

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.¹

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.² 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

¹ Vgl. Amartya Sen: *The Idea of Justice*. Cambridge, MA 2009, S. 5–17.

² 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 „Nah-östliche Staatskonzeption“ bezeichnet wird. Grundzüge hiervon lassen sich bereits in den Überlegungen von Al-Ğuwainī (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-Ğuwainī dem Herrscher, die Funktionsträger konsequent zu überwachen, um Übergriffe auf die *reaya* zu verhindern.³ 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-Ğuwainī 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

³ 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.⁴ Al-Ğuwainī begründete die Anwendung von Waffengewalt religionsrechtlich und wies insbesondere einer Funktionselite die Macht über die „Herde“ zu.⁵ 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.⁶ Zu den in immer größerer Zahl verfassten Reformtrakta-ten (*nasihatname*) gehörten die Schriften Mustafa Alis (1541–1600).⁷ 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.⁸ 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“.⁹

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*

⁴ Vgl. ebd., S. 57–60.

⁵ Vgl. ebd., S. 65.

⁶ 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.

⁷ Als sein wichtigstes Werk gilt Andreas Tietze (Hg.): Muştafâ ‘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.

⁸ 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.

⁹ 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.¹⁰ 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.¹¹ 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“ (*timar*) 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.¹² 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.¹³ Die Wiederherstellung der „gerechten Ordnung“ rechefertigte für Koci Bey auch den Einsatz militärischer Gewalt, wenn beispielsweise

¹⁰ Baki Tezcan: The Second Ottoman Empire. Political and Social Transformation in the Early Modern World. Cambridge 2010.

¹¹ Für Details vgl. ebd.

¹² Anton Minkov: Conversion to Islam in the Balkans. Kisve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670–1730. Leiden 2004, S. 73–75.

¹³ 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, 13th to 20th Centuries. Bloomington 2016, S. 171–182, hier: S. 179f.

Soldaten Widerstand gegen die aus seiner Sicht notwendigen Veränderungen leisten würden.¹⁴

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.¹⁵ 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 Şebîn 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 Şebîn 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.¹⁶ 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

¹⁴ 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 (letzter Zugriff am 22. 5. 2019).

¹⁵ 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.

¹⁶ 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.¹⁷ 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 erklomm 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,¹⁸ als er auf eigenen Wunsch hin zum Statthalter der Provinz Ofen (heute: Budapest) bestimmt wurde. Auf diesem Posten verblieb er bis 1630.¹⁹

Auch nach seinem Abschied aus Bosnien hielt er offensichtlich einen engen Kontakt insbesondere mit Religions- und Rechtsgelehrten in Banja Luka,²⁰ wo der Amtssitz der bosnischen Gouverneure war.²¹ 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.²²

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 Herzegowina²³ 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

¹⁷ 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.

¹⁸ 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.

¹⁹ Antal Gévay: *A Budai Pasák*. Wien 1841, S. 29.

²⁰ Zahirović: Murteza Pascha (wie Anm. 15), S. 65.

²¹ Hazim Šabanović: *Bosanski pašaluk. Postanak i upravna podjela*. Sarajevo 1959, S. 88–91.

²² Zahirović: Murteza Pascha (wie Anm. 15), S. 65.

²³ 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 Gewalteininsatz gar mit der Eroberung einer Festung.²⁴ Diese Begebenheit wird auch in der Chronik des Muvekkīt 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.²⁵ Der bosnische Chronist dürfte diese Geschichte aus bereits vorliegenden Texten übernommen haben, auf deren Grundlage er sein Manuskript verfasste.²⁶

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.²⁷ Der Ort war 1537 von osmanischen Heerscharen erobert und während der Regierungszeit Süleymans I. (1520–1566) in den Rang einer *kasaba* (Marktfleck) erhoben worden.²⁸ Spätestens seit 1558 hatte dort auch ein Kapetan (*kapudan*) seinen Sitz.²⁹ 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.³⁰ 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.³¹ 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-

²⁴ Vgl. ebd., S. 71.

