



universität  
wien

# Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Kann der europäische Kolonialismus als Wendepunkt in der  
Auseinandersetzung mit der Sklaverei in Nordafrika  
angesehen werden?

*Eine kritische Hinterfragung des westlichen  
Selbstverständnis unter besonderer Berücksichtigung  
islamischer Traditionen*

Verfasserin

Marleen Valentine Hinterplattner

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 385

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Arabistik

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Rüdiger Lohlker



*„Das grundlegende Prinzip im Islam ist, dass jeder Mensch frei ist [...],  
denn die Freiheit ist ein natürliches Recht dem die Pflicht zum  
verantwortlichen Umgang mit der Freiheit entspricht.“*

***Maḥmūd Muḥammad Ṭaha***

## Danksagung

Vielen Personen, die mich während meines Studiums begleiteten und mich bei der Erarbeitung dieser Arbeit unterstützten, gebührt an dieser Stelle mein Dank.

Mein besonderer Dank gilt meiner Familie, meinem Partner Alexander sowie meinem Sohn Linus die mit überaus viel Geduld meine Launen bei der Erstellung der Diplomarbeit ertrugen. Meinem ungeborenen Sohn Severin möchte ich dafür danken, dass er mir eine unbeschwerte Schwangerschaft bescherte und ich somit meine Arbeit ungehindert fortsetzen konnte.

Ebenfalls gilt mein Dank Prof. Dr. Rüdiger Lohlker, der wesentlich zur Verbesserung beigetragen hat und mir mit Hinweisen und Ratschlägen während der gesamten Arbeit zur Seite stand.

Letztendlich bedanke ich mich für das geduldige Korrigieren und die vielen konstruktiven Kommentare meiner Freunde.

## Eidesstattliche Erklärung:

Ich erkläre hiermit an Eides statt, dass ich die vorliegende Diplomarbeit selbstständig und ohne fremde Hilfe angefertigt, andere als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht verwendet und die den benutzten Quellen wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht habe.

---

# INHALT

1.	Vorbemerkung	2
2.	Begriffsdefinition	4
2.1.	Sklaverei	4
2.2.	Kolonialismus, Kolonisation und Kolonie	5
3.	Sklaverei im islamischen Kontext	6
3.1.	Die Bezugnahme primärer Rechtsquellen zum Thema Sklaverei im Islam	8
3.1.1.	Der Koran	8
3.1.2.	Die Sunna des Propheten	10
3.1.3.	Fiqh	12
3.1.3.1.	Allgemeine Vorgehensweise zur Rechtsfindung im Islam	13
3.1.3.1.1.	Der Konsens der Rechtsgelehrten (iğma <sup>o</sup> )	13
3.1.3.1.2.	Der Analogieschluss und weitere Schlussverfahren (qiyās)	14
3.1.3.1.3.	Das „Für-Besser-Halten“ (istiḥsān)	14
3.1.3.1.4.	Weitere Formen der Rechtsfindung	14
3.2.	Das Problem mit der eigenen geschichtlichen Aufarbeitung	17
4.	Kurzer geschichtlicher Rückblick auf die Sklaverei und den Sklavenhandel in islamischen Ländern bis ins 19. Jahrhundert	20
4.1.	Rechtliche Gründe der Versklavung	22
4.1.1.	Rechte und Pflichten eines Sklaven	27
4.1.1.1.	Das Testament	30
4.1.1.2.	Die Verteilung der Hinterlassenschaft	30
4.1.2.	Die Freilassung (ʿitq oder iṭṭāq) eines Sklaven	31
4.2.	Die fünf Hauptformen der Sklavennutzung im islamischen Raum	33
4.2.1.	Haushaltssklaven	33
4.2.2.	Konkubinen	34
4.2.2.1.	Die Infibulation	35
4.2.3.	Militärsklaven	36
4.2.4.	Verwaltungssklaven	37
4.2.5.	Elite-/Luxussklaven	38

4.2.5.1.	Eunuchen	39
4.2.5.1.1.	Die Kastration	40
<b>5.</b>	<b>Kolonialismus in Nordafrika</b>	<b>42</b>
5.1.	Der Beginn des Kolonialismus in Afrika	42
5.2.	Entwicklung der Kolonialisierung Nordafrikas	43
5.2.1.	Der Einfluss der Kolonialmächte auf die Rechtslage in Bezug auf die Sklaverei in Nordafrika (mit Hauptaugenmerk auf Ägypten und den Sudan)	44
5.2.1.1.	Imperialismus und Säkularismus	47
5.2.1.2.	Änderungen im sozialen und rechtlichen Bereich	49
5.2.1.3.	Die Bemühungen der europäischen Mächte die Sklaverei abzuschaffen	49
<b>6.</b>	<b>Unsicherheit in der Legitimität des Sklavenhaltens aus emischer Sicht, sowie interne Bestrebungen die Sklaverei abzuschaffen</b>	<b>54</b>
6.1.	Nonkonformistische Traditionen	55
6.2.	Asketen und Mystiker	55
6.3.	Theologen und Philosophen	57
6.3.1.	Die Etablierung eines schiitischen Konsens	58
6.3.2.	Die <i>ismāʿīlītische</i> Abspaltung	59
6.4.	Sklavenrevolten in islamischen Ländern	61
6.4.1.	Der Mahdi-Aufstand	61
6.4.2.	Aufstände in Vorderasien	62
6.5.	Reformen im Mogulreich	64
6.6.	Moderne Strömungen ab dem 17. Jahrhundert	64
6.6.1.	Mystiker und Millenaristen	64
6.6.2.	Die Vielfältigkeit der afrikanischen Mahdisten	65
6.6.3.	Die sufische Sicht von Freiheit und Sklaverei	67
6.6.3.1.	Die Integration ehemaliger Sklaven	67
6.6.4.	Die Literalisten	67
6.6.5.	Die Rationalisten	68
6.6.6.	Die Wende im osmanischen Denkschema	69
<b>7.</b>	<b>Moderne islamische Positionierungen zum Thema Sklaverei</b>	<b>71</b>

8.	Schlussbetrachtung	78
9.	Bildtafeln	79
10.	Bibliografie	82
11.	Weiterführende Literatur	87
12.	Abstract	I
13.	Lebenslauf	II

# 1. Vorbemerkung

Die Auseinandersetzung mit der Prophetenbiografie von *Muḥammad b. Iṣḥāq*<sup>1</sup> und insbesondere mit der Geschichte über den einstigen Sklaven und späteren Gefährten (*ṣaḥāba*) des Propheten namens *Bilāl b. Rabāḥ al-Ḥabaṣī*<sup>2</sup>, löste in mir den Wunsch aus mich mit dem Thema Sklaverei im islamischen Kontext näher zu beschäftigen.

Es wurde mir zu diesem Zeitpunkt klar, dass ich mir noch nie Gedanken über den speziellen Umstand der Sklaverei im Islam<sup>3</sup> gemacht hatte und das Begriffe wie Sklaverei oder Menschenhandel in mir nur Assoziationen mit der dunklen Vergangenheit des transatlantischen Sklavenhandels auslösten. Ich erkannte, dass die meisten Menschen in meinem Umfeld - so wie zu Beginn auch ich - glauben es gäbe nur eine einzige Form der Sklaverei und diese sei so weit sehr gut aufgearbeitet und genügend Literatur sei bereits darüber verfasst worden; jedoch ist dies nur für den transatlantischen Teil - und hier auch nur für bestimmte Bereiche - eine korrekte Annahme.

Auch wurde mir mit der Zeit klar, dass beide Sklavensysteme (also das islamisch/afrikanische sowie auch das transatlantische Gefüge) nicht immer voneinander zu trennen sind. Die innerafrikanische - und hier selbstverständlich auch die islamische - ‚Mitschuld‘, sei es nun in Bezug auf den Sklavenfang oder den Handel, interessierten mich hierbei genauso, wie die Nutzung des durch den Handel mit Menschen entstandenen wirtschaftlichen Vorteils. Im Laufe meiner Auseinandersetzung hiermit, stellte sich mir immer wieder die Frage nach der Legitimität der Sklaverei aus religiöser Sicht. Dieses Thema wird in der modernen Literatur nur spärlich aufgegriffen und auch die aktuelle Politik widmet sich dem nicht gerne. Und wenn man offizielle Statements in der nicht all zu fernen Vergangenheit heranzieht so scheint es beinahe so als ob entweder die Sklaverei in der muslimischen Gesellschaft niemals einen wirklich wichtigen Stellenwert einnahm, oder man die gesamte Institution so wie sie in den muslimischen Ländern praktiziert wurde keinesfalls mit den Praktiken westlicher Länder vergleichen kann - und es somit im islamischen Umfeld hier nur Profiteure und niemals Opfer gab. Noch im Jahr 1964 meinten Vertreter der muslimischen Länder beim sechsten Weltmuslimen-Kongress in Mogadischu, dass „*sie als Anhänger des Islam nichts mit irgendeiner Form des Kolonialismus, des Imperialismus oder der Sklaverei zu tun haben; denn dem Islam nach sind all dies Verbrechen gegen die Menschlichkeit*“<sup>4</sup>. Eine derartig unilaterale Auffassung der gesellschaftlich so wichtigen Problematik findet aber auch im Westen Parallelen.

Thomas Jefferson, der dritte amerikanische Präsident und „Apostel der Freiheit“ besaß selbst Sklaven. Er war sich diesem Dilemma jedoch bewusst und meinte selbst einmal: „*But as it is, we have the wolf by the ear, and we can neither hold him, nor safely let him go. Justice is in one scale, and self-preservation in the other.*“<sup>5</sup>.

Im Laufe meiner Befassung mit dem Thema Sklaverei interessierten mich schlussendlich vor allem die Gründe, warum heute in den meisten muslimischen Ländern (ausgenommen Mauretanien im Nordwesten Afrikas) die Sklaverei offiziell obsolet ist. Einerseits ist man verleitet dies dem positiven Einfluss der

---

<sup>1</sup> *Muḥammad b. Iṣḥāq b. Yasār b. Ḥiyār* gilt neben *Mūsā b. ʿUqba* und *al-Wāqidī* als einer der Verfasser der *as-sīra an-nabawiyya*. Er wurde um das Jahr 704 n.Chr. in Medina geboren und starb in Bagdad im Jahr 767 n.Chr. EI<sup>2</sup>, s.v. *Ibn Iṣḥāq*, Leiden 1986, S. 810.

<sup>2</sup> *Bilāl b. Rabāḥ*, war der erste Gebetsrufer (*muʿaddin*) im Islam. Er war ein schwarzer Sklave in Mekka bevor er als einer der ersten zum Islam konvertierte. Er blieb auch nach dem Tod des Propheten eine geschätzte Persönlichkeit und starb im Jahr 640 n.Chr. in Damaskus. Ibn Iṣḥāq, *Das Leben des Propheten*, Zypern 2008, S. 272.

<sup>3</sup> Wenn ich in meiner Arbeit von ‚dem Islam‘ spreche, so soll dies nicht implizieren, dass der Islam eine starre, in sich vollkommen einheitliche Glaubensgemeinschaft umschließe. Dies ist selbstverständlich alleine im Hinblick auf die verschiedenen innerreligiösen Strömungen nicht der Fall und soll nur dem einfachen Lesefluss dienlich sein.

<sup>4</sup> Ḥān, Inʿamullah, *The Muʿtamar al-ʿAlam al-Islāmī* in *The Islamic Review* 53/7, London 1965, S. 27ff.

<sup>5</sup> Zitat aus [www.monticello.org](http://www.monticello.org) s.v. *Jefferson* [letzter Zugriff am 21.03.2011 um 11:31].



europäischen Kolonialmächte zu zuschreiben, jedoch war dies für mich keine sehr zufrieden stellende Antwort.

War es doch in Amerika, Südafrika und anderswo den inneren, gesellschaftlichen Änderungen zu verdanken, dass sich die Fesseln der Sklaverei langsam lösten, so konnte ich nicht glauben, dass sich nur allein auf Grund äußerer Einwirkungen eine Institution, die so fest in der Gesellschaft verankert zu sein schien, auflösen konnte ohne größere Aufstände dabei zu verursachen. Somit kam ich auf die Fragestellung inwieweit den europäischen Kolonialmächte für das Verschwinden der Sklaverei der Dank gebührt und wie wichtig die innere Auseinandersetzung mit dem Thema war, um die Auflösung der Leibeigenschaft zu ermöglichen.

## 2. Begriffsdefinition

Bevor ich mich in meiner Arbeit mit dem Thema der Kohärenz von Kolonialherrschaft (im Speziellen jener über das mehrheitlich islamisch geprägte Nordafrika) und Abschaffung der Sklaverei im Detail auseinandersetzen möchte, ist es mir ein wichtiges Anliegen die zwei Hauptbegriffe zu Beginn genau zu definieren um eine Vorstellung des Spannungsfeldes - in welchem sich diese Arbeit bewegt - zu geben.

### 2.1. Sklaverei

Wichtig ist es die Sklaverei - so sie ja die äußerste Form von Unfreiheit darstellt - mit Hilfe prägnanter Differenzen zu anderen ausbeuterischen Institutionen abzugrenzen. Wenn man also zwei extreme Beispiele hierfür aus der jüngeren Geschichte Europas heranzieht so wird diese Unterscheidung sehr rasch verdeutlicht. Das Gulag-System beruhte zum einen auf eine Form der ‚gesetzlichen‘ Strafgefängenschaft welche willkürlich verlängert oder auch verkürzt werden konnte. Dahingegen war die Einweisung in ein NS-Konzentrationslager nicht rechtsförmig, die Gefängenschaft daher lebenslang und der frühe Tod der Häftlinge nicht nur akzeptiert sondern zum größeren Teil war dies sogar bezweckt. In beiden Fällen ist ein totalitärer Staat dafür verantwortlich aus freien Menschen Unfreie zu machen und diese unter Zwang in diesem Zustand zu halten. Dies hatte wiederum zur Folge, dass die private Verfügung über Gefangene minimal blieb. Mit Opfern zu handeln oder diese zu kaufen war ausgeschlossen und die Freiheit der Inhaftierten war mit der militärischen Niederlage der Peiniger wiederhergestellt. Folglich ist es nicht zulässig diese Formen der Unterdrückung als Sklaverei zu bezeichnen, denn eine sklavenähnliche Situation ist klar von Sklaverei zu trennen. Der Soziologe Orlando Patterson meinte hierzu: „*Das Wesen der Sklaverei besteht darin, dass der Sklave - in seinem sozialen Tod - am Rande lebt ...*“<sup>6</sup>. Dieser Rand bezeichnet einen Prozess der Verfremdung, welcher sich in vier Vorgängen erklären lässt:

1. *Entsozialisierung*: Die zukünftigen Sklaven werden aus ihrer Heimat verschleppt und aus ihrem sozialen Gefüge gerissen - dieses Gefüge hat eigentlich die Aufgabe den Menschen zu schützen und zu formen.
2. *Entpersönlichung*: Die Sklaven werden zu Gegenständen degradiert, indem sie zur verkäuflichen Ware werden.
3. *Entsexualisierung*: Vor allem Frauen werden zu fügsamen und ausdauernden Arbeitskräften gewandelt und ihre Mutterfunktion wird stillgelegt, es sei denn diese war von den Besitzern ausdrücklich erwünscht (z.B. in Harems, etc.).
4. *Entzivilisierung*: Das versklavte Individuum wird von seiner Familie getrennt und sein sozialer Status wird ihm aberkannt.

