sultans zuzingen, zu einer solchen Flut angeschwollen, dass die darauf reagierenden Fermane ab 1649 in eigene „Register der Beschwerden“, die *Şikayet Defterleri*, eingetragen wurden. Ein solches Defter, das sich als Beutestück in Wien erhalten hat und achteinhalb Monate des Jahres 1675 umfasst, enthält rund 2 800 Bittschriften von Menschen aus allen Gebieten des Reichs, die Grund

<sup>84</sup> Walter F. A. Behrner: Das Nauşihatnâme. Dritter Beitrag zur osmanischen Finanzgeschichte. In: ZDMG 18 (1864), S. 699–740; Zuhuri Danişman: Koçi Bey Risalesi. Istanbul 1972, S. 88–153.

<sup>85</sup> Rhoads Murphey: An Ottoman View From the Top and Rublings From Below. The Sultanian Writs (Hatt-ı Hümayun) of Murad IV (R. 1623–1640). In: Turcica 28 (1996), S. 319–337.

zu Beschwerden hatten und Klage gegen Amtsträger oder sonstige Mitmenschen führten. Es beschwerten sich 840 individuelle Muslime, 120 Gruppen von Muslimen, 399 Einwohnerschaften ganzer Orte, 416 Militärangehörige, 267 Kadis, 131 andere Religionsdiener, 154 Frauen (darunter drei Nichtmusliminnen), 111 einzelne Nichtmuslime, 53 Gruppen von Nichtmuslimen, 86 Inhaber kleiner Ämter, 75 muslimische und sechs nichtmuslimische *Reaya*, 67 Handwerker, 39 Stammesangehörige, 36 Juden sowie einige wenige Mönche, Metropolen, Patriarchen, rumänische Bojaren, Dolmetscher und Gesandte.<sup>86</sup>

Diese Flut von Bittschriften zeigt, dass viele Menschen einen Anlass sahen, über Mitmenschen oder Amtsträger zu klagen. Trotz ihrer Probleme versanken sie nicht in Resignation, sondern beschritten den ihnen offen stehenden Weg der Petition. Nach wie vor erwarteten sie Recht und Gerechtigkeit vom Sultan. Diesen Erwartungen wurde Rechnung getragen. Im Namen des Sultans reagierte der großherrliche Divan, der entweder die Sache zur Erledigung an sich zog oder sie mit einem Ferman zur weiteren Untersuchung und Entscheidung nach Scharia und Kanun an den zuständigen Kadi verwies. Auf diese Weise gewann ein Fall an Nachdruck und konnte mögliche lokale Blockaden leichter überwinden. Das zusätzlich vom Petenten eingeholte Rechtsgutachten (*fetva*) eines Muftis, vorzugsweise des Schejhülislam in der Hauptstadt, konnte sowohl vor dem Divan als auch vor Gericht dem Anliegen dienlich sein. Die Gerechtigkeit des Sultans, die auf diesem Weg schließlich bei den Menschen ankam, war aber letztlich die durch den Kadi im Zusammenspiel aller Beteiligten vor dem lokalen Gericht festgestellte Gerechtigkeit.<sup>87</sup>

Der Kadi dürfte im Allgemeinen gerecht nach Scharia, Kanun und dem örtlichen Brauch (*örf*) untersucht und geurteilt haben. Dies lag im Interesse des Sultans, der Gerechtigkeit zu garantieren hatte, und natürlich auch im Interesse der örtlichen Bevölkerung, in deren Mitte der Kadi in vielerlei Funktionen wirkte, sodass seine Tätigkeit aufmerksam verfolgt und registriert wurde. Vertrauten ihm die Leute, kamen sie zu ihm. Davon hatte er auch einen materiellen Nutzen, denn die Gebühren für seine Tätigkeiten waren Teil seines Einkommens. Petitionen mit Klagen Einzelner, von Gruppen oder der gesamten Bevölkerung über ihn selbst konnten schnell an den Sultan gelangen und wurden von diesem ernst genommen. Die Amtsperioden der Kadis waren in der Regel kurz, ein bis zwei Jahre, und ein neues Amt wurde keineswegs automatisch gewährt. So stimmen neuere, auf der Grundlage eines breiten örtlichen Materials erarbeitete Untersuchungen der oft gehörten Meinung, Kadis seien gerade im 17. Jahrhundert unfähig und korrupt gewesen, nicht zu.<sup>88</sup> Gewiss, Fälle von Kadis, die ihr Amt missbrauchten, sind

<sup>86</sup> Hans Georg Majer (Hg.): Das osmanische Registerbuch der Beschwerden (*Şikāyet Defteri*) vom Jahre 1675. Österreichische Nationalbibliothek Cod. mist. 683. Wien 1984, S. 10, S. 23.

<sup>87</sup> Eleni Gara: Popular Protest and the Limitations of Sultanic Justice. In: Eleni Gara/M. Erdem Kabadayı/Christoph K. Neumann (Hg.): Popular Protest and Political Participation in the Ottoman Empire. Studies in Honor of Suraiya Faroqhi. Istanbul 2011, S. 89–104, hier: S. 95.

<sup>88</sup> Gerber: Economy (wie Anm. 57), besonders: S. 210f.; Jennings: Kadi (wie Anm. 12), S. 148 Anm.; Joseph: Communicating (wie Anm. 59), S. 335.

überliefert, staatskritische Traktate haben diese Fälle zudem oft polemisch verallgemeinert,<sup>89</sup> Adaletnames prangerten sie an und drohten ihnen mit harten Strafen.<sup>90</sup> Aber derart zügellose Kadis waren auch im 17. Jahrhundert eher die Ausnahme als die Regel.

## Sultan und Gerechtigkeit

Als höchste rechtliche Autorität, die zwar unter der Scharia, aber über dem Kanun stand,<sup>91</sup> zog der Sultan besondere Fälle – vor allem die gegen Herrscher, Staat, öffentliche Sicherheit und Ordnung gerichteten Delikte – direkt an sich. Er forderte Delinquenten und Unterlagen durch Fermane an, stellte Untersuchungen an und verhängte gegebenenfalls ein Todesurteil *siyaseten*, also aus administrativen und staatspolitischen Gründen.<sup>92</sup> Während aber im 14. Jahrhundert Bayezid I. noch – in der Tradition der alten islamischen *mezalim*-Gerichtsbarkeit – persönlich Gericht hielt,<sup>93</sup> hatten die Sultane ihre rechtliche Zuständigkeit im 15. Jahrhundert bereits weitgehend, wenn auch nicht umfassend oder gar irreversibel delegiert: in erster Linie an den Großwesir und den Divan-ı hümayun, in dem mit den beiden Heeresrichtern die höchstrangigen Richter saßen,<sup>94</sup> aber auch an Beylerbeyis und Sandschakbeyis in ihren jeweiligen Provinzen. Diese Gouverneure behandelten in ihren Ratsversammlungen (*divan*) vor allem Kriminalfälle und Fälle, an denen Militärs beteiligt waren. Dabei kooperierten sie mit den örtlichen Kadis auf verschiedene Weise, etwa durch gegenseitige Teilnahme an den jeweiligen Sitzungen im Gericht oder im Amtssitz des Gouverneurs.<sup>95</sup>

Doch es kam auch zu Zusammenstößen zwischen Gouverneur und Kadi. Denn obwohl das Osmanische Reich, wie andere islamische Staaten, ein institutionalisiertes Berufungsgericht nicht ausgebildet hatte und obwohl eine durch richterliches Urteil einmal entschiedene Sache endgültig war und nicht neu verhandelt werden durfte, gab es Wege, ein Urteil zu überprüfen. Der am häufigsten beschrittene Weg war die Petition an den Sultan. Der Fall wurde dann unter dem Vorsitz des Großwesirs im großherrlichen Divan beraten und gegebenenfalls zur erneuten Behandlung an einen anderen Kadi verwiesen. Zudem konnte der Kadi Einsprüche gegen Urteile von Gouverneuren und geringeren Amtsträgern auch von sich

<sup>89</sup> Hans Georg Majer: Die Kritik an den Ulema in den osmanischen politischen Traktaten des 16.–18. Jahrhunderts. In: Osman Okyar/Halil İnalcık (Hg.): Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071–1920). Birinci Uluslararası „Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi“ Tebliğleri. Hacettepe University, Ankara, Juli 11–13, 1977. Ankara 1980, S. 147–155.

<sup>90</sup> İnalcık: Adâletnâmeler. In: Belgeler 2/2–3 (1965), S. 75–79.

<sup>91</sup> So Heyd: Studies (wie Anm. 13), S. 193.

<sup>92</sup> Ebd., S. 192–195; Ausführlich darüber: Ahmet Mumcu: Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl. Ankara <sup>2</sup>1985, S. 84–100.

<sup>93</sup> Heyd: Studies (wie Anm. 13), S. 227.

<sup>94</sup> Ebd., S. 224–226.

<sup>95</sup> Ebd., S. 217–221; Jennings: Kadi (wie Anm. 12), S. 157–164; Ginio: Administration (wie Anm. 64), S. 200–204.

aus anhören, wenn ein Unterlegener rechtsgültige Beweise beibringen konnte, dass das Urteil auf falschen Beschuldigungen beruhte oder illegale Untersuchungsmethoden eingesetzt worden waren.<sup>96</sup>

Die Sitzungen des Divan-ı hümayun unter dem Turm der Gerechtigkeit (*adalet kulesi*) im Topkapı Sarayı, geleitet vom Großwesir, konnten die Sultane jederzeit durch ein vergittertes Fensterchen hoch über den Sitzen der Ratsmitglieder verfolgen und überwachen – erfolgten die Entscheidungen, Befehle und Urteile des Divan-ı hümayun doch stets in ihrem Namen. Die mächtigen Sultansmütter des 17. Jahrhunderts schufen für sich ein weiteres Fensterchen. Wichtige Angelegenheiten, vor allem Personalien, wurden dem Sultan als *Telhis* persönlich vorgelegt, gut aufbereitet und kurz zusammengefasst in großer, leicht lesbarer Schrift. Seine Entscheidung setzte er mit eigener Hand als *hatt-ı hümayun* daneben, oft nur mit den Worten „entsprechend soll gehandelt werden“.

Die an andere delegierten Kompetenzen schränkten den Sultan nicht ein, sein persönliches Eingreifen war jederzeit möglich. Von Osman II.<sup>97</sup> und Murad IV.<sup>98</sup> wird berichtet, dass sie – wie einst der Kalif im Märchen – nachts verkleidet durch die Straßen zogen und jede Missetat, die sie gewahrten, auf der Stelle bestrafen. Beim freitäglichen Ritt zur Moschee konnte man dem Sultan Bittschriften überreichen. Auch bei Jagdausflügen und während der Feldzüge hörte mancher Sultan Klagen an, sah selbst Unrecht und sorgte für Gerechtigkeit. Solche Szenen der Gerechtigkeit der Vorfahren – auch gegenüber den Geringsten – betont die osmanische Miniaturmalerei,<sup>99</sup> deren Werke, meist in der Schatzkammer verwahrt, vor allem die Sultansfamilie mit der Familientradition vertraut machen sollte. In einer Miniatur des „Hünernâme“ bestraft Mehmed I. während seines Feldzugs gegen die Walachei bei einem Jagdausflug einen Honigdieb.<sup>100</sup> Ebenfalls während einer Jagd, in der Gegend von Üsküdar, untersuchte Süleyman der Prächtige den Fall zweier Pagen, die, wie sich herausstellte, von einer alten Frau zu Unrecht beschuldigt wurden.<sup>101</sup> Mustafa II. hatte vor seinem ersten Feldzug 1695 im Heer ausruhen lassen, dass niemand (hübsche) Knaben in seiner Begleitung haben dürfe, dass es verboten sei, den Fuß in Saatfelder zu setzen und irgendwelche Übergriffe zu begehen. Wer zuwiderhandle, werde ohne Pardon getötet. Verkleidet streifte er durch das Lager und überwachte die Einhaltung seines Befehls. Frevler verloren

<sup>96</sup> Heyd: *Studies* (wie Anm. 13), S. 257f.; Beispiele aus den Sicills von Selânik gibt Ginio: *Administration* (wie Anm. 64), S. 197–200 u. Anm. 42.

<sup>97</sup> Josef von Hammer: *Geschichte des Osmanischen Reiches*. Bd. 4. Pest 1829, S. 539, S. 695.

<sup>98</sup> Ders.: *Geschichte des Osmanischen Reiches*. Bd. 5. Pest 1829, S. 287f.

<sup>99</sup> Serpil Bağcı: *Visualizing Power: Portrayals of the Sultans in Illustrated Histories of the Ottoman Dynasty*. In: *IA* 6 (2009), S. 113–127, hier: S. 119–121.

<sup>100</sup> *Hünernâme* Bd. 1, Bibliothek des Topkapı Sarayı Müzesi, Handschrift H. 1523, fol. 121a. Abbildungen in: Nigâr Anafarta (Hg.): *Hünernâme. Minyatürleri ve Sanatçıları*. Istanbul 1969, Tafel 11; Bağcı: *Power* (wie Anm. 99), Farbtafel XXII.

<sup>101</sup> *Hünernâme* Bd. 2, Bibliothek des Topkapı Sarayı Müzesi, Handschrift H. 1524, fol. 152b. Der zugehörige Text des Geschichtsschreibers Lokman wird zitiert in: Bağcı: *Power* (wie Anm. 99), S. 120 und abgebildet als Farbtafel XXIII.

auf der Stelle ihr Leben. Die Soldaten merkten, dass er es ernst meinte und fürchteten fortan seine Gerechtigkeit.<sup>102</sup>

Die Gerechtigkeit der Sultane schloss eine Begnadigung nicht aus. Der Herrscher gewährte bei der Thronbesteigung oft eine allgemeine Amnestie und zu anderen Zeiten auch individuelle Begnadigungen<sup>103</sup> – Letztere vor allem auf Bitten von Wesiren und Ulema, Gruppen der Bevölkerung oder als Reaktion auf Bittschriften einzelner Personen wie Müttern und Frauen von Männern, die zu Verbannung, Kerker oder zur Galeerenstrafe verurteilt worden waren. Entsprechende Einträge finden sich in vielen Registerbüchern der wichtigen Angelegenheiten des Divan-ı hümayun (*mühimme defterleri*).

Die Sultane, die nach eigenem Verständnis und in den Augen des Volkes Garanten der Gerechtigkeit zu sein hatten, wurden diesem hohen Anspruch nicht allezeit gerecht. Politische Zwangslagen, Erpressung durch Truppen, Einflüsterungen aus ihrer Umgebung, persönliche Machtsicherung, Geldgier sowie Vorlieben und Launen hatten besonders im 17. Jahrhundert immer wieder Ungerechtigkeiten bis hin zu allzu schnellen Hinrichtungen zur Folge. Da die Großwesire, die mit großer Machtvollkommenheit im Namen des Sultans regierten, nicht zu jeder Zeit frei von Willkür handelten und mancher bestrebt war, seine potenziellen Rivalen auszumanövrieren, konnte auch durch sie mancher Schatten auf die Gerechtigkeit des Sultans fallen.

Familienstreit und damit verbundene Reichsteilungen waren in islamischen und christlichen Staaten ein Erbübel, das die Osmanen kannten und einst konsequent für sich ausgenutzt hatten. Ihnen selbst war spätestens nach der Zerschlagung des Reichs durch Timur 1402 bewusst geworden, dass ihre Macht auf der Einheit ebendieses Reichs beruhte. Eine Nachfolgeregelung gab es nicht. Gefahr für die Einheit des Reichs ergab sich stets in der Situation einer Thronfolge und hing von der Zahl der Prinzen ab. Beim Tod des Vaters mussten die Brüder also aus dem Weg geräumt werden, entweder indem man sie einfach ergriff und tötete oder indem man gegeneinander zu Felde zog bis nur noch einer übrig blieb. Daran hielt man sich. Die baldige Geburt männlichen Nachwuchses war dann allerdings dringend geboten, um die Dynastie zu sichern. Im Zeremonialkanunname Mehmeds II. tauchen zwei Sätze auf, die als Brudermordgesetz bekannt geworden sind: „Die meisten Ulemas, oder Gesetzgelehrten, haben es für erlaubt erklärt, daß wer immer von meinen erlauchten Kindern und Enkeln zur Herrschaft gelangt, zur Sicherheit der Ruhe der Welt seine Brüder hinrichten lasse. Sie sollen danach handeln!“<sup>104</sup> Es mag sein, dass Mehmed II. diesen Passus aus Sorge um die Einheit

<sup>102</sup> Silâhdar Fındıklılı Mehmet Ağa: Nusretnâme. Sadeleştirilen: İsmet Parmaksızoğlu. Bd. 1. Istanbul 1962, S. 32, S. 33f.

<sup>103</sup> Mumcu: Siyaseten Katl (wie Anm. 92), S. 143–147.

<sup>104</sup> So die Übersetzung von Joseph von Hammer: Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung. Bd. 1. Wien 1815; ND: Hildesheim 1977, S. 98; der osmanische Originaltext bei: Akgündüz: Osmanlı Kanunnâmeleri (wie Anm. 22). Bd. 1, S. 328, S. 341; ‘Ârif (Hg.): Kânünnâme-i Âl-i ‘Osmân. Istanbul 1330/1912, S. 27; Tveritina/Petrosjan: Beda’î (wie Anm. 46), S. 281b; Özcan: Fâtih’in Teşkilât Kanunnâmesi (wie Anm. 46), S. 46.

seines Reichs eingefügt hat, es kann aber auch sein, dass Murad III., als er beim Herrschaftsantritt seine fünf kleinen Brüder hatte töten lassen und die Öffentlichkeit mit Entsetzen den Zug der fünf „Kindersärge“ beobachtete, diesen Text ergänzte, um sich eine Rechtfertigung zu schaffen.<sup>105</sup> Jedenfalls wurden bis zum Ende des 16. Jahrhunderts auf die eine oder andere Weise Brüder und Neffen getötet. Danach blieben sie am Leben, es ergab sich das Seniorat und der nunmehr überholte Passus fehlt in der Neuauflage des Kanunname von 1676. Die Dynastie überlebte auch damit noch einmal 300 Jahre, allerdings wurden nun die Brüder in den Prinzen gemächern unter Verschluss gehalten, bis sie selbst zur Herrschaft kamen. Wer immer aber diesen Passus in den Text des Kanunname eingebracht hat, fühlte sich als Kanungesetzgeber in dieser Sache nicht ausreichend legitimiert und gerechtfertigt, sonst hätte er nicht ausdrücklich seine Position durch den Hinweis auf die Zustimmung von Ulema stärken müssen – ein Umstand, der einmalig ist im ganzen Kanunname.

Die Unzulänglichkeit allzu junger, unerfahrener oder debiler Sultane verschob die Verantwortung für das Reich mehr und mehr auf Personen und Gruppen um den Thron. Aus abhängigen Helfern konnten argwöhnische „Mitregenten“ werden, deren Eigeninteresse das Fortbestehen und Funktionieren des Staates war. Die Furcht, der Sultan selbst gefährde durch Unfähigkeit, seine politischen Absichten oder seine Untätigkeit das Reich, ließ Teile dieser Gruppen oder auch des Militärs aktiv werden. Ihr Vorgehen war nie einhellig und unumstritten. Doch das Argument wog schwer, die Unantastbarkeit des einzelnen Herrschers schwand, nicht aber die der Dynastie. Sechs Mal wurde zwischen 1618 und 1703 ein Sultan entthront, zwei Sultane verloren dabei ihr Leben.<sup>106</sup> Fetwas der Scheichülislame und anderer Ulema auf der Basis der Scharia halfen den Akteuren, die politische Tat zu rechtfertigen. Auf den Thron erhob man das nächstälteste Mitglied des Hauses Osman. Gerechtigkeit konnte im Osmanischen Reich also auch die treffen, die eigentlich ihre Garanten waren. So wirkt es zumindest auf den ersten Blick, in manchem Fall erscheinen hinter dieser Gerechtigkeit jedoch die Konturen von Gruppenpolitik und Truppenmeutereien.

## Fazit

Sultan und Gerechtigkeit erscheinen im Osmanischen Reich des 15. bis 17. Jahrhunderts eng aufeinander bezogen. Durch Religion und Tradition waren die Sultane auf das Ideal der Gerechtigkeit verwiesen, war Gerechtigkeit zu üben ihre persönliche und dynastische Pflicht. Zusätzlich zur Ordnung des religiösen Lebens, des Verhältnisses zu Gott und den Mitmenschen durch die Scharia bemühten sie sich durch ihre Kanune und Adaletnames sowie durch das reichsweit gespannte

<sup>105</sup> Dilger: Untersuchungen (wie Anm. 47), S. 33.

<sup>106</sup> Zu Absetzung und Tod der Sultane vgl. Nicolas Vatin/Gilles Veinstein: *Le Sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans (XIVe–XIXe siècle)*. Paris 2003.

Netz der Kadiämter, das Zusammenleben der Menschen im alltäglich spürbaren sozialen und wirtschaftlichen Umfeld auf eine sichere Grundlage zu stellen, frei von Bedrückung. Gerechtigkeit vom Sultan erwarten, bei ihm suchen und finden zu können, ließ die Menschen zu ihm aufschauen, band sie an ihn. „Wahrhaftig, es herrscht große Gerechtigkeit unter den Heiden. Sie sind gerecht gegeneinander und auch gegen ihre Untertanen, sowohl gegen die Christen, als auch gegen die Juden und gegen alle, die ihnen untertan sind, denn der Sultan hat selbst ein Auge darauf“, so schreibt nach jahrelanger Erfahrung im Osmanischen Reich des 15. Jahrhunderts Konstantin aus Ostrovica, der in Gefangenschaft zum Janitscharen geworden war, doch später in die Christenheit zurückgefunden hatte. Gleichsam komme es aber auch ohne Wissen des Sultans zu mancher Unannehmlichkeit.<sup>107</sup>

Gerechtigkeit setzte oft schon ein mit der Vergabe von Ämtern an Würdige, was bei der großen Zahl von Ämtern im Reich nicht ohne Tücken war. Der Schutz der *Reaya* vor Unterdrückung und Ausbeutung durch Amtsträger (*askerî*) rückte so in den Mittelpunkt der Sorge um die Gerechtigkeit im Reich. „Seeing that they [...] oppress the re‘āyā beyond all limits and reduce them to a wretched situation, my late ancestors laid down the Ottoman kânūn“, heißt es in der Präambel einer späten Fassung des „Süleymanischen Kanunname“. „Thus in the mind of the Ottomans the proclamation of a kânūnnāme was identified with justice“,<sup>108</sup> interpretiert İnalçık diese sultanische Sicht. Den Vorrang darf allerdings die Sicht des Volkes beanspruchen, die Jenkins den Sicillen von Zypern entnimmt: „Having the Sharia implemented is always considered the exact equivalent of doing justice. Saying that people have acted contrary to the Sharia is to stigmatize their action as reprehensible. Almost all complaints can be reduced to, He violated the Sharia, and I want the Sharia enforced.“<sup>109</sup> Darin liegt nicht unbedingt ein Widerspruch. Die Scharia umfasste als der weitere, religiöse Rahmen für viele wohl auch das, was strenggenommen vom Kanun kam. Recht erlassen und Recht anwenden war nach osmanischem Verständnis Gerechtigkeit. Osmanische Gerechtigkeit erwartete die Bestrafung von Übeltätern<sup>110</sup> nach Scharia und Kanun durch den Kadi oder durch den Sultan beziehungsweise seine Beauftragten, und sie stützte sich besonders auf den offenen Zugang zur Gerechtigkeit des Sultans durch Petitionen. Die Petition war ein Kernstück sultanischer Regierungspraxis, durch sie kam es zwischen Herrscher und Beherrschten in Sachen Gerechtigkeit und gerechter Herrschaft zu einem fortdauernden Dialog.

<sup>107</sup> Memoiren eines Janitscharen oder Türkische Chronik. Eingeleitet und übersetzt von Renate Lachmann. Kommentiert von Claus-Peter Haase, Renate Lachmann, Gunter Prinzing. Graz/Wien/Köln 1975, S. 69f.

<sup>108</sup> İnalçık: Suleiman (wie Anm. 20), S. 135.

<sup>109</sup> Jennings: Christians (wie Anm. 65), S. 102f.

<sup>110</sup> Defterdâr Sarı Mehmed Pasha: Ottoman Statecraft. The Book of Counsel for Vezirs and Governors (Naşâ'ih ül-vüzera ve'l-ümera). Turkish Text with Introduction, Translation and Notes by Walter Livingston Wright, Jr. Princeton 1935; ND: 1971, englische Übersetzung S. 120/osmanischer Text S. 75: „the flourishing of the country comes through the granting of justice and the punishment of oppressors“.

„Gerechtigkeit der Sultane führt zu einem blühenden Land“, stellten, wie eingangs zitiert, drei frühosmanische Geschichtsschreiber fest. „Es ist die Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit, die den Untertanen (*ra'yyet*) Ruhe bringt“, trommelt bestätigend ein Vers im „Kitâb-i Müstetâb“, einem anonymen Werk, das sich um 1620 kritisch mit dem Zustand des Reichs auseinandersetzte.<sup>111</sup> Den religiösen Segen einer gerechten Regierung betonte der Dichter und Geschichtsschreiber Lokman, als er 1579, einen Hadith des Propheten vor Augen, schrieb: „Ein Tag Gerechtigkeit des Sultans ist segensreicher (*hayırlı*) als siebenzig Jahre Gebet (*ibadet*).“<sup>112</sup>

### Abstract

The Ottoman sultan was heir to an old tradition that demanded Justice from the Ruler. The people expected this of him, and it was this that gave his rule legitimacy. As a Muslim Ruler, his highest, most noble task was to uphold the *Sharia*, as the just order willed by God. He delegated this authority to the *Qadis* (judges), his learned theologians and jurists whose network of administrative districts covered his entire empire. Additionally, in the multi-ethnic Ottoman empire, with its diverse religions, languages and traditions, it was necessary to create further legal regulations to maintain an economic and social co-existence of peoples that was both just and well under control. This was achieved through the *Kanun* – statutes enacted by the sultan – which made the Ottomans important legislators. In framing these statutes, they sometimes drew on Muslim, and even Christian, laws from states they had superseded. *Kanun-names* (books of laws) were made for the whole empire, for individual provinces, and for specific state institutions. The sultan's role in dispensing justice was to prevent, eliminate and punish all wrongdoing. The *Qadis* had to make their decisions according to the *Sharia* and the *Kanun*. All segments of the population – Muslims, Christians and Jews – could turn to the *Qadis*, although, in the first instance, Christians and Jews had their own courts of law. Moreover, the right to make a petition direct to the sultan was open to all (or it could be done indirectly via the *Qadis*). This was a recourse people took to over and over again if they were suffering from injustice – especially arbitrary actions and any stepping over the mark by office-holders. It was not every sultan who lived up to the ideal, and Justice had constantly to be fought for. Nevertheless, the flood of petitions the sultan received testifies to the trust the people ultimately had in his upholding of Justice. It also shows that having a direct way in which the people could communicate with the sultan in the *arz-i-hal* (petition) enhanced his Justice-keeping.

<sup>111</sup> Osmanisch und englisch zitiert von Darling: Revenue-Raising (wie Anm. 5), S. 289 nach: Yaşar Yücel (Hg.): Kitâb-I Müstetâb. Ankara 1974, S. 22 (englische Übersetzung), S. 38 (osmanischer Text).

<sup>112</sup> Übersetzt und zitiert nach Serpil Bağcı u. a.: Ottoman Painting. Ankara 2006, S. 145 (Hervorhebung im Original).

Claudia Römer

## Gedanken zur Rhetorik von Macht und Legitimität, Gerechtigkeit und Freundschaft in osmanischer Korrespondenz mit den Habsburgern des 16. Jahrhunderts

„Wenn es sich so verhält, so ist das zwischen Euch und Seiner Majestät, dem *Herrn der glücklichen Konjunktion*, dem *Zufluchtsort der Welt*, geschlossene Abkommen und Bündnis wie bisher fest und gesichert. *Freundschaft* besteht darin, daß Ihr immer gemäß der erhabenen Zustimmung Seiner glücklichen Majestät, des *Herrn der glücklichen Konjunktion*, handelt. Da nun diese Länder insgesamt dem großherrlichen Wunsch entsprechend den Zustand der Vollkommenheit erreicht haben, hat (Seine Majestät) mit Glück und guten Vorzeichen die Rückkehr an den Sitz seiner Herrschaft, das Haus des *Kalifats*, das wohlbehütete Konstantinopel, angetreten. Sobald er *mit Gottes des Gewaltigen Willen* eintrifft, wird jede Sache vorbereitet und durchgeführt werden.“<sup>1</sup> İbrâhîm Paşa, der berühmte und mächtige Großwesir und Vertraute Süleymâns des Prächtigen, des Gesetzgebers, schrieb dies vom persischen Feldzug 1534 an Ferdinand I. In diesem kurzen Abschnitt finden sich schon einige der Begriffe und Ausdrucksformen, die Auskunft über die hier zu untersuchenden Konzepte des Selbstverständnisses der osmanischen Dynastie und ihrer Legitimation geben.

Die in den *Invocatio-Devotionsformeln* und *Intitulationes* Süleymâns und İbrâhîm Paşas vorkommenden Elemente der Berufung auf Gottes Gnade, des Verweises auf den Propheten Mohammed, auf die vier ersten Kalifen sowie die Prophetengefährten, auf deren Hilfe die Herrschaft beruht, schließlich der Aufzählung der beherrschten, eroberten und beanspruchten Gebiete wurden in der Forschung schon des Öfteren näher analysiert.<sup>2</sup> Demgegenüber hat sich die Wis-

<sup>1</sup> Gisela Procházka-Eisl/Claudia Römer: Osmanische Beamtenschreiben und Privatbriefe der Zeit Süleymâns des Prächtigen aus dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv zu Wien. Wien 2007, Urk. 1 (Hervorhebungen wichtiger Formulierungen, auf die im Weiteren noch eingegangen wird, durch die Verfasserin. Obwohl in der Publikation mit „des Herrn des Glücks“ übersetzt, soll der Begriff *şâhib kıvân* hier wörtlich mit „des Herrn der glücklichen Konjunktion“ übersetzt werden. Vgl. hierzu die weiteren Ausführungen).

<sup>2</sup> Vgl. zum Beispiel Anton Cornelius Schaendlinger: Die Schreiben Süleymâns des Prächtigen an Karl V., Ferdinand I. und Maximilian II. Transkriptionen und Übersetzungen. Wien 1983, hier: S. XV–XXII (die Abschnitte „*Invocatio*“, „*Devotionsformel*“ und „*Intitulatio*“); Victor Ménage: On the Constituent Elements of Certain Sixteenth-Century Ottoman Documents. In: BSOAS 48 (1985), S. 283–304; Josef Matuz: Eine ungewöhnliche osmanische Großwesirs-Titulatur. In: WZKM 77 (1987), S. 87–103; Procházka-Eisl/Römer: Beamtenschreiben (wie Anm. 1), S. 11–19;

senschaft mit den außerhalb des engeren diplomatischen Formulars anzutreffenden Hinweisen auf Herrschaftsverständnis, Gerechtigkeit und Freundschaft bislang kaum befasst. Beide Aspekte werden im Folgenden kurz umrissen.

## Form und Stil

Zunächst ist es notwendig, einen Blick auf die Sprache zu werfen. Derjenige, der den eingangs zitierten und die für die Fragestellung einschlägigen Texte sowohl İbrâhîm Paşas als auch des Sultans formulierte, war der Historiker und *Nişancı* Celâl-zâde Muştafâ – einer der ganz großen Meister der osmanischen Kunstprosa, der wesentlich daran mitwirkte, diese in der Kanzleisprache zu etablieren.<sup>3</sup> Celâl-zâde Muştafâ schuf grandiose Texte mit allen Feinheiten der rhetorischen Mittel wie Metaphern, Alliterationen oder Reimprosa sowie mit komplexeren und einfacheren Passagen, die „wie Wellen wogten“.<sup>4</sup> Der akustische Effekt beim Vortrag im großherrlichen Divan darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden. Celâl-zâde Muştafâ verlieh offenbar ganz bewusst der osmanischen Staatsrhetorik ein neues, dem Status des Osmanischen Reiches als militärisch erfolgreiches Staatswesen passendes Gewand.<sup>5</sup> Die Urkunden İbrâhîm Paşas, desjenigen osmanischen Großwesirs, der eine vorher und nachher nicht mehr gesehene Machtfülle innehatte, standen denen Süleymâns stilistisch in nichts nach und kopierten diese im Aufbau sogar – dies war ganz offensichtlich Celâl-zâdes Werk.<sup>6</sup>

Jean-Louis Bacqué-Grammont: Une lettre d'İbrâhîm Paşa à Charles Quint. In: Emery van Donzel (Hg.): Comité international d'études pré-ottomanes et ottomanes. VI<sup>th</sup> Symposium, Cambridge, 1<sup>st</sup>-4<sup>th</sup> July 1984. Paris/Leiden 1987, S. 65–88.

<sup>3</sup> Zu ihm und seinem Werk vgl. Petra Kappert: Geschichte Sultan Süleymân Kânûnîs von 1520 bis 1557 oder *Tabakât ül-Memâlik ve Derecât ül-Mesâlik* von Celâl-zâde Muştafâ, genannt *Çoca Nişancı*. Wiesbaden 1981; Mehmet Şakir Yılmaz: „Koca Nişancı“ of Kanuni: Celalzade Muştafa Çelebi, Bureaucracy and „Kanun“ in the Reign of Süleymân the Magnificent (1520–1566). [PhD diss.] Ankara 2006, [www.thesis.bilkent.edu.tr/0003213.pdf](http://www.thesis.bilkent.edu.tr/0003213.pdf) (letzter Zugriff am 22. 5. 2019); Kaya Şahin: Imperialism, Bureaucratic Consciousness, and the Historian's Craft. A Reading of Celâl-zâde Muştafâ's „*Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik*“. In: Erdem Çıpa/Emine Fetvacı (Hg.): *Writing History at the Ottoman Court*. Bloomington 2013, S. 39–57.

<sup>4</sup> Andreas Tietze: Muştafâ 'Âlî of Gallipoli's prose style. In: *AO* 5 (1973), S. 297–319, hier bes.: S. 298f. Tietze beschreibt im ersten Teil dieses Artikels allgemeine Charakteristika der sogenannten *inşâ-* oder Divan-Prosa. Solcherart komponierte Texte enthalten längere und kürzere, komplexere und einfachere, mit arabischen und persischen Wörtern mehr oder weniger durchsetzte Abschnitte, deren kunstvolle Abwechslung eben die genannte Wellenbewegung erzeugt. Sie geben „an impression of casualness, caused by the varying lengths of its subsections and by the interspersed short elements that stand outside of the system, that are so to speak ‚weightless‘ connectives or additions“ (ebd.).

<sup>5</sup> Yılmaz: *Nişancı* (wie Anm. 3), S. 182. Zum literarisch-stilistischen Aspekt von Urkunden der Zeit Süleymâns des Prächtigen vgl. Claudia Römer: 16ncı yüzyıl Osmanlı vesikalarının bazısına nesir şaheseri denilebilir mi?. In: Mustafa İsen (Hg.): *Klasik Edebiyatımızın Dili* (Bildiriler). Ankara 2017, S. 421–429.

<sup>6</sup> Vgl. Şahin: *Imperialism* (wie Anm. 3), S. 57, Anm. 51. Für eine ausführliche Diskussion der formalen und stilistischen Charakteristika der Urkunden İbrâhîm Paşas in ihrem Verhältnis zu Sultansurkunden und der damit verbundenen Frage nach der İbrâhîm Paşa nachgesagten Macht-

## Quelle der herrscherlichen Macht

Der Herrscher bezieht seine Macht von Gott, darauf wird in den Invocatio-Devotionsformeln-Intitulationes explizit hingewiesen. Hierbei spielen vorislamische, bei den Mongolen verbreitete Vorstellungen eine Rolle: Der Herrscher bekommt Glück (türkisch: *kut*) und Macht vom Himmel. Eine aus mongolischer Praxis stammende Formulierung wurde dann in der ilchanidischen Zeit islamisiert (*Mongke tngri-yin küüündür Muqamad baigambar-un imadtur* „in der Stärke des immerwährenden Gottes, unter dem Schutz (*imad* < *himmat*) des Propheten Muḥammad“).<sup>7</sup> Daran anknüpfend lautet die Invocatio-Devotionsformel feierlicher Urkunden Süleymāns, die als Teil der Intitulatio aufzufassen ist, mit nur geringen Varianten: „Durch die Gnade der mächtigen Majestät, gewaltig ist Seine Stärke, und durch die Wunder Muḥammed Muṣṭafās, der Sonne des Himmels des Prophetentums, des Sterns des Sternbildes der Hochherzigkeit, des Anführers der Schar der Reinen, Allah segne ihn und spende ihm Heil, und durch die Hilfe seiner vier Gefährten, Abū Bakr, ‘Umar, ‘Utmān und ‘Alī, Allah möge an ihnen allen Wohlgefallen haben, und aller Heiligen“.<sup>8</sup>

Nach diesem, in der für kalligrafische Arbeiten verwendeten *Sülüs*-Schrift geschriebenen, hierarchisch angeordneten Absatz folgt die *Tughra*, auf welche die Intitulatio folgendermaßen fortfährt: „bin ich Sultan der Sultane, Beweis der Ḥāqāne, Kronenspender der Erde, Schatten Gottes auf Erden, Sultan und Pādīšāh des Mittelmeeres, des Schwarzen Meeres, von [namentliche Aufzählung aller beanspruchten und eroberten Gebiete] und vieler Länder, die meine ehrwürdigen Väter und mächtigen Vorväter, Allah lasse ihre Beweise strahlen, mit ihrer siegreichen Macht erobert haben, und auch vieler Länder, die meine gewaltige Majestät mit meinem flammenden Schwert und meinem siegreichen Schwert erobert hat. Sohn des Sultans Selīm Ḥān, des Sohnes des Sultans Bāyezīd, Sultan Süleymān Ṣāh Ḥān.“<sup>9</sup>

Der Sultan war sich dessen bewusst, dass er, da er seine Macht von Gott bekommen hatte, in all seinen Handlungen wie jeder andere Mensch von der Gnade Gottes abhängig war – daher verwies er in diesem und in anderen Texten auf die Gnade Gottes. So schreibt Süleymān I. zum Beispiel zwischen dem 22. und dem 31. Mai 1555 an Ferdinand I.: „Wenn es sich so verhält, so wurden, begleitet von der hohen Gnade Gottes, Lob sei Ihm und erhaben ist Er, gewaltig ist Seine Macht,

anmaßung vgl. Procházka-Eisl/Römer: Beamtenschreiben (wie Anm. 1), S.11–19. Zu Urkunden im Zusammenhang mit der Neuordnung der osmanischen Verwaltung in Ägypten durch İbrāhīm Paşa nach der Revolte des Aḥmed Paşa vgl. Ömer Lütfi Barkan: XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları. Kanunlar I. İstanbul 1943; Claudia Römer: An Attempt at Reconstructing the Ottoman Correspondence during Grand Vizier İbrāhīm Paşa’s 1525 Mission to Egypt. In: Stephan Conermann/Gül Şen (Hg.): The Mamluk-Ottoman Transition. Continuity and Change in Egypt and Bilād al-Shām in the Sixteenth Century. Bonn 2016, S. 123–134.

<sup>7</sup> Ménage: Elements (wie Anm. 2), S. 291, S. 299.

<sup>8</sup> Schaendlinger: Schreiben (wie Anm. 2), Urk. 1.

<sup>9</sup> Ebd.

die Länder Ungarns und die Gebiete Siebenbürgens mit allen dazugehörenden (Gebieten) durch unsere gewaltige ḥosrowische<sup>10</sup> Macht erobert und unseren anderen behüteten ḥidivischen<sup>11</sup> Ländern hinzugefügt. Nun sind sie durch die Gnade Gottes in den Griff und Besitz und in die Regierungsgewalt meiner Diener gelangt.<sup>12</sup> Diese Berufung auf die Gnade Gottes konnte in von der Person des Sultans abstrahierter Form auch in allgemeine Feststellungen (Manifestatio),<sup>13</sup> hier mit drohendem Charakter, eingeflochten werden. Ein Beispiel hierfür ist das Schreiben zwischen dem 12. und dem 21. September 1541 Süleymāns I. an Ferdinand I. in dem es heißt: „Die erhabene Gnade Gottes, gepriesen sei Er und erhaben ist Er, ist mit den Muslimen.“<sup>14</sup>

### Legitimation und Gerechtigkeit

Die Dynastie der Osmanen hatte Schwierigkeiten, für sich einen Legitimitätsanspruch abzuleiten – das abbasidische Kalifat, auf das man sich hätte berufen können, existierte seit der Eroberung Bagdads durch die Mongolen 1258 nicht mehr, zudem stammten die Osmanen weder vom Propheten Mohammed noch von Dschingis Chan ab, vielmehr verdankten sie ihren Status vor allem ihrer Effizienz in Kriegführung und Verwaltung.<sup>15</sup> Dennoch basierten die Herrschaft der Osmanen und ihr Verständnis von Gerechtigkeit auf den Prinzipien des Islam, denen zufolge der Herrscher durch die göttliche Macht eingesetzt und legitimiert wird. Allerdings ist nicht sein Glaube wesentlich für die Legitimation seiner Herrschaft, sondern seine „Gerechtigkeit“. Diese war eines der wichtigsten Konzepte islamischer Herrschaftslegitimation. So ist vom seldschukischen Wesir Nizāmülmulk der Ausspruch überliefert, dass das Königtum bei Ungläubigkeit (des Königs) bestehen bleibt, nicht jedoch im Falle seiner Ungerechtigkeit.<sup>16</sup>

Ibn Ḥaldūns Idee vom „Kreis der Gerechtigkeit“ aus dem 14. Jahrhundert, die auf der sozio-politischen Doktrin von Nāṣiraddīn Tūsī aus dem 13. Jahrhundert basierte,<sup>17</sup> wurde von osmanischen Gelehrten weiterentwickelt. Die am weitesten

<sup>10</sup> Ḥosrowisch = herrscherlich.

<sup>11</sup> Ḥidivisch = königlich.

<sup>12</sup> Schaendlinger: Schreiben (wie Anm. 2), Urk. 20.

<sup>13</sup> Ebd., S. XXV–XXVI.

<sup>14</sup> Ebd., Urk. 2.

<sup>15</sup> Cornell Fleischer: *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Muṣṭafā ‘Ālī (1541–1600)*. Princeton 1986, S. 276. Zu dieser Problematik vgl. auch Colin Imber: *The Ottoman Dynastic Myth*. In: *Turcica* 19 (1987), S. 7–27; Hakan T. Karateke: *Legitimizing the Ottoman Sultanate. A Framework for Historical Analysis*. In: Hakan T. Karateke/Maurus Reinkowski (Hg.): *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*. Leiden/Boston 2005, S. 13–52.

<sup>16</sup> „Kingship remains with faithlessness, but not with injustice“; Pál Fodor: *State and Society, Crisis and Reform, in 15<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> Century Ottoman Mirror for Princes*. In: *AOH*. Bd. 40. Budapest 1986, S. 217–240, hier: S. 219.

<sup>17</sup> *Il-Khanids*. In: *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/il-khanids-index> (letzter Zugriff am 22. 5. 2019).

ausgearbeitete Version des „Kreises der Gerechtigkeit“ – oder des „Kreises des Gleichgewichts“, wie er auch genannt wird<sup>18</sup> – stammt von Kinalızāde ‘Alī Çelebi, eine der bedeutendsten intellektuellen Persönlichkeiten des 16. Jahrhunderts.<sup>19</sup> Die Elemente des Konzepts lauteten: „Herrschaft basiert auf dem Heer; um ein Heer zu halten, braucht man Reichtum; Reichtum wird durch die Untertanen des Herrschers produziert; Gerechtigkeit bewahrt die Loyalität der Untertanen zu ihrem Souverän; Gerechtigkeit benötigt Harmonie in der Welt; die Welt ist ein Garten, seine Mauern sind der Staat; die Scharia ordnet den Staat; nur der Herrscher kann die Scharia durchsetzen.“<sup>20</sup>

Der Begriff der Gerechtigkeit kommt, wie oben erwähnt, in zahlreichen osmanischen Dokumenten vor. Im Folgenden werden dazu einige Beispiele gegeben:

- Basierend auf diesem Verständnis von Gerechtigkeit wurde nicht nur der Sitz der osmanischen Herrschaft, die Hohe Pforte, als „Zufluchtsort der Gerechtigkeit“ oder als „Thron der Gerechtigkeit“ bezeichnet, Gerechtigkeit war stets ein wesentliches Element etwa in der Argumentation Süleymāns, aber auch seiner Beamten und anderer Personen, speziell wenn sie sich die positive Erledigung ihrer Anliegen erhofften. Im *Berāt* Süleymāns für İbrāhīm Paşa, der von Celālızāde formulierten Urkunde aus dem Jahr 1529,<sup>21</sup> die İbrāhīm Paşa zum Oberbefehlshaber im Feldzug gegen Wien ernannte, das sowohl in der Urkundensammlung von Ferīdūn Beg<sup>22</sup> als auch im Geschichtswerk des Celālızāde überliefert ist, heißt es: „Er soll die Gepflogenheiten der Gesetze des Wesirats und des Ser-‘askertums [das heißt: seiner Eigenschaft als Heerführer] und die Erfordernisse der Gewohnheiten des Großwesirats und der Gerechtigkeit durchführen“.<sup>23</sup> Für „Gerechtigkeit“ wurde hier aus unbekanntem, möglicherweise nicht stilistischen Gründen statt des – zu erwartenden – arabischen Wortes *‘adālet* das persische *dād-gūsterī* verwendet.
- Der Sandschakbey von Esztergom, Mehmed, schrieb 1565 an Hidāyet Ağa, den osmanischen Gesandten bei Maximilian II., und setzte dabei voraus, dass auch Maximilians Handeln vom Prinzip der Gerechtigkeit geprägt sei: „Gott sei Dank ist die Gerechtigkeit unseres Padischah grenzenlos und endlos. Auch der glückhafte König ist, wie man hört, sehr gerecht. [...] Wonach die

<sup>18</sup> Christoph Herzog: Zum Niedergangsdiskurs im Osmanischen Reich und in der islamischen Welt. In: Stephan Conermann (Hg.): Mythen, Geschichte(n), Identitäten. Der Kampf um die Vergangenheit. Hamburg 1999, S. 69–90, hier: S. 75.

<sup>19</sup> Fleischer: Bureaucrat (wie Anm. 15), S. 43.

<sup>20</sup> Herzog: Niedergangsdiskurs (wie Anm. 18), S. 75; vgl. auch Fodor: State (wie Anm. 16), S. 219, Linda T. Darling: A History of Social Justice and Political Power in the Middle East. The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization. New York 2013, S. 2–8.

<sup>21</sup> Kappert: Geschichte (wie Anm. 3), S. 67f.

<sup>22</sup> Aḥmed Ferīdūn: Münşe’ātü s-selāṭin. Bd. 1. Konstantinopel <sup>2</sup>1274, S. 544–546, hier: S. 546. Zu seiner Urkundensammlung und anderen vergleichbaren Werken vgl. Josef Matuz: Über die Epistolographie und İnşā-Literatur der Osmanen. In: ZDMG. Supp. 1 (1968), S. 574–594.

<sup>23</sup> Kappert: Geschichte (wie Anm. 3), Faksimile Bl. 274b–275a; für die Übersetzung dieser Passage vgl. Procházka-Eisl/Römer: Beamtenschreiben (wie Anm. 1), S. 16.

Anführer im Diesseits und im Jenseits gefragt werden, ist ihre Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gegenüber den Untertanen.“<sup>24</sup>

- Im selben Jahr beschwerte sich Arslan Paşa, der Beylerbeyi von Ofen, über habsburgische Übergriffe an der Grenze: „Es ist doch in den Büchern nachgewiesen, daß Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gegenüber den Untertanen im Jenseits von den Herrschern eingefordert werden. Unser mächtiger Padischah hat, um die Ruhe der Untertanen zu wahren, nicht einmal gegenüber seinen Söhnen Gnade walten lassen“.<sup>25</sup>
- Süleymān I. schrieb 1558 an Ferdinand I.: „Wenn es Euer dringender Wunsch ist, daß die feste Kette der Eintracht zwischen uns gefestigt wird, so müßt Ihr ebenso Euer gesamtes Heer an jenen Grenzen zurücknehmen, zurückziehen und abziehen lassen, damit das Gebäude der Freundschaft und Zuneigung vollkommen gesichert ist und alle Untertanen unter dem Schatten unserer Gerechtigkeit in Frieden leben mögen.“<sup>26</sup> Die Verwendung des Wortes „Schatten“ in diesem Brief weckt hier zweierlei Assoziationen. Einerseits erinnert sie an die Geschichte von Osmans Traum, die in den frühosmanischen Chroniken zur Herrschaftslegitimation der Osmanen erzählt wird: Ein Mond steigt aus der Brust des Scheich Edebali und senkt sich in Osmans Brust. Daraufhin wächst aus Osmans Nabel ein Baum, in dessen Schatten Quellen fließen und sich das glückliche Leben der Menschen abspielt.<sup>27</sup> Andererseits steht die Verwendung in Verbindung mit der Titulierung des Kalifen als „Schatten Gottes auf Erden“. Wenngleich Süleymān in seinen Intitulationes den Ausdruck „Kalif“ nicht verwendet, so war doch der Herrschaftssitz zugleich der Sitz des Kalifats beziehungsweise das „Haus des Kalifats“ (wie es etwa im eingangs zitierten Text heißt).
- Auf die Gerechtigkeit des Sultans vertrauten auch seine Untertanen, wie zum Beispiel ein nicht näher bekannter Mann im Jahr 1562, der bedrängt und verleumdet wurde: „Nun weiß ich doch, daß Seine Majestät der glückhafte Padischah in größter Umsicht waltet und von vollkommener Klugheit und Gerechtigkeit ist.“<sup>28</sup>

Ein bemerkenswerter Punkt, der in der Forschung bislang wenig beachtet wurde, ist folgender: Die Gerechtigkeit hatte dort Grenzen, wo der Herrscher nicht wusste, dass Unrecht geschehen war. Deswegen heißt es in zahlreichen Urkunden, dass Übeltäter bestraft werden, sobald die Nachricht von ihren Untaten dem Sultan zu Ohren kommt (so zum Beispiel die Formulierung *ki*

<sup>24</sup> Procházka-Eisl/Römer: Beamtenschreiben (wie Anm. 1), Urk. 84.

<sup>25</sup> Ebd., Urk. 93. Hier wird auf die Ereignisse um die Söhne Süleymāns, Muştafā und Bāyezīd, angespielt. Wegen ihrer Verwicklung in Nachfolgestreitigkeiten wurden sie auf Befehl ihres Vaters 1553 (Muştafā) beziehungsweise 1562 (Bāyezīd) hingerichtet. Vgl. zum Beispiel Feridun Emecen: Süleyman I. In: TDVİA 38, S. 62–74, hier: S. 69, S. 71.

<sup>26</sup> Schaendlinger: Schreiben (wie Anm. 2), Urk. 22.

<sup>27</sup> Vgl. zum Beispiel Colin Imber: *The Ottoman Empire, 1300–1650. The Structure of Power*. Basingstoke/New York 2002, S. 124.

<sup>28</sup> Procházka-Eisl/Römer: Beamtenschreiben (wie Anm. 1), Urk. 55.

*kapuma 'arz ideler*: „wenn man es meiner Pforte vorträgt“<sup>29</sup>). Diese Einschränkung der Gerechtigkeit wurde zumindest von subalternen Beamten auch den Habsburgern zugestanden: So wollte der genannte Sandschakbey Mehmed in seinem Schreiben an Hidāyet Ağa Maximilian keine Mitwisserschaft an den Friedensverletzungen unterstellen: „[S]olche Schändlichkeiten haben kein Ende, und offenbar ist es so, daß der glückhafte König keine Nachricht davon hat. Gemäß dem, was wir von den Kaufleuten und den Untertanen hier gehört haben, ist Seine Hoheit der König äußerst gerecht und sein Wort und seine Gerechtigkeit sind vollkommen. Daraus ergibt sich, daß er keine Ahnung davon haben kann“.<sup>30</sup> Wie aus dem vorletzten Beispiel hervorgeht, bewirke Gerechtigkeit, dass die Untertanen in Frieden und Wohlergehen leben. Dieser Topos findet sich auch im Folgenden:

- „In den glücklichen Tagen Seiner Majestät des Padischah ist das Land wohlbestellt, und die Untertanen sind zufrieden.“<sup>31</sup> Um diesen Zustand aufrechtzuerhalten, musste Süleymān wieder und wieder die Durchführung seiner Befehle verlangen.<sup>32</sup> Gerechtigkeit in den glücklichen Tagen Süleymāns bewirkte auch Reichtum. So schrieb 'Alī Paşa von Ofen 1565 an Maximilian II.: „Und warum säen sie Zwietracht zwischen uns? Nun ist der Zweck der Mitteilung dieser Angelegenheit nicht, die geraubten Güter und Sachen (zurück)zufordern – (denn) in den großherrlichen glückerfüllten Tagen Seiner Majestät, des glückhaften Padischah, des Beherrschers der Welt, Allah stärke seine Helfer, gibt es keinen Mangel an irgendetwas – sondern (es geht darum), aufzuzeigen, daß von seiten der Festungs- und Ortskommandanten, die unter Eurer Herrschaft stehen, solche gegen den Vertrag gerichteten Handlungen und Taten gesetzt und offenkundig werden und daß die Untaten nie ein Ende finden, daß diesbezüglich Vorkehrungen getroffen werden mögen und die Durchführung von Aktionen gegen den Frieden nicht gestattet werde.“<sup>33</sup>

### Der „Herr der glücklichen Konjunktion“

Die ersten Jahrzehnte der Herrschaft Süleymāns waren jedoch von der Idee des Messianismus, von den Endzeiterwartungen gegen Ende des ersten islamischen Millenniums und von astrologischen Deutungen der sogenannten vierten Konjunk-

<sup>29</sup> Friedrich Kraelitz-Greifenhorst: Osmanische Urkunden in türkischer Sprache aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur osmanischen Diplomatik. Wien 1921, z. B. S. 29, S. 47f.

