

Das islamische Sklavenrecht



Rainer Obwald

Rainer Oßwald

Das islamische Sklavenrecht

MISK

MITTEILUNGEN ZUR SOZIAL- UND KULTUR-
GESCHICHTE DER ISLAMISCHEN WELT

Herausgegeben

von

Rahul Peter Das, Angelika Hartmann, Jens Peter Laut,
Ulrich Rebstock, Tilman Seidensticker, Rotraud Wielandt

BAND 40

Das islamische Sklavenrecht

ERGON VERLAG

Rainer Oßwald

Das islamische Sklavenrecht

ERGON VERLAG

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort.

Umschlagabbildung:
Wellcome Library, London.
Wellcome Images images@wellcome.ac.uk
<http://wellcomeimages.org>
The slave market in Cairo. 1860.
By: Owen Browne Carterafter: H. Warren and J.C. Bourne.
Published: ca. 1860.

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

© 2017 Ergon-Verlag GmbH · 97074 Würzburg
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo
Satz: Thomas Breier, Ergon-Verlag GmbH

www.ergon-verlag.de

ISSN 1436-8080
ISBN 978-3-95650-238-5

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.....	13
2	Zu Geschichte und Rechtfertigung der Sklaverei.....	19
2.1	Griechisch-römische Antike und Christentum	19
2.2	Die islamische Haltung	22
2.2.1	Die Freiheit des Menschen als Naturzustand.....	22
2.2.2	Sklaventum als Strafe für Unglauben	24
2.2.3	Konversion beendet nicht Sklaventum.....	27
3	Vom Beutestück zum Sklaven.....	29
3.1	Der kriegsgefangene Ungläubige als Beutestück	29
3.2	Vertragliche Selbstversklavung im Rahmen des <i>amān</i>	31
3.3	Optionen des Imams.....	32
3.4	Der Zeitpunkt der Versklavung.....	34
3.5	Die rechtliche Metamorphose des versklavten Ungläubigen	37
4	Sonstige Möglichkeiten der Versklavung.....	41
5	Der kriegsgefangene Muslim und das Völkerrecht	43
6	Der Sklave als Eigentum	53
6.1	Merkmale des Sklaventums.....	53
6.2	Der Sklave als Sachwert und Ware im Verkehr	55
6.3	Der Sklave als Eigentum (<i>milk</i>) und Objekt der eigentumsrechtlichen Verfügungsgewalt (<i>taṣarruf</i>)	59
6.4	Verkauf und Eigentümerwechsel.....	62
6.4.1	Der Kaufvertrag.....	62
6.4.2	Optionskauf (<i>baiʿ al-ḥiyār</i>), Aufhebung des Kaufvertrags wegen Warenmängeln und <i>barāʿa</i>	62

6.4.3	Feststellung der Schwangerschaft beim Verkauf von Sklavinnen: <i>muwāḍaʿa</i> und <i>istibrāʿ</i>	64
6.4.4	Die Dreitagesgarantie (<i>ʿubdat at-talāt</i>) und die Jahresgarantie (<i>ʿubdat as-sana</i>).....	65
6.4.5	Verkauf von Föten und geflüchteten Sklaven.....	65
6.5	Vergewaltigung von Sklavinnen und Konkubinat	65
7	Eigentum von Sklaven? Die Frage des <i>peculiums</i>	69
7.1	Das Zugriffsrecht (<i>intizāʿ</i>) des Herrn auf das <i>peculium</i> seines Sklaven.....	69
7.2	Die Freilassung von Aftersklaven	71
7.3	Das Konkubinat mit Aftersklavinnen.....	72
7.3.1	Manūfi und ʿAdawī zur <i>Risāla</i>	72
7.3.2	Ḥalīl und seine Kommentatoren	73
7.3.3	Kinder aus der Verbindung eines Sklaven mit seiner Konkubine	77
7.4	Eigentümerwechsel bei Sklaven mit <i>peculium</i>	78
7.4.1	Das <i>peculium</i> im Rahmen der Dreitagesgarantie (<i>ʿubdat at-talāt</i>).....	79
7.5	<i>iqrār</i> und <i>peculium</i>	80
7.6	<i>peculium</i> und <i>zakāt</i> -Pflicht	81
7.7	Das Problem der Unterhaltungspflicht.....	83
7.7.1	Die Unterhaltungspflicht gegenüber Ehefrauen, Verwandten und Sklaven	83
7.7.2	Die Unterhaltungspflicht in Zusammenhang mit der <i>zakāt al-fiṭr</i>	89
7.8	Das <i>peculium</i> bei <i>muʿtaq ilā aḡal</i> , <i>mudabbar</i> und <i>umm walad</i>	93
7.9	Fazit.....	95

8	Die Zwangsarbeit des Sklaven.....	99
8.1	<i>hidma</i> als übergeordneter Begriff für die sklaventypische Zwangsarbeit	99
8.2	Die <i>hidma</i> im engeren Sinne	101
8.3	Vermietung von Sklaven und selbständige Arbeit	104
8.4	Unterhalt als Lohn für Zwangsarbeit?	105
8.5	Die Sonderstellung der Konkubine	107
9	Unmündigkeit und Einschränkungen der Freiheit (<i>ḥağr</i>).....	113
9.1	Der unter <i>ḥağr</i> stehende Personenkreis.....	113
9.2	Vormundschaft, Zwangsgewalt und Verantwortlichkeit.....	118
9.3	Sklave und <i>safih</i> bei Verheiratung und Freikauf aus der Ehe (<i>ḥulʿ</i>).....	121
9.4	Vormundschaft bei der Ehe: Frauen, Sklaven, <i>fāsiq</i> und <i>safih</i>	121
9.5	Mord, Körperverletzung und Befähigung zum Zeugen und Richter	124
9.6	Zeugnis, Geständnis und Anerkennung: Der <i>iqrār</i>	126
9.7	Züchtigung.....	126
10	Analogieschlüsse im Sklavenrecht	127
10.1	Unerlaubter Geschlechtsverkehr (<i>zinā</i>).....	127
10.2	Verleumdung (<i>qadḥ</i>) und Diebstahl.....	127
10.3	Ehescheidung.....	130
10.3.1	Die einfache Verstoßung (<i>talāq</i>).....	130
10.3.2	Verkürzung der Enthaltensamkeitsdauer beim <i>ilāʿ</i>	130
10.3.3	Gültigkeit des <i>liʿān</i>	131
10.3.4	„Bußfähigkeit“ beim <i>zihār</i>	131
10.3.5	Reduzierte Wartezeit nach Beendigung einer Ehe.....	132

11	Tötungsdelikte und Körperverletzung.....	135
11.1	Das universale Verbot des Blutvergießens und die <i>‘isma</i>	135
11.2	Tötungsdelikte	137
11.2.1	Freiheit, Sklaventum und islamisches Bekenntnis.....	139
11.3	Körperverletzung.....	144
11.4	Zusammenfassung der malikitischen Position	146
11.5	Die Rechtsschulen im Vergleich.....	149
11.5.1	Freiheit, Sklaventum und religiöses Bekenntnis bei Wiedervergeltung	149
11.5.2	Freiheit, Sklaventum und religiöses Bekenntnis bei Blutgeldern	151
12	Heirat, Ehe und das Problem der Ebenbürtigkeit (<i>kafā’a</i>).....	155
12.1	Voraussetzungen für die Eheschließung.....	155
12.2	Schutz der rechtskräftig geschlossenen Sklavenehe	158
12.3	Pflicht zum Beilager	161
12.4	Status von Kindern aus Ehen, an denen Sklaven beteiligt sind	163
12.5	Sklaventum und Ebenbürtigkeit (<i>kafā’a</i>) bei der Eheschließung	165
13	Rechtsansprüche des Sklaven.....	181
13.1	Verbot der Trennung von Mutter und Kleinkind	181
13.2	Anspruch auf Unterhalt (<i>nafaqa</i>)	182
13.3	Keine Überbeanspruchung.....	184
13.4	Komplettierung der Freilassung.....	185
13.5	Zwangsfreilassung wegen Verstümmelung und Verwandtschaft	186