Darüber hinaus definierte Patterson zwei verschiedene Haupttypen der Sklaverei, zum einem den so genannten „*intrusiven Typ*“ - wobei hier die Sklaven vor allem aus fremden Ländern und/oder Kulturen in die sklavistische Gesellschaft eingeführt werden<sup>7</sup> - und den „*extrusiven Typ*“ - der vorliegt, wenn die Sklaven überwiegend aus der eigenen Gesellschaft stammen.

Sind alle vier Prozesse durchlaufen ist der Mensch ausschließlich von der Gunst seines Herren abhängig und es gibt für ihn keine Möglichkeit mehr sich in einem sozialen, kulturellen oder familiären ‚Netz‘ in

---

<sup>6</sup> Patterson, Orlando, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Harvard 1982, S. 51.

<sup>7</sup> Im islamischen Kontext ist nur vom „*intrusiven Typ*“ auszugehen.

Sicherheit zu wöhnen. Im Römischen Recht findet man die Aussage des Juristen Ulpianus<sup>8</sup>, welcher meinte, dass die Sklaverei dem Tode gleichzusetzen sei.<sup>9</sup>

## 2.2. Kolonialismus, Kolonisation und Kolonie

Spricht man heute in kulturkritischen und politischen Diskussionen von der ‚Kolonialisierung‘ so werden dabei zumeist nur die negativen Assoziationen wie Fremdbestimmung, Usurpation und illegitime Aneignung hervorgerufen. Um eine zunächst wertfreie Beurteilung des Begriffs ‚Kolonialismus‘ zu erhalten und um diesen klar von anderen Herrschaftsbeziehungen und Expansionsprozessen der Weltgeschichte abgrenzen zu können, ist es nötig den Terminus anders zu situieren.

In den Jahren zwischen 1500 und 1920 gerieten ein Großteil an Gebieten und Völker dieser Erde zeitweise unter die Herrschaft von europäischen Mächten; wenn auch teilweise nur nominell kann gesagt werden, dass ganz Amerika, Afrika und nahezu der gesamte ozeanische Raum, sowie - wenn man hier auch die russische Kolonisation Sibiriens mit einbezieht - auch der größere Teil Asiens unter dem Einfluss Europas standen.<sup>10</sup> Wie bereits hier ersichtlich wird, war die koloniale Realität ein Konglomerat aus unterschiedlichsten Bestrebungsabsichten und es ist daher äußerst schwierig eine allgültige Aussage zu treffen. Des Weiteren scheint mir der lexikalische Eintrag, so man den Begriff Kolonialismus nachschlägt, nicht weitreichend genug, denn der Kolonialismus sei - so steht es: „*die in enger Verbindung mit dem Imperialismus stehenden Bemühungen v.a. europ. Staaten durch Erwerb von Kolonien neue Rohstoffquellen zu erschließen, Absatzmärkte und Siedlungsmöglichkeiten zu schaffen sowie ihre Machtstellung im europ. Kräftefeld abzusichern.*“<sup>11</sup> Diese in der Definition angedeutete Gleichstellung mit dem Begriff der Kolonialpolitik verwirrt meiner Meinung nach nur noch mehr das ohnehin von grandiosen ‚Uneindeutigkeiten‘ behaftete Phänomen.

Im Grunde kann man behaupten, dass ‚Kolonisation‘ in der ursprünglichen Bedeutung den Prozess der Landnahme bezeichnet, ‚Kolonie‘ eine besondere Form eines politisch-sozialen *Personenverbandes* und ‚Kolonialismus‘ ein besonderes *Herrschaftsverhältnis (durch ein Volk aus einer anderen Kultur)* beschreibt. Diesen drei Definitionen liegt die Vorstellung von der „*Expansion einer Gesellschaft über ihren angestammten Lebensraum hinaus*“<sup>12</sup> zugrunde.

---

<sup>8</sup> Ulpianus Domitius war ein römischer Jurist. Er wurde im Jahr 170 in Tyros geboren und im Jahr 228 in Rom ermordet. Er hatte maßgeblichen Einfluss auf die Leitung des römischen Staates. dtv Lexikon, s.v. *Ulpianus*, Mannheim 1999, S. 27.

<sup>9</sup> Flaig, Egon, *Weltgeschichte der Sklaverei*, München 2009, S. 16.

<sup>10</sup> Osterhammel, Jürgen, *Kolonialismus: Geschichte - Formen - Folgen*, München 2009, S. 7f.

<sup>11</sup> dtv-Lexikon, s.v. ‚Kolonialismus‘, Mannheim 1999, S. 48.

<sup>12</sup> Osterhammel, Jürgen, *Kolonialismus: Geschichte - Formen - Folgen*, München 2009, S. 9.

### 3. Sklaverei im islamischen Kontext

Nachdem sich der Vergleich (oder besser gesagt der Kontrast) mit anderen Systemen der Sklaverei und speziell dem der Sklaverei in der Neuen Welt geradezu aufdrängt und sogar essentiell für das globale Verständnis der afrikanischen Diaspora ist, ist die Frage der „humanen, arabischen und familiären Behandlung von Sklaven“ ein ganz anderes Thema. Jedoch eines, welches uns erst recht herausfordert die sozialen und wirtschaftlichen Wahrheiten von versklavten (und befreiten) Afrikanern in der islamischen Welt genauer zu betrachten. Man muss bei solchen Studien sehr behutsam mit den Quellen umgehen um nicht Annahmen, die auf anderen Systemen der Sklaverei - seien diese nun transatlantisch oder nicht - beruhen, zu übernehmen; genauso wie man sich nicht in die Irre führen lassen soll von Theorien über die Natur der „islamischen Gesellschaft“. Stattdessen muss man sich mit großer Vorsicht mit den wahren Gegebenheiten der unterschiedlichen muslimischen Gesellschaften auseinandersetzen. Denn abgesehen von einzelnen gemeinsamen Grundzügen - festgelegt durch das islamische Gesetz (*šarīʿa*) und der Sittenlehre (*ʿilm al-ʿaḥlāq*) - müssen die tiefgreifenden Unterschiede welche sich aus den zugrunde liegenden Kulturen (Araber, Berber, Türken, Perser, etc.) ergeben beachtet werden. Genauso müssen die Differenzen auf Grund wirtschaftlicher und politischer Gegebenheiten - die sehr oft von lokalen oder gar individuellen Umständen abhängig sind - miteingerechnet werden.<sup>13</sup>

Die Sklaverei in Afrika, und somit auch in den islamisch geprägten Ländern des Nordens, bestand aus einem vielschichtigen System der Arbeitskraftnutzung, der Praxis in Hinblick auf die Menschenrechte, der Ausbeutung sowie der Nötigung. Ihre Form änderte sich mit der Zeit und der Gegend. Sklaven wurden als Knechte in der Landwirtschaft, unterdrückte Diensthofen, wertgeschätzte Konkubinen, stellvertretende Sippschaft, vertrauenswürdige Handelsagenten, hohe Offiziere, Militärbefehlshaber oder Luxusklaven benötigt und eingesetzt. Die Sklaverei konnte für manche Sklaven ein Leben in oder in der Nähe des Hauses ihres Herren bedeuten, deren tägliches Leben nahezu nicht von dem der freien Menschen zu unterscheiden war, oder es konnte bedeuten, dass die Sklaven von ihrem Herren durch soziale, wirtschaftliche, politische und rechtliche Grenzen getrennt waren. Und genau in diesem riesigen Spannungsfeld gab es jede nur erdenkbaren Mischformen.<sup>14</sup>

Die gleiche Vielfalt lässt sich auch schon alleine bei der Betrachtung der unterschiedlichsten Bezeichnungen, welche für Sklaven herangezogen wurden, erkennen. Generell wurde der Sklave als *rikk* oder mit einem von *ʿabd* abgeleiteten Begriff, wie zum Beispiel *ʿubūdiyya*, bezeichnet.

Im islamischen Kontext liest man aber auch häufig den Ausdruck *rakaba* - was so viel bedeutet wie ‚Nacken, Genick‘ - und noch häufiger die Periphrase „*mā malakat aymānukum (-hum)*“<sup>15</sup>. Auch muss der Ausdruck „*ʿabd mamlūk*“ im selben Licht betrachtet werden.<sup>16</sup>

Im Mittelalter wurde das Wort *ʿabd* im Allgemeinen zur Bezeichnung von schwarzen Sklaven herangezogen, während weiße Sklaven *mamlūk* genannt wurden.<sup>17</sup>

Es besteht kein Zweifel daran, dass sich das Wort *mamlūk* in der klassisch arabischen Sprache für den Begriff ‚Sklave‘ eingebürgert hat (und im späteren Verlauf auch Ex-Sklaven bezeichnete). Man findet jedoch auch - wie in vielen anderen Sprachen ebenfalls - klassische Euphemismen für das Wort ‚Sklave‘, wie zum

---

<sup>13</sup> Hunwick, John, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, Princeton 2002, S. Xf.

<sup>14</sup> Miers, Suzanne und Roberts, Richard, *The End of Slavery in Africa*, Wisconsin 1988, S. 5.

<sup>15</sup> „das was eure rechte Hand besitzt“.

<sup>16</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 24.

<sup>17</sup> Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves*, New York 2001, S. 49-65.

Beispiel ‚Junge, Mädchen‘ oder ‚Diener, Dienstmädchen‘; ausgedrückt werden diese mit den arabischen Begriffen *fatāfem*. *fatāt* (der Ausdruck stammt aus dem Koran), *ġulām*, *ġāriya* (fem.), *waṣīf* und *ḥādīm*<sup>18</sup>. Ein weiterer Terminus der für ‚Sklave‘ verwendet wurde, ist *asīr* (Gefangener).<sup>19</sup>

Muttersprachler kokettieren oft mit der Behauptung jedes arabische Wort hätte vier Bedeutungen - eine ursprüngliche, das Gegenteil davon, eine geschlechtsspezifische und zu guter letzt eine die auf Kamele Bezug nimmt.

Diese Vielfalt trifft beinahe auf den Begriff *ʿabd* und auch einen weiteren Begriff für Sklave nämlich *mawla* zu, der so viel bedeutet wie: „Herr, Besitzer, Anführer, Gönner, Beschützer, Liebhaber, Gefolgsmann, Cousin, Verbündeter, Anbieter, Sklave, Freigelassener und Auftraggeber“, darüber hinaus kann dieses Wort auch noch religiöse Führer, neuer Sklavenbesitzer, Nicht-Araber welcher zum Islam konvertierte und politischer Beauftragter bedeuten.<sup>20</sup>

Sieht man von den unterschiedlichsten Verwendungszwecken unfreier Arbeiter und den verschiedensten Termini mit welchem diese be- und gekennzeichnet wurden ab, so lässt sich doch in vielen älteren Werken die Tendenz erkennen, die Sklaverei im muslimischen Umfeld zu beschönigen oder zu verharmlosen.

Aussagen wie die von Roberts in seinem Buch *„Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qorān“*: „... Wenn aber die Verordnungen des Propheten von seinen Anhängern strikt befolgt worden wären, so würde auf alle Fälle die Behandlung der Sklaven in islamischen Ländern sehr günstig erscheinen ...“ führten all zu oft zur Annahme, dass es eine ‚humane‘ Art der Sklaverei gäbe. Sicherlich ist eine Verbesserung in einer menschlicheren Behandlung der Sklaven durch den Propheten aufgetreten und natürlich wurden die rechtlichen Absicherungen gefestigt, jedoch darf dies alles nicht dazu führen die Institution an sich zu bagatellisieren.

Zur Unterstreichung dieser so genannten ‚Sklaverei-light‘ in der islamischen Gesellschaft wird sehr gerne der Umstand herangezogen, dass Sklaven bei Delikten wie dem Ehebruch im Vergleich zu den Freien weniger streng bestraft wurden. Darüber hinaus sah das traditionelle islamische Gesetz vor, dass für sie ausreichend an Unterhalt geleistet werden muss und sie nicht durch schwere Tätigkeiten überanstrengt werden sollen. Das Sklaven trotz allem das persönliche Eigentum ihres Besitzers waren und jederzeit dem Schicksal des Weiterverkaufs ausgeliefert waren<sup>21</sup>, kann jedoch nicht gelehnet werden.<sup>22</sup>

Natürlich war aber die Institution keine neue ‚Erfindung‘ arabischer Länder, sondern vielmehr muss man die Sklaverei als Zwischenüberschrift eines viel weiteren und tieferen Kontextes sehen. Generell ist die Sklaverei immer im Zusammenhang demographischer Ressourcen und Bevölkerungsbewegungen zu betrachten. Dies ist vor allem in Anbetracht der natürlichen Knappheit vieler afrikanischer Ressourcen von großem Interesse.

Die Überlegung basiert darauf, dass die Bevölkerung die grundlegende Mangelware war - und diese Tatsache zieht sich beinahe durch die gesamte Geschichte der Subsahara. Die Gründe für diese wiederkehrende demographische Knappheit waren neben Krankheiten und Unterernährung von Mensch und Tier auch Trockenperioden, Heuschreckenplagen und andere Gründe für Ernteauffälle, die herrschende Armut oder der Mangel an natürlichen Ressourcen und fruchtbarem Boden, die Plünderungen der

---

<sup>18</sup> Der Begriff wurde zwar speziell für weibliche Sklaven verwendet, jedoch wurde er in früher Zeit oft auch zur Bezeichnung von Eunuchen gebraucht.

<sup>19</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 24.

<sup>20</sup> Willis, John Ralph, *Jihad and the Ideology of Enslavement*, 1985, S. 199.

<sup>21</sup> Von dieser Regelung waren nur Konkubinen ausgenommen, welche zumindest ein gemeinsames Kind mit ihrem Herren hatten. Eine solche Konkubine - sofern der Besitzer der Sklavin die Vaterschaft anerkannte - musste ihm weiter dienen; vorbehaltlich, dass er ihr nicht die Freiheit schenkte, als Belohnung zum Beispiel dafür, dass sie ihm einen Sohn gebar.

<sup>22</sup> Roberts, Robert, *Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qorān*, Leipzig 1908, S. 44f.

Tierbestände - speziell von Ziegen, Überfälle und Kriege, Polygamie, Kindersterblichkeit und die generellen Gefahren der Geburt und sehr oft eine sehr verkürzte Lebenserwartung, die relativ langsame Erneuerung der Bevölkerung verglichen mit der von Tieren und so weiter ...

Wenn diese Hypothese korrekt sein sollte, so ist neben der Plünderung die Sklaverei geradezu ein ideales Werkzeug um die stagnierenden demographischen Ressourcen anzuheben und zwar immer dort, wo ein Machtzentrum dazu befähigt war, die dafür notwendige Gewalt auszuüben.

Aus zahlreichen Berichten ist bekannt, dass der Sklavenfang in Schwarzafrika durchgehend einen integralen Bestandteil in der muslimischen Geschichte einnahm. Es ist jedoch nicht so einfach zu klären inwieweit Sklaverei - in einer genau definierten, wahrnehmbaren Form - vor dem Auftreten des Islam in Schwarzafrika existierte.

Zweifelloos kam es zu einer Überlappung und Vermischung, sowohl im Bereich der Sklavenangelegenheit sowie in anderen Bereichen, und dies macht es in manchen Fällen nur umso schwieriger eine Linie zwischen lokalen Überbleibseln und muslimischen Importen zu unterscheiden.<sup>23</sup>

### 3.1. Die Bezugnahme primärer Rechtsquellen zum Thema Sklaverei im Islam

Um genau zu verstehen, wie eine Gesellschaft (sofern deren Zusammenschluss religiös motiviert ist) diverse soziale Fragen behandelt, ist es unumgänglich die Quellen die diese Gemeinschaft formen zu untersuchen. Denn selbstverständlich ist auch die Sklaverei eng verwoben mit der Geschichte der islamischen Religion und Sittlichkeit. Dies wird bei der Auseinandersetzung mit dem Koran<sup>24</sup>, der Sunna<sup>25</sup> sowie dem religiösen Recht (*fiqh*<sup>26</sup>) schnell deutlich.