<sup>30</sup> Procházka-Eisl/Römer: Beamten schreiben (wie Anm. 1), Urk. 84.

<sup>31</sup> Ebd., Urk. 11.

<sup>32</sup> Gilles Veinstein: La voix du maître à travers les firmans de Soliman le Magnifique. In: ders. (Hg.): Soliman le Magnifique et son temps. Actes du Colloque de Paris. Galeries nationales du Grand Palais, 7-10 mars 1990. Paris 1992, S. 127-144, hier: S. 135.

<sup>33</sup> Procházka-Eisl/Römer: Beamten schreiben (wie Anm. 1), Urk. 66.

tion von Jupiter und Saturn seit der Zeit Mohammeds geprägt.<sup>34</sup> Daher verwendete Süleymān auch den Titel „Herr der glücklichen Konjunktion“ (*ṣāhib kivrān*).<sup>35</sup> Interessant ist, dass diese Bezeichnung in osmanischen narrativen Quellen, insbesondere bei Muṣṭafā Bostān (1498–1569),<sup>36</sup> sehr häufig gebraucht wird. In Urkunden der Zeit Süleymāns scheint sie jedoch vor allem bei İbrāhīm Paşa und in der Intitulatio Süleymāns vorzukommen. In den beiden Vertragsurkunden aus den Jahren 1562 und 1565 nennt sich Süleymān unter anderem „Herr der glücklichen Konjunktion der Länder der Rhomäer, Araber und Perser“ (*ṣāhib kivrān-i memālik-i Rūm u ‘Acem u ‘Arab*), was sich mit dem davorstehenden „Sultan der Sultane von Ost und West“ (*sulṭān-i selāṭīn-i şarḳ u ğarb*) reimt.<sup>37</sup> Die Konjunktion von 1524 kann man grob mit dem Beginn der Herrschaft Süleymāns in Verbindung bringen, die von 1563 mit den Urkunden von 1562 und 1565. Darüber hinaus muss beachtet werden, dass es sich bei den beiden genannten Urkunden um *‘abdnāme*, also Vertragsurkunden zwischen Süleymān und Ferdinand handelte. Von osmanischer Seite wurde behauptet, auch Ferdinand habe sich den Titel „Herr der glücklichen Konjunktion“ beziehungsweise den Titel Kaiser, der allein Süleymān zustehe, „anmaßen“ wollen. Nach der Eroberung Konstantinopels sahen sich die Osmanen als die rechtmäßigen Erben der Byzantiner, der römischen Kaiser und auch Alexanders des Großen.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Nebenbei bemerkt sei, dass astronomisch gesehen Konjunktionen dieser beiden Planeten relativ häufig sind und dass zwischen der Zeit des Propheten und der Süleymāns Jupiter und Saturn viele Male nahe beieinander am Himmel zu sehen waren. Im 16. Jahrhundert allein war das 1504, 1524, 1544 und 1563 der Fall. Speziell die Konjunktion vom 31. Januar 1524 war (allerdings für die ersten Februartage) vorhergesagt worden und löste in Europa eine Welle von Ängsten vor Katastrophen aus; vgl. Konjunktionen der äusseren Planeten von –1500 bis 2500, <http://www.astrotexte.ch/sources/Konjunktionen.txt> (letzter Zugriff am 22. 5. 2019); Rebekka Voß: Umstrittene Erlöser. Politik, Ideologie und jüdisch-christlicher Messianismus in Deutschland, 1500–1600. Göttingen 2011, S. 88.

<sup>35</sup> Vgl. zum Beispiel Barbara Flemming: *Ṣāhib-Kivrān und Mahdī: Türkische Endzeiterwartungen im ersten Jahrzehnt der Regierung Süleymāns*. In: György Kara (Hg.): *Between the Danube and the Caucasus. A Collection of Papers Concerning Oriental Sources on the History of the Peoples of Central and South-Eastern Europe*. Budapest 1987, S. 43–62; Cornell Fleischer: *The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleymān*. In: Veinstein (Hg.): *Soliman* (wie Anm. 32), S. 159–177.

<sup>36</sup> Die umfassendste Handschrift seines *Süleymānnāme* ist Österreichische Nationalbibliothek H.O. 42a (Gustav Flügel: *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien*. Bd. II. Wien 1865, Nr. 998). Zu Bostān vgl. Hüseyin G. Yurdaydın: *Bostanın Süleymānnāmesi (Ferdī’ye atfedilen eser)*. In: *Belleten* 19/74 (1955), S. 137–202; Claudia Römer: *Bostan historiographe ottoman en tant que poète*. In: *Anatolia moderna* 3 (1992), S. 237–246; dies.: *The Language and Prose Style of Bostan’s Süleymānnāme*. In: Asma Afsaruddin/A. H. Mathias Zahniser (Hg.): *Humanism, Culture, and Language in the Near East. Studies in Honor of Georg Krotkoff*. Winona Lake 1997, S. 401–418.

<sup>37</sup> Schaendlinger: *Schreiben* (wie Anm. 2), Urk. 25, Urk. 32 (die hier wiedergegebene Übersetzung wurde von der Verfasserin leicht modifiziert).

<sup>38</sup> Gilles Veinstein: *Charles Quint et Soliman le Magnifique. Le grand défi*. In: ders. (Hg.): *Autoportrait du sultan ottoman en conquérant*. Istanbul 2010, S. 248, S. 250. Das Wort *kaysar*, das über das Arabische ins Türkische gelangt war, blieb den Osmanen vorbehalten, die Habsburger wurden aber mit *imperātor* oder dem aus dem Ungarischen übernommenen Terminus *çaşār* be-

## Der „Beweis der Hâkane“

Ein ebenfalls in den Intitulationes häufig vorkommender Titel war: „Sultan der Sultane, Beweis der Hâkane“. Üblicherweise wird *burhānu l-ḥavākīn* mit „Beweis der Hâkane“ übersetzt. Süleymān – und so gut wie alle anderen osmanischen Sultane – verwendeten generell und insbesondere in der Tughra und in der Intitulatio für sich den Titel *han* (Chan) – ein Aspekt, den bereits Gerhard Doerfer sehr kurz angemerkt hat. Während *hakan* eigentlich den Großchan bezeichnet, steht *han* für den Chan, also einen untergeordneten Fürsten. Allerdings wurden *han* und *hakan* oft gleichbedeutend verwendet.<sup>39</sup> Giancarlo Casale übersetzt *burhānu l-ḥavākīn* mit „the proof of rulership“,<sup>40</sup> was verständlicher ist, aber keine genaue Übersetzung darstellt. Im Französischen gibt zum Beispiel Güneş Işıknel in seiner Dissertation *burhān* mit *étalon*, also: „Eichmaß“, wieder.<sup>41</sup>

## Handeln gemäß „alter Sitte“

Im Zusammenhang mit gerechtem und korrektem Handeln findet sich in zeitgenössischen Dokumenten häufig die Berufung auf „alte Sitten“. <sup>42</sup> So schrieb im Jahr 1563 Süleymān I. an Ferdinand I.: „Wenn es sich so verhält, so hört bis zum jüngsten Tag unsere Freundschaft und Zuneigung zu unseren Freunden, deren Herzenswunsch es ist, zu unserem hohen Hof feste Freundschaft und Zuneigung und starke Ergebenheit und Hingabe zu üben, gemäß der immerwährenden ḥāqānischen Regel und dem schönen sultanischen Brauch nicht auf, solange Ihr in der Freundschaft zu unserer gnädigen und gewaltigen Majestät fest und beständig seid“. <sup>43</sup> Vor allem in feierlichen Kontexten kommt die Bezugnahme auf „alte Sitten“ vor, so etwa in einem Brief Süleymāns I. an Ferdinand I. von 1549. Darin heißt es: „Nun ist es seit der Zeit unserer barmherzigen Väter und Vorfahren eine Gesetzlichkeit unseres Sultanats, daß ein erhabener Vertrag mit Fürsten und Sultanen fest und gültig ist.“ <sup>44</sup>

zeichnet. Vgl. dazu und zur späteren Entwicklung Markus Köhbach: *Çasar oder Imperator?. Zur Titulatur der römischen Kaiser durch die Osmanen nach dem Frieden von Zsitvatorok (1606)*. In: WZKM 82 (1992), S. 223–234.

<sup>39</sup> Gerhard Doerfer: *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*. Bd. 3. Wiesbaden 1977, Nr. 1161, S. 141–183, hier bes.: S. 142, S. 144.

<sup>40</sup> Giancarlo Casale: *Seeing the Past. Maps and Ottoman Historical Consciousness*. In: Erdem Çıpa/Emine Fetvacı (Hg.): *Writing History at the Ottoman Court. Editing the Past, Fashioning the Future*. Bloomington/Indianapolis 2013, S. 80–99, hier: S. 85.

<sup>41</sup> Güneş Işıknel: *La politique étrangère ottomane dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Le cas du règne de Selīm II (1566–1574)*. [Thèse pour l’obtention du grade de docteur de l’EHESS. Spécialité: Histoire et civilisations] Paris 2012, [https://www.academia.edu/1479292/La\\_politique\\_%C3%A9trang%C3%A8re\\_ottomane\\_dans\\_la\\_seconde\\_moit%C3%A9\\_du\\_XVIe\\_si%C3%A8cle\\_le\\_cas\\_du\\_r%C3%A8gne\\_de\\_Sel%C3%AEm\\_II\\_1566-1574\\_](https://www.academia.edu/1479292/La_politique_%C3%A9trang%C3%A8re_ottomane_dans_la_seconde_moit%C3%A9_du_XVIe_si%C3%A8cle_le_cas_du_r%C3%A8gne_de_Sel%C3%AEm_II_1566-1574_) (letzter Zugriff am 22. 5. 2019), S. 85.

<sup>42</sup> Hakan Karateke: *Osmanlı Devletinde „Adet-i kadime“ Üstüne*. In: JTS 23 (1999), S. 117–133.

<sup>43</sup> Schaendlinger: *Schreiben (wie Anm. 2)*, Urk. 28.

<sup>44</sup> Ebd., Urk. 9.

Und auch in der vergleichsweise sehr versöhnlichen Kondolenzurkunde an Maximilian II. aus dem Jahr 1564 anlässlich des Todes von Ferdinand I. wählt Süleymān eine entsprechende Formulierung: „Nun ist es seit den alten Tagen eine ewige Sitte unserer hochangesehenen Dynastie, daß die Kinder und Nachkommen derer, die (mit uns) in Freundschaft waren, solange sie in hingebungsvoller Art den alten Vertrag beachten, mit unseren hohen ḥosrowischen Blicken betrachtet werden.“<sup>45</sup> Im konkreten Fall sollten die alten Sitten somit auch für die Söhne beziehungsweise Nachfolger von Herrschern, mit denen ein Friedensvertrag bestand, fortgelten. Die Aufrechterhaltung des Friedensvertrages war abhängig vom Verhalten dessen, dem der Vertrag gewährt wurde.

## Die Manifestatio

Feststellungen treten gehäuft in jenen Abschnitten von Sultansurkunden auf, die man nach Schaendlinger als „Manifestatio“<sup>46</sup> bezeichnen kann. Es sind dies Passagen, die vor oder in der Dispositio stehen und die einen vom Sultan als feststehend und unverrückbar betrachteten Sachverhalt thematisieren. In Urkunden osmanischer Würdenträger sind gelegentlich auch Manifestatio-ähnliche Absätze zu finden:<sup>47</sup> In einem Schreiben Süleymāns I. an Ferdinand I. aus dem Jahr 1553 heißt es zum Beispiel: „Unsere hohe Pforte ist immer geöffnet. Niemand wird im Kommen und Gehen behindert und zurückgewiesen, käme er um der Freundschaft oder der Feindschaft willen.“<sup>48</sup> So oder ähnlich formulierte Manifestationes finden sich vor allem in Urkunden, in denen Süleymān das Kommen eines habsburgischen Gesandten einfordert.

## Freundschaft

Abschließend sei nochmals auf die eingangs zitierte Quelle, das Schreiben İbrāhīm Paşas an Ferdinand I. aus dem Jahr 1534, und den darin explizit dargelegten osmanischen Begriff von Freundschaft eingegangen. Der Begriff „Freundschaft“ spielte im Schriftverkehr der Osmanen mit ausländischen Herrschern eine wichtige Rolle. Das entsprechende Konzept wurde meist mit dem persisch-türkischen Wort *dostlık* („Freundschaft“) wiedergegeben, oft auch mit den arabischen Termini *mahabbet* („Liebe“) und *meveddet* („Liebe“, „Zuneigung“) oder mit einer Kombination mehrerer dieser Ausdrücke. Des Weiteren trifft man häufig auf die ebenfalls arabischen Begriffe *şadākat* („Aufrichtigkeit“) und *ihlās* („Zuneigung“) sowie auf andere Wörter mit ähnlicher Bedeutung.

<sup>45</sup> Ebd., Urk. 30.

<sup>46</sup> Vgl. Anm. 13.

<sup>47</sup> Vgl. Procházka-Eisl/Römer: Beamtenschreiben (wie Anm. 1), S. 22, S. 26.

<sup>48</sup> Schaendlinger: Schreiben (wie Anm. 2), Urk. 16. Auf diese Äußerung wird dann auch in den aus demselben Jahr stammenden Urkunden 17 und 18 nochmals explizit hingewiesen.

Im Folgenden werden einige Beispiele für die Verwendung des Begriffs „Freundschaft“ in osmanischen Urkunden gegeben:

- In einem Schreiben Süleymāns I. an Ferdinand I. aus dem Jahr 1554 heißt es zu Beginn der Narratio: „Ihr gebt bekannt, daß es Euer höchster Wunsch sei, daß zwischen uns Zuneigung und Freundschaft herrsche.“<sup>49</sup>
- Im weiteren Text desselben Schreibens wird betont: „Die zwischen uns seit alten Tagen und vergangenen Zeiten bestehende Freundschaft und Zuneigung ist wie vordem aufrecht.“<sup>50</sup>
- Zudem finden sich auch zahlreiche Fälle, in denen das Konzept „Freundschaft“ mit dem Begriff „Friede“ kombiniert ist. Die Friedenswilligkeit der osmanischen Seite wird immer wieder betont. So schrieb ̤oyğun Paşa von Ofen 1554 an Ferdinand I.: „So Gott der Erhabene es will, herrscht im Land Seiner Majestät, des Padischah, des Zufluchtsorts der Welt, Friede, wie es sich gehört. Käme ein Mann von Euch, nicht im Gesandtenrang, sondern nur mit einem ganz kurzen Schreiben, so besteht die Hoffnung, daß auch er im Land des gerechten und glückhaften Padischah nicht belästigt würde. So möge es bekannt sein. Wir anerkennen mit den Begen, mit den Ağas und allen anderen, die im Lande des Padischah leben, den Frieden und die Freundschaft, wie es sich gehört. Und wir hoffen, daß auch Ihr den zwischen (uns) herrschenden Frieden und die Freundschaft anerkennt, sodaß zwischen den beiden Herrschern Gutes geschehe und die Untertanen in Ruhe leben mögen. Und der Geleitbrief wurde gesiegelt und an Eure Hoheit abgesandt. Wisset, daß das Land Seiner Majestät, des Padischah, des Zufluchtsorts der Welt, sich in Ruhe und Frieden befindet, wie es sich gehört und daß niemandem Unheil und Schaden zuteil wird.“<sup>51</sup>
- Und etwas später im selben Jahr bekräftigt ̤oyğun Paşa seinen Friedenswillen mit den Worten: „Unser Wunsch war es immer, zwischen den beiden Herrschern Freundschaft und Frieden (herzustellen) und daß die Untertanen in Ruhe leben.“<sup>52</sup>
- In einem Brief an Ferdinand I. aus dem Jahr 1562 von Rüstem Paşa aus Ofen heißt es: „Es wurde der Wunsch geäußert, daß zwischen den beiden Herrschern mit dem Einverständnis beider Seiten Frieden geschlossen werde. Auch Seine Majestät der glückhafte Padischah, der Schatten Gottes, hat dem zugestimmt, und da dem Wunsch gemäß mit dem Einverständnis beider Sei-

<sup>49</sup> Schaendlinger: Schreiben (wie Anm. 2), Urk. 19.

<sup>50</sup> Ebd.

<sup>51</sup> Procházka-Eisl/Römer: Beamtenschreiben (wie Anm. 1), Urk. 35. Diese Textstelle ist typisch für die Argumentationsweise der Beglerbege von Ofen. Sie sahen ihre Rolle unter anderem als die des Vermittlers und Friedensstifters, sparten aber auch nicht mit Ermahnungen und waren bemüht, den osmanischen Standpunkt klar darzustellen. Vgl. dazu auch Gisela Procházka-Eisl/Claudia Römer: Raub, Mord und Übergriffe an der habsburgisch-osmanischen Grenze. Der diplomatische Alltag der Beglerbege von Buda abseits von Zeremonien. In: Jan-Paul Niederkorn/Ralph Kauz/Giorgio Rota (Hg.): Diplomatisches Zeremoniell in Europa und im mittleren Osten in der frühen Neuzeit. Wien 2009, S. 251–264.

<sup>52</sup> Procházka-Eisl/Römer: Beamtenschreiben (wie Anm. 1), Urk. 44.

ten – was immer der Herrscherwürde an Freundschaft entsprechen mag – zwischen Euch Friede und Waffenstillstand besteht, wurde auch diesem seinem Diener der Befehl erteilt, nicht in Euer Land einzudringen, solange es von seiten Eurer Majestät nicht geschieht“.<sup>53</sup>

## Zusammenfassung

Im vorliegenden Beitrag wurden die osmanischen Schlüsselbegriffe „Macht“ und „Legitimität“, „Gerechtigkeit“ und „Freundschaft“ behandelt, wie sie in osmanischen Sultansurkunden und Schreiben osmanischer Würdenträger vom Großwesir bis zum Provinzgouverneur von Ofen der Zeit Süleymans des Prächtigen verwendet wurden.

Aus der osmanistischen Sekundärliteratur und anhand von Beispielen aus osmanischen Archivalien wurden folgende wiederkehrende Vorstellungen herausgearbeitet:

- Alles ist von Gottes Willen abhängig.
- Um seine Legitimation herauszustellen, bezeichnete sich Süleymān mit einem der Kalifentitel als „Schatten Gottes“.
- Der Herrscher galt als gerecht.
- Ein Sachverhalt erhielt dadurch Bestand und Legitimität, dass er seit alten Zeiten etabliert und eine alte Sitte war.
- Für Frieden und Gerechtigkeit zu sorgen, wurde als eine Herrscherpflicht angesehen. Dadurch sollte den Untertanen ein Leben in Ruhe ermöglicht werden.
- Freundschaft zu anderen Herrschern zu pflegen, wurde als eine Pflicht betrachtet, die der Würde des Herrschers entsprach. Freundschaft implizierte Waffenstillstand und Frieden, war aber vom Verhalten des anderen abhängig: Kriegerische Handlungen der anderen Seite – beziehungsweise das, was aus osmanischer Sicht als solche und/oder als Zuwiderhandeln gegen den Vertrag betrachtet wurde – machten die Freundschaft zunichte. Dieser Vorstellung entsprach die Ideologie des *‘ahdnāme*, des Vertragswerks, das die einseitige, auf eine bestimmte Anzahl von Jahren festgelegte Aussetzung des Kriegszustands eines islamischen Staats mit seiner nichtislamischen Umgebung beinhaltete.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Ebd., Urk. 54.

<sup>54</sup> Zum osmanischen Vertrag vgl. vor allem: Hans Peter Alexander Theunissen: *Ottoman-Venetian Diplomats: The ‘Ahd–names. The Historical Background and the Development of a Category of Political-Commercial Instruments together with an Annotated Edition of a Corpus of Relevant Documents*. Utrecht 1991.

## Abstract

Starting out from an appraisal of the new stylistic characteristics in Ottoman documents of Süleymān the Magnificent's reign created by the historian, chancellor and nişāncı Celālzāde Muştafā, this article analyses a number of concepts that accompanied the establishment of the Ottoman Empire on the world stage. These concepts had several roots – ideas shared by the majority of Muslim states prior to Ottoman rule; Mongol and Turkic traditions; and claims of lines of continuity from Greek and Roman Antiquity and from the Byzantine Empire. With reference to secondary literature and with citations from a number of documents, including Süleymān's decrees (or *firman*s) and letters written by his officials, the author explores three basic ideas: political legitimacy bestowed through power that comes from God; Justice as a basic sign and achievement of a good Ruler; and the possibility of peaceful coexistence, or "friendship", with the Habsburg Empire. Special attention is given to the wording and linguistic choices that appear in the documents, including their regard for euphony in oral delivery. Ottoman documents representing the state in its relationship with the Habsburgs not only express generally known Islamic principles of rulership but are embedded in the ideological debates taking place in the 16<sup>th</sup>-century Ottoman world. Stylistically, the documents form a link to narrative sources.



*Markus Koller*

## Der „gerechte Herrscher“ als Gewaltakteur

Überlegungen zur Wahrnehmung „staatlichen“ Gewalthandelns im osmanischen Südosteuropa des 17. Jahrhunderts

### Einleitende Bemerkungen

In seiner Studie über die Idee der Gerechtigkeit hat der Philosoph und Wirtschaftswissenschaftler Amartya Sen zwei grundsätzliche Denkansätze beschrieben, die aus seiner Sicht die Diskurse über eine Theorie der Gerechtigkeit prägen. Er unterscheidet zwischen dem Ansatz eines transzendentalen Institutionalismus auf der einen und dem auf die Verwirklichung von Gerechtigkeit konzentrierten Vergleich auf der anderen Seite. Ersterer richtet den Fokus auf das korrekte Verständnis der Institutionen, deren Funktionsfähigkeit die Verwirklichung von Gerechtigkeit maßgeblich bestimmt. Nichtinstitutionelle Faktoren, wie etwa das tatsächliche Verhalten oder die sozialen Interaktionen der Menschen, werden kaum berücksichtigt. Andere Theoretiker wählen im Gegensatz zum transzendentalen Institutionalismus verschiedene komparative, auf soziale Verwirklichung ausgerichtete Ansätze. Die ihnen zugrundeliegenden Analysen beschränken sich meist auf den Vergleich bestehender Gesellschaften und besitzen keine transzendentalen Perspektiven im Hinblick auf die Utopie vollkommen gerechter Gesellschaften. Amartya Sen zeigt damit ein Spannungsverhältnis zwischen zwei Diskurssträngen auf, die spätestens seit dem 17. Jahrhundert die unterschiedlichen Ideen von Gerechtigkeit in der abendländischen Geistes- und Ideengeschichte prägen.<sup>1</sup>

Die folgenden Ausführungen werden nicht den Versuch unternehmen, die Diskurse osmanischer Autoren den von Amartya Sen beschriebenen Ansätzen zuzuordnen. Vielmehr greifen sie dessen Vorschlag auf, beim Blick auf das Prinzip der Gerechtigkeit eine veränderte Perspektive einzunehmen.<sup>2</sup> Bisher ist das Ideal der Gerechtigkeit und das Konzept der gerechten Herrschaft vorwiegend als theoretische und meist transzendental verankerte Kategorie betrachtet und in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen diskutiert worden. Jedoch blieb die „reale“ Dimension häufig unbeachtet, nicht zuletzt weil die gesellschaftliche und politische Wirkmächtigkeit dieses Ideals nur schwer zu analysieren ist. Vor diesem

<sup>1</sup> Vgl. Amartya Sen: *The Idea of Justice*. Cambridge, MA 2009, S. 5–17.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 18–20.

Hintergrund plädiert Amartya Sen dafür, den Fokus stärker auf die Frage zu richten, wie Gesellschaften Gerechtigkeit zu verwirklichen suchen. Er schreibt den Institutionen zwar eine wichtige Funktion in diesem Prozess zu, allerdings warnt er davor, deren bloße Existenz als Ausdruck einer bereits vorhandenen Gerechtigkeit zu werten. Vielmehr gelte es, Institutionen danach zu beurteilen, ob und inwieweit sie tatsächlich Gerechtigkeit fördern. In diesem Zusammenhang betont Amartya Sen die Bedeutung des menschlichen Verhaltens für die Herausbildung von Gerechtigkeit. Die Vorbildfunktion einzelner Menschen sei ein ebenso wichtiger Faktor für die Realisierung von Gerechtigkeit, zumal die Ausgestaltung und Wirkmächtigkeit von Institutionen, die Gerechtigkeit gewährleisten sollen, vom Handeln einzelner Menschen maßgeblich bestimmt werde. Dieser Zusammenhang lässt sich auch immer wieder in Diskussionen erkennen, die im Osmanischen Reich des 17. Jahrhunderts stattfanden.

### Das Ideal einer gerechten Gesellschaft

Das Ideal einer gerechten politischen und gesellschaftlichen Ordnung war im 17. Jahrhundert mit einem Konzept verbunden, das in der Historiografie als „Nahöstliche Staatskonzeption“ bezeichnet wird. Grundzüge hiervon lassen sich bereits in den Überlegungen von Al-Ġuwainī (gestorben 1085) und Nizam al-Mulk (1018–1092) erkennen. Deren Schriften deuten einen Bruch gegenüber vormaligen islamischen Herrschaftsvorstellungen an, der mit dem Aufstieg der Seldschuken (1014–1194) einherging. Während die Gemeinschaft der Gläubigen (*umma*) bis dahin als eine „Herde“ (*reaya*) gegolten hatte, die vom Kalifen geführt wurde, favorisierte Nizam al-Mulk ein verändertes Konzept. Dem Gemeinwesen sollte eine Gruppe von Funktionsträgern (der Hof, die Provinzstatthalter und Inhaber von „Lehen“) vorstehen, deren Versorgung die „Herde“ zu gewährleisten hatte. Nizam al-Mulk war sich dessen bewusst, dass in dieser Vorstellung ein asymmetrisches Verhältnis der Machtressourcen und damit die Gefahr des Machtmissbrauchs durch Angehörige der Funktionselite gegeben war. Daher riet Al-Ġuwainī dem Herrscher, die Funktionsträger konsequent zu überwachen, um Übergriffe auf die *reaya* zu verhindern.<sup>3</sup> Gleichzeitig sollten die Eliten des Gemeinwesens dafür Sorge tragen, dass sowohl die Versorgung der Bevölkerung mit Lebensmitteln als auch die innere Sicherheit gewährleistet seien. Nur dann konnte, gemäß diesem Konzept, das Gemeinwesen auch ökonomisch prosperieren und eine starke Armee aufbauen. Für Al-Ġuwainī war der Herrscher verpflichtet, den islamischen Machtbereich kontinuierlich auszudehnen. Dafür musste die Herrschaft im Inneren stabil und ungefährdet sein. Vor diesem Hintergrund sah er den Einsatz von Gewalt gegen diejenigen, die sich gegen die als legitim betrachtete Herrschaftsordnung

<sup>3</sup> Vgl. Tilman Nagel: „Raja“ – ein Schlüsselbegriff islamischer Staatlichkeit und seine Geschichte. In: Reinhard Lauer/Hans Georg Majer (Hg.): Osmanen und Islam in Südosteuropa. Berlin 2014, S. 37–102, hier: S. 55.

auflehnten, als gerechtfertigt an.<sup>4</sup> Al-Ğuwainī begründete die Anwendung von Waffengewalt religionsrechtlich und wies insbesondere einer Funktionselite die Macht über die „Herde“ zu.<sup>5</sup> Allerdings war die legitimierte Gewaltanwendung darauf beschränkt, die politische Stabilität im Inneren zu stärken – sie durfte sich nicht gegen die „gehorsame“ *reaya* in Form von Übergriffen durch Angehörige der Führungsschicht richten. Damit hatten sich die theoretischen Grundlagen herausgebildet, die dann in den inner-osmanischen Diskursen über eine gerechte Gesellschaftsordnung und das damit einhergehende Ideal einer gerechten Herrschaft verhandelt wurden. Die theoretische Ausformung dieses Ideals erfolgte vor allem innerhalb der osmanischen Ratgeberliteratur, deren Bedeutung im späten 16. Jahrhundert wuchs.<sup>6</sup> Zu den in immer größerer Zahl verfassten Reformtrakta-ten (*nasihatname*) gehörten die Schriften Mustafa Alis (1541–1600).<sup>7</sup> Dieser zählte zu jenen politischen Denkern, die nach dem Tod Süleymans I. (1520–1566) das Reich der Osmanen in einer krisenhaften Situation sahen und Reformvorschläge zu dessen Stabilisierung unterbreiteten. Die Gründe für die Krise lagen aus deren Sicht unter anderem darin begründet, dass sich das gültige gesellschaftliche Ordnungsmodell aufzulösen schien. In seiner Schrift „Ahlak-ı Ala’i“ hatte der 1572 verstorbene Dichter und Gelehrte Kınalızâde Ali Efendi dessen inhaltliche Ausformung nochmals theoretisch geschärft.<sup>8</sup> Die ideale Gesellschaft sollte demnach in vier Gruppen eingeteilt sein: Militärs, Gelehrte, Händler und Bauern. Ein Wechsel zwischen den Gruppen galt als unmöglich, da eine soziale Mobilität als Gefahr für die politische Stabilität des Gemeinwesens angesehen wurde. Kınalızâde Ali Efendi bezog sich damit auf Überlegungen, wie sie beispielsweise bereits der persische Gelehrte Nasir ad-Din at-Tusi (gestorben 1273) dargelegt hatte. Für diesen garantierte das Zusammenwirken von Männern des Schreibrohrs, des Schwertes, Kaufleuten und Bauern die Prosperität eines „Staates“.<sup>9</sup>

Im 16. und 17. Jahrhundert diagnostizierten die Autoren zahlreicher Denkschriften mehrere Gründe, warum das Osmanische Reich eine krisenhafte Phase seiner Geschichte durchlaufe. Zu den einflussreichsten Verfassern solcher Texte gehörte Koci Bey, der um 1630 ein Traktat (*risâle*) an Murad IV. (1623–1640) richtete. Er wurde vermutlich im albanischen Raum geboren und war durch die *devşirme*

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 57–60.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 65.

<sup>6</sup> Vgl. Christoph Neumann: Political and Diplomatic Developments. In: Suraiya Faroqhi (Hg.): The Cambridge History of Turkey. Bd. 3: The Later Ottoman Empire, 1603–1839. Cambridge 2006, S. 44–64, hier: S. 52f.

<sup>7</sup> Als sein wichtigstes Werk gilt Andreas Tietze (Hg.): Muşafâ ‘Alî’s Counsel for Sultans of 1581. Wien 1979. Zu Mustafa Ali vgl. Cornell Fleischer: Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Ali (1541–1600). Princeton 1986.

<sup>8</sup> Zur „Nahöstlichen Staatskonzeption“ vgl. Halil İnalcık: „Kutadgu Bilig“ de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri“. Reşid Rahmeti Arat İçin. Ankara 1966, S. 259–271; Linda Darling: A History of Social Justice and Political Power in the Middle East. The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization. London 2013; Hüseyin Gündoğdu: The Circle of Justice. Theory and Practice in the Ottoman Politics. London 2011.

<sup>9</sup> Vgl. Nagel: „Raja“ (wie Anm. 3), S. 82.

(„Knabenlese“) in die osmanische Hauptstadt gekommen. Dort stieg er zu den engsten Beratern des jungen Sultans auf. Sein Schreiben ließ Koci Bey dem osmanischen Herrscher vor dem Hintergrund tief greifender machtpolitischer Veränderungen im Reich zukommen. Baki Tezcan spricht in diesem Zusammenhang von einem „Second Ottoman Empire“, das er in den Zeitraum von 1580 bis zur Auflösung des Janitscharenkorps im Jahre 1826 verortet. In seinem intensiv diskutierten Buch verweist er auf einen grundlegenden Elitenwandel, der das „Zweite Osmanische Reich“ gekennzeichnet habe. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts kontrollierten Amtsträger, die aus dem System der *devşirme* kamen, die politischen, militärischen und ökonomischen Ressourcen des Imperiums.<sup>10</sup> Die Janitscharen hatten sich zu einem politischen Machtfaktor entwickelt, der den Sultan selbst bedrohen konnte. Als Osman II. (1618–1622) vermutlich plante, die starke Stellung dieser Einheit durch den Aufbau einer neuen Streitmacht zu schwächen, sah er sich einer Janitscharenrevolte gegenüber, die ihm den Thron und schließlich sogar das Leben kostete.<sup>11</sup> Die *devşirme*-Eliten brachten zudem die Mehrzahl der Steuerpachten unter ihre Kontrolle und traten damit auch im wirtschaftlichen Leben als entscheidende Machtfaktoren in Erscheinung. Zunehmend handelte es sich bei dieser Elite nicht nur um *devşirmes* im engeren Sinne, sondern auch um Söhne ehemaliger *devşirmes* und andere freigeborene Muslime (Kaufleute, Händler et cetera), die nun als Janitscharen oder Inhaber von „Lehen“ (*tumar*) in den entsprechenden Registern geführt wurden. Angesichts dieser Entwicklung begann die „Knabenlese“ ab den 1640er-Jahren weitgehend an Bedeutung zu verlieren, sodass nur noch gelegentlich Hinweise auf ihre Durchführung in den Quellen zu finden sind.<sup>12</sup> Unter dem Eindruck des Sturzes von Osman II. und dem deutlich erkennbaren Elitenwandel verfassten Koci Bey und andere Autoren der Ratgeberliteratur ihre Traktate. Koci Bey erkannte im Korps der Janitscharen offensichtlich eine Gefahr für die politische Stabilität des Reichs und sprach sich für eine Stärkung der *sipahi*-Reitertruppen aus, die durch „Lehen“ besoldet wurden. Hierzu entwarf er ein Idealbild der Janitscharen und *sipahis*, das als Kritik an den tatsächlichen gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen zu verstehen ist. In den Reihen der beiden Truppen sollten nur die Söhne von Janitscharen beziehungsweise *sipahis* dienen, keinesfalls „Fremde“ (*na-ehli*). Diese hätten Ämter und Land durch Korruption und Nepotismus erhalten, aber nicht aufgrund von Leistungen und Diensten für das Reich.<sup>13</sup> Die Wiederherstellung der „gerechten Ordnung“ rechtfertigte für Koci Bey auch den Einsatz militärischer Gewalt, wenn beispielsweise

<sup>10</sup> Baki Tezcan: *The Second Ottoman Empire. Political and Social Transformation in the Early Modern World*. Cambridge 2010.

<sup>11</sup> Für Details vgl. ebd.

<sup>12</sup> Anton Minkov: *Conversion to Islam in the Balkans. Kısve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670–1730*. Leiden 2004, S. 73–75.

<sup>13</sup> Linda Darling: *The Sultan's Advisors and Their Opinions on the Identity of the Ottoman Elite, 1580–1653*. In: Christine Isom-Verhaaren/Kent F. Schull (Hg.): *Living in the Ottoman Realm. Empire and Identity, 13<sup>th</sup> to 20<sup>th</sup> Centuries*. Bloomington 2016, S. 171–182, hier: S. 179f.

Soldaten Widerstand gegen die aus seiner Sicht notwendigen Veränderungen leisten würden.<sup>14</sup>

### Der Einsatz von Gewalt in Bosnien – Fallbeispiele aus einer osmanischen Provinz im Wandel

Vor dem Hintergrund der skizzierten Transformationsprozesse und den damit verbundenen Diskussionen ist auch eine Abhandlung zu sehen, die Mehmet Nergisi (circa 1584–1635) unter dem Titel „Die vollkommene Beschreibung des gerechten Wesirs“ im Jahre 1629 fertigstellte.<sup>15</sup> In ihr wird Murteza Pascha als leuchtendes Vorbild für einen gerecht handelnden Amtsträger dargestellt. Der Lebensweg von Murteza Pascha war eng mit den Ereignissen nach der Absetzung Osmans II. (1618–1622) im Jahre 1622 verbunden, als er zwischen 1622 und 1623 die Truppen in der anatolischen Festung Şebın Karahisar befehligte. Murteza Pascha sah sich 1622 mit einem Aufstand konfrontiert, an dessen Spitze der Gouverneur von Erzurum stand. Abaza Mehmet Pascha galt als Unterstützer Osmans II. und machte für dessen Tod die Janitscharen verantwortlich. Mit seinen Truppen war er nach Istanbul vorgerückt und hatte dort vermutlich etwa 2 000 Angehörige dieses Korps getötet und eine große Zahl verhaftet. Den neu eingesetzten Sultan Mustafa I. (1617–1618, 1622–1623) erkannte Abaza Pascha nicht an und unterstützte daher Kösem Sultan in deren Bemühen, ihren Sohn Murad auf den Thron zu hieven. Als Murad IV. (1623–1640) sollte er schließlich an der Spitze des Reichs stehen. Abaza Mehmet Pascha hatte sich auch in seiner Provinz gegen die Janitscharen gewandt und viele von ihnen ermorden oder vertreiben lassen. 1622 belagerte er die Festung Şebın Karahisar, die von Murteza Pascha verteidigt wurde. Beide Kontrahenten verständigten sich schließlich auf die Übergabe der Festung und Murteza Pascha wechselte in das Lager seines Widersachers.<sup>16</sup> Die Beweggründe für diesen Schritt lassen sich nicht zweifelsfrei rekonstruieren, aber eine mögliche Erklärung könnte in gemeinsamen Zielsetzungen liegen. Murteza Pascha stammte aus Bosnien und war über die „Knabenlese“ an den osmanischen Hof gekommen. Er gehörte also zu jenen *devşirme*-Eliten, die sich einem stärkeren Konkurrenzdruck ausgesetzt sahen und die von Autoren wie Koci Bey als Garanten innenpolitischer Stabilität und militärischem Erfolg idealisiert wurden. Allerdings stand Murteza Pascha nunmehr an der Seite eines Mannes, der die Gunst des neuen Herrschers bald verlor. Seine Soldaten setzen sich vorwiegend aus irregulären *sekbân*-Verbänden zusammen, die in Konkurrenz zu den Janitscharen standen. Sie zogen, ähnlich wie

<sup>14</sup> M. Fatih Calışır: Decline of a „Myth“. Perspectives on the Ottoman „Decline“. In: Tarih Okulu 9 (2011), S. 37–60, hier: S. 44f., online zugänglich unter: [http://www.johschool.com/Makaleler/314176482\\_9-%20fatihcalisir\\_ottomandecline.pdf](http://www.johschool.com/Makaleler/314176482_9-%20fatihcalisir_ottomandecline.pdf) (letzter Zugriff am 22. 5. 2019).

<sup>15</sup> Vgl. Nedim Zahirović: Murteza Pascha von Ofen zwischen Panegyrik und Historie. Eine literarisch-historische Analyse eines osmanischen Wesirspiegels von Nergisi (El-vaşfü l-kâmil fi-ahvâli l-vezîri l-‘âdil). Leipzig 2010.

<sup>16</sup> Ebd., S. 104.

ihre Rivalen, immer wieder plündernd durch das Land. Die Aussicht auf Beute sowie sein Prestige als Kämpfer gegen die plündernden Janitscharen dürften Abaza Mehmet Pascha eine große Gefolgschaft gesichert haben, immerhin wird in den Quellen auf 40 000 Soldaten unter seinem Kommando verwiesen. 1624 schickte Murad IV. eine Armee gegen Abaza Mehmet Pascha ins Feld, die vom Großwesir Çerkes Mehmet Pascha, dem Kommandeur des Janitscharenkorps sowie den *beylerbeyis* von Anatolien und Karaman befehligt wurde.<sup>17</sup> Nach der Niederlage Abaza Mehmet Paschas in der Schlacht bei Kayseri am 24. August 1624 schloss sich Murteza Pascha den Truppen des Großwesirs an und erklimmte unter Murad IV. mehrere Stufen auf der Karriereleiter. Anfang 1625 wurde er zum Gouverneur von Bosnien ernannt, wo er im März desselben Jahres ankam. Er übte dieses Amt bis 1626 aus,<sup>18</sup> als er auf eigenen Wunsch hin zum Statthalter der Provinz Ofen (heute: Budapest) bestimmt wurde. Auf diesem Posten verblieb er bis 1630.<sup>19</sup>

Auch nach seinem Abschied aus Bosnien hielt er offensichtlich einen engen Kontakt insbesondere mit Religions- und Rechtsgelehrten in Banja Luka,<sup>20</sup> wo der Amtssitz der bosnischen Gouverneure war.<sup>21</sup> Einer seiner Ansprechpartner war Mehmet Nergisi, der dort von 1628 bis 1630 das Richteramt innehatte und in dieser Zeit die panegyrische Lobeshymne auf Murteza Pascha verfasste. Nergisi scheint insgesamt sehr gut über die Situation in der Provinz und die Amtsführung des ehemaligen Gouverneurs informiert gewesen zu sein. In seinem Wesirspiegel betont er immer wieder, dass er ausführlich mit Bewohnern der Provinz über das Wirken des ehemaligen Gouverneurs gesprochen habe. Darüber hinaus habe ihn der Richter, der während der Amtszeit von Murteza Pascha seinen Dienst versehen hatte, brieflich über das stets tadellose Verhalten des Gouverneurs informiert.<sup>22</sup>

Nergisi thematisiert ausführlich die Verdienste und Leistungen Murteza Paschas als Truppenkommandeur, jedoch beschreibt er den Einsatz von Gewalt im Inneren der Provinz nur an zwei Beispielen. Der Autor weiß von einem Räuber namens Kapunedžizade zu berichten, der mit seiner Bande in schwer zugänglichen Gebieten in der Herzegowina<sup>23</sup> sein Unwesen trieb. Er verspernte Wege, raubte Händler aus und tötete Reisende. Auch die lokale Bevölkerung sah sich seinen Übergriffen ausgesetzt und drohte daher, aus dieser Region zu fliehen. Sie hatte Murteza Pascha gebeten, den Räuberhauptmann gefangen zu nehmen. Der Gouverneur

<sup>17</sup> Karen Barkey: *Bandits and Bureaucrats. The Ottoman Route to State Centralization*. Ithaca 1994, S. 222–225; Fariba Zarinebaf: *Rebels and Renegades on Ottoman-Iranian Borderlands. Porous Frontiers and Hybrid Identities*. In: Abbas Amanat/Farzin Vejdani (Hg.): *Iran Facing Others: Identity Boundaries in a Historical Perspective*. London 2012, S. 81–100, hier: S. 92f.

<sup>18</sup> Ebd., S. 104. Der im 19. Jahrhundert lebende Chronist Muvekkkit datiert seine Amtszeit in die Jahre 1623 und 1624; vgl. dazu Salih Sidki Hadžihuseinović Muvekkkit: *Povijest Bosne*. Bd. 1. Sarajevo 1999, S. 269.

<sup>19</sup> Antal Gévy: *A Budai Pasák*. Wien 1841, S. 29.

<sup>20</sup> Zahirowić: *Murteza Pascha* (wie Anm. 15), S. 65.

<sup>21</sup> Hazim Šabanović: *Bosanski pašaluk. Postanak i upravna podjela*. Sarajevo 1959, S. 88–91.

<sup>22</sup> Zahirowić: *Murteza Pascha* (wie Anm. 15), S. 65.

<sup>23</sup> Zur Herzegowina während der osmanischen Herrschaft vgl. Jusuf Mulić: *Hercegovina*. Bd. 2: *Vojna i upravna jedinica osmanskog carstva*. Sarajevo 2004.

schickte daraufhin Soldaten, denen sich Kapunedžizade allerdings nicht ergeben wollte. Nergisi weist darauf hin, dass es bereits früher Befehle des Sultans und verschiedener Statthalter gegeben hatte, den Räuber hinzurichten. Daher erging die Anordnung an die Soldaten, ihn, falls er sich nicht ergeben sollte, zu töten. Angesichts des Widerstands Kapunedžizades war dessen Schicksal damit besiegelt. Nach Ansicht Nergisis habe der Gouverneur der Bevölkerung durch sein Handeln eine große Gnade erwiesen. Der Autor vergleicht den Gewalteinsetz gar mit der Eroberung einer Festung.<sup>24</sup> Diese Begebenheit wird auch in der Chronik des Muvekkit erzählt, die im 19. Jahrhundert verfasst wurde. Deren Verfasser gibt die Geschichte weitgehend identisch wieder und fügt nur noch einzelne Details hinzu. In seiner Version hatte Murteza Pascha die Räuberbände zur Aufgabe aufgefordert und seinen Soldaten befohlen, sie bei Widerstand tot oder lebendig zu fassen. In einem schweren Kampf konnten die Truppen schließlich die Räuber besiegen und die Menschen von deren Gewalt befreien.<sup>25</sup> Der bosnische Chronist dürfte diese Geschichte aus bereits vorliegenden Texten übernommen haben, auf deren Grundlage er sein Manuskript verfasste.<sup>26</sup>

In der zweiten Geschichte berichtet Nergisi von einer Festung, die sich der Kontrolle durch die osmanische Provinzverwaltung schon seit längerer Zeit entzogen habe. Vermutlich handelte es sich um die an der Donau gelegene Festung Gradiška.<sup>27</sup> Der Ort war 1537 von osmanischen Heerscharen erobert und während der Regierungszeit Süleymans I. (1520–1566) in den Rang einer *kasaba* (Marktfleck) erhoben worden.<sup>28</sup> Spätestens seit 1558 hatte dort auch ein Kapetan (*kapudan*) seinen Sitz.<sup>29</sup> Die Kapetane des 16. und frühen 17. Jahrhunderts waren vor allem in den Grenzgebieten zu Venedig und der Habsburger Monarchie ansässig, wo sie für die Sicherung der Grenze zuständig waren und auch administrative Funktionen innerhalb der osmanischen Provinzverwaltung übernommen hatten.<sup>30</sup> Einige Berichte aus dem 17. Jahrhundert weisen darauf hin, dass es in Gradiška zu gewaltsamen Auseinandersetzungen innerhalb der osmanischen Verwaltungselite gekommen sein dürfte. Im Mai 1626 schrieb der Gouverneur von Buda an Graf Michael Adolf von Althan (1574–1638), dass Murteza Pascha in die Festung Gradiška einmarschiert sei, um sie wieder seiner Kontrolle zu unterwerfen und die Aufständischen zu bestrafen.<sup>31</sup> Möglicherweise handelte es sich um Unruhen, in die dort stationierte oder lokale Janitscharen involviert waren. Ein solches Bild deutet sich zumindest in gewaltsamen Konflikten an, die 1654 in der gleichen Fes-

<sup>24</sup> Vgl. ebd., S. 71.

<sup>25</sup> Vgl. Muvekkit: Povijest (wie Anm. 18), S. 269f.

<sup>26</sup> Für einen wahrscheinlich nicht vollständigen Überblick vgl. ebd., S. 28–31.

<sup>27</sup> Vgl. Ramiza Smajić: Bosanska Krajina. Historija, legende i mitovi. Sarajevo 2009, S. 126.

<sup>28</sup> Vgl. Srećko M. Džaja: Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina. Vor-emanzipatorische Phase 1463–1804. München 1984, S. 39.

<sup>29</sup> Vgl. Hamdija Kreševljaković: Kapetanije u Bosni i Hercegovini. Sarajevo 1980, S. 81.

<sup>30</sup> Zur Funktion und Bedeutung der *kapudane* in Bosnien vgl. Markus Koller: Bosnien an der Schwelle zur Neuzeit. Eine Kulturgeschichte der Gewalt (1747–1798). München 2004, S. 61–71.

<sup>31</sup> Vgl. Zahirović: Murteza Pascha (wie Anm. 15), S. 71.

tung ausgebrochen waren. Offensichtlich gab es einen Aufstand gegen den damaligen *kapudan* Mehmet, der vom *kaymakam*<sup>32</sup> Ahmet *ağa*<sup>33</sup> und von einigen Würdenträgern aus dem engsten Umfeld des Kapetan angeführt wurde. Sie sperrten den Kapetan sowie Personen aus seinem engsten Umfeld in der Festung ein und ließen sie nur gegen Zahlung eines hohen Lösegelds wieder frei. Den gegenüber dem Kapetan loyalen Truppen gelang es, 27 Personen zu befreien, die im Gerichtsgebäude der Stadt festgehalten worden waren. In den anschließenden Kämpfen konnte Ahmet *ağa* entkommen, wobei die Bewohner der Stadt und des Umlandes noch ein weiteres Jahr unter den andauernden Gewalttaten zu leiden hatten.<sup>34</sup> Die wenigen vorliegenden Berichte deuten zumindest auf eine immer wieder sehr instabile Sicherheitslage in der Festung Gradiška hin. Vor diesem Hintergrund ist vermutlich auch die Bitt- beziehungsweise Beschwerdeschrift an Murteza Pascha aus dem Jahre 1626 zu sehen, infolge derer er sich dann zu einem militärischen Eingreifen entschloss. Nergisi berichtet, dass der Gouverneur den Aufständischen mehrmals befohlen habe, zu ihm zu kommen. Diese seien seiner Aufforderung jedoch nicht gefolgt, sodass der Gouverneur seine Truppen nach Beratungen im Diwan mobilisierte. Als die Bewohner der Festung von den anrückenden Einheiten erfahren und von der Gerechtigkeitsliebe des Gouverneurs gehört hätten, seien die Klügsten und Vornehmsten unter ihnen zu dem Entschluss gekommen, die Gewalttäter nicht länger zu unterstützen. Sie hätten die Unruhestifter ausgeliefert, den Gouverneur um Vergebung gebeten und versprochen, bis zum Ende ihres Lebens nicht mehr gegen das Gesetz zu verstoßen.<sup>35</sup>

### Das Ideal der gerechten Amtsführung

In beiden Fallbeispielen war – zumindest nach der Erzählung Nergisis – der Einsatz militärischer Machtmittel eine Reaktion auf Klagen der jeweiligen lokalen Bevölkerung und somit in formaler Hinsicht das Ergebnis administrativer Entscheidungsprozesse, mit denen auch die Rechtmäßigkeit des Gewalteinsatzes gewährleistet werden sollte. Institutionalisierte Verwaltungspraktiken als ein wesentlicher Bestandteil für die Ausübung einer „gerechten Herrschaft“ lassen sich immer wieder in Beschreibungen entsprechender Idealvorstellungen finden.

Vor diesem Hintergrund sind Regelungen zu sehen, die allen Bewohnern des Osmanischen Reichs jederzeit den Zugang zum Herrscher beziehungsweise Großwesir ermöglichen sollten. Es gab zwischen der Zentralverwaltung und der Bevölkerung in den verschiedenen Provinzen unterschiedliche Wege und Formen der Kommunikation, die genutzt wurden, um Beschwerden nach Istanbul zu schicken. Freundschaftliche und familiäre Kontakte zählten ebenso dazu wie das

<sup>32</sup> Es handelte sich dabei wahrscheinlich um den Vertreter des Provinzgouverneurs.

<sup>33</sup> Der Titel *ağa* deutet auf eine Zugehörigkeit zum Janitscharenkorps hin.

<sup>34</sup> Vgl. Kreševljaković: Kapetanije (wie Anm. 29), S. 82f.

<sup>35</sup> Vgl. Zahirović: Murteza Pascha (wie Anm. 15), S. 70f.

Abfassen von Bitt- und Beschwerdeschriften. Immer wieder machten sich auch Bittsteller auf den Weg an den Bosphorus, um dort persönlich ihre Anliegen vorzubringen. Allerdings war der unmittelbare Zugang in den Palast, wo im großherrlichen Rat (*divan-ı hümayun*) meist unter Leitung des Großwesirs immer wieder einzelne Beschwerden verhandelt wurden, nur bedingt möglich.<sup>36</sup> Dieser theoretische Anspruch auf einen direkten Zugang zum Herrscher spiegelte sich auch darin wider, dass beispielsweise der Großwesir auf seinen Feldzügen immer einige Bestände an Verwaltungsdokumenten mit sich führte. Darunter waren die Beschwerdere Register der vergangenen zehn Jahre. Diese Praxis wurde auch dann angewandt, wenn Sultane die Armee auf Feldzügen anführten. Im 17. Jahrhundert erschien allerdings nur noch Murad IV. (1623–1640) persönlich auf dem Schlachtfeld, der dann aber im Militärlager Recht sprach und die Urteile vollziehen ließ.<sup>37</sup> In der Regel führte jedoch der Großwesir die osmanische Armee in wichtigen Kriegen an. Somit war der zweithöchste Würdenträger im Osmanischen Reich in der Verantwortung, jederzeit über eingehende Beschwerden entscheiden zu können. Wahrscheinlich fielen die Entscheidungen über vorliegende Klagen im großherrlichen Rat in Anwesenheit eines Richters, sodass die Urteile zumindest formal auch in diesem Gremium ein *kadı* fällte und der Großwesir diese anschließend ausführte. Die entsprechenden Sitzungen scheinen in einem eigens dafür vorgesehenen Raum (*arz odası*) stattgefunden zu haben.