14	Freilassung.....	191
14.1	Die Freilassung als Bußleistung (<i>kaffāra</i>) und verdienstvolle Tat.....	191
14.2	Die Freilassung als Aufhebung des Eigentumsrechts.....	192
14.3	Voraussetzungen beim Freilasser und Freizulassenden	193
14.4	Freilassungsformel und <i>walāʿ</i> -Bindung	195
14.5	Fingierte Freilassung zur Verhinderung eines Verkaufs	198
14.6	Fingierte sowie an Klauseln gebundene Freilassungen zur Bewirkung von Wohlverhalten.....	200
14.7	Unterhalt freigelassener Minderjähriger.....	203
14.8	Freilassung als existenzielle Bedrohung?	204
15	Spielarten der Unfreiheit.....	207
15.1	„Hybridsklaven“ als Sklaven mit „beigemischter“ Freiheit	207
15.2	Zur Terminologie.....	209
16	Allgemeine Bestimmungen für Hybridsklaven.....	213
16.1	Verkäuflichkeit und Zwangsarbeit	213
16.2	Zur Verwertbarkeit von Hybridsklaven	213
16.3	Unterhaltsanspruch und Unterhaltspflicht	215
16.4	Zwang und Erlaubnis zur Ehe	215
16.5	Status der Kinder	216
16.6	Ebenbürtigkeit, <i>ḥadd</i> -Strafen, Zeugnis und öffentliche Ämter	216
16.7	Der <i>mukātab</i>	217
16.7.1	Allgemeines, Sinn und Zweck der <i>kitāba</i>	217
16.7.2	Der <i>mukātab</i> als Gewerbetreibender.....	219
16.7.3	Grundsätzliche Bestimmungen	221
16.7.4	Freilassung (<i>ʿitq</i>) oder Kaufvertrag (<i>baiʿ</i>)?	223
16.7.5	Die Stellung des <i>mukātab</i> zwischen Freiheit und Sklaventum	225

16.7.6	Unverkäuflichkeit der Person, Bewegungsfreiheit und Befreiung von Zwangsarbeit	226
16.7.7	Freiheit der <i>mukātaba</i> vom sexuellen Zugriffsrecht des Herrn	228
16.7.8	Status der Kinder eines <i>mukātab</i>	230
16.8	Der für Handel und Gewerbe „Lizenzierte“ (<i>ma’dūn</i>)	230
16.9	Die „Kindsmutter“ (<i>umm walad</i>).....	233
16.9.1	Der Status der „Kindsmutter“	233
16.9.2	Die herausgehobene Stellung der „Kindsmutter“	237
16.9.3	Angriffe auf den Status der „Kindsmutter“	240
16.9.4	Die „Kindsmutter“ im Gefüge des Familienverbandes.....	241
16.10	Sonstige Hybridsklaven.....	244
16.10.1	Die terminlich festsetzte Freilassung (<i>‘itq ilā aḡal/li-aḡal, ‘itq mu’aḡḡal</i>).....	244
16.10.2	Der Teilfreigelassene (<i>muba‘ad, al-mu‘taq ba‘ḡubū</i>).....	245
16.10.3	Testamentarische Freilassung (<i>waṣīya</i>)	247
16.10.4	Auf den Todesfall terminierte Freilassung (<i>tadbir</i>).....	248
16.11	Fazit zur Freilassung.....	254
17	Widerstand.....	257
17.1	Flucht	257
17.2	Angedrohter Hinauswurf einer widerspenstigen <i>ḡadīm</i>	260
18	Schlussbetrachtung	263
18.1	Das Menschentum des Sklaven	263
18.2	Der Sklave als Ware und Sachwert.....	264

18.3	<i>ḥagr, idn</i> und Hybridsklaven	265
18.4	Mangelnde Rechtsfähigkeit, kompensierende Entlastungen und Rechtsansprüche des Sklaven	267
19	Glossar.....	269
19.1	Rechtsbegriffe.....	269
19.2	Sklaventermini.....	280
20	Biographische Angaben zu den zitierten Rechtsgelehrten und sonstigen Personen.....	281
21	Bibliographie	293
22	Index	301

1 Einleitung

Die vorliegende Arbeit will keinen Beitrag zu einer Theorie der Sklaverei liefern, sondern die Stellung beschreiben, die das islamische Recht Menschen zuweist, die in den arabischen Quellen mit Termini belegt werden, die man üblicherweise mit „Sklave“ übersetzt. Dieses „Sklavenstatut“ wird zwar in den traditionellen Rechtsbüchern nirgends systematisch zusammengefaßt, gleichwohl haben wir es bei aller Vielfalt mit einer leidlich festumrissenen Institution zu tun, die hier skizziert werden soll. Eingestreute Momentaufnahmen der schwerer zu fassenden gesellschaftlichen Wirklichkeit und Rechtspraxis dienen nur der Illustration. Sie erheben nicht den Anspruch einer sozialgeschichtlichen Behandlung des Gegenstandes. Damit entfällt auch die Notwendigkeit, sich im Rahmen dieser Untersuchung mit der von Egon Flaig vertretenen These zu beschäftigen, wonach der islamische Kulturraum das größte „sklavistische System“ der Weltgeschichte hervorgebracht hat.¹ Ebenso kann hier der hitzige und oftmals polemisch aufgeladene Streit um Herkunft und Entstehung des islamischen Rechts außer Betracht bleiben. Die frühe Entwicklung des Sklavenrechts nachzuzeichnen, ist nicht unser Anliegen.² Gegenstand unseres Interesses ist das entwickelte malikitische Recht.

Gemeint ist damit folgendes: Im Laufe des 9. Jahrhunderts kommt die formative Phase des islamischen Rechts zum Abschluß. Um ein Bild zu gebrauchen: Die Entwicklung des Knochengerüsts ist abgeschlossen. Was sich bis ins 19. Jahrhundert hinein jetzt noch ändert, betrifft die Weichteile, Muskeln und Fettverteilung. Bei den Malikiten liegt mit der von Saḥnūn (160/777–240/855) redigierten *Mudawwana* ein Werk vor, dem spätere Generationen das Attribut „Mutter der Rechtsschule“ (*umm al-madhab*) beilegen werden. Das hat seine Berechtigung und ist keineswegs nur als schmückender Beiname zu verstehen. Die *Mudawwana* nämlich, so lautet eine von den malikitischen Juristen oft gebrauchte Phrase, repräsentiert die Meinungen, die sich in der Rechtsschule als herrschend (*mašhūr*) durchgesetzt haben. Ganz wörtlich darf man das nicht nehmen. Das Werk enthält im wesentlichen die von dem Ägypter ‘Abd ar-Raḥmān b. al-Qāsim (132/749–191/805) überlieferten Meinungen des Rechtsschulgründers Mālik b. Anas (gest. 179/796) aus Medina, der sich aber zu manchem Problem widersprüchlich geäußert hat. Das gilt auch für Ibn al-Qāsim selbst, der seine eigenen Vorstellungen entwi-

¹ Flaig, *Weltgeschichte der Sklaverei* 83 und *passim*.

² Speziell zu unserem Gegenstand seien hier die Untersuchungen von Patricia Crone, Irene Schneider und besonders Jonathan Brokopp hervorgehoben.

ckelt, wenn ihm keine Äußerung des Meisters zu einem Problem gegenwärtig ist. Es ist hier also keine völlig widerspruchsfreie Doktrin niedergelegt, aber die Meinung des Ibn al-Qāsim hat sich in der Regel dort durchgesetzt, wo sie mit der anderer Adepten des Mālik b. Anas kollidiert. Besonders häufig wird in diesem Zusammenhang später Ašhab b. ‘Abd al-‘Aziz erwähnt, der 204/819 verstorbene Landsmann des Ibn al-Qāsim.

Entgegen einer verbreiteten Vorstellung hat Māliks *Muwattaʿa* in der späteren malikitischen Rechtsliteratur kaum sichtbare Spuren hinterlassen und wird nur äußerst selten zitiert. Wohl aber hat man der *Mudawwana* gelegentlich weitere „Mütter“ (*ummahāt*) beigelegt, nämlich in zeitlicher Reihenfolge

- die *Wāḍiḥa* des Ibn Ḥabīb al-Qurṭubī (174/790–238/852),
- die *‘Uṭbiya* oder *Mustabraḡa* des 255/869 verstorbenen ‘Utbi, aus Córdoba auch er, und schließlich
- die *Mawwāziya* des Ibn al-Mauwāz al-Iskandarī (gest. 269/882 oder 281/894), auch bekannt als *Kitāb Muḥammad [b. al-Mawwāz]*.