#### 3.1.1. Der Koran

Die erste und wichtigste Rechtsquelle ist unumstritten der Koran (*qurʿān*). Er ist weit mehr als ‚nur‘ ein Gesetzbuch, denn zu beachten ist, dass zum größten Teil keine Rechtsnormen festgelegt werden, sondern Aussagen zu Gott und seinen Propheten, Glaubensinhalte, religiöse Ge- und Verbote, Lehrerzählungen, Weltdeutungen, Aussagen und Handlungsvorgaben zu geschichtlichen Vorfällen und zu Personen aus der Zeit des Propheten sowie noch manches andere. Es wird von insgesamt 500 Versen mit direktem rechtlichem Gehalt gesprochen, aber hierunter fallen auch die große Anzahl an religiösen Ritualvorschriften (*ʿibādāt*) - zivil- und strafrechtliche Verhaltensregeln sind nur in einigen dutzend Versen enthalten.

Aber es ist zu beachten, dass aufkommende rechtliche Fragen auch mittelbar, mit Rückgriff auf Aussprüche nicht-rechtlichen Gehalts, beantwortet werden.

Es kommt im Koran aber auch zu Konkurrenzfrage zwischen verschiedenen Versen die zwar den gleichen Inhalt haben, aber in ihrem Lösungsvorschlag voneinander abweichen. Zur Klärung solcher Fälle wurde und wird der so genannte Posterioritätsgrundsatz herangezogen; was bedeutet, dass die spätere Regelung die Frühere verdrängt. Der Fachbegriff hierfür lautet Abrogation (*nash*) des früheren Verses (*mansūh*) durch den späteren (*nāsih*). Demzufolge versteht man auch die überaus wichtige Einteilung der Suren in mekkanische

---

<sup>23</sup> Fisher, Humphrey J., *Slavery in the History of Muslim Black Africa*, London 2001, S. 1-16.

<sup>24</sup> siehe Kapitel 3.1.1.

<sup>25</sup> siehe Kapitel 3.1.2.

<sup>26</sup> siehe Kapitel 3.1.3.

(also alle vor der Hidschra im Jahr 622 n.Chr.) und medinensische (alle die nach der Hidschra offenbart wurden) Verse. Die nur kurze Zeit nach dem Tod des Propheten unter dem dritten Kalifen *Utmān* (reg. 644-656 n.Chr.) erfolgte und bis heute anerkannte Koranedition ermöglicht eine genaue Information über den Offenbarungszeitpunkt.<sup>27</sup>

Der Koran befürwortet oder rechtfertigt mit keinem Wort die Sklaverei. Aber es wird überaus deutlich gemacht, dass Sklaverei ein fixer Bestandteil des Lebens ist und obwohl er nicht eindeutig die Abschaffung derselbigen ausspricht, handeln viele Verse von den verschiedenen Möglichkeiten wie ein Sklave befreit werden kann (z.B. in Sure 2:177).

Das geläufige arabische Wort für einen Sklaven ist wie bereits im Kapitel 2 beschrieben *ʿabd*, aber die Konnotation die mit dem Wort *ʿabd* im gesamten Koran vermittelt wird, ist „Diener Gottes“ (mit dem Plural *ʿibād* häufiger als *ʿabīd*)<sup>28</sup>. Noch viel häufiger werden aber Euphemismen, wie zum Beispiel „das was eure rechte Hand besitzt“ oder „Nahen“ verwendet.

Vers 33:50<sup>29</sup> macht klar, dass der göttlich zulässige Weg eine Sklavin zu besitzen - zumindest für den Propheten - es ist, diese im Krieg zu fangen. Dies wurde die grundlegende rechtliche Basis Sklaven zu halten, männliche sowie weibliche; obwohl in der Praxis dies nie der einzige Weg war einen Sklaven zu beschaffen.

Geht es nach dem Koran, so ist der Wert eines Sklaven derselbe wie der eines freien Mannes und die gleichen „paradiesischen Genüsse“ warten auf ihn; im weltlichen Leben - so die Emanzipation nicht erreicht werden konnte - bleibt der untergeordnete Status erhalten, in welchem er sich in Demut fügen muss. Denn der Koran sieht die Ungleichbehandlung der Menschen in Übereinstimmung mit der von Gott aufgestellten Ordnung aller Dinge.<sup>30</sup>

Wie gesagt benennt der Koran zwar Unterschiede zwischen den Kulturen und der Hautfarbe, jedoch macht er keine Andeutungen, dass eine der anderen überlegen sei. An einer Stelle werden solche Differenzen als ein Produkt des Willen Gottes und Offenbarung seiner Wunder dargestellt (vgl. Sure 30:22)<sup>31</sup>. In der Praxis sah die Sache anders aus, so gab es sehr wohl auch im muslimischen Umfeld sehr früh die Ausprägung eines eindeutigen Hautfarbenrassismus und Philosophen formulierten - wie in Europa auch - Theorien über die Unterlegenheit schwarzer Bevölkerungsgruppen.<sup>32</sup> Aber anders als in westlichen Gebieten handelt es sich nicht um einen dichotomischen Rassismus - also die Abstufung zwischen Schwarz und Weiß - sondern um einen so genannten trichotomischen Rassenhass, indem zwei minderwertige Rassen (Schwarz sowie auch Weiß) einer hochwertigen Rasse (Rot oder Hellbraun) gegenüberstehen.<sup>33</sup>

Jedoch wurde die Würde des Sklaven als Mensch durch diverse Regelungen festgelegt, die im Zusammenhang mit seinen sexuellen Beziehungen augenscheinlich werden. So wurde die Prostitution - siehe Kapitel 4.2.2. - weiblicher Sklaven verboten; niemand durfte sie nunmehr rechtmäßig ‚genießen‘,

---

<sup>27</sup> Rohe, Mathias, *Das islamische Recht*, München 2009, S. 48-51.

<sup>28</sup> Vgl. Sure 14:32.

<sup>29</sup> Prophet! Wir haben dir zur Ehe erlaubt: deine (bisherigen) Gattinnen, denen du ihren Lohn (d.h. ihre Morgengabe) gegeben hast; was du (an Sklavinnen) besitzt, (ein Besitz, der) dir von Gott (als Beute) zugewiesen (worden ist); die Töchter deines Onkels und deiner Tanten väterlicherseits und deines Onkels und deiner Tanten mütterlicherseits, die mit dir ausgewandert sind; (weiter) eine (jede) gläubige Frau, wenn sie sich dem Propheten schenkt und er (seinerseits) sie heiraten will. Das (letztere?) gilt in Sonderheit für dich im Gegensatz zu den (anderen) Gläubigen. Wir wissen wohl, was wir ihnen hinsichtlich ihrer Gattinnen und ihres Besitzes (an Sklavinnen) zur Pflicht gemacht haben. (Die obige Verordnung ist eine Sonderregelung für dich) damit du dich nicht bedrückt zu fühlen brauchst (wenn du zusätzliche Rechte in Anspruch nimmst). Und Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben. Paret, Rudi, *Der Koran*, Stuttgart, 1997, S. 296.

<sup>30</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 25f.

<sup>31</sup> Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves*, New York 2001, S. 18.

<sup>32</sup> Roberts, Robert, *Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qorān*, Leipzig 1908, S. 44.

<sup>33</sup> Flaig, Egon, *Weltgeschichte der Sklaverei*, München 2009, S. 119.

abgesehen der eigene Herr (vgl. Sure 13:6, 33:50 sowie 70:30) oder der Ehemann. Mit der Offenbarung des Koran war somit auch die legale Heirat für Sklaven möglich. Die Besitzer hatten die moralische Verpflichtung ihre Sklaven (männliche sowie weibliche) zu verheiraten; gegebenenfalls war es für muslimische Sklaven sogar erlaubt freie Muslime zu heiraten (vgl. Sure 2:221 und 4:25).<sup>34</sup>

Im Koran finden sich auch viele Stellen die sich auf die gerechte Behandlung von Witwen und Waisen beziehen und eine entsprechende Fürsorge wird auch für Sklaven verlangt. In Bezug auf die Dogmatik, dass alle Menschen die Knechte Gottes und demzufolge alle Menschen gewissermaßen gleich sind, ist dies nur einleuchtend.<sup>35</sup>

Schlussendlich schützte der Koran - durch das Gesetz der Vergeltung - sogar das Leben der Sklaven bis zu einem gewissen Grad, aber die Formulierung „... ein Freier für einen Freien, ein Sklave für einen Sklaven ...“<sup>36</sup> (siehe Sure 2:178) zeigt deutlich wie in strafrechtlichen Angelegenheiten das Prinzip der Ungleichheit gepflegt wurde.<sup>37</sup>

### 3.1.2. Die Sunna des Propheten

Die zweitwichtigste und unumstrittene Rechtsquelle ist die so genannte Sunna des Propheten. Der Begriff Sunna ist jedoch nicht genau definiert; er bezeichnet im Generellen die etablierte, für richtig erachtete Praxis. Wichtig hierbei ist jedoch, dass in der frühen Zeit unter den Sunniten und selbst später noch in der malikitischen Schule unter ‚Sunna‘ nicht nur die Überlieferungen des Propheten selbst verstanden wurden, sondern auch die Handlungen der Prophetengefährten und die in Medina geübte Praxis wurde als Vorbild herangezogen.

Erst ab dem 8. Jahrhundert wurden die Überlieferungen der Worte und Taten des Propheten konsequent in so genannten Traditionen (*aḥādīṭ*) gesammelt.

Mit Aufkommen wissenschaftlicher Werke zur Rechtsquellenlehre wurde die Sunna zumeist als die gesamte Fülle an authentischen Überlieferungen von Worten und Taten des Propheten verstanden, soweit diese auf seiner Eigenschaft als Prophet beruhten und nicht auf seiner Eigenschaft als einfacher Mensch.

Dass die Sunna als Rechtsquelle belegt ist, wird aus verschiedenen Versen des Korans abgeleitet und gerechtfertigt. Und ihre besondere Stellung erhält sie vor allem auf Grund des Umstandes, dass viele Rechtsfragen im Koran einfach nicht geregelt oder gar angesprochen werden. Das Problem, das sich daraus ergab war, dass mit dem Tod des Propheten die Offenbarung als abgeschlossen betrachtet werden musste (*ḥatam al-anīyā*<sup>38</sup> „Siegel der Propheten“). In der Frühzeit des Islam stützte man sich daher vor allem auf freies Raisonement, jedoch wollte die religiöse Gemeinschaft ab dem zweiten Jahrhundert der Hidschra zunehmend auf religiös besser gesicherte Grundlagen zurückgreifen.

Aus diesem Grund wurden die Überlieferungen der Worte und Taten des Propheten gesammelt und kompiliert. Bis zum Ende des 3. Jahrhunderts nach der Hidschra war die Grundlage für die sunnitische Hadith<sup>38</sup>-Wissenschaft (*ʿilm al-ḥadīṭ*) abgeschlossen.

---

<sup>34</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 25f.

<sup>35</sup> Roberts, Robert, *Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qorān*, Leipzig 1908, S. 44.

<sup>36</sup> Paret, Rudi, *Der Koran*, Stuttgart 2001, S. 28.

<sup>37</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 25f.

<sup>38</sup> Unter dem Begriff Hadith wird im Islam die Überlieferung der Tradition des Propheten *Muḥammad* verstanden. Die frühesten Quellen dieser Tradierung stammen aus der Zeit des Propheten selbst. So bald er sich als Führer etablieren konnte und eine ansehnliche Anzahl an Konvertiten um sich scharen konnte, müssen seine Anhänger damit begonnen haben über ihn zu sprechen um sich durch ihre Erzählungen (*aḥādīṭ*) seiner Taten zu erinnern. Juynboll, G.H.A., *Muslim tradition*, Cambridge 1985, S. 1,9.



Bis heute sind die „sechs Bücher“ von *Buḥārī*, *Muslim*, *Abū Dāwūd*, *Ibn Māǧa*, *Tirmidī*, *Nasāʿī* sowie zusätzlich die Sammlung von *Dārimī* und *Baihaqī* maßgebende Rechtsquellen. Darüber hinaus gilt bei den Sunniten der *musnad*<sup>39</sup> des *Aḥmad b. Ḥanbal* als eines der verwendeten Standardwerke.

Der Koran sowie die Sunna genießen den höchsten Rang bei den Rechtsquellen als Text (*naṣṣ*), jedoch herrscht bei weitem keine Einigkeit darüber ob der Koran in jedem Fall über der Sunna steht. Wichtig ist diese Frage in Bezug darauf, ob eine spätere Sunna auch eine frühere Offenbarung im Koran abrogieren kann.<sup>40</sup>

Wenn es um die Pflichten und Rechte eines Muslims gegenüber seiner Sklaven geht, so sind viele Hadithe des Propheten überliefert, so zum Beispiel hielt er ein Jahr vor seinem Tod bei seiner Abschiedspilgerfahrt in *Minā* folgende Ansprache: „*Und eure Sklaven! Tragt Sorge, dass ihr sie mit demselben Essen, welches ihr selbst esst, nährt und sie mit derselben Kleidung, welche ihr tragt, kleidet; und wenn sie sich vergehen und ihr ihnen nicht zu vergeben geneigt seid, so verkauft sie; denn sie sind die Knechte des Herrn und sollten nicht gepeinigt werden.*“

Zwar kann man nicht von einer Aufhebung der Sklaverei durch den Propheten sprechen, jedoch sehr wohl von einer dramatischen Verbesserung im Umgang mit ihnen.<sup>41</sup>

Auch wenn es um die Nachsicht von Fehlritten von Sklaven geht, so sind viele Aussagen des Propheten überliefert. In einem Hadith heißt es etwa: „*Einst fragte ein Mann den Propheten, wie oft sie ihren Sklaven vergeben sollen; da sagte er: „Siebzigmal.“*“

Wenn es um die gerechte Behandlung von Sklaven geht, gibt es noch weitere Aussagen und Überlieferungen des Gesandten Gottes. So ist von *Ibn al-Munkadir* überliefert, dass ein Genosse des Propheten einst seinen Sklaven schlug. Dieser flehte ihn im Namen Gottes an damit aufzuhören, doch dies geschah erst als der Genosse den Propheten erblickte. Daraufhin sprach der Mann: „*Er soll frei sein um Gottes willen, o Gesandter Gottes.*“ Und der Prophet antwortete: „*Hättest du das nicht gesagt, so würde die Flamme des Höllenfeuers dir ins Gesicht schlagen.*“

Und weiters sagte der Prophet: „*Jeder, dem sein Untergebener das Essen kocht und die Mühe des Kochens auf sich nimmt und den Rauch des Herdes erträgt und ihm selbst all das erspart, der lasse ihn neben sich sitzen und esse mit ihm. Und wenn er das nicht tut, so nehme er einen Bissen, tauche ihn in Fett, stecke ihn mit eigener Hand dem Sklaven in den Mund und spreche: „Iss!“, und Gott weiß es am besten.*“

Die Pflichten eines Herren gegenüber seines Sklaven ergeben sich deutlich aus diesen und vielen weiteren Hadithen; es wurde erwartet, dass der Besitzer seinem Sklaven anständige Nahrung und Kleidung gab und ihn weder mit Hochmut betrachtete, noch ihm zu schwere Tätigkeiten aufbürdete. Darüber hinaus sollte bei Fehlritten des Sklaven zuerst an die eigenen Fehlritte gegenüber Gott gedacht werden, bevor man den Sklaven bestrafte. Auch sollte immer bedacht werden, dass die Macht Gottes über einen größer ist als die Macht des Herren über seinen Sklaven.<sup>42</sup>

Die mehr oder weniger offiziell vertretene muslimische Ethik ist durch die zahlreichen Hadithe ausgedrückt und beschäftigt sich vor allem mit den alltäglichen Fragen des Lebens.