Im Rahmen der Provinzverwaltung nahmen die Gouverneure eine dem Großwesir auf Reichsebene vergleichbare Stellung ein, wenngleich dies nicht für alle Provinzen in gleichem Maße galt. In Anlehnung an die Strukturen in der Hauptstadt saßen auch sie jeweils einem Diwan vor, über dessen Zusammensetzung und die dort abgehaltenen Beratungen vergleichsweise wenig bekannt ist. Ähnlich wie im großherrlichen Diwan schien über die Beschwerden in Anwesenheit eines Richters geurteilt worden zu sein.<sup>38</sup> Allerdings liegen über die Verfahren und die Urteile des Diwans in der Provinz Bosnien nur wenige archivalische Quellen vor. Die Sitzungen dieses formal nur beratenden Gremiums leitete der Gouverneur, dem die wichtigsten Funktionsträger der Provinzverwaltung zur Seite saßen. Zu ihnen gehörten der Vorsteher aller Adjutanten des Statthalters (*çavuş*) sowie die Verantwortlichen für die Verwaltung der „Lehen“, wobei der *defter çehaja* für die „Großlehen“ (*zeamet*) und der *tumar defterdarı* für die „Kleinlehen“ (*tumar*) zuständig war. Die Aufbewahrung und Pflege der Korrespondenz sowie der Verwaltungsakten lag in den Händen des *defter emin*, der – ebenso wie die örtlichen *müftüs* und die hochrangigsten Offiziere – diesem Rat angehörte.<sup>39</sup> Leider ist die Entschei-

<sup>36</sup> Zu Fallbeispielen vgl. Koller: Bosnien (wie Anm. 30), S. 192f.

<sup>37</sup> Vgl. Michael Ursinus: Grievance Administration (Şikayet) in an Ottoman Province. Manastir Sicilli No. 64. The Kaymakam of Rumelia's „Record Book of Complaints“ of 1781–1783. London 2014, S. 5.

<sup>38</sup> Für einen Überblick mit weiterführender Literatur vgl. ebd., S. 4–7.

<sup>39</sup> Vgl. Hazim Šabanović: Bosanski divan. Organizacija i uredenje centralne zemaljske uprave u Bosni pod turskom vlašću do kraja XVII stoljeća. In: Prilozi za orijentalnu filologiju 18–19 (1973), S. 9–45, hier: S. 37–41.

dungsfindung in den aufgeführten konkreten Gewaltsituationen nicht mehr nachvollziehbar, wengleich ein detaillierter Blick in die Aussagen von Nergisi einige wenige Anhaltspunkte bietet. Der Autor verweist auf die Augenzeugenschaft des damaligen Richters von Banja Luka, Hacı Mustafa Efendi, der ihm die tadellosen Charaktereigenschaften und die damit einhergehende gerechte Amtsführung durch Murteza Pascha bestätigt habe. Der *kadı* stand einem Gerichtssprengel (*kaza*) vor, der um 1577 gegründet worden war.<sup>40</sup> In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts gehörte er zu den rangniederen osmanischen Gerichtsbezirken der Kategorie *rütbe-i sitte-i Rumeli*.<sup>41</sup> Wahrscheinlich nahm der Richter von Banja Luka im Diwan an den Beratungen über die eingegangenen Beschwerden teil. Somit wäre er in die Entscheidungen über den Einsatz von Gewaltmitteln eingebunden gewesen.

Nergisi betont in seinem panegyrischen Text über Murteza Pascha dessen engen und regelmäßigen Kontakt mit Predigern und Imamen und hebt darüber hinaus auch dessen Zugehörigkeit zu einer Derwischbewegung hervor. Der Gouverneur habe sich mit den Predigern und Imamen eingehend über die Ordnung der Gesellschaft, das Mitleid mit den Armen und die Umsicht gegenüber den Untertanen unterhalten.<sup>42</sup> Über die Verbindung Murteza Paschas zu sufistischen Bewegungen liegen kaum Informationen vor. In Banja Luka scheint es einen Konvent der Bektaschis gegeben zu haben, zu dem allerdings keine genaueren Angaben überliefert sind.<sup>43</sup> Dennoch ist es durchaus wahrscheinlich, dass der bosnische Gouverneur zumindest eine geistige Nähe zu Derwischen pflegte. Kurz bevor er 1636 in Kämpfen mit den Safawiden bei Eriwan den Tod fand,<sup>44</sup> hatte er seinem *kethüda* offenbar mitgeteilt, dass er im Mausoleum eines großen Imams in Erzurum begraben werden wolle. Der siegreiche Schah Safi I. (1629–1642) erfüllte diesen Wunsch und ließ den Leichnam in einem Mausoleum beerdigen, das Scheich Ebu Ishak el-Quazvini zugeschrieben wurde.<sup>45</sup> Wahrscheinlich war damit Ebu Ishak Kazeruni (963–1034) gemeint, dessen Grab aber in der Nähe von Kazerun bei Täbris zu finden sein dürfte.<sup>46</sup> Er gilt als Begründer einer nach ihm benannten Sufigemeinschaft, die als *İshâkıyye*, *Mürşidiyye* oder *Kâzerûniyye* bekannt geworden ist. Diese hatte sich auch in den südosteuropäischen Provinzen des Reichs verbreitet<sup>47</sup> und möglicherweise war Murteza Pascha mit ihnen in Kontakt gekommen. Selbst wenn die Aussagen Nergisis über die engen Verbindungen Murteza Paschas zu Derwischen und Religionsgelehrten der Idealisierung des Gouverneurs als gerecht

<sup>40</sup> Vgl. Elma Korić: Prilog pitanju osnivanja samostalnog banjalučkog kadiluka u 16. Stoljeću. In: Anali Gazi Husrev-begove biblioteke 32 (2011), S. 125–133.

<sup>41</sup> Vgl. İsmail Hakkı Uzunçarşılı: Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı. Ankara 1965, S. 92.

<sup>42</sup> Vgl. Zahirović: Murteza Pascha (wie Anm. 15), S. 64f.

<sup>43</sup> Allerdings liegen darüber keine genauen Angaben vor; vgl. dazu Džemal Čehajić: Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama. Sarajevo 1986, S. 169.

<sup>44</sup> Es handelte sich um den letzten osmanisch-safawidischen Krieg, der zwischen 1623 und 1639 tobte.

<sup>45</sup> Vgl. Zahirović: Murteza Pascha (wie Anm. 15), S. 106f.

<sup>46</sup> Vgl. Hamid Algar: Kazeruni. In: Emeri J. van Donzel u. a. (Hg.): Encyclopaedia of Islam. Bd. 4. Leiden 1978, S. 851f.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., S. 851.

herrschenden Amtsträger dienten, könnten Vertreter dieser Milieus durchaus einen Einfluss auf die Entscheidungen des Gouverneurs im Hinblick auf die Anwendung von Gewalt ausgeübt haben. Als der Reisende Evliya Çelebi (1611–1683) im Jahre 1660 Banja Luka besuchte, zählte er die Religionsgelehrten (*ulema*) zu den wichtigsten gesellschaftlichen und politischen Akteuren in der Stadt.<sup>48</sup> Deren Haltung gegenüber dem Amtsträger und dessen Entscheidungen beeinflusste auch öffentliche Debatten über die Rechtmäßigkeit von Gewalt.

### Öffentliche Debatten über die Rechtmäßigkeit staatlicher Gewalt

Den Einfluss öffentlicher Debatten auf politische Entwicklungen zeigen die Ereignisse um die Absetzung Murads II. (1695–1703), in die hochrangige religiöse Würdenträger des Osmanischen Reichs maßgeblich involviert waren. Der Chronist Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa (1658–1723) berichtet von Diskussionen, die unter den *ulema* und offensichtlich auch in der hauptstädtischen Öffentlichkeit geführt wurden. Die Meinungen gingen darüber auseinander, ob angesichts der Revolte gegen den Sultan ein öffentliches Freitagsgebet in Anwesenheit des Herrschers abgehalten werden sollte. Den Kritikern hielten die Befürworter entgegen, dass an diesen Unruhen nicht Mustafa II., sondern der *şeyhülislam* die Schuld trage. Schließlich wurde diese Frage dem Heeresrichter von Rumelien vorgelegt, der eine ablehnende Fetva verfasste. Seiner Meinung nach müsse jeder Sultan die Grundprinzipien der Gerechtigkeit erfüllen. Der Aufstand gegen Mustafa II. aber zeige, dass dieser jene Anforderung nicht erfüllt und damit auch das Recht verwirkt habe, einem öffentlichen Freitagsgebet beizuwohnen.<sup>49</sup> Für die Herrscher aus dem Haus Osman besaß die Anwesenheit beim Gebet einen hohen Stellenwert<sup>50</sup> und gehörte zu den symbolischen Grundlagen ihrer Akzeptanz als gerechte Herrscher. Das Fetva legitimierte letztlich die Revolte und billigte somit implizit die Anwendung von Gewalt.

Damit öffnet sich der Blick auf einen weiteren Mechanismus, der über die Wahrnehmung des Einsatzes von Gewaltmitteln zumindest mitbestimmte. Im Wesirspiegel werden die Anführer der Aufständischen in beiden Gewaltepisoden als *müteharrîk-nihâd-ı muharrîkû l-fesâd* bezeichnet, wobei die Gruppe der Gewalttäter meist als *ehl-i fesad* erscheint. Die arabische Wurzel „f-s-d“ wird in den späten mekkanischen und medinischen Suren des Korans dafür verwendet, um verwerfliche Handlungen darzustellen, welche die gottgewollte Ordnung zerstören. In diesem koranischen Sinne galt das Handeln der in den Fallbeispielen genannten Aufständischen und Räuber als korruptes Verhalten, das die gottgewollte Ordnung zerstöre. Wenn auch vor diesem Hintergrund der Einsatz von Gewalt als

<sup>48</sup> Evliya Çelebi: Putopis. Odlomci o jugoslavenskim zemljama. Preveo, uvod i komentar napisao Hazim Šabanović. Sarajevo 1996, S. 213–215.

<sup>49</sup> Vgl. Tezcan: Empire (wie Anm. 10), S. 221.

<sup>50</sup> Vgl. Marion H. Katz: Prayer in Islamic Thought and Practice. Cambridge 2013, S. 138.

gerechtfertigt betrachtet wurde, so war dennoch das Ausmaß an Gewalt umstritten. In den Provinzen und in der Hauptstadt des Reichs gab es immer wieder Diskussionen darüber, bis zu welchem Grad die Anwendung von Gewalt noch mit dem Ideal eines gerechten Herrschers vereinbar sei. Im öffentlichen Raum fanden solche Debatten vor allem dann statt, wenn die Bevölkerung von der Schuld des Bestraften nicht überzeugt war oder die Gewaltanwendung als überzogen empfand.<sup>51</sup> In der Ratgeberliteratur und in Geschichtswerken osmanischer Autoren finden sich daher zahlreiche Warnungen an den Sultan, er solle seinen Ruf als Hüter der Gerechtigkeit nicht durch übermäßigen und unbegründeten Gewalteininsatz gefährden. Die moralische Verantwortung würde den Herrscher zwingen, verhängte Strafen zu rechtfertigen und zu erklären.<sup>52</sup> Öffentliche Debatten stellten somit eine wichtige Kontrollinstanz dar, um das als gerecht empfundene Maß an Gewaltanwendung zu definieren. Aus den Regierungszeiten von Murad IV. (1623–1640) und Mehmed IV. (1648–1687) finden sich immer wieder Spuren solcher Diskussionen, denen ein großes politisches Gewicht zukam. 1658 zogen Mehmed IV. und sein Großwesir Köprülü Mehmet Pascha (1656–1661) gegen Abaza Hasan Pascha (gestorben 1659), der einen Aufstand in Anatolien anführte, ins Feld.<sup>53</sup> Im Verlauf der Kampfhandlungen kam es zu einer großen Anzahl an Hinrichtungen, die auch im Reisebericht (*seyahatname*) des Evliya Çelebi thematisiert werden. Der berühmte Reisende warf dem Sultan vor, er würde den Begriff der Gerechtigkeit missbrauchen, indem er eine tägliche Quote an Liquidierungen befehle und Menschen ohne Überprüfung ihrer Schuld töten lasse. Stattdessen, so Evliya Çelebi, sollte er zum gerechten Handeln zurückfinden und dadurch den Niedergang des Reichs aufhalten.<sup>54</sup>

Mit einer durchaus vergleichbaren Argumentation trat ein Zeitgenosse Evliya Çelebis in Erscheinung, der ebenfalls auf die Auswirkungen einer aus seiner Sicht ungerechten Herrschspraxis verweist. Im mazedonischen Serres lebte der orthodoxe Priester und Webereibesitzer Synadinos, der eine von 1598 bis 1642 reichende Lokalchronik verfasste.<sup>55</sup> In seinem Text wird immer wieder erkennbar, wie der Autor das Handeln der osmanischen Sultane entsprechend seinen Vorstellungen von einem gerechten Herrscher bewertete.<sup>56</sup> Er lobte Osman II. (1604–1622)

<sup>51</sup> Vgl. Rhoads Murphey: Hybridity in Ottoman Legal Tradition as a Source of Flexibility in Governing the Empire. An Overview with Particular Reference to the Application of the Ruler's Executive Judicial of „Örfi“ Powers. In: ders. (Hg.): Imperial Lineages and Legacies in the Eastern Mediterranean. Recording the Imprint of Roman, Byzantine and Ottoman Rule. New York 2017, S. 35–48, hier: S. 37.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., S. 38.

<sup>53</sup> Zu den Ursachen des Aufstands und dessen Verlauf vgl. den Überblick von Caroline Finkel: Osman's Dream. The Story of the Ottoman Empire 1300–1923. New York 2005, S. 257–262.

<sup>54</sup> Vgl. Elizabeth F. Thompson: Justice Interrupted. The Struggle for Constitutional Government in the Middle East. Cambridge, MA 2013.

<sup>55</sup> Vgl. Paolo Odorico: Conseils et memoirs de Synadinos, prêtre de Serres en Macédoine (XVIIe siècle). Paris 1996.

<sup>56</sup> Vgl. Evgenia Kermeli: The Tobacco Controversy in Early Ottoman Christian and Muslim Discourse, <http://hutad.hacettepe.edu.tr/index.php/hutad/article/viewFile/420/672>; (letzter Zugriff am 13.11.2016), S. 129.

dafür, dass dieser den Einfluss des Janitscharenkorps, das er für viele Missstände und Übergriffe auf die Bevölkerung verantwortlich machte,<sup>57</sup> schwächen wolle.<sup>58</sup> Ein besonders positives Bild zeichnete Synadinos von Murad IV., der mit großer Härte gegen Wesire, Paschas, Muftis, Heeresrichter, Kadis, Janitscharen und andere Vertreter der osmanischen Machtinstanzen vorgegangen sei, die sich unrechtmäßig gegenüber der Bevölkerung verhalten hätten. Jeden Tag würde einer von ihnen hingerichtet werden. Die Türken hätten daher vor dem Herrscher, der sich auf täglichen Spaziergängen selbst einen Eindruck von den Verhältnissen machen würde, große Angst. Der Sultan habe durch gerechtfertigte Strafen den Zustand der Ungerechtigkeit beendet.<sup>59</sup>

Die Aussagen des Chronisten zeigen, wie Debatten über den gerechtfertigten Einsatz staatlicher Gewalt in verschiedenen religiös geprägten Milieus der osmanischen Provinzgesellschaften geführt wurden. Auch wenn sie sich an subjektiven Wahrnehmungen der gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten orientierten, kamen in ihnen Vorstellungen einer gerechten Herrschaft zum Ausdruck, die ein hohes Maß an Gemeinsamkeiten aufwies. Papa Synadinos fügte sich mit seiner Argumentation in Vorstellungen ein, die in orthodoxen Milieus des 17. Jahrhunderts innerhalb des osmanischen Herrschaftsraumes eine weite Verbreitung hatten. Ihm waren unter anderem die Schriften des Matthaios Myreon (1596–1624), der aus dem epiriotischen Pogoniani stammte und zum Protosyngelos des Ökumenischen Patriarchats aufgestiegen war, sehr gut bekannt. Ab 1603 lebte Myreon in der Walachei, wo er zum Vorsteher des Klosters Dealu ernannt wurde, das in der Nähe des Fürstensitzes in Târgoviște lag. 1605 wurde ihm das Amt des Metropolitens von Myra übertragen.<sup>60</sup> Seine Schriften fanden direkten Eingang in die Chronik von Synadinos und beeinflussten dessen Diskussion über die Sultane als gerechte Herrscher und über die Frage nach dem Maß sowie der Rechtmäßigkeit herrscherlicher Gewaltanwendung. Die Überlegungen Matthias Myreons waren sicherlich auch von seiner Flucht vor dem Fürsten Gábor Báthory (1608–1613) an der Jahreswende 1610/1611 geprägt.<sup>61</sup> In seinen Aufzeichnungen „Eine kurze Er-

<sup>57</sup> Vgl. Odorico: *Conseils* (wie Anm. 55), S. 84f.

<sup>58</sup> Diese positive Beschreibung osmanischer Sultane ist ein Charakteristikum orthodoxer Sultanschroniken, die im 17. und 18. Jahrhundert vorwiegend in den Donaufürstentümern verfasst wurden. Dort wird eine tendenziell positive Porträtierung der osmanischen Herrscher bis Murad IV. (1623–1640) erkennbar; vgl. dazu Konrad Petrovsky: *Geschichte schreiben im osmanischen Südosteuropa. Eine Kulturgeschichte orthodoxer Historiographie des 16. und 17. Jahrhunderts*. Wiesbaden 2014, S. 160.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., S. 93.

<sup>60</sup> Zur Biografie vgl. im Detail Olga Gratiou: *Die dekorierten Handschriften des Schreibers Matthias von Myra (1596–1624). Untersuchungen zur griechischen Buchmalerei um 1600*. Athen 1982.

<sup>61</sup> Den Hintergrund bildete der Einmarsch des siebenbürgischen Fürsten Gábor Báthory in die Walachei im Dezember 1610, die 1611 zur Flucht des dortigen Woiwoden Radu Șerban (1602–1610) führte. Allerdings musste sich Báthory unter anderem auf Druck der osmanischen Regierung wieder zurückziehen, die dann Radu Mihnea (1616–1619, 1623–1626) als Woiwoden einsetzte. Vgl. dazu allgemein Viorel Panaite: *The Legal and Political Status of Wallachia and Moldavia in Relation to the Ottoman Porte*. In: Gábor Kármán/Lovro Kunčević (Hg.): *The European Tributary States of the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Leiden 2013, S. 9–42.

zählung über den unerwarteten Sturz des Șerban-Vodă, auch Radu genannt, und über das Eintreffen von Radu, Sohn des Mihnea-Voevod, in der Walachei“ werden die tiefen Spuren erkennbar, die diese Geschehnisse bei Matthaios Myreon hinterlassen hatten. Den Bericht fügte er inhaltlich weitgehend identisch in seine „*Istoria*“ ein, die wiederum eine wichtige Grundlage für die Chronik von Synadinos darstellte.<sup>62</sup> Der Topos des gerechten Herrschers erscheint vor allem im zweiten Drittel seines Textes, den „Unterweisungen“ an den Fürsten Alexandru Iliăș (1666–1668) beziehungsweise an dessen Nachfolger, in denen er die Woiwoden der Walachei in eine byzantinische Herrschertradition einfügte. Aus seiner Sicht verdankten sie den Thron der Gnade Gottes<sup>63</sup> und weniger dem Sultan, der tatsächlich die regierenden Fürsten in den unter osmanischer Oberherrschaft stehenden Donaufürstentümern einsetzte. Die Woiwoden erschienen somit in der Schrift des Matthaios Myreon als unabhängige Herrscher, die eigenständige politische Entscheidungen treffen konnten und sollten.<sup>64</sup> Jedoch verwies der Autor implizit auf den Einfluss der mächtigen Bojaren, die – neben der Hohen Pforte – maßgeblich die Geschicke des Landes bestimmten. Der Herrscher sollte bei allen Entscheidungen die Einschätzungen seiner Ratgeber berücksichtigen, die im „Bojarenrat“ (*sfat*) ein politisch einflussreiches Gremium besaßen. Außerdem sollte er gerecht herrschen, alle Untertanen gleich behandeln und seine Versprechen einhalten, denn er müsse sich später vor dem göttlichen Richter für seine Taten verantworten.<sup>65</sup> Gleichzeitig spielt in diesem Konzept einer gerechten Herrschaft auch die materielle Fürsorge für die Bevölkerung eine zentrale Rolle. Die Unterstützung der Armen und ein ausreichendes Maß an Wohlfahrt für die Menschen galten als die wichtigsten Gradmesser dafür, dass der regierende Woiwode die Tugenden eines gerechten Herrschers besitze und diese auch seine Herrschaftsausübung prägten.<sup>66</sup> Neben der Fürsorge gehörten vor allem Frömmigkeit, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Schutz der Kirche und Freigiebigkeit gegenüber den Klöstern zu den wichtigsten Tugenden, die das Handeln der Woiwoden bestimmen sollten. Für Matthaios Myreon war auch die Protektion der steuerzahlenden Bevölkerung ein wichtiges Kriterium für die Legitimation des Herrschers, der die Menschen vor Übergriffen und unberechtigten Geldforderungen durch die Steuereintreiber schützen musste.<sup>67</sup> Er bemüht in diesem Zusammenhang den Verweis auf die Janitscharen, die er – ähnlich wie die Autoren der osmanischen Ratgeberliteratur – als Synonym für eine entsprechende Gewalt gegenüber den Untertanen verwendete.<sup>68</sup> Die Janit-

<sup>62</sup> Vgl. Petrovsky: *Geschichte* (wie Anm. 58), S. 180.

<sup>63</sup> Zum Konzept des Gottesgnadentums im Fürstentum der Walachei vgl. auch Daniel Ursprung: *Herrschaftslegitimation zwischen Tradition und Innovation. Repräsentation und Inszenierung von Herrschaft in der rumänischen Geschichte in der Vormoderne und bei Ceaușescu*. Kronstadt/Heidelberg 2007, S. 87.

<sup>64</sup> Vgl. Alfred Vincent: *Byzantium Regained?. The History, Advice and Lament by Matthew of Myra*. In: *Thesaurismata* 28 (1998), S. 275–347, hier: S. 310.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., S. 312f.

<sup>66</sup> Vgl. ebd., S. 313.

<sup>67</sup> Vgl. Ursprung: *Herrschaftslegitimation* (wie Anm. 63), S. 87f.

<sup>68</sup> Vincent: *Byzantium* (wie Anm. 64), S. 314.

scharen standen religionsübergreifend für eine ungerechte beziehungsweise fehlgeleitete Herrschaftspraxis. Matthaios Myreon fügte warnende Beispiele von Woiwoden an, die ihren Thron verloren hatten. Er begründete deren Machtverlust vor allem damit, dass sie vom rechten Weg und damit vom beschriebenen Ideal der gerechten Herrschaft abgewichen seien.<sup>69</sup>

Die Akzeptanz des Einsatzes von Gewalt durch osmanische Machtinstanten wurde auch in katholischen Milieus diskutiert, wenngleich die dafür aussagekräftigen franziskanischen Klosterchroniken vorwiegend aus dem 18. und 19. Jahrhundert stammen. Jedoch griffen die Schreiber immer wieder auch auf Texte aus dem 17. Jahrhundert zurück, die sie in ihre Manuskripte einbauten.<sup>70</sup> Die franziskanischen Debatten über die Rechtmäßigkeit „staatlichen“ Gewalthandelns gingen vor allem der Frage nach, ob die Repräsentanten der osmanischen Macht gerecht oder ungerecht herrschten. In ihren Schriften thematisierten sie vor allem den Machtmissbrauch osmanischer Amtsträger, deren Handeln sie dann als *zulüm* bezeichneten.<sup>71</sup> Die Zeitgenossen griffen auf diesen Begriff immer dann zurück, wenn sie Ungerechtigkeiten, Gewalt oder Übergriffe in Rechte anderer zum Ausdruck bringen wollten. Allgemein bezog sich dieser Begriff auf die unrechtmäßige Eintreibung von Steuern und die exzessive Gewaltanwendung seitens lokaler Militär- und Verwaltungsangehöriger.<sup>72</sup> Ähnlich wie der orthodoxe Priester Synadinos erwarteten auch die franziskanischen Schreiber, dass der osmanische Sultan Gewalt anwandte, um sie vor Übergriffen durch Amtsträger zu schützen. Nur wenn er diese Aufgabe in ihren Augen erfüllte, konnte er den Anspruch erheben, ein gerechter Herrscher zu sein. Immer wieder sprachen die Franziskaner von einem gerechten Gouverneur oder einem gerecht handelnden Richter, wenn sie der Meinung waren, diese hätten keine unrechtmäßigen Steuern oder Abgaben eingetrieben oder sie vor Übergriffen geschützt.<sup>73</sup>

## Fazit

Die historische Forschung hat sich eingehend mit dem Konzept der gerechten Herrschaft im Hinblick auf das Osmanische Reich beschäftigt, wenngleich der Fokus vorwiegend auf der Genese dieses Ideals und seiner theoretischen Ausformung durch osmanische Autoren lag. Allerdings ist bisher die Frage weitgehend ausgeblendet geblieben, welche „realen“ Wirkmächtigkeiten entsprechende Vorstellungen im politischen Handeln „staatlicher“ Akteure besaßen. Ein Grund dafür dürfte die schwierige Quellenlage und vor allem der Mangel an Selbstzeugnissen

<sup>69</sup> Vgl. ebd., S. 312.

<sup>70</sup> Für die Chronik des Nikola Lašvanin vgl. Vjeran Kursar: Nikola Lašvanin, <https://ottomanhistorians.uchicago.edu/en/historian/nikola-lasvanin> (letzter Zugriff am 22. 5. 2019).

<sup>71</sup> Vgl. beispielsweise Bono Benić: *Ljetopis sutješkog samostana*. Sarajevo 1979, S. 230.

<sup>72</sup> Vgl. Boğaç Ergene: *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire. Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı und Kastamonu (1652–1744)*. Leiden 2003, S. 37.

<sup>73</sup> Vgl. Koller: *Bosnien* (wie Anm. 30), S. 194f.

von Gewaltakteuren sein. Diese führen dazu, dass deren Denken meist im Dunkel der Geschichte verborgen bleibt.

Der vorliegende Beitrag hat zunächst, auf der Grundlage des *Wesirspiegels* von Mehmet Nergisi, in dem der bosnische Gouverneur Murteza Pascha panegyrisch als Idealtypus eines gerechten Amtsträgers dargestellt wird, die Einschätzung der Zeitgenossen bezüglich der Recht- und Verhältnismäßigkeit staatlichen Gewalthandelns diskutiert. Grundsätzlich stand der Verfasser des Textes dem Rückgriff auf Gewaltmittel positiv gegenüber, wenn es galt, die als gerecht betrachtete gesellschaftliche und politische Ordnung zu bewahren und wiederherzustellen. Ihm schien es allerdings wichtig gewesen zu sein, dass das Ausmaß der Gewalt begrenzt und – zumindest deutet dies der *Wesirspiegel* implizit an – durch administrative Praktiken reguliert wurde. Ein bedeutendes – wenn auch in seiner Wirkmächtigkeit nur schwer einzuschätzendes – Regulativ, dürften öffentliche Debatten gewesen sein. Anhand verschiedener Beispiele aus dem 17. Jahrhundert wird deutlich, dass die Einschätzung der Verhältnismäßigkeit von Gewaltanwendung Auswirkungen darauf hatte, ob die Sultane oder die Repräsentanten des Hauses Osman in den Provinzen als gerechte Herrscher beziehungsweise als gerecht handelnde Amtsträger wahrgenommen wurden. Diese Überlegung öffnet den Blick auf die Frage, ob und inwieweit solche Einstellungen gegenüber staatlichen Gewalthandelns in unterschiedlichen Milieus der osmanischen Provinzgesellschaften zu finden waren. Die jüngere Forschung hat insbesondere im Schriftgut orthodoxer Provenienz nachgewiesen, wie sich Texte muslimischer und orthodoxer Autoren wechselseitig beeinflussten. Die Chronik des Papa Synadinos oder die Klosterchroniken der bosnischen Franziskaner verdeutlichen, dass auch christliche Zeitgenossen den aus ihrer Sicht verhältnismäßigen Einsatz staatlicher Gewalt befürworteten. Sie erwarteten den Schutz vor Übergriffen osmanischer Amtsträger und die Sicherheit innerhalb der Provinz. An den „idealen“ gerechten Herrscher knüpften sie somit ähnliche Erwartungen wie muslimische Autoren. In allen Fällen waren die aus der jeweiligen Perspektive erwartete Recht- und Verhältnismäßigkeit des Gewalteinsatzes entscheidende Indikatoren dafür, ob der Sultan oder ein Amtsträger in der Provinz als gerechter Herrscher beziehungsweise gerecht handelnder Repräsentant des Hauses Osman angesehen wurde.

### Abstract

Taking its cue from Mehmet Nergisi's treatise eulogizing the Bosnian governor Murtaza Pasha as an exemplar of the "righteous official", this article begins by discussing Ottoman assessments of the legitimacy and appropriate proportionality of governmental violence. Mehmet Nergisi himself agreed with a resort to violence when its purpose was to protect and restore a "just" social and political order, but he seems to have found it important that the extent of its use should fall under administrative regulation. Public debate was seen as one form of regulation. Various 17<sup>th</sup>-century examples make it clear that the extent to which sultans and provin-

cial governors could be considered “just Rulers” or their “righteous representatives” was partly determined by an assessment of how legitimate any resort to force they made appeared to be, and how well the degree of it was limited. The author asks: was this way of thinking prevalent in the different settings of Ottoman provincial societies? Recent research (especially within Orthodox literature) has shown how Muslim and Orthodox writers on the subject influenced each other. The Chronicle of Papa Synadinos and the monastic chronicles of the Bosnian Franciscans demonstrate that Christians too endorsed governmental violence, when proportionate. They expected protection from attacks by Ottoman officials and wanted security. Thus the expectations they had of the ideal “righteous” Ruler were broadly similar to the expectations held by Muslims and there was convergence on how those who governed should be judged.



*Alexander Schunka*

## Aus Liebe und Moderation?

Multikonfessionalität und die Rhetorik gerechter Herrschaft in  
Brandenburg-Preußen und im Alten Reich

### Einleitung

In seinem Politischen Testament aus dem Jahr 1667 richtete sich der „Große Kurfürst“ Friedrich Wilhelm von Brandenburg mit folgenden Worten an seinen Nachfolger: „Ewere von Gott vntergebene vntherthanen musset Ihr ohne ansehung der Religion als ein rechter Landes vatter lieben.“ Dabei solle allerdings „in allem eine solche moderation gebraucht werden, damitt Ihr Eweren Standt nicht verkleinert“. <sup>1</sup>

Dieses Zitat bringt ein Dilemma auf den Punkt, vor dem außer dem brandenburgischen Kurfürsten auch andere Obrigkeiten im Alten Reich standen: Der Landesvater sollte eine patriarchal zu verstehende, gerechte Liebe gegenüber allen Untertanen walten lassen, und zwar unabhängig von deren Konfession. Seine Liebe durfte allerdings nicht das rechte Maß überschreiten: Herrscherlichen Eigeninteressen sollte sie jedenfalls nicht zuwiderlaufen. Was damit gemeint ist, führt das Testament des Kurfürsten nicht genauer aus, aber es liegt nahe, dass das reformierte Bekenntnis des Herrschers hier als Richtschnur dienen sollte – eingedenk des Grundsatzes *cuius regio, eius religio*. <sup>2</sup> Mit dem reformierten Bekenntnis der Dynastie und ihrer Regierungseliten seit 1613 auf der einen und dem von der Obrigkeit als unbefriedigend betrachteten Konfessionsstand der mehrheitlich lutherischen Bevölkerung Brandenburg-Preußens auf der anderen Seite waren vielfältige Aspekte von Staatsräson und Zeremoniell berührt; Multikonfessionalität hatte innen- wie außenpolitische Implikationen.

Vor diesem Hintergrund handeln die folgenden Ausführungen von Anspruch und Rhetorik gerechter Herrschaft in mischkonfessionellen Territorien. Dabei geht es insbesondere um das Problem von Mehrkonfessionalität innerhalb der Bevölkerung, das in vielen, vielleicht den meisten Gemeinwesen im Alten Reich auf die eine oder andere Weise virulent war. Landesherren betrachteten mehrere Konfes-

<sup>1</sup> Richard Dietrich (Hg.): Politische Testamente der Hohenzollern. München 1981, S. 58f.

<sup>2</sup> Zum Kontext vgl. Bernd Christian Schneider: Ius reformandi. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des alten Reiches. Tübingen 2001.

sionen in einem Territorium in der Regel als problematisch und strebten nach der Durchsetzung eines Bekenntnisses. Entsprechende obrigkeitliche Absichten und Strategien der Konfessionsvereinheitlichung hat die Konfessionalisierungsforschung der letzten Jahrzehnte überzeugend herausgearbeitet.<sup>3</sup> Das Spektrum reichte von subtilen Disziplinierungs-, Erziehungs- und Indoktrinationstechniken gegenüber anderskonfessionellen Untertanen bis hin zu gewaltsamen Maßnahmen, die wiederum entsprechende Reaktionen der Bevölkerung nach sich zogen: Widerstand, Konversion oder Emigration.<sup>4</sup>

Wie aber ließ sich dies mit dem landesherrlichen Anspruch vereinbaren, allen Untertanen gegenüber Gerechtigkeit walten zu lassen und dementsprechend als gerechter Herrscher aufzutreten? Und wer entschied darüber, was eigentlich gerechte Herrschaft war – die Untertanen, die Gelehrten, die Nachbarfürsten, das eigene Gewissen oder Gott? Zahlreiche Territorialherren und ihre Berater im Alten Reich des 17. und 18. Jahrhunderts waren mit dieser Gemengelage theologischer, juristischer und politischer Probleme und Diskurse konfrontiert. Sprengkraft ergab sich daraus, dass in konfessioneller Hinsicht die patriarchalen Ansprüche eines Monarchen und die lebensweltlichen Realitäten oft weit auseinanderklafften.

Der vorliegende Beitrag versucht einen Aufriss dieses Problems aus konfessionengeschichtlicher Perspektive, unter besonderer Berücksichtigung Brandenburg-Preußens. Es folgt zunächst eine knappe Einordnung in den Forschungsstand zur konfessionellen Pluralität im frühneuzeitlichen Mitteleuropa. Der anschließende Abschnitt behandelt die Semantik und Rhetorik von Gerechtigkeit und gerechter Herrschaft in ausgewählten territorialobrigkeitlichen Dokumenten des Alten Reichs, die sich konkret mit dem Problem der Multikonfessionalität auseinandersetzen. Im dritten und ausführlichsten Teil schließlich wird das Verhältnis von gerechter Herrschaft und obrigkeitlichen Eigeninteressen am Beispiel des multikonfessionellen Staatswesens Brandenburg-Preußen vermessen, wo die Hohenzollerndynastie seit 1613 dem Reformiertentum anhing und über eine mehrheitlich lutherische Bevölkerung herrschte. Ein Schwerpunkt der Betrachtung liegt hier auf den Jahrzehnten um 1700, als unter Theologen und Politikern im Hohenzollerstaat Initiativen zur Herstellung konfessioneller Einheit populär waren und Projekte heiß diskutiert wurden, die sich unter den Stichworten „konfessionelle Friedenssuche“ beziehungsweise „Irenik“ subsumieren lassen: obrigkeitlich initiierte Versuche der Vereinigung von Lutheranern und Reformierten, die den Untertanen als besondere Form gerechter Herrschaft vermittelt wurden. Hier wird es auch um die Frage gehen, wie derartige konfessionspolitische Initiativen aus Monarchie und Verwaltung in der Bevölkerung aufgenommen wurden und welche Rolle dabei Rhetoriken gerechter Herrschaft spielten.

<sup>3</sup> Als Überblick vgl. Thomas Kaufmann: Konfessionalisierung. In: Friedrich Jäger (Hg.): Enzyklopädie der Neuzeit. Bd. 6. Stuttgart 2007, Sp. 1053–1070; Stefan Ehrenpreis/Ute Lotz-Heumann: Reformation und konfessionelles Zeitalter. Darmstadt 2017.

<sup>4</sup> Als Überblick mit weiterer Literatur vgl. zum Beispiel Alexander Schunka: Social and Moral Discipline. In: Graeme Murdock/Howard Louthan (Hg.): Brill Companion to the Reformation in Central Europe. Leiden/Boston 2015, S. 257–280.

## Multikonfessionalität in der neueren Forschung

Die jüngere politik-, konfessions- und verwaltungsgeschichtliche Forschung zum frühneuzeitlichen Mitteleuropa hat deutlich gemacht, dass es zu kurz greift, allein nach herrscherlichen Strategien bei der Durchsetzung konfessionspolitischer Maximen zu fragen und danach, in welcher Form obrigkeitliche Maßnahmen bei den Untertanen ankamen und umgesetzt wurden.<sup>5</sup> Im Hinblick auf die konfessionspolitische Durchdringung frühneuzeitlicher Staatswesen hat man Abstand von einem einfachen Top-down-Schema genommen, nicht zuletzt angesichts der vielfältigen Spielarten von Mehrkonfessionalität und des breiten Spektrums konfessioneller Überschneidungen im Alltag. So sind die „Grenzen von Konfessionalisierbarkeit“<sup>6</sup> ins Bewusstsein der Forschung gerückt, die Eigenlogiken und Substrukturen innerhalb einzelner Konfessionskulturen,<sup>7</sup> die Vielfalt an Glaubensformen jenseits klar umrissener Bekenntnisgruppen<sup>8</sup> und jüngst die gar nicht so selten auffindbare „Ambiguitätstoleranz“ bei Angehörigen scheinbar klar umrissener konfessioneller Lager, in deren Alltagsorganisation und Frömmigkeitspraktiken sich unter Umständen breiter Raum für Mehrdeutigkeiten bot.<sup>9</sup> Die Konversionsforschung<sup>10</sup> und die Untersuchungen zum Geheimprotestantismus<sup>11</sup> haben unterstrichen, wie fließend konfessionelle Grenzen sein konnten. Gleichzeitig ist deutlich geworden, dass ein Aufeinandertreffen mehrerer, divergierender Glaubenswahrheiten nahezu omnipräsent war – von der hohen Politik über städtische Bikonfessionalität bis in die dörfliche Lebenswelt und sogar in einzelne Familien hinein.<sup>12</sup> Dies gilt selbst

<sup>5</sup> Vgl. Stefan Brakensiek: Akzeptanzorientierte Herrschaft. Überlegungen zur politischen Kultur der Frühen Neuzeit. In: Helmut Neuhaus (Hg.): Die Frühe Neuzeit als Epoche. München 2009, S. 395–406; André Holenstein u. a. (Hg.): Empowering Interactions. Political Cultures and the Emergence of the State in Europe 1300–1900. Aldershot 2009.

<sup>6</sup> Anton Schindling: Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit. In: ders./Walter Ziegler (Hg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Bd. 7: Bilanz, Forschungsperspektiven, Register. Münster 1997, S. 9–44.

<sup>7</sup> Zum Protestantismus des 17. Jahrhunderts vgl. zum Beispiel Veronika Albrecht-Birkner: „Reformation des Lebens“ und „Pietismus“ – ein historiografischer Problemaufriss. In: PuN 41 (2015), S. 126–153.

<sup>8</sup> Vgl. die Beiträge in Friedrich Vollhardt (Hg.): Religiöser Nonkonformismus und frühneuzeitliche Gelehrtenkultur. Berlin/Boston 2014.

<sup>9</sup> Andreas Pietsch/Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.): Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit. Gütersloh 2013.

<sup>10</sup> Als Überblick vgl. Kim Siebenhüner: Glaubenswechsel in der Frühen Neuzeit. Chancen und Tendenzen einer historischen Konversionsforschung. In: ZHF 34 (2007), S. 243–272; David Martin Luebke (Hg.): Conversion and the Politics of Religion in Early Modern Germany. New York/Oxford 2012.

<sup>11</sup> Martin Schetz u. a. (Hg.): Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert). Wien/München 2009.

<sup>12</sup> Vgl. beispielsweise Ines Peper: Konversionen im Umkreis des Wiener Hofes um 1700. Wien/München 2010; Paul Warmbrunn: Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648. Wiesbaden 1983; Frank Fätkenheuer: Lebenswelt und Reli-

für Orte, wo man dies auf den ersten Blick vielleicht nicht erwarten würde, wie das lutherische Dresden im 17. oder die katholische Residenzstadt Wien im frühen 18. Jahrhundert.<sup>13</sup>

Zweifellos konnten sich innerhalb frühneuzeitlicher Gesellschaften aus konkreten Sachzwängen heraus manchmal recht pragmatische Umgangsweisen mit konfessionellen Unterschieden ergeben, einschließlich von Allianzen über Bekenntnisgrenzen hinweg.<sup>14</sup> Damit hängt zusammen, dass religiöse Zugehörigkeiten neben ihrer spirituellen Bedeutung eine soziale Komponente aufwiesen.<sup>15</sup> David Luebke betont in diesem Kontext eine Elastizität („elasticity“) sozialer Beziehungen, unter Hintanstellung konfessioneller Identitätsfragen.<sup>16</sup> Mit „Toleranz“ (im Sinne des Strebens nach einer gemeinsamen religiösen Basis, der Individualisierung religiöser Gewissensentscheidungen oder einer vernunftbasierten Handlungsgrundlage)<sup>17</sup> hatte dies allerdings wenig zu tun. Die Idee einer Toleranz scheint bei Zeitgenossen bis ins 18. Jahrhundert hinein wenn nicht verpönt gewesen, so doch häufig eher als ein vorübergehender und unbefriedigender „Nothweg“ begriffen worden zu sein. Schon Lazarus von Schwendi hat Toleranz am Ende des 16. Jahrhunderts als ein notwendiges Übel betrachtet, das über kurz oder lang abgestellt werden müsse.<sup>18</sup>

gion. Mikro-Historische Untersuchungen an Beispielen aus Franken um 1600. Göttingen 2004; Dagmar Freist: Glaube – Liebe – Zwietracht. Religiös-konfessionell gemischte Ehen in der Frühen Neuzeit. München 2017.

<sup>13</sup> Martin Scheutz: Legalität und unterdrückte Religionsausübung. Niederleger, Reichshofräte, Gesandte und Legationsprediger. Protestantisches Leben in der Haupt- und Residenzstadt Wien im 17. und 18. Jahrhundert. In: ders. u. a. (Hg.): Geheimprotestantismus (wie Anm. 11), S. 209–236; Alexander Schunka: Konfessionelle Liminalität. Kryptokatholiken im lutherischen Kursachsen des 17. Jahrhunderts. In: Joachim Bahlcke/Rainer Bendel (Hg.): Migration und kirchliche Praxis. Das religiöse Leben frühneuzeitlicher Glaubensflüchtlinge in alltagsgeschichtlicher Perspektive. Köln/Wien 2008, S. 113–131.

<sup>14</sup> Benjamin J. Kaplan: Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe. Cambridge, MA/London 2007; C. Scott Dixon u. a. (Hg.): Living with Religious Diversity in Early Modern Europe. Aldershot 2009.

<sup>15</sup> Vgl. Jesse Spohnholz: The Tactics of Toleration. A Refugee Community in the Age of Religious Wars. Newark 2011; David Martin Luebke: Hometown Religion. Regimes of Coexistence in Early Modern Westphalia. Charlottesville/London 2016.

<sup>16</sup> Luebke: Religion (wie Anm. 15), S. 205.

<sup>17</sup> Rainer Forst definiert drei zeitgenössische Formen von Toleranz, namentlich: „der humanistische Weg der Rückführung religiösen Streits auf eine allseits geteilte religiöse Grundlage; der reformatorische Weg der Betonung der Verantwortung des Einzelnen vor Gott und der Unantastbarkeit des Gewissens als ‚Gottes Werk‘ in Verbindung mit der Lehre von den zwei Reichen; und schließlich der Weg der Hervorhebung einer übergreifenden Moral der Reziprozität angesichts nicht aufhebbarer religiöser Differenzen unter endlichen Vernunftwesen“. Rainer Forst: Toleranz im Konflikt. Frankfurt a. M. 2003, S. 179f.; vgl. Sascha Salatowsky/Winfried Schröder (Hg.): Duldung religiöser Vielfalt – Sorge um die wahre Religion. Toleranzdebatten in der Frühen Neuzeit. Stuttgart 2016; zum zeitgenössischen Verständnishorizont um 1700 vgl. Alexander Schunka: Zivile Toleranz – religiöse Toleranz – Union. Leibniz zwischen protestantischer Irenik und dynastischer Politik in Hannover und Berlin. In: Friedrich Beiderbeck u. a. (Hg.): Umwelt und Weltgestaltung. Leibniz' politisches Denken in seiner Zeit. Göttingen 2014, S. 589–612.

<sup>18</sup> Winfried Schulze: „Ex dictamine rationis sapere“. Zum Problem der Toleranz im Heiligen Römischen Reich nach dem Augsburger Religionsfrieden. In: Michael Erbe u. a. (Hg.): Querdenken.

Trotz aller faktischen Glaubensvielfalt widersprach Mehrkonfessionalität in mancherlei Hinsicht frühneuzeitlichen Ordnungsvorstellungen: angefangen beim Monarchen und seinem Kirchenregiment über die jeweiligen Theologen, deren Dogmensysteme keinen Platz für konkurrierende Wahrheiten ließen, bis hin zur Organisation des Alltags auf Gemeindeebene vor dem Hintergrund unterschiedlicher Riten, Feiertage und Kalendersysteme.<sup>19</sup> Auch nach dem Westfälischen Frieden von 1648 und der Festschreibung konfessioneller Koexistenz im Alten Reich nach bestimmten politisch-juristischen Kriterien (etwa entlang der Normaljahrsregelung) musste faktische Multikonfessionalität keineswegs immer mit einer rechtlichen Anerkennung mehrerer Bekenntnisgruppen durch die jeweiligen Obrigkeiten einhergehen.<sup>20</sup> Die Auseinandersetzung mit innerchristlicher beziehungsweise innerkonfessioneller Pluralität führte bei Zeitgenossen einerseits zwar zu vielfältigen Problemdiagnosen, andererseits jedoch selten zu befriedigenden Ergebnissen oder klaren Lösungen.<sup>21</sup>

Vor dem Hintergrund des frühneuzeitlichen Aufeinandertreffens monokonfessioneller Normen und multikonfessioneller Praktiken hat David Luebke jüngst versucht, eine Typologie von Mehrkonfessionalität im Alten Reich aufzustellen.<sup>22</sup> Er unterscheidet in heuristischer Absicht sechs Ausprägungen konfessionellen Miteinanders. Demnach ist als erster distinkter Typus eine „hybride“ Mischform mehrerer Bekenntnisse feststellbar: Aus einschlägigen Mikrostudien geht hervor, dass in einigen Gegenden des Reichs Geistliche gleichsam ad hoc entschieden haben, inwieweit sie katholischen oder lutherischen Riten folgten, etwa bei der Abendmahlspraxis. Einen zweiten Typus bezeichnet Luebke als „subcutaneous“. Damit ist eine Hybridisierung von Glaubenswahrheiten gemeint, die sich als Gegenbewegung zum konfessionellen Zwang lokaler Obrigkeiten verstehen lässt. Dies würde unter anderem die geheimprotestantischen Lebensformen des früh-

Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans R. Guggisberg. Mannheim 1996, S. 223–239, hier: S. 232; Schunka: Toleranz (wie Anm. 17).

<sup>19</sup> Zusammenfassend vgl. Wolfgang Reinhard: Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart. München 1999, S. 263–275; zur Nähe von Theologie und Politik vgl. den Band von Matthias Meinhardt u. a. (Hg.): Religion – Macht – Politik. Hofgeistlichkeit im Europa der Frühen Neuzeit (1500–1800). Wiesbaden 2014; zu den alltäglichen Dimensionen des Zusammenlebens am Beispiel Augsburgs vgl. Étienne François: Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806. Sigmaringen 1991.

<sup>20</sup> Insofern ist hier mehr gemeint als nur die „legally recognized and politically supported coexistence of two or more confessions in a single polity“; Thomas Max Safley: Multiconfessionalism. A Brief Introduction. In: ders. (Hg.): A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World. Leiden 2011, S. 1–19, hier: S. 7. Zum Normaljahr vgl. Ralf-Peter Fuchs: Ein „Medium zum Frieden“. Die Normaljahrsregel und die Beendigung des Dreißigjährigen Krieges. München 2010.

<sup>21</sup> Dies führt in den Bereich konfessioneller Friedenssuche und Irenik. Zum Problem der Irenik vgl. Howard Hotson: Irenicism in the Confessional Age. The Holy Roman Empire, 1643–1648. In: Howard Louthan/Randall Zachman (Hg.): Conciliation and Confession. The Struggle for Unity in the Age of Reform, 1415–1648. Notre Dame 2004, S. 228–285.

<sup>22</sup> Luebke: Religion (wie Anm. 15), S. 206–213; vgl. auch ders.: A Multiconfessional Empire. In: Safley (Hg.): Companion (wie Anm. 20), S. 129–154.

neuzeitlichen Alpenraums einschließen. Drittens könne man von einer Pluralität sprechen, die „entrenched“ auftrat, womit etwa Kondominatsherrschaften oder protestantisch gewordene Adelige in katholischen Domkapiteln gemeint sind. Solche Formen des Miteinanders ließen sich immer dann aufrechterhalten, wenn die jeweiligen politischen Autoritäten ein Interesse an der Beibehaltung des Status quo hatten. Als vierten, „liminalen“ Typus beschreibt Luebke spezifische Alltagspraktiken in grenznahen beziehungsweise kleinräumigen Gebieten wie etwa das „Auslaufen“ evangelischer Bewohner der Habsburger Territorien zum Pfarrer jenseits der Grenze. Als Ventil hätten solche Praktiken dazu beigetragen, die kirchlich-konfessionellen Verhältnisse zu Hause zu erhalten oder gar zu stabilisieren. Mehrkonfessionalität trat fünftens „coequal“ und damit in rechtlich abgesicherter Form auf, nicht nur in bikonfessionellen Reichsstädten, sondern etwa auch in Simultaneen wie in der Pfalz. Die sechste und letzte Ausdrucksform konfessioneller Pluralität bezeichnet Luebke als „concentric“: Hier habe sich ein Territorialherr gleichsam der normativen Kraft des Faktischen unterwerfen und Mehrkonfessionalität in seinen Territorien als notwendiges Übel akzeptieren müssen, weil er (aufgrund unterschiedlicher politisch-rechtlicher Bindungen oder regionaler Widerstände) schlicht nicht in der Lage war, sein eigenes Bekenntnis flächendeckend durchzusetzen. Im Alten Reich lässt sich ein solcher Typus „konzentrischer“ Konfessionspluralität etwa für Hessen und Brandenburg-Preußen ausmachen.

Luebke selbst gesteht ein, dass die von ihm aufgestellten Kategorien vor Ort kaum je in Reinform anzutreffen waren. Trotz aller Schwierigkeiten, die sich aus starren Typologien und ihrer Anwendung auf die Vielfalt historischer Phänomene ergeben, ist der heuristische Nutzen einer Systematisierung unterschiedlicher politisch-sozialer Ausprägungen von Mehr- und Multikonfessionalität aber kaum von der Hand zu weisen. Im Folgenden wird vor allem die als „konzentrisch“ bezeichnete Pluralität am Beispiel Brandenburg-Preußens untersucht, weil sich hier in besonderer Weise das Problem gerechter Herrschaft eines Landesfürsten über Untertanen mit deren vermeintlichem Abwechlerturn vom Herrscherbekenntnis vermengt – selbst wenn in Kurbrandenburg die Konfessionsveränderung nicht von den Untertanen, sondern vom Hohenzollernkurfürsten Johann Sigismund ausgegangen war.<sup>23</sup> Bevor dargestellt wird, dass man sich in Brandenburg-Preußen, ungeachtet verschiedener Appelle im Sinne gerechter Herrschaft über Untertanen unterschiedlichen Bekenntnisses, keineswegs in eine als unbefriedigend betrachtete Multikonfessionalität fügen wollte, richtet sich der Blick zunächst auf unterschiedliche konfessionpolitische Dokumente aus dem Alten Reich. Dabei geht es in allgemeinerer Perspektive darum, ob beziehungsweise mit welchen Argumenten man gerechte Herrschaft über konfessionsverschiedene Untertanenschaften zeitgenössisch legitimiert hat.

<sup>23</sup> Zur Calvinisierung Kurbrandenburgs vgl. Bodo Nischan: Brandenburg. In: Andrew Pettegree u. a. (Hg.): Calvinism in Europe, 1540–1620. Cambridge 1996, S. 181–204. Siehe jetzt die Beiträge in: Mathis Leibetseder (Hg.): Kreuzwege. Die Hohenzollern und die Konfessionen 1517–1740. Berlin 2017.