Damit erklärt sich zwanglos der Titel eines von dem Ägypter Ibn al-Ḥāḡib (570/1174–646/1249) verfaßten Werkes: Sein *Ġāmi‘ al-ummahāt* drückt den Anspruch aus, die erwähnten Grundlagenwerke der malikitischen Rechtsschule verbindend zusammenzufassen. Dieses Kompendium des Ibn al-Ḥāḡib verdrängt die zunächst häufig zitierten und etwas älteren *Ġawābir at-tamīna fi maḍbab ‘ālim al-Madīna* seines Landsmannes Ibn Šās, der 610/1213 bei Damiette im Kampf gegen die Kreuzfahrer fiel und der sein Werk am *Waḡiz* des Ġazālī (gest. 505/1111) orientiert hatte. Beide auch einfach unter dem Titel *Muḥtaṣar* (Kompendium) bekannten Rechtsbücher treten dann ihrerseits gegenüber „dem *Muḥtaṣar*“ in den Hintergrund. Dabei handelt es sich um das Werk des Ḥalīl b. Iṣḥāq al-Ġundī (gest. 767/1365 oder später), eines Landsmannes der beiden vorgenannten Gelehrten, der mit seinem *Tauḍīḥ* zunächst das Kompendium des Ibn al-Ḥāḡib kommentiert hatte. Durch seine Wirkungsmächtigkeit nimmt der *Muḥtaṣar* Ḥalīl unter den späteren Werken der malikitischen Schule zum angewandten Recht eine herausragende Stellung ein. Obwohl auf dem Hintergrund der Kolonialzeit aus praktischen Erwägungen mehrfach in verschiedene europäische Sprachen übersetzt, wird der Charakter dieses Werkes gerne verkannt. Es handelt sich nicht um die leicht faßliche Rechtsfibel einer Zeit, die der gedanklichen Komplexität der umfangreichen Grundlagenwerke geistig nicht mehr gewachsen war, im Gegenteil. Die als „Mütter der Rechtsschule“ bezeichneten Grundlagenwerke sind hier erschöpfend verarbeitet. Dies konnte im Rahmen eines Kompendiums nur andeutungsweise geschehen. Geboten werden gewissermaßen Stichworte, deren Hintergrund zu beleuchten eine Unzahl von Kommentaren verfaßt wurde. Dort werden die Grundlagentexte dann wieder ausgebrei-

tet, die später deshalb nur noch selten direkt zitiert werden.³ Dabei ist Mohammad Fadel sicher beizupflichten, wenn er im oft verunglimpften *taqlid* ein Instrument sieht, mit Hilfe dessen im Rahmen des islamischen Juristenrechts ein immerhin beachtliches Maß von Rechtssicherheit verwirklicht wurde.⁴ Fragwürdig, obwohl kürzlich von Ahmed Fekry Ibrahim wieder aufgegriffen,⁵ erscheint mir indessen seine im selben Aufsatz vertretene Hypothese, daß die Kompendien als Meilenstein auf dem Weg zu dieser Entwicklung anzusehen seien, zumal er sich hier selbst widerspricht, wenn er zurecht feststellt, daß der *Muḥtaṣar* Ḥalil eben oft genug keine autoritative und für den *muqallid* deshalb verbindliche Regelung vorgibt, sondern lapidar auf existierende Meinungsverschiedenheiten verweist.⁶

Von einer eigentlichen „Entwicklung“ des Rechts kann man im Rahmen dieser Sichtung und Zusammenfassung nicht mehr sprechen. Auch die Kommentare zum *Muḥtaṣar* des Ḥalil lassen bis weit ins 19. und teilweise ins 20. Jahrhundert hinein keine wirklichen Unterschiede erkennen. Bei allen Differenzen im Detail und der selbstverständlich keineswegs einheitlichen sozialen Wirklichkeit zeigt dieses Recht deshalb hinsichtlich seiner normativen Vorgaben über den Zeitraum von einem Jahrtausend ein einheitliches Gepräge. Die älteren Autoren sind mindestens bis ins 19. Jahrhundert gegenwärtig und werden ohne weiteres neben zeitgenössischen zitiert. Die Haltung zur Sklaverei gleicht sich, selbst die Regelungen im einzelnen entsprechen sich sehr weitgehend und bis in den Wortlaut hinein. Deshalb ist es kein Anachronismus, wenn für die theoretische Einstellung zur Sklaverei im Rahmen dieser Untersuchung Rechtsgelehrte aus dieser gesamten Zeitspanne zitiert werden. Die islamischen Juristen selbst verfahren nicht anders.

Wenn also eine Entwicklung im Sinne eines Paradigmenwechsels nicht festzustellen ist, so fehlt es doch nicht an Adaptionen an die jeweiligen Erfordernisse in Raum und Zeit. Was diesem Recht dabei die nötige Elastizität verleiht, ist nämlich in erster Linie der Umstand, daß es so gut wie zu allem und jedem verschiedene Meinungen gibt. Zwar ist zunächst die herrschende Meinung der Rechtsschule maßgeblich, an die sich zu halten Qāḍi und Mufti im Rahmen des *taqlid* verpflichtet sind, wobei immer zu beachten ist, daß es sich bei den hier genannten Werken um keine staatlichen Kodifikationen des Rechts handelt, sondern um die Arbeiten von Privatleuten. Soweit nicht von vornherein etwas völlig dem Gewohnheitsrecht überlassen war, galt zumindest in der Theorie für die Anerkennung einer von der herrschenden Mei-

³ S. Nakissa, *Epistemic Shift* 215-18 für einen zusammenfassenden Überblick über die einschlägige Forschung zu dieser Art von Wissensvermittlung.

⁴ Mohammad Fadel: *The Social Logic of Taqlid and the Rise of the Muḥtaṣar*.

⁵ Ahmed Fekry Ibrahim: *The Codification Episteme in Islamic Juristic Discourse between Inertia and Change*.

⁶ Mohammad Fadel, *Muḥtaṣar* 225-26.

nung abweichenden Praxis als entscheidendes Kriterium, daß man sich auf eine anerkannte Autorität der frühen Zeit berufen konnte, auch wenn deren Meinung nicht zur herrschenden geworden war. Die herrschende Meinung blieb aber trotz solcher Abweichungen in der Regel die herrschende, wenn es auch hin und wieder und dann gerne ohne Begründung heißt, die späteren Gelehrten (*al-muta'abhirūn*) hätten die Dinge anders gehandhabt als die früheren. Diese Adaption an unterschiedliche Verhältnisse hat sich der Natur der Sache nach allerdings weniger in den normativen Rechtsbüchern niedergeschlagen als in Texten zur Rechtspraxis wie sie insbesondere Fatwās, Protokolle von Gerichtsurteilen und sonstige Schriftstücke darstellen, die juristische Sachverhalte und Abläufe so fixieren wie sie in der Praxis tatsächlich stattgefunden haben.

Wenn sich die malikitischen Rechtsgelehrten späterer Zeiten auch gerne geradezu als „Ḥalilianer“ (*Ḥalīliyyūn*) bezeichnen, so hat sich als umfassendes Handbuch neben dem *Muḥtaṣar* doch noch ein ganz anders geartetes Werk behaupten können, nämlich die *Risāla* des Ibn Abī Zaid (310/922 – 386/996) aus Qairawān. Dieses „Sendschreiben“ ist anders als der *Muḥtaṣar* kein Stichwortgeber, sondern stellt das malikitische Recht in knappster, aber klarer und lesbarer Form umfassend so dar wie Ibn Abī Zaid es gesehen und verstanden hat, d.h. die Lektüre ist gänzlich ohne erläuterndes Beiwerk möglich. Selbstverständlich ist die *Risāla* trotzdem häufig kommentiert worden.

Ebenfalls eine umfassende und lesbare, allerdings weniger einflußreiche Gesamtdarstellung, das *-Kāfi fi l-fiqh*, stammt mit dem in Lissabon und Santarem als Qāḍi tätigen Ibn 'Abd al-Barr aus Córdoba (368/978–463/1071) von einem jüngeren Zeitgenossen des Ibn Abī Zaid. Diese Werke, vor allem der *Muḥtaṣar* des Ḥalil und die *Risāla* des Ibn Abī Zaid nebst ihren Kommentaren, sind Grundlage und Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung zum Sklavenrecht. Von Ibn Abī Zaid wurden zusätzlich die *-Naḥwādir waz-ziyādāt 'alā mā fi l-Mudawwana wa-ğairihā min al-ummahāt* herangezogen, die, wie der Titel sagt, Ergänzungen zu den „Müttern“ enthalten.

Zwei weitere Werke, die sich von den bisher genannten dadurch unterscheiden, als sie sich auf die Rechtsprechung und das zwischenmenschliche Recht⁷ beschränken, wurden verwertet:

- Die *Tabṣīrat al-ḥukkām fi uṣūl al-aqḍiya wa-manābiğ al-ahkām* des Ibn Farḥūn, eines wohl 719/1319 in Medina geborenen Schülers des Ḥalil, der später in Medina das Qāḍi-Amt bekleidete und dort im Jahr 799/1397 starb.