²⁵ Vgl. Muvekkīt: Povijest (wie Anm. 18), S. 269f.

²⁶ Für einen wahrscheinlich nicht vollständigen Überblick vgl. ebd., S. 28–31.

²⁷ Vgl. Ramiza Smajić: Bosanska Krajina. Historija, legende i mitovi. Sarajevo 2009, S. 126.

²⁸ Vgl. Srećko M. Džaja: Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina. Vor-emanzipatorische Phase 1463–1804. München 1984, S. 39.

²⁹ Vgl. Hamdija Kreševljaković: Kapetanije u Bosni i Hercegovini. Sarajevo 1980, S. 81.

³⁰ 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.

³¹ 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*³² Ahmet *ağa*³³ 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.³⁴ 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.³⁵

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

³² Es handelte sich dabei wahrscheinlich um den Vertreter des Provinzgouverneurs.

³³ Der Titel *ağa* deutet auf eine Zugehörigkeit zum Janitscharenkorps hin.

³⁴ Vgl. Kreševljaković: Kapetanije (wie Anm. 29), S. 82f.

³⁵ 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.³⁶ 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 Beschwerderegister 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.³⁷ 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.³⁸ 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 çekaja* für die „Großlehen“ (*zeamet*) und der *tımar defterdarı* für die „Kleinlehen“ (*tımar*) zuständig war. Die Aufbewahrung und Pflege der Korrespondenz sowie der Verwaltungsakten lag in den Händen des *defter emîn*, der – ebenso wie die örtlichen *müftüs* und die hochrangigsten Offiziere – diesem Rat angehörte.³⁹ Leider ist die Entschei-

³⁶ Zu Fallbeispielen vgl. Koller: Bosnien (wie Anm. 30), S. 192f.

³⁷ Vgl. Michael Ursinus: Grievance Administration (Şikayet) in an Ottoman Province. Manastır Sicilli No. 64. The Kaymakam of Rumelia's „Record Book of Complaints“ of 1781–1783. London 2014, S. 5.

³⁸ Für einen Überblick mit weiterführender Literatur vgl. ebd., S. 4–7.

³⁹ Vgl. Hazim Šabanović: Bosanski divan. Organizacija i uređenje 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, wenngleich 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.⁴⁰ In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts gehörte er zu den rangniederen osmanischen Gerichtsbezirken der Kategorie *rütbe-i sitte-i Rumeli*.⁴¹ 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.⁴² 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.⁴³ 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,⁴⁴ 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.⁴⁵ Wahrscheinlich war damit Ebu Ishak Kazeruni (963–1034) gemeint, dessen Grab aber in der Nähe von Kazerun bei Täbris zu finden sein dürfte.⁴⁶ 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 verbreitet⁴⁷ 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

⁴⁰ Vgl. Elma Korić: Prilog pitanju osnivanja samostalnog banjalučkog kadiluka u 16. Stoljeću. In: Anali Gazi Husrev-begove biblioteke 32 (2011), S. 125–133.

⁴¹ Vgl. İsmail Hakkı Uzunçarşılı: Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı. Ankara 1965, S. 92.

⁴² Vgl. Zahirović: Murteza Pascha (wie Anm. 15), S. 64f.

⁴³ Allerdings liegen darüber keine genauen Angaben vor; vgl. dazu Džemal Čehajić: Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama. Sarajevo 1986, S. 169.

⁴⁴ Es handelte sich um den letzten osmanisch-safawidischen Krieg, der zwischen 1623 und 1639 tobte.

⁴⁵ Vgl. Zahirović: Murteza Pascha (wie Anm. 15), S. 106f.

⁴⁶ Vgl. Hamid Algar: Kazeruni. In: Emeri J. van Donzel u. a. (Hg.): Encyclopaedia of Islam. Bd. 4. Leiden 1978, S. 851f.