## Konfessionspolitische Rhetoriken im Alten Reich

Den vielfältigen Schattierungen konfessioneller Pluralität in der Lebenswelt des frühneuzeitlichen Mitteleuropa standen Normpostulate beziehungsweise Wunschvorstellungen konfessioneller Einheit gegenüber, die üblicherweise von weltlichen Obrigkeiten im Verbund mit kirchlichen Autoritäten propagiert wurden. Diese sagen für sich genommen allerdings wenig über die tatsächlichen Möglichkeiten und Strategien ihrer Durchsetzung gegenüber anderskonfessionellen Untertanen aus. Die Protagonisten zielten dabei keineswegs vordringlich auf gewaltsame Konfessionalisierungsmaßnahmen. Öfter dagegen ging es um den Einsatz subtilerer Strategien konfessioneller Homogenisierung.<sup>24</sup> In offiziellen Mandaten, Edikten und anderen Gesetzestexten, die die obrigkeitlichen Handlungen begleiteten beziehungsweise ihnen als Leitlinie dienten, wurde die Ankündigung konkreter Maßnahmen bisweilen begleitet von einer Rhetorik gerechter Herrschaft. Eine solche Rhetorik richtete sich selten an diejenigen Untertanen, deren Bekenntnis ohnehin dem des Herrschers entsprach, sondern im Gegenteil vielmehr an Untertanen abweichender Konfession. In diesem Rahmen wird die Spannweite konfessioneller Duldungsbereitschaft deutlich.

Es lohnt sich, die zeitgenössischen Rhetoriken anhand ausgewählter Beispiele aus dem Kontext des Alten Reichs und seiner Territorien etwas genauer unter die Lupe zu nehmen. Besonders einschlägig im Hinblick auf ein Argumentieren mit gerechter Herrschaft in konfessionsübergreifender Perspektive ist sicherlich der Friedenstext von Osnabrück (IPO) aus dem Jahr 1648, in dem die Mehrkonfessionalität des Reichs eine gesetzliche Grundlage erhielt. Unter dem Blickwinkel der dort propagierten konfessionellen Parität ist der Westfälische Friedensschluss denn auch seit Martin Heckel ausführlich erforscht worden.<sup>25</sup> In Artikel V,1 IPO ist von *aequalitas exacta mutuaque* zwischen den evangelischen und katholischen Reichsständen die Rede: Was für eine Partei gilt, das gilt auch für die andere.<sup>26</sup> Für Rechtsgeschäfte und andere Verrichtungen sollen Angehörige beider Parteien dieselbe Gerechtigkeit und denselben Schutz genießen (*aequali iustitia protectioneque tuti*).<sup>27</sup> Speziell im Hinblick auf Böhmen und die Kaiserlichen Erblande wird in Artikel IV,55 betont, dass *ius et iustitia* für Angehörige beiderlei Bekenntnisse zu gelten hätten – konkret zielte dies auf Restitutionsforderungen von Protestan-

<sup>24</sup> Gleichsam als Kondensat seiner eigenen und anderer entscheidender Untersuchungen zu Konfessionalisierungsprozessen bietet Wolfgang Reinhard ein griffiges, siebenstufiges typologisches Schema von Konfessionalisierungsmaßnahmen: Wolfgang Reinhard: Konfessionalisierung. In: Anette Völker-Rasor (Hg.): Oldenbourg Geschichte Lehrbuch. Frühe Neuzeit. München 2000, S. 299–302, hier: S. 300f.

<sup>25</sup> Vgl. zum Beispiel Martin Heckel: Parität. In: ZRG. KA 49 (1963), S. 261–420.

<sup>26</sup> IPO im Folgenden zitiert nach: Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften (Hg.): Acta Pacis Westphalicae. Serie III. Abt. B: Verhandlungsakten. Bd. 1.1: Die Friedensverträge mit Frankreich und Schweden. Urkunden. Bearb. v. Antje Oschmann. Münster 1998, S. 95–170; ebd., IPO V,1: *quod uni parti iustum est, alteri quoque sit iustum*.

<sup>27</sup> Ebd., IPO V,35.

ten in habsburgischen Territorien.<sup>28</sup> Wie schon im Augsburger Religionsfrieden von 1555 erstreckte sich die Geltung derartiger Festschreibungen allerdings nicht auf unbestimmte Zeit, sondern auf eine Übergangsperiode, die so lange dauern sollte, „bis man sich durch Gottes Gnade über die Religionsfragen verglichen haben wird“.<sup>29</sup>

Insofern war die Vorstellung gerechter Herrschaft über Untertanen unterschiedlichen Bekenntnisses selbst in einem reichs- und konfessionspolitischen Schlüsseldokument wie dem Osnabrücker Friedensschluss nicht auf Dauerhaftigkeit angelegt, sondern besaß wie viele andere gesetzliche Regelungen auf Reichsebene einen vorläufigen Charakter.<sup>30</sup> Ähnliche Formulierungen, die auf die allein temporäre Notwendigkeit gerechter Herrschaft über Untertanen verschiedener Bekenntnisse verweisen, finden sich bereits Jahrzehnte vor dem Westfälischen Frieden, unter anderem im berühmten Böhmischem Majestätsbrief zur freien Religionsausübung des Jahres 1609.<sup>31</sup> Der Majestätsbrief ist genrebedingt im Duktus eines monarchischen Zugeständnisses formuliert. Hier wurde „Unsern sämtlichen lieben getreuen Unterthanen jetzt und auf künftige Zeiten alle Liebe und Eintracht, Friede und gutes Vernehmen zur Auferbauung und Erhaltung des allgemeinen Besten und Friedens“ zugesichert, und zwar so, dass „jede Partei ihre Religion, bei welcher sie ihre Seligkeit hofft, frei und unversehrt und ohne Bedrängnis ausüben könne [...], damit eine völlige Gleichheit eintrete“. Gleichsam in Vorwegnahme des Westfälischen Friedens beanspruchte diese Regelung ihre Gültigkeit nur „bis zur christlichen vollkommenen allgemeinen Vergleichung über die Religion im Heiligen Römischen Reiche“.<sup>32</sup> Die Gleichrangigkeit, die Kaiser Rudolf II. seinen anderskonfessionellen Untertanen in den böhmischen Ländern zugestand, war somit von vorne herein nur als Provisorium angelegt.

Wie stellte sich das Problem in anderen konfessionspolitischen Festlegungen und Zusicherungen auf der Ebene von Reichsterritorien dar, in denen ein Herrscher anderskonfessionelle Untertanen akzeptieren musste, ohne sie zwangsbe-

<sup>28</sup> Zum Kontext vgl. Bedřich Šindelář: *Vestfálský mir a česká otázka*. Prag 1968.

<sup>29</sup> Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Acta Pacis Westphalicae* (wie Anm. 26), IPO V,1: *donec per Dei gratiam de religione ipsa convenerit*; vgl. Martin Heckel: Die Wiedervereinigung der Konfessionen als Ziel und Auftrag der Reichsverfassung im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. In: Hans Otte/Richard Schenk (Hg.): *Die Reunionsgespräche im Niedersachsen des 17. Jahrhunderts*. Rojas y Spinola – Molan – Leibniz. Göttingen 1999, S. 15–38.

<sup>30</sup> Eine solch „vormoderne“ Dimension des Westfälischen Friedensschlusses scheint bisweilen – vor dem Hintergrund politikgeschichtlicher Diskussionen um die Reichweite eines „Westphalian System“ und seiner möglichen Orientierungsfunktion für die Moderne – in den Hintergrund zu treten, vgl. zum Beispiel Heinz Duchhardt: „Westphalian System“. Zur Problematik einer Denkfigur. In: *HZ* 269 (1999), S. 305–315.

<sup>31</sup> Zum Majestätsbrief vgl. die Beiträge in: Jaroslava Hausenblasová u. a. (Hg.): *Religion und Politik im frühneuzeitlichen Böhmen*. Der Majestätsbrief Kaiser Rudolfs II. von 1609. Stuttgart 2014.

<sup>32</sup> Der Majestätsbrief. In: Anton Gindely: *Böhmen und Mähren im Zeitalter der Reformation*. Geschichte der Böhmisches Brüder. Bd. 2: 1564–1609. Prag 1858, S. 447–454, Zitate S. 449, S. 450, S. 451.

kehren zu können? Im Kursächsischen Religionsversicherungsdekret von 1697, das anlässlich der Konversion und polnischen Königskrönung Friedrich Augusts I. („Augusts des Starken“) für dessen lutherische Stammlande erlassen wurde, ist nur andeutungsweise eine Rhetorik gerechter Herrschaft zu finden. Auf Druck der kursächsischen Landstände bestätigte Kurfürst Friedrich August I. hier, dass trotz seines eigenen Übertritts zum römischen Katholizismus das Mutterland der Reformation weiterhin lutherisch bleiben solle. Anstatt einer Gleichbehandlung aller Untertanen unabhängig von deren Bekenntnisstand betont das Dekret die Verbindlichkeit bestehender Zusicherungen, denen auch angesichts der neuen politisch-konfessionellen Situation „kein Eintrag geschehen“ solle. Erst in der Neuauflage des Dekrets vom Jahr 1734 durch den Sohn Augusts, Friedrich August II., der selbst 1712 vom Luthertum zum Katholizismus übergetreten war, sollte sich der Akzent verschieben: Nunmehr war die Rede davon, „niemanden, in Geist- und Weltlichen Sachen, einiges Unrecht, so viel an Uns ist, wiederfahren zu lassen“.<sup>33</sup>

Unter dem Eindruck der heraufziehenden Aufklärung präsentierte sich Friedrich August II. (als König von Polen: August III.) als ein Herrscher, der Gerechtigkeit unabhängig vom Bekenntnisstand seiner Untertanen auszuüben bereit war. Analog zur Entwicklung des Toleranzbegriffs seit dem 16. Jahrhundert veränderte sich die Vorstellung gerechter Herrschaft über anderskonfessionelle Untertanen langsam von der Duldung als vorübergehende Notlösung hin zur Akzeptanz eines dauerhaften Status quo, der sich schlechterdings kaum ändern ließ. Dieser Prozess verlief allerdings keineswegs linear. Interessant ist vor diesem Hintergrund das sogenannte *Unionsconclusum* des Corpus Evangelicorum auf dem Regensburger Reichstag, als sich im Jahr 1722 die lutherischen und reformierten Reichsstände um eine institutionelle Rahmenregelung in Bezug auf die Annäherung oder gar Vereinigung der beiden reichsrechtlich anerkannten protestantischen Bekenntnisse bemühten.<sup>34</sup> Von Gleichheit, Gerechtigkeit oder gegenseitiger Akzeptanz ist hier nicht explizit die Rede, wohl aber von Moderation und christlicher Liebe, von Verträglichkeit und Nutzen einer solchen Union.<sup>35</sup> Faktisch ist die Umsetzung des *Conclusum* nicht zuletzt daran gescheitert, dass sein Inhalt von den wichtigsten protestantischen Reichsständen in politischer Hinsicht als zu heikel angesehen und das Dokument deshalb gar nicht erst verabschiedet wurde.

<sup>33</sup> Fortgesetzter Codex Augusteus Oder Neuvermehrtes Corpus Juris Saxonici, Worinnen Die in dem Churfürstenthum Sachsen und darzu gehörigen Landen [...] publicirte und ergangene Constitutiones, Decisiones Mandata und Verordnungen [...] Mit Ihrer Churfürstlichen Durchlauchtigkeit zu Sachsen Gnädigster Bewilligung ans Licht getreten. Abt. 1. Leipzig 1772, S. 11f. (für 1697); ebd., S. 13f. (für 1734), hier: S. 14.

<sup>34</sup> Vgl. Wolf-Friedrich Schäufele: Christoph Matthäus Pfaff und die Kirchenunionsbestrebungen des Corpus Evangelicorum, 1717–1726. Mainz 1998; Alexander Schunka: Ein neuer Blick nach Westen. Deutsche Protestanten und Großbritannien, 1688–1740. Wiesbaden 2019, S. 308–317 u. passim.

<sup>35</sup> Abgedruckt in Eberhard Christian Wilhelm von Schauroth: Vollständige Sammlung Aller Conclusorum, Schreiben Und anderer übrigen Verhandlungen Des Hochpreißlichen Corporis Evangelicorum [...]. Bd. 2. Regensburg 1751, S. 492–494.

Während bei der Nichtratifizierung des *Unionsconclusum* staatspolitische Erwägungen angesichts der konfessions- und außenpolitischen Lage gegen innerprotestantischen Ausgleich sprachen, konnte umgekehrt die Erwartung politisch-ökonomischen Nutzens eine Duldung mehrerer Bekenntnisse in einem Territorium befördern. Dies findet sich in Ansätzen bereits im Rahmen der sogenannten Peuplierungspolitik unterschiedlicher Landesfürsten im Gefolge des Dreißigjährigen Kriegs,<sup>36</sup> aber auch in der josephinischen Toleranzgesetzgebung der 1780er-Jahre:<sup>37</sup> Obrigkeitliche Zugeständnisse zur Legalisierung nichtkatholischer Bekenntnisse in der Habsburger Monarchie wurden nicht etwa mit Vorstellungen gerechter Herrschaft begründet, sondern aus dem staatspolitischen Nutzen heraus legitimiert.

Die Entwicklung des Verhältnisses von gerechter Herrschaft und Duldung unterschiedlicher Bekenntnisse berührt in verschiedener Hinsicht die Entstehung des neuzeitlichen Toleranzgedankens. So forderte man Toleranz und Duldungsbereitschaft üblicherweise von anderen (ähnlich wie sich der Vorwurf von Intoleranz an andere richtete). Maximen gerechter Herrschaft dagegen galten für den Monarchen selbst, der sich gegebenenfalls an entsprechenden Proklamationen messen lassen musste. In diesem Zusammenhang ist das sogenannte Toleranzprivileg der Grafen von Ysenburg-Büdingen in der Wetterau aus dem Jahr 1712 hervorzuheben, das den Gedanken gerechter Herrschaft zwar nur implizit aufgreift, zugleich aber eine recht modern anmutende Form von Toleranz propagiert. Mithilfe des Privilegs sollten die Untertanzahl der Grafschaft vergrößert und Neusiedler angeworben werden. Die Ansiedlung von Zuwanderern jeglichen Bekenntnisses (sogar solcher Personen, die sich „zu keiner äusserlichen Religion halten“) wurde damit begründet, „daß die Obrigkeitliche Macht sich nicht über die Gewissen erstrecke“.<sup>38</sup> Dies ging nicht nur deutlich weiter als andere Ansiedlungsprivilegien der Zeit, sondern es legitimierte gerechte Herrschaft gleichsam *ex negativo*: Die Gewissen aller Untertanen – und zwar jedweden Bekenntnisses – blieben dem Zugriff der weltlichen Obrigkeit entzogen.

Damit ist die (gegen Ende dieser Ausführungen nochmals aufzunehmende) grundsätzliche Frage berührt, ob beziehungsweise inwieweit gerechte Herrschaft denn überhaupt das individuelle Gewissen der Beherrschten einschließen kann. Für den Moment lässt sich entlang der angeführten Beispiele aus unterschiedlichen

<sup>36</sup> Vgl. Ulrich Niggemann: „Peuplierung“ als merkantilistisches Instrument. Privilegierung von Immigranten und staatlich gelenkte Ansiedlungen. In: Jochen Oltmer (Hg.): Handbuch Staat und Migration in Deutschland seit dem 17. Jahrhundert. Berlin/Boston 2016, S. 171–218.

<sup>37</sup> Als Auszug entscheidender Passagen ist das Toleranzpatent Josephs II. von 1781 leicht greifbar in Martin Greschat: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Vom Konfessionalismus zur Moderne. Neukirchen-Vluyn 1997, S. 137f.

<sup>38</sup> Zitiert nach Barbara Dölemeyer: Die Reaktion deutscher Landesherren und Kirchen auf das Auftreten von Sekten im 17. und 18. Jahrhundert. In: Hartmut Lehmann (Hg.): Religiöser Pluralismus im vereinten Europa – Freikirchen und Sekten. Göttingen 2005, S. 13–30, hier: S. 26. Hans Schneider weist nach, dass man die Entstehung dieses Privilegs aus dem Waldeckischen Pietismus heraus erklären kann. Vgl. seinen Beitrag in Wolfgang Breul u. a. (Hg.): Pietismus und Ökonomie. Göttingen 2020 (in Druckvorbereitung).

obrigkeitlichen Dokumenten des Alten Reichs bereits festhalten, dass Postulate gerechter Herrschaft nur selten mit Bekenntnispluralität verbunden wurden. Ähnliches gilt, wenn man das eingangs zitierte Politische Testament des „Großen Kurfürsten“ noch einmal zurate zieht. Auch in Kurbrandenburg verstand sich bei näherem Hinsehen der Monarch keineswegs als ein Landesvater, der all seinen Landeskindern das gleiche Maß an väterlicher Zuneigung zukommen lassen musste. Vielmehr verteilte sich die Liebe und Moderation des Kurfürsten gegenüber seinen Untertanen je nach Bekenntniszugehörigkeit ziemlich ungleich. Als Ziel der Monarchie wurde nämlich recht unverblümt die Stärkung des Reformiertentums ausgegeben. Der Herrscher, so Friedrich Wilhelm, möge künftig darauf „trachten, auf das die Reformirte Religion [...] In allen Eweren Landen moge vortgepflanzet werden, doch solcher gestaltd, das es nicht mitt zwangsmitteln, oder entziehung der Lutterischen Kirchen, vndt abgang deren Rentten oder inkunften gesche [...]. Zu beforderung nun diesses wercks, habt Ihr furnehmlich dahin zu sehen, das wan Solche Subiecta von der Reformirten Religion in Eweren Landen Sich befinden, So da qualificirt vndt geschickt, fur andere zu denen bedinungen vndt officien, zu hoffe vndt im Lande annehmet vndt bestellet, Ja da auch in der Chur Brandenburg kein verhanden, auß der frembde annehmet, vndt den Lutterischen furziehet.“<sup>39</sup> Die Einwanderungs-, Innen-, und Außenpolitik Brandenburg-Preußens, die immer auch – wie im folgenden Abschnitt zu zeigen sein wird – Konfessionspolitik war, sollte sich über viele Jahre des 17. und frühen 18. Jahrhunderts genau dieser Maxime unterordnen.

### Zwischen Konfessionsfrieden und Förderung des Calvinismus: Gerechte Herrschaft in Brandenburg-Preußen

Die „beforderung“ des Reformiertentums in Kurbrandenburg wurde nahezu durchweg begleitet von einer Rhetorik des konfessionellen Ausgleichs und der Friedensliebe. Wenn das Politische Testament des „Großen Kurfürsten“ dessen Nachfolger(n) recht unmissverständlich empfahl, reformierte Amtsträger und Untertanen in Kurbrandenburg zu bevorzugen, so meinte dies im Einzelfall „fridliche“ und moderate Personen und nicht potenzielle Unruhestifter.<sup>40</sup> Gleichzeitig behielt der Kurfürst sich und seiner Verwaltung eine starke Position innerhalb der Kirchenstrukturen Brandenburg-Preußens vor, aus der heraus er eine kirchenpolitische Schiedsrichterrolle für sich reklamierte. Dies schlug sich indirekt auch in der kirchlichen Verwaltung nieder: Nach der Konversion seines Vorfahren Kurfürst Johann Sigismund im Jahr 1613 war das Kirchenregiment weiterhin beim

<sup>39</sup> Dietrich (Hg.): Testamente (wie Anm. 1), S. 55; vgl. Jürgen Luh: Zur Konfessionspolitik der Kurfürsten von Brandenburg und Könige in Preußen 1640 bis 1740. In: Horst Lademacher u. a. (Hg.): Ablehnung, Duldung, Anerkennung. Toleranz in den Niederlanden und in Deutschland. Ein historischer und aktueller Vergleich. Münster u. a. 2004, S. 306–324, hier: S. 307.

<sup>40</sup> Dietrich (Hg.): Testamente (wie Anm. 1), S. 56. Der folgende Abschnitt stützt sich auf die Habilitationsschrift des Verfassers: Schunka: Westen (wie Anm. 34).

Landesherrn verblieben, ohne dass etwa reformierte Presbyterien entstanden wären. Das lutherische Konsistorium war nach 1613 in eine kurfürstliche Zentralbehörde umgewandelt worden, welche die Amtsverrichtungen eines Generalsuperintendenten übernahm. Unter dem „Großen Kurfürsten“ bestand es aus einem reformierten Hofprediger (der zudem ab 1665 als Konsistorialpräsident fungierte), einem Lutheraner sowie zwei weltlichen gelehrten Räten.<sup>41</sup> Auch wenn angesichts der Mehrheiten im Land und der Machtverhältnisse im Konsistorium keineswegs ernsthaft von einem konfessionellen Ausgleich die Rede sein konnte, sondern vielmehr einig für eine Benachteiligung der lutherischen Seite sprach, hielten die Landesherrn an ihrer Schiedsrichterposition über die Bekenntnisse fest – so noch bei der Königsberger Krönung Friedrichs III./I. 1701 und dem zeremoniellen Einsatz der beiden Titularbischöfe Benjamin Ursinus (von Bär; reformiert) und Bernhard von Sanden (lutherisch).<sup>42</sup>

Vor diesem Hintergrund gehörte es seit der Konversion der Dynastie im frühen 17. Jahrhundert zum kurfürstlichen Repertoire konfessionspolitischer Äußerungen, Kontroversen und Polemiken zwischen Lutheranern und Reformierten zu unterbinden.<sup>43</sup> In den sogenannten Toleranzedikten der 1660er-Jahre, die faktisch zur Entlassung einiger lutherischer Geistlicher führen sollten, ist die Rede davon, die Untertanen „zu der einigen Bundes-Lade“ zusammenzuführen. „Ungleichheit“ (gemeint sind: Ungerechtigkeiten) in Religionssachen sei abzustellen, um dann jedoch „die Wahrheit im Friede“ zu suchen. Letztlich ging es vorwiegend um den Schutz der Reformierten vor Schmähungen durch die Lutheraner – bei allen Appellen zugunsten eines reformiert-lutherischen Kirchenfriedens und einer *mutua tolerantia* von Angehörigen beider Bekenntnisse.<sup>44</sup> Aufrufe zur „Moderation“, zum Kirchenfrieden und zur Vermeidung konfessionellen Streits propagierten den konfessionellen Dialog als Leitlinie Brandenburg-preußischer Kirchenpolitik. Dahinter standen konkrete Sachzwänge. Es ging nicht darum, vonseiten des Monarchen und seiner Verwaltung einen Dauerzustand bekenntnisübergreifender Ver-

<sup>41</sup> Peter Bahl: Der Hof des Großen Kurfürsten. Studien zur höheren Amtsträgerschaft Brandenburg-Preußens. Köln u. a. 2001, S. 105f.; Karl Themel: Die Mitglieder und die Leitung des Berliner Konsistoriums vom Regierungsantritt des Kurfürsten Johann Sigismund 1608 bis zur Aufhebung des Königlichen Preußischen Oberkonsistoriums 1809. In: JBBKG 41 (1966), S. 52–111, hier: S. 63.

<sup>42</sup> Zur Krönung vgl. u. a. Johannes Kunisch (Hg.): Dreihundert Jahre preußische Königskrönung. Eine Tagungsdokumentation. Berlin 2002; Heide Barmeyer (Hg.): Die preußische Rang-erhöhung und Königskrönung 1701 in deutscher und europäischer Sicht. Frankfurt a. M. u. a. 2002.

<sup>43</sup> Vgl. etwa Klaus Wappler: Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg, das Berliner Religionsgespräch von 1662–63 und das Streitverbot von 1664. In: Harm Kluefing (Hg.): Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert. Hildesheim u. a. 2003, S. 141–151; Johannes M. Ruschke: Paul Gerhardt und der Berliner Kirchenstreit. Eine Untersuchung der konfessionellen Auseinandersetzungen über die kurfürstlich verordnete „mutua tolerantia“. Tübingen 2012.

<sup>44</sup> Zitiert hier nach dem Abdruck des Edikts von 1662 bei Wolfgang Gericke (Hg.): Glaubenszeugnisse und Konfessionspolitik der brandenburgischen Herrscher bis zur Preußischen Union. 1540 bis 1815. Bielefeld 1977, S. 166.

ständigung herzustellen, sondern darum, (temporären) Frieden und anschließend die eigentliche Wahrheit zu finden.

Zugespitzt ist die brandenburgische Konfessionspolitik seit dem 17. Jahrhundert entweder als Grundlegung preußischer Toleranz oder als reformierter Konfessionalisierungsprozess auf dem Weg in den preußischen Anstaltsstaat beschrieben worden. Beide Interpretationen argumentieren teleologisch und lassen die konkreten Zeitumstände, die das Handeln und die Rhetorik der Protagonisten bestimmten, zumindest teilweise außer Acht. So ist auffällig, dass das Ungleichgewicht zwischen reformierter Minderheit und lutherischer Mehrheit über Jahrzehnte fast unverändert bestehen blieb. Weder scheint es unter der Bevölkerung der Hohenzollernterritorien in nennenswerter Zahl zu Glaubenswechseln gekommen zu sein, noch fiel die Zuwanderung reformierter Schweizer, Niederländer oder Hugenotten quantitativ besonders ins Gewicht.<sup>45</sup> So betrug noch im Jahr 1740 der reformierte Bevölkerungsanteil in Brandenburg-Preußen wohl nur gut drei Prozent. Anfang des 18. Jahrhunderts standen 37 reformierte Gemeinden in den westlichen Landesteilen und 28 im Herzogtum Preußen über 5 000 lutherischen Gemeinden gegenüber.<sup>46</sup> Über lange Zeit bestand also für die Reformierten kaum eine andere Chance, als sich mit den Lutheranern im Land zu arrangieren.

Diese realen Kräfteverhältnisse gilt es zu beachten, wenn man die „Liebe“ und „Moderation“ Brandenburg-preußischer Monarchen mit der von ihnen und ihren Hoftheologen propagierten Suche nach Frieden zwischen Reformierten und Lutheranern in Beziehung setzt. Die theologische und politische Annäherung der beiden protestantischen Bekenntnisse (mit dem Ziel einer Union von Dogmen, Liturgie und Kirchenstruktur) fand im 17. und frühen 18. Jahrhundert nicht unter gleichen Voraussetzungen statt. Vielmehr lag sie im besonderen Interesse der reformierten Minderheit. Es handelte sich nicht allein um einen gemeinsamen Kampf gegen Konkordienluthertum und Papstkirche, sondern um eine obrigkeitlich initiierte und forcierte Stabilisierung des „richtigen“ reformatorischen Erbes, das selbst wiederum stabilisierend auf die Obrigkeit zurückwirken sollte.

Diese protestantische Verständigungspolitik changierte rhetorisch zwischen patriarchalen Gerechtigkeitsargumenten der Hohenzollernmonarchen gegenüber ihren Untertanen und mehr oder weniger unverhohlener Unterstützung des Refor-

<sup>45</sup> Die Forschung scheint demgegenüber hin und wieder den Charakter Brandenburg-Preußens als prototypisches Einwanderungsland zu überschätzen, angefangen etwa bei Max Beheim-Schwarzbach: Hohenzollernsche Colonisationen. Ein Beitrag zu der Geschichte des preußischen Staates und der Colonisation des östlichen Deutschlands. Leipzig 1874, bis hin zu Stefi Jersch-Wenzel: Preußen als Einwanderungsland. In: Manfred Schlenke (Hg.): Preußen. Beiträge zu einer politischen Kultur. Bd. 2. Reinbek 1981, S. 136–161.

<sup>46</sup> Die in der Literatur mehrfach verwendeten Zahlen, etwa bei Luh: Konfessionspolitik (wie Anm. 39), S. 306, beruhen auf den Angaben von Otto Behre: Geschichte der Statistik in Brandenburg-Preußen bis zur Gründung des Königlichen Statistischen Bureaus. Berlin 1905, S. 298f.; vgl. grundsätzlich Peter-Michael Hahn: Calvinismus und Staatsbildung. Brandenburg-Preußen im 17. Jahrhundert. In: Meinrad Schaab (Hg.): Territorialstaat und Calvinismus. Stuttgart 1993, S. 239–269; ders.: Calvinismus und Reichsferne. Politische Orientierung und kulturelle Prägung Kurbrandenburgs 1650–1700. In: BDLG 145/146 (2009/2010), S. 49–93, hier bes.: S. 54–56.

miertentums. Bereits das kurfürstliche Glaubensbekenntnis von 1614 hatte einen innerprotestantischen Ausgleich dem Ziel einer sanften Konversion der Einwohner zum Reformiertentum untergeordnet: Die angestrebte Versöhnung der konfessionellen Lager folgte dabei auch pragmatischen Gesichtspunkten der Staatsräson. Dem Glaubensbekenntnis war nämlich ein Edikt vorangegangen, das alle Geistlichen des Landes zu „Bescheidenheit und Moderation“ aufrief. Auf durchaus polemische Weise wurde darin allerdings gleichzeitig den Lutheranern die Schuld am Konfessionsstreit gegeben und ihnen unterstellt, bei der Aussicht auf materiellen Gewinn würden sie sich sogar dem Papsttum anschließen. Der Streit zwischen den Protestanten schade der reformatorischen Sache und nütze allein dem gemeinsamen katholischen Gegner. Dies sei insbesondere deshalb zu bedauern, weil die Reformationskirchen doch im „Fundament des Glaubens“ miteinander übereinstimmen.<sup>47</sup>

Es verwundert kaum, dass sich in Analogie und Fortsetzung dieser rhetorischen Strategie irenische Theologen aus dem Umfeld des reformierten Hofes auch in den Jahren um 1700 häufig dem Vorwurf ausgesetzt sahen, sie wollten unter dem Deckmantel konfessioneller Verständigung und unter dem Schutz der Hohenzollerndynastie schlicht die Lutheraner übervorteilen und auf ihre Seite ziehen. Es half auch wenig, wenn der Unionsbefürworter und reformierte Berliner Hofprediger Daniel Ernst Jablonski argumentierte, eine Vereinigung der protestantischen Bekenntnisse könne nur *in tertio*, also in Form eines übergreifenden, neu zu formulierenden Bekenntnisses geschehen.<sup>48</sup> Nach dem Wunsch Jablonskis sollte eine solche Unionskirche unter dem Dach der anglikanischen Liturgie entstehen, begleitet von der Einführung eines protestantischen Episkopats in apostolischer Sukzession und basierend auf einer moderaten Auslegung der reformierten Prädestinationslehre sowie einer Rückbesinnung auf den Bibeltext und die Glaubensbekenntnisse der Urkirche.<sup>49</sup>

Die kurbrandenburgisch-reformierte Irenik an der Wende zum 18. Jahrhundert fand ihren Niederschlag in offiziellen Dokumenten; ansonsten tauschten sich ihre Befürworter vorwiegend in Briefen, handschriftlichen Memoranden und Gesprächen hinter verschlossenen Türen aus. Umgekehrt suchten die Lutheraner üblicherweise mithilfe polemischer Druckpublizistik eine möglichst große Öffentlichkeit, um die Unionspläne zu torpedieren und zu diskreditieren.<sup>50</sup> Selbst der Be-

<sup>47</sup> Beide Dokumente abgedruckt bei Gericke (Hg.): Glaubenszeugnisse (wie Anm. 44), S. 122–136 (Zitat: S. 132f.). Zur Bedeutung der Fundamentalartikeldiskussion für die zeitgenössische Irenik vgl. zum Beispiel Martin I. Klauber: *The Drive toward Protestant Union in Early Eighteenth-Century Geneva*. Jean-Alphonse Turretini on the „Fundamental Articles“ of the Faith. In: *ChH* 61 (1992), S. 334–349.

<sup>48</sup> Daniel Ernst Jablonski an Gottfried Wilhelm Leibniz, 2. 7. 1706, SBB-PK, Handschriftenabteilung, NL A. H. Francke, 11,2/16, Nr. 28.

<sup>49</sup> Zu Jablonski und seinen Unionsplänen vgl. unter anderem die Beiträge in Joachim Bahlcke u. a. (Hg.): *Brückenschläge. Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung*. Döbel 2010.

<sup>50</sup> Zum Kommunikationsverhalten vgl. Alexander Schunka: *Brüderliche Korrespondenz, unanständige Korrespondenz. Konfession und Politik zwischen Brandenburg-Preußen, Hannover und England im Wendejahr 1706*. In: Joachim Bahlcke/Werner Korthaase (Hg.): *Daniel Ernst Jablon-*

griff „evangelisch“, wie er von reformierten Irenikern des frühen 18. Jahrhunderts verwendet wurde, war vor diesem Hintergrund zwischen den Konfessionsgruppen politisch aufgeladen. Für Jablonski und seine Mitstreiter diente er als protestantischer Integrationsbegriff, für Lutheraner dagegen als lutherisches Proprium.<sup>51</sup>

Freilich handelte es sich nicht allein um akademische Diskussionen unter gelehrten Theologen: Auch die Untertanen der Hohenzollernterritorien bekamen die Auswirkungen der konfessionellen Friedensliebe ihrer Monarchen verschiedentlich zu spüren. Erfahrbar für die mehrheitlich lutherische Bevölkerung war etwa die obrigkeitlich initiierte, schrittweise Veränderung kirchlicher Riten in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts: so die Abschaffung der Ohrenbeichte bei Lutheranern, die Einführung der Kirchenbuße bei Reformierten und Lutheranern, Überlegungen hinsichtlich der Veränderung und Neueinführung liturgischer Elemente wie des Kniebeugens und Brotbrechens im Gottesdienst sowie schließlich das Aufstellen von Tischen anstatt von Altären in allen neu erbauten Kirchen.<sup>52</sup> Als der „Soldatenkönig“ Friedrich Wilhelm I. in den 1730er-Jahren mit der Begründung, die letzten Relikte des Papsttums aus den Brandenburg-preußischen Kirchen entfernen zu wollen, den lutherischen Pastoren Kaseln und Lichter im Gottesdienst verbieten ließ,<sup>53</sup> brach unter Lutheranern allerdings ein Sturm der Entrüstung los – sein Nachfolger König Friedrich II. nahm die Vorschrift unmittelbar nach seinem Regierungsantritt schließlich wieder zurück.

Begleitet wurden derartige Maßnahmen in der Regel nicht nur durch Proteste lokaler Pfarrer, sondern auch durch ein massives publizistisches Störfeuer aus dem Umfeld des „orthodoxen“ (Konkordien-)Luthertums in Kursachsen, Hamburg und Sachsen-Gotha.<sup>54</sup> Auch lutherische Periodika begleiteten das Geschehen und berichteten nicht mehr nur über unterdrückte Protestanten in der katholischen Habsburgermonarchie, sondern auch über die Situation bei den reformierten Ho-

ski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700. Wiesbaden 2008, S. 123–150; ders.: Toleranz (wie Anm. 17).

<sup>51</sup> Ausführlich und mit weiteren Belegen vgl. Schunka: Westen (wie Anm. 34), S. 162–167; zur politischen Aufladung des Begriffs „Protestanten“ vgl. Christian Witt: Protestanten. Das Werden eines Integrationsbegriffs in der Frühen Neuzeit. Tübingen 2011.

<sup>52</sup> Kurfürstliches Decisum wegen der Freyheit des Beichtuhls in Dero Residentzien, 16. Nov. 1698. In: Christian Otto Mylius (Hg.): Corpus Constitutionum Marchicarum, Oder Königl. Preußis. und Churfürstl. Brandenburgische [...] Ordnungen, Edicta, Mandata [...]. Berlin/Halle 1737/1751. Bd. 1/1, Nr. LXV, Sp. 419–422; Rescript, die Kirchen-Buße betreffend. In: ebd., Bd. I/2, Nr. CI, Sp. 197–202; sowie Theodor Wotschke: Lampert Gedickes Briefe an Ernst Salomo Cyprian. In: JBKG 20 (1925), S. 105–133, hier S. 108.

<sup>53</sup> Die relevanten Edikte und Zirkularschreiben aus der Mitte der 1730er-Jahre sind abgedruckt in: Acta Historico-Ecclesiastica (1737), S. 230–234, hier bes.: S. 231f.; vgl. auch Wilhelm Stolze: Aktenstücke zur evangelischen Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms I. In: JBKG 1 (1904), S. 264–290, hier: S. 281f.; Walter Delius: Berliner kirchliche Unionsversuche im 17. und 18. Jahrhundert. In: JBKG 45 (1970), S. 7–121, hier: S. 93.

<sup>54</sup> Zu diesem Umfeld vgl. Alexander Schunka: Fighting or Fostering Plurality?. Ernst Salomon Cyprian as a Historian of Lutheranism in the Early Eighteenth Century. In: Jesse Spohnholz u. a. (Hg.): Archeologies of Confession. Writing the German Reformations, 1517–2017. New York 2017, S. 151–172.

henzollern. Eine gedankliche Verbindung zwischen dem obrigkeitlich verordneten Zwang zum Kirchenfrieden im Hohenzollernstaat und den Rekatholisierungsmaßnahmen in Böhmen, Kärnten und anderswo lag für die Zeitgenossen nicht fern.<sup>55</sup>

Was die irenische Politik der reformierten Hohenzollern für die Bevölkerung darüber hinaus in hohem Maße wahrnehmbar machte, war der Bau beziehungsweise die Einrichtung neuer Simultankirchen – insbesondere an Orten, wo bislang vorwiegend oder gar ausschließlich Lutheraner und keine Reformierten gelebt hatten.<sup>56</sup> In diesen Simultankirchen fanden zwar üblicherweise keine gemeinsamen Abendmahlsfeiern statt, wohl aber alternierende Gottesdienste. Wenn der König persönlich an der Einweihung einer Simultankirche teilnahm, dann waren beide Gemeinden gleichzeitig versammelt. So wurde Friedrich I. beim Einzug in die neu eröffnete Jerusalemkirche in der Berliner Friedrichstadt zu Ostern 1708 nicht nur von zahlreichen Gemeindemitgliedern empfangen, sondern auch vom ersten reformierten Prediger, der auf einem Kissen eine Bibel bereithielt, analog zum ersten lutherischen Prediger. Der zweite lutherische Prediger wiederum präsentierte „den Catechismus Lutheri/ samt seiner Kirchen-Agenda, und der zweyte Evangelisch-Reformirte Prediger [...] den Heydelbergischen Catechismus und seine Kirchen-Agenda; Jeder auch auf einem Sammeten Küssen“. Alle Bücher wurden schließlich in der Kirche nebeneinander auf einem Tisch abgelegt, der nach reformierter Sitte den Altar ersetzte.<sup>57</sup>

Aus Sicht der lutherischen Unionsgegner waren solche Gottesdienstpraktiken im Speziellen wie auch Simultankirchen im Allgemeinen schändliche Beispiele für die „immer mehr und mehr einreissenden Religions-Mengereyen/ die den höchstschädlichen Indifferentismus nach sich ziehen müssen“ und „zu unverwindlichen Schaden der Kirchen“ gereichten – allein schon, weil bei der Einweihung der Friedrichstädtischen Jerusalemkirche Luthers Katechismus neben dem Heidelberger Katechismus auf dem „an statt des Altars gesetzten Kirchen-Tisch“ lag und die Reformierten die erste Predigt halten durften.<sup>58</sup> Gegenüber solchen Anschuldigungen von lutherischer Seite beharrten Brandenburg-preußische Kirchenpolitiker in diesem und anderen Fällen auf der Geltung einer „vollkommene[n] Gewißens-Freyheit“ im Hohenzollernstaat.<sup>59</sup> Dies implizierte für sie, dass protestantische Gottesdienste im Dienste der Reformation von allen vermeintlichen Relikten des Papsttums gereinigt werden mussten, und dazu gehörten nicht nur bestimmte Riten, sondern auch der Altar.

<sup>55</sup> Über beides, die Verfolgungen von Protestanten in der Habsburgermonarchie und in Brandenburg-Preußen, berichteten etwa die Jahrgänge 1737 und 1738 der Weimarer „Acta Historico-Ecclesiastica“ mehrfach, nahezu fortlaufend und in direkter Folge.

<sup>56</sup> Vgl. Mathis Leibetseder: Alltag zwischen Konflikt und Toleranz. Beobachtungen zur Konfessionspolitik Brandenburg-Preußens im 18. Jahrhundert. In: ZHF 41 (2014), S. 231–260; Schunka: Westen (wie Anm. 34), S. 209–216.

<sup>57</sup> Von Seiner Königl. Majestät in Preussen, etc. Allergnädigst approbitres Reglement Der Inauguration Oder Einweihung Der Evangelisch-Reformirten und Lutherischen teutschen Pfarr-Kirchen auf der Fridrichs-Stadt. Cölln 1708, Zit. § 4.

<sup>58</sup> Unschuldige Nachrichten Von Alten und Neuen Theologischen Sachen [...] [1708], S. 380f.

<sup>59</sup> W. Duhram an König Friedrich, 17. 6. 1709, GStAB, HA I, Rep. 13, 29 Fasz. 11, fol. 2-4.

Die persönliche Anwesenheit des Herrschers oder seiner Angehörigen sollte unterstreichen, dass die Hohenzollern ihre Gunst gerecht und sinnlich erfahrbar auf ihre Untertanen beiderlei Konfession verteilten – obwohl man zuvor durch den Bau von Simultankirchen ja erst für die Aufwertung des reformierten Minderheitsbekenntnisses gesorgt hatte. Ein ostentativer Einsatz der Herrscherfamilie zugunsten von Anhängern beiderlei Konfession lässt sich darüber hinaus auch bei unterschiedlichen öffentlichkeitswirksamen Jubiläumsveranstaltungen feststellen, sowohl im universitären Rahmen als auch bei Jahrestagen der Reformation.<sup>60</sup> Gerechte Herrschaft im Sinne von Gunsterweisen gegenüber den beiden widerstreitenden Bekenntnisgruppen besaß im Kontext Brandenburg-preußischer Unionsbestrebungen mithin immer auch eine visuelle Komponente<sup>61</sup> – flankiert durch genau abgestimmte akustische Elemente wie Predigten, Glockenläuten und ausgewählte Lieder.

Bestimmte konfessionelle Grenzen durften bei der öffentlichen Religionsausübung der Monarchen allerdings nicht überschritten werden. Problematisch wäre daher eine Teilnahme an den Sakramenten wie dem Abendmahl gewesen. So debattierte man im Umfeld der Heirat Kronprinz Friedrich Wilhelms (I.) mit der Lutheranerin Sophie Dorothea von Braunschweig-Lüneburg 1706 über Möglichkeiten von Interkommunion innerhalb der Herrscherfamilie – eine Idee, die aus politischen Gründen bald verworfen wurde, noch bevor daraus ein größerer, öffentlicher Skandal hätte entstehen können.<sup>62</sup>

Auf dem Land finden sich zur selben Zeit immer wieder Spuren verschiedener interkonfessioneller Experimente, die meist von einem gewissen Pragmatismus geprägt waren und aus lokalen Notwendigkeiten wie dem Mangel an kirchlicher Infrastruktur resultierten.<sup>63</sup> Größere Wellen schlug demgegenüber ein bemerkenswerter Fall von Interkommunion in der lutherisch dominierten preußischen Krönungsstadt Königsberg: Im Juli 1707 wurde in der Kirche des dortigen bikonfessionellen königlichen Waisenhauses nach der lutherischen Vormittagspredigt zunächst das reformierte Formular zum Abendmahl verlesen. Dann empfingen die Kommunikanten „aus der Hand des Reformirten Predigers/ das gebrochene Brodt/ und von dem Evangelisch-Lutherischen den gesegneten Kelch“, woraufhin der lutherische Prediger das Brot brach und es zusammen mit dem Kelch seinem reformierten Kollegen reichte. Am folgenden Sonntag fand das Abendmahl dann nicht nach reformiertem Ritus, sondern nach Brauch der Lutheraner statt: Der lutherische Pastor reichte die Oblate, der reformierte den Kelch, den dieser an seinen lutherischen Amtsbruder weitergab. Eine solche Praxis, die angeblich vom König in dieser Form approbiert worden war, bildete nach Meinung eines

<sup>60</sup> Beispiele bei Schunka: Westen (wie Anm. 34), S. 84–87 u. passim.

<sup>61</sup> Zur Problematik der Visualisierung frühneuzeitlicher Herrschaftsansprüche vgl. Alexander Schunka: Die Visualisierung von Gerechtigkeiten in Zeugenaussagen des 16. und 17. Jahrhunderts. In: Andrea Griesebner u. a. (Hg.): Justiz und Gerechtigkeit. Historische Beiträge (16.–19. Jahrhundert). Innsbruck 2002, S. 95–114.

<sup>62</sup> Vgl. Schunka: Korrespondenz (wie Anm. 50), S. 138–145.

<sup>63</sup> Schunka: Westen (wie Anm. 34), S. 202f.

irenisch gesinnten Publizisten ein liebereiches und „gute[s] Exempel christlicher Vereinigung beyder Evangelischen“. <sup>64</sup> Orthodoxe Lutheraner dagegen bezeichneten ein solches Treiben, an dem man offenbar bis 1716 festhielt, schlicht als „geistliche Hurerey“. <sup>65</sup>

Die Berichte über die Praxis im Königsberger Waisenhaus lösten einen enormen Widerhall im Reich aus. Die Vorkommnisse ließen sich auch politisch instrumentalisieren: Als 1707 anlässlich der Altranstädter Konvention und wenige Monate nach Bekanntwerden der Interkommunionspraxis im Königsberger Waisenhaus ein Streit zwischen dem Hohenzollernmonarchen Friedrich I. und dem polnisch-sächsischen König über die Zulassung Reformierter in Kursachsen entstand, besuchte der Preußenkönig demonstrativ einen lutherischen Gottesdienst in Berlin, sorgte für entsprechende Berichterstattung und drohte, persönlich am Königsberger Simultangottesdienst teilzunehmen. <sup>66</sup>

Dass eine solche Drohung überhaupt ausgesprochen wurde, unterstreicht die Bedeutung der Rhetorik gerechter Herrschaft im multikonfessionellen Brandenburg-Preußen. Diese Rhetorik war politisch wirksam, wenngleich nicht im Sinne heutiger Gerechtigkeitsvorstellungen, sondern als Mittel einer konfessionalisierenden Politik und der Machtstabilisierung der Hohenzollern. Die juristische Frage, ob Gerechtigkeit nun „jedem das Seine“ oder „allen das Gleiche“ <sup>67</sup> bedeute, stellte sich für die Hohenzollern im Blick auf ihre multikonfessionelle Untertanenschaft nicht.

## Fazit

Worin zwischen irenischen Reformierten, ihren lutherischen Kontrahenten und letztlich auch weltlichen Politikern uneingestandenermaßen Einigkeit herrschte, war die Tatsache, dass es in Gewissensdingen weder Gerechtigkeit noch völlige Gleichheit geben kann. Dies setzte faktisch einer gerechten Herrschaftsausübung enge Grenzen. Die Akzeptanz mehrerer Glaubenswahrheiten ließ sich jenseits einer Ebene pragmatischen Alltagshandelns kaum ohne Widersprüche begründen. Dementsprechend äußerte der Dresdner Theologe Valentin Ernst Löscher, seines Zeichens Lutheraner und energischer Gegner protestantischer Friedenspläne: „Die

<sup>64</sup> Abgelegte Erste Probe, Von Vereinigung der Evangel. Lutherischen Und Reformirten Kirche, Zu Königsberg in Preußen. [1707]. Vgl. den Bericht in: Erleutertes Preußen Oder Auserlesene Anmerkungen. Ueber verschiedene Zur Preußischen Kirchen- Civil- und Gelehrten-Historie gehörige besondere Dinge 1 (1724), S. 697–702.

<sup>65</sup> So die Rezension der Schrift „Abgelegte Erste Probe“. In: Unschuldige Nachrichten [...] [1707], S. 401–403, hier: S. 402. Siehe auch Delius: Unionsversuche (wie Anm. 53), S. 52, S. 113 f.

<sup>66</sup> Vgl. die Relation des britischen Gesandten Milord Raby an Robert Harley, 31. 12. 1707, TNA, State Papers 90/4, fol. 603 f.

<sup>67</sup> Vgl. Ekkehard Kaufmann: Billigkeit. In: ders./Adalbert Erler (Hg.): Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte. Bd. 1. Berlin 1971, S. 431–437. Dieses Problem thematisiert der Jesuit Naphta im „Zauberberg“ prägnant, vgl. Thomas Mann: Der Zauberberg. Frankfurt a. M. <sup>12</sup>1999, S. 950.

bey irrdischen Friedens-Handlungen gebräuchliche Suchung der bilance unter denen Partheyen [...] schicken sich zu dieser geistlichen Vergleichung so wenig/ als die Staats-Reguln zur Verbesserung des Christenthums.“ Beim reformierten Berliner Ireniker Daniel Ernst Jablonski wiederum heißt es: Wenn beide Parteien nur friedlich und freundschaftlich beisammen leben, dann werde sich durch Gottes Segen die eine Wahrheit quasi von selbst durchsetzen und die Falschgläubigen überzeugen.<sup>68</sup> Hier schließt sich der Kreis zur Liebe und Moderation eines Landesvaters, der – wie dies der „Große Kurfürst“ ausdrückte – seine Untertanen ohne Ansehen ihrer Religion gerecht zu behandeln habe. Schon aus einer paternalistischen Fürsorgepflicht heraus umfasste dies auch die Möglichkeit, Falschgläubige umzuerziehen – auf jeden Fall aber die Hoffnung, dass die Irrenden dereinst den rechten Weg finden mögen.

### Abstract

In the post-Reformation German lands, Rulers wanted monoconfessionalism, but in several areas different forms of faith coexisted amongst the population. Alexander Schunka's article looks into the resulting problems. The focus is on the Holy Roman Empire, but in particular on the Electorate of Brandenburg-Prussia. The first part of the article sums up current research on the issue of multiconfessionalism in the early modern state. It then turns to the rhetorics of equity used by the ruling authorities at the time, as seen in several laws and treaties that sought a solution to political and confessional strife. These include the Peace of Westphalia. The final part contains a case study of Brandenburg-Prussia in the years around 1700. The territories of this state included Lutherans, Reformed Protestants and a Catholic minority. The Rulers' political and religious aims therefore had to be adjusted to a particularly complicated situation. Confessional irenicism and the rhetoric of equity were nevertheless bent to enforce royal authority.

<sup>68</sup> Daniel Ernst Jablonski: Kurtze Vorstellung der Einigkeit und des Unterscheidens [...]. Ediert bei Hartmut Rudolph: Zum Nutzen von Politik und Philosophie für die Kirchenunion. Die Aufnahme der innerprotestantischen Ausgleichsverhandlungen am Ende des 17. Jahrhunderts. In: Martin Fontius u. a. (Hg.): *Labora diligenter*. Stuttgart 1999, S. 108–166, Anhang: S. 128–166, hier: S. 156: „wenn beyde Lehren friedlich beysammen wohnen, stehet aus einer beständigen freündlichen Prüfung und unpartheyischer Collation derselben nichts anders zu erwarten, als daß nach und nach, durch Gottes Segen die Warheit klärer erhelle, und das Theil welches sie besitzt, das andere theil, auch wohl unvermerkt gewinne, und nach sich ziehe“.



*Michaela Hobkamp*

## Unmaß, Ungeschick und Tumbheit

„Blödigkeit“ und die Grenzziehung zwischen (ge)rechter und un(ge)rechter Herrschaft in reichsfürstlichen Kontexten an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert

### Der Befund

1783 erschien in Göttingen ein Buch über die Geschichte Württembergs. Als Verfasser zeichnete Ludwig Timotheus Spittler, seit Ende der 1770er Jahre Professor an der dortigen Georgia Augusta und Kollege Johann Christoph Gatterers.<sup>1</sup> Als Kenner des württembergischen Herzogtums (1752 als Sohn eines Stuttgarter Pfarrers geboren, bewohnte er später das Tübinger Stift) befasste sich Spittler intensiv mit der Vergangenheit dieses Territoriums, das an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert nicht nur die Wandlung von der Grafschaft zum Herzogtum erfuhr, sondern in dieser politisch und religiös turbulenten Zeit auch kurz hintereinander mehrere Herrschaftswchsel erlebte. Vom Besonderen auf das Allgemeine schließend kommentierte er diese aufregenden Zeiten mit der Bemerkung, dass „im damaligen Zeitalter“ „vorübergehende Stürme“ durchaus üblich gewesen seien. Ein „Land“, so fügte er an, sei eben „so schnell wieder gewonnen als verlohren“ gewesen.<sup>2</sup> Herrscher kamen und gingen.

Diese über induktives Schließen gewonnene Erkenntnis Spittlers korrespondierte mit historischen Fakten – waren doch in den Jahren zwischen 1490 und 1520 nicht nur verschiedene Herrschaftsträger im herzoglichen Württemberg ihrer Position verlustig gegangen und mancher von ihnen sogar aus dem Herzogtum geworfen worden. Auch im politisch übergeordneten Gefüge des Heiligen Römischen Reiches verloren in diesen Jahren nicht wenige Fürsten ihre Herrschaft und verschwanden entweder hinter festen Mauern oder fanden sich an Orten wieder, die, aus Sicht ihrer Nachfolger, in sicherer Entfernung zum Herrschaftssitz lagen. Einige dieser Fürsten überlebten ihre Entmachtung und teilweise soziale Isolierung viele Jahre, andere starben nicht lange nach ihrer Kaltstellung.