⁷ *mu'āmalāt*, d.h. ohne die *'ibādāt*, die auch als Ritualrecht bezeichneten gottesdienstlichen Pflichten, die den ersten Teil der umfassenden Werke ausmachen und reichlich Material gerade auch zum Sklavenrecht enthalten.

- Die *Tuhfat al-ḥukkām fi nukat al-ʿuqūd wal-ahkām* des Ibn ʿAšim (760/1359–829/1426), der als Groß-Qāḍi von Granada gewirkt hat. Das dem Unterricht dienende Werk ist aus mnemotechnischen Gründen in 1698 Rağaz-Verse gefaßt und häufig kommentiert worden.

Ebenfalls zu dieser Zeit entstanden die später auf Schritt und Tritt zitierten, hier auch unmittelbar mit dem Kommentar des Raṣṣāʿ herangezogenen *Definitionen (ḥudūd)* rechtlicher Begriffe des Ibn ʿArafa (716/1316–803/1401) aus Tunis.

Für Einblicke in die Praxis wurden umfassend durchgesehen

- die *-Watāʿiq was-siğillāt* als älteste Sammlung kommentierter Musterurkunden im malikitischen Bereich des in Córdoba tätigen Ibn al-ʿAtṭār (330/941–399/1009),
- die *Fatāwā* des älteren Ibn Rušd (gest. 520/1126), Qāḍi und Imam der großen Moschee in Córdoba,
- und schließlich die leider miserabel edierte monumentale Rechtsfallsammlung *al-Miʿyār al-muʿrib wal-ğāmiʿ al-muğrib ʿan fatāwā al-ʿulamāʾ Ifriqiya wal-Andalus wal-Mağrib* des 914/1508 in Fās verstorbenen Wanšarisi, die nicht zuletzt das Spektrum der vertretenen Meinungen durch die Äußerungen von Gelehrten der zweiten Reihe erweitert.

Die genannten Autoren und Werke gehören sämtlich der malikitischen Rechtsschule an. Insofern beziehen sich alle Ausführungen der vorliegenden Untersuchung zunächst auf diese Schule. Ein rechtsschulvergleichender Aspekt fehlt indessen nicht völlig. Auf die Standpunkte anderer Rechtsschulen verweisen viele der genannten Gelehrten da und dort, eine regelrecht vergleichende Perspektive findet sich darüberhinaus einmal in der *Daḥira* des in Kairo wirkenden Qarāfi (gest. 684/1285) und dann vor allem in der *Bidāyat al-muğtabid wa-nihāyat al-muqtašid* des jüngeren Ibn Rušd (Averroes, 520/1126–595/1198). Soviel zu den hauptsächlich benutzten Quellen.

Die Fülle allein der Rechtsliteratur wie auch deren kasuistischer Charakter und die dort herrschende Meinungsvielfalt verhindern eine wirklich erschöpfende Behandlung des Sklavenrechts, seiner Geschichte und Anwendung im Rahmen dieser Studie. Ein gemeinsamer Nenner läßt sich diesem vielstimmigen Konzert nur schwer, oft gar nicht abgewinnen. Statt allgemeine Prinzipien zu formulieren, zählen die Juristen lieber Beispiele auf und beschließen eine solche Aufzählung mit einem vielsagenden „und so weiter“.

Die fehlende Konsequenz der islamischen Rechtssprache bei der Anwendung von Begriffen vereinfacht die Sache nicht. Oft gibt nur der Kontext Auskunft über das Gemeinte. Für den rechtlich an sich exakt definierten Diebstahl etwa können Allerweltswörter wie *abāda* gebraucht werden. Ähnliches gilt für den im Rahmen dieser Untersuchung wichtigen Eigentumsbe-

griff. Nicht zuletzt dieses Problem hat mich bewogen, viele Termini und auch Phrasen in Umschrift wiederzugeben. Das stört den Lesefluß, wird aber bewußt in Kauf genommen, denn es sorgt beim Fachmann für Eindeutigkeit, zumal man über manche Übersetzung sicher streiten kann, und erspart ihm gegebenenfalls das mühsame Nachschlagen von Stellen.

2 Zu Geschichte und Rechtfertigung der Sklaverei

2.1 Griechisch-römische Antike und Christentum

Die Institution der Sklaverei ist schon den ältesten sumero-akkadischen Texten bekannt.¹ Insbesondere in Zusammenhang mit dem Kriegsrecht wird sie durchweg als gegeben hingenommen, ihre Existenz in der gesamten Antike jedenfalls nicht in einer Weise hinterfragt, daß man ihre Abschaffung ins Auge gefaßt hätte. Nur ansatzweise und bedingt entwickelt sich bei griechischen Denkern ein Sklavereidiskurs. Die in der Archaik noch übliche Versklavung von Griechen durch Griechen verschwindet in der Folgezeit zunächst weitgehend. Zwar lebt sie im Peloponnesischen Krieg in aller Härte wieder auf, aber bis dahin hatte offenbar die Vorstellung Wurzeln geschlagen, daß als Sklaven eigentlich nur Barbaren in Frage kämen. Auf diesem Hintergrund ist die bekannte Theorie des Aristoteles über den natürlichen Sklaven zu sehen, einem mentalen Mängelwesen, dem nichts Besseres widerfahren könne, als im Einklang mit seiner Natur das Dasein als Sklave zu fristen. Er steht mit den Haustieren auf einer Stufe. Man braucht nicht eigens daraufhinzuweisen, daß Aristoteles dabei den Fremden, den Barbaren, im Auge hat. Daß gemäß Kriegsrecht auch Griechen versklavt wurden, erkennt Aristoteles als Faktum an, wertet es aber in diesem Fall als persönliches Pech der Betroffenen. In Kontrast zur Vorstellung vom natürlichen Sklaven taucht ab der Wende vom 5. zum 4. vorchristlichen Jahrhundert in sophistischen Kreisen die Idee von der Gleichheit aller Menschen auf: Die Sklaverei sei bloße Konvention und verstoße gegen das Naturrecht. Dieser Gedanke wird besonders von der Stoa aufgenommen, wo dann allerdings vor allem die innere Freiheit betont wird. Die Seele des Sklaven sei frei. Die Versklavung des Körpers beruhe auf Zufall und Konvention. Die Sklaverei wird nicht als etwas Natürliches betrachtet.²

Die klassischen römischen Juristen gelangten ihrerseits zu der Feststellung, die Sklaverei sei eine Einrichtung des Völkergemeinrechts (*ius gentium*), durch die jemand entgegen dem Naturzustand (*contra naturam*) dem Eigentum eines anderen unterworfen wird. Entstehungsgründe für die Unfreiheit seien Kriegsgefangenschaft, die Geburt durch eine unfreie Mutter sowie der Ver-

¹ Davis, *Slavery in Western Culture* 62.

² Zu diesem hier nur angedeuteten Komplex s. die den Forschungsstand zusammenfassenden Ausführungen von Herrmann-Otto, *Sklaverei und Freilassung* 14-25, 76-88.

kauf als Sklave.³ Einen Widerspruch hat man hier im allgemeinen nicht gesehen, weil das Naturrecht (*ius naturale*) nicht als höhere Instanz begriffen wurde, sondern im Gegenteil nur einen Naturzustand widerspiegelt, der durch das Völkergemeinrecht oder das *ius civile*, d.h. das Recht eines politischen Gemeinwesens (*civitas*), abgeändert werden konnte.⁴ Eine gewisse Ausnahme stellt der *favor libertatis* der römischen Rechtsprechung dar, wonach bei unklarem Status einer Person unter Rückgriff auf das Naturrecht im Zweifelsfalle für die Freiheit zu urteilen ist.⁵ Das islamische Recht verfährt hier zögerlicher, wie wir noch sehen werden. Umgekehrt verhält es sich beim Findelkind, wo die islamischen Juristen im Gegensatz zum römischen Recht vom Naturzustand der Freiheit ausgehen.

Für das Christentum erweisen sich zunächst die allerdings auf dem Hintergrund der Naherwartung zu sehenden Äußerungen des Paulus in den Briefen an die Galater und Korinther als wirkungsmächtig. Danach seien durch die Taufe zwar alle zu Brüdern *in Christo* und damit gleich vor Gott geworden, jedoch habe jeder in seinem Stand zu verharren, und der Sklave schulde seinem Herrn absoluten Gehorsam.