<sup>39</sup> *Musnad* bezeichnet in der Traditionswissenschaft eine Überlieferung, deren Überliefererkette lückenlos bis zu ihrem ersten Gewährsmann hinaufgeführt werden kann. Wehr, Hans, *Arabisches Wörterbuch: Arabisch - Deutsch*, Wiesbaden 1976, S. 396.

<sup>40</sup> Rohe, Mathias, *Das islamische Recht*, München 2009, S. 52-56.

<sup>41</sup> Roberts, Robert, *Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qorān*, Leipzig 1908, S. 44f.

<sup>42</sup> al-Ġazālī, Muḥammad, *Das Elixier der Glückseligkeit*, München 1989, S. 172ff.

Es gibt eine schier endlose Sammlung an Aussprüchen und Anekdoten, welche dem Propheten selbst oder einem seiner Gefährten zugeschrieben werden und sich mit der Gutmütigkeit gegenüber untergebenen Menschen auseinandersetzen. So heißt es etwa: „*Vergiss nicht, dass sie deine Brüder sind*“; jedenfalls wenn sie Muslime sind, so wie manche anderen Textpassagen spezifizieren. Und weiter: „*Gott hat dir das Recht über sie zu herrschen gegeben; Er hätte auch ihnen das Recht über dich zu herrschen geben können*“.<sup>43</sup>

Der Koran - obwohl er den Unterschied zwischen Besitzern und Sklaven als einen Teil der göttlichen Ordnung beibehielt - fordert ausdrücklich die Befreiung von Sklaven als einen Akt der Frömmigkeit (siehe Kapitel 3.1.1.). Aber speziell für muslimische Sklaven wurde die Freilassung durch ihren Herren in dem berühmten Ausspruch des Propheten gefordert: „*Der, der einen muslimischen Sklaven befreit, will Gott vor der Hölle befreien, Glied um Glied*“. Es brauchte nicht lange bis die Botschaft verstanden wurde und <sup>o</sup>*Abd ar-Raḥmān b. o**Awf* - einer der zehn engsten Gefährten des Propheten - ließ bis zu seinem Tod im Jahr 652 n. Chr. mehr als 30.000 Sklaven frei.<sup>44</sup>

### 3.1.3. Fiqh

Man kann die vorislamische Gesellschaft in zwei große Übergruppen in Bezug auf ihren rechtlichen Status unterteilen; zum einen gab es die Freien (*ḥurr*) und zum anderen die Sklaven und freigelassenen Sklaven (*mawālī*). Die in der Gesellschaft am geschätztesten Gruppe war natürlich die der Freien (*al-aḥrār*), welche über eine Vorrangstellung verfügten, die auf Blutsverwandtschaft (*nasab*) beruhte. Im Falle einer Erbschaft konnte der Freie nicht nur auf einen Zuwachs seiner Finanzen hoffen, sondern hatte vor allem auch die Aussicht auf die Steigerung seines sozialen Status. Ein freigelassener Sklave hatte dahingegen beinahe keine Möglichkeiten im Status zu wachsen. Darüber hinaus verfügten Sklaven generell nur über ein kleines Maß an Rechten, welches mit dem der Freien nicht verglichen werden konnte. So konnten sie zum Beispiel keine Ehe mit einer freien Person eingehen, wenn sie starben, so erbte der ehemalige Herr ihr gesamtes Vermögen und wenn sie getötet wurden, so entsprach das Blutgeld (*diyya*), das für sie gezahlt werden musste, nur etwa der Hälfte dessen, was bei der Tötung eines Freien anfiel. Auch waren die Nachkommen von Sklaven in vorislamischer Zeit automatisch unfrei.

Jede Kultur beruht auf den bekannten Überlieferungen und Traditionen, die aus früheren Zeiten überkommen sind und die ihre Basis darstellen. Und auch der Islam konnte die rechtlichen Gewohnheiten vorislamischer Zeit nicht einfach ignorieren und berief sich immer wieder auf diese.

Der Unterschied zwischen der rechtlichen Situation der vorislamischen und der der islamischen Zeit sind die Quellen des islamischen Rechts. Also das Dogma des Korans und die Stellung des Propheten, vor allem nach der Auswanderung (*hiğra*) nach Medina; da vor dem Aufkommen des Islam rechtliche Kodifizierungen bei den Arabern des Hidschas so gut wie nicht anzutreffen waren. Die Araber hatten in vorislamischer Zeit weder einheitliche Instanzen, an die sie sich in rechtlichen Angelegenheiten wenden konnten, noch kodifizierte und geläufige Gesetze, welche auf Texte zurückgeführt werden konnten. Die einzig bekannten Rechtsquellen waren Traditionen und Sitten.

Dies änderte sich jedoch während der 23-jährigen Prophetenschaft *Muḥammads* und durch die daraus resultierende Offenbarung des Korans - die erste und wichtigste Quelle des islamischen Rechts (siehe Kapitel 3.1.1.). Unklare oder gar mehrdeutige Passagen wurden durch die Taten (*fiʿl*) und Aussprüche des

<sup>43</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 25.

<sup>44</sup> Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves*, New York 2001, S. 35.

Propheten, bzw. selbst durch sein zustimmendes Stillschweigen (*taqrīr*) gedeutet. Somit kommen wir schon zur zweiten Quelle des islamischen Rechts, und zwar die später in den Hadithen (siehe Kapitel 3.1.2.) gesammelten Aussagen. Als dritte Herangehensweise zur Rechtsfindung versuchte sich die sich in der späteren Zeit herausbildende Rechtsmethodik und die Verfahrensweise bei der Ableitung von Urteilen aus den Primärquellen durch das Vorbild der ersten Generation.<sup>45</sup>

Blickt man auf die Geschichte der Sklaverei zurück, so erkennt man, dass vor allem zwei Rechtstexte hierbei von besonderer Bedeutung waren. Beide wurden gleichermaßen im west- und zentralmuslimischen Schwarzafrika wertgeschätzt - zum einen war dies die *Risāla* (Botschaft) von *ʿAbd Allāh b. Abi Zayd al-Qayrawānī*<sup>46</sup> aus dem 10. Jahrhundert sowie die *Muḥtaṣar* des *Ḥalīl ibn Iṣḥāq al-Ġundī*<sup>47</sup> aus dem 14. Jahrhundert. Beides sind Standardwerke der malikitischen Rechtsschule, welche in Nord- und Westafrika sowie in Oberägypten vorherrschend ist.<sup>48</sup>

### 3.1.3.1. Allgemeine Vorgangsweisen zur Rechtsfindung im Islam

Bevor ich mich näher mit dem Sklavenrecht befasse, scheint es mir notwendig einen kurzen Abriss über die Allgemeinen Mittel zur Rechtsfindung, welche dem Gelehrten (*ʿālim*/ Pl. *ʿulamāʿ*) im Islam zur Verfügung standen und stehen, zu geben.

#### 3.1.3.1.1. Der Konsens der Rechtsgelehrten (*iğmāʿ*)

Der Konsens (*iğmāʿ*) aller wichtiger Gelehrten in Übereinstimmung mit Koran und Sunna ist die dritte weit verbreitete und zumeist anerkannte Rechtsquelle. Der Idschma findet Zustimmung im Koran, in den Hadithen sowie in der Tradition der Prophetengefährten. Das Problem des Idschma ist jedoch, dass bereits in der Frühzeit keine Einigung unter den Gemeinden getroffen werden konnte (man bedenke nur die Nachfolgefrage).

Zu Beginn waren die Voraussetzungen für einen Idschma noch sehr lasch geregelt, so konnte es genügen, wenn ein regionaler oder örtlicher Konsens geschaffen wurde. Später galt dies jedoch nur mehr durch Übereinstimmung aller relevanter Gelehrten.

Wenn man von der Trennung der Sunniten und Schiiten absieht, so ist die Frage nach dem Zustandekommen und der Auswirkung eines Idschma die wohl strittigste Angelegenheit im islamischen Recht. Benjamin Jokisch<sup>49</sup> meinte treffend: „*Es gibt keinen iğmāʿ über den iğmāʿ*“.

Vor allem ist unklar, wer bei der Konsensentscheidung beteiligt sein muss, wie diese genau zustande kommt und inwieweit der Konsens künftiger Rechtsgelehrter bindet.

Es gibt verschiedene Formen des Konsens, so kennt man neben dem sehr selten vorkommenden eindeutig erklärten Konsens (*iğmāʿ ṣarīḥ*), auch eine so genannte ‚Widerspruchslösung‘ (*iğmāʿ sukūṭī*) - wobei ein

<sup>45</sup> Cinar, Hüseyin-Ilker, *Die islamische Überlieferungsliteratur*, Münster 2003, S. 36-91.

<sup>46</sup> *Ibn Abī Dīnār*, *Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Abi ʿI-Qāsim ar-Ruʿaynī al-Qayrawānī* war ein bedeutender Historiker des 17. Jahrhunderts aus Qayrawān. EI<sup>2</sup>, s.v. *Ibn Abī Dīnār*, Leiden 1986, S. 683.

<sup>47</sup> *Ḥalīl b. Iṣḥāq al-Ġundī* war ein Gelehrter welcher in Medina und Kairo wirkte. Sein Abriss über das islamische Recht - genannt *muḥtaṣar* - konnte innerhalb der malikitischen Rechtsschule eine bedeutende Rolle einnehmen. *Ḥalīl ibn Iṣḥāq al-Ġundī* starb 1365 in Kairo. Lohlker, Rüdiger, *Islamisches Familienrecht*, Göttingen 2002, S. 8.

<sup>48</sup> Fisher, Humphrey J., *Slavery in the History of Muslim Black Africa*, London 2001, S. 14.

<sup>49</sup> *Benjamin Jokisch* ist Islamwissenschaftler und vertritt seit 2010 einen Lehrstuhl an der Universität Freiburg, darüber hinaus ist er Autor. [www.orient.uni-freiburg.de](http://www.orient.uni-freiburg.de) [letzter Zugriff am 07.04.2011 um 10:47].

Stillschweigen nach Kenntnis der Entscheidung als Zustimmung gewertet wird - sowie den implizierten Konsens (*iğmā' dīmnī*) - der davon ausgeht, dass eine bestimmte Rechtsfrage Inhalt einer strittigen Erörterung unter Gelehrten war. Trotz unterschiedlicher Auffassungen sollen durch den implizierten Konsens solche Meinungen ausgeschlossen werden, die im Gegensatz zu allen vorgetragenen Meinungen stehen, selbst aber nicht vorgetragen wurden.

### 3.1.3.1.2. Der Analogieschluss und weitere Schlussverfahren (*qiyās*)

Eigentlich keine richtigen Rechtsquellen, sondern juristische Schlussverfahren werden unter dem Begriff des *qiyās* zusammengefasst. Die übliche Übersetzung mit Analogieschluss ist zwar richtig, greift jedoch etwas zu kurz, da der *qiyās* beinahe die gesamte Palette der juristischen Argumentationskunst abdeckt; wie zum Beispiel den *argumentum a minore ad maius* (der Schluss vom Kleineren auf das Größere), *a maiore ad minus* (der Schluss vom Größeren auf das Kleinere) und *a fortiori* (der so genannte „Erst-Recht-Schluss“) sowie *e contrario* (der Umkehrschluss) (*qiyās al-ʿaks*).

Teile der hanbalitischen Schule, die gesamte zahiritische Schule sowie einzelne Gelehrte innerhalb der Schia lehnen die Institution des *qiyās* - nicht jedoch alle Schlussverfahren - zur Gänze ab.

Der *qiyās* stützt sich im klassischen Sinne auf eine immer geltende, nicht zu abrogierende, Basis in Koran, Sunna oder Idschma. Die in diesen Quellen behandelte Rechtsfrage muss unbedingt mit der zu Entscheidenden vergleichbar sein (*mutasāwī*). Zu diesem Zwecke ist die *Ratio* (*ʿilla*) der Analogiegrundlage zu ermitteln. Diese Basis muss deutlich (*zāhir*), bestimmt (*munḍabit*) und geeignet (*munāsib*) sein und darf nicht den Anschein einer Sonder- oder Ausnahmeregelung (*waṣf qāṣir, muḥtaṣṣ*) vorweisen. Kann diese somit gefundene Ration auf den betreffenden Entscheid übertragen werden, so unterliegt dieser derselben Beurteilung.

### 3.1.3.1.3. Das „Für-Besser-Halten“ (*istiḥsān*)

Gerade in der hanafitischen Schule wird sehr oft vom *istiḥsān* Gebrauch gemacht. Hiermit werden zum Beispiel Folgen eines Rechtsspruchs abgewendet, die laut anderer Rechtsquellen eigentlich umzusetzen wären.

Am häufigsten kommt der *istiḥsān* gegen den *qiyās* zur Anwendung.

### 3.1.3.1.4. Weitere Formen der Rechtsfindung

Als weitere Formen der Rechtsfindung wären noch zu nennen:

Die Berücksichtigung des allgemeinen Nutzens (*istiṣlāḥ, al-maṣāliḥ al-mursala*), die Auffassung der (einzelnen) Prophetengenossen (*maḏhab aṣ-ṣaḥābī*), das Gewohnheitsrecht (*ʿurf*) sowie der Brauch (*ʿāda*).

Aus der Sicht der scharia-theoretischen Schriften wird das Gewohnheitsrecht (*ʿurf*) insofern anerkannt, als es den erstrangigen Regeln der Scharia nicht widerspricht. Im Allgemeinen verweist man darauf, dass alles an Gewohnheitsrecht akzeptiert werden kann, was weder Erlaubtes verbietet noch Verbotenes erlaubt. In der Sure 7:199 wird das Gewohnheitsrecht als gültige Rechtsquelle belegt. Einige ziehen hierfür auch den *istiṣlāḥ* heran.

Das „Versperren der Mittel/Zugänge“ (*sadd ad-darāʿi*)<sup>50</sup> meint, dass alles, was zu Verbotenem führen könnte, selbst auch verboten ist. Weiters kennt das islamische Recht noch den Fortbestand (*istiṣḥāb*) und „Normen derer vor uns“ (*šarʿ man qablanā*)<sup>50</sup>.

Der *istiṣḥāb* geht davon aus, dass bereits einmal festgelegte Rechtsverhältnisse fortbestehen, solange keine Veränderung erwiesen ist.

Schon zur Lebzeit des Propheten ergab sich nach der Auswanderung nach Medina und der dort vorgefundenen Gesellschaft und deren Probleme die Notwendigkeit konkrete rechtliche Vorgaben für die neue Gesellschaft zu erstellen. Dies schlug sich auch in den immer häufiger werdenden koranischen Offenbarungen entsprechenden Gehalts nieder. Und vor allem ab dem Tod des Propheten im Jahr 632 n.Chr. und der dramatischen Expansion des islamischen Reichs nahmen solche Anforderungen dementsprechend zu. Nach nur wenigen Jahrzehnten konnte ein Reich von der iberischen Halbinsel bis zum Indus geschaffen werden. Auf Grund der Tatsache, dass die Eroberten Gebiete zumeist von einer Mehrheit von Nicht-Muslimen bewohnt wurden und diese auch nicht arabischen Ursprungs waren, musste zu diesen Untertanen das rechtliche Verhältnis erst geklärt werden.