<sup>1</sup> Zu Gatterer und seinem historischen Institut vgl. Martin Gierl: *Geschichte als präzisierte Wissenschaft. Johann Christoph Gatterer und die Historiographie des 18. Jahrhunderts im ganzen Umfang*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2012.

<sup>2</sup> Ludwig Timotheus Spittler: *Geschichte Wirtembergs unter der Regierung der Grafen und Herzoge*. Göttingen 1783, S. 116f.

Insgesamt verloren in den 30 Jahren zwischen 1490 und 1520 nicht weniger als acht Reichsfürsten ihre Herrschaftsposition. Chronologisch gereiht waren dies: Erzherzog Sigmund, Graf von Tirol (1490); Graf Heinrich von Württemberg-Mömpelgard (1490/1491); Wilhelm I., Landgraf von Hessen (1493/1496); Herzog Eberhard II. von Württemberg (1498); Wilhelm II., Landgraf von Hessen (1504/1506); Friedrich der Ältere, Markgraf von Brandenburg-Ansbach (1515); Christoph I., Markgraf von Baden (1515/1516) sowie Ulrich I., Herzog von Württemberg (1515/1519).

In der klassischen politisch- und landesgeschichtlich orientierten Historiografie haben all diese Fürsten seit jeher große Aufmerksamkeit auf sich gezogen.<sup>3</sup> Schon von Zeitgenossen publizistisch kommentiert – der Pamphletist Ulrich von Hutten etwa hat am Beginn des 16. Jahrhunderts mit seiner spitzen Feder sicherlich nicht wenig zum Sturz Ulrichs von Württemberg beigetragen – haben später auch Gelehrte aus dem Umkreis der jeweiligen Fürsten und ihrer Dynastien in allerdings weniger drastischer Form Notiz von den Absetzungsvorgängen genommen. In Territorial- beziehungsweise Landesgeschichten, wie sie sich vermehrt seit dem 18. Jahrhundert finden lassen, sind die historischen Ereignisse „Fürstenabsetzung“ beziehungsweise „Herrschaftswechsel“ von der Geschichtswissenschaft immer wieder prominent platziert worden. In der einschlägigen Forschung bilden diese Geschichten bis heute zentrale Kapitel der lokalen historischen Selbstvergewisserung. Dies gilt umso mehr als das Gros der genannten Reichsfürsten, so wird es in den einschlägigen Landesgeschichten dargestellt, in Zeiten lebten, in denen Fürstentherrschaft sich mehr und mehr in administrativ kontrollierte Herrschaft umwandelte.

Parallel zu diesen landes- und politikgeschichtlich orientierten und in der Regel bilanzierend arbeitenden Studien lässt sich eine Forschungsrichtung ausmachen, die das Hauptaugenmerk weniger auf die administrative Seite von Fürstenmacht als auf die fürstliche Person selbst richtet und nach den Gründen für deren Demontage fragt. Während vor allem medizinhistorisch angelegte Arbeiten in diesem

<sup>3</sup> Zu Sigmund von Tirol vgl. Wilhelm Baum: Sigmund der Münzreiche. Zur Geschichte Tirols und der habsburgischen Länder. Bozen 1987; zu Heinrich von Württemberg-Stuttgart vgl. Klaus Graf: Graf Heinrich von Württemberg (gest. 1519) – Aspekte eines ungewöhnlichen Fürstenlebens. In: Sönke Lorenz/Peter Rückert (Hg.): Württemberg und Mömpelgard – 600 Jahre Begegnung. Beiträge zur wissenschaftlichen Tagung vom 17. bis 19. September 1997 im Hauptstaatsarchiv Stuttgart. Leinfelden-Echterdingen 1999, S. 107–119; vgl. beispielhaft Sönke Lorenz/Dieter Mertens/Volker Press (Hg.): Das Haus Württemberg. Ein biografisches Lexikon. Stuttgart 1997; zu Friedrich dem Älteren vgl. Reinhard Seyboth: Die Markgraftümer Ansbach und Kulmbach unter der Regierung Markgraf Friedrichs des Älteren (1486–1515). München 1985; zu Christoph von Baden vgl. Konrad Krimm: Markgraf Christoph I. und die badische Teilung. Zur Deutung der Karlsruher Votivtafel von Hans Baldung Grien. In: ZGO 138 (1989), S. 199–215; Hansmartin Schwarzmaier: Die Markgrafen und Herzöge von Baden als Zähringer. In: Karl Schmid (Hg.): Die Zähringer. Eine Tradition und ihre Erforschung. Sigmaringen 1986, S. 193–210; zu Ulrich von Württemberg vgl. Franz Brendle: Dynastie, Reich und Reformation. Die württembergischen Herzöge Ulrich und Christoph, die Habsburger und Frankreich. Stuttgart 1998; zu den hessischen Landgrafen vgl. Karl Ernst Demandt: Geschichte des Landes Hessen. Kassel 1980.

Forschungsfeld eher biologisch bedingte Faktoren wirken sehen,<sup>4</sup> arbeiten auf einzelne Fürstengestalten bezogene Studien kulturell und historisch spezifizierte Gründe für die Absetzungen heraus, verharren aber, ebenso wie die medizinisch basierten Forschungen, bei der Feststellung körperlicher oder mentaler Beeinträchtigungen als Ursachen für die Absetzungen der Fürsten. Krank oder nicht krank, und wenn krank, dann wie krank und welche Krankheit genau – das sind hier die Fragehorizonte. Bezüglich der oben genannten acht Entmachtungsfälle kommen diese Studien zu dem Ergebnis, dass die betroffenen Fürsten in der einen oder anderen Weise tatsächlich als krank, oder doch zumindest als gesundheitlich angeschlagen und damit als regierungsunfähig zu gelten hätten. Die bereits von den Zeitgenossen notierte körperliche und/oder mentale Versehrtheit wird in diesen Forschungen somit gewissermaßen posthum bestätigt. Den beiden hessischen Wilhelmen etwa wird durch Syphiliserkrankungen verursachter geistiger Verfall attestiert. Bei Friedrich dem Älteren von Brandenburg-Ansbach werden Kopfverletzungen in der Folge von Ritterturnieren ursächlich für seinen inakzeptabel gewalttätigen Herrschaftsstil ausgemacht; Sigmund von Tirol wird als verschwenderischer, unverantwortlicher Renaissancefürst mit Angstzuständen beschrieben; Herzog Eberhard II. von Württemberg wird als triebgesteuert, gewalttätig und unkontrolliert geschildert. Bei Ulrich von Württemberg werden ebenfalls Freude an grausamen Gewalttaten und sexuellen Abnormitäten, Verschwendungssucht und Größenwahn festgestellt, im Falle Christophs von Baden tritt vor allem dessen körperliche Gebrechlichkeit in den Vordergrund und Heinrich von Württemberg-Mömpelgard soll nach einem Scheinhinrichtungserlebnis gänzlich den Verstand verloren haben.

In der neueren Forschung gelten inzwischen jedoch nicht mehr alle der oben genannten Fürsten als gebrechlich und krank, als mental und/oder körperlich eingeschränkt. Im Fall der beiden Markgrafen Christoph I. von Baden und Friedrich dem Älteren von Brandenburg-Ansbach werden zwar immer noch die Urteile der Zeitgenossen referiert, nach denen die beiden Fürsten entweder als „ungeschickt“<sup>5</sup> anzusehen oder ihnen „blödigkeit des libs“<sup>6</sup> zu attestieren war, doch wird inzwischen auch die Ansicht vertreten, die beiden Fürsten seien, entgegen der zeitgenössischen Qualifizierung, durchaus in der Lage gewesen, ihr Regiment rasonabel zu führen. Ihre gleichwohl erfolgte politische Demontage und schließlich ihre

<sup>4</sup> Vgl. exemplarisch H. C. Erik Midelfort: *Verrückte Hoheit. Wahn und Kummer in Deutschen Herrscherhäusern*. Stuttgart 1996.

<sup>5</sup> Vgl. Cordula Nolte: *Familie, Hof und Herrschaft. Das verwandtschaftliche Beziehungs- und Kommunikationsnetz der Reichsfürsten am Beispiel der Markgrafen von Brandenburg-Ansbach (1440–1530)*. Ostfildern 2005, S. 293, S. 297.

<sup>6</sup> Vgl. Hansmartin Schwarzmaier: *Artikel: Baden*. In: Meinrad Schaab/ders. (Hg.): *Handbuch der baden-württembergischen Geschichte. Bd. 2: Die Territorien im Alten Reich*. Stuttgart 1995, S. 164–246, hier: S. 210; Hermann Wiesflecker: *Kaiser Maximilian I. Das Reich, Österreich und Europa an der Wende zur Neuzeit. Bd. V: Der Kaiser und seine Umwelt. Hof, Staat, Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur*. München 1986, S. 21 spricht allerdings von einer „heraufziehenden Geisteskrankheit“.

Absetzung wird aus dieser Sicht als Ergebnis politischer Ranküne betrachtet, und, wie im Falle Friedrichs des Älteren von Brandenburg-Ansbach, mit unauflösbaren Streitigkeiten zwischen Vätern und Söhnen um die Herrschaftsnachfolge in Verbindung gebracht. Was den Tiroler Erzherzog Sigmund angeht, der sich 1490 aus der Herrschaft zurückzog, so liegen die Dinge ähnlich. Hatte die ältere Forschung noch das Urteil gefällt, Sigmund sei geistig nicht auf der Höhe gewesen – als Beleg hierfür wird vor allem seine pathologische Furcht vor einem Mordanschlag gewertet –, bezieht die neuere Forschung aufseiten des solchermaßen Denunzierten Position.<sup>7</sup> Ähnliches lässt sich für den Württemberger Grafen Heinrich festhalten, der zwar noch am Ende des 20. Jahrhunderts als „geisteskrank“ bezeichnet wurde,<sup>8</sup> in den neuesten Untersuchungen aber teilweise rehabilitiert erscheint, auch wenn bei ihm depressive Verstimmungen diagnostiziert werden.<sup>9</sup>

Bei den beiden hessischen Wilhelmen wird allerdings auch in der neuesten Forschung mit gutem Grund davon ausgegangen, dass sie an der Syphilis litten. Bezüglich Eberhards II. von Württemberg und Herzog Ulrichs I. hat sich das negative Urteil der Zeitgenossen über die letzten vierhundert Jahre ebenfalls bruchlos erhalten. Eberhard II. wurde und wird ausnahmslos ein schlechtes Leumundszeugnis ausgestellt.<sup>10</sup> Dasselbe gilt für seinen Neffen und Nachfolger Herzog Ulrich I. Der Historiker Franz Brendle, einer der besten Kenner der südwestdeutschen Landesgeschichte hat zu diesem Fürsten vor nicht allzu langer Zeit noch festgehalten: „Der Mord an [Hans von] Hutten und die Flucht Sabines [der Herzogin von Württemberg, Schwester der Münchner Wittelsbacher Herzöge; Anm. der Verfasserin] können nicht isoliert voneinander gesehen werden. Sie offenbaren, jedes auf seine Weise, dass im Handeln des Herzogs [Ulrich; Anm. der Verfasserin] schon fast pathologische Züge zum Ausdruck kommen. Seine sexuellen Perversionen im Umgang mit seiner Gemahlin, der eigenhändig verübte Mord an Hutten und das Schänden des Leichnams gehen über ein ‚normales Maß‘ an Grausamkeit hinaus und deuten auf eine schwer gestörte psychische Verfassung hin. Die relativ große Offenheit der Quellen, die in ihrer Detailschilderung für die damalige Zeit singulär sind, macht deutlich, dass dies auch von den Zeitgenossen so empfunden wurde. Der Herzog verbreitete um sich eine Aura von Gewalt, sexueller Zügellosigkeit und barbarischer Exzesse, die auch seine Taten in ein entsprechendes Licht rückte, sie mit seinem abartigen Charakter in Zusammenhang brachte und zu vielfältigen Annahmen Anlass gab.“<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Vgl. Michail A. Bojkov: Sitten und Verhaltensnormen am Innsbrucker Hof des 15. Jahrhunderts im Spiegel der Hofordnungen. In: Holger Kruse/Werner Paravicini (Hg.): Höfe und Hofordnungen 1200–1600. 5. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Sigmaringen 1999, S. 243–283, hier: S. 270.

<sup>8</sup> Baum: Sigmund (wie Anm. 3), S. 414.

<sup>9</sup> Vgl. Graf: Heinrich (wie Anm. 3). Zur Blödigkeit als Ausdruck für Melancholie vgl. Georg Stinitzek: Blödigkeit. Beschreibungen des Individuums im 18. Jahrhundert. Tübingen 1989.

<sup>10</sup> Vgl. Wilhelm Ohr: Die Absetzung Herzog Eberhards II. von Württemberg. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte des Ständestaats, In: WVLG 15 (1906), S. 337–367.

<sup>11</sup> Brendle: Dynastie (wie Anm. 3), S. 43.

## Die Frage

Die neuesten Forschungsergebnisse über den badischen Markgrafen Christoph I., den Grafen Heinrich von Württemberg-Mömpelgard, Friedrich den Älteren von Brandenburg-Ansbach und den Tiroler Erzherzog Sigmund lassen erkennen, dass Fürstenabsetzungen wegen Regierungsunfähigkeit nicht in jedem Fall auf einer eindeutig feststellbaren Versehrtheit gründeten, sondern das Resultat von Konflikten in der eigenen Familie und Verwandtschaft sein konnten. Bei anderen Absetzungsfällen, die nicht nur Fürsten des Reichs, sondern Herrschaftsinhaber überhaupt betrafen, konnte die Forschung zeigen, dass ihre Entmachtung aus politischem Kalkül erfolgte, aber gleichwohl mit Regierungsunfähigkeit wegen Krankheit begründet wurde.<sup>12</sup> In diesen und vergleichbaren Fällen können Absetzungen als Realitätskonstruktionen angesehen werden: Nicht alle frühneuzeitlichen Herrschaftsinhaber, die mit Verweis auf ihre körperliche und mentale Verfassung entmachtet wurden, waren krank und nicht alle tatsächlich kranken Fürsten wurden notwendigerweise abgesetzt. Die Vorgänge am dänischen Hof im Umkreis der Königin Caroline Mathilde, ihres Ehegatten Christian VII. und dessen Leibarzt Friedrich Struensee in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zeigen anschaulich, dass ein Entmachtungsvorgang auch immer eine Frage des jeweiligen politischen Settings war.<sup>13</sup> Wenn aber zeitgenössisch diagnostizierte Krankheiten regierender Fürsten in vielen Fällen als bloße Zuschreibungen gelten können, denen so viel Realitätsgehalt zugesprochen wurde, dass sie einen Entmachtungsvorgang in Gang setzen konnten, während umgekehrt nicht jede körperliche oder mentale Versehrtheit zur Absetzung führte, dann ist hier nachdrücklich festzustellen, dass die Realitätskonstruktion „Regierungsunfähigkeit“ auch unabhängig von tatsächlichen Krankheitszuständen wirksam werden konnte. Damit stellen sich Fragen nach dem Setting, in dem solche Realitätskonstruktionen überhaupt zustande kamen. Wie waren diese durchzusetzen und wie – beziehungsweise in welchen Kontexten – entfalteten sie ihre Wirkung? Auch deshalb, da in der Auffassung der Zeitgenossen weltliche Herrschaft nicht einfach zu geben oder zu entziehen war. Insofern sie ihren Ursprung in einer von Gott gegebenen Ordnung hatte, war ihr Entzug an Regeln gebunden und zu rechtfertigen.<sup>14</sup> Bei Fürstenabsetzungen lieferten die in den gängigen Regierungslehren (Fürstenspiegeln) verbreiteten Vorstellungen bezüglich einer als gelungen angesehenen – das heißt: als gerecht zu qualifizierenden – Herrschaft eine allgemeine Orientierung. Eindeutig bestimmbare Kriterien, um das Überschreiten von Grenzlinien zwischen rechter und unrechter beziehungsweise gerechter und ungerechter Herrschaft festzustellen, waren ihnen jedoch nicht zu entnehmen. Ob ein Fürst sein Regiment angemessen führte, ob er mit Rason agierte, ob er in der Lage war, Entscheidungen

<sup>12</sup> Vgl. Werner Trossbach: Fürstenabsetzungen im 18. Jahrhundert. In: ZHF 13 (1986), S. 425–454.

<sup>13</sup> Anke Weisbrich: Struensee, der Fall. Diffamierung und Sturz eines Reformers 1772. Celle 2011.

<sup>14</sup> Zur Aufgabe von Königsherrschaft vgl. Frank Rexroth: Tyrannen und Taugenichtse. Beobachtungen zur Ritualität europäischer Königsabsetzungen im späten Mittelalter. In: HZ 278 (2004) 1, S. 27–53.

zum Wohle aller zu treffen, ob seine körperliche und mentale Verfassung den Anforderungen des Regiments genügte, ob seine Herrschaft sich im Rahmen legitimer *potestas* bewegte oder ob die Grenze zu nicht mehr zu rechtfertigender *violentia* nicht vielleicht schon überschritten war, war im konkreten Fall nicht immer ganz leicht festzustellen. Hing die Antwort auf diese Fragen doch ebenso vom Standpunkt des Betrachters wie vom jeweiligen Gesamtsetting ab. Strukturelle und situative Rahmenbedingungen entschieden ebenso über die Rechtmäßigkeit herrschaftlichen Tuns wie permanent wandelbares Wissen über die moralische Ökonomie einer Gesellschaft.<sup>15</sup> Was in einem Moment, aus einer bestimmten Sicht, in einem spezifischen Kontext zu rechtfertigen war, musste es in einem anderen Moment, aus einer anderen Sicht, in einem anderen Kontext keineswegs sein. In der frühneuzeitlichen politischen Praxis drückt sich diese Einsicht im Begriff des „Decorums“ aus, der die mögliche Vielfalt von Kontexten, Perspektiven und Situationen bezeichnete.<sup>16</sup> Die Feststellung „Regierungsunfähigkeit“ ist in der frühneuzeitlichen politischen Praxis daher weniger als feststehendes Faktum zu verstehen, das sich notwendig aus eingeschränkten mentalen, körperlichen Verfassheiten der Betroffenen ableitete, vielmehr war „Regierungsunfähigkeit“ eine prozesshafte Zuschreibung, in deren Verlauf Grenzen des Möglichen und Unmöglichen von Herrschaft in einem komplexen Kommunikationsprozess verschiedener Kräfte und politischer Instanzen verhandelt und festgelegt wurden. Was (ge)rechte Herrschaft war und wann sie sich in un(ge)rechte verwandelte, war eine Frage der Perspektive, der Situation, des Kontexts. Aus diesem Grund ist es sinnvoll, die Realitätskonstruktionen und ihre Dekors bezüglich der Frage nach der Transformation von (ge)rechter in un(ge)rechte Herrschaft für die oben genannten acht Fälle im Einzelnen zu betrachten.

### Unmaß, Unschicklichkeit und Tyrannei: Herzog Ulrich I. von Württemberg

Das Ende der Herrschaft Herzog Ulrichs von Württemberg begann im Frühjahr und Sommer des Jahres 1515. Die Ereignisse warfen ihre Schatten voraus. Wie Martin Crusius, ein zeitgenössisch geläufiger und vielgelesener Gelehrter schrieb, begann 1515 mit einer großen Kälte, die alle Brunnen einfrieren ließ. Am „12. Januar um die dritte Stunde des Tages sahe man [dann] in dem Herzogthum Wirtemberg drei Sonnen am Himmel deren jegliche mit der Figur eines Blut-feur-rothen Schwerdts bezeichnet, und die Mittlere größer war als die beede übrige. Den 13. Januar Nachmittags um 8 Uhr ließ sich die Sonne zu Rottweil in einer er-

<sup>15</sup> Vgl. Renate Blickle: Hausnotdurft. Ein Fundamentalrecht in der altständischen Ordnung Bayerns. In: Günter Birtsch (Hg.): Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft. Göttingen 1987, S. 42–64; Renate Blickle: Politische Streitkultur in Altbayern. Beiträge zur Geschichte der Grundrechte in der frühen Neuzeit. Berlin 2017.

<sup>16</sup> Vgl. Anthony Grafton: What was history?. The Art of History in Early Modern Europe. Cambridge 2007, S. 38.

schröcklichen Gestalt, rings um mit halben Circuln von unterschiedlichen Farben: An einem andern Tag abermahlen drei Sonnen, und noch an einem andern [ließen sich] fünf Monden sehen“.<sup>17</sup> Die folgenden Ereignisse waren tatsächlich außergewöhnlich und durchaus wert, von solch einem kosmischen Schauspiel eingeleitet zu werden. Denn neben den Problemen, die sich aus dem Aufstand des „Armen Konrad“ von 1514 für die Württemberger Herrschaft ergeben hatten,<sup>18</sup> garte es nach dem ebenfalls im Jahr 1514 geschlossenen Tübinger Vertrag<sup>19</sup> auch in den von Kaiser Maximilian I. unterstützten landständischen Gremien, die schon lange erhebliche Schwierigkeiten hatten, sich mit ihrem Herzog auf die Ausgestaltung der Herrschaft zu einigen.<sup>20</sup> Wegen Ulrichs Herrschafts- und Haushaltsstil hatten sie deshalb schon länger mit ihrem Herzog gezankt.<sup>21</sup> So war es zum Beispiel negativ aufgefallen, dass der Herzog zum Konstanzer Reichstag im Jahr 1507 mit 300 Pferden losgezogen war. In seiner Maximilianbiografie beschreibt Hermann Wiesflecker Herzog Ulrich zu dieser Zeit zwar als eine der glänzendsten Erscheinungen unter den Reichsfürsten, fügt aber auch hinzu, dass „Verschwendung und Größenwahn“ nicht zu übersehen gewesen seien.<sup>22</sup> Zu Beginn des Jahres 1515 hatten sich die Fronten zwischen Ständen und Herzog derart verhärtet, dass für Ulrich der „Verlust des Landes“ nicht mehr ausgeschlossen schien. In diesem Jahr verschärfen sich die politischen Spannungen, die nicht zuletzt aus seiner nicht unbestreitbaren Position als Herzog von Württemberg resultierten. Denn Ulrich war kein direkter männlicher Nachkomme des vormaligen und ersten Württemberger Herzogs Eberhard I. (im Bart), sondern der Sohn dessen Cousins, Graf Heinrich von Württem-

<sup>17</sup> Zitiert nach einer Übersetzung von Johann Jacob Moser aus dem 18. Jahrhundert: Martin Crusius [Crusii], Weyland hochberühmten Professoris der Griechisch- und Lateinischen Sprache, sodann der Wohleredenheit bey der Universität zu Tübingen Schwäbische Chronick, Worinnen zu finden ist was sich von der Erschaffung der Welt an biß auf das Jahr 1596 in Schwaben, denen benachbarten Gegenden, auch vieler anderer Orten, zugetragen [...] Aus dem Lateinischen erstmals übersetzt, und mit einer Continuation vom Jahre 1596 bis 1733 [...] versehen [...] von Johann Jacob Moser, Chur-Fürstlich-Cöllnischen Geheimen Rath. Bd.2. Dritter Theil. Siebtes Buch. Cap. IV. Frankfurt/Leipzig 1738, S.181. Nach Johann Ginschopff: Chronica oder eygentliche Beschreibung vieler Denckwürdigen Geschichte, die sich im Fürstenthumb Württemberg, sonderlichen umb Stuttgart her zugetragen [...] in Truck gegeben Durch Johann Ginschopffen gewesen Schulmeister zu Untertürkheim. Tübingen <sup>2</sup>1630, S. 63 war das Jahr 1515, in dem Christoph von Württemberg geboren wurde, zwar ebenfalls ein „kalts naß Jahr“, das aber trotzdem „reichliche Erndt“ brachte. Zu kosmischen Ereignissen als Vorzeichen für kommendes Unglück vgl. Hans Medick: Der Dreißigjährige Krieg. Zeugnisse vom Leben mit Gewalt. Göttingen <sup>3</sup>2019, S. 34f. Zu kosmischen Erscheinungen im 17. Jahrhundert vgl. Andreas Bähr: Der grausame Komet. Himmelszeichen und Weltgeschehen im Dreißigjährigen Krieg. Reinbek 2017.

<sup>18</sup> Zur politischen und sozialen Situation Württembergs am Vorabend des Bauernkriegs vgl. Dieter Mertens: Artikel: Württemberg. In: Schaab/Schwarzmaier (Hg.): Handbuch (wie Anm.6), S. 1-99, hier: S. 70f.

<sup>19</sup> Der Tübinger Vertrag gilt als der Kern einer Sammlung von „Grund-Gesetzen“ und ist mitunter sogar als „erste Verfassung in Deutschland“ bezeichnet worden; vgl. dazu ebd., S. 71.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., S. 72. Die Stände verlangten von Ulrich eine politische Kehrtwende, die Abkehr von kostspieliger Herrschaftsführung.

<sup>21</sup> Vgl. Brendle: Dynastie (wie Anm. 3), S. 29.

<sup>22</sup> Zitat: Wiesflecker: Maximilian I. Bd. V (wie Anm. 6), S. 17.

berg-Mömpelgard. Als Seitenverwandter war Ulrich lediglich einer unter anderen möglichen Herrschaftsnachfolgern, die ebenfalls aus Seitenlinien stammten. Vor allem die Söhne der hessischen Landgräfin Mechthild, einer Schwester Eberhards I., Wilhelm I. und Wilhelm II., kamen nach der Rechtsauffassung der Zeit ebenfalls als Anwärter auf die Herrschaft über Württemberg infrage.<sup>23</sup>

Zu Beginn des Jahres 1515 hatte es in Württemberg noch Versuche gegeben, eine Einigung zwischen dem Herzog und seinen Ständen zu erzielen. Auf einer Versammlung im Januar entwarfen die Württemberger Stände ein Konzept, wie Herzog Ulrich „by land und leüten muge blyben“, weitere Beschwerden aber „verhitt werden“ könnten.<sup>24</sup> Zur Verminderung der Kosten für die als zu aufwendig erachtete Hofhaltung Ulrichs, sollte dieser das Land verlassen und Dienst beim Kaiser nehmen. Christoph, der Sohn Ulrichs und seiner Gattin Sabine, einer Wittelsbacherin, sollte zum Nachfolger erklärt und unter ständische Vormundschaft gestellt werden. Ulrich lehnte die Vorschläge der Stände rundweg ab. Die Spannungen zwischen Fürst und Ständen verschärften sich daraufhin bis hin zur Drohung, den Herzog „gefenclich anzunemen“ und „sein leben lanng in gefenccknuß zu enthalten“.<sup>25</sup> Zwar musste Herzog Ulrich sein Leben nicht im Gefängnis beenden, doch verlor er – zumindest vorübergehend – tatsächlich die Herrschaft über Württemberg.<sup>26</sup> In der Geschichtsschreibung wird das Jahr 1515 als Kulminationspunkt der Demontage Herzog Ulrichs angesehen, auch wenn sein tatsächlicher Auszug aus dem Lande noch vier Jahre auf sich warten ließ. Denn in das Jahr 1515 fallen die Affäre um Ursula Thumb und die Tötung Hans von Huttens sowie die Rückkehr Herzogin Sabines an den Hof der Brüder in München.<sup>27</sup>

Ulrich – so wird überliefert – hatte sich wegen des widerspenstigen Charakters seiner Ehefrau Sabine von dieser entfremdet und sich in Ursula Thumb von Neuburg verliebt.<sup>28</sup> Ein kleines Schriftstück, ohne Adressat, Absender und Datum, aber

<sup>23</sup> Vgl. Michaela Hohkamp: Do Sisters have Brothers?. The Search for the „rechte Schwester“. Brothers and Sisters in Aristocratic Society at the Turn of the Sixteenth Century. In: Christopher H. Johnson/David Warren Sabean (Hg.): Sibling Relations and the Transformations of European Kinship 1300–1900, New York/Oxford 2011, S. 65–84.

<sup>24</sup> Zitiert nach Bredle: *Dynastie* (wie Anm. 3), S. 32.

<sup>25</sup> Zitiert nach ebd., S. 39.

<sup>26</sup> Die Afterlehenschaft ist 1599 im Prager Vertrag gegen eine Zahlung von 400 000 fl. wieder aufgehoben worden; vgl. Oliver Auge: Holzinger, Enzlin, Oppenheimer. Günstlingsfälle am spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Hof der Württemberger. In: Jan Hirschbiegel/Werner Paravicini (Hg.): Der Fall des Günstlings. Hofparteien in Europa vom 13. bis zum 17. Jahrhundert. 8. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Sigmaringen 2004, S. 365–399, hier: S. 379. Zu der Zeitspanne zwischen 1520 und 1534 vgl. Gerhard Faix: „Hie Österreich Grund und Boden“. Das Herzogtum Württemberg unter habsburgischer Herrschaft. In: Württembergisches Landesmuseum Stuttgart (Hg.): Vorderösterreich – nur die Schwanzfeder des Kaiseradlers?. Stuttgart 1999, S. 146–157, hier: S. 146.

<sup>27</sup> Vgl. Bredle: *Dynastie* (wie Anm. 3), S. 43.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., S. 33. Die Hochzeit Sabines mit Ulrich hatte im März 1511 stattgefunden. Die sechsjährige Sabine von Bayern war „vertraglich zur Ehe mit Ulrich verpflichtet“ worden, Zitat: Jörg Rogge: Gefängnis, Flucht und Liebeszauber. Ursachen und Verlaufsformen von Geschlechterkonflikten im hohen Adel des deutschen Reiches im späten Mittelalter. In: ZHF 28 (2001), S. 487–511, hier: S. 500.

auf das Jahr 1516 festlegbar, kolportiert diese Version der Ereignisse. In dieser Quelle wird die Liebesgeschichte zwischen Herzog Ulrich von Württemberg und Ursula Thumb recht kurz und bündig geschildert. Nachdem Ulrich „mit verhencknus und hilf irs [Ursula von Thums] vaters und brueders“ ein Verhältnis mit der Ehefrau seines Stallmeisters Hans von Hutten begonnen habe, habe er diesen darum gebeten, mit ihr „unzimbliche lieb phlegen“ zu dürfen. Aus dem Liebesverhältnis mit Ursula sei Ulrich „gegen ir [Sabine] in Unlust bewegt [worden] und ir [Sabine] daraus obgemelt misshandlung erwachsen“. <sup>29</sup> Die später in aller Öffentlichkeit besprochenen Misshandlungen, die Sabine laut eigener Aussage von ihrem Mann hatte hinnehmen müssen, galten (den Zeitgenossen) und gelten (der politikgeschichtlich orientierten historischen Forschung bis heute) als das Resultat der Beziehung zwischen Ulrich und Ursula, deren Anmut, folgt man der älteren Historiografie, den Herzog über die unansehnliche Gestalt seiner Herzogin hinweg tröstete. Die Wittelsbacherin war, „zwar für die alte Herrn Vormundschaftsräthe, als *Schwestertochter* des Kaisers ein sehr angenehmes Mädchen [...], aber nicht für den jungen Naturmenschen Ulrich, dem schon das vornehmspröde und störrige Wesen der Jungfer Sabine abgeschreckt haben würde, wenn je sein Aug bey dem ersten Anblick derselben Liebe gefaßt hätte“. <sup>30</sup> Die Ehe zwischen Sabine und Ulrich überdauerte die Beziehung zwischen dem Herzog und Ursula von Thumb nicht. <sup>31</sup> Vielmehr wuchs sich die Affäre zum reichsweiten Skandal aus, <sup>32</sup> nachdem der Herzog des Mordes an Hans von Hutten, dem Gatten seiner Geliebten, bezichtigt worden war. Sabine verließ daraufhin am 24. November 1515 das Land. <sup>33</sup> Dem Auszug Sabines aus Württemberg wegen der Gewalttätigkeiten, die ihrer öffentlichen Klage zufolge ihr Gatte an ihr verübt hatte, kam eine politische Signalwirkung zu. In der Folge verschlechterte sich das ohnehin schon angespannte Verhältnis der Stände zu Herzog Ulrich weiter. Diese schlossen nun eine „Regimentsveränderung“ zum Nachteil Ulrichs nicht mehr aus. Am Hof selbst blieb die Lage undurchsichtig. Einige schlugen sich auf die Seite des Herzogs, andere, insgesamt 18 Grafen und Ritter, die als „Räte und Diener“ in Ulrichs Diensten standen, entsagten dagegen dem Dienst und verließen den Hof. Grenzenlose Gewalttätigkeit gegenüber der eigenen Ehefrau hatte Ulrich, dem die Stände ja schon länger „*aigenwilige[s] fürnemen*“ attestierten und dessen verschwenderische

<sup>29</sup> Herzog Ulrich von Württemberg, 1516, HStAS, HA: G 41, Bü. 2; vgl. auch Frida Sauter: Herzogin Sabine von Wirtenberg. In: ZWLG 8 (1944/1948), S. 298–355, hier: S. 311. Zum ehelichen Konflikt vgl. auch Sigrid Westphal: Ehen vor Gericht – Scheidungen und ihre Folgen am Reichskammergericht. Wetzlar 2008.

<sup>30</sup> Zitat: Spittler: Geschichte (wie Anm. 2), S. 93f. (Hervorhebung durch die Verfasserin).

<sup>31</sup> Vgl. besonders Brendle: Dynastie (wie Anm. 3), S. 25–74.

<sup>32</sup> Flugschriften und Briefe von Ulrich von Hutten, öffentliche und gedruckte Ausschreiben von Ludwig von Hutten, Ausschreiben der Herzöge von Bayern-München, der Württemberger Herzogin und Herzog Ulrichs selbst, vgl. HStAS, HA: G 41, Bü. 2.

<sup>33</sup> Vgl. Gerhard Raff: Hie gut Wirtemberg allewege. Das Haus Württemberg von Graf Ulrich dem Stifter bis Herzog Ludwig. Bd. 1. Stuttgart 1988, S. 480. Vgl. auch Mertens: Württemberg (wie Anm. 18), S. 72f.

Haushaltung sie kritisierten, in Misskredit gebracht. Denn wie die Stände monierten, habe Ulrich „dem land ein beschwerung nach der andern eingefürt, seyn schädliche unnütze haushaltung gehauset, sich teglichs in schulden geschlagen, zins, rent und gülten ufgenommen, damit das land zum höchsten versect und beschwerdt, auch teglichs den underthonen vil unträglicher schatzgelt aufgelegt“.<sup>34</sup>

In diesem Moment liebten die Württemberger Stände gerne ihre Ohren Ulrichs Schwager, dem Herzog von Braunschweig, der darüber klagte, dass der Württemberger die zugesagte Mitgift für seine Schwester Maria immer noch nicht ausbezahlt habe.<sup>35</sup> In seinem Schreiben ersuchte er die Stände, Ulrich von seiner „*unmessigkeit*“ abzubringen. Andernfalls sehe er sich in seiner Geldnot genötigt, die Reichsstände mit der Angelegenheit zu befassen.<sup>36</sup> Zusätzlich zu den Klagen der Verwandten wegen zweifelhaften Finanzgebarens äußerten sich nun auch die Brüder der Württemberger Herzogin öffentlich mit Klagen gegen ihren Schwager, verfassten eine Note an die Stände und publizierten ein „Ausschreiben“,<sup>37</sup> in dem sie ihren Schwager wegen „*vnschicklichait*“ sowie „erschrocklicher *grawsamkeit*“<sup>38</sup> gegenüber ihrer Schwester Sabine anklagten.

<sup>34</sup> Der wirtembergischen Landschaft warhaft underricht und entschuldigung nämlich an gemaine aydgenossenschaft ausgangen (Montag nach Leonhardi 1519), HStAS, Handschrift Nr. 36 (Hervorhebungen durch die Verfasserin).

<sup>35</sup> Vgl. HStAS, G 43, Bü. 3, Nr. 27–33 (10. September 1517), Nr. 34 (1. September 1517), Nr. 35 (1. September 1517), Nr. 36–38 (10. September 1517), Nr. 23 an Herzog Ulrich direkt, Schreiben vom 11. September 1517. Zu den Forderungen und Schulden Herzog Heinrichs des Jüngeren vgl. auch Rainer Täubrich: Herzog Heinrich der Jüngere von Braunschweig-Wolfenbüttel (1489–1568). Leben und Politik bis zum Primogeniturvertrag von 1535. Braunschweig 1991, S. 32.

<sup>36</sup> Vgl. HStAS, G 43, Bü. 3, Nr. 6, Schreiben vom 25. Februar 1516. Das waren offensichtlich nicht die einzigen Schulden, die Heinrich hatte. Vgl. Schreiben an Herzog Heinrich den Jüngeren von Braunschweig-Wolfenbüttel wegen ausstehender Schulden, 10. Juli 1523, GStAB, Brandenburgisches Hausarchiv – Briefe (XX), OBA 26240 (Hervorhebung durch die Verfasserin).

<sup>37</sup> An die „Churfürsten/ Fürsten/ Geistlichen und Weltlichen Ptelaten/ Graffen/ Freyen/ Herren/ Ritter und Knechten/ Hauptleuten/ Schultheissen/ Bürgermeistern/ Richtern/ Räten/ Bürgern/ Gemeinden vnnd sonst allen andern des H. Röm. Reichs/ vnd sonderlich des Schwäbischen Bunds Verwandten und Unterthanen/ in was Würden/ Stands/ oder Wesens die seynd/ denen diese Schrift fürkomt oder verlesen wird [...]“. Friedrich Hortleder: Der Römischen Keyser und Königlichen Mayesteten, Auch des Heiligen Römischen Reichs Geistlicher und Weltlicher Stände/ Churfürsten/ Fürsten/ Graven/ Reichs – und ander Städte/ sambt des Hochlöblichen Kayserlichen Cammer-Gerichts/ Fürstlicher Regierungen/ und etlicher der H. Schrift und beyder Rechte Gelehrten Handlungen und Außschreiben/ Send-Brieffe/ Bericht/ Unterrichts/ Klag und Supplicatien-Schriefften/ Bfelch/ Fürladungen/ Rathschläge/ bedencken/ Entschuldigungen/ Protestationes, Recusationes-Ableinungen/ Ausführungen/ Urtheils- und Hülffs-Brieffe/ Bündnissen/ und Gegen-Bündnissen/ Bundes-Ordnungen und Abschiede/ Fehde- oder Verwahrungsbrieffe/ An- und Fried-Stände/ Verträge/ vnd viel andere treffliche Schriefften und Kinden mehr/ von den Ursachen des Teutschen Kriegs Keyser Carls deß V. wider die Schmalkaldische Bunds-Oberste/ Chur- vnd Fürsten/ Sachsen vnd Hessen/ vnd Ihrer Chur – und FGG Mitverwandte Anno 1546 und 1547. Bd. 1. Von den Ursachen des Teutschen Krieges [...]. Drittes Buch. Cap. 2. <sup>2</sup>Gotha 1645, S. 815–831, besonders S. 815, datiert vom 23. März 1519.

<sup>38</sup> Anschreiben der Brüder Wilhelm und Ludwig an die Württemberger Stände, HStAS, G 43, Bü. 2 (Hervorhebungen durch die Verfasserin).

Herzog Ulrich antwortete auf die öffentlichen Angriffe seiner Wittelsbacher Schwäger und seiner Ehefrau Sabine ebenso wie auf diejenigen derer von Hutten, die den Tod Hans von Huttens im Sommer 1515 als eine mörderische Tat des Herzogs betrachtet hatten. Wie seine Widersacher veröffentlichte Herzog Ulrich gedruckte Schreiben, gerichtet an die Kurfürsten, die Fürsten, die geistlichen und weltlichen Prälaten sowie an alle anderen Grafen und Herren.<sup>39</sup> Darin bezichtigte der Herzog den ehemaligen Hofmann Hans von Hutten zunächst seinerseits des Treuebruchs, bezeichnete ihn als „*Bösewicht*“, der ein „*böswicht stuck*“ vollbracht habe und rechtfertigte so sein Vorgehen gegen den Gefährten. Wegen Huttens Treuebruch, so Ulrich, habe er selbst nach Reichsrecht die „*macht*“ gehabt, von Hutten an „*lyb und leben*“ zu strafen. Er habe ihn, so der Herzog, also nicht aus schierer Tyrannei „*entlybt*“. Auf Bitten der Verwandten, insbesondere der Pfalzgrafen bei Rhein, habe er jedoch lange über die Affäre geschwiegen „und still gestanden“, bis die von Hutten „*die bemelt ir lästerlich/ schantlich/ lughafftig/ erdicht/ un gestift/ schmachschrift/ wider uns unschuldiglich/ und unbillich/ aber Irnnhalb/ gantz verkerlich/ fälschlich/ betrügenlich/ und unerlich haben lassen allene halben ußgeen*“. Den nicht enden wollenden Angriffen der von Hutten weiter schweigend zu begegnen, sei jetzt aber ganz „*unlydenlich*“, seiner Ehre und „*notturfft*“ abträglich. Die Rettung seines Landes erfordere eine Antwort. Hans von Hutten habe in herzoglicher Gunst gestanden. Er habe ihm nicht nur „*lyb und guet*“, sondern auch „*Seel und Eer vertraut*“, ja er habe ihn sogar als den „*geheimsten*“ in seiner Kammer gehalten. Doch habe von Hutten dieses Vertrauen missbraucht und sich „*understanden*“, die „*fürstlichen wülden anzu-tasten*“.<sup>40</sup>

Wie die Antwort Ulrichs auf die Anschuldigungen zeigt, trugen die Affäre um Ursula Thumb und ihren Gatten sowie die in der Folge öffentlich vorgebrachten Anschuldigungen wegen Grausamkeit und Unschicklichkeit nicht wenig dazu bei, dass der Herzog von seiner Gattin und deren Brüdern als „*thirannisch wueterich*“<sup>41</sup> tituliert werden konnte. Die Beschwerden der Stände wegen Misswirt-

<sup>39</sup> Die ganze Verteidigung ist gedruckt auf vier DIN-A 3-Blättern, die zu einem Dokument zusammengeklebt worden sind. Diese Seite – sie eignet sich auch zu öffentlichem Anschlag, weil die Rückseiten der einzelnen Blätter jeweils unbedruckt sind – befindet sich im HStAS, G 43, Bü. 2.

<sup>40</sup> Alle Zitate aus dem Ausschreiben Herzog Ulrichs vom Abtstag 1516, HStAS, G 43, Bü. 2 (Hervorhebungen durch die Verfasserin).

<sup>41</sup> Brief des Ludwig von Hutten (gedruckt), undat., HStAS G 43, Bü. 2. Zu den Vorwürfen der Unbeherrschtheit vgl. auch Ausschreiben der Brüder Herzogin Sabines und ihre eigene Ergänzung (gedruckt), HStAS, G 43, Bü. 2: Sie sei von „*treffenlichen personen treulich gewarnet, und vor dem handstreich und beyliegen seiner Lieb ungeschickten wesens halb zu verhueten*“ (ebd. fol. 24). Sabine spricht in diesem Schreiben von „*unter anderer grausamer Erzeigung zu der Erden, in mein Angesicht, zu meinem Herzen und sonst auch, auf einen Arm, daß ich den etlich Zeit in einer Schlinge hab tragen müssen mit den und dergleichen grausamen Worten: es muß geschlagen seyn, und das seye nur vorbott; so er mich hernach mehr schlage, wolle er mich zu todt schlagen [...]*“. Zu den Gewalttätigkeiten vgl. auch Sauter: Herzogin (wie Anm. 29), S. 307, Anm. 20.

schaft, die Klagen des Braunschweiger Verwandten wegen der nicht ausbezahlten Mitgift sowie die nicht nur dem Kaiser zu Ohren gebrachten Klagen Sabines, ihr Ehemann habe sie geschlagen, im Schweinekoben übernachteten lassen und sich mit gezogenem Schwert in ihr Bett gelegt,<sup>42</sup> ja ihr sogar nach dem Leben getrachtet,<sup>43</sup> führten in der Bündelung dazu, dass Ulrich letztlich der „Regierungsunfähigkeit“ geziehen werden konnte. Am Ende des mehrstufigen Prozesses, an dem verschiedene politische Instanzen beteiligt waren, stand ein politischer Konsens, auf dessen Grundlage die Entfernung Ulrichs aus der Württemberger Herrschaft, seine Unterwerfung unter die Reichsacht sowie seine langjährige Verbannung durchgeführt und über lange Jahre aufrechterhalten werden konnten.<sup>44</sup> Die Auspizien des Gelehrten Crusius hatten sich bestätigt: Der seit seinem Herrschaftsantritt umstrittene Herzog war aus dem Land verbannt worden und aus Sicht der Wittelsbacher Verwandten galt der leibliche Sohn ihrer Schwester Sabine als der einzig mögliche Herzog in Württemberg.

<sup>42</sup> Nach Ludwig Friedrich Heyd: Ulrich, Herzog zu Württemberg. Ein Beitrag zur Geschichte Württembergs und des deutschen Reichs im Zeitalter der Reformation. Bd. 1: Von Herzog Eberhards II. Entsetzung bis zu Herzog Ulrichs Vertreibung 1498–1519. Stuttgart 1841, S. 388, Anm. 16, der sich hier auf Christian Friderich Sattler: Geschichte des Herzogthums Würtemberg unter der Regierung der Herzogen. Erster Theil, mit sog. Urkunden und einigen Kupfern bestärket. Ulm 1769, bezieht, hat Maximilian Ulrich nicht nur vorgeworfen, seine Nichte misshandelt zu haben, sondern hat auch behauptet, „daß er das Schwert, mit dem er Hutten erstochen, an dem Schlafbett gehabt, und ihr damit gedroht habe“. Ulrichs Verteidigung, abgedruckt bei Sattler: Geschichte (wie Anm. 42), S. 266 datiert vom 8. Januar 1519 und lautet: „Um dritten, als uns jetzo zugelegt wird, Wir sollen unsern gemahel mer dann einest erschrücklichen bedrewet haben mit dem schwert by unserm schlaffbeth, damit wir hanns von hutten umgepracht Also daß sie irs lebens in geuer und soregn steen müssen [...] darzu sagen Wir das weder sie noch jemand sonst mit keiner Warheit sagen kan, das Wir sie anders dann gebürlich, Eerlich wol gehalten, oder sas Wir ir je args gethon oder erzeugt haben, weder mit bemeltem schwert oder sunst unfrüntlichen zornigen oder joch nu unhöflichen Wercken, Worten noch geberden, wiewol sie uns zum dicker-maln durch ir überschwenglich, yppig, Zornig, heiß reden und reizungen vielfältiglich verursacht hat, und etwan so gar, das wir ferrern unlust zwischen uns zu verhütten sie treuwlich, fruntlich und tugentlich dafür gewarnt und gepetten, das sie aber alles verachtet und uns darüber noch mer gereizt Sovil das wir uns zu enthalten vilmal von ir von beth müssen uffsten und hingen, das wir dannocht abermals one streich, fluch, und scheltung gethan, dann allein ein einigs mall, sie uns so gar übermessig bewegt, das wir sie mit der hant geschlagen, und dfannecht nit zu hart, das wir auch selbs Kei. Mt. furgepracht, wer uns auch anders by Kei. Mt. oder sonst zulegt, der tut uns unrecht und leugt uns an“.

<sup>43</sup> Zu den argumentativen Linien in diesem öffentlich ausgetragenen Streit zwischen Herzog Ulrich und Herzogin Sabine vgl. Michaela Hohkamp: Marital Affairs as a Public Matter Within the Holy Roman Empire. The Case of Duke Ulrich and Duchess Sabine of Württemberg at the Beginning of the Sixteenth Century. In: Jason Philip Coy (Hg.): The Holy Roman Empire Reconsidered. New York <sup>2</sup> 2013, S. 213–227.

<sup>44</sup> Zur Rolle von Klatsch und Rufmord als Form von Herrschaftskritik vgl. Heinz Thomas: Von höfischem Gerede zum Rufmord. Die Kampagnen gegen Königin Isabeau von Frankreich. In: Wolfgang Haubrichs (Hg.): Grenzen erkennen – Begrenzungen überwinden. FS für Reinhard Schneider zur Vollendung seines 65. Lebensjahrs. Sigmaringen 1999, S. 332–351. Die Bekanntmachung Maximilians über Misshandlungen seiner Nichte Sabine an die Stände datiert aus dem Jahr 1518, vgl. Heyd: Ulrich (wie Anm. 42), S. 387, Anm. 13.

## „Blödighait“: Erzherzog Sigmund von Tirol

Die Entmachtung Erzherzog Sigmunds von Tirol, gut 25 Jahre früher, weist ähnliche Merkmale auf wie die beschriebenen Vorgänge um die Entmachtung des Württemberger Herzogs Ulrich 1515/1519. Im Falle des Tiroler Erzherzogs bezog sich die zeitgenössische Realitätskonstruktion „Regierungsunfähigkeit“, die ihn schließlich zur Abdankung zwang, ganz wesentlich auf seine Haushaltsführung, auf sein Finanzgebaren sowie auf seine eheliche Situation (die legitime Verbindung blieb kinderlos) und damit auf seine Kernfunktion, als Fürst die Herrschaftsnachfolge zu sichern. Denn obwohl Sigmund, wie die Stände zu betonen nicht müde wurden, zahlreiche Bastarde gezeugt hatte, fehlte es an einem legitimen – das heißt: ehelichen – Nachfolger. Wie überliefert ist, nahm Sigmund hierzu Stellung und betonte, dass er mit seiner Gattin durchaus „ysß unnd trinckh“ und mit ihr verweile, wann „yhmmmer vor *blödighait* und geschafften“ dies möglich sei.<sup>45</sup> Wie in höfischen Kontexten der Zeit nicht unüblich, hatte es Gerede gegeben, in denen auch eine Geliebte Sigmunds, Anna Spieß, eine Rolle spielte.<sup>46</sup> Diese war Gattin des Hofbediensteten Leopold Spieß, der seit 1481 dem ständigen Rat am Innsbrucker Hof angehörte, bis zu seinem Tod 1484 als Sigmunds Hofmeister fungierte und als solcher in Verbindung zu einer Gruppe von Räten stand, die unter dem Label „böse Räte“ seitens der Stände verdächtigt wurden, die fürstliche Herrschaft zu ruinieren.<sup>47</sup>

Die ältere Forschung hat Sigmunds ökonomisches Tun, seine Verpfändungen und Verkäufe einem „fast senil gewordene[n]“<sup>48</sup> Herrscher zugeschrieben – eine Auffassung, die zwar auch schon von den Zeitgenossen vertreten worden ist, die aber, wie Wilhelm Baum in seiner ausführlichen Arbeit über Sigmund von Tirol schreibt, „auch durch das ständige Wiederholen“<sup>49</sup> nicht wahrer werde. Aber unabhängig davon ob diese richtig oder falsch waren, als Elemente einer Realitätskonstruktion „Regierungsunfähigkeit“ leiteten die Vorwürfe, unverantwortlich mit

<sup>45</sup> Zitiert nach Jakob Andrä Freiherr von Brandis: Die Geschichte der Landeshauptleute von Tirol. Innsbruck 1850, S. 289f. (Hervorhebung durch die Verfasserin).

<sup>46</sup> Zur Entstehung von Gerüchten in der Frühen Neuzeit vgl. Pia Holenstein/Norbert Schindler: Geschwätzgeschichte(n). Ein kulturhistorisches Plädoyer für die Rehabilitierung der unkontrollierten Rede. In: Richard van Dülmen (Hg.): Dynamik der Tradition. Studien zur historischen Kulturforschung. Frankfurt a. M. 1992, S. 41–108; zur Funktionsweise von Gruppenbildung in der höfischen Gesellschaft vgl. Emmanuel Leroy Ladurie: Le territoire de l'histoire. Paris 1978, S. 278.

<sup>47</sup> Zu Leopold Spieß vgl. Margarete Köfler/Silvia Caramelle: Die beiden Frauen des Erzherzogs Sigmund von Österreich-Tirol. Innsbruck 1982, S. 155f. Anna Spieß, war die Tochter von Sigmund Seng, einem Bediensteten am Tiroler Hof seit den Tagen Friedrichs mit der leeren Tasche, vgl. Bojkov: Sitten (wie Anm. 7), S. 253.

<sup>48</sup> Ebd., S. 270. Vgl. Wilhelm Baum: Die Habsburger in den Vorlanden 1386–1486. Krise und Höhepunkt der habsburgischen Machtstellung in Schwaben am Ausgang des Mittelalters. Wien 1993, S. 739.

<sup>49</sup> Ders.: Sigmund (wie Anm. 3), S. 394, S. 402. Baum datiert Sigmunds politische Schwäche, die noch durch die „Einflüsterungen seiner Höflinge“ gesteigert worden sei auf die Jahre 1486/1487 und erklärt Sigmunds Handeln mit persönlicher Enttäuschung und Alterslabilität.