Bei dieser Sicht der Dinge, die sich ohnehin nur auf innerchristliche Verhältnisse bezieht, bleibt es trotz Parusieverzögerung für lange Zeit. Erst etliche Jahrhunderte später scheint man das Bedürfnis nach einer Begründung empfunden zu haben. In Anlehnung an Aristoteles und den jüdischen Philosophen Philo von Alexandrien (gest. 40 n. Chr.), der in den biblischen Figuren des Esau und Kanaan natürliche Sklaven gesehen und diese den durch die Zufälle des Schicksals Versklavten gegenübergestellt hatte, unterscheidet der Kirchenvater Ambrosius von Mailand in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts die aufgrund ihrer moralischen und mentalen Defekte zurecht versklavten Barbaren von Römern, die ihre Knechtschaft den Wechselfällen des Lebens verdanken. Letztere sollen das Sklavenlos akzeptieren, sich aber nach Art der Stoiker ihre innere Freiheit bewahren. Wer diese von Gott geschickte Prüfung bestehe, dem winke dann letztlich jenseitiger Lohn.

Für Augustinus (gest. 430) schließlich wurzelt die Sklaverei in der Erbsünde; denn durch diese wurde auch das ursprüngliche, reine Naturrecht zum Nachteil der Menschen modifiziert. Von der Erbsünde zwar habe Christus die Menschheit erlöst, aber wer sich nicht zum Christentum bekenne, sei der göttlichen Vorsehung zufolge als Sklave von Natur zu betrachten. Die Ungleichheit wurde mit dem Hinweis auf Noahs Verfluchung des Kanaan begründet. Weil nun die Sünde trotz der Erlösung in der Welt weiterwirkt,

³ S. CRRS I 4 sowie mit dem lateinische Text 40, Nr. 26 (Ulpian); 42, Nr. 29 (Florentinus); 93, Nr. 167 (*Institutiones*).

⁴ Dorn, *Unfreiheitsdiskurs* 169-74; Herrmann-Otto, *Einführung* 62-63.

⁵ Zum *favor libertatis* s. Herrmann-Otto, *Sklaverei und Freilassung* 27-28.

müßten auch die zu unrecht Versklavten dieses Joch in individueller Sühne, aber mit Blick auf Belohnung im Jenseits tragen.⁶

Unter Rückgriff auf apokryphe jüdische Traditionen ist es dann später in Islam wie Christentum Ham, der zu Knechtschaft und schwarzer Hautfarbe verflucht wird – eine folgenreiche Kombination zweier Merkmale, die hier indessen nicht weiter verfolgt werden soll, da sie zwar volkstümlich, aber niemals Bestandteil islamischer Rechtsvorstellungen war.

Mit der Rezeption des Aristoteles im lateinischen Westen seit dem 12. Jahrhundert wurden auch dessen latent offenbar immer vorhandene Vorstellungen vom natürlichen Sklaven nicht zuletzt durch Thomas von Aquin nochmals aktualisierend zugespitzt,⁷ dies freilich zu einer Zeit, in der die Sklaverei in Europa, durchaus auch unter dem Einfluß der Kirche, stark an Bedeutung verloren hatte. In der östlichen Kirche sehen Johannes Chrysostomos (gest. 407) und vor allem Gregor von Nyssa (gest. nach 394) im absoluten Verfügungs- und Besitzrecht des Sklaveneigentümers einen Affront gegen die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, auch des versklavten Menschen, indessen handelt es sich hier wohl doch eher um Kritik an Auswüchsen der Sklaverei, nicht aber um eine Theorie zu deren Abschaffung.⁸

Die Sklaverei prinzipiell ablehnende Gedanken finden sich dennoch schon im frühen Mittelalter. Ausführlich und mit bis dahin nicht gekannter Eindeutigkeit meldet sich dann Eike von Repgow (gest. nach 1233) im Sachsenspiegel zu Wort – in eigener Sache, denn die Dienstleute, zu denen er gehörte, galten zu seiner Zeit noch als unfrei: „Nach rechter Wahrheit hat Eigenschaft [sprich: Unfreiheit] ihren Ursprung in Zwang und Gefangenschaft und unrechter Gewalt, die man seit alters her in unrechte Gewohnheit gezogen hat und nun für Recht haben will.“⁹ Gott habe die Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen und durch sein Leiden erlöst, Unfreiheit sei in alter Zeit unbekannt gewesen. Der Verstand sträube sich dagegen, daß ein Mensch das Eigentum eines anderen sei, jeder Mensch gehöre als Abbild Gottes alleine ihm. Für die Rechtmäßigkeit von Unfreiheit fehlten jegliche Belege. Es folgt eine Widerlegung der zu jener Zeit üblicherweise für die rechtmäßige Existenz von Sklaverei vorgebrachten Argumente:

⁶ Davis, *Slavery in Western Culture* 88, 89, 212, 392; Demandt, *Idealstaat* 387-88, ders., *Spätantike* 295; Mensching, *Rechtfertigung* 125; Dorn, *Unfreiheitsdiskurs* 176; Clarence-Smith, *Islam and the Abolition of Slavery* 223-25; Hermann-Otto, *Sklaverei und Freilassung* 28-32.

⁷ Haverkamp, *Erneuerung* 135-36; Mensching, *Rechtfertigung* 126.

⁸ So Hermann-Otto, *Sklaverei und Freilassung* 31-34.

⁹ Dorn, *Unfreiheitsdiskurs* 167. Nach Flaig, *Sklaverei* 158 ist der Sachsenspiegel das erste Rechtsbuch der Weltgeschichte, das mit der Leibeigenschaft implizit auch die Sklaverei verwirft.

Weil Kain seinen Bruder erschlug, sei er als erster dem Sklaventum verfallen: Die Nachkommen Kains seien aber in der Sintflut vertilgt worden. Ebenso wenig taue die angebliche Verfluchung Hams zur Rechtfertigung der Unfreiheit: Erstens sei nicht Ham verflucht worden, und zweitens hätten die Noah-Söhne separat jeweils einen eigenen Kontinent in Besitz genommen, Ham Afrika, Sem Asien und Japhet Europa. Sie hätten also getrennt und unabhängig voneinander gesiedelt, weshalb der eine nicht des anderen Eigentum geworden sein könne.

Auch mit Ismael und Esau lasse sich die Sklaverei nicht begründen: Zwar sei Ismael als Sohn einer Magd geboren worden, aber es werde nirgends gesagt, daß er das Eigentum von jemandem gewesen sei. Das treffe auch auf Esau zu, obwohl Jakob den Segen erhalten habe. Nach sächsischem Recht, das Eike hier in die Zeit des Alten Testaments zurückprojiziert, kann man sich im übrigen nicht selbst versklaven (oder zumindest können die Erben Einspruch dagegen erheben).¹⁰

2.2 Die islamische Haltung

2.2.1 Die Freiheit des Menschen als Naturzustand

Die Haltung des Islams zur Sklaverei entspricht zunächst weitgehend der des Christentums. Einerseits wurde die Gleichheit aller Menschen vor Gott postuliert, andererseits die Institution als Realität akzeptiert, die allerdings auf irgendeine Weise immer in Zusammenhang mit dem Unglauben gesehen wird, auch dort, wo man es nicht ohne weiteres vermuten würde. So wird laut dem jüngeren Ibn Rušd (Averroes, gest. 595/1198) der sicherlich aus vorislamischer Zeit stammenden Grundsatz, wonach ein Sklave kein rechtsgültiges Zeugnis ablegen kann, im allgemeinen damit begründet, daß das Sklaventum im Unglauben wurzelt, weshalb der Sklave ebenso wie der Ungläubige nicht als Zeuge akzeptiert werden kann.¹¹ Eine Abschaffung aus der islamischen Kulturtradition heraus wurde nie in Betracht gezogen. Hierauf mußte man bekanntlich auch im christlichen Europa bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts warten. Indessen galt die individuelle Freilassung von Sklaven als verdienstvolle Tat, für die jenseitiger Lohn winkt. Als Bußleistung (*kaffāra*) spielt sie schon im Koran eine wichtige Rolle, allerdings wird hier unzweideutig das islamische Bekenntnis des Freizulassenden verlangt. Manche Regel

¹⁰ Dorn, *Unfreiheitsdiskurs* 180-83.