⁴⁷ 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.⁴⁸ 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 Findıklılı 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.⁴⁹ Für die Herrscher aus dem Haus Osman besaß die Anwesenheit beim Gebet einen hohen Stellenwert⁵⁰ 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 *müteharrik-nihād-ı muharrikü l-fesād* 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

⁴⁸ Evliya Çelebi: Putopis. Odlomci o jugoslavenskim zemljama. Preveo, uvod i komentar napisao Hazim Šabanović. Sarajevo 1996, S. 213–215.

⁴⁹ Vgl. Tezcan: Empire (wie Anm. 10), S. 221.

⁵⁰ 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.⁵¹ 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.⁵² 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.⁵³ 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.⁵⁴

Mit einer durchaus vergleichbaren Argumentation trat ein Zeitgenosse Evliya Çelebis in Erscheinung, der ebenfalls auf die Auswirkungen einer aus seiner Sicht ungerechten Herrschaftspraxis verweist. Im mazedonischen Serres lebte der orthodoxe Priester und Webereibesitzer Synadinos, der eine von 1598 bis 1642 reichende Lokalchronik verfasste.⁵⁵ In seinem Text wird immer wieder erkennbar, wie der Autor das Handeln der osmanischen Sultane entsprechend seinen Vorstellungen von einem gerechten Herrscher bewertete.⁵⁶ Er lobte Osman II. (1604–1622)

⁵¹ 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.

⁵² Vgl. ebd., S. 38.

⁵³ 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.

⁵⁴ Vgl. Elizabeth F. Thompson: Justice Interrupted. The Struggle for Constitutional Government in the Middle East. Cambridge, MA 2013.

⁵⁵ Vgl. Paolo Odorico: Conseils et memoirs de Synadinos, prêtre de Serres en Macédoine (XVIII^e siècle). Paris 1996.

⁵⁶ 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,⁵⁷ schwächen wolle.⁵⁸ 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.⁵⁹

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 aufwiesen. 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 epirotischen 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.⁶⁰ 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.⁶¹ In seinen Aufzeichnungen „Eine kurze Er-

⁵⁷ Vgl. Odorico: *Conseils* (wie Anm. 55), S. 84f.

⁵⁸ 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.

⁵⁹ Vgl. ebd., S. 93.

⁶⁰ Zur Biografie vgl. im Detail Olga Gratziau: *Die dekorierten Handschriften des Schreibers Matthias von Myra (1596–1624). Untersuchungen zur griechischen Buchmalerei um 1600*. Athen 1982.

⁶¹ 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.⁶² Der Topos des gerechten Herrschers erscheint vor allem im zweiten Drittel seines Textes, den „Unterweisungen“ an den Fürsten Alexandru Iliaș (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 Gottes⁶³ 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.⁶⁴ 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.⁶⁵ 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.⁶⁶ 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.⁶⁷ 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.⁶⁸ Die Janit-

⁶² Vgl. Petrovsky: Geschichte (wie Anm. 58), S. 180.

⁶³ 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.

⁶⁴ Vgl. Alfred Vincent: Byzantium Regained?. The History, Advice and Lament by Matthew of Myra. In: Thesaurismata 28 (1998), S. 275–347, hier: S. 310.

⁶⁵ Vgl. ebd., S. 312f.

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 313.

⁶⁷ Vgl. Ursprung: Herrschaftslegitimation (wie Anm. 63), S. 87f.

⁶⁸ 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.⁶⁹

Die Akzeptanz des Einsatzes von Gewalt durch osmanische Machtinstitutionen 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.⁷⁰ 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.⁷¹ 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.⁷² 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.⁷³

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

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 312.

⁷⁰ 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).

⁷¹ Vgl. beispielsweise Bono Benić: *Ljetopis sutješkog samostana*. Sarajevo 1979, S. 230.

⁷² 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.

⁷³ 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 17th-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.