Ressourcen umzugehen, das heißt: den Haushalt schlecht zu versorgen – worunter durchaus auch das Fehlen eines ehelichen Nachkommen gemeint war –, die Abdankung Sigmunds mit Rückendeckung der Tiroler Stände in den 1450er-Jahren ein.<sup>50</sup> War Sigmund bis dahin eher als ein glänzender Fürst mit prachtvoller Hofhaltung<sup>51</sup> betrachtet worden, so galt er nun als prunk- und verschwundensüchtig.<sup>52</sup>

Die Demontage Sigmunds hatte auf dem Landtag in Hall 1487 begonnen, 1490 fand sie ihr Ende. Der auf Sigmund ausgeübte Druck war wesentlich von den Ständen erzeugt worden, vor allem von den oberösterreichischen, die mit der Unterstützung Maximilians rechnen durften. Hier zeichnet sich eine Koalition zwischen ständischer und königlicher Politik ab, die vor allem auf Kritik an der höfischen Haushaltung des Erzherzogs basierte, der zufolge der Tiroler sich den neuen Anforderungen höfischer und häuslicher Organisation und Wirtschaft nicht anpasste. Die wiederholt eingerichteten Hofordnungen des 15. Jahrhunderts belegen, dass der alte Fürst zum Beispiel dem seit Beginn der 1480er Jahre am Hof installierten Ratsgremium eher misstrauisch gegenüberstand.<sup>53</sup> Veränderungen bezüglich der herrschaftlichen Nachfolgepraktiken, die seit dem ausgehenden Mittelalter mehr und mehr männliche Agnaten bevorzugten, und Neuerungen im höfischen Leben, die sich nicht zuletzt in zunehmender Institutionalisierung von Herrschaft äußerten und den Fürsten durch schriftlich fixierte Hofordnungen verstärkt in eine extern kontrollierte komplexe Ordnung einpassten, konfrontierten den Fürsten mit neuen Herausforderungen. Hatte Sigmund in den ersten Jahren seiner Regierungszeit zum Beispiel beliebig Diener an seinen Hof bringen und diese nach eigenem Gutdünken – auch auf Lebenszeit – entlohnen können, so änderte sich dies nun mit der Etablierung von Prüf- und Kontrollinstanzen, die dem Fürsten beigelegt waren.<sup>54</sup> Im Fall Erzherzog Sigmunds wurde diese allgemeine Entwicklung, die die fürstliche Herrschaft an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert fundamental umgestaltete, noch beschleunigt durch die besondere Situation der Habsburger am Ausgang des 15. Jahrhunderts. Die sparsame Hof- und Regi-

<sup>50</sup> Zu den Streitigkeiten in den 1450er-Jahren vgl. ebd., S. 162.

<sup>51</sup> Zur Hofhaltung Sigmunds vgl. Margarete Ortwein: *Der Innsbrucker Hof zur Zeit Erzherzog Sigmunds des Münzreichen*. Ein Beitrag zur Geschichte der materiellen Kultur. [Diss. phil.] Innsbruck 1936. Vgl. auch Peter Assion: *Der Hof Herzog Sigmunds von Tirol als Zentrum spätmittelalterlicher Fachliteratur*. In: Gundolf Keil (Hg.): *Fachprosastudien. Beiträge zur mittelalterlichen Wissenschafts- und Geistesgeschichte*. FS für Gerhard Eis. Berlin 1982, S. 37–75, hier bes.: S. 70f. Vgl. auch Bojkov: *Sitten* (wie Anm. 7), S. 248f. Zu Sigmunds Hof und seinen Beziehungen zu anderen Musenhöfen vgl. Wilhelm Baum: *Politische und Literarische Beziehungen des Hofes Herzog Sigmunds von Tirol zum Rottenburger Hof und des Grafen von Württemberg*. In: Hans-Martin Maurer (Hg.): *Eberhard und Mechthild. Untersuchungen zur Politik und Kultur im ausgehenden Mittelalter*. Stuttgart 1994, S. 95–109, hier: S. 95f.

<sup>52</sup> Vgl. Viktor von Kraus: *Maximilians I. Beziehungen zu Sigmund von Tirol in den Jahren 1490–1496*. Wien 1879, lässt Sigmunds Geisteskrankheit, die mit Wahnvorstellungen einhergegangen sein soll, mit dem Jahr 1478 beginnen. Vgl. Bojkov: *Sitten* (wie Anm. 7), S. 255.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., S. 264ff.

<sup>54</sup> Zu verschiedenen Hofordnungen im Reich an der Schwelle vom 15. zum 16. Jahrhundert vgl. den Sammelband von Kruse/Paravicini (Hg.): *Höfe* (wie Anm. 7).

mentsordnung von 1487, die auch von den Zeitgenossen als Neuerung angesehen und mit dem Wort „Reformation“<sup>55</sup> bezeichnet wurde, setzte eine ganz eigene Dynamik in Gang, die nicht so leicht zu stoppen war. Durch die neuen institutionellen Rahmenbedingungen,<sup>56</sup> die Sigmunds fürstliche Lebensführung ohnehin stark verändern sollten, waren die extraordinären Sparmaßnahmen, die dem Erzherzog von seinen Ständen seit Ende der 1480er Jahre abverlangt wurden, umso spürbarer. Zu diesen besonderen Sparauflagen gehörte zum Beispiel die Forderung der Stände nach einer Verringerung der Kosten für den Lebensunterhalt von Sigmunds zahlreichen Bastarden, die dieser aber angemessen versorgt sehen wollte.<sup>57</sup> Inhaltlich machte sich dieser Streit um die traditionell übliche Versorgung von Nachkommen aus nicht standesgemäßen Verbindungen an der Beschwerde der Stände fest, Sigmunds Bastarde sollten keine seidenen Strümpfe tragen, sondern stattdessen lieber arbeiten.<sup>58</sup> Die hier zur Debatte stehende großzügige Versorgung von Sigmunds „natürlichen“ Kindern bei gleichzeitigem Fehlen ehelicher Nachkommen, war schon früher ein Punkt der Kritik gewesen. In einem anonymen Schreiben vom Beginn der 1480er Jahre war zu lesen, Sigmund gebe das Seine an die „hurnbuben [Bastarde; Anm. der Verfasserin] vnd vnnüczen leuten“.<sup>59</sup> Sigmund konnte den von den Ständen gemachten Auflagen nicht nachkommen. Insgesamt zeigt der Fall ein Paradoxon auf: Sigmund geriet gerade dadurch, dass er sich nach herkömmlichen Maßstäben wie ein Fürst verhielt, der sich durch Großzügigkeit und Prachtentfaltung auszeichnete, immer mehr in den Ruf, ein verschwenderischer Fürst zu sein, dessen Fähigkeit, die Herrschaft in allen Facetten auszufüllen, von den Vertretern der neuen Ordnung angezweifelt und der entsprechend denunziert wurde.

### Tumbheit und „unordentliches Wesen“: Graf Heinrich von Württemberg

Mithilfe welcher Formulierungen wurden die beklagten Fehlverhalten der Fürsten zeitgenössisch beschrieben? Im Falle Herzog Ulrichs ist das unangemessene Verhalten etwa gegenüber seiner Gattin Sabine von den Brüdern der Württemberger Herzogin als „*ungeschickt*“ bezeichnet worden und in Texten, die dem Tiroler Fall zuzuordnen sind, beschreibt das Wort „*blödighait*“ einen Zustand des Fürsten, der es ihm nicht erlaubte, seinen höfischen und herrschaftlichen Pflichten angemessen nachzukommen. Solche und vergleichbare Formulierungen sind auch in den Fällen

<sup>55</sup> Vgl. Bojkov: Sitten (wie Anm. 7), S. 245.

<sup>56</sup> Vgl. ebd., S. 266.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., S. 273f.

<sup>58</sup> Zu dem Konflikt um die Strümpfe der Bastarde vgl. Ortwein: Innsbrucker Hof (wie Anm. 51), S. 111f. Zu den Bastarden vgl. auch Bojkov: Sitten (wie Anm. 7), S. 273.

<sup>59</sup> Zitiert nach: Friedrich Hegi: Die geächteten Räte des Erzherzogs Sigmund von Österreich und ihre Beziehungen zur Schweiz 1487–1499. Beiträge zur Geschichte der Lostrennung der Schweiz vom Deutschen Reiche. Innsbruck 1910, S. 52, Anm. 1.

der anderen sechs abgesetzten und entmachteten Fürsten dokumentiert. So erklärte etwa der Württemberger Herzog Eberhard I.<sup>60</sup> in einem Schreiben an seinen Rat Reuchlin, er wolle seinen Cousin Heinrich von Württemberg-Mömpelgard, der schon von seinem eigenen Vater erst von der Herrschaft ausgeschlossen und dann mit linksrheinischen Gebieten abgefunden worden war, nicht als seinen Nachfolger sehen, weil er (Eberhard I.) „nicht länger auslöffeln [wolle], was ihm die *Ungeschicklichkeiten* Heinrichs einbrockten“.<sup>61</sup> Heinrich als möglichen Nachfolger abzuweisen, war dem ersten Herzog schon deshalb möglich, weil ihm mit dessen Bruder, dem späteren Herzog Eberhard II. sowie den Söhnen seiner Schwester, den beiden hessischen Wilhelmen, durchaus Wahlmöglichkeiten gegeben schienen.

Die von Eberhard I. angeführte „*Ungeschicklichkeit*“ bezog sich im Fall Heinrichs ebenso auf dessen „*ausschweifendes, zügelloses Leben*“,<sup>62</sup> wie auf seine von Zeitgenossen beobachtete „*Verwirrtheit*“ als Reaktion auf eine Scheinhinrichtung. Notizen Heinrichs in einer Ausgabe des „Buches der Natur“ des Regensburger Kanonikers Konrad von Meigenberg von 1350, das in den 1430er Jahren in der Werkstatt des Hagenauers Diebold Lauber entstanden ist und von Heinrichs Gefängniswärter zur Unterhaltung an diesen gegeben worden war, belegen, dass Heinrich tatsächlich Todesängste durchlebte, weil er „wonte, man wellt mich dun döten“.<sup>63</sup> Das Wort „*Blödigkeit*“ wird im Falle Heinrichs aber nicht nur einmal gebraucht. Es wurde auch benutzt, nachdem Heinrich einen Angriff auf Jacob von Rathsamhausen,<sup>64</sup> einen nahen Verwandten seines Paten Heinrich von Rathsamhausen verübt hatte. Heinrich hatte 1489 mit einer Armbrust auf diesen schießen lassen, weil er sich – so die Überlieferung – auf eine entsprechende Nachfrage hin geweigert hatte, seinen Namen zu nennen. Der Pfeil blieb im Körper des Ange-schossenen stecken und Heinrich ließ den Verletzten abführen.<sup>65</sup> Da Jacob von

<sup>60</sup> Vgl. Bojkov: Sitten (wie Anm. 7), S. 255.

<sup>61</sup> Vgl. Graf: Heinrich (wie Anm. 3), S. 116 (Hervorhebung durch die Verfasserin).

<sup>62</sup> Zu den verschiedenen Orten der Gefangenschaft vgl. Gerold Hayer/Ulrich Müller: *Flebilis heu maestos cogor inire modos*. „Gefängnis-Literatur“ des Mittelalters und der Fall des württembergischen Grafen Heinrich (1448–1519). In: Josef Domes (Hg.): *Licht der Natur*. Medizin in Fachliteratur und Dichtung. FS für Gundolf Keil zum 60. Geburtstag. Göppingen 1994, S. 171–193, hier: S. 183 (Hervorhebung durch die Verfasserin). Laut Decker-Hauff ist die Anlage zur Geisteskrankheit von Henriette von Mömpelgard vererbt worden; vgl. Hansmartin Decker-Hauff: *Frauen im Hause Württemberg*. Leinfelden-Echterdingen 1997, S. 32f. Zum Zusammenhang von geistiger Verwirrung und Schockerlebnis vgl. Hayer/Müller: „Gefängnis-Literatur“ (wie Anm. 62), S. 181. Die Autoren beziehen sich hier auf Paul Stälin: Artikel: Heinrich, Graf von Württemberg. In: ADB 11 (1880), S. 627f.

<sup>63</sup> Zitiert nach Hayer/Müller: „Gefängnis-Literatur“ (wie Anm. 62), S. 181. Der Band mit den eigenhändigen Eintragungen Heinrichs befindet sich in der WLB, Cod. med. et phys. 2° 14. Zu anderen Notizen Heinrichs über Liebe und Leid vgl. Hayer/Müller: „Gefängnis-Literatur“ (wie Anm. 62), S. 183f.

<sup>64</sup> Jakob war ein Angehöriger des adeligen Hauses, aus dem auch Heinrich von Rathsamhausen, der Pate von Heinrichs Sohn Ulrich, stammte. Zur Patenschaft vgl. Heyd: Ulrich (wie Anm. 42), S. 86.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., S. 80. Heyd berichtet noch von einem anderen Ereignis, das Heinrichs tyrannisches Verhalten belegen soll. So habe er zum Beispiel den Pfarrherrn von Reichenweiher prügeln lassen, weil er ihm den Gebrauch beleidigender Worte in der Kirche verboten hatte.

Rathsamhausen in kurpfälzischen Diensten stand und im Augenblick des Angriffs das pfälzische Wappen trug, drohten aus dem Zwischenfall politische Verwicklungen zu erwachsen, denn der Angegriffene kündigte eine Fehde an.<sup>66</sup> Besonders Reuchlin, Berater des Württemberger Herzogs, schrieb Heinrich von Württemberg deswegen „*Unsinn*“, „*Entsetzung des Gemüts*“ oder Mangel an „*Verstentnis*“ zu und meinte damit das unbeherrschbare, wilde und unkontrollierbare Verhalten Heinrichs, das an „*Tumbheit*“ grenze,<sup>67</sup> oder, um es mit den Worten des Stuttgarter Ratsherrn Sebastian Küng zu sagen: „Dieweil der obgemelt feel und mangel an graff Hainrichen ettwas mitt dem alter zunam, besorgt man, er mechte ettwa, von der *blodickhait* übereilt, im selbs oder andern leiten schaden zufiegen.“<sup>68</sup>

### (Un)schicklichkeit und „blödigkeit des libs“: Markgraf Christoph I. von Baden

Im Kontext der Entmachtung des badischen Markgrafen wird aufseiten der Söhne als Argument die „blödigkeit des libs“ angeführt. Die Auseinandersetzungen zwischen Vater und Söhnen, die Christoph am Ende die Absetzung brachte, hatten begonnen, als sich der alte Markgraf, ganz gegen die Erwartungen der beachtlichen Sohnesreihe, entschieden hatte, weder den ältesten noch den jüngsten, sondern einen seiner mittleren Söhne zum designierten Nachfolger zu erklären. Der Letzte Wille des badischen Markgrafen Christoph aus dem Jahr 1505, in dem er Philipp zu seinem Nachfolger erkor, während die anderen Söhne entweder mit einem „Juniorterritorium“<sup>69</sup> abgefunden werden sollten oder für den geistlichen Stand bestimmt worden waren, wurde von den Brüdern des Bevorzugten nachdrücklich bestritten. Es entwickelte sich ein auf allen Seiten mit Entschiedenheit geführter Streit, in dessen Verlauf einer der Söhne (Bernhard) vom Vater kurzerhand vom Hof entfernt und in spanische Dienste zwangsverschickt wurde<sup>70</sup> und ein anderer Sohn (Christoph) seine Widerspenstigkeit mit Haft zu bezahlen hatte.<sup>71</sup> Die mit den unterschiedlichsten Mitteln geführte Auseinandersetzung zwischen dem alten Markgrafen und seinen Söhnen hatte das Potenzial zu den höchsten Instanzen des Heiligen Römischen Reichs zu führen. „So schritt man von Station zu Station. Schlichtungstage vor Räten und vor Fürsten, eine kaiserliche Kommission, die Aussicht auf einen Prozess vor dem Reichskammergericht mar-

<sup>66</sup> Vgl. Midelfort: Hoheit (wie Anm. 4), S. 52.

<sup>67</sup> Zum Gemütszustand von Heinrich vgl. ebd., S. 53f. (Hervorhebungen durch die Verfasserin).

<sup>68</sup> Vgl. ebd., S. 45. Zitat: Ingrid Karin Sommer (Hg.): Die Chronik des Stuttgarter Ratsherrn Sebastian Küng. Stuttgart 1971, S. 116f. (Hervorhebung durch die Verfasserin).

<sup>69</sup> Vgl. Schwarzmaier: Baden (wie Anm. 6), S. 213. Zu Beginn der 1480er-Jahre hatte Markgraf Christoph daran gearbeitet, vor allem seinen Sohn Bernhard am französischen Königshof unterzubringen; vgl. Georg Steinhausen: Deutsche Privatbriefe des Mittelalters. Bd. 1: Fürsten und Magnaten, Edle und Ritter. Berlin 1899, S. 259–264 (Nr. 385: Brief an Markgraf Christoph von Baden vom 13. August 1484, in dem ausführlich über die Chancen berichtet wird).

<sup>70</sup> Zur Weigerung Bernhards vgl. Krimm: Markgraf (wie Anm. 3), S. 213.

<sup>71</sup> Vgl. ebd.

kierten das juristische Gesichtsfeld.<sup>72</sup> In dieser Situation wandte sich der alte Markgraf im Jahr 1512 an die juristische Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau und bat um ein Gutachten in der Frage, ob er die eigene Nachfolge frei bestimmen könne oder nicht. Der damit beauftragte Freiburger Rechtswissenschaftler Ulrich Zasius kam zwar zu dem Ergebnis, dass der fürstliche Wille gegenüber anderen Regelungen den Vorrang habe, dieser deshalb stärker zu gewichten sei als die Forderungen der Söhne.<sup>73</sup> Doch scheint der politische Druck, der auf dem alten Markgrafen lastete, inzwischen so groß gewesen zu sein, dass er die Herrschaft trotz der juristischen Stellungnahme am 25. Juli 1515 in drei annähernd gleiche Teile splittete. Diese Teilung konnte die Konflikte um die rechte Nachfolge jedoch nicht beilegen. Christoph I. ließ den zweitältesten Sohn Bernhard, der sich in Brüssel immer noch in einer „verbannungähnlichen Lage“ befand,<sup>74</sup> Urfehde schwören und übertrug am 1. August 1515, mit Billigung des Kaisers, den beiden Söhnen Philipp und Ernst als seinen Statthaltern das Regiment für eine Dauer von vier Jahren. Die Begründung hierfür lautete körperliche Gebrechlichkeit. „His ita stabilitis, Christophorus, corpore debilis, solenni diplomati, die St. Petri ad vincula ejusdem A. 1515 scripto, regimen terrarum, ad formam, quam memoravimus, suis tradidit filiis. Abdicavit se regimine ad quatuor annos, & ad hoc usque tempus confiliariis & officialibus fidem sibi datam remisit.“<sup>75</sup> Das Regiment wurde in der Folgezeit nicht wieder an Christoph zurückgegeben, denn seit seinem Rückzug aus der Regierung betrieben die bevorzugten Söhne Philipp und Ernst seine vollständige Absetzung und beantragten beim Kaiser seine Entmündigung. Stände, deren Zustimmung es bedurft hätte oder die den Entmündigungsprozess begleitet hätten, waren in Altbaden zu dieser Zeit politisch nicht aktiv.<sup>76</sup> Am „15. Januar [1516]“<sup>77</sup> entschied [...] Kaiser Maximilian, dass der Markgraf wegen Schwäche und Regierungsunfähigkeit auf die Herrschaft verzichten müsse. Wir wissen nur wenig über Christophs tatsächlichen Zustand. Doch in dem kaiserlichen Erlass wird festgestellt, dass die Markgrafschaft großen Schaden nehmen könnte durch die ‚blödigkeit sins libs‘ und ‚ander ungefelle an siner vernunft und schicklichkeit, damit er begabet gewesen“.<sup>78</sup> Bis 1519 wurde

<sup>72</sup> Ebd., S. 213.

<sup>73</sup> Vgl. Ulrich Zasius: Statuten und Ordnungen der Markgrafschaft Baden in Testamenten, Erbfällen und Vormundschaften. Herausgegeben von Ulrich Zasius auf Veranlassung von Markgraf Christoph I. von Baden, Baden-Baden, Reinhart Beck, 20. November 1511. Neudruck Baden-Baden 1981, Abschnitt V. Zu Zasius, seinem akademischen Werdegang und seinen Kontakten vgl. Joseph Neff: Ulrich Zasius. Ein Freiburger Humanist. In: ZGGF 9 (1890), S. 1–39.

<sup>74</sup> Vgl. Schwarzmaier: Baden (wie Anm. 6), S. 213.

<sup>75</sup> Vgl. Johann Daniel Schöpflin: Historia Zaringo Badensis. Bd. 2. Karlsruhe 1764, S. 276.

<sup>76</sup> Zu den Ständen in Altbaden vgl. Schwarzmaier: Baden (wie Anm. 6), S. 211. Vgl. auch Friedrich von Weech: Die badischen Landtagsabschiede von 1554–1668. In: ZGO 29 (1877), S. 323–423, hier bes.: S. 323.

<sup>77</sup> Vgl. Urkunde von Kaiser Maximilian vom 15. Januar 1516, GLAK, D 1165.

<sup>78</sup> Vgl. Midelfort: Hoheit (wie Anm. 4), S. 57 (Hervorhebungen durch die Autorin): „In der Allgemeinen deutschen Biographie schreibt Arthur Kleinschmitt, dass Christoph I. nach 1518 vollständig in Wahnsinn verfallen sei, doch er belegt diese Aussage nicht.“

Christoph von seinen Söhnen in Luxemburg festgehalten und auch auf Intervention Maximilians nicht freigelassen.<sup>79</sup> Nach dem Tod Maximilians setzte Philipp sich in den Besitz von Luxemburg. Christoph wurde nach Baden geschafft und dort im Schloss weiter gefangen gehalten, wo er 1527 starb.<sup>80</sup> Die bis ins 18. Jahrhundert dauernde Teilung Badens wurde dann nach dem Tod Philipps durch seine Brüder Bernhard und Ernst – verheiratet übrigens mit einer Tochter des Markgrafen Friedrich des Älteren, der ebenfalls von seinen Söhnen entmündigt worden war – erst in den Jahren 1533/1535 langfristig, auch konfessionell, realisiert.

### (Un)sinn und „plodikeit“: Markgraf Friedrich der Ältere von Brandenburg-Ansbach

Ungeschicklichkeit und vor allem der „blöde leib“ sind Formulierungen, die sich auch in Zusammenhang mit der Entmachtung des Brandenburg-Ansbacher Markgrafen Friedrich dem Älteren finden lassen. In der Fastnacht 1515 nutzte Kasimir, der älteste Sohn des Ansbach-Brandenburger Markgrafen, „den Mummenschantz [...] [am 26. Februar] des Jahres 1515 [...] zu einem Handstreich: Kurzerhand riß er mit seinem Bruder Johann den noch weintrunkenen, nichts ahnenden Vater aus dem Schlaf, erklärte ihn für verhaftet, ließ ihn eine vorbereitete Abdankungserklärung<sup>81</sup> unterschreiben und setzte ihn in einem Turmgemach der inneren Burg [gemeint ist die Plassenburg] gefangen. Streng bewacht von raubautzigen Edelleuten und rohen Landsknechten, fristete der Markgraf ein trauriges Dasein, Speise und Trank erhielt er durch eiserne Klappen und Gitter. Im Turmverließ durfte der Gefangene nur Umgang mit den Wächtern haben“,<sup>82</sup> so die dramatisch klingende Schilderung der Absetzung des Ansbacher Markgrafen Friedrich des Älteren. Nachdem der Vater sicher hinter Schloss und Riegel saß, wurde für den 28. März eine Versammlung der Ansbacher Stän-

<sup>79</sup> Vgl. Cordula Nolte: Der kranke Fürst. Vergleichende Beobachtungen zu Dynastie- und Herrschaftskrisen um 1500, ausgehend von den Landgrafen von Hessen. In: ZHF 27 (2000) 1, S. 1–36, hier: S. 11.

<sup>80</sup> Vgl. Berthold Sütterlin: Geschichte Badens. Bd. I: Frühzeit und Mittelalter. Karlsruhe 1965, S. 314.

<sup>81</sup> Vgl. Johann Wilhelm Holle: Vidimus der Urkunde des Markgrafen Friedrich des Älteren zu Brandenburg d. d. Blassenburg am Sonntag Incovavit 1515, durch welche er allen Untertanen die von ihm geschehene freiwillige Übergabe der Landesregierung an seinen ältesten Sohn Kasimir bekannt macht und sie mit ihren Pflichten an denselben überweist. In: AGAO 3 (1845) 1, S. 101–104.

<sup>82</sup> Günther Schuhmann: Die Markgrafen von Brandenburg-Ansbach. Eine Bilddokumentation zur Geschichte der Hohenzollern in Franken. Ansbach 1980, S. 58f. Zu der strengen Isolation vgl. auch Nolte: Familie (wie Anm. 5), S. 290f. Gemeinsam Fastnacht zu feiern war ein beliebter Anlass, Verwandte zu treffen; zur Fastnachtsfeier 1479 bei den Wettinern vgl. Brigitte Streich: Lebensbedingungen thüringischer Fürstinnen im späten Mittelalter. In: ZVThG 54 (2000), S. 45–73, hier: S. 50.

de in Baiersdorf einberufen, auf der die Markgrafensöhne ihr rüdes Vorgehen gegen den Vater rechtfertigten. Als Gründe für ihr plötzliches Zuschlagen brachten sie vor, Friedrich der Ältere sei schon lange nicht mehr „bei Sinnen“ gewesen. Zudem sei die Wirtschaft durch den Vater ins „Verderben“ gestürzt worden.<sup>83</sup> Im Übrigen sei der Zustand des Vaters reichsweit bekannt und auch schon auf Reichstagen Gegenstand der Debatte gewesen.<sup>84</sup> Die wirtschaftlichen Probleme bei der Hofhaltung Friedrichs des Älteren waren tatsächlich nicht zu verkennen, und so erklärten sich die ständischen Vertreter mit dem Vorgehen der Söhne einverstanden. In einem Vertrag zwischen der gesamten Ritterschaft und der „gemeinen Landschaft“, den Kasimir und Johannes auch im Namen ihrer zum Teil abwesenden Brüder mit den Ansbacher Landständen schlossen, wurde erklärt, dass die „eltist brueder“ ihren Vater Markgraf, Friedrich den Älteren, in „verwarrung“ genommen hätten. Seine Freilassung sollte nur mit Zustimmung aller Brüder sowie mit dem Einverständnis der Landstände möglich sein.<sup>85</sup> Nachdem der alte Markgraf aus dem Weg geräumt war, kamen die Stände auf einen Vorschlag zurück, den sie ihrem nunmehr inhaftierten Markgrafen im Jahr 1512 schon einmal vorgelegt hatten und der die Verbesserung der wirtschaftlichen Situation des Ansbacher Hofes zum Gegenstand hatte. Ohne die Einwände des alten Friedrich fürchten zu müssen, verständigten sie sich jetzt mit den ihnen neuerdings verpflichteten Markgrafensöhnen darauf, dass diese sich für die Dauer von drei Jahren außer Landes begeben und Aufenthalt an verwandten oder befreundeten Höfen nehmen sollten.<sup>86</sup> Eine Statthalterschaft sollte inzwischen die Geschäfte übernehmen.<sup>87</sup> Tatsächlich traten die Söhne erst im September 1518 die Herrschaft in der Markgrafschaft an. Kasimir, der seit August desselben Jahres mit Susanna, einer Nichte Kaiser Maximilians verheiratet war,<sup>88</sup> übernahm dabei die Vorherrschaft und erhielt auch eine eigene Hofhaltung. In seinem ersten Schreiben an die Freunde und Verwandten, denen er über die Vorkommnisse in Ansbach berichtete, war die Rede von „*seiner gnaden plodikeit*“ gewesen<sup>89</sup> – eine Blödigkeit, die, folgt man der zeitgenössischen Sicht, sich nicht nur auf den alten Körper, sondern auch auf die mentale Verfassung des Vaters bezog. Dies knüpfte an die allgemein anzutreffende Meinung an, der Fürst habe sich im Zuge seiner zahllosen Turniere den Kopf nachhaltig verletzt – eine Annahme, wie sie etwa in der weitverbreiteten Zimmer’schen Chronik nachzulesen war.

<sup>83</sup> Vgl. Karl Heinrich Lang: Neuere Geschichte des Fürstenthums Baireuth. Göttingen 1798, S. 126, S. 130.

<sup>84</sup> Vgl. Nolte: Familie (wie Anm. 5), S. 293.

<sup>85</sup> Vertrag von Baiersdorf vom März 1515, GStAB, OBA 20419.

<sup>86</sup> Vgl. Seyboth: Markgraftümer (wie Anm. 3), S. 426. Es ging vor allem um die Aufsicht über Friedrich und die übrigen Kinder, die Regierung des Landes sollte von Räten geführt werden und die Markgrafensöhne sollten außer Landes gehen.

<sup>87</sup> Vgl. Schuhmann: Markgrafen (wie Anm. 82), S. 58f.

<sup>88</sup> Vgl. Seyboth: Markgraftümer (wie Anm. 3), S. 429.

<sup>89</sup> Zitiert nach ebd., S. 428 (Hervorhebung durch die Verfasserin).

„Keinen Theil an Scherzen haben“:  
Landgrafen Wilhelm I. und Wilhelm II. von Hessen

Körperliche und mentale Verfassung bildeten eine Einheit – waren sie beeinträchtigt, so stand die Regierungsfähigkeit infrage. In aller Deutlichkeit war dies im Zuge der Enthebungen der beiden hessischen Landgrafen Wilhelm I. und Wilhelm II. zu beobachten. Die Demontage Wilhelms I. begann spätestens nach dessen Rückkehr aus dem Heiligen Land Mitte der 1490er Jahre in zwei getrennt laufenden, sich in ihrer politischen Sprengkraft aber gegenseitig bedingenden Diskursen. Die über Wilhelm I. zu vernehmenden Geschichten besagten nämlich zum einen, der ältere Landgraf sei den Anstrengungen seiner Pilgerreise nicht gewachsen gewesen, weshalb er gesundheitlich arg mitgenommen wäre, was zeitgenössisch auch bedeuten konnte, dass der Fürst zur Herrschaft schon rein körperlich nicht mehr voll befähigt war. Der dem hessischen Hof sehr zugewandte Chronist Nuhn formulierte, „darnach [nach der Pilgerreise] ward er kranck im Haupt, dass er *fantasiert*, vielleicht der Unruh halben vnd ander Arbeit die Er erlitten hatte, uff der Meerfarth“.<sup>90</sup> Berichte, nach denen Wilhelms fürstlicher Leib sogar durch Zauber zu Schaden gekommen sein könnte, verstärkten den herrschaftskritischen Unterton dieses Rumors noch. Die Fama vom beschädigten Leib des Fürsten wurde zum anderen ergänzt durch das Gerede über sein verschwenderisches Verhalten. So war zu vernehmen, Wilhelm I. habe auf seiner Rückreise, in der Republik Venedig Station machend, sein Geld unter anderem mit dem Kauf von „reichen Stoffen und Kleinodien“ aus dem Fenster geworfen.<sup>91</sup> Beide Diskursstränge, der Leibdiskurs und der Verhaltensdiskurs, weisen Elemente auf, die Wilhelm I., zumindest gemessen an zeitgenössischen Vorstellungen von gelungener Herrschaft, als ungeeigneten Fürsten markierten. Nachdem die herrschaftlichen Qualitäten Wilhelms I. fast in jeder Hinsicht – einzig der Vorwurf eines tyrannischen Regiments fehlte – öffentlich in Zweifel gezogen worden waren, entwickelten sich die Dinge rasch weiter. Zu Pfingsten 1492 machte Wilhelm auf der Rückreise von Venedig in die hessische Landgrafschaft am Innsbrucker Hof Station, wo er seinen leiblichen Bruder, den Landgrafen Wilhelm II., traf. In älteren historiografischen Darstellungen dieses Treffens wird über Wilhelm I. berichtet, dass seine Gebrechlichkeit bereits einen solchen Grad erreicht hatte, dass er dort „keinen Theil mehr an ihren Scherzen,

<sup>90</sup> Zitat: Nohii Chronicon Hassiacum ... Hessische Chronic von C. Julio Cesare Sieben und Viertzig Jahr vor Christi Geburt an, bis auf das Jahr 1520. Colligirt und beschrieben durch Johann Nohen von Hirschfeldt, 385–518, S. 474, 1739 in: Heinrich Christian von Senckenberg, *Selecta Juris et Historiarum Anecdota Selectis tum jam edita, sed rariora*, Tomus V, ... Francofurti ad Moenum 1739, S. 474 (Hervorhebung durch die Verfasserin). Über die Strapazen und den Ablauf einer Pilgerfahrt am Ende des 15. Jahrhunderts unterrichtet anschaulich Thomas Kraus/Lotte Kurras (Hg.): Stefan Baumgartner. *Reise zum Heiligen Grab 1498 mit Herzog Heinrich dem Frommen von Sachsen*. Göppingen 1986.

<sup>91</sup> Zitat: Dietrich Christoph Rommel: *Geschichte von Hessen. Dritter Theil. Von der Theilung unter den Söhnen Ludwigs des Friedsamens bis zur Theilung unter den Söhnen Philipps des Großmüthigen oder bis zum Anfang der jetzigen Haupt-Linien*. Erste Abteilung. Kassel 1827, S. 103.

Tänzen und Turnieren“ genommen habe.<sup>92</sup> Ein Jahr nach der Zusammenkunft, nämlich am 3. Juni 1493, kam ein Vertrag zustande, nach dem Wilhelm I. aus der Regierung ausscheiden und „zur Mehrung und Vereinigung des Fürstenthums und aus anderen wichtigen Ursachen“ zugunsten seines Bruders Wilhelm II. auf seinen Anteil an der väterlichen Herrschaft verzichten sollte.<sup>93</sup> Damit war der Weg zur Herrschaft Wilhelms II. frei, obwohl ursprünglich beabsichtigt war, nur einen der Landgrafensöhne, nämlich Wilhelm I., den ältesten männlichen Nachkommen, zum alleinigen Nachfolger über die Herrschaft des Vaters zu machen. Auf eine Teilung, wie sie ein halbes Jahrhundert zuvor zwischen dem Vater und dem Onkel Wilhelms I., nämlich den beiden Landgrafen Ludwig II. und Heinrich III., stattgefunden hatte, wurde diesmal – entgegen der erklärten Absicht der Mutter der beiden Wilhelme, einer Schwester des Württemberger Herzogs Eberhards I. – verzichtet.<sup>94</sup> Für den jüngeren Bruder Wilhelms I., ebenfalls mit Namen Wilhelm, der zur Unterscheidung von seinem älteren Bruder aber Wilhelm II., der Mittlere, genannt wurde, war eine geistliche Laufbahn vorgesehen. Nachdem dieser aber das Mündigkeitsalter erreicht hatte, war er nicht mehr bereit, auf Anteile an der väterlichen Herrschaft zu verzichten und dem älteren Bruder, der zu diesem Zeitpunkt bereits mehrere Jahre im Besitz der Herrschaft gewesen war, die gesamte weltliche Herrschaft zu überlassen. Spannungen zwischen den beiden Brüdern waren die Folge. Zeitgenossen war das tiefe Zerwürfnis zwischen den Brüdern so geläufig, dass sie dieses als Grund für den gesundheitlich angeschlagenen Zustand ansahen, in dem Wilhelm I. von seiner Pfingsten 1491 begonnenen Pilgerreise ins Heilige Land nach Hessen zurückkehrte.<sup>95</sup> Aber nicht nur Wilhelm I., sondern auch Wilhelm II., so wollte es die Fama, war seit 1504 gesundheitlich nicht mehr ganz auf der Höhe.<sup>96</sup> Es kursierten Gerüchte, der Fürst sei an der „Lustseuche“ erkrankt, seine geistige Gesundheit beginne mehr und mehr nachzulassen.<sup>97</sup> Da laut land-

<sup>92</sup> Zitat: ebd. Wilhelm II. hat häufiger an Sigmunds Hof Aufenthalt genommen; vgl. Ulrike Stein: Die Überlieferungsgeschichte der Chroniken des Johannes Nuhn von Hersfeld. Ein Beitrag zur Hessischen Historiographie. Frankfurt a. M. 1994, S. 18. Johannes Nuhn scheint Wilhelm II. auf dessen Reisen begleitet zu haben.

<sup>93</sup> Zu dem Vertrag vgl. Rommel: Geschichte (wie Anm. 91), S. 103. Zum Text des Vertrages vgl. Karl Ernst Demandt (Hg.): Regesten der Landgrafen von Hessen. Bd. 2: Regesten der landgräflichen Kopyare. Zweiter Teil. Marburg 1990, S. 494. Von einer Krankheit als Rückzugsgrund ist hier nicht die Rede.

<sup>94</sup> Zum Verhältnis von Mechthild von Württemberg zu ihren beiden Söhnen, vgl. Rommel: Geschichte (wie Anm. 91), S. 84f. Rommel merkt hier an, dass Wilhelm I. der Lieblingssohn seiner Mutter gewesen sei. Vgl. auch Gustav Freiherr Schenk zu Schweinsberg: Das letzte Testament Landgraf Wilhelm II. von Hessen vom Jahr 1508 und seine Folgen. Gotha 1876, S. 2, der hier betont, dass die Aufteilung zwischen Wilhelm I. und Wilhelm II. gegen den erklärten Willen ihrer Mutter vor sich gegangen sei.

<sup>95</sup> Vgl. Nolte: Fürst (wie Anm. 79), S. 3. Vgl. auch Midelfort: Hoheit (wie Anm. 4), S. 63.

<sup>96</sup> Zur territorialen Entwicklung der Landgrafschaft Hessen vgl. Demandt: Geschichte (wie Anm. 3), S. 184–223. Zum Beginn von Wilhelms Erkrankung vgl. Georg H. Wigand: Geschichte der Regenten von Hessen-Cassel. Kassel 1882, S. 35.

<sup>97</sup> Vgl. Midelfort: Hoheit (wie Anm. 4), S. 66; Nolte: Fürst (wie Anm. 79), S. 5. Nach der Chronik des Johannes Nuhn begann die Krankheit erst 1506 auffällig zu werden; vgl. Nohii Chronicon Hassiacum (wie Anm. 90), S. 499.

rechtlichen Bestimmungen „Mißgeburten, Zwerge, Krüppel und endlich solche, die von Aussatze, [oder] einer unheilbaren Krankheit befallen sind, [unfähig waren,] [...] im Verhältnisse eines Erben zu stehen“,<sup>98</sup> konnte dieses Gerede ernsthafte Folgen für die Herrschaft Wilhelms II. nach sich ziehen. Und tatsächlich: Seitdem die politische Tauglichkeit des Landgrafen ganz öffentlich in Zweifel gezogen worden war, hatten in Hessen die Stände ihre politische Position ausbauen können. Die Voraussetzung hierzu schuf vor allem eine von den Ständen erlassene Regelung, nach der Wilhelm II. seit 1506 unter vormundschaftliche Aufsicht gestellt war. Lässt man ein vom Landgrafen eigenhändig verfasstes Schreiben als Zeugnis für seinen politischen Willen gelten, dann ist festzuhalten, dass Wilhelm II. seine Entmachtung in mancher Hinsicht sogar selbst organisiert hatte.<sup>99</sup>

Es existiert ein Dokument, in dem Wilhelm II. das Regiment über die Landgrafschaft mehreren Räten anvertraute.<sup>100</sup> In dieser ersten Verfügung von 1506 hatte Wilhelm II., den Tod fürchtend, seine Frau, seinen Sohn, seinen Bruder, seine Schwägerin und deren Kinder unter Vormundschaft gestellt.<sup>101</sup> Zwei Jahre später, 1508, zog er diese Verfügung jedoch wieder zurück und setzte am 29. Januar 1508

<sup>98</sup> Zitat: Heinrich Siegel: Das deutsche Erbrecht nach den Rechtsquellen des Mittelalters, in seinem innern Zusammenhange dargestellt. Heidelberg 1853, S. 40f. In Hausverträgen wurde mitunter ausdrücklich festgelegt, dass „Geisteskrank“ die Herrschaft nicht antreten durften – wie dies etwa der Hausvertrag der Markgrafen von Baden aus dem Jahr 1389 kodifizierte; vgl. hierzu Schwarzmaier: Baden (wie Anm. 6), S. 188.

<sup>99</sup> Vgl. Ulrich Friedrich Kopp: Bruchstücke zur Erläuterung der Teutschen Geschichte und Rechte. Kassel 1799, S. 169–187, Testament von Landgraf Wilhelm II.: „Im Namen der Heiligen Dreyfaltigkeit des Vatters des Sohnes unnd des heiligen geists Amen. Nachdem nichts gewissers ist dan der todt, auch nichts ungewissers dandes todttes stunde und Zeit, des haben wir von Gotts gnaden Wilhelm Landgrave zu Hessen, grave zu Catzenelnbogen, zu Dietz, zu Ziegenhain und zu Nidda etc. gesundes leibes und vernunft angesehen menschliche gebrechlichkeit ihrer wandelbahren natur in uns Selbst als andern leuthen erkennen begehren heyls und der Wohlfahrung Unser seelen nach dem ende unsers lebens und auch des frieden unser unterthanen des Fürstenthumbs Hessen und ander unser Herrschafften mit hilff Gottes in diser gegenwärtigen unsers letzten willens ordnung oder feilgereits b) vor zu seynde, Sezen und offenbah machen diese nachgeschriebenen ordnung und felgeret nach loblicheru nd bestetigter geweende und rechte.“

<sup>100</sup> In dieser Verfügung hatte er das Regiment fünf seiner Räte anvertraut (Konrad von Waldenstein, Friedrich Trott, Ludwig von Boyneburg, Konrad von Mannsbach, Rudolf von Waiblingen), die den Ständen gegenüber regelmäßig rechenschaftspflichtig sein sollten. Diese Personen waren auch schon früher mit Aufgaben der Herrschaftsausübung betraut worden; vgl. Hans Glagau: Anna von Hessen, die Mutter Philipps des Großmütigen (1485–1525). Eine Vorkämpferin landesherrlicher Macht. Marburg 1899, S. 5f.

<sup>101</sup> Zum Letzten Willen von 1506 vgl. auch Wigand: Geschichte (wie Anm. 96), S. 34f.; Nolte: Fürst (wie Anm. 79), S. 2, Anm. 7. Die Vormundschaft erstreckte sich auf seine unmündigen Kinder Philipp und Elisabeth, seine Frau Anna und seinen entmündigten Bruder Wilhelm I. von Hessen samt dessen Frau und ihren gemeinsamen Kindern. Dieses Dokument stammt von August 1506. Vgl. dazu Hans Glagau (Hg.): Hessische Landtagsakten. Bd. 1 (1508–1521). Marburg 1901, Nr. 1 (29. Januar 1508), S. 1f., hier bes.: S. 1. Laut Rommel: Geschichte (wie Anm. 91), S. 181f. hat Wilhelm II. mit diesem Dokument der Tatsache Rechnung getragen, dass im „hessischen Hause“ in dem das „salische Gesetz“ galt, eine „weibliche, wenn gleich mütterliche Vormundschaft, mit Landesregierung und Lehensherrschaft“ nicht möglich war. Eine Übertragung der Vormundschaft an des „Vaters Bruder“, also an Wilhelm I. war auch nicht möglich, weil dieser ja selbst als „geisteskrank“ galt.

seine Frau Anna von Mecklenburg, die in der Chronistik des 16. Jahrhunderts als „viraginem mente Amazona“ oder „egregiae atque elegantis formae viraginem“ bezeichnet worden ist,<sup>102</sup> als obersten Vormund ein.<sup>103</sup> Von den Ständen wurde diese Verfügung allerdings nicht anerkannt.<sup>104</sup> Nach Wilhelms Tod 1509 übernahmen sie deshalb gegen den letzten erklärten Willen ihres Fürsten die Regierung vertretungsweise selbst. Der herrschaftlichen Grenzüberschreitung durch Verschwendung addierte sich in den Fällen der beiden Wilhelme körperliche Gebrechlichkeit hinzu. Zu lesen war davon, dass der fürstliche Leib „mit *plodikeit*‘ beladen“ sei.<sup>105</sup>

### Lebensblödigkeit und „mannigfaltig schwere, böse, unziemliche und unordentliche Händel“: Eberhard II. von Württemberg

Verschwendung, unrechtmäßige Herrschaft sowie Gewalttaten – diese Vorwürfe stechen im Fall Eberhards II. hervor. Durch die Belehnung mit dem Herzogtum Württemberg als Reichslehen, inklusive der Einsetzung zum „Koadjutor, Kurator, Administrator und Pfleger“ seines wegen „*unordentlichen wesens*“<sup>106</sup> in Hohen-

<sup>102</sup> Zitat: Rommel: Geschichte (wie Anm. 91), Anmerkungsteil S. 87f. Im Jahr 1644 betitelt der dänische Gesandte die Fürstin Amalie Elisabeth von Hessen Kassel, die im Namen ihrer unmündigen Nachkommen das Regiment über die Landgrafschaft führte, eine „neue Penthesilea“; vgl. Volker Press: Hessen im Zeitalter der Landesteilung (1567–1655). In: Walter Heinemeyer (Hg.): Das Werden Hessens. Marburg 1986, S. 267–331, hier: S. 312. Katharina von Medici, die Witwe des französischen Königs Heinrichs II. und Trägerin der Vormundschaft über ihre beiden Söhne Franz II. und Karl IX. machte von diesem geläufigen Bild Gebrauch und wählte für sich das Sinnbild der Artemisia, den Typus der keuschen, wehrhaften Jungfrau; vgl. dazu Margaret L. King: Frauen in der Renaissance. München 1993, S. 190f.

<sup>103</sup> Vgl. Sütterlin: Geschichte (wie Anm. 80), S. 308f. Zur Bedeutung von Vormundschaften von Frauen bei Regierungsunfähigkeit der Gatten oder der Söhne vgl. Midelfort: Hoheit (wie Anm. 4), S. 36f. Zu den letztwilligen Verfügungen Wilhelms II. vgl. Letztwillige Verfügung Landgraf Wilhelms des Mittleren vom 29. Januar 1508. In: Glagau (Hg.): Landtagsakten (wie Anm. 101), S. 2–13, hier bes.: S. 4. Hans Glagau hat die beiden Varianten der beiden Verfügungen hier synoptisch nebeneinandergestellt. Zum Letzten Willen von Wilhelm II. vgl. auch Schenk zu Schweinsberg: Testament (wie Anm. 94), S. 43–67, hier findet sich der Text des Dokuments, in Teilen, ebenfalls synoptisch angeordnet, abgedruckt. Zur Vormundschaft vgl. Glagau: Anna von Hessen (wie Anm. 100), S. 13; der Erzbischof von Köln ist in Wilhelms zweiten Letzten Willen Anna an die Seite gestellt worden.

<sup>104</sup> Vgl. Nolte: Fürst (wie Anm. 79), S. 7. Zu den Konflikten am Hof infolge der nur noch eingeschränkten Herrschaft Wilhelms II. vgl. Sven Rabeler: Vertrauen und Gunst. Klientelismus am spätmittelalterlichen Hof. In: Hirschbiegel/Paravicini (Hg.): Fall (wie Anm. 26), S. 41–63, hier: S. 56. Der Schwerpunkt seiner Analyse liegt auf den Beziehungen der Höflinge und Räte zueinander.

<sup>105</sup> Glagau (Hg.): Landtagsakten (wie Anm. 101), Nr. 59 (15. September 1512), S. 158–164, Zitat: S. 160 (Hervorhebung durch die Autorin). Vgl. Ludwig Armbrust: Anna von Braunschweig, Landgräfin von Hessen. In: ZHG 40 (1906), S. 1–71, hier: S. 33. Diesen Spruch haben die hessischen Landstände bestätigt. Vgl. auch Demandt (Hg.): Regesten (wie Anm. 93), Nr. 2090 (4. Oktober 1512), S. 803.

<sup>106</sup> Christoph Friedrich von Stälin: Wirtembergische Geschichte. Bd. 2. Stuttgart 1847, S. 5 (Hervorhebung durch die Verfasserin). Eberhard sollte Coadjutor Heinrichs bleiben, bis Ulrich sein 20. Lebensjahr erreicht hätte.

urach festgesetzten Bruders Heinrich,<sup>107</sup> wurde Eberhard II. im Mai 1496, nachdem er sich, wie Stälin schreibt, „mit seiner tugendhaften Gemahlin Elisabeth, geb. Markgräfin von Brandenburg, nach langer, durch seine Sittenlosigkeit veranlasste[n] Trennung wieder vereint hatte“,<sup>108</sup> wider Erwarten formal zum alleinigen Herrn über sämtliche württembergische Territorien erhoben.<sup>109</sup> Die Herzogswürde hatte Eberhard II. allerdings nicht lange inne. Schon 1498 wurde er seiner Herrschaft wieder enthoben. Der in diesem Jahr mit königlicher Billigung von seinen eigenen Landständen abgesetzte Herzog schied damit endgültig aus der herrschaftlichen Nachfolge über Württemberg aus.<sup>110</sup> Nachdem er zunächst nach Ulm geflohen war und dann Zuflucht bei den Pfälzer Verwandten gefunden hatte, starb er dort im Jahr 1504.

Von den Zeitgenossen als lüstern und gewalttätig beschrieben,<sup>111</sup> hat sich das Bild des treulosen, unbeherrschten, verschwenderischen Streithahnes bis in die Gegenwart gehalten.<sup>112</sup> Welche der Eberhard vorgeworfenen Überschreitungen seiner Herrschaftsrechte tatsächlich stattgefunden haben und welche nicht, wird sich auch bei einer Revision seiner Politik nicht zweifelsfrei klären lassen, sind doch die einschlägigen Beschwerden über Missstände allgemein und die Gewaltexzesse des Herzogs im Besonderen hauptsächlich in landständischen Dokumenten überliefert, die ihre Existenz zweifelsfrei ständischer Interessen verdanken. Nun muss aus dieser Feststellung nicht notwendig folgen, dass diese Quellen wissenschaftlich gesehen deswegen in jedem Falle unbrauchbar wären. Um die Vorgänge

<sup>107</sup> Vgl. Ohr: Absetzung (wie Anm. 10), S. 350.

<sup>108</sup> Christoph Friedrich von Stälin: Württembergische Geschichte. Bd. 4. Stuttgart 1873, S. 8. Die Ehe war schon bald nach ihrem Vollzug nicht fortgeführt worden und ihr Vater soll Elisabeth wieder an den Ansbacher Hof zurückgefordert haben; vgl. Raff: Württemberg (wie Anm. 33), S. 409. Zur Rückkehr Elisabeths zu ihrem Gatten im Jahr 1496 vgl. Sommer (Hg.): Chronik (wie Anm. 68), S. 114: „so ward im sein gemachel, frauw Elisabett, auch wiederum gegeben und haim gefiert“. Zu den Schwierigkeiten in der Ehe Eberhards des Jüngeren mit Elisabeth von Ansbach siehe deren Beschwerden über ihren Ehemann, die sie ihrem Vater brieflich mitteilt; vgl. Brief von Elisabeth von Ansbach an den Vater Albrecht Achilles vom Januar 1485. In: Steinhausen: Privatbriefe (wie Anm. 69), Nr. 387, S. 265f.

<sup>109</sup> Zur Belehnung vgl. Mertens: Württemberg (wie Anm. 18), S. 66, der hier bemerkt, dass beim Tod Eberhards I. eigentlich die Bestimmungen des Esslinger Vertrages hätten greifen müssen. Eberhard II., „von Maximilian belehnt, [habe aber] die Regierung an sich ziehen wollen, [habe] das vorgesehene Regiment aus Landhofmeister und 12 Räten beiseite schieben [können], um selber Räte zu ernennen“. Darunter sei auch sein alter „Günstling“ Conrad Holzinger gewesen, der vor Reuchlin außer Landes geflohen sei.

<sup>110</sup> Vgl. Brendle: Dynastie (wie Anm. 3), S. 26: „Am 28. Mai entsetzte Maximilian Herzog Eberhard II. der Regierung und belehnte den Landhofmeister Graf Wolfgang von Fürstenberg“ als Regenten für den jungen Ulrich mit dem Herzogtum. „Ein ständisches Regiment übernahm die Regierungsgewalt.“

<sup>111</sup> Vgl. Stälin: Geschichte (wie Anm. 108), S. 8. Stälin bezieht sich hier auf handschriftliche Ausführungen des Stuttgarter Ratsherrn Sebastian Küng von 1554, der über Eberhard geschrieben hatte, dass er auf Reisen gerne in Frauenklöstern übernachtet habe, „also dass man schon Liedlein davon auf der Gassen gesungen“ (ebd., Anm. 66).

<sup>112</sup> Stälin: Geschichte (wie Anm. 108), S. 8 beruft sich hier auf einen Zeitgenossen Eberhards, nämlich den Berner Geschichtsschreiber Valerius Anshelm.

während der Regierungszeit Eberhards II. im Herzogtum Württemberg jenseits politischer Polemik begreifen zu können, ist es nötig, manche Berichte über Gewaltexzesse als Formeln für eine Herrschaftskritik zu verstehen, die, sollte sie erfolgreich sein, Herrschaft ganz legitim infrage stellte und Widerstand ermöglichte.

Die direkte Vorgeschichte der Absetzung Eberhards II. begann, als er auf Bitten der Stände, die die herrschaftliche Praxis ihres Herzogs thematisieren wollten, für Ende März 1498 einen Landtag nach Stuttgart einberufen hatte, dieser Versammlung dann zum großen Unmut der ständischen Vertreter persönlich aber fernblieb.<sup>113</sup> Auf diesem Landtag forderten die Stände die restlose Wiederherstellung ihrer Kompetenzen, um die aus ihrer Sicht unerträgliche Herrschaft Eberhards II. begrenzen, wenn nicht gar ganz abschaffen zu können. Dieses Ansinnen der Stände war nicht über Nacht entstanden. Reibereien und handfeste Streitigkeiten zwischen den Ständen und ihrem Herzog hatte es in den vorangegangenen zwei Jahren bereits in ausreichendem Maße gegeben. Schon 1496/1497 war es zum Beispiel zu ernsthaften Zwistigkeiten gekommen, weil Eberhard die „Canzlei“, für die seiner Ansicht nach in Stuttgart zu viel an „Essen und Trinken“ aufgewendet wurde, nach Nürtingen, Urach oder Tübingen verlegen lassen wollte. Um den hiernach postwendend zu erwartenden Vorwürfen seitens der Stände wegen seiner eigenen Wirtschaftsführung schon im Vorfeld zu begegnen, legte er deshalb auch gleich Vorschläge zur Aufwandsreduzierung im eigenen fürstlichen Haushalt vor und fing dabei mit dem Hofstaat seiner Gattin an. Er legte den Ständen nahe, die Hofhaltung seiner Gemahlin Elisabeth in Stuttgart aufzulösen, sie mit einer jährlichen Zahlung von 1 000 fl. zu versehen und ihr anderswo einen kostengünstigeren Wohnsitz einzurichten. In diesem Zusammenhang kam der Herzog auch auf die Aufwendungen der Landesbediensteten zu sprechen, die ihm verschwenderisch schienen, wie etwa die Kosten für den „Schlaftrunk der Canzleypersonen“,<sup>114</sup> von denen die Stände allerdings behaupteten, dass sie eine angemessene Höhe nicht überstiegen, denn man reiche ihnen nichts als den „gemainen schlafftrunck, nicht costlich Win“.<sup>115</sup> Nach mehreren solchen Zusammenstößen und Provokationen hatte sich 1498, zwei Jahre nach dem Regierungsantritt Herzog Eberhards II., die Lage so zugespitzt, dass es bei den Streitigkeiten zwischen Fürst und Ständen nicht mehr nur um gegenseitige Vorwürfe der Misswirtschaft ging oder darum, ob und inwiefern Eberhard die Bestimmungen des Esslinger Vertrags konterkarierte. Jetzt bezichtigten die Stände Eberhard auch der Günstlingswirtschaft und verlängerten damit die Liste von erlaubten Kritikpunkten an fürstlicher Herrschaftsführung. Besonders einem fürstlichen Rat, nämlich dem als Günstling Herzogs Eberhards II. verschrienen Konrad Holzinger, warfen die Stände vor, ihrem Herzog ein schlechter Beistand zu sein.<sup>116</sup>

<sup>113</sup> Nach Aussage von Augustin Reyscher: Württemberg. Geschichte und Übersicht seiner Verfassung und Gesetzgebung. Leipzig 1861, S. 8, ging er stattdessen ins „Ausland“.

<sup>114</sup> Zitat: Stälin: Geschichte (wie Anm. 108), S. 8f. Stälins Bericht folgt im Wesentlichen demjenigen Sattler: Geschichte (wie Anm. 42), § 5, S. 10f.

<sup>115</sup> Zitat: ebd., § 5, S. 11.

<sup>116</sup> Holzinger war der Sohn einer der einflussreichen Familien in der Reichstadt Weil der Stadt, die allerdings um ihren Status bangen musste. Holzinger war seit 1470 bei den Augustiner-Eremiten.

Das ständische Regiment, das seinen Herzog wegen der ihm zugeschriebenen Günstlingswirtschaft sogar verdächtigte, „Absichten auf das Leben mißliebiger Räte“<sup>117</sup> zu haben, um die eigenen Protegés umso eher fördern zu können, rügte Eberhard II. scharf und forderte, der Herzog möge in Zukunft den Esslinger Vertrag einhalten und im Übrigen den Letzten Willen seines Vorgängers, Herzog Eberhards I., beschwören. Nur wenn beide Bedingungen erfüllt seien, sei sein Recht „auf das ganze Land“ legitim.

Nach diesen Auseinandersetzungen waren die Fronten so verhärtet, dass auf der einen Seite mit Verhaftungen gedroht wurde, während die andere Seite den Einsatz militärischer Mittel in Aussicht stellte. Des Herzogs Truchsess Hans von Stetten ließ man foltern; den umstrittenen herzoglichen Rat Konrad Holzinger überstellten die Stände der Gerichtsbarkeit des Konstanzer Bischofs.<sup>118</sup> Der mit solchen Mitteln betriebene Konflikt eskalierte immer weiter, und keine drei Wochen nach der im März 1498 nach Stuttgart einberufenen Ständeversammlung, nämlich am 10. April 1498, sahen sich die Stände genötigt, ihrem Herzog die „Pflichtaufkündigung“ zu erklären.<sup>119</sup> Herzog Eberhard II., „aufgeschreckt durch ein Gerücht, wonach ihn seine Gegner zeitlebens einkerkeren wollten“, war inzwischen in die Reichsstadt Ulm geflohen, wo er den König zu treffen hoffte. Als er von Maximilian wider Erwarten keine Unterstützung erhielt, machte er seine Herrschaftsprobleme publik. Von Ulm aus ließ er einen dort angefertigten Sonderdruck verteilen, in dem er die ständischen Maßnahmen als eine gegen ihn gerichtete „gefarliche, eygennützliche conspiracion“ bezeichnete.<sup>120</sup> Dem gegen ihn erhobenen Vorwurf der Tyrannei begegnete Eberhard also mit der Anklage wegen einer gegen ihn gerichteten Verschwörung. Mit dieser Argumentation konnte er alle gegen ihn erhobenen Vorwürfe auf das Entschiedenste zurückweisen und nun seinerseits das Band zwischen Fürst und Ständen aufkündigen, indem er die Jahre zuvor mit den Ständen vereinbarten Regelungen für nichtig erklärte.<sup>121</sup> Eberhards Versuch, sich der ständischen Mitregierung auf diesem Wege zu entledigen, ging jedoch gründlich fehl. Der König schlug sich auf die Seite der Stände und entzog mit „zeitigem Rath der Kurfürsten, Fürsten und anderer Räte“ Eberhard am 28. Mai 1498 das Herzogtum, weil er „mannigfaltig schwere, böse, unziemliche und unordentliche Händel geübt“ habe.

Zu Holzinger als Günstling Herzog Eberhards des Jüngeren vgl. Auge: Holzinger (wie Anm. 26), bes. S. 367, Anm. 6, S. 390, S. 392, S. 395, Anm. 150. Zu Günstlingen generell vgl. auch Ronald G. Asch: Der Sturz des Favoriten. Der Fall Matthäus Enzlin und die politische Kultur des deutschen Territorialstaates an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert. In: ZWLG 57 (1998), S. 37–63. Zu Holzinger speziell vgl. Dieter Stievermann: Der Augustinermönch Dr. Conrad Holzinger – Kaplan, Rat und Kanzler des Grafen bzw. Herzogs Eberhard d. J. von Württemberg am Ende des 15. Jahrhunderts. In: Josef Engel (Hg.): Mittel und Wege früher Verfassungspolitik. Kleine Schriften. Bd. 1. Stuttgart 1979, S. 356–405.

<sup>117</sup> Stälin: Geschichte (wie Anm. 106), S. 11.

<sup>118</sup> Vgl. Walter Grube: Der Stuttgarter Landtag 1457–1957. Von den Landständen zum demokratischen Parlament. Stuttgart 1957, S. 61.

<sup>119</sup> Vgl. Ohr: Absetzung (wie Anm. 10), S. 358.

<sup>120</sup> Stälin: Geschichte (wie Anm. 106), S. 15. Zitat vgl. Grube: Landtag (wie Anm. 118), S. 65.

<sup>121</sup> Die Rede ist vom Esslinger Vertrag.

Dass Eberhard II. im Konflikt mit seinen Ständen das Land verlassen hatte und nach Ulm geflüchtet war, wurde ihm als besonders schweres Vergehen angerechnet,<sup>122</sup> hatte er den herrschaftlichen Konsens damit doch ganz offen gebrochen.

Kurze Zeit nach dem Eingreifen Maximilians wurden am 10. Juni in Horb die Modalitäten für eine Abdankung Eberhards geregelt. Die entsprechende Urkunde, in der von „Alters- und *Lebensblödigkeit*“ die Rede war – die Anschaulichkeit dieses Ausdrucks ist kaum zu überbieten, bezeichnete er doch Eberhards Unwillen äußerst treffend, sich den an ihn gestellten Anforderungen anzupassen –, unterzeichnete Eberhard II. eigenhändig. Auf ständischer Seite war in diesem Zusammenhang von „*mannigfaltig schwere[n], böse[n], unziemliche[n] und unordentliche[n] Händel[n]*“ des Herzogs gesprochen worden.<sup>123</sup> Unter Umgehung seines Bruders, des „*blöden* Grafen Heinrich“<sup>124</sup> trat Eberhard das „Herzogthum“ samt Herzogtitel nun an dessen Sohn Ulrich ab.<sup>125</sup>

### Fazit

Acht Entmachtungen, acht verschiedene Settings – und doch lassen sich Gemeinsamkeiten erkennen. Zuerst sei festgehalten, dass die Einwände gegen die Herrschaft der jeweiligen Fürsten sich an Regierungslehren und anderen rechtlichen Vorgaben orientierten, wenn sie Grausamkeit, tyrannische Herrschaft, schlechtes Haushalten, sexuelle Aberrationen, körperliche und mentale Unzulänglichkeiten, Verschwendungssucht und Gebrechlichkeit als Gründe für die Entmachtungen anführten. Auf Grundlage des verfügbaren Materials – Beschwerden, die im Moment der Auseinandersetzungen vorgebracht worden sind, – ist über die tatsächlichen Sachverhalte kaum abschließend zu urteilen. Dafür ist das Quellenmaterial zu stark in das Mächtedreieck zwischen Kaiser/König, Ständen und Fürsten inklusive ihrer Verwandtschaft eingepasst und auf normative Vorgaben der Zeit abgestimmt. Die eingangs formulierte Frage nach der Trennlinie zwischen (ge)rechter und un(ge)rechter Herrschaft ist von dieser Quellenproblematik nicht betroffen. Anhand der geschilderten Einzelfälle konnte gezeigt werden, dass Grenzziehungen zwischen (ge)rechter und un(ge)rechter Herrschaft langwierige Prozess waren, in die mehrere Kräfte involviert waren: zunächst einmal waren da die Fürsten selbst, ihr administratives Umfeld (Räte, Gelehrte, Bedienstete) sowie ihre Verwandten und Familien. Daneben kam den ständischen Organen in diesem Geschehen eine wichtige Rolle

<sup>122</sup> Vgl. Stälin: Geschichte (wie Anm. 108), S. 18. Zitate: ebd.

<sup>123</sup> Ders.: Geschichte (wie Anm. 106), S. 18 (Hervorhebungen durch die Verfasserin). Nachdem Kasimir, der den Kreuzungspunkt all dieser auch den Vater betreffenden politischen Korrespondenzen bildete, also wie erwartet die Einverständniserklärung der Brüder erhalten hatte, setzte er im Mai 1515 die weiteren Freunde und Verwandten über die letzten Vorgänge in Ansbach in Kenntnis. In seinen erklärenden Schreiben an die befreundeten Höfe in Hessen und Mainz war von „seiner gnaden plodikeit“ die Rede.

<sup>124</sup> Ebd. (Hervorhebung durch die Verfasserin).

<sup>125</sup> Ebd., S. 21.

zu. Und endlich ist die Rolle des Königs beziehungsweise Kaisers bei den diskutierten Absetzungen nicht zu unterschätzen, mussten Herrschaftsentzüge doch entweder von ihm bestätigt oder gar eigenhändig angeordnet werden. Die Feststellung einer „Regierungsunfähigkeit“ kann somit als ein multilateraler und ergebnisoffener Prozess verstanden werden. Fürstenabsetzungen an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert waren nicht Resultate einfacher Kausalitätsketten, sondern eher kontingente Geschehen. So konnte Prachtentfaltung als Zeichen fürstlicher Präsenz gewertet werden. Glanzvolle Feste, prächtige Aufzüge und der Unterhalt eines großzügigen Stalles konnten als eines Fürsten würdig, als angemessen für seine Haushaltsführung angesehen werden. In einem anderen Setting, das ist gezeigt worden, konnte dieselbe höfische Repräsentationspraxis aber durchaus als Verschwendung etikettiert werden. Die Versorgung zahlreicher Bastarde eines Fürsten etwa konnte als akzeptabel gelten. Falls der Fürst jedoch keine Nachkommen hatte, die einer als standesgemäß und legitim angesehenen Ehe entstammten, konnte sich das Blatt wenden und die Kosten für die Seidenstrümpfe an den Waden von 50 „natürlichen“ Kindern konnten zu einem politischen Desaster geraten. Erst das politische, soziale, aber auch emotionale oder wirtschaftliche Gesamtsetting entschied darüber, ob solch ein finanzieller Aufwand zu rechtfertigen war oder nicht. Konzeptuell kondensierte dieser Sachverhalt in dem Begriff „Blödigkeit“. Insofern dieses Konzept physische und mentale Einschränkungen ebenso umfasste wie generell unangemessenes Verhalten, war es geeignet, Maßlosigkeit jeglicher Art zu denunzieren, anzuzeigen, dass eine Grenze überschritten worden war, hinter der Rechtmäßigkeit sich in Unrechtmäßigkeit verwandelt hatte. Was genau war nun das „Unpassende“, das „Unschickliche“, der „Unsinn“ und das „Unmaß“, das „Blöde“ in den hier diskutierten acht Fällen? Welche Grenzen waren überschritten worden, was hatte (ge)rechte Herrschaft in eine un(ge)rechte verwandelt und zur Entmündigung beziehungsweise zur Absetzung der Fürsten geführt?

Bezüglich der beiden Markgrafen Christoph I. von Baden und Friedrich des Älteren von Brandenburg-Ansbach konnte deutlich gemacht werden, dass sich das „Unpassende“, das nicht „Schickliche“ zuallererst an den gealterten Körpern, an ihrer Gebrechlichkeit manifestierte. Doch zeigte sich in der näheren Betrachtung, dass diese Gebrechlichkeit just in dem Moment auf die politische Tagesordnung kam, als die Markgrafen ihre Herrschaft auch dann noch behielten, als ihre zahlreichen männlichen Nachkommen schon längst zur Nachfolge bereitstanden. Die „Blödigkeit“ des Fürsten, die Schwachheit des Leibes, die „blödigkeit des libs“ bezeichnete also gerade nicht das bloße Alter. Altersbedingte Gebrechlichkeit war immer auch relativ bestimmbar und stand in direkter Beziehung zur nachfolgenden Sohnesreihe. Im Falle des badischen Markgrafen traf dies in besonderem Maße zu. So hatte Christoph I. doch schon in jungen Jahren geheiratet und in seiner langjährigen Ehe mit Ottilie von Katzenelnbogen zahlreiche männliche Nachkommen gezeugt, die sich zur Zeit seiner Absetzung bereits in den Dreißigern befanden. Da der Fürst zu diesem Zeitpunkt jedoch selbst erst in den beginnenden Fünfzigern stand, kam eine Herrschaftsübergabe nicht infrage. Die (ge)rechte Herrschaft, zu der nach zeitgenössischer Auffassung auch die geordnete und recht-

zeitige Weitergabe der Herrschaft zählte, hatte sich wegen des geringen Altersunterschiedes zwischen Vater und Söhnen sowie wegen seiner Entscheidung, die Nachfolge gänzlich unabhängig von zeitgenössisch gängigen Praktiken zu regeln, in un(ge)rechte und damit anfechtbare Herrschaft verwandelt. Wie sein Zeitgenosse Christoph, so hatte auch der Brandenburg-Ansbacher Markgraf seine Herrschaft nicht zu einem angemessenen Zeitpunkt an seine erwachsenen Söhne geben wollen und zudem ein Regiment geführt, das die Finanzen des Landes – aus Sicht der Stände – im Übermaß strapazierte. Der Anwurf, Friedrich von Brandenburg-Ansbach nutze seine Position und verübe an ständischen Vertretern Gewalttätigkeiten, ergänzte die Palette der Argumente, die eine Entmachtung des Fürsten erlaubte und die Herrschaftsnachfolge der Söhne im Einvernehmen mit den politischen Mächten ermöglichte. Waren die beiden Markgrafen an einer Überzahl von möglichen Herrschaftsnachfolgern gescheitert, so verlor der Tiroler Erzherzog seine Herrschaft auch deshalb, weil er nicht einen einzigen Leibeserben aufzuweisen hatte und damit die an ihn gestellten Anforderungen vor allem bezüglich einer geregelten Weitergabe von Herrschaft nicht angemessen erfüllte. Kritik an übermäßiger Prachtentfaltung, oder anders formuliert, das Unverständnis des Renaissancefürsten gegenüber den neuen Reglementierungen höfischen Wirtschaftens konnten in einem solchen Setting dann genutzt werden, um die Entmachtung, wiederum mit Billigung der Stände, in Gang zu setzen. Wie der Tiroler Erzherzog Sigmund, so waren auch die Württemberger Herzöge Eberhard II. und sein Sohn Ulrich mit Anwürfen wegen schlechter Haushaltsführung konfrontiert. Doch wie gezeigt werden konnte, verbargen sich in diesen beiden Fällen hinter den politisch abgesicherten Kritiken ebenfalls handfeste Nachfolgeprobleme. Lediglich durch eine Seitenlinie mit dem ersten Württemberger Herzog (Eberhard I.) verwandt, entsprach auch ihre Herrschaft nicht den seit der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert verstärkt zu beobachtenden Nachfolgepraktiken im hohen Adel der Frühen Neuzeit, männliche Agnaten in direkter Linie bei der Herrschaftsweitergabe zu bevorzugen. Die seit ihren Anfängen umstrittenen Übernahmen der Herrschaft in Württemberg durch Eberhard II. sowie seines Nachfolgers Ulrich standen der zeitgenössischen Transferlogik einer streng vertikal verlaufenden Herrschaftsweitergabe zwischen männlichen Blutsverwandten in absteigender Linie entgegen.<sup>126</sup> Im Falle Eberhards II. verstärkte sich diese Problematik weiter, weil er – wie Erzherzog Sigmund auch – keine Leibeserben vorzuweisen hatte, und Herzog Ulrich beförderte die Kritiken, indem er versuchte, den eigenen Sohn von der Nachfolge auszuschließen und stattdessen seinen Halbbruder Georg ins Regiment zu bringen. Mangelnde Passform hinsichtlich einer regelhaften Herrschaftsweitergabe vom Vater auf den Sohn lässt sich auch bei den beiden hessischen Wilhelmern beobachten. Ursprünglich als Primogenitur geplant, entwickelte sich das Transfergeschehen mehr und mehr zu einem brüderlichen Konkurrenzunternehmen. Diesen Umstand

<sup>126</sup> Vgl. David Warren Sabean/Simon Teuscher: Kinship in Europe. A new Approach to Long-Term Development. In: dies. (Hg.): Kinship in Europe. Approaches to Long-Term Development (1300–1900). New York/Oxford 2007, S. 1–32.

nutzten die Stände, um ihre eigene Position zu stärken. Inwiefern die Beziehung der beiden Wilhelme zueinander durch unfertige Pläne ihres Onkels Eberhards I., der sich durchaus einen seiner Schwestersöhne als Nachfolger in Württemberg vorstellen konnte, beeinflusst wurde, muss an dieser Stelle dahingestellt bleiben. Sicher zu sagen ist aber, dass er damit nahe männliche Verwandte, auch wenn diese einer weiblichen (schwesterlichen) Linie entstammten (die hessischen Neffen Wilhelm I. und Wilhelm II.), gegenüber Angehörigen aus einer weiter verwandten männlichen Linie (seine Cousins, der spätere Herzog Eberhard II. und dessen Bruder Heinrich von Württemberg-Mömpelgard) zumindest zeitweise bevorzugte. Als der Erbfall in Württemberg 1496 tatsächlich eintrat, waren sowohl der Neffe Wilhelm I. wie der Cousin Heinrich von Württemberg-Mömpelgard wegen festgestellter „Blödheit“ aus der Riege möglicher Nachfolger ausgeschieden. Da Wilhelm II. nach der festgestellten Regierungsunfähigkeit Wilhelms I. nun die väterliche beziehungsweise brüderliche Nachfolge in der hessischen Landgrafschaft antrat, verblieb als Herrschaftsnachfolger in Württemberg allein ein Seitenverwandter aus männlicher Linie – der nach kurzer Zeit wegen un(ge)rechter Herrschaft abgesetzt Eberhard II.

„Blödigkeit“, verstanden als Konzept zur Bezeichnung unangemessenen Verhaltens, dessen Anerkennung das Verdikt „Regierungsunfähigkeit“ ermöglichte, stellte in der religiösen und herrschaftlichen Umbruchszeit an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert, in einer Zeit sich wandelnder Konzepte über legitime Herrschaftsnachfolgen, das Werkzeug bereit, (ge)rechte von un(ge)rechter Herrschaft in einem komplexen Zusammenspiel von Faktoren zu scheiden.

## Abstract

It is not easy to draw an exact borderline between “just” and “unjust” governance in the early modern period. The moral encodings of various *Mirrors for Princes* guided Rulers, politicians and an educated elite; but, in practice, it was hard to decide when princely behaviour transgressed what was permissible in a Ruler. Such transgressions could be in the political sphere or the economic. How much violence was a prince allowed? And how considerate did he have to be in dealing with his own kin and family in matters of power and succession? Princes could be deposed when they acted wrongly. Indeed this was the fate of no less than eight princes within the Holy Roman Empire at the end of the 15<sup>th</sup> century and beginning of the 16<sup>th</sup>. These eight were: the Tyrolean Archduke Sigismund (1427–1497), Duke Eberhard II of Württemberg (1447–1504), his nephew Duke Ulrich of Württemberg (1487–1550), and Ulrich’s uncle Count Heinrich of Württemberg (1448–1519), two successive Landgraves of Lower Hesse – Wilhelm I (1466–1515) and Wilhelm II (1469–1509), and the Markgrave Friedrich V of Brandenburg-Ansbach (1460–1536). This article surveys these cases and reconstructs the techniques and strategies used to distinguish between “just” and “unjust” exercise of power. It explores the concept of *Blödigkeit* or “weakness” as a reason for rejecting a Ruler.



## Wolfgang Reinhard

### Kommentar<sup>1</sup>

Herrschaft ist konkrete politische Macht. Es gibt ihrer drei Stufen: erstens brutale Gewalt, zweitens symbolisch gestaltete, drittens legitimierte. „Legitim ist, was die Leute für legitim halten“, stellt José Marina in seinem Buch „Die Passion der Macht“ fest.<sup>2</sup> Entscheidend ist also die Fähigkeit, die Bevölkerung von der Gerechtigkeit der Machtausübung durch die jeweilige Herrschaft zu überzeugen.

Was aber ist Gerechtigkeit? Was konkret verstanden die Menschen der in den Beiträgen behandelten vier Gemeinwesen (in Polen-Litauen, in Burgund, im osmanischen und im russischen Reich) unter Gerechtigkeit? Auch wenn oder gerade weil die Zeitgenossen sich nicht reflektiert dazu geäußert haben, ist meines Erachtens ein systematischer Vergleich notwendig. Dabei soll es aber nicht um die vier verschiedenen Anwendungen von Gerechtigkeit gehen, die vor allem in Burgund in aristotelischer Tradition ausgearbeitet wurden, sondern um drei verschiedene Auffassungen von der Sache selbst und deren Begründung, die sich auch in drei Arten von Recht niedergeschlagen haben.

*Erstens* ist Gerechtigkeit eine theologische Denkfigur, die aufs Engste mit Sittlichkeit zusammenhängt, sich aber nicht damit deckt. Gerechtigkeit ist eine Tugend, aber eben nicht nur eine Tugend. Der Gerechte vor Gott ist eine zentrale biblische Größe, keineswegs nur aus der Sicht der evangelischen Rechtfertigungslehre. Gerechtigkeit ist eine Eigenschaft Gottes, die als göttliches und als Naturrecht auf die Welt durchschlägt. Auch die personifizierte dargestellte Justitia ist ja eine Art von Quasi-Gottheit.

Offen geblieben ist bei diesen Überlegungen die semantische Frage, ob und wie sich die unterschiedlichen Auffassungen von Gerechtigkeit in verschiedenen Sprachen niedergeschlagen haben. Wie sich zum Beispiel polnische und russische Wörter für „Gerechtigkeit“ unterscheiden und was Transfer zwischen diesen Sprachen bedeutete. Was beinhaltete etwa das aus dem Arabischen abgeleitete Wort für Gerechtigkeit bei den Osmanen?

Zur Veranschaulichung möchte ich auf eine kleine vergleichende Beobachtung mit anthropologischem Hintergrund verweisen: Wenn *pravda* nicht nur „Gerechtigkeit“, sondern auch „Wahrheit“ heißt, dann fällt mir sofort Gandhi ein, der seine

<sup>1</sup> Der nachfolgend verschriftlichte Kommentar bezieht sich auf die Tagungsbeiträge von Hans Georg Majer, Petra Schulte, Stefan Plaggenborg und Hans-Jürgen Bömelburg.

<sup>2</sup> José A. Marina: Die Passion der Macht. Theorie und Praxis der Herrschaft. Basel 2011, S. 105.

sittlich anspruchsvolle Politik der Gewaltlosigkeit *satyagraha* nannte, „Festhalten an der Wahrheit“, wobei „Wahrheit“ ein Synonym für Gott ist.<sup>3</sup> Dieses Beispiel lässt die weitreichenden Folgen der Doppelbedeutung von *pravda* erahnen.

*Zweitens* meint Gerechtigkeit die rechte Ordnung des Gemeinwesens und der Justiz, um die es in den Beiträgen in erster Linie geht. „Gerechtigkeit“ in diesem Sinne bezieht sich auf die Sphäre des positiven menschlichen Rechts, das zwar mit Sittlichkeit konvergieren kann, aber auch als eine bloße Herrschaftsfunktion gedeutet werden muss.

*Drittens* kann die Gerechtigkeit des positiven Rechts – wie sie heute vielfach verstanden wird – auf die korrekte prozedurale Abwicklung von Rechtsgeschäften hinauslaufen, wobei unser Gerechtigkeitsempfinden mehr denn je durch unsere eigenen Interessen geprägt ist. Moralische Aspekte sind hierbei von untergeordneter Bedeutung.

Hingegen spielte im osmanischen wie im russischen Fall das göttliche Recht eine wichtige Rolle, denn die Herrscher waren in beiden Reichen primär sakral legitimiert. In Russland bestand dabei große Eindeutigkeit, weil die Autokratie schlicht als Reproduktion der Gottesherrschaft auf Erden betrachtet wurde. Im Osmanischen Reich war die Lage buchstäblich zweideutig, denn die Herrschaft des Sultans beruhte einerseits auf der mongolischen Weltherrschaftsmythologie mit dem Auftrag des Himmels, andererseits auf dem Einklang mit der Scharia, dem göttlichen Recht des Islam, das theoretisch nicht zur Disposition des Herrschers stand, auch wenn dieser sich die Rolle des Kalifen angeeignet hatte. Die Interpretation der Scharia oblag vielmehr einer besonderen sozialen Gruppe, den *Ulemá*. Allerdings fehlte es dieser im Gegensatz zu entsprechenden abendländischen Experten – wie den Kanonisten der römischen Kirche einerseits sowie den englischen und französischen Juristenkorporationen andererseits – an institutioneller Autonomie.

In Russland scheinen kirchliche Instanzen und Stimmen damals ein noch nicht einmal mit den *Ulemá* vergleichbares Gewicht gehabt zu haben. Ein problematisches Verhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Recht dürfte es demnach in Russland nicht gegeben haben, wohl aber im osmanischen Reich, wo sich die Gesetzgebung des Sultans, der *Kanun*, im Einklang mit der Scharia befinden musste, sofern dieser nicht ohnehin als deren bloße Ergänzung galt.

Eine vergleichbare Situation war weder in Burgund noch in Polen-Litauen gegeben, obwohl hier natürlich ebenfalls das göttliche oder Naturrecht (allerdings in der abendländischen Variante) galt. Aber die Diskussion spielt sich hier überwiegend auf der zweiten Ebene, derjenigen des positiven Rechts ab, wobei allerdings das Ausrinnen der Gerechtigkeit aus dem Recht noch nicht so weit fortgeschritten war wie heute.

Meines Erachtens ist dieser für unser Thema wesentliche Unterschied auf die divergierende rechtliche Stellung und politisch-soziale Rolle der jeweiligen Herr-

<sup>3</sup> Mohandas K. Gandhi: Ausgewählte Werke. Bd. 2: Satyagraha in Südafrika. Hg. von Shriman Narayan/Wolfgang Sternstein. Göttingen 2011.

scher zurückzuführen. Der Zar wie der Sultan waren unumschränkte Herrscher. Ihnen wurde sogar das Obereigentum an allem Land zugeschrieben. Mehr als ein Symbol für diesen Sachverhalt war die unbegrenzte Steuerhoheit beider Kaiser. Gerechtigkeit war demgemäß eine einseitige Angelegenheit, war ein Problem der Tätigkeit des Herrschers und ihrer Wahrnehmung.

Der polnische König verfügte demgegenüber zwar über die üblichen weitreichenden und nicht genau umschriebenen Befugnisse abendländischer Monarchen, allerdings kommt bezeichnenderweise die ansonsten weitverbreitete altorientalisch-biblische Herrschaftsmetapher von Hirt und Herde in Polen nicht vor. Gleichwohl begrenzte nicht die fehlende sakrale Legitimation die königliche Machtvollkommenheit, sondern der im Laufe der Zeit institutionalisierte Dissens mit den Ständeversammlungen.

Der Herzog von Burgund war streng genommen sogar nicht einmal Monarch, sondern herrschte über seine Lande nur kraft Addition der jeweiligen Titel – nicht umsonst hatten die Herzöge versucht, die Könige Europas durch ihr Hof- und Ordenszeremoniell symbolisch zu überholen, nicht umsonst hatte Karl der Kühne nach der Königswürde gestrebt. Doch auch er blieb auf die Stände angewiesen, selbst wenn davon im vorliegenden Beitrag nicht die Rede ist.

Bezeichnenderweise konnte weder der Herzog von Burgund noch der polnische König aus eigener Machtvollkommenheit heraus Steuern erheben. Besteuerung war hier wie dort eine Rechtsfrage, die – wie andere Rechtsfragen auch – mit den Ständen auszuhandeln war. Gerechtigkeit basierte demnach auf Gegenseitigkeit; mehrfach wurde diese Gegenseitigkeit sogar durch Herrschaftsvertrag geregelt.

Vor allem gab es in Polen und Burgund im Gegensatz zum osmanischen und russischen Reich eine selbstbewusste Elite: den Adel, der in Polen ausschließlich und in Burgund zusammen mit den Städten den Ton angab. Die Verantwortung für die Gerechtigkeit war in beiden Fällen nicht dem Herrscher vorbehalten, sondern Gerechtigkeit wurde als allgemeine Adelstugend betrachtet. Auch der Adel musste sich durch entsprechendes Verhalten legitimieren. Denn zur Macht gehört immer – oder zumindest oft genug – Gegenmacht, die sich ebenfalls erstens gewaltsam, zweitens symbolisch, drittens durch Legitimation ausdrücken kann. Bekanntlich berechtigte die Rechtsverletzung durch den Herrscher in Lateineuropa die Untertanen zum Widerstand, notfalls mit Gewalt. Eine solche Befugnis, die im Westen im Verschwinden begriffen war, wurde in Polen-Litauen in Gestalt des *Rokosz* sogar zur Institution.

Streng genommen waren zwar auch der Sultan und der Zar dem göttlichen Recht unterworfen, aber Rechtsverletzungen von ihrer Seite blieben ohne Folgen. Wenn Zaren oder Sultane dennoch beseitigt wurden, dann fragt man sich sehr, wie weit es wirklich um Verletzung von Herrscherpflichten ging oder solche Beschuldigungen allenfalls als legitimatorischer Vorwand für Palastintrigen dienen sollten. Widerstand war das jedenfalls nicht. Josef von Volokolamsk konzidierte in seiner ersten Phase allenfalls passiven Ungehorsam mit Leidensbereitschaft; übrigens ganz wie Martin Luther in seiner Obrigkeitsschrift von 1523.

Im Falle des Sultans wie des Zaren stößt man auf eine bemerkenswerte politisch-anthropologische Parallele zu späteren Verhältnissen: das hochentwickelte Bittschriftenwesen. In der verflossenen DDR hatten sich ähnlich wie in der Sowjetunion Bittschriften an Behörden, gegebenenfalls an den Staatsratsvorsitzenden persönlich, zu einem Ersatz für demokratische Willensbildung entwickelt.<sup>4</sup> Das Verhalten des entmündigten Volkes unter einer Diktatur entsprach also genau demjenigen unter einer Autokratie.

Abendländische Monarchen mussten sich ständig an der göttlichen Gerechtigkeit messen lassen, weil diese auch „Eigentum“ ihrer Untertanen war. Die polnische „Adelsnation“ nahm bisweilen sogar die Sakralität für sich in Anspruch. Noch bei John Locke gilt der Mensch von Natur aus als Eigentümer erstens seiner eigenen Person, zweitens seiner Rechtsansprüche und drittens seiner Besitztümer im engeren Sinn.<sup>5</sup> Eigentum war in seiner politischen Theorie „heilig“ und jedem Zugriff entzogen. Zudem wurde lateineuropäischen Fürsten traditionell nahegelegt, sich an ihr eigenes positives Recht zu halten.

Von den praktischen Fragen, die in diesem Zusammenhang auftauchten, dürfte die nach der Vergabe von Ämtern und Pfründen gemäß der distributiven Gerechtigkeit für die Politik der Frühen Neuzeit von besonderer Bedeutung gewesen sein. Das einschlägige Problem von Nepotismus, Patronage und Ämterhandel kam allerdings in den Beiträgen nicht zur Sprache, obwohl es dort interessante Zusammenhänge zu Herrschaftsfunktion und Herrschaftslegitimation gibt.

Betrachtet man, um im burgundischen symbolisch-kommunikativen Kontext zu bleiben, die distributive und die retributive Gerechtigkeit zusammen, stößt man auf ein weiteres wichtiges Desiderat der Beiträge: das Verhältnis von *Justitia* und *Gratia*, von Recht und Gnade (oder auch Milde). Beide lagen in den Händen des Herrschers und hatten eine theologische Dimension – nicht nur bei Martin Luther, sondern auch im Islam, wo Allah bekanntlich der Barmherzige ist (auch wenn manche seiner Anhänger das offensichtlich verdrängen wollen). Beide Prinzipien sind bereits auf einer so elementaren Ebene wie dem Finanzwesen von Bedeutung, wo es Einnahmen wie Ausgaben von Rechts wegen und aus Gnade gab.

Ebenfalls offen geblieben ist in den Aufsätzen die Grundsatzfrage, ob Herrschaft denn überhaupt gerecht sein muss. Dies hängt teilweise mit der Quellengrundlage verschiedener Beiträge zusammen, die der Theorie den Primat vor der Praxis gaben, vielleicht aber auch mit dem allgemeinen Primat der Bedeutungsvor der Realgeschichte in der heutigen Forschung. Theoretische Legitimation steht immer im Dienste der politischen Praxis und wird durch diese geprägt und verformt. „Verformt“ will heißen: Legitimation durch Gerechtigkeit beruht auf einer Fiktion. Politik, Recht und Ethik brauchen Fiktionen, um Ergebnisse zu erzielen, mit denen sich die Welt ordnen lässt. Wir schaffen Fiktionen, um die Wirklichkeit zu begreifen, benutzen sie jedoch, als ob sie nicht fiktiv wären, sodass sie

<sup>4</sup> Vgl. die unveröffentlichten Forschungen von Stefan Schmidt, Erfurt/Halle a. d. S.

<sup>5</sup> Hans Fenske u. a.: Geschichte der politischen Ideen von der Antike bis zur Gegenwart. Frankfurt a. M. 32008, S. 325f.

sich in der Wirklichkeit bewähren können. Die SPD veranstaltete eine Gerechtigkeitskonferenz, aber der Nobelpreisträger Hayek hat uns schon vor langer Zeit belehrt, dass es sich mit der sozialen Gerechtigkeit verhalte wie mit den Hexen – beide gibt es nicht, aber viele glauben daran. Doch der Glaube versetzt angeblich Berge ...

Warum muss Herrschaft denn überhaupt „gerecht“ sein? Dieser Anspruch ist nichts als ein Überbleibsel des vormodernen politischen Diskurses, in dem Politik personalisiert war und deshalb mit der persönlichen Sittlichkeit des Herrschers stand und fiel. Seit Machiavelli geht es im politischen Diskurs – wie in der Praxis schon immer – aber nicht mehr um Moral, sondern um Funktion. Gerechtigkeit wird demgemäß funktionalisiert, wird bloße Legitimationsideologie. Das Ausrinnen der Gerechtigkeit aus dem Recht hat längst zur Beschränkung auf die niedrigste, die rein prozedurale Ebene der drei Gerechtigkeitsdiskurse geführt. Recht und Politik legitimieren sich nur noch durch Verfahren.



# *Ludwig Steindorff*

## Kommentar<sup>1</sup>

Die Rolle eines Kommentators bei einer Konferenz unterscheidet sich von der eines Referenten dadurch, dass Letzterer – von der Rücksichtnahme auf die Gesamtplanung der Tagung abgesehen – die Hoheit über sein Thema hat und einen Text nach seinem Ermessen gestalten kann, hingegen Ersterer bis zum Moment des Bekanntwerdens des Redemanuskripts – oder gar erst bis zum Vortrag – im Ungewissen darüber bleibt, was für Inhalte sich hinter den angekündigten Titeln verbergen.

So war auch ich gespannt, welche Texte mich erwarteten. Erkennbar waren nur der jeweilige geografische Bezug und die ungefähre zeitliche Einordnung. Ob es aber ansonsten etwa bei den gewählten Ansätzen Gemeinsamkeiten geben würde, ließ sich im Vorfeld kaum voraussehen. Die vier Beiträge sind dann auch in ihren Konzeptionen ganz verschieden. Gemeinsam ist ihnen nur, dass sie nicht, wie im Falle der Vorträge von Stefan Plaggenborg oder Petra Schulte, eine einzelne Quelle ganz in das Zentrum ihrer Ausführungen stellen.

*Günter Baranowski* gibt in seinem Beitrag einen konzisen Überblick über die russische Rechtsgeschichte bis ins 16. Jahrhundert. Im Mittelpunkt seiner Untersuchung stehen die über die Rechtsbücher erfolgten Kodifikationen, doch zieht er mit dem „Domostroj“ auch ein Werk der Hausvaterliteratur heran. Baranowski stellt hierbei für den von ihm behandelten Zeitraum folgende Entwicklungen fest:

- die Ausweitung der Rechtsgegenstände in den Gesetzbüchern,
- die sich auf der Ebene des Rechts widerspiegelnde Christianisierung der Gesellschaft,
- die Verschriftlichung der Rechtspraxis,
- den Ausbau der Verfahrenssicherheit sowie
- den Übergang vom Sühne- zum Strafrecht und die damit verbundene Übernahme der Rechtspflege als zentrale Aufgabe weltlicher und geistlicher Gewalt.

Letzteren Prozess hat schon 1980 Daniel Kaiser für die Zeit des Kiever und des Moskauer Reichs detailliert nachgezeichnet.<sup>2</sup> Er konstatiert den Übergang vom dyadischen zum triadischen System. Der Rechtsausgleich war fortan nicht mehr

<sup>1</sup> Der nachfolgend verschriftlichte Kommentar bezieht sich auf die Tagungsbeiträge von Günter Baranowski, Claudia Römer, Alexander Schunka und Alfons Brüning.

<sup>2</sup> Daniel Kaiser: *The Growth of the Law in Medieval Russia*. Princeton 1980.

nur Sache der Parteien beziehungsweise von Opfer und Täter, sondern die fürstliche (oder auch geistliche) Gewalt trat nun als vermittelnde und entscheidende Instanz hinzu.

Wie Baranowski herausstellt, erfolgten die von ihm aufgezeigten Prozesse – von der Perzeption byzantinischen Rechts im Bereich der kirchlichen Jurisdiktion abgesehen – nicht als Setzung oder als planvolle Übernahme von außen, sondern als eine immanente Entwicklung. Baranowski formuliert als eigene Prämisse die Historizität von Gerechtigkeit – jede Zeit setze sich andere Maßstäbe.

Soweit sich strukturelle Parallelen zu West- und Mitteleuropa ergeben, sind diese zeitverschoben, ähnlich wie ich es in meinen Forschungen für einen ganz anderen Bereich der altrussischen Lebenswelten aufgezeigt habe, nämlich den der Stiftungspraxis und des Totengedenkens. In Westeuropa erlebten Stiftungen für das eigene Seelenheil und das von Angehörigen ihre Blütezeit im Hochmittelalter. Das liturgische Totengedenken wie auch die damit verbundene pragmatische Schriftlichkeit erfuhren in dieser Zeit ihre größte Entfaltung. Im Moskauer Reich hingegen war diese soziale Praxis erst im 15. bis 17. Jahrhundert stark verbreitet und hatte ihren Höhepunkt im 16. Jahrhundert.<sup>3</sup>

Anliegen von *Claudia Römer* ist es, in ihrem Beitrag aufzuzeigen, dass bei den Osmanen das Verständnis von Gerechtigkeit eng mit der Gewissheit um die Legitimität der Herrschaft verbunden war, dass Gerechtigkeit in Abhängigkeit vom Verfügen über Macht – im Sinne der Durchsetzung von Herrschaft – stand und dass aus der Gerechtigkeit der Anspruch auf Freundschaft folgte. Römer veranschaulicht dies anhand von Korrespondenzen zwischen dem Osmanischen und dem Habsburger-Reich – seien es Schreiben hoher osmanischer Würdenträger an den Kaiser und seine Feldherren, seien es Briefe osmanischer Gefangener, die sich an den Sultan wandten.

Bemerkenswert ist die Asymmetrie des von Ibrahim Pascha ausgesprochenen Freundschaftsangebots, das Römer in ihrem Beitrag präsentiert. Dieses erfolgte aus dem Gefühl der Überlegenheit und stand unter der Prämisse, dass sich der Kaiser dem Willen des Sultans gegenüber wohl verhalte. Zur Erwidderung der angebotenen Freundschaft verlangte Ibrahim Pascha 1534 symbolkräftige Handlungen; Briefe seien viel weniger wert als ein Gesandter, der sich auf die Schutzzusage verlasse. Erst durch die Reise würde die gewährte Freundschaft auf die Probe gestellt.

Wie Iskender Pascha 1564 an Erzherzog Karl schrieb, fördern gut bewachte, sichere und respektierte Grenzen die Freundschaft. Auch in diesem Brief wurden Kräfteverhältnisse und Freundschaft als voneinander abhängig angesehen, gleichermaßen gültig für die osmanische wie auch für die habsburgische Seite.

In den von Römer behandelten Textpassagen erscheint „Gerechtigkeit“ in verschiedensten Bedeutungsfacetten: Sie lag in der Person sowie im Amt des Sultans

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Ludwig Steindorff: *Memoria in Altrußland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge*. Stuttgart 1994; ders.: *Desirable Ubiquity?. Family Strategies of Donation and Commemoration in Muscovy*. In: *CMR* 57 (2016) 2–3, S. 641–665.

selbst – sein Handeln konnte folglich nicht mehr hinterfragt werden. Sie offenbarte sich im Handeln gemäß den Gesetzen und Gewohnheiten. Sie konnte sich aber auch im Erbarmen zeigen – so im Fall der von den Österreichern gefangen genommenen Soldaten, die vom Sultan erhofften, er möge ihnen über einen Austausch zur Freiheit verhelfen. Als Gegengabe baten die Gefangenen Gott und den Propheten um einen späteren guten Tod des Sultans, um das Wohlergehen seiner Söhne und um das Seelenheil seiner Vorfahren. Dies erinnert mich an das Wirken von diesseitiger Gabe und jenseitiger Gegengabe in der christlichen Stiftungs- und Memorialpraxis.<sup>4</sup> Das aus der Vielzahl von Einzelzeugnissen entwickelte Bild vom gerechten Herrscher im Osmanischen Reich entspricht dem von Claudia Römer vorgestellten „Kreis des Gleichgewichts“.

Für die Fragestellung der Tagung ist wichtig festzuhalten, dass man in Zeugnissen aus dem Osmanischen Reich Konzepte von Gerechtigkeit findet, die Ähnlichkeiten mit denen aus der Welt der damaligen christlichen Reiche aufweisen und aus heutiger Sicht nachvollziehbar sind. So wie die osmanischen Verfasser der Schreiben ins Habsburger Reich darauf setzten, dass ihr Sprechen über Macht, Legitimität, Gerechtigkeit und Freundschaft von den Empfängern verstanden werden konnte, so wie sie von der Übersetzbarkeit des von ihnen Geschriebenen ausgingen, so sind die Texte für uns in der Übersetzung verständlich, und wir können sie in unserer Gegenwartssprache erörtern.

*Alexander Schunka* hat mit seinem Beitrag eine Fallstudie zu Konstellationen der Koexistenz von verschiedenen Konfessionen vorgelegt. Er behandelt das Nebeneinander der reformierten Dynastie und der Bevölkerungsminderheit auf der einen sowie der großen lutherischen Mehrheit auf der anderen Seite im Preußen des 17. und 18. Jahrhunderts. Sehr wohl gab es Versuche, die Lutheraner über Angebote der wechselseitigen Angleichung oder gar der Union zu vereinnahmen. Zugleich akzeptierte man den Status quo der Mehrdeutigkeit und strebte nur mittels „Moderation“ die Herstellung der „Eindeutigkeit“, hier verstanden als Monokonfessionalität, an.

Gerechtigkeit war das, was als „recht und billig“ erschien, sie beinhaltete keineswegs die Gleichbehandlung aller, soweit diese nicht gleich waren. Es galt, den Ausgleich zwischen dem Herrschaftsinteresse an möglichst weitgehender Homogenität und dem Akzeptieren des Machbaren zu suchen. Dieser Weg war Teil der Staatsräson. Er versprach ein besserer Garant für Stabilität zu sein, als der Versuch, Eindeutigkeit zu erzwingen.

Am Beispiel des frühneuzeitlichen Preußens zeigt Schunka die Leistungsfähigkeit eines Staats- und Gesellschaftsmodells auf, das Interessengegensätze als gegeben hinnahm und nicht als Bedrohung ansah. Diese waren institutionalisiert: hier die Dynastie und die Reformierten – dort die Lutheraner. Es mag generell eine

<sup>4</sup> Vgl. ders.: Donations and Commemorations in the Muscovite Realm – a Medieval or Early Modern Phenomenon?. In: ders. (Hg.): Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen. 14.–17. Jahrhundert. Wiesbaden 2010, S.477–498, hier: S.479.

Stärke des „westlichen“ Modells seit dem Hochmittelalter darin liegen, dass dieses immer wieder neue Foren zum Aushandeln von Interessengegensätzen ausbildet, ohne den Grundkonsens der Ordnung infrage zu stellen. Demgegenüber bedauerte der an der Université de Fribourg tätige russische Theologe Avgustin Sokolovskij während eines Vortrags in Kiel vor einigen Jahren, der Orthodoxie falle es sehr schwer zu unterscheiden, ohne zu trennen – eine Aussage, die durchaus im Einklang mit den Befunden von Stefan Plaggenborg über das Denken des Iosif Volockij steht.

Alfons Brüning formuliert mit dem Titel seines Beitrags „*Symphonia* als moralische Ordnung. Moskauer Diskurse über den gerechten Herrscher und seine Funktion“ bereits eine These und konstatiert das Fortwirken des mit der Christianisierung aus Byzanz entlehnten Modells der *symphonia*, des „Gleichklangs“ von geistlicher und weltlicher Gewalt. Bei faktischer Überlegenheit der weltlichen gegenüber der geistlichen Gewalt bildeten diese gemeinsam eine Dyarchie, eine „Doppelherrschaft“. Recht und Gerechtigkeit zeigten sich in der Einhaltung dieser Ordnung, die aus der Religion abgeleitet war. Es gab weder einen Freiraum noch ein Bedürfnis, dieses Recht zu reflektieren.

Wenn im Kontext der Geschichte des Moskauer Reichs von „Autokratie“, russisch *samoderžavie*, die Rede ist, sollte man sich allerdings freimachen von der negativen Konnotation dieses Wortes im alltäglichen Sprachgebrauch der Gegenwart. Damit assoziierte Inhalte wie „Willkür“, „Diktatur“ und „Mangel an Freiheit“ wurden erst metonymisch aus der Wahrnehmung der Herrschaftspraxis im 19. Jahrhundert abgeleitet. Eigentlich bedeutet das Wort, ins Deutsche durchaus angemessen als „Selbstherrschaft“ übertragen, nur, dass die Herrschaft von keiner irdischen Instanz abgeleitet ist, sondern allein auf Gott beruht. In diesem Sinne war auch der Sultan ein *autokrator* wie der byzantinische Kaiser oder der russische Großfürst und Zar.

Wie inzwischen in der Forschung weitestgehend unbestritten ist, implizierte die Autokratie nicht das Recht (und auch nicht die Befähigung), Herrschaft ganz alleine auszuüben. Der Großfürst und Zar musste sehr wohl danach streben, in seiner Umgebung Konsens zu erzielen. Im Unterschied zu den westkirchlich geprägten Reichen waren jedoch die Gruppen, auf deren Konsens die Herrschaft aufbaute, nicht ständisch-assoziativ konstituiert, vielmehr war der Einzelne in diesen Gruppen rechtsförmlich nur über seine genealogische Nähe oder Ferne zum Herrscher und über seine Stellung im Dienst für ihn verortet.

Brüning führt einige Indizien dafür an, dass die religiöse Begründung der Herrschaft schon unter Zar Fedor Aleksejevič in der symbolischen Kommunikation ein wenig zurückgenommen wurde. Doch bin ich skeptisch, ob man aus seinem Sprechen vom *obščee dobro* („Gemeinwohl“), das angeblich durch die Abschaffung der Rangplatzordnung 1682 geschützt werde, auf eine Beeinflussung durch westliches Naturrecht schließen kann. Der Terminus dürfte doch letztlich aus dem älteren, auf griechischen Vorlagen basierenden russischen Texterbe stammen und somit mittelbar auf die antike Philosophie zurückgehen. Die gesamte Text-

umgebung in der Proklamation von 1682 folgt ganz den traditionellen christlich-religiösen Argumentationsmustern.<sup>5</sup>

Wie Brüning ausführt, waren es gerade die beiden ersten Herrscher aus dem Hause Romanov, Zar Michail und Zar Aleksej, also Großvater und Vater von Zar Fedor wie auch von Peter dem Großen, die eine besondere symbolische Frömmigkeit pflegten. Erinnert sei hier an den auch von Adam Olearius berichteten Besuch bei den Gefangenen im Kreml in der Osternacht. Der Zar stieg symbolisch zu den Toten herab und wandte sich den geringsten Brüdern Christi zu. So wie Olearius die Szene des Ostergrußes beschreibt, war dem Autor die Handlung doch eher fremd: Denn er erweckt beim Leser irreführend vorab die Erwartung, der Zar werde die Gefangenen freilassen.<sup>6</sup>

Unabhängig von aller „Verwestlichung“ in Lebensformen und Technik, die durch die Anwesenheit von „Westlern“ hervorgerufen wurde, fehlte im 17. Jahrhundert doch das Bekenntnis, dieser Welt zugehörig sein zu wollen. Der Wille zu einer Einbindung in die „westlichen“ Diskurse war noch kaum ausgeprägt. Man kann in den unter dem Moskauer Patriarchen Nikon durchgeführten Liturgiereformen und Buchkorrekturen den Einfluss der Konfessionalisierungsprozesse in Ruthenien, den orthodoxen Gebieten innerhalb Polen-Litauens, erkennen, doch sie erscheinen zugleich als autochthone Fortschreibung der Normierungsbestrebungen, wie sie schon im „Stoglav“, den Beschlüssen der Hundert-Kapitel-Synode von 1551, zu erkennen waren.

Über alle früheren Ansätze der Öffnung hinweg bildet die Reformpolitik Peters des Großen eine klare Zäsur, durch die sich der „Westen“ vom Feindbild, von dem man allerdings manches lernen konnte, zum Vorbild wandelte.

Das aus Byzanz entlehnte Modell der *Symphonia* in der *Dyarchie* war nicht nur für das Herrschafts- und Rechtsverständnis innerhalb eines orthodoxen Reichs von Bedeutung, es bedingte auch die Entwicklung der Kirchenhierarchie: Sobald sich jüngere orthodoxe Reiche konsolidiert und von Byzanz politisch emanzipiert hatten, strebten sie in Analogie zur *Dyarchie* innerhalb des byzantinischen Reichs nach kirchlicher Autokephalie – beispielsweise das Erste Bulgarische Reich am Ende des 9. Jahrhunderts und Serbien am Anfang des 13. Jahrhunderts. Das Moskauer Reich erlangte die faktische Autokephalie 1448, kanonisch sanktioniert wurde sie erst 1589 mit der gleichzeitigen Erhebung des Metropoliten zum Patriarchen. Generell bestand das Streben nach deckungsgleichen weltlichen und kirchlichen Grenzen. Noch heute ist dieser Mechanismus wirksam und zugleich konfliktträchtig: So

<sup>5</sup> Polnyj svod zakonov rossijskoj imperii s 1649 goda. Tom II. 1676–1688. St. Petersburg 1830, No. 905, S. 368–379, hier bes.: S. 371, online zugänglich unter: [http://nlr.ru/e-res/law\\_r/search.php](http://nlr.ru/e-res/law_r/search.php) (letzter Zugriff am 22. 5. 2019).

<sup>6</sup> Adam Olearius: Vermehrte Neue Beschreibung Der Muscovitischen und Persischen Reyse. Schleswig 1656. Hg. von Dieter Lohmeier. Tübingen 1971, S. 134. Erwähnt auch schon in der ersten Ausgabe von 1647, vgl. Ludwig Steindorff: „Adam Olearius’ Sicht auf das Moskauer Reich“. In: Kirsten Baumann/Constanze Köster/Uta Kuhl (Hg.): Adam Olearius. Neugier als Methode. Petersberg 2017, S. 85–93, hier: S. 90, S. 93; andere Quellen hierzu bei Steindorff: Memoria (wie Anm. 3), S. 65.

etwa, wenn die selbstproklamierte Makedonische Orthodoxe Kirche gegen den Willen der Serbischen Orthodoxen Kirche nach Autokephalie strebt.<sup>7</sup>

Die Entwicklung in der Westkirche war eine andere: Stets war es zwar auch hier ein Anliegen, die kirchlichen Grenzen den politischen anzupassen – man denke zum Beispiel an den Akt von Gnesen für Polen im Jahr 1000 oder an die Lösung der dänischen Bistümer vom Erzbistum Hamburg durch die Errichtung des Erzbistums Lund 1103, aber dies ging nicht über die Bildung von Kirchenprovinzen hinaus. Der Primat Roms innerhalb der katholischen Kirche blieb dabei stets erhalten. In dieser Konstellation ergab sich immer wieder die Notwendigkeit zum Ausgleich von weltlichen und geistlichen Interessen, zwischen der auf Rom ausgerichteten Kirche und den einzelnen Ländern. Dabei gewann man Erfahrung mit der Institutionalisierung von Interessengegensätzen und mit Foren zur Aushandlung der Gegensätze – dadurch gelang es dem Alten Reich, auch die Konfessionalisierung zu überdauern.

Die aus der Reformation hervorgegangenen evangelischen Landeskirchen hatten zwar mit dem orthodoxen Modell die Autokephalie der einzelnen Landeskirche gemeinsam, aber die Frage hierarchischer Beziehungen der Geistlichkeit über die Landesgrenzen hinweg stellte sich nicht.

Die vier diesem Kommentar zugrunde liegenden Beiträge liefern mir auch Impulse zu Überlegungen darüber, wie mit dem Rahmenthema „Gerechtigkeit und gerechte Herrschaft in vergleichender Perspektive“ zu verfahren ist. Als ein Kriterienkatalog der Vergleichbarkeit bietet sich an:

- Rechtsterminologie,
- Akteure des Rechts und der Gerechtigkeit (Herrscher, Richter, Geistliche, Gelehrte, Nutzer des Gerichtes et cetera),
- Strukturvoraussetzungen für Recht und Gerechtigkeit sowie
- Rechtsnormen und Verständnis von Gerechtigkeit.

Wie schon im gewählten Thema des Sammelbandes fassbar, sind das Sprechen über Recht und über Gerechtigkeit untrennbar miteinander verbunden. Der Begriff „Recht“ bezeichnet, unabhängig von der Historizität des Rechts, etwas auf der synchronen Ebene erst einmal Statisches, das Aussagen zu Werten und Verfahren enthält. Der Begriff „Gerechtigkeit“ bezeichnet demgegenüber etwas Dynamisches: das dem Recht angemessene Verhalten und Entscheiden, die Sicherung von Werten und Verfahren. Der Rechtsgeber beansprucht, Gerechtigkeit zu gewährleisten; der Nutzer des Rechts, der vom Recht Betroffene, erwartet Gerechtigkeit. In der Wahrnehmung kann es hierbei durchaus Diskrepanzen darüber geben, ob Gerechtigkeit gegeben ist, sei es im Verhältnis zwischen zwei Rechtsparteien zu dem Zeitpunkt selbst, sei es aus der Außensicht zu dem Zeitpunkt oder auch im historischen Rückblick.

<sup>7</sup> Zur Bekräftigung der politischen Unabhängigkeit der Ukraine von Russland hat sich die ukrainische Regierung auch die kirchliche Unabhängigkeit vom Moskauer Patriarchat zum staatlichen Anliegen gemacht. Am 5. Januar 2019 hat der Patriarch von Konstantinopel das 1991 errichtete Kiever Patriarchat als kanonisch anerkannt und ihm die Autokephalie zugesprochen. Es bleibt nun die Frage, wie viele orthodoxe Gemeinden in der Ukraine dennoch weiterhin den Patriarchen von Moskau als ihr Oberhaupt anerkennen.

Mein Interesse bezieht sich vor allem darauf, klare methodische Voraussetzungen für rechtsterminologische Überlegungen sicherzustellen. Hier bieten sich zwei Zugriffe an: Entweder kann man, semasiologisch vorgehend, Recht definieren beziehungsweise von einer vorliegenden Definition ausgehen und daran die Verhältnisse in verschiedensten historischen Kontexten messen. Oder man analysiert, onomasiologisch verfahren, die Wörter, mit denen in einer Sprache und in einem bestimmten historischen Kontext Recht und Gerechtigkeit erfasst wurden. Welche Erkenntnisse ergeben sich daraus?

Begonnen sei mit Überlegungen zum ersten Zugriff: Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit von Recht und Gerechtigkeit gesprochen werden kann, damit die Bezeichnung Recht angemessen ist? Wie können die Sachverhalte Recht und Gerechtigkeit mit anderen Worten beschrieben werden? Günter Baranowski zitiert ein Angebot für die Definition von Recht, nämlich aus den „Digesten“ innerhalb des „Corpus iuris civilis“: *Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere* („Die Vorgaben des Rechtes sind: ehrenhaft zu leben, den anderen nicht zu verletzen, jedem das Seine zukommen zu lassen“). Statt der geläufigen Übersetzung „ehrenhaft zu leben“ dürfte angemessener sein: „entsprechend der Ehre zu leben, die einem zukommt“. Im Satz vorher definieren die „Digesten“ die Gerechtigkeit: *Justicia enim est constans et perpetua voluntas jus suum unicuique attribuere* („Gerechtigkeit ist der beständige und dauerhafte Wille, einem jeden sein Recht zukommen zu lassen“).<sup>8</sup> Jedoch sind diese und andere Lehrsprüche eben gerade nicht in die altrussische Texttradition gelangt, das heißt: Eine Reflexion über das Recht erfolgte nicht. Schließlich können wir einen Satz von Augustinus aufgreifen, dessen ersten Teil (*bis magna latrocinia*) ich zum ersten Mal als Inschrift an einem in den 1950er-Jahren wiederaufgebauten Haus in Münster gelesen habe und der hier offensichtlich mahnend auf die Rechtswillkür der NS-Zeit zurückverweist: Der ganze Satz lautet: *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia, quia et latrocinia quid sut nisi parva regna?* („Was sind schließlich Reiche ohne Gerechtigkeit anderes als große Räuberbanden, da doch Räuberbanden auch nichts anderes sind als kleine Reiche?“).<sup>9</sup>

Es ist Anliegen des vorliegenden Bandes, zu untersuchen, inwieweit und auf welche Weise diese Ansprüche in den von den Aufsätzen behandelten Reichen eingelöst wurden. Wie angemerkt sei, ist allen eben zitierten drei Sätzen gemeinsam, dass sie dem Recht eine ordnende Kraft zuschreiben und dass mithilfe des Rechts Beziehungen zwischen Menschen geregelt werden. Nach welchen Maßstäben und mit welchen Mitteln jedoch diese Regelungen erfolgen, das unterliegt wechselnden historischen Bedingungen.

Meine Überlegungen zum zweiten Ansatz, der Analyse des Wortfeldes in einer Sprache mit dem Ziel, dadurch etwas über das Rechtsverständnis in einem bestimmten Kontext zu erfahren, beschränke ich hier auf einige ergänzende Überle-

<sup>8</sup> Okko Behrens u. a. (Hg.): *Corpus iuris civilis. Text und Übersetzung. Bd. II: Digesten 1-10.* Heidelberg 1995, S. 94 (Digesta 1.1.10,1 u. Digesta 1.1.10, Prooemium).

<sup>9</sup> Aurelius Augustinus: *Der Gottesstaat. De civitate Dei. Bd. I: Buch I-XIV.* Übersetzt von Carl Johann Perl. Paderborn 1979, S. 222f. (IV, 4, 1 lateinisch und deutsch).

gungen zu dem, was Günter Baranowski und Alfons Brüning über das Polysem *pravda* mit dem Nebeneinander seiner Bedeutungen „Recht“, „Gerechtigkeit“, „Wahrheit“ ausgeführt haben. Die Wortbildung aus der Wurzel *prav-*, Grundbedeutung „richtig“, mit dem Suffix „-d“ und der a-Deklination ist sehr ungewöhnlich. Als weitere Belege der Nutzung dieses Suffixes im Altrussischen habe ich nur die Wörter *krivda* und *vražda* ermitteln können.<sup>10</sup> *Krivda* erscheint als Antonym zu *pravda* – das Substantiv ist abgeleitet vom Adjektiv *kriv*, „falsch, ungerade, krumm“ – und hat die Bedeutungen „Lüge“, „Ungerechtigkeit“, „Unrecht“.<sup>11</sup> *Vražda*, „Feindschaft“, ist abgeleitet von *vrag*, „Feind“, „Teufel“. Über die gemeinsame Art der Stammbildung kann man *pravda* mit *vražda* auch semantisch verbunden sehen, *pravda* hebt *vražda* auf und bedeutet auch „freundliche Beziehung“.

Wie mehrfach angesprochen wurde, ist das Wort *spravedlivost*‘, „Gerechtigkeit“, ein erst im 18. Jahrhundert aus dem Polnischen ins Russische übernommenes Lehnwort. Es steht im selben Verhältnis zu *pravo* wie Gerechtigkeit zu Recht im Deutschen. Unbestritten ist die Übernahme des Wortes ein Indiz für einen sprachlichen Differenzierungsprozess des Wortfeldes Recht im Russischen, doch gilt es zu betonen, dass das Fehlen eines sprachlichen Ausdrucks noch kein Beweis für die fehlende Unterscheidung zwischen dem statischen Recht und der dynamischen Gerechtigkeit ist. Obendrein sind im Altrussischen Wörter mit sehr ähnlichem Bedeutungsumfang wie *spravedlivost*‘ nachgewiesen: *pravdivost*‘ und *pravedstvo* – beides Ableitungen von *pravda*.

Aber ebenso umgekehrt gilt: Das Vorhandensein des Wortes ist noch kein Beleg für das Vorhandensein des Sachverhalts! Auch die Justiz der Schauprozesse in der Sowjetunion der 1930er-Jahre beanspruchte, Gerechtigkeit zu üben, obwohl diese Gerechtigkeit in keiner Weise den zitierten Sätzen aus den „Digesten“ und bei Augustinus entsprach. Hier trug die Sprache zur Kultur der Lüge bei.

Bei allen Reflexionen zum Thema Recht und Gerechtigkeit sollte man sich stets darüber im Klaren sein, ob man von einem von einem selbst gesetzten beziehungsweise anerkannten Anspruch ausgeht, also: davon, was man selbst darunter versteht, oder, ob man dem Anspruch in einem bestimmten historischen Kontext folgt. Unabhängig von der Vielfalt der Ausformungen und von der unterschiedlichen Gestaltung des Wortfeldes Recht und Gerechtigkeit gehören Recht und Gerechtigkeit zu den Universalien der Kultur.

<sup>10</sup> Nach Sofija P. Lopusanskaja/Elena M. Petručina: *Obratnyj slovník k Slovarju drevnerusskogo jazyka (XI–XIV vv.)*. Wolgograd 2001, S. 9; Galina A. Bogatova (Hg.): *Slovar russkogo jazyka XI–XVII vv.* Bd. 25. *Spravočnyj vypusk*. Moskau 2001, S. 402f. Auszuklammern sind nur scheinbar analoge Bildungen wie *žažda* („Durst“). *Žažd-* ist aus der Palatalisierung der Wurzel *žad-* („durstig“) entstanden.

<sup>11</sup> *Krivda* als Gegenbegriff zu *pravda* behandelt auch Walter Koschmal: Die russische Wahrheit. In: Mathias Meyer (Hg.): *Kulturen der Lüge*. Köln/Weimar/Wien 2003, S. 247–273, hier: S. 257. Koschmal verfolgt die semantische Abgrenzung zwischen *pravda* als nicht zu hinterfragender, gegebener Wahrheit und *istina* als nachvollziehbarer, nachprüfbarer Wahrheit vom Altrussischen bis in die russische Sprache des 19. Jahrhunderts.

## Stefan Plaggenborg

### Kommentar<sup>1</sup>

Um in die Diskussion der Vorträge von Markus Koller, Cornelia Soldat und Michaela Hohkamp einzusteigen, lohnt es sich, erneut das Beispiel Draculas aufzurufen. In der russischen Bearbeitung der Erzählung vom Woiwoden der Walachei, die schon einleitend Erwähnung fand, werden fünf Ebenen der gerechten Herrschaft unterschieden.

*Erstens*, die Legitimität des Herrscherhandelns: Dem Herrscher ist es geboten, im Rahmen der gesetzlichen Ordnung und der religiösen Regeln zu handeln, um Unrecht zu tilgen und Gerechtigkeit wiederherzustellen. Zu diesem Zweck steht ihm das Mittel der Gewalt zur Verfügung. Sie anzuwenden ist legitim, ja notwendig, um die verletzte Ordnung zu restituieren.

*Zweitens*, das Problem der Legalität und der herrscherlichen Normüberschreitung: Die Scheidelinie zwischen rechtem und ungerechtem Herrscherhandeln ist schwierig zu bestimmen, da sie nicht durchgängig vom positiven Recht normiert ist. Alle ordnenden und strafenden Maßnahmen des Herrschers enthalten Möglichkeiten der Dehnung über die bestehenden Regeln hinaus. Sie werfen das in der Machtfülle des Herrschers angelegte Problem des extralegalen Handelns oder der Willkür auf. Ein Vergehen kann ohne Wenn und Aber als Straftat anerkannt werden, die hierfür verhängte Strafe aber maßlos erscheinen. Die Disproportion von Ordnungsverstoß und Maßnahmen der Ordnungsrekonstituierung definiert die – allerdings unscharfe – Differenz, die den gerechten vom ungerechten Herrscher trennt. Diese Differenz ist eher als ein Übergangsfeld aufzufassen. Herrscherliche Gewalt ist auch hier erlaubt, aber richtig müsste es heißen: „Gewalt, ja aber ...“. Gerechte Herrschaft wird in solchen Fällen mit einem Fragezeichen versehen.

*Drittens*, Grausamkeiten: Sie sind Anzeichen einer ungerechten Herrschaft. Grausam wird Herrscherhandeln dann, wenn es oder seine Folgen die Sinnhaftigkeit der Ordnung infrage stellen. Überschießende Gewalt ist nicht mehr gerecht. Strenge gehört sehr wohl zur gerechten Herrschaft, nicht aber Grausamkeit, die über positive, religiöse oder moralische Gesetze und Regeln hinausgeht.

*Viertens*, die Rationalität des gerechten beziehungsweise ungerechten gewalttätigen Handelns: Auch der Wüterich muss sich und seine Taten nicht nur legitimie-

<sup>1</sup> Der nachfolgend verschriftlichte Kommentar bezieht sich auf die Tagungsbeiträge von Markus Koller, Cornelia Soldat und Michaela Hohkamp zum Problem gerechter Herrschaft und Gewalt.

ren, sondern auch seine Maßnahmen rationalisieren, sie also den Betrachtern begreiflich machen.

*Fünftens:* Die Empfänger von Gewalthandeln haben ihre Fürsprecher und Verteidiger, die jene bereits erwähnte Scheidelinie zwischen rechtem und ungerechtem Herrscherhandeln markieren, ohne jedoch in der Lage zu sein, die Grenzen genau zu bestimmen. Die Unschärfe bleibt, aber jede gerechte Herrschaft steht vor einem Rezeptionsproblem. Gerecht wird sie nicht nur durch Selbstdefinition und -legitimation, sondern auch durch Fremdzuschreibung. Letztere kann zurückgenommen werden. Herrschaft, die nur von sich behauptet, gerecht zu sein, ohne aber eine entsprechende Zuschreibung durch die Bevölkerung oder doch zumindest durch wichtige Gruppen und die meinungsführenden Eliten zu erhalten, sieht sich in einem delegitimierenden Gerechtigkeitsdilemma.

Zunächst seien einige Auffälligkeiten festgehalten: Im osmanischen Fall scheint es so gewesen zu sein, dass Gerechtigkeit zur Herrschaft zählte. Zudem waren Milde und Barmherzigkeit hier als Herrschertugenden anzutreffen, ebenso gehörte Strenge zum erwarteten Verhaltensrepertoire des Herrschers. In dieser Hinsicht ist der osmanische Sultan kein Sonderfall. Gerechtigkeit war als Herrschaftslegitimation aber auch diskutabel. Gründe für die gegen den Staat gerichtete Gewalt bot die häufige staatliche Ungerechtigkeit. Nichtstaatliche Gewalt wurde dadurch aber nicht gerechte Gewalt. In Russland – das Problem der Authentizität der Kurbskij-Ivan-Kontroverse sei hier ausgeklammert – lautete der Vorwurf, der Zar habe die gerechte Ordnung und damit Gott verlassen und werde zur Gefahr für die Welt. Im Alten Reich wurde die Problematik des gerechten Herrschens an das Versagen des Herrschers gekoppelt – an das Unmaß, die Gewalt, das moralisch verwerfliche Handeln und den Schaden, der dadurch für die Dynastie und Bevölkerung entstehe.

Hier liegen durchaus Gemeinsamkeiten vor. Es scheint als sei überschießende herrscherliche Gewalt in allen Fällen zumindest ein vorgeschobener Grund, die Gerechtigkeit der Herrschaft oder den jeweiligen Herrscher grundsätzlich infrage zu stellen. Auch die potenziell schädlichen Folgen für die Ordnung sind berücksichtigt, wenngleich die beschädigte Ordnung jeweils sehr unterschiedlich aussehen konnte, kosmisch im russischen Fall, Ständeordnung und Rechtsdenken in den von Michaela Hohkamp vorgestellten Beispielen. Angesichts der Differenzen zwischen den hier betrachteten Ordnungen stellt sich die Frage, ob die Gemeinsamkeiten für einen Vergleich noch tragfähig sind.

Es prallen nämlich auch unterschiedliche Welten von Gerechtigkeit, gerechter Herrschaft und ihres Verhältnisses zur Gewalt aufeinander. Im osmanischen und russischen Fall stellen die kosmologischen Rahmenbedingungen ein völlig anderes Umfeld her als in den von Hohkamp analysierten Vorgängen. In der Rus' und im Osmanischen Reich wurde Gewalt beklagt und als Normverstoß gebrandmarkt, ohne dass wir erführen, welche Norm außer der Allmacht des Herrschers denn gelten würden. In der kosmischen Weltordnung gab es keine Alternative zum Sultan oder Zaren. Weil sie nur kritisieren konnte, aber daraus keine Handlungsfolgen zur Veränderung der Herrschaft erwachsen, lief die Kritik an der Gewalt hier

ins Leere. Es fehlte der alternierende Ordnungsentwurf. Die Autokratie des Osmanenreiches und der Moskauer Rus' waren konzeptionell in einem Ausmaß stabil und alternativlos, dass weder ein Widerstandsrecht noch gar eine Widerstandspflicht gegen den gewalttätigen Herrscher mit dem Ziel des Regimewechsels, der sich nicht allein auf eine andere Herrscherpersönlichkeit bezog, existierte. Tatsächlich vorhandene Rebellionen sind nicht in diese Schublade zu stecken, weil sie – wie die Aufstände der Janitscharen im Osmanenreich im 16. Jahrhundert zeigen – nicht die Sultansfrage generell stellten und nicht an den Grundfesten des Regimes sowie der Dynastie rüttelten. Statt die für Bewohner des lateinischen „Westens“ naheliegende Schlussfolgerung zu ziehen, dass man sich eines Herrschers entledigen möge, wenn er zum maßlosen Gewalttäter, zum „Tyranen“, würde und gegen die geltenden Gesetze verstieße sowie großen Schaden anrichte, fehlte es im Osmanenreich und in der Rus' sowohl an alternierenden Ordnungsvorstellungen als auch an Rechtsbindungen aller Beteiligten sowie an der institutionellen Basis für eine alternierende Ordnung, vor allem aber am politisch-konstruktiven Selbstbewusstsein der opponierenden Akteure. Hohkamp erwähnt in ihrem Beitrag Gruppen, die Herrscherabsetzung vorantreiben, und Verfahren, wiewohl nicht immer rechtlich über allem Zweifel erhaben, mit denen das gewünschte Ziel erreicht werden konnte, ohne dass es auf Fürstenmord hinauslief. In Russland und im Osmanenreich musste die Kritik am gewalttätigen Herrscher, das heißt: am übermäßig gewalttätigen, an der göttlichen Ordnung kratzen, weil auch der fehlgehende Herrscher zu ihr gehörte. In diesem Fall stand immer gleich alles auf dem Spiel, während es in den berichteten Fällen im Alten Reich „bloß“ um Absetzungen misstratener Persönlichkeiten ging, ohne dass deswegen die Ordnung, die ja bestehen bleiben sollte, revolutioniert worden wäre.

Deshalb waren die Begründungszusammenhänge äußerst unterschiedlich. Während im Alten Reich die Entwicklungen vom jeweiligen herrscherlichen Fehlverhalten bis zur Absetzung säkular abliefen, stellte die überschießende Gewalt im Osmanenreich und in der Rus' die Weltordnung und deren religiöse Hintergründe zur Disposition. Es scheint, als liege hier der Schlüssel für den Unterschied. Die religiös definierten Ordnungen im Osmanenreich und der Moskauer Rus' boten kaum Handhabe, dem Gewalttäter im Fürstengewand anderes entgegenzuhalten als die vermeintliche Norm, die doch gerade durch den Herrscher und sein Handeln immer wieder neu gesetzt wurde. Im Vergleich dazu handelten die Stände und Mitglieder der Dynastie im Alten Reich fallbezogen, wenn sie sich durch „Regierungsunfähigkeit“ des Herrschers, wozu nicht allein Gewaltexzesse zählten, dazu aufgerufen fühlten.

Wenn Gerechtigkeit als Weltordnung das „politische System“ im Osmanenreich und in der Rus' charakterisierte, dann stellt sich – die Beiträge von Koller und Soldat legen diesen Schluss nahe – die Frage, ob mit der Erosion der durch Gerechtigkeit gestifteten Ordnung zugleich der Niedergang einer spezifischen Staatsidee einherging. Vielleicht könnte man sogar weitergehen und sagen, dass der Niedergang des traditionellen Verständnisses einer im osmanischen Fall *adalet*- und im russischen *pravda*-Ordnung den gesamten Staat in der bestehenden Form

infrage stellte, der in einer solchen Situation sich gewissermaßen neu erfinden musste. Das würde auch erklären, warum im Osmanenreich und in Russland nach dem Niedergang der alten Staatsidee die Orientierung nach außen gerichtet war und „Europa“ in die staatlichen Strukturen und die Staatsidee dieser Länder eintrat. Das ist jedoch schon eine sehr weitgehende These, die sich aber als vorläufige Schlussfolgerung aus den Beiträgen anbietet und die hier nur in den Raum gestellt werden soll.

## Kurzbiografien der Autorinnen und Autoren

**Prof. Dr. Günter Baranowski** (1937–2018) lehrte bis September 1991 an der Sektion Rechtswissenschaft beziehungsweise der Juristischen Fakultät der Universität Leipzig. Von 1992 bis 1996 war er Mitarbeiter der Juristischen Fakultät der Universität Potsdam. Sein Forschungsschwerpunkt lag auf der russischen Rechtsgeschichte von den Anfängen bis zur Gesetzessammlung von 1832 („Svod zakonov“). Von ihm stammen unter anderem Übersetzungen und Erläuterungen der wesentlichen russischen Rechtstexte.

**Prof. Dr. Hans-Jürgen Bömelburg** ist seit 2007 Professor für osteuropäische Geschichte an der Justus-Liebig-Universität in Gießen. Er studierte Osteuropäische Geschichte, Germanistik, Romanistik und Slavistik an den Universitäten Münster, Besançon und Mainz, wurde in Mainz 1993 promoviert und habilitierte sich 2005 in Halle-Wittenberg. 1994 bis 2003 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter und stellvertretender Direktor am Deutschen Historischen Institut Warschau sowie zwischen 2004 und 2007 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Nordost-Institut Lüneburg. Er ist seit 2012 Co-Vorsitzender der Gemeinsamen Deutsch-Polnischen Schulbuchkommission. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Geschichte Ostmitteleuropas und vor allem Polens vom 15. bis zum 21. Jahrhundert.

E-Mail: hans-juergen.boemelburg@geschichte.uni-giessen.de

**Prof. Dr. Alfons Brüning** ist seit 2007 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für östliches Christentum (*Instituut voor Oosters Christendom*) der *Radboud Universiteit* Nijmegen und seit 2012 Inhaber des außerordentlichen Lehrstuhls „Orthodoxie, Menschenrechte, Friedensstudien“ der Protestantisch-Theologischen Universität Amsterdam. Er studierte Neuere und Osteuropäische Geschichte und Slavische Philologie an den Universitäten Münster und Freiburg im Breisgau sowie an der Freien Universität Berlin. In Berlin wurde er 2005 mit einer Arbeit zur Konfessionalisierung im frühneuzeitlichen Polen-Litauen promoviert. 2005 bis 2007 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Münster. Seine Forschungsschwerpunkte sind: die Religionsgeschichte Ostmittel- und Osteuropas seit der Frühen Neuzeit, Kirchen in der Sowjetunion sowie Fragen der modernen Soziallehre in den Ostkirchen, insbesondere im Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Staat, auf Menschenrechte, theologische Anthropologie und Friedensethik.

E-Mail: a.brueining@ivoc.ru.nl

**Prof. Dr. Michaela Hohkamp** hat seit 2011 den Lehrstuhl für Geschichte der Frühen Neuzeit an der Leibniz Universität Hannover inne. Sie studierte Geschichte, Kunstgeschichte, Politikwissenschaft und Soziologie an der Universität Göttingen, war danach Projektmitarbeiterin und Stipendiatin am Max-Planck-Institut für Geschichte, wurde 1998 promoviert und habilitierte sich nach verschiedenen Auslandsaufenthalten und Hochschulassistentzeit 2007 am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin. Dort war sie zwischen 2008 und 2011 Professorin für die Bereiche Historische Anthropologie und Geschlechtergeschichte. Ihre Forschungsschwerpunkte sind: Verwandtschaft in der Frühen Neuzeit, Gewalt und Herrschaft in der Frühen Neuzeit sowie die Geschichte der Historiografie.

E-Mail: michaela.hohkamp@hist.uni-hannover.de

**Prof. Dr. Markus Koller** hat seit 2011 die Professur für Geschichte des Osmanischen Reichs und der Türkei an der Ruhr-Universität Bochum inne. Er studierte Geschichte Ost- und Südosteuropas, Osmanische Geschichte und Alte Geschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Seine Forschungsschwerpunkte sind: die Vernetzungen zwischen dem Osmanischen Reich und der frühneuzeitlichen Staatenwelt, die Geschichte der osmanischen Provinzen in Südosteuropa sowie die Geschichte des Mittelmeerraumes.

E-Mail: markus.koller@ruhr-uni-bochum.de

**Dr. Kolja Lichy** ist seit 2008 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Geschichte Ostmitteleuropas an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Er studierte Geschichte, Polonistik und Bohemistik in Berlin, Brunn und Krakau und wurde 2015 promoviert. Derzeit arbeitet er an einem Habilitationsprojekt zu Kredit und Bankwesen in der Habsburger Monarchie des 18. Jahrhunderts. Seine Forschungsschwerpunkte sind: Europäische Geschichte der Frühen Neuzeit sowie Adels-, Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte.

E-Mail: Kolja.Lichy@geschichte.uni-giessen.de

**Prof. Dr. Hans Georg Majer** war bis 2002 Vorstand des Instituts für Geschichte und Kultur des Nahen Orients sowie Turkologie der Ludwig-Maximilians-Universität München. Sein Arbeitsbereich ist die Geschichte und Kultur des Osmanischen Reiches (vor allem im Zeitraum vom 15. bis zum 17. Jahrhundert). Seine Forschungsschwerpunkte sind: Diplomatie und Sultansporträts; Wesirs- und Ulembiografien; die osmanische Geschichte der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts sowie die Staatsorganisation der Religion, des Rechts und der Erziehung (*Ilmiye*) im Osmanischen Reich.

E-Mail: hg.majer@noi.fak12.uni-muenchen.de

**Prof. Dr. Stefan Plaggenborg** hat seit 2007 den Lehrstuhl für osteuropäische Geschichte an der Ruhr-Universität Bochum inne. Er studierte Germanistik und Geschichte an der Universität Freiburg im Breisgau, wurde 1986 promoviert und

habilitierte sich 1993. 1994 erhielt er den Stiftungslehrstuhl für osteuropäische Geschichte an der Universität Jena und wurde 1998 auf den Lehrstuhl für osteuropäische Geschichte an der Universität Marburg berufen. 2009/2010 war er Fellow am Freiburg Institute of Advanced Studies und 2015/2016 Fellow am Historischen Kolleg München. Seine Forschungsschwerpunkte sind: die Vergleichende Geschichte autoritärer Regimes im 20. Jahrhundert; die Geschichte Russlands beziehungsweise der Sowjetunion sowie die historische Gerechtigkeitsforschung.  
E-Mail: stefan.plaggenborg@rub.de

**Prof. Dr. Wolfgang Reinhard** war bis 2002 Inhaber des Lehrstuhls für Neuere Geschichte an der Universität Freiburg im Breisgau. Nach seiner Promotion 1963 arbeitete er zunächst im Schuldienst, bevor er 1966 bis 1973 Forschungsstipendiat (u. a. in Rom) war. Nach seiner Habilitation 1973 hatte er den Lehrstuhl für Geschichte der Frühen Neuzeit an der Universität Augsburg (1977–1990) und anschließend den für Neuere Geschichte an der Universität Freiburg inne. Wolfgang Reinhard erhielt 2001 den Preis des Historischen Kollegs, 2012 das Ehrendoktorat der Universität Konstanz und 2018 den Dimitris Tsatsos-Preis für europäische Verfassungswissenschaften. Er ist Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und der British Academy sowie kooptierter Fellow des Max-Weber-Kollegs Erfurt. Seine Forschungsschwerpunkte sind: Europa im 16./17. Jahrhundert, besonders die Religionsgeschichte, die Geschichte des modernen Staates, die Historische Anthropologie und die Geschichte der europäischen Expansion.  
E-Mail: wolfgang.k.w.reinhard@web.de

**Prof. Dr. Claudia Römer** ist außerordentliche Professorin für Turkologie am Institut für Orientalistik der Universität Wien. Sie studierte Turkologie und Arabistik an der Universität Wien, wurde 1980 promoviert und habilitierte sich 1992. Ihre Forschungsschwerpunkte sind: osmanische Diplomatie, Wirtschafts- und Sozialgeschichte sowie Stilistik und Syntax des Osmanischen. Sie ist Mitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, des Executive Committee of the International Association of Ottoman Social and Economic History, Generalsekretärin des Comité international des études pré-ottomanes et ottomanes, Obfrau des Wiener Archäographischen Forums und Mitglied des Centre of Image and Material Analysis in Cultural Heritage.  
E-Mail: claudia.roemer@univie.ac.at

**Prof. Dr. Alexander Schunka** lehrt seit 2015 Geschichte der Frühen Neuzeit am Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin. Er studierte Neuere Geschichte, Historische Hilfswissenschaften sowie Geschichte und Kultur des Nahen Orients an der Ludwig-Maximilians-Universität München, wurde dort 2004 promoviert und habilitierte sich 2015 an der Universität Stuttgart. Er forschte und lehrte unter anderem an den Universitäten München, Stuttgart sowie von 2009 bis 2015 als Juniorprofessor für Wissenskulturen der Europäischen Neuzeit am Forschungszentrum Gotha der Universität Erfurt. Seine Forschungsschwer-

punkte umfassen die Geschichte Europas in der Frühen Neuzeit, insbesondere die Kultur- und Religionsgeschichte sowie die Historische Migrationsforschung.  
E-Mail: alexander.schunka@fu-berlin.de

**Dr. Cornelia Soldat** ist Research Associate am „Cologne-Bonn Centre for Central and Eastern Europe“. Ihr Forschungsinteresse gilt der Geschichte Russlands in Mittelalter und Früher Neuzeit: Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf der Religionsgeschichte, der Herrschaftslegitimation, dem Selbstverständnis der Moskowiter Bojaren sowie der russisch-europäischen Beziehungen des 16. und 17. Jahrhunderts. Derzeit beschäftigt sie sich mit den deutschen „Opričnina“-Flugschriften und ihrem Einfluss auf die europäische Russlandgeschichtsschreibung sowie ihrer Rezeption in Polen und Moskauien.  
E-Mail: soldat@soldatkuepper.de

**Prof. Dr. Dr. h. c. Ludwig Steindorff** war von 2000 bis 2017 Universitätsprofessor für Geschichte Ost- und Südosteuropas an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Er studierte Geschichte, Slavistik und Germanistik in Heidelberg und Zagreb. 1981 wurde er in Heidelberg promoviert und 1990 in Münster habilitiert. 2003–2009 stand er als Erster Vorsitzender dem Verband der Osteuropahistorikerinnen und -historiker vor und war von 2009 bis 2019 Wissenschaftlicher Leiter der Schleswig-Holsteinischen Universitäts-Gesellschaft. Seine Forschungsschwerpunkte sind: die mittelalterliche Stadtgeschichte Südosteuropas, die Geschichte der Rus' (hier vor allem die Rolle der Klöster) sowie die Geschichte von Staat und Kirchen im Sozialismus.  
E-Mail: lsteindorff@oeg.uni-kiel.de

## Personenregister

- Abaza, Hasan Pascha 202  
Abaza, Mehmet Pascha 195f.  
Abdurrahman Pascha, Nişancı 162  
Abū Bakr 179  
ad-Din at-Tusi, Nasir = Nāşiraddīn Tūsī  
Agapet = Agapetos  
Agapetos 28f., 31f., 43, 67f., 70f., 73, 125  
Ahmedî 153f.  
'Ala'ad-daula, Dulkadıroğlu 160  
Aleksandr Nevskij 31  
Aleksej Michajlovič 45, 114, 119, 125  
Alexander (litauischer Großfürst, polnischer König) 130  
Alexander der Große 184  
Alexy, Robert 132  
Al-Guwainī 192f.  
'Alī Çelebi, Kınalızāde 181  
Ali, Mustafa 193  
al-Mulk, Nizam 192  
Althan, Michael Adolf von 197  
Amalie Elisabeth von Hessen Kassel 252  
Anna von Mecklenburg 252  
Aristoteles 2, 10, 23, 99  
Arslan Paşa 182  
Aşıkpaşazade 154  
Assmann, Jan 16f.  
August der Starke = Friedrich August I. von Sachsen  
August III. = Friedrich August II. von Sachsen  
Augustinus = Augustinus von Hippo  
Augustinus von Hippo 7, 25, 273f.  
Avvakum 46, 50, 116f.  
Baranowski, Günter VIII, 267f., 273f.  
Basarab, Neagoe 29, 32  
Basilios 71  
Báthory, Gábor 203  
Báthory, Stephan 142-144  
Baum, Wilhelm 241  
Bāyezīd (osmanischer Prinz) = Bayezid I.  
Bayezid I. 153f., 163, 171, 179, 182  
Bayezid II. 156, 158-160  
Bellarmin, Robert 25  
Bernhard von Baden 245-247  
Boeck, Brian 118  
Bogoljubskij, Andrej 70  
Bömelburg, Hans-Jürgen 261  
Boyneburg, Ludwig von 251  
Brendle, Franz 232  
Brüning, Alfons 267, 270f., 274  
Caroline Mathilde von Dänemark 233  
Casale, Giancarlo 185  
Celālzāde Muştafā 178, 181, 189  
Çelebi, Evliya 201f.  
Čeljadnin, Ioann 120, 122, 124  
Çerkes Mehmet Pascha 196  
Chelyadnin, Ioann = Čeljadnin, Ioann  
Chosrau I. Anuschirwan = Nūşinrevān der Gerechte  
Christian VII. von Dänemark 233  
Christoph von Württemberg 235f.  
Christoph I. von Baden 230f., 233, 245-247, 257f.  
Cicero 141  
Coşgel, Murad Metin 164  
Crusius, Martin 234, 240  
Dagron, Gilbert 71  
Daniil 37, 54  
Darling, Linda 17, 154  
David 26  
Decker-Hauff, Hansmartin 244  
Długosz, Jan 142  
Dmitrij Ivanovič 112  
Dracula = Vlad III. („Tepeş“)  
Dreier, Horst 132  
Dschingis Chan 180  
Dux, Günter 11f., 14, 16, 64, 72  
Eberhard I. (im Bart) von Württemberg 235f., 244, 250, 253, 255, 258f.  
Eberhard II. von Württemberg 230-232, 244, 252-256, 258f.  
Edebalı 182  
Elena 32  
Elisabeth 110  
Elisabeth von Hessen 251  
Elisabeth von Württemberg 253f.  
el-Quazvini, Ebu Ishak 200  
Emir Süleyman 154  
Erasmus von Rotterdam 25, 70

- Ergene, Boğaç 156, 164  
 Ermolaj-Erasm 34-36  
 Ernst von Baden 246f.  
 Euler, Leonhard 49  
 Fedor Aleksejevič 48, 270  
 Fedor Ivanovič 41f., 43, 108f., 271  
 Ferdinand I. 177, 179f., 182, 184-187  
 Feridün Beg 181  
 Feuerbach, Ludwig 62  
 Filipp 36, 39  
 Filofej von Pskov 30f., 36  
 Fitzgerald, Timothy J. 160  
 Florovskij, Georgij 29, 51  
 Forst, Rainer 212  
 Franz II. 252  
 Fredro, Andrzej Maksymilian 148  
 Friedrich I. von Preußen 220, 224, 226  
 Friedrich II. (Kaiser) 18f.  
 Friedrich II. von Preußen 223  
 Friedrich IV. („mit der leeren Tasche“) von Tirol 241  
 Friedrich V. = Friedrich der Ältere von Brandenburg-Ansbach  
 Friedrich August I. von Sachsen („August der Starke“) 217  
 Friedrich August II. von Sachsen 217  
 Friedrich der Ältere von Brandenburg-Ansbach 230-233, 247f., 257-259  
 Friedrich Wilhelm I. von Preußen („Soldatenkönig“) 223, 225  
 Friedrich Wilhelm von Brandenburg 209, 219  
 Gatterer, Johann Christoph 229  
 Gennadij 30  
 Georg von Württemberg 258  
 Glagau, Hans 252  
 Godunov, Boris 41f., 109f.  
 Goślicki, Wawrzyniec 144  
 Graham, Hugh 121  
 Grek, Maksim = Maksim Grek  
 Grumbach, Wilhelm von 118  
 Gryphius, Andreas 63  
 Guagnini, Alexander 113, 119, 121-123, 125-127, 151  
 Hacı Mustafa Efendi 200  
 Hasan el-Kafi 154  
 Haur, Jakub Kazimierz 147  
 Hayek, Friedrich August von 265  
 Heckel, Martin 215  
 Heinrich II. 252  
 Heinrich III. von Hessen 250  
 Heinrich der Jüngere von Braunschweig-Wolfenbüttel 238  
 Heinrich von Württemberg 243-245, 253, 259  
 Heinrich von Württemberg-Mömpelgard 230f., 233, 235f., 244, 259  
 Helena (Königin von Polen) 130  
 Henriette von Mömpelgard 244  
 Herberstein, Siegmund von 23f., 44  
 Herbut, Jan Szczęszny 129, 132, 134f., 137, 139, 149f.  
 Herodes 38  
 Heyd, Friedrich 244  
 Hidāyet Ağa 181, 183  
 Hohkamp, Michaela 275-277  
 Holzinger, Konrad 253-255  
 Hutten, Ulrich von 230, 232, 236f., 239f.  
 Ibn Ĥaldūn 180  
 Ibrahim (Sultan) 169  
 İbrāhīm Paşa = Ibrahim Pascha  
 Ibrahim Pascha 161, 177-179, 181, 184, 186, 268  
 Ilarion 57, 80  
 Iliaş, Alexandru 204  
 Il'in, Ivan 52  
 İnalçık, Halil 159, 175  
 Iosaf III. 86  
 Iosif Volockij 31, 35, 38, 41, 53-73, 96, 125, 270  
 Iov 42  
 İsksel, Güneş 185  
 Iskender Pascha 268  
 Ivan (Vasil'evič) III. („der Große“) 31, 32, 38, 41, 53, 57-60, 62, 66, 73, 84, 110, 130  
 Ivan (Vasil'evič) IV. („Groznyj“) 32-36, 38-41, 43, 48, 52f., 55, 72, 86, 93, 97, 101-103, 106, 110, 112f., 115, 118-120, 125-127, 151  
 Ivan III. = Ivan (Vasil'evič) III. („der Große“) 31, 32, 38, 41, 53, 57-60, 62, 66, 73, 84, 110, 130  
 Ivan IV. = Ivan (Vasil'evič) IV. („Groznyj“) 32-36, 38-41, 43, 48, 52f., 55, 72, 86, 93, 97, 101-103, 106, 110, 112f., 115, 118-120, 125-127, 151  
 Ivan der Große = Ivan (Vasil'evič) III. („der Große“) 31, 32, 38, 41, 53, 57-60, 62, 66, 73, 84, 110, 130  
 Ivan der Schreckliche = Ivan (Vasil'evič) IV. („Groznyj“) 32-36, 38-41, 43, 48, 52f., 55, 72, 86, 93, 97, 101-103, 106, 110, 112f., 115, 118-120, 125-127, 151  
 Ivan der Jüngere 32  
 Izjaslav 79  
 Jablonski, Daniel Ernst 222f., 227  
 Jacob von Rathsamhausen 244f.  
 Jagiełło 142  
 Januszowski, Jan 134, 139, 141  
 Jaroslav (Großfürst) 77-79  
 Jennings, Ronald C. 165  
 Jesaja 110, 117  
 Jesus 26, 33f., 38, 50, 105, 110-112, 117, 124, 166  
 Johann Sigismund 214, 219  
 Johannes von Brandenburg-Ansbach 248

- Josef von Volokolamsk = Iosif Volockij  
 Joseph II. 218  
 Joseph, Sabrina 164  
 Josua 111  
 Justinian 25–29, 71, 99, 125  
 Kaiser, Daniel 267  
 Kapunedžizade 196f.  
 Karl der Kühne VII, 263  
 Karl II. (Erzherzog von Österreich) 268  
 Karl IX. 252  
 Karpov, Fedor 54  
 Kasimir von Brandenburg-Ansbach 247f., 256  
 Katyrev-Rostovskij, Ivan 40–42  
 Kaytbay 160f.  
 Kazeruni, Ebu Ishak 200  
 Kazimierz Sprawiedliwy („der Gerechte“) 145  
 Keenan, Edward 118  
 Kelsen, Hans 2, 10–12, 14  
 Kinalzâde Ali Efendi 154, 181, 193  
 Kiprian 94  
 Koci Bey 193–195  
 Koller, Markus 17, 275, 277  
 Komnenos, Manuel 94  
 Konstantin 26, 94  
 Konstantin VII. („der Purpurborene“) 28  
 Konstantin aus Ostrovica 175  
 Köprülü, Mehmet Pascha 202  
 Koschmal, Walter 274  
 Kościelecki, Janusz 129, 137  
 Križanić, Juraj 47f.  
 Küng, Sebastian 245  
 Kurbskij, Andrej 37, 39f., 43f., 102, 106, 118–120, 122–127, 151, 276  
 Kyrillos (Missionar) 34  
 Kysil-Kiesel, Adam 130  
 Łaski, Jan 129, 134f., 149  
 Lauber, Diebold 244  
 Lichačev, Dmitrij 118  
 Lilienfeld, Fairy von 56  
 Locke, John 264  
 Lokman 172, 176  
 Löscher, Valentin Ernst 226  
 Ludwig II. von Hessen 250  
 Luebke, David 212–214  
 Lur'e, Jakov S. 60  
 Luther, Martin 25, 130, 209f., 212f., 217, 220–227, 263f., 269  
 Machiavelli, Niccolò 54, 70, 265  
 Majer, Hans Georg 17  
 Makarij 32, 34, 86, 97, 110  
 Maksim Grek 32, 34, 36  
 Mannsbach, Konrad von 251  
 Maria 111  
 Maria von Braunschweig-Wolfenbüttel 238  
 Marina, José 261  
 Marx, Karl 36, 62  
 Matthäus 111  
 Maximilian I.  
 Maximilian II.  
 Mechthild von Hessen 236  
 Mechthild von Württemberg 250  
 Medici, Katharina von 252  
 Megenberg, Konrad von 244  
 Mehmed (Sandschakbey von Esztergom) 181, 183  
 Mehmed I. 172  
 Mehmed II. 156f., 162, 173  
 Mehmed III. 154, 163  
 Mehmed IV. 162, 202  
 Melchisedek 62  
 Methodios 34  
 Michail Fedorovič 42, 44, 271  
 Michajlovskij, Konstantin 51  
 Mihnea-Voevod 203f.  
 Modrevius = Modrzewski, Andrzej Frycz  
 Modrzewski, Andrzej Frycz 131  
 Mohammed 165, 177, 180, 184  
 Morozov, Boris 114, 118, 127  
 Mose 11  
 Muhammad = Mohammed  
 Murad II. 201  
 Murad III. 174  
 Murad IV. 169, 172, 193, 195f., 199, 202f.  
 Murteza Pascha 195–198, 200, 206  
 Mustafa I. 195  
 Mustafa II. 167, 172, 201  
 Muşafâ (Sohn Süleymâns I.) 162f.  
 Muşafâ Bostân 184  
 Mustafa Pascha, Kara 162  
 Mustafa Pascha, Köprülüade Fazıl 166  
 Muvekkit 196f.  
 Myreon, Matthaios 203–205  
 Nāşiraddīn Tūsī 180, 193  
 Nebukadnezar 61f., 71  
 Nergisi, Mehmet 195–198, 200, 206  
 Niethammer, Lutz 146  
 Nikon 114, 271  
 Nižāmulmuluk 180  
 Nuhn, Johannes 249f.  
 Nūşinrevân der Gerechte 154  
 Olearius, Adam 23, 25, 46, 271  
 Omar 154  
 Orhan 153  
 Orzechowski, Stanisław 140, 147  
 Osman 153, 169, 182  
 Osman II. 172, 194f., 202

- Ostrogskij, Konstanty Vasyl 130  
 Ostrowski, Donald 31, 44, 118  
 Patrikeev, Vassian 32, 38, 96  
 Paulus 116f.  
 Pečerskaya, Natalia 46, 48  
 Peresvetov, Ivan 9, 35f., 54, 92  
 Perrie, Maureen 112  
 Peter I. = Peter der Große  
 Peter der Große VIIIf., 24, 37, 48, 52, 271  
 Petrovič, Ivan 120–122  
 Petrovich, Ioann = Petrovič, Ivan  
 Philipp von Baden 245–247  
 Philipp von Hessen 251  
 Philipp, Werner 62  
 Plaggenborg, Stefan 261, 267, 270  
 Platon 2  
 Pobedonoscev, Konstantin Petrovič 52  
 Polockij, Simeon 47f., 151  
 Prodi, Paolo 9f., 132  
 Prokopovič, Feofan 48  
 Przyłuski, Jakub 135, 138–140, 149  
 Pseudo-Kurbuskij 120, 122–127  
 Quagliioni, Diego 132  
 Radu Mihnea = Mihnea-Voevod  
 Radu Șerban = Șerban-Vodă  
 Radziwiłł, Janusz 148  
 Rastrelli, Bartolomeo Francesco 110  
 Rathsamhausen, Heinrich von 244f.  
 Reinhard, Wolfgang 215  
 Rej, Mikołaj 131, 145  
 Retterath, Jörn VIII  
 Reuchlin, Johannes 244f.  
 Romanov, Michail = Michail Fedorovič  
 Römer, Claudia 17, 267–269  
 Rowland, Daniel 45f.  
 Rudolf II. 216  
 Rüstem Paşa 187  
 Sabine von Bayern 232, 236–240, 243  
 Šachovskoj, Semen 41  
 Safi I. 200  
 Sanden, Bernhard von 220  
 Sanin, Iosif = Iosif Volockij  
 Sapieha, Lev 41  
 Sarnicki, Stanisław 135, 139–141  
 Scheidegger, Gabriele 117  
 Schlichting, Albert 120f.  
 Schmid, Hans Heinrich 16  
 Schneider, Hans 218  
 Schulte, Petra 261, 267  
 Schunka, Alexander 227, 267, 269  
 Schweigger, Salomon 155f.  
 Schwendi, Lazarus von 212  
 Selim (osmanischer Prinz, später Sultan Selim II.)  
 163, 179  
 Selim I. 158f.  
 Sen, Amartya 191f.  
 Seng, Sigmund 241  
 Șerban-Vodă 203f.  
 Šeremet'ev, Ioann 124  
 Seyyid Feyzullah Efendi 167  
 Sigismund I. 142  
 Sigismund II. August 142  
 Sigismund III. Wasa 142–144, 148f., 152  
 Sigmund von Tirol 230–233, 241–243, 250, 258  
 Silahdar Findıklılı Mehmed Ağa 201  
 Sil'vestr 57, 97  
 Simon 38  
 Slavinec'kyj, Epifanij 47  
 Sokolovskij, Avgustin 270  
 Soldat, Cornelia 62f., 275, 277  
 Solovev, Sergej 41  
 Sophie Dorothea von Braunschweig-Lüneburg  
 225  
 Sorskij, Nil 32, 96  
 Spieß, Anna 241  
 Spieß, Leopold 241  
 Spittler, Ludwig Timotheus 229  
 Stälin, Christoph Friedrich von 253f.  
 Stetten, Hans von 255  
 Struensee, Friedrich 233  
 Strumieński, Olbracht 144  
 Strykowski, Maciej 151  
 Šujskij, Vasilij 43f.  
 Šükrullah 153  
 Süleymān I. („der Prächtige“) 156, 158f., 161–  
 163, 168f., 172, 175, 177–189, 193, 197, 201  
 Süleyman der Gesetzgeber = Süleymān I. („der  
 Prächtige“)  
 Süleyman der Prachtige = Süleymān I. („der  
 Prachtige“)  
 Sultan, Kösem 195  
 Susanna von Brandenburg-Ansbach 248  
 Svjatoslav 79  
 Synadinos 202–207  
 Taszycki, Mikołaj 135, 137  
 Teodosie 29  
 Tezcan, Baki 194  
 Theodosius I. 27  
 Thumb, Ursula 236f., 239  
 Tietze, Andreas 178  
 Timofeev, Ivan 39f., 44, 108, 119  
 Timur 153, 173  
 Torke, Hans-Joachim 46  
 Toyğun Paşa 187  
 Trott, Friedrich 251

- Uglickij, Andrej 58  
 Ulrich I. von Württemberg 230–232, 234–241,  
 243f., 252f., 256, 258f.  
 ‘Umar (Kalif) 179  
 Ursinus, Benjamin 220  
 Ušakov, Simon 110  
 Uspenskij, Boris 33  
 ‘Uṭmān (Kalif) 179  
 Uzun Hasan 159  
 Val’denberg, Vladimir 37–39  
 Valois, Henri 142, 144, 146  
 Vasilij Šujskij = Šujskij, Vasilij  
 Vasilij III. = Vasilij (Ivanovič) III.  
 Vasilij (Ivanovič) III. 24, 30f., 53, 66, 68  
 Vassian Rylo 54, 58f., 62  
 Viskovatyj, Ivan 110  
 Vlad III. („Tepeş“) 5f., 18, 275  
 Vladimir 57, 59, 76, 78, 80, 94, 109, 111  
 Vladimir II. Monomach 81, 102, 111  
 Vladimir der Heilige = Vladimir  
 Volockij, Iosif = Iosif Volockij  
 Vsevolod 79  
 Waiblingen, Rudolf von 251  
 Waldenstein, Konrad von 251  
 Wiesflecker, Hermann 235  
 Wilhelm I. von Hessen 230–232, 236, 244,  
 249–252, 258f.  
 Wilhelm II. von Hessen 230–232, 236, 244,  
 249–252, 258f.  
 Yannaras, Christos 51  
 Zamoyski, Jan 146  
 Zasius, Ulrich 246  
 Zebrzydowski, Mikołaj 148, 150, 152  
 Zosima 31, 59