¹¹ Ibn Rušd, *Bidāya* II 387: *wa-kāna l-ḡumbūru raʿau anna l-ʿubūdiyyata aṭarun min āṭāri l-kufr fa-waḡaba an yakūna lahā taʿīrin fi raddi š-šabāda*. Ebenso später der ägyptische Gelehrte Dasūqī (gest. 1230/1815) in: DDI (neu) VI 90 (Kap. *šabāda*): *wa-dālika li-anna ʿadama qabūli šabādati l-ʿabdi innamā huwa li-riqqibi lladī huwa aṭaru l-kufr*.

wird gelockert, um die Freilassung zu erleichtern. So muß der Freilassende an sich ein vollberechtigter und handlungsfähiger Muslim, ein *mukallaḥ* sein. Das trifft auf den Berauschten nicht zu, dennoch ist die von ihm getätigte Freilassung nach herrschender Meinung verbindlich. Wenn Überschuldete widerrechtlich zu Lasten ihrer Gläubiger Freilassungen vornehmen, so wird diese Freilassung nach vier Jahren ersessen, während bei sonstigen Geschenken diese Frist nicht greift. Begründet wird das jeweils damit, daß für den „Gesetzgeber“, d.h. Gott, die Freiheit ein vorrangiges Gut sei.¹²

Die Freilassung eines Sklaven, die der Herr leugnet, die aber zunächst von Zeugen bestätigt wird, bleibt auch dann in Kraft, wenn diese Zeugen später widerrufen. Sie müssen dem geprellten Eigentümer allerdings den Wert des Freigelassenen ersetzen.¹³ Ähnlich wenn Zeugen gegen jemanden aussagen, er habe die Vaterschaft eines Kindes seiner Sklavin anerkannt. Auch hier wird die Freiheit nicht wieder aufgehoben, und müssen die Zeugen dem vermeintlichen Vater den Wert ersetzen.¹⁴ Auf weitere Regelungen in diesem Sinne wird man beim Durchkämmen der Rechtsbücher sicherlich immer wieder treffen. Denn obwohl das Sklavenschicksal im islamischen Kulturraum oft vergleichsweise erträglich gewesen sein mag und bis in höchste Staatsämter führen konnte, wurde es üblicherweise doch als schweres Unglück und im Grunde beklagenswerte Abweichung von der Norm begriffen. Als beispielhaft für diese Sichtweise sei Aḥmad Bābā (gest. 1036/1627) aus Timbuktu zitiert, dessen Worte durchaus an Eike von Repgow erinnern:

„Denn die bloße Tatsache, Eigentum eines anderen zu sein, zerbricht meist das Herz, weil dieser Zustand Gewalt und gewaltsame Unterwerfung (*al-qabr wal-istilā*) beinhaltet, umso mehr als dies mit der Entwurzelung aus dem Heimatland einhergeht... Alle Menschen aber gehören zu den Nachkommen Adams. Deshalb sagte der Prophet: ‚Gott hat ihn als Eigentum in deine Hände gegeben, hätte aber genausogut dich in die seinen geben können.‘¹⁵

Als konstituierend für das Sklaventum, wie immer man es sonst definiert, gilt auch in der gegenwärtigen Diskussion die Tatsache, daß es in letzter Instanz auf einem Gewaltakt oder jedenfalls auf einer Zwangslage beruht. Und mit der Entwurzelung spricht Aḥmad Bābā ebenfalls einen Umstand an, der heutzutage bei einer soziologischen Betrachtungsweise der Sklaverei gerne betont wird.

¹² Beispielhaft Dardir in: DDI (alt) IV 359/(neu) VI 378: *li-taṣawwufi š-šārī'i lil-ḥurriya* in Zusammenhang mit dem Berauschten und DDI (alt) IV 360/(neu) VI 380: *aš-šārī'u mutaṣawwifun lil-ḥurriya* in Zusammenhang mit dem Überschuldeten (*man aḥāta d-dainu bi-mālibi*).

¹³ Dardir in: DDI (neu) VI 136 im Kap. *šabāda*.

¹⁴ Dardir in: DDI (neu) VI 140 im Kap. *šabāda*.

¹⁵ Aḥmad Bābā, *Mi'rāğ* (ed. Hunwick/Harrak) 35/65.

Daß die Freiheit als Urzustand zu betrachten sei, wird mit Adam und Eva begründet. Deutlicher als Aḥmad Bābā formuliert es Ibn Abi Zaid al-Qairawānī (gest. 386/996):

„Von Adam und Eva her sind die Menschen zunächst alle frei, und bei der Mehrheit ist das auch heute noch tatsächlich der Fall.“¹⁶

Die griffige Formel „der ursprüngliche Zustand des Menschen ist die Freiheit“ (*aṣl an-nās al-ḥurriyya*) wie auch ihre begründende Ergänzung „das Sklaventum wurzelt im Unglauben“ (*aṣl ar-riqq al-kufr*) scheint bei den frühen Meistern des malikitischen Rechts vor Ibn Abi Zaid noch zu fehlen.¹⁷ Später begegnet sie in allen möglichen Varianten wie die folgenden Beispiele zeigen:

Bei dem medinensischen Qāḍī Ibn Farḥūn (gest. 799/1397) lesen wir: „Der Ausgangszustand beim Menschen ist die Freiheit. Zum Eigentum anderer wird er erst, wenn er als Ungläubiger in Gefangenschaft gerät.“¹⁸ An anderer Stelle referiert er verschiedene Meinungen, was zu unterstellen sei, wenn man mit unbekanntem Menschen zu tun hat. Im allgemeinen heiße es, man solle von der Freiheit ausgehen, aber Ašhab (gest. 204/819) „und andere“ hätten auch die Meinung vertreten, es müsse im Einzelfall bewiesen werden, ob jemand frei oder Sklave sei.¹⁹

Wanšarisi (gest. 914/1508) schreibt in seiner großen Rechtsfallsammlung: „Das Sklaventum wird durch den Unglauben bewirkt.“²⁰

Und Aḥmad Bābā (gest. 1036/1627), der eben schon zitierten Rechtsgelehrten aus Timbuktu, formuliert: „Ursache für das Sklaventum ist der Unglaube.“²¹

2.2.2 Sklaventum als Strafe für Unglauben

Wenn legales Sklaventum nur im Unglauben wurzeln kann, muß man es als Strafe verstehen, als Strafe für bewußtes Verharren im Unglauben, denn der reguläre Ġihād räumt ja die Chance zur rechtzeitigen Konversion ein. Daß es sich um eine Strafe handelt, wird verschiedentlich auch explizit gesagt, etwa

¹⁶ Zitiert von Ṭalib al-Bašir, MS 382 *Nawāzil*, S. 264, Z 14-16 (Schluß Antwort 282) nach dem *Taqyid* des Abū l-Ḥasan aš-Šuġaiyir (gest. 719/1319) zur *Mudawwana*: *inna aṣla n-nāsi l-ḥurriyatun min Adama wa-Ḥawā'a wal-ġalibun aiḍani l-ḥurriyya*.

¹⁷ Schneider, *Kinderverkauf* 24 und *Freedom and Slavery* 355-56 nennt als früheste ihr bekannte Belegstelle den Kmt. des hanafitischen Rechtsgelehrten Ġaššāš (gest. 370/981) zum Richterhandbuch des Ḥaššāf (gest. 261/847), und zwar in der Formulierung *aḥrār fi l-aṣl* im Kontext zur Frage, ob ein Zeuge seine Freiheit beweisen muß.

¹⁸ Ibn Farḥūn, *Tabšira* I 143, Z 9-10: *al-aṣlu fi n-nāsi l-ḥurriyya wa-inmāmā 'araḍa labumu l-milku bi-sababi s-sabyi bi-šarṭi l-kufr*.

¹⁹ Ibn Farḥūn, *Tabšira* I 404, Z -4 bis 405, Z 8.

²⁰ Wanšarisi, *Mi'yār* IX 239: *ar-riqqu ataru kufrin*.

²¹ Aḥmad Bābā, *Mi'rāğ* (ed. Hunwick/Harrak) 57: *sababu r-riqqi l-kufrin*.

dort, wo man sich über die Einordnung des Ğihād-Kapitels in den Rechtsbüchern Gedanken macht.

Wegen der damit verbundenen religiösen Verdienstlichkeit, so heißt es bei Qarāfi (gest. 684/1285), schlagen die Malikiten den Ğihād zu den gottesdienstlichen Verpflichtungen (*ʿibādāt*), die den ersten Teil der Werke zum angewandten Recht ausmachen. Die Šāfiʿiten dagegen betonen laut Qarāfi in diesem Zusammenhang einen anderen Aspekt: Weil sie den Ğihād als Strafe für Unglauben sehen, wird er bei den Verbrechen (*ġināyāt*) eingeordnet. Da Sklaventum zu den Folgen des Ğihāds gehört, die den verstockten Ungläubigen treffen, handelt es sich um eine Strafe für den Unglauben.²²

Auch hanafitische Gelehrte nehmen im Rahmen dieser Thematik auf die Einordnung des Ğihāds in den Rechtsbüchern Bezug:

„Mit den *ḥudūd*-Strafen [bei denen das Strafmaß in den Offenbarungstexten festgelegt ist] wird die Befreiung der Welt von den Ungehorsamstatten Gott gegenüber bezweckt, mit dem Kriege ihre Befreiung von der Haupt- oder Ursünde (scil. dem Unglauben).“²³

Damit soll erklärt werden, warum das Kriegsrecht in den hanafitischen Büchern gewissermaßen als Steigerung auf das Kapitel über die *ḥudūd*-Strafen folgt: Die *ḥudūd* betreffen Einzelsünden, während der Ğihād auf die Hauptsünde zielt.²⁴

In einer weiteren hanafitischen Quelle wird die Versklavung Ungläubiger als eine Strafe für ihre Weigerung, der Einladung zum Islam zu folgen, bezeichnet.²⁵

In einer Abhandlung des zwischen 1384/1964 und 1386/1967 im Alter von 96 Jahren verstorbenen mauretanischen Gelehrten und Qāḍis Muḥammadin „Ammayai“ ad-Daimāni, die wohl der Rechtfertigung der Sklaverei dienen soll, heißt es, Ursache der Sklaverei sei seit den ältesten Zeiten die Gefangennahme von fremdländischen Feinden, und die erste bekannte Sklavenfigur der Geschichte sei Hagar, die ägyptische Sklavin des Abraham, dem sie Ismael, den Stammvater der Araber, gebar. Sklaverei habe es seit damals bis auf den heutigen Tag gegeben, und sie sei in ihrer islamischen Form durch

²² Qarāfi, *Daḥira* III 215.

²³ Šaiḥzādeh (gest. 1667), *Mağmaʿ al-anhur*, dem Kmt. zu einem Werk, das im Osmanischen Reich maßgebend war, wie zitiert bei Gräf, *Kriegsgefangene* 95.

²⁴ Gräf, *Kriegsgefangene* 96.

²⁵ Gräf, *Kriegsgefangene* 96 nach Ibn Mālik, *Šarḥ al-Manār*, einem Kmt. zum *uṣūl*-Werk des Nasafi. Schneider, *Kinderverkauf* 27 nennt als einzigen ihr bekannten Hinweis die Aussage des Hanafiten Pazdawī (gest. 482/1089), der den Freiheitsverlust „als eine Strafe sieht, die die Menschen treffen könne, wenn sie Gott leugneten.“ Sie fügt hinzu, die islamische Rechtsliteratur kenne „keine rechtsphilosophische Auseinandersetzung über die Freiheit in Abgrenzung zum Sklavenstatus.“

Heilsgeschichte und göttliche Offenbarung gerechtfertigt.²⁶ In einem Fatwā wohl zur von der mauretanischen Militärregierung unter Muḥammad Ḥūna wuld Haidāllah im Jahr 1980 verfügten Aufhebung der Sklaverei heißt es, diese sei durch den Konsens aller Propheten von Noah bis heute legitimiert.²⁷ Das impliziert die Existenz der Sklaverei seit den Zeiten Noahs und dürfte sich auf dessen Verfluchung des Kanaan oder Ham beziehen, ohne daß dies jedoch weiter ausgeführt würde. Immerhin treffen wir gelegentlich doch auf Überlegungen, wie die Sklaverei in die Welt kam, wenn der Mensch zu Adam und Evas Zeiten davon noch frei war. Die vorislamische Geschichte wird nach dem Auftreten von Propheten strukturiert, und nach einer Stelle in der Weltgeschichte des Ibn al-ʿAṭīr (gest. 630/1233) war der Prophet Idrīs alias Ḥanūḥ (Enoch) der erste Mensch, der unter anderem auch Ġihād führte und dabei Nachkommen des Kain (Qābil b. Ādam) gefangen nahm und zu Sklaven machte.²⁸

Die Gedankengänge zur Rechtfertigung der real existierenden Sklaverei berühren sich in Islam und Christentum insoweit also durchaus. Im Christentum ist die Erbsünde für dieses Übel verantwortlich, im Islam die Hauptsünde, nämlich der Unglaube, den man allerdings hinter sich lassen kann. Man bezieht sich im übrigen auf teilweise dieselben Gestalten der Heilsgeschichte, namentlich Kain, Noah und Hagar.

Die Freiheit – immer im Gegensatz zum Sklaventum verstanden – scheint im Islam einen höheren Stellenwert zu besitzen als in Christentum und Stoa, wo gerne die innere Freiheit oder die Freiheit der Seele als im Grunde wichtiger betont wird. Denn frei zu sein und zu bleiben ist gewissermaßen ein Gebot Gottes, und die Freiheit steht insofern für den Menschen nicht zur Disposition als der freie Muslim sich nicht selbst in die Sklaverei begeben darf.²⁹ Ḥalīl (gest. 767/1365 oder später) sagt in seinem Rechtskompendium, der Findling (*laqīṭ*), über den man nichts wisse, sei frei,³⁰ was Dardīr (gest. 1201/1786) wiederum mit den Worten kommentiert, das sei der Naturzustand von dem man ausgehen müsse.³¹ Damit verfährt das islamische Recht in diesem Fall konsequenter als das römische, wo zwar auch von der natürlichen Freiheit ausgegangen wird, Findelkinder aber versklavt werden durften.³²

²⁶ Muḥammaḍīn „Ammayai“ (Mayai, Amyai) b. Muḥammad Fāl b. Muḥammaḍīn ad-Daimānī in: Barrāʾ XII 6209-11, Nr. 6274.

²⁷ Ismāʿīl b. aš-Šaiḥ Sidiyā Bāba al-Abyairī in: Barrāʾ XII 6235, Nr. 6315.

²⁸ Ibn al-ʿAṭīr, *Kāmil* I 59. Wie erwähnt setzt sich etwa zur selben Zeit Eike von Repgow (gest. nach 1233) mit der Vorstellung auseinander, die Sklaverei sei mit der Untat des Kain in die Welt gekommen.

²⁹ So Santillana, *Istituzioni* I 13, 142-43 wie zitiert bei Vidal Castro, *Compraventa* 423: Die Freiheit sei *ḥaqq Allāh*, heißt es da, ein Rechtsanspruch Gottes.

³⁰ Ḥalīl 257, Z -7.

³¹ Dardīr in: DDI (alt) IV 125, Z -3 (äußerer Text): *fa-innabā l-aṣlu fi n-nās*.

³² Herrmann-Otto, *Sklaverei und Freilassung* 195.

Die Ausführungen des Dardir kommentierend fügt Dasūqī (gest. 1230/1815) noch hinzu, die Freiheit sei selbst dann anzusetzen, wenn der Findling sich selbst als Sklaven bezeichne, „denn das Sklaventum einer Person kann nicht durch deren bloße Erklärung [Sklave zu sein] rechtskräftig etabliert werden.“³³ Dieser Grundsatz wurde mitunter sehr weit ausgelegt. So etwa bei einem von Ibn Sahl (gest. 486/1093) in einem Fatwā zitierten Fall aus Córdoba, wo eine Frau behauptet hatte, sie sei freigeboren (*ḥurraṭ al-aṣl*), und diese Behauptung später widerrief. Ein Teil der hierzu befragten Rechtsgelehrten vertrat die Meinung, der Widerruf könne nicht akzeptiert werden, weil er einer Selbstversklavung gleichkomme.³⁴ Nach Ansicht hanafitischer Juristen kann ein Freier – gemeint sind natürlich Muslime und deren Schutzbefohlene – seine Freiheit niemals einbüßen. Der Freie sei zwar Eigentümer seines Körpers, könne dieses Eigentum aber nicht verkaufen.³⁵

2.2.3 Konversion beendet nicht Sklaventum

Der Grundsatz, Sklaverei sei eine Bestrafung für bewußt gelebten Unglauben, ist nicht konsequent durchgehalten worden, da die Versklavung von strafunmündigen Kindern gestattet ist. Ferner gilt, daß kein Sklave durch Übertritt zum Islam seine Freiheit erlangt, wenngleich der gefangene Ungläubige durch Konversion immerhin sein Leben retten kann.³⁶ Daß die Bekehrung zum Islam nicht zur Freiheit führt, wird dadurch unterstrichen, als zumindest im malikitischen Recht ungläubige Sklaven erst mit Drohungen, und wenn diese nicht fruchten, mit Schlägen zum Islam gezwungen werden sollen.³⁷ Ausgenommen sind nach der üblichen Meinung Angehörige der Buchreligionen, d.h. Juden und Christen, wenn sie erwachsen oder als Minderjährige mit ihrem Vater zusammen sind. Das einmal rechtmäßig etablierte Sklaventum wurde erblich und konnte nur durch einen formalen Akt des Eigentümers aufgehoben werden.