Letztendlich musste eine allgemein gültige Rechts- und Friedensordnung geschaffen werden.<sup>51</sup>

Aus den frühen Überlegungen formten sich sehr schnell die vier Rechtsschulen der Sunniten (*al-maḏāhib al-arbaʿa*), die nach ihren Begründern benannt wurden; *Abū Ḥanīfa*<sup>52</sup> (hanafitische Schule, *ḥanafīya*), *Mālik b. Anas*<sup>53</sup> (malikitische Schule, *mālikīya*), *Mālik*s Schüler *Muḥammad b. Idrīs aš-Šāfiʿī*<sup>54</sup> (schafiitische Schule, *šāfiʿīya*) und *Aḥmad b. Ḥanbal*<sup>55</sup> (hanbalitische Schule, *ḥanbalīya*). Wichtig bei der Herausbildung des traditionellen islamischen Rechts waren darüber hinaus die schon verschwundenen Schulen des *al-Awzāʿī*<sup>56</sup> und der *Zāhiriten*<sup>57</sup> sowie die nur sehr kurz in Erscheinung getretene Schule des Korankommentators und Historikers *aṭ-Ṭabarī*<sup>58</sup>.

Selbstverständlich gab und gibt es innerhalb der verschiedenen Strömungen differierende Ansichten und im weiteren Verlauf beschränke ich mich auch darauf, nur bei sehr erheblichen Abweichungen unter den einzelnen *maḏhabs* hierauf einzugehen.

Allgemein ist festzuhalten, dass sich die unterschiedlichen Schulen immer in bestimmten Regionen verbreiteten - natürlich ohne strikte Trennung. So ist zum Beispiel die malikitische Schule vor allem im Maghreb vorherrschend, wohingegen die Schafiiten sich schwerpunktmäßig in Ägypten, Syrien, Ostafrika und Südostasien verbreiten konnten.<sup>59</sup>

---

<sup>50</sup> Der Corpus an Rechtsbestimmungen, welcher aus den Heiligen Schriften der Christen und Juden stammt, gilt nach Auffassung vieler als *šarʿ man qablanā* so lange weiter, bis er abrogiert wird.

<sup>51</sup> Rohe, Mathias, *Das islamische Recht*, München 2009, S. 21-72.

<sup>52</sup> *Abū Ḥanīfa an-Nuʿmān* b. Ṭābit lebte von 699-767 n.Chr.. El<sup>2</sup>, s.v. *Abu Ḥanīfa Al-Nuʿmān*, Leiden 1979, S. 123.

<sup>53</sup> *Mālik b. Anas Abū Ḥamza* starb mit rund 85 Jahren im Jahr 796 n.Chr. in Medina. El<sup>2</sup>, s.v. *Mālik b. Anas*, Leiden 1991, S. 263.

<sup>54</sup> *Aš-Šāfiʿī, Muḥammad b. Idrīs* wurde im Jahr 767 n.Chr. geboren und starb am 20. Jänner 820 n.Chr.. El<sup>2</sup>, s.v. *Al-Shāfiʿī*, Leiden 1997, S. 181ff.

<sup>55</sup> *Aḥmad b. Ḥanbal* wurde im Dezember des Jahres 780 n.Chr. geboren und starb im Juli 855 n.Chr. im Alter von 75 Jahren. El<sup>2</sup>, s.v. *Aḥmad b. Ḥanbal*, Leiden 1979, S. 272f.

<sup>56</sup> Die *Awzāʿī* wurden von *al-Awzāʿī ʿAbd ar-Raḥmān* gegründet und waren eine religiöse Rechtsschule in Syrien. *Al-Awzāʿī* wurde im ersten Jahrhundert nach der Hidschra in *Baʿlbak* geboren. Nach gängiger akzeptierter Meinung starb er im Jahr 157 nach der Hidschra in Beirut. Bouzenita, Anke, *ʿAbdarrahmān al-Auzāʿī*, Berlin 2001, S. 32-35.

<sup>57</sup> Unter der *Maḏhab az-Zāhir* oder *Maḏhab Dāwūd* ist eine Richtung innerhalb der Entfaltung der islamischen Theologie zu verstehen, welche im islamischen Mittelalter bestand. Goldziher, Ignaz, *Die Zāhiriten*, Hildesheim 1967, S. 1.

<sup>58</sup> *Aṭ-Ṭabarī* (gest. 923 n.Chr.) war ein überaus einflussreicher islamischer Historiker persischer Herkunft. Lohlker, Rüdiger, *Islam - eine Ideengeschichte*, Wien 2008, S. 13.

<sup>59</sup> Rohe, Mathias, *Das islamische Recht*, München 2009, S. 28ff.

In Bezug auf Sklaven erkennt das muslimische Recht, abgesehen von der manchmal auftretenden Unterscheidung zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Sklaven, nur eine einzige Kategorie von Sklaven an - und dies unabhängig ihrer Herkunft.

Laut Gesetz gab es nur zwei Möglichkeiten ein Sklave zu werden, die erste war als Sklave geboren zu sein und die zweite war es im Krieg (dem Heiligen Krieg - oder auch Dschihad genannt - auf fremdem Boden „*dār al-ḥarb*“) gefangen genommen zu werden.

Dementsprechend gab es nach dem Gesetz nur zwei Möglichkeiten Sklave und Muslim zu sein, indem man als ein solcher geboren wurde oder indem man erst nach der eigenen Gefangennahme zum Islam übergetreten war.

Es ist anzumerken, dass in den Augen muslimischer Juristen der Zustand indem sich ein Sklave befand als ein Abnormer angesehen wurde, denn es heißt ja: „*Das Grundprinzip ist die Freiheit*“ (*al-aṣl huwa 'l-ḥurriyya*). Daraus folgt, dass in vielen Fällen - im Gegensatz zur vorislamischen Sitte - die Freiheit angenommen wurde; so wurde zum Beispiel auch festgelegt, dass ein Findelkind ungewisser Herkunft als freier Mensch angesehen werden musste und nicht als Sklave behalten werden durfte, wie dies noch zur Zeit der *ḡāhiliyya* üblich war. Dies soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass es fernab der juristischen Auslegungen im alltäglichen Leben sehr wohl zu anderen Entscheidungen betreffend dieser und anderer Regelungen kam. So kam es zum Beispiel trotz allem zu Entführungen und der Handel mit eigentlich freien Personen - sowohl von Muslimen als auch von Nicht-Muslimen - konnte auch nicht überall unterbunden werden.

Auf juristisch-religiöser Ebene befand sich der Sklave in einer uneindeutigen Position, irgendwo zwischen Gegenstand und Person. Als eine Art Gegenstand war er vollkommen dem Willen seines Besitzers ausgeliefert und konnte aus dieser rechtlichen Stellung ver- und gekauft, verschenkt, gemietet und auch vererbt werden. In dieser Beziehung war er also eine reine Handelsware (*sil'a min as-sila'*). Innerhalb der vielfältigen Klassifizierungen von Besitztümern rangierte der Sklave auf der gleichen Ebene wie das Tier und auch sein Schicksal war ähnlich diesem: der neugeborene Sklave - zum Beispiel - wurde als so genannte ‚Frucht‘ (*ḡalla*) seiner Mutter angesehen und gehörte somit auch automatisch dem Herren.

Ein Sklave konnte aber auch zwei oder mehreren Besitzern gleichzeitig gehören; dann wurde von einer „kollektiven Haltung“ (*muštarak*) gesprochen. Ein derart geteiltes Besitzverhältnis führte zu zahlreichen überaus komplexen Rechtsstellungen.

Es ist jedoch anzumerken, dass ein Sklave nicht zwangsweise wie jedes andere Eigentum behandelt wurde. Das malikitische Recht erlaubt zum Beispiel in Städten, wo dies Gewohnheitsrecht war ein dreitägiges Rücktrittsrecht<sup>60</sup> beim Kauf eines Sklaven, wenn dieser einen ‚Makel‘ (*ʿuyūb*) aufwies. Auch die Tatsache, dass der Besitzer eine rechtlich anerkannte sexuelle Beziehung mit seinen weiblichen Sklaven eingehen konnte, verlangte nach einer Regulierung und diese führte zu Änderungen in der Ausübung seiner Rechte als Eigentümer. Weiters wurde eine Unterscheidung zwischen teuren weiblichen Sklaven, die für das Konkubinat vorgesehen waren, und gewöhnlichen Sklavinnen gemacht.<sup>61</sup>

Auch war es zum Beispiel, im Gegensatz zu den Praktiken in Amerika, im Islam verboten, eine Sklavin von ihrem jungen Kind zu trennen.<sup>62</sup> Hierzu gibt es einen berühmten Hadith: „*Wer auch immer eine Mutter von ihrem Kind trennt, den will Gott von seinen Lieben am Tag der Auferstehung trennen.*“<sup>63</sup> Denn während es

<sup>60</sup> In bestimmten Ausnahmefällen (z.B. Geisteskrankheit oder Lepra) wurde sogar bis zu ein Jahr Rücktritt vom Kauf gewährt.

<sup>61</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 26f.

<sup>62</sup> Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves*, New York 2001, S. 36.

<sup>63</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 27.

eigentlich laut muslimischem Recht üblich ist, dass ein Kind bei Geburt den Status der Mutter annimmt, so gab es eine Ausnahme in Bezug auf die Sklaverei; wenn nämlich der Vater des Kindes ein freier Mann war, so musste das Kind ebenfalls frei sein.

War der Vater eines solchen Kindes der Besitzer selbst, so war die Befreiung dieses Kindes zwingend vorgeschrieben, denn sonst wäre es der Sklave des eigenen Vaters gewesen und dies war rechtlich unmöglich.<sup>64</sup>

Ein Muslim konnte auch niemals Mann oder Frau seines eigenen Sklaven sein; hier gab es eine absolute Unvereinbarkeit zwischen Conubium und Besitz.

Religiöse Bestimmungen wurden auch bei weiteren Details wichtig, so war es zum Beispiel für einen Nicht-Muslimen nicht möglich, einen muslimischen Sklaven zu besitzen; war dies trotz allem der Fall, so musste der Besitzer seinen Sklaven entweder befreien, oder einem muslimischen Herren übergeben.

Wenn der Sklavenbesitzer seinen Verpflichtungen der Obsorge (*nafaka*) nicht nachkam, so sah das Gesetz den Verkauf des Sklaven vor. Die malikitische Rechtsschule sah die Freilassung als verpflichtendes Element an, wenn der Besitzer den Sklaven körperlich schwer züchtigte.<sup>65</sup>

### 3.2. Das Problem mit der eigenen geschichtlichen Aufarbeitung

Wenn man sich mit dem Thema Sklaverei im islamischen Raum beschäftigt sticht einem sehr bald die Tatsache ins Auge, dass bis zum heutigen Tag die gesamte Auseinandersetzung hiermit zumeist nicht aus emischer Sicht erfolgt. Dies lässt sich sehr einfach auf Grund unterschiedlicher Faktoren erklären.

Tatsache ist, dass - wenn man nur die neuere Geschichte alleine betrachtet - noch zur Spätzeit des Osmanischen Reiches, also zu einer Zeit wo das Thema der Sklaverei gerade sehr hitzig und umstritten diskutiert wurde, auf von außen einwirkende Kritik und Untersuchungen sensibel reagiert wurde. Diese Einstellung verschwand auch nicht mit dem Reich selbst; aber es änderte sich etwas an der muslimischen Haltung, speziell als der arabisch-israelische Konflikt zu schwelen begann.

Es wurde für viele Gelehrte im arabischen Raum immer schwieriger, das Thema Sklaverei anzusprechen, wo doch gerade in dieser angespannten Phase eine wie auch immer geartete Kritik am „islamischen System“ aus den Reihen der USA oder Israel vermutet wurde, wo das Bild der arabischen Muslime als blutdürstige, fanatische Eiferer nichts dazu beitrug, die Aufmerksamkeit auf die Not der Palästinenser unter israelischer Kontrolle zu lenken. Aus diesem Grunde erschien vielen eine Untersuchung der Geschichte der Sklaverei im muslimisch geprägten Umfeld nur als ein Mittel das Bild der Araber im Speziellen - und das der Muslime generell - zu verzerren. Und genau diese Zerrbilder der Araber und der arabischen Kultur wurden von außen gerne dort aufgegriffen, wo die älteren Klischees der Orientalistik fallen gelassen wurden. In einer solchen Umgebung schien die Gefahr, dass die Aufarbeitung der sklavistischen Vergangenheit von den Zuhörern feindselig aufgefasst wurde, zu groß.<sup>66</sup>

Bis heute sind arabische Gelehrte also zögerlich, wenn es um die Aufarbeitung ihrer eigenen Geschichte geht. Politisch gesehen scheint es für muslimische Regierungen in Bezug auf die arabischen Beziehungen mit dem sub-saharischen Teil Afrikas bis dato besser zu sein, nicht über das Thema Sklaverei zu sprechen. Es war auch immer schon hilfreicher die Versklavung schwarzer Afrikaner als ein rein europäisches Phänomen darzustellen. Jene, die es wagten das Thema anzusprechen, waren sehr bemüht dies

---

<sup>64</sup> Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves*, New York 2001, S. 36.

<sup>65</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 26f.

<sup>66</sup> Troutt Powell, E.M., *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, Princeton 2002, S. XXVI.

apologetisch zu tun; indem sie die ausgesprochene ‚Milde‘ der Sklavenhaltung in muslimischen Regionen betonten. Die diesem Schema zuwiderlaufende Aussage des sudanesischen Gelehrten *Yūsif Faḍl Ḥasan* „... *slavery is slavery and cannot be beautified by cosmetics ... this issue disturbs Afro-Arab relations it should be studied courageously and objectively.*“ hatte zur Folge, dass er im Jahr 1983 bei der „Arabisch-Afrikanischen Konferenz“ von dem algerischen Gelehrten *Abd al-Qādir Zābadiyah* und mit voller Zustimmung der anwesenden Nationen folgende Antwort erhielt: *“The issue of slavery should be addressed, and emphasis (based) on the Arab’s humane and fossilial treatment of their slaves compared with other slave-owning people. The contrast, especially regarding transatlantic slavery is so striking, that it should be emphasised in this context.”*<sup>67</sup>

Ein weiterer wichtiger Aspekt im Zusammenhang mit der eigenen geschichtlichen Aufarbeitung und Darstellung ist meiner Ansicht nach der Zusammenhang zwischen Hautfarbe und Unterdrückung. Befasst man sich mit diesem Thema, so findet man zunächst viele Quellen, die auf eine einzigartige Toleranz innerhalb des Islam hinweisen. Und für viele Denker und Philosophen innerhalb des Islam gab es keinen zwingenden Zusammenhang zwischen der Hautfarbe und Sklaverei (wie dies zum Beispiel in Europa und Amerika sehr wohl der Fall war). Diese Grundhaltung wird auch durch die große Anzahl an Weißen unter den Sklaven verdeutlicht.

Obwohl ein Hautfarbenrassismus - wie bereits angemerkt - zumeist von Seiten islamischer Gelehrter negiert wurde, kann nicht geleugnet werden, dass auch im Islam durch den regen Handel mit Schwarzafrikanern eine rassistische Haltung aufkam. Eben dieser Rassismus trieb den Sklavenhandel mit Schwarzen weiter an, und es gibt Belege wonach nicht einmal vor der Versklavung schwarzer Muslime zurückgeschreckt wurde.<sup>68</sup>

Es gab aber auch schwarze Sklaven im Islam, welche in Machtpositionen aufstiegen, die für Sklaven aus westlichen Ländern im Allgemeinen unvorstellbar waren. Dies soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass es bis heute in vielen islamisch geprägten Ländern auch eine enge Wechselbeziehung zwischen schwarzer Hautfarbe und Armut gibt.

Aber aus islamischer Sicht besteht die ideale Gemeinschaft aus einer Einheit, welche durch Gerechtigkeit und Mitgefühl - unter spezieller Leitung des Koran zur Toleranz - gestärkt wird. Jedoch ist in der Geschichte nicht sehr viel von diesen Leitmotiven zu entdecken.

Man braucht nicht in die Vergangenheit zurück zu blicken, um das Ebenbild korrupter, machtbesessener Regime in Gegenden, wo der Islam vorherrschend ist, zu finden. Einen Nationalismus ausbeutend, welcher als Antwort auf den westlichen Kolonialismus zu verstehen ist, findet man beinahe überall. Und in Mauretanien<sup>69</sup> sowie dem Sudan ist die fortgeführte Politik der Rassentrennung allgegenwärtig. Solche Regime, so weit von den ursprünglichen Werten des Islam entfernt, zehren von ihrer eigenen Art der einheitlichen Heuchelei.<sup>70</sup>

Wie weit das Vermächtnis der gemeinsamen brutalen Vergangenheit überhaupt in der arabischen Welt diskutiert oder auch nur wahrgenommen wird, zeigt sehr deutlich der Kommentar von Dr. Nassif Hitti - dem Botschafter der Liga der arabischen Staaten bei der UNESCO - welcher in einem Interview im Jahr 2008, für

<sup>67</sup> Hunwick, John, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, Princeton 2002, S. IXf.

<sup>68</sup> Segal, Ronald, *Islam’s Black Slaves*, New York 2001, S. 49-65.

<sup>69</sup> Nachdem Mauretanien im Jahr 1960 seine Unabhängigkeit erlangte wurde in der Verfassung folgender Satz aufgenommen: „*Alle Menschen sind vor dem Gesetz frei und gleich*“. Und sofort nach dem Beitritt in die Vereinten Nationen unterzeichnete Mauretanien die Allgemeine Menschenrechtserklärung mit dem berühmten Artikel 4 der dazu aufruft, dass niemand in Sklaverei gehalten werden darf und die Sklaverei sowie der Sklavenhandel verboten sind. Dennoch muss man von mindestens 100.000 Sklaven ausgehen und rund 300.000 Teil- oder ehemalige Sklaven sind schwersten Diskriminierungen ausgesetzt.  
Mercer, John, *Die Haratin - Mauretaniens Sklaven*, Göttingen 1982, S. 16.

<sup>70</sup> Segal, Ronald, *Islam’s Black Slaves*, New York 2001, S. 9ff.



die Dokumentation „Sklaven für den Orient“ des Senders ARTE folgendes zu diesem Thema sagte: „Wenn man mit Afrikanern spricht, gehen sie natürlich nicht sofort begeistert auf das Thema der Sklaverei ein ... Dieses Kapitel ist abgeschlossen. ... das entspricht dem allgemeinen Bedürfnis, aber die Sklaverei selbst wird natürlich verurteilt. Das Problem existierte nur unter bestimmten Gegebenheiten, die in der arabischen Welt äußerst selten vorkamen. Ich glaube, viele wollen daraus eine große Geschichte machen. Leute, die vielleicht antiarabisch oder antiafrikanisch eingestellt sind. Sie verallgemeinern dieses Problem und blähen es überproportional auf. ... mir wäre es recht wenn einige europäischen Staaten bei der Aufarbeitung des Problems viel mehr Mut zeigten, besonders im Hinblick auf die Kolonialisierung. Das tun bis jetzt nur wenige Intellektuelle, aber von offizieller Seite kommt sehr wenig.“

Von offizieller arabischer Seite scheint der Wille zur Aufarbeitung gering zu sein und man lenkt die Aufmerksamkeit lieber auf den europäischen Kolonialismus.<sup>71</sup>

Mit dieser Problematik im Hinterkopf, scheint es trotz allem - oder gerade deswegen - wichtig, dass die einstigen Sklaven und ihre Nachkommen beides - gesehen und gehört werden - und nicht in den Hintergrund transnationaler Beziehungen gedrängt werden. Denn die Geschichte und die Erfahrung afrikanischer Sklaven belasten auch heute noch das politische und kulturelle Verhältnis und sollen daher nicht als sekundäres Problem im Angesicht der Nöte anderer, im Mittleren Osten und Afrika, angesehen werden. Von Mauretanien bis in den Sudan und die Golfstaaten lebt das Vermächtnis der Sklaverei bis heute weiter. Abgesehen von Mauretanien, das bis zum heutigen Tag als durch und durch von Sklaverei geprägtes Land angesehen werden muss, wurde gerade in den vergangenen Jahrzehnten in den arabischen Golfstaaten eine neue Form der Sklaverei - vor den Augen und mit Duldung aller Nationen - geschaffen. Ein anderes Negativbeispiel ist der Sudan, wo der Bürgerkrieg im Süden die Sklavenrazzien wieder aufkommen lässt (wieder vom Norden in den Süden, was die Erinnerungen an die lange und traurige Geschichte des Niltals in seinen Bewohnern wieder erweckt).<sup>72</sup> Und wie schon der amerikanische Philosoph, Schriftsteller und Literaturkritiker George Santayana so treffend formulierte: „*Those who cannot remember the past are condemned to repeat it*“.

---

<sup>71</sup> Vgl. Dokumentation: *Sklaven für den Orient*, eine ARTE Produktion, Regisseur: Antoine Vitkine, 2008.

<sup>72</sup> Troutt Powell, E.M., *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, Princeton 2002, S. XXVI f.

#### 4. Kurzer geschichtlicher Rückblick auf die Sklaverei und den Sklavenhandel in islamischen Ländern bis ins 19. Jahrhundert

Der lange Zeit für den Osten Nordafrikas wichtigste Handelspartner war das Reich Kusch. Am Oberlauf des Nils befand sich das große nubische Königreich, das schon zu Zeiten der legendären Pharaonen neben Edelmetallen und Weihrauch das lange wichtigste Handelsgut, nämlich Sklaven, lieferte.

Auch das sich ab dem 7. bis 9. nachchristlichen Jahrhundert geformte Kanem am Nordosten des Tschadsees war ein Gebiet, das den Karawanenhandel mit diversen Luxusgütern - darunter natürlich auch Sklaven - Richtung Nil kontrollierte.<sup>73</sup>

Demzufolge gab es bereits in vorislamischer Zeit, sowie zur Zeit des Propheten, einen regen Handel mit Sklaven im arabischen Raum. Kurz vor der Hidschra (622 n.Chr.) stammten die meisten Sklaven in Mekka aus dem äthiopischen Raum (*Habaša*). *Bilāl* - der erste Muezzin des Islam - war einer dieser schwarzen Sklaven.<sup>74</sup> Die überaus bedeutende Rolle der Sklaven änderte sich auch nicht durch das Aufkommen des Islam.<sup>75</sup>

Obwohl es auf Grund der gesellschaftlichen Ordnung und tiefen Verwurzelung der Institution Sklaverei innerhalb der arabischen Gemeinschaft nicht möglich war, diese sofort nach Erscheinen des Islam zu beseitigen, so kann es doch als Bemühen des Islam angesehen werden, die unmenschlichen Umstände der Sklaverei schrittweise abzuschaffen. Dies sollte in drei Stufen erfolgen:

1. Sollte der Zugang zur Sklaverei reduziert und allmählich komplett verschlossen werden.
2. Sollte für Sklaven Obsorge getragen und ihnen der rechte Glaube gelehrt werden.
3. Sollten die Tore zur Freiheit weit gemacht werden.<sup>76</sup>

Durch die gesamte islamische Geschichte hindurch, bis ins 19. Jahrhundert, stellte die Sklaverei eine hartnäckige Institution dar, die tief in der Gesellschaft verwurzelt schien.

Die Kriege der Eroberung, welche sich - nach der blitzartigen Expansion des Islam im ersten Jahrhundert nach der Hidschra - bis ins Mittelalter zogen, versorgten die muslimische Gemeinschaft mit einem scheinbar unaufhörlichen Strom an Sklaven beiderlei Geschlechts. Diese Eroberungsfeldzüge fanden zu Beginn nicht nur auf Grund eines erhofften Landgewinnes statt, sondern auch um den eklatanten Mangel an Arbeitskräften durch Sklaven aufzubessern.

Die im großen Stil betriebene Piraterie im Mittelmeer, gekoppelt mit privaten Feldzügen, versorgte auch nach der großen Eroberungswelle die islamischen Länder mit Sklaven außerhalb ihres Einflussgebietes.<sup>[Abb. I]</sup>

Und die neuen großen Umschlagplätze der Sklavenhändler waren fortan Almeria im muslimischen Spanien, Faramā und später Alexandria in Ägypten. Darband (*Bāb al-Abwāb*), an den Ufern des Kaspischen Meeres, war über Jahrhunderte hinweg ein sehr umtriebiger Handelsort für Sklaven, genauso wie Buḥārā und Samarkand im inneren der islamischen Einflusszone.

Im 9. und 10. Jahrhundert n. Chr. spielten vor allem jüdische Kaufleute eine wichtige Rolle im Handel mit ‚Slawen‘ aus Zentral- und Westeuropa (sie waren auch die Betreiber der gefeierten ‚Eunuchen-Fabrik‘ in Verdun). Im 16. Jahrhundert importierten sogar die herrschenden Mamluken (einst selbst Militärsklaven) in Ägypten neue Sklaven um ihnen zu dienen und sie selbst als Diener zu ersetzen.<sup>77</sup>

<sup>73</sup> Liebert, Nicola, *Edition - Le Monde diplomatique*, Nr. 5, 2009, Berlin 2009, S. 4,26.

<sup>74</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 24.

<sup>75</sup> Juynboll, Th. W., *Handbuch des Islamischen Gesetzes*, Leipzig 1910, S. 202.

<sup>76</sup> Hunwick, John, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, Princeton 2002, S. 19.

<sup>77</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 31f.

Die Praxis der Sklaverei selbst vollzog sich - bis zu ihrem offiziellen Ende im späten 19., beziehungsweise frühen 20. Jahrhundert - in den muslimischen Ländern keiner großen Veränderung.

Die Haupthandelswege der Sklavenkarawanen wurden nur geringfügig geändert - zum Beispiel durch die Verdrängung des Islam in Spanien und auf der anderen Seite der Expansion auf dem Balkan, in Indien und Indonesien. Viel einschneidender muss der Einfluss durch die Verbreitung christlich-europäischer Ansichten gewesen sein; da in Europa die Sklaverei schon etwas früher abgeschafft wurde, musste der Handel mit weißen Sklaven unweigerlich eingebrochen sein. Und dies lange bevor abolitionistische Ideen in muslimischen Ländern richtig Fuß fassen konnten.<sup>78</sup>

Man kann an dieser Stelle anmerken, dass sowohl das Christentum wie auch der Islam auf den einzigartigen Wert des Individuums sehr bedacht sind, nachdem jeder Mensch doch von Gott nach seinem Ebenbild geschaffen wurde. Und dennoch billigten christliche und muslimische Gesellschaften lange Zeit die Gefangennahme, den Verkauf, den Besitz und die Nutzung der Arbeitskraft von Männern, Frauen und Kindern aus dem schwarzafrikanischen Kernland. Man kann das Ausmaß der Sklaverei und ihre Verluste nur schätzen. Es ist jedoch sicher, dass Millionen ihr Leben im Gefecht der Gefangennahme verloren haben und Millionen weitere während des Transports und der anschließenden Verwahrung starben.

Die Statistiken, die uns im Bezug auf den so genannten Transatlantikhandel - also den Sklaven, welche von Afrika mit Schiffen nach Amerika verfrachtet wurden - vorliegen, wurden bereits umfangreich erforscht. [Abb. II] Demgegenüber wurde der islamische Handel vollkommen anders durchgeführt und hatte auch einen anderen Einfluss. Anders als der transatlantische Handel, welcher sehr spät begann und rasch an Intensität zunahm, begann der islamische Sklavenhandel ungefähr acht Jahrhunderte davor und abgesehen von einigen Ausnahmen wurden geringere Massen an Menschen ‚umgesetzt‘.

Die Sklaverei im Islam unterscheidet sich grundlegend vom transatlantischen Sklavenmarkt. Ein System der Plantagenarbeit - sehr ähnlich dem Amerikas - entwickelte sich zwar sehr früh, konnte sich auf Dauer jedoch nicht durchsetzen und kam im Laufe der Zeit nur sehr spärlich und regional begrenzt vor. Darüber hinaus war der Gebrauch von landwirtschaftlichen Arbeitern - in den Ländern des Islam mit seinem großen Bauernstand - bei weitem nicht so von Nöten, wie dies in den europäischen Kolonien Amerikas der Fall war, die ja nur sehr dünn besiedelt waren.

Sklaven wurden im Islam vornehmlich im Dienstleistungssektor gebraucht, wie zum Beispiel als Konkubinen, Köche, Träger und Soldaten. Ein weiterer eklatanter Unterschied, wenn man beide Sklavensysteme miteinander vergleicht, war die Tatsache, dass beim transatlantischen Sklavenhandel das Geschlechterverhältnis konträr zu dem Handel arabischer Länder war, wo der Umsatz an gehandelten Frauen doppelt so hoch ausfiel wie der der Männer.<sup>79</sup>

Eine große Anzahl der Bewohner eroberter Gebiete nahm freiwillig, aber manchmal auch auf Grund des enormen Drucks, den Islam an. Eigentlich waren sie somit den Eroberern um nichts unterlegen. Jedoch fanden sie sich sehr oft trotz allem von den Arabern als Zweite-Klasse-Einwohner behandelt und hatten Steuern zu zahlen, welche von ihnen als Muslime eigentlich nicht zu zahlen gewesen wären.

Was überblieb, war eine gesellschaftliche Strukturierung bei welcher die Zugehörigkeit zum Islam keinen Schutz vor Armut oder Unterdrückung darstellte. Steuern für die bäuerliche Bevölkerung machten bald die Hälfte der Ernteerträge aus. Und die Bauern waren es auch, die am meisten unter der ungleichen Behandlung zu leiden hatten. Von diesem System profitieren konnten vor allem die großen Händler und

---

<sup>78</sup> EI<sup>2</sup>, *ebd.* S. 34.

<sup>79</sup> Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves*, New York 2001, S. 3f.

Bankiers, die auf jeden Fall zur Oberklasse zählten. Sie lebten in großzügigen Stadthäusern mit einer variierenden Anzahl an Gefolgsmännern und Sklaven.

Unter ihnen stand eine komplexe Schicht an Mittelklasse Bürgern, die - je nach Wohlhaben - ebenfalls Sklaven besitzen konnten.

Darunter gab es eine Menge die ärmer waren und für welche der moderne Begriff der ‚Unterschicht‘ zutreffen mag. Zu ihnen gehörten die Arbeitslosen, welche nur durch die Hilfe ihrer meist ebenso armen Verwandtschaft überleben konnten, und die zumeist Bettler waren.

Ganz unten auf der sozialen Skala befanden sich die Sklaven; sie waren die Untergebenen für alle, die zumindest ihre Freiheit besaßen. Ihr Status hing sehr stark von verschiedenen Faktoren, wie zum Beispiel ihren Qualitätsmerkmalen und Aufgaben, ihrem Marktwert und dem gesellschaftliche Ansehen ihrer Herren, ab.

Wenn man die Leiden, die durch den Sklaventransport entstanden (erst recht wenn eine Kastration vorgenommen wurde), bei Seite lässt und die allgemeine Härte der Zeit berücksichtigt, so war doch die Lage der meisten Sklaven unter ihren muslimischen Herren als erträglich einzustufen.<sup>80</sup> Eine weitere ‚Erleichterung‘ für Sklaven stellte die Neuerung die durch den Koran eingeführt wurde dar. Denn von nun an hatten Sklaven auch die Möglichkeit ihre Freiheit zurück zu erlangen, sofern sie diese verdienten (z.B. durch treuen, langjährigen Dienst).<sup>81</sup>

Einige arbeiteten unter harschesten Bedingungen und andere wiederum waren die Lieblinge des Königs oder hoch bezahlte Artisten im Hause eines Großkaufmannes. Manche waren Krankenpfleger, Hausmädchen, Koch oder Träger. Andere wurden sogar zu Generälen.<sup>82</sup> Ein einheitliches Bild über die Bedingungen, unter denen Sklaven in islamischen Gebieten zu leben hatten, zu zeichnen ist daher beinahe unmöglich.<sup>83</sup>

## 4.1. Rechtliche Gründe der Versklavung

Probleme bei der Definition der Sklaverei in der islamischen Welt erschienen vor allem dort, wo das Gewohnheitsrecht stark verankert war; es erzeugte komplexe Verbindungen und sich widersprechende Abstufungen bei der Knechtschaft. Im Gegenzug dazu war überall dort, wo die Scharia herrschte, die Definition von Sklaverei sehr einfach und präzise. Sklaven waren ein persönlicher Besitz, ähnlich dem Viehbestand eines Herren, und sie besaßen daher gewisse, klar umrissene Rechte. Sie waren nicht Sklaven, weil sie ‚Außenseiter‘ waren - obwohl viele genau dies waren -, sondern weil sie als Sklaven geboren wurden, oder rechtmäßig versklavt wurden.<sup>84</sup>

Der Erwerb von Sklaven war für Muslime in erster Linie mit der Kriegsführung (*ġihād*) verbunden; schon in der Sure 47:4 steht:

*Wenn Ihr (auf einem Feldzug) mit den Ungläubigen zusammentrefft, dann haut (ihnen mit dem Schwert) auf den Nacken! Wenn ihr sie schließlich vollständig niedergekämpft habt, dann legt (sie) in Fesseln, (um sie) später entweder auf dem Gnadenweg oder gegen Lösegeld (freizugeben)! (Haut mit dem*

---

<sup>80</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 33.

<sup>81</sup> Roberts, Robert, *Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qorān*, Leipzig 1908, S. 46f.

<sup>82</sup> Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves*, New York 2001, S. 22-28.

<sup>83</sup> Bales, Kevin, *Die neue Sklaverei*, München 2001, S. 20f.

<sup>84</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and Abolition of Slavery*, London 2006, S. 2.

*Schwert drein) bis der Krieg (euch) von seinen Lasten befreit (w. bis der Krieg seine Lasten ablegt) (und vom Frieden abgelöst wird)! ...*<sup>85</sup>

Wenn es um den Heiligen Krieg geht, so meinte *Ibn Sīnā*<sup>86</sup> noch „*those who are far removed from acquiring virtues are slaves (‘abīd) by nature like the Turks and Negroes and in general people living in an unfavourable climate.*“ und weiter „... *for there must be masters and slaves.*“<sup>87</sup>

Für die Ungläubigen (*kāfir*), welche den Islam annahmen, ebnete der Dschihad (*ǧihād*) den Weg in die Freiheit, für die Ungläubigen, welche jedoch den Islam ablehnten, stellte der Dschihad den Weg in die Gefangenschaft dar. Dieses sind die Bedeutungen durch die die Kontroverse zwischen Glaube und Unglaube definiert werden kann. Demzufolge war für Sklaven, welche aus dem feindlichen Land (*dār al-ḥarb*) in das islamische Kerngebiet (*dār al-Islām*) flohen, die Hidschra die Befreiung aus der Sklaverei. Dementsprechend brachte die ‚Flucht‘ den Ungläubigen Leben. Man war der Meinung, dass „*indem die sie den Unglauben auslöschte, bestätigte sie die Erhabenheit, das Wesen - in der Tat das legale Sein - der Person, die die Flucht auf sich nahm*“. Es war, als ob der Sklave sich selbst seine Identität zurückerobert und sein eigener Herr wird; in *al-Karašī*’s Schriften heißt es:

„... *dies bedeutet, das der ‚aufsässige‘ Sklave durch seine Flucht in das Land der Muslime, bevor sein Meister selbst den Islam angenommen hat, seine Freiheit erlangt ... Es macht keinen Unterschied ob er bei seiner Flucht bereits Muslim war oder nicht (sofern er bei Übertritt den Islam angenommen hat), ... Wenn er Eigentum bei sich hat, gehört dies ihm und er muss nicht die khums abgeben. Er ist auch eine freie Person wenn er den Islam akzeptiert und bei seinem Herrn in einem nicht-muslimischen Territorium bleibt, bis er von Muslimen ‚befreit‘ wird während sein Besitzer noch immer Polytheist ist.*“

Hier an diesem Punkt wandte sich das Muster der Versklavung auf ironische Weise: ein freier Mann, dessen Konversion nach einem erfolgreichen Dschihad vonstatten ging, sank in seinem Status unter seinen ehemaligen Sklaven, wenn dessen Konversion seiner voranging. Und abhängig von diesem Umstand, konnten Sklavenbesitzer selbst zu Sklaven und umgekehrt Sklaven zu Sklavenbesitzern werden. Doch obwohl die Schutzbefohlenen (<sup>2</sup>*ahl ad-dimma*) nicht zur Konvertierung gezwungen werden durften, konnten sie dazu genötigt werden ihre Sklaven frei zu geben, die den Islam angenommen hatten.<sup>88</sup>

Nach traditionellem muslimischen Gesetz ist jeder ein Sklave, welcher

1. im Krieg gefangen oder mit Gewalt aus nichtmuslimischen Ländern entführt wurde (wenn dieser zur Zeit seiner Gefangennahme nicht dem Islam angehörte)
2. das Kind einer Sklavin war, dessen Vater
  - ein Sklave war, oder
  - nicht der rechtmäßige Eigentümer der Mutter war, oder
  - zwar ihr Besitzer war, aber das Kind nicht als das seinige anerkannte
3. gekauft worden war.

<sup>85</sup> Paret, Rudi, *Der Koran*, Stuttgart, 1997, S. 357.

<sup>86</sup> *Ibn Sīnā*, in Europa besser unter dem Namen Avicenna bekannt, war sowohl Philosoph als auch Mediziner. Er verfocht die Ansicht der Ewigkeit der Welt, was in einem Widerspruch zur theologischen Ansicht der Geschaffenheit der Welt stand. Für ihn bestand auch keine Unvereinbarkeit zwischen der Offenbarung und der Philosophie. Sein einflussreichstes Buch im Bereich der Medizin - welches auch in Europa lange Zeit maßgebend war - war *al-Qānūn fī ṭ-ṭibb*. Lohker, Rüdiger, *Islam - eine Ideengeschichte*, Wien 2008, S. 97.

<sup>87</sup> Rosenthal, Erwin I.J., *Political thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958, S. 154f.

<sup>88</sup> Willis, John Ralph, *Jihad and the Ideology of Enslavement*, 1985, S. 21.

Auch im Alten Testament waren Krieg und Sklaverei schon eng miteinander verbunden.

Man findet im Alten Testament ebenso wie im Koran den Hinweis darauf, dass Sklaven zum einen Teil einfach die Kinder von Sklavinnen waren und zum anderen neu erworben wurden; im Alten Testament unterscheidet man zwischen „den im Hause geborenen“ und „den mit Geld gekauften“. Eben dies zeigt, dass sowohl bei den Muslimen als auch bei den Juden, die Zahl der Sklaven durch natürliche Reproduktion gesteigert wurde.

Vom profanen Kauf eines Sklaven selbst spricht der Koran an keiner Stelle und es ist in der Frühzeit des Islam (zumindest unter den ersten vier Kalifen) nicht belegt, dass Sklaven gekauft wurden. Aber mit dem Auftreten der Umayyaden (reg. 660-750 n.Chr.) änderte sich dies und *Mu'āwīya* (reg. 661-680 n.Chr.) war der erste muslimische Herrscher, der auch den Ankauf von Sklaven duldete.<sup>89</sup>

Auch wenn dies eigentlich verboten war, so wurden Muslime auch des Öfteren von anderen Muslimen gefangen genommen und versklavt. Die Begründung hierfür war sehr oft, dass solche Muslime vom wahren Glauben abgefallen seien - und es sich streng genommen daher nicht mehr um Muslime handle. Und die Zugehörigkeit zu einer anderen religiösen Strömung wurde sehr oft als Entschuldigung zur Versklavung angegeben.

Im Jahr 1391-92 schrieb König *ʿUṭmān b. Idrīs* ein Protestschreiben an das mamlukische Regime in Ägypten, in welchem er sich beklagte, dass „die arabischen Stämme von Jodham und Andere, freie Frauen, Kinder und alte Männer aus seinen Reihen sowie andere Muslime entführt hätten ...“ um diese in Ägypten, Syrien und anderswo als Sklaven zu verkaufen.<sup>90</sup>

Das Gewohnheitsrecht drohte das Wort Gottes und die Lehren des Propheten zurück zu drängen. Die Treue gegenüber der Scharia konnte daher Aspekte der ‚Volks-Sklaverei‘ eindämmen oder gar ausmerzen, welche ja auch die Rechte der freigeborenen Gläubigen bedrohte. Eine Neuordnung konnte also auch schutzlose Gruppen in der Gesellschaft vor der Versklavung bewahren, wie zum Beispiel Frauen und junge Männer. Eine intensivere Beschäftigung mit diesem Prozess vermag eventuell die Entstehung religiöser Erweckungsbewegungen erklären, insbesondere in Gegenden der islamischen Welt wo sich Bräuche hartnäckig hielten.<sup>91</sup>

Als eine Quelle für den Sklavenhandel konnte also trotz eigentlichem Verbot desselbigen der Menschenraub dienen. Aber nicht nur Angehörige fremder Kulturen, sondern auch Araber selbst wurden Opfer dieser Raubzüge. Es besteht auch kein Zweifel, dass es in vorislamischer wie auch noch frühislamischer Zeit arabische Sklaven gegeben hat. Und diese Situation änderte sich auch nicht sofort mit Aufkommen des Islam. Denn es findet sich im Koran kein Hinweis auf ein generelles Verbot des Menschenraubes oder der Versklavung von Arabern. Laut Erforschung der muslimischen Quellen hat erst *ʿUmar* (reg. 717-720 n.Chr.) die Regelung erlassen, dass Araber nicht mehr versklavt werden dürfen.<sup>92</sup>

Was jedoch sehr wohl durch den Koran verboten wurde, war die Schuldknechtschaft. Es ist anzunehmen, dass der Prophet mit den Gepflogenheiten und Gesetze des Alten Testaments vertraut war. Dort ist jedoch nur von der Freilassung israelitischer Sklaven, welche sich in Schuldknechtschaft befinden, die Rede; im Islam wird dahingegen von der Freilassung aller Sklaven gesprochen.<sup>93</sup> Noch in vorislamischer Zeit war es üblich Schuldner zu verkaufen, wenn diese ihre Schulden nicht bis zu einem vereinbarten Zeitpunkt

---

<sup>89</sup> Roberts, Robert, *Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qorān*, Leipzig 1908, S. 41ff.

<sup>90</sup> Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves*, New York 2001, S. 37.

<sup>91</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 83.

<sup>92</sup> Schneider, Irene, *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft*, Stuttgart 1999, S. 173f.

<sup>93</sup> Roberts, Robert, *Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qorān*, Leipzig 1908, S. 46f.

begleichen konnten; sie wurden also versklavt. Diese Art der Versklavung von zahlungsunfähigen Handelspartnern war nicht nur bei den Arabern, sondern auch bei den Völkern, welche mit den Arabern Beziehungen hatten, üblich.

Die Schuldknechtschaft wurde vom Islam jedoch verboten, wobei sie vermutlich im 1. Jahrhundert nach der Hidschra weiterhin praktiziert wurde und erst Mitte des 2. Jahrhunderts in der Rechtsliteratur dezidiert ausgesetzt wurde.

Einige Gelehrte meinten, dass die Schuldknechtschaft mit dem Vers 2:280 abgeschafft und nur vor der Herabsendung dieses Verses bei den Muslimen in Medina praktiziert wurde. Die betreffende Sure lautet folgendermaßen:

*„Und wenn (unter den Schuldnern, die Kapital zurückzahlen müssen) einer ist, der sich in Bedrängnis befindet, dann sei (ihm) Aufschub (gewährt), bis er Erleichterung gefunden hat. Es ist aber besser für euch, ihr gebt (dem, der in Bedrängnis ist) Almosen (indem ihr auf die Rückzahlung überhaupt verzichtet).“<sup>94</sup>*

Auf diesen Vers bezieht sich auch Schneider, wenn sie meint „... der Koran gibt damit keine konkreten schuldrechtlichen Regelungen - das Verbot, einen Schuldner zu versklaven, sucht man vergeblich -, sondern mahnt nur zur Zurückhaltung und zum Aufschub der Rückzahlung der Schulden.“<sup>95</sup>

Und es gibt Belege dafür, dass noch unter dem Umayyadenkalifen *Umar* Schuldknechtschaften rechtens waren und vorkamen.<sup>96</sup>

Im Gebiet um Dar Fur war es noch bis weit ins 20. Jahrhundert gängige Praxis, dass Muslime andere Muslime (z.B. Flüchtlinge aus Wadai) versklavten.

Es erinnerte sich im Jahr 1950 eine freigelassene Sklavin daran, dass „... bevor die Briten kamen und sich „die Welt beruhigte“ trauten sich selbst muslimische Geistliche nicht frei herum zu reisen, denn auch sie mussten fürchten gefangen genommen zu werden und auf dem Markt verkauft zu werden.“<sup>97</sup>

Die Versklavung von Muslimen rief jedoch durchwegs ernsthafte Gewissensbisse hervor. Tief- und weitreichende Diskussionen sind uns über die Auswirkungen des Fluchs über *Hām*<sup>98</sup> überliefert. Bei der Auseinandersetzung damit wird deutlich, dass Gelehrte die Erzählung so auslegten, dass die Nachkommen von *Hām* - und diese werden im allgemeinen als die schwarze Bevölkerung identifiziert - als eine zu versklavende Gruppe bestimmt wurde.

Ob diese Sicht als eine Art Verwerfung des bestehenden Verbotes der Versklavung von Muslimen gelten kann, ist eine Frage, die sich Ende des 16./Anfang 17. Jahrhunderts bereits *Aḥmad Bābā al-Massūfī* - ein Gelehrter aus Timbuktu - stellte. Vor allem nachdem eine Gesandtschaft aus Tuat - im heutigen Zentralalgerien - zu ihm kam, um über die Schicklichkeit der Versklavung schwarzer Muslime zu sprechen - was anscheinend häufig auf Grund von Kriegen unter den muslimischen Herrschern der westsudanesischen Staaten vorkam. Zu ihrer Verteidigung erklärten die Sklavenfänger *Aḥmad Bābā* gegenüber, dass es

<sup>94</sup> Paret, Rudi, *Der Koran*, Stuttgart 2007, S. 41.

<sup>95</sup> Schneider, Irene, *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft*, Stuttgart 1999, S. 36.

<sup>96</sup> Cinar, Hüseyin-Ilker, *Die islamische Überlieferungsliteratur*, Münster 2003, S. 210-213.

<sup>97</sup> Zitat aus: Kake, I.B., *The slave trade and the population drain from Black Africa to North Africa and the Middle East*, Paris 1979, S. 165.

<sup>98</sup> *Die drei Söhne Noahs aber, welche die Arche verließen, waren Sem, Ham und Japhet. Ham ist der Vater Kanaans. Von diesen drei Söhnen Noahs ward die ganze Erde bevölkert. Noah aber begann und legte als Landmann einen Weinberg an. Da er aber von dem Weine trank, ward er betrunken und entblöbte sich in seiner Hütte. Da nun Ham, Kanaans Vater, die Blöße seines Vaters sah, verriet er es seinen beiden Brüdern draußen. Da nahmen Sem und Japhet das Kleid und legten es auf ihre Schultern und gingen rücklings und deckten ihres Vaters Blöße zu und wandten ihre Angesichter ab, dass sie ihres Vaters Blöße nicht sahen. Als nun Noah von dem Wein erwachte und erfuhr, was ihm sein jüngster Sohn getan, da sprach er: Verflucht sei Kanaan! Er sei ein Knecht der Knechte seiner Brüder! (1. Moses 9:18-25, Übersetzung nach Schlachter 1951).*

Diese kurze biblische Geschichte - die so zwar im Koran nicht erzählt wird (jedoch wird hier auf *Hām*'s Sünden aufmerksam gemacht) - ist die einzige und größte Berechtigung für die Versklavung Schwarzer für mehr als 1000 Jahre. Dies ist etwas befremdlich, wenn man bedenkt, dass hier mit keinem Wort von Schwarzen gesprochen wird. Und trotz allem wurde von den meisten angenommen, dass Gott hier vom Fluch schwarzer Afrikaner zur ewigen Knechtschaft gesprochen hat - dem so genannten „Fluch über *Hām*“. Goldenberg, David, *The Curse of Ham*, Princeton 2003, S. 1.

manchmal Schwierigkeiten bei der Unterscheidung von muslimischen und *paganischen*<sup>99</sup> Kriegsgefangenen gäbe, da diese sich doch nur auf Grund ihrer Religion differenzieren. *Aḥmad Bābā* ließ keinen Zweifel daran aufkommen, dass ein schwarzer Afrikaner, der freiwillig den Islam annahm, seiner Meinung nach später unter keinen Umständen versklavt werden durfte. „*Der Grund der Versklavung,*“ sagte er, „*ist Unglaube. Die Stellung ungläubiger Schwarzer ist die Gleiche als die anderer Ungläubiger, Christen, Juden, Perser, Türken, etc.*“

Aus diesem Grund wies er die Ansicht zurück, dass der „Fluch über *Ḥām*“ als Rechtfertigung für die Versklavung muslimischer Schwarzer angesehen werden durfte. „*Umgekehrt kann jeder Ungläubige, sofern er auf seinen Unglauben besteht, als Sklave genommen werden, ob er nun ein Nachkomme Ḥām's ist oder nicht. In diesem Fall gibt es keinen Unterschied zwischen den Rassen.*“ Konversion nach Versklavung hatte keinerlei Einfluss auf die Fortdauer des Besitzverhältnisses.

Die Tatsache, dass diese Fragen generell aufkamen und darüber hinaus so ernsthaft diskutiert wurden, ist ein klares Indiz dafür, dass die Vorgangsweise der Sklavenhändler und jener, die Sklaven abnahmen, sehr oft von den strikten Prinzipien des muslimischen Rechts abwichen.

Eine aus dem Jahr 1979 stammende UNESCO Publikation, die auf *Aḥmad Bābā* verweist, erhebt den Anspruch, dass es ein Verbrechen für einen Muslimen darstellt einen anderen Muslimen zu kaufen.

„*Slavery, he goes on to say, is admissible in the context of the Holy War if the slaves are non-Muslim, but the forms must be respected. First, pagans must be called upon to embrace the Muslim religion. If they refuse, they have the option of paying capitation, in exchange for which they are allowed to keep their religion. Only if they refuse to comply with either of these alternatives can they be taken as slaves.*“<sup>100</sup>

Es war, wie auch immer, zweifellos nicht immer ein Verbrechen für einen Muslim einen anderen Muslimen zu kaufen oder zu verkaufen. Denn auch *Aḥmad Bābā* - wie so viele andere - sprach ausschließlich und im Speziellen von ursprünglich freien Muslimen, die fälschlicherweise versklavt wurden: solche zu kaufen und verkaufen war natürlich strengstens verboten. Er war aber keinesfalls beunruhigt über die Gefangennahme von Nicht-Muslimen in Kriegen ohne ihnen die Möglichkeit der drei vorweg genannten Wahlmöglichkeiten zu bieten.

Das Unterlassen dieses Vorganges mag bedauerlich sein, aber es hatte keinen Einfluss auf den rechtlichen Status solcher Sklaven.

Warum und gegen wen der Dschihad - der ja nur all zu oft zur Versklavung führte - geführt werden darf und soll mag rechtlich einigermaßen definiert sein. Einige Bestimmungen sind eindeutig, so darf zum Beispiel gegen Juden und Christen, oder Polytheisten zum Heiligen Krieg aufgerufen werden, aber in anderen Fällen ist dies nicht so klar umfasst, zum Beispiel wenn es um Apostaten, Deserteure, Straßenräuber und solche, die Zwietracht verbreiten, geht. Ab welchem Ausmaß des Abfalls vom wahren Glauben einen nominellen Muslimen davor nicht mehr bewahrte von Sklavenfängern geraubt zu werden ist ebenfalls nicht klar. Auch werden ja Häresie oder Apostasie als noch abscheulichere Delikte als paganischer Unglaube betrachtet. Damit kann auch angenommen werden, dass es sehr oft vorkam jedem, den man - aus welchem Grunde nun auch immer - zu überfallen gedachte, Apostasie zu unterstellen. So war es quasi eine Routineangelegenheit, dass ganze Bevölkerungsgruppen gegen die Krieg geführt werden wollte, mit dem Stigma der Apostasie versehen wurden.

---

<sup>99</sup> Der Ausdruck ‚Pagan‘ wird hier der Einfachheit wegen verwendet, da es kürzer als „traditionelle afrikanische Religionen“ und präziser als „Nicht-Muslime“ ist. Der Terminus impliziert selbstverständlich keine Einheit unter den Paganen. Fisher, Humphrey J., *Slavery in the History of Muslim Black Africa*, London 2001, S. 17f.

<sup>100</sup> Kake, I.B., *The slave trade and the population drain from Black Africa to North Africa and the Middle East*, Paris 1979, S. 165.



Egal ob nun von Paganen oder Muslimen versklavt, tauchten muslimische Sklaven sehr häufig auf den zahlreichen Exportmärkten auf.<sup>101</sup>

Obwohl die Rechtsschulen in einigen Details über die korrekte Behandlung, die einem Gefangenen zustand, uneins waren, gab es nur eine Handvoll Alternativen zur Sklaverei: entweder die Hinrichtung - für gewöhnlich geschah dies nur unter besonders außergewöhnlichen Umständen, die Besteuerung (*ğizya* und *ħarāğ*), gewöhnlich nur anwendbar für Leute des Buches (Juden und Christen), die Freilassung, oder eben die Versklavung. Wenn ein Schutzbefohler (*ğimma*; das ist eine Person, die sich dazu verpflichtet hat die *ğizya* zu bezahlen) sein Abkommen brach und das muslimische Territorium in Richtung eines feindlichen Landes zu verlassen versuchte, so konnte dieser - ausgenommen er wurde zu dieser Flucht durch ein Unrecht, das ihm durch einen Muslimen zugefügt wurde, getrieben - auch versklavt werden. Es gab darüber hinaus eine allgemein gültige Übereinkunft, dass gefangen genommene Frauen und Kinder nicht getötet, sondern wenn möglich versklavt und unter den Siegermächten aufgeteilt werden sollten; oder, wenn die Umstände nichts anderes zuließen, konnten sie auch dazu verpflichtet werden die *ğizya* zu zahlen. Eine gefangen genommene Frau, die von einem Muslimen schwanger war, konnte versklavt bleiben und, sofern sie nicht vor dem Kindesvater zum Islam konvertierte, blieb auch das Kind ein Sklave wie seine Mutter. Eine komplette Untersuchung der relevanten, rechtlichen Bedingungen ist hier nicht möglich; aber schon die wenigen zuvor genannten Beispiele mögen eine Idee über die Komplexität dieser Regulierungen geben. Man muss jedoch immer bedenken, dass sich in Afrika - wie vermutlich in allen Teilen der muslimischen Welt - die strikte Einhaltung all dieser Regeln häufig als undurchführbar erwies.<sup>102</sup>

#### 4.1.1. Rechte und Pflichten eines Sklaven

Im Gegensatz zum Christentum ist die gesamte Natur der islamischen Gesellschaft durch die Anweisungen des göttlichen Willens, so wie sie im Koran offenbart wurde, festgelegt. Und im Koran wird an manchen Stellen auf die Situation der Sklaven eingegangen (siehe Kapitel 3.1.1.). Sklaven sollten demzufolge als Menschen behandelt und angesehen werden und nicht nur als bloßer Besitz.

Dieses Gebot soll ihre Lebensbedingungen jedoch auf keinen Fall romantisieren. Ein Sklave blieb trotz allem ein Sklave. Die Besitzer waren mit so viel Macht über ihre Sklaven ausgestattet, dass vermutlich nur wenige davon abgehalten wurden diese auch zu missbrauchen, meistens in belanglosen, aber nichts weniger erniedrigenden, Dingen. Selbst Herren, die von ihrer Frömmigkeit und Güte überzeugt waren, beuteten ihre Sklavinnen sexuell aus, ohne darüber einen Gedanken zu verschwenden, ob dies eine Verletzung in ihrer Menschenwürde darstellen könnte.<sup>103</sup>

Auf der arabischen Halbinsel konnten schwarze Sklaven teilweise sogar Mischehen eingehen und über eigenen Besitz verfügen. Jedoch wie verbunden sie auch mit ihrem Herren und dessen Familie waren und wie groß die Errungenschaften im Bezug auf ihre Freiheiten die sie genossen waren, so wurden sie niemals als gleichwertig angesehen - selbst nicht nach ihrer Befreiung.<sup>104</sup>

Da Sklaven im Allgemeinen keine Rechte - so man diese mit einer freien Person verglich - besaßen, konnten diese auch keine Rechtsgeschäfte selbstständig eingehen. Es sei denn, ihr Herr ermächtigte sie dazu - dies

---

<sup>101</sup> Fisher, Humphrey J., *Slavery in the History of Muslim Black Africa*, London 2001, S. 26ff.

<sup>102</sup> Fisher, Humphrey J., ebd. S. 46ff.

<sup>103</sup> Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves*, New York 2001, S. 5.

<sup>104</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 36.

war zum Beispiel der Fall wenn ein Sklave beim Betrieb eines Erwerbsgeschäft gebraucht wurde. Der Sklave war zwar trotz allem nicht geschäftsfähig (*muḥsin*), konnte aber im Auftrag (*wakāla*) seines Herren dessen Geschäfte führen.<sup>105</sup> Im Allgemeinen waren sich alle Rechtsschulen darüber einig, dass der Herr die volle Gewalt darüber hatte seinem Sklaven sämtliche Freiheiten zu gewähren, oder ihm diese gegebenenfalls auch wieder zu entziehen.<sup>106</sup> Die dem Sklaven übertragene Befugnis durfte von diesem nicht überschritten werden, war dies doch der Fall, so haftete niemals der Eigentümer für die so eingegangenen Verbindlichkeiten. Die Gläubiger konnten sich nur an den Sklaven halten und ihn gegebenenfalls nach seiner Freilassung belangen. Der gesamte Verdienst des Sklaven ging jedoch sehr wohl an den Besitzer.<sup>107</sup> Das malikitische Recht war sogar der Meinung, dass der Sklave über eventuelle Geldmittel, die er besaß (waren diese nun als Lohn oder Geschenk erhalten), selbst verfügen durfte.<sup>108</sup>

Wenn es um die Persönlichkeitsrechte eines Sklaven ging, so war es - von der religiöse-juristischen Seite aus betrachtet - interessant, dass schon die klassischen Juristen versuchten eine generell gültige Theorie darüber auf Basis des Fiqh aufzustellen.

Die grundlegenden Ideen - zumindest von der hanafitischen Seite - waren wie folgt: der Sklavenstatus ist unvereinbar mit „vererbarem Besitztum“ (*mālikīyyat al-māl*); woraus zum Beispiel folgte, dass ein Sklave keine Konkubine besitzen konnte; aber der Sklavenstatus ist vereinbar mit „nicht-vererbarem Besitztum“ (*mālikīyyat ġayr al-māl*); hieraus folgte, dass es dem Sklaven gestattet war zu heiraten. Dem Sklaven wurde auch ein Maximum von zwei Frauen zugestanden; ausgenommen im malikitischen Recht, wo ihm - wie dem freien Mann - vier Frauen erlaubt waren.

Sklaven konnten auf Grund ihres Status auch nicht sämtliche legalen Handlungen - so wie dies einem freien Bürger möglich war - ausführen. So waren seine allgemeine finanzielle Verantwortung (*ḍimma*) und seine Freiheit in sexuellen Angelegenheiten (*ḥill*) eingeschränkt und der Zugang zu sämtlichen öffentlichen oder privaten Ämtern blieb ihm zumeist verwehrt.

Der religiöse Status (*ʿibādāt*) eines Sklaven war dem eines freien Muslims sehr ähnlich. Jedoch waren auch hier manche Einschränkungen zu beachten. Die meisten Autoritäten waren der Ansicht, dass ihn seine Abhängigkeit von seinem Herren von der Einhaltung und Ausübung wichtiger religiöser Tätigkeiten entbindet: dem Freitagsgebet, der Pilgerfahrt sowie der Teilnahme am Heiligen Krieg. Eine weitere Konsequenz seiner Leibeigenschaft war, dass der Besitzer für die Zahlung der jährlichen Almosen zum Fastenbrechen (*zakāt al-fiṭr*) seines gläubigen Sklaven aufkommen musste. Darüber hinaus war eine Sklavin nicht in dem Ausmaß dazu verpflichtet ihre Blöße (*ṣatr al-ʿawra*) beim rituellen Gebet zu bedecken wie eine freie Frau.

Bei Gesetzesangelegenheiten im engeren Sinn (*muʿāmalāt*) wurde die Unfähigkeit des Sklaven eigenbestimmt zu handeln (*ḥağr*) im Prinzip vorausgesetzt. Wenn der Sklave ein Muslim war, so bestätigte das islamische Recht ausdrücklich seine Fähigkeit eine Ehe einzugehen, so wie dies deutlich im Koran dargelegt ist. Jedoch war die Einwilligung des Herren einzuholen und er war es auch, der als „Wächter der ehelichen Bestimmungen“ (*walī*) gegenüber seiner weiblichen Sklaven auftrat.

---

<sup>105</sup> Schacht, Joseph, G. *Bergsträsser's Grundzüge des Islamischen Rechts*, Berlin 1935, S. 39.

<sup>106</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 28.

<sup>107</sup> Juynboll, Th. W., *Handbuch des Islamischen Gesetzes*, Leipzig 1910, S. 204.

<sup>108</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 28.

Die oberste Pflicht eines Sklaven war es ein treuer und zuverlässiger Diener zu sein. Er war „*der Hirte seines Herren Gesundheit*“ und musste in der nächsten Welt Rechnung darüber ablegen. Seine Belohnung im Paradies sollte zweifach ausfallen, wenn er zusätzlich zu seinen üblichen religiösen Verpflichtungen auch noch seinem Herren einen guten Ratschlag erteilt hatte.<sup>109</sup>

In mancher Hinsicht ähnