Stefan Plaggenborg

Einleitung: Was ist historische Gerechtigkeitsforschung?

Das Verlangen nach Gerechtigkeit scheint universal zu sein.¹ Es ist steinalt, denn es reicht nachweislich in die Zeit der beschrifteten Stelen zurück,² 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.³ Gerechtigkeit gehört untrenn-

¹ 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.

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

³ 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.⁴ 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.⁵ 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.

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

⁵ 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“⁶ 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-

⁶ Höffe: Gerechtigkeit (wie Anm. 1), S. 9.

ter Herrschaft denkt.⁷ 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.⁸ 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

⁷ 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.

⁸ 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.“⁹

Die Dilemmata der gerechten Herrschaft sind mit der Figur umrissen. Es handelt sich um Vlad III. „Tepeş“ (Pfähler), genannt Dracula (um 1431–1476/77), Woiwode der Walachei an der Grenze zum Osmanenreich, Vasall des ungarischen Königs.¹⁰ 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?

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

¹⁰ 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. Jahrhunderts¹¹ – gehören zum europäischen Kulturerbe. Die zeitgenössischen Bearbeitungen des Stoffs in mehreren Sprachen¹² 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 Südosteuropa¹³ auf der einen und die Verbindung von Rationalität, Poesie und Geheimnis bei der Mona Lisa¹⁴ 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)genossen¹⁵ 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.

¹¹ 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.

¹² Giraud: Drakula (wie Anm. 10).

¹³ 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.

¹⁴ 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.

¹⁵ 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,¹⁶ 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*

¹⁶ 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“¹⁷ hat die Historiker immer wieder ange-regt.¹⁸ Obwohl der Begriff „Gerechtigkeit“, so er mehr sein soll als Justiz,¹⁹ 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).²⁰ 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.²¹ 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.²² Im Alten Reich zeigt sich eine Heterogenität der Gerechtigkeitsaspekte, die nicht zuletzt mit Fragen der Religion und der Duldung²³ sowie mit physischen und mentalen Eigenschaften von Herrschern²⁴ 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

¹⁷ Aurelius Augustinus: De Civitate Dei IV, 4.

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

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

²⁰ 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.

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

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

²³ Siehe den Beitrag von Alexander Schunka in diesem Band.

²⁴ 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, wengleich sich ein direkter Austausch – von einer Ausnahme abgesehen – nicht nachweisen lässt,²⁵ 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.²⁶ 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-

²⁵ 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.

²⁶ 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.²⁷ 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 Pendanten. 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

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

akzeptierten regulatorischen Spannbreiten der Gesellschaft wiedergegeben würden.²⁸ 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.“²⁹ 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“.³⁰ Gerechtigkeit sei der Ausdruck für das „Leiden an der Gesell-

²⁸ Kelsen: Gerechtigkeit (wie Anm. 4).

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

³⁰ Ebd., S. 16.

schaft“.³¹ 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 Subjektverständnis³² 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.³³ 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.³⁴ 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-

³¹ Ebd., S. 11.

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

³³ 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.

³⁴ 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.³⁵ 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.³⁶ 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.³⁷ 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

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

³⁶ Siehe dazu Anm. 3.

³⁷ 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 Herrschftsverfassung selbst“.³⁸

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“,³⁹ 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.⁴⁰ 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-

³⁸ Dux: Anfang (wie Anm. 29), S. 92.

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

⁴⁰ 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.⁴¹ 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.⁴² Und die Verbindung von Gerechtigkeit und Herrschaft bildet ein histori-

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

⁴² 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,⁴³ 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 hinausschreiten? 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.⁴⁴ Der Ägyptologe Jan Assmann hat diesen Faden anhand des ägyptischen Gerechtigkeitsbegriffs (*ma'at*) aufgegriffen und daraus eine Kulturgeschichte Altägyptens gemacht.⁴⁵ 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.

⁴³ 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.

⁴⁴ Schmid: Gerechtigkeit (wie Anm. 3).

⁴⁵ 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.⁴⁶ 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.⁴⁷ 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, harrt 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.“⁴⁸ 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.⁴⁹ 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.

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

⁴⁷ 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.

⁴⁸ Darling: History (wie Anm. 1), S. 5.

⁴⁹ 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.⁵⁰ 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“.⁵¹ 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*⁵² 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.⁵³ 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-

⁵⁰ 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 2010, 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.

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

⁵² 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.

⁵³ 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.⁵⁴ 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.⁵⁵

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.⁵⁶ Die oben angeführten zehn Punkte sollten ja gerade zeigen, dass die „Faszination des Staates“⁵⁷ 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“⁵⁸. 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,⁵⁹ welche Formen symbolischer Kommunikation, symbolischer Repräsentationen und welche Ikonografie sich in dem Zusammenhang entwickelten.⁶⁰ Von darin eingelagerten Konflikten war oben schon die Rede. Schließlich eröffnet Gerechtigkeitsforschung Perspektiven auf die Etablierung von Herrschaft

⁵⁴ 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.

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

⁵⁶ 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.

⁵⁷ 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.

⁵⁸ Ebd., S. 35.

⁵⁹ 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.

⁶⁰ 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.⁶¹

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 Publizisten⁶² 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,⁶³ 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,⁶⁴ ist „Gerechtigkeit“ ein kulturübergreifender Begriff. Er ist ebenfalls nicht epochenspezifisch,⁶⁵ 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,

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

⁶² 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.

⁶³ Siehe Anm. 24.

⁶⁴ 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.

⁶⁵ 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“,⁶⁶ 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 narrativ⁶⁷ – 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

⁶⁶ Burschel: Erfindung (wie Anm. 64), S. 20.

⁶⁷ 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.