Mit dem Widerspruch, daß auch der schon als Muslim geborene Sklave seine Freiheit nicht erlangt, obwohl hier von einer Strafe für bewußt gelebten Unglauben keine Rede mehr sein kann, hat man sich offenbar nur selten auseinandergesetzt. Wanṣarīsi (gest. 914/1508) konstruiert in dem schon zitierten

³³ Dasūqī in: DDI (alt) IV 125, Z -8 bis -7 (innerer Text): *id lā yaḥbutu riḡqu š-šaḥṣi bi-muḡarradi iqrārībi.*

³⁴ *Miʿyār* IX 220, Z 7-8: *li-annahā qadi ṣaḥaqqat ḥurriyatabā bi-daʿwābā fa-laisa labā an-turriḡa naṣṣabā.*

³⁵ Johansen, *Valorization* 74 nach Saraḥṣī (gest. um 490/1096) und Kāsānī (gest. 587/1189).

³⁶ So Ibn Ḥabīb (gest. 238/852) und Ibn Saḥnūn (gest. 256/870) bei Ibn Abī Zaid (gest. 386/996), *Navādir* 77.

³⁷ Ḥalīl 169, Z 10: *wa-ḡabrūbū tabdīdun wa-ḡarḃun.*

Fatwā einen Doppelgrund: Einmal beruft er sich auf das Prinzip, wonach das Sklaventum aus dem Unglauben folgt (*ar-riqqu ataru kufr*), zum zweiten aber diene das erniedrigende Sklavenschicksal dazu, andere Ungläubige davor abzuschrecken, weiterhin im Zustand des Unglaubens zu verharren. Weil die zweite Komponente dieses Doppelarguments auch nach einer Bekehrung wirksam bleibe, kämen weder der Versklavte noch gegebenenfalls seine Nachkommen durch den Übertritt zum Islam frei. Daß Unschuldige für diese Abschreckung herhalten müssen, ist ein Problem, das Wanšarīsī nicht anspricht. Immerhin bleibt diesen Sklaven, weil sie jetzt Muslime sind, die jenseitige Bestrafung für Unglauben erspart.³⁸

Etwas kürzer drückt sich Qarāfi (gest. 684/1285) aus: Zweck des Sklaventums seien erstens Erniedrigung, Zwangsarbeit und Zwang aufgrund vorausgegangenen Unglaubens, und zweitens die Abschreckung mit dem Ziel, den Unglauben in Zukunft zu unterbinden.³⁹ Bei der Frage, wer Anspruch auf Zuwendungen aus den *zakāt*-Einnahmen habe, sagt er, weil an dieser Läuterungsabgabe der Schmutz der Menschen klebe, kämen die Angehörigen der Prophetenfamilie⁴⁰ wegen ihres hohen Ranges (*nafāsa*) als Empfänger nicht in Frage, Ungläubige und Sklaven aber wegen ihrer Niedrigkeit (*basāsa*), weil die Zahlung der *zakāt* ein gottgefälliges Werk (*qurba*) sei.⁴¹ Ein direkter Zusammenhang zwischen Unglaube und Sklaventum wird hier also vermutlich impliziert, aber nicht direkt hergestellt. Daß Sklaven nicht *zakāt*-berechtigt sind, wird im allgemeinen allerdings damit begründet, daß sie, weil unterhaltsberechtig, nicht zu den Bedürftigen (*fuqarāʾ*) gehören.

Die Erniedrigung wird auch außerhalb der Rechtstexte als charakteristisches Merkmal des Sklaventums genannt. So ruft Noah Gott an, er möge Hāms (Ham) Nachkommen erniedrigen und sie zu Sklaven der Nachkommen Sāms (Sems) machen.⁴²

³⁸ Wanšarīsī in: *Miʿyār* IX 238-40.

³⁹ Qarāfi, *Dahira* IV 129: *wa-maḡṣūdu r-riqqi li-mtibānu wali-stihdāmu wal-qabru bi-sababi sābiqati l-kufrī au muqāranatubū zuḡran ʿanbu.*

⁴⁰ Hier *āl al-bait*, sonst meist Banū Hāšim. Wer genau dazugehört, wird kontrovers diskutiert. Den „Schmutz der Menschen“ (*ausāḥ an-nās*) führt Qarāfi, *Dahira* II 515 auf ein Ḥadiṯ nach Muslim zurück.

⁴¹ Qarāfi, *Dahira* II 519.

⁴² Ibn ʿAbd al-Hakam, *Futūḥ Miṣr* 7 in einer auf Ibn ʿAbbās zurückgeführten Überlieferung, die eine von vielen Varianten zu Hāms Verfluchung enthält: *...an yaḡʿala wuldabū aḍillāʾa wa-an yaḡʿalabum ʿabidan li-wuldi Sām.*

3 Vom Beutestück zum Sklaven

3.1 Der kriegsgefangene Ungläubige als Beutestück

Freiheit, so haben wir festgestellt, ist auch nach islamischer Auffassung der natürliche Zustand beim Menschen, das Sklaventum eine Strafe für bewußt gelebten Unglauben. Es beruht auf den Vorgaben des göttlichen Gesetzgebers.¹ Wie aber läuft der als Bestrafung verstandene Akt der Versklavung, durch den die Freiheit eines Menschen aufgehoben wird, im einzelnen ab?

Die Versklavung durch Kriegsgefangenschaft wird in den Rechtsbüchern als Folge eines regulären Ğihāds abgehandelt, jedoch implizit und explizit auf alle Kriegs- und Raubzüge gegen Ungläubige ausgedehnt, die in keinem Vertragsverhältnis zu den Muslimen stehen.

Beispielhaft ist hier die Ansicht des Ibn Saḥnūn (gest. 256/870). Er meinte, wer sich ohne vertragliche Abmachungen (*amān*) in den Machtbereich der Ungläubigen (*dār al-ḥarb*) begeben, könne dort nach Vermögen rauben und töten, während ein *amān* als verpflichtender Vertrag auf Gegenseitigkeit solche Aktionen allerdings ausschließe.²

Der jüngere Ibn Rušd (Averroes, gest. 595/1198) faßt zusammen, was gegen den Feind (*‘adūw*) grundsätzlich erlaubt ist. Man darf sowohl sein Eigentum (*māl*) als auch sein Leben (*nafs*) nehmen oder sich – im Rahmen der Versklavung (hier *istībād* und *tamalluk* statt des sonst üblichen *istirqāq*) – seine Person (*raqaba*) aneignen. Die Versklavung sei durch den Konsens der Muslime (*iğmā‘*) bei allen Arten von Götzendienern (*mušrikūn*) erlaubt (*ğā‘iz*), d.h. bei Männern und Frauen, Greisen und Kindern, Minderjährigen und Volljährigen.³

Der Ğihād ist der einzig zulässige Krieg. Lediglich in diesem Rahmen dürfen auch Sklaven gemacht werden. Innerislamische Kriege waren infolgedessen rechtlich nur als Disziplinierung von Banditen, Rebellen oder Abtrünnigen zu erfassen.⁴ Insofern galten Auseinandersetzungen auf dieser Ebene üblicherweise als interne Polizeiaktionen ohne die „völkerrechtlich“ gestattete Versklavung des besiegten Gegners. Bei den Abtrünnigen war man sich zunächst uneins. Während Ibn al-Qāsim (gest. 191/805) offenbar geschwankt hat, sprach sich Ašḥab (gest. 204/819) gegen Mālik (gest. 179/796) und Ibn

¹ ‘Adawī in: HHA I 12, Z -10 (äußerer Text) formuliert es so: *riqqiyatu [l-‘abdi] saba-bubā ḥukmu š-šar‘i biḥā ai ḥukmu š-šar‘i*.

² Ibn Saḥnūn bei Ibn Abi Zaid al-Qairawānī, *Nawādir* 409.

³ Ibn Rušd, *Bidāya* I 308. Üblicherweise werden hier wie auch in anderen Rechtsbüchern Nonnen und Mönche ausgenommen.

⁴ Zur historischen Entwicklung dieser Sichtweise s. Donner, *Conceptions* 51-52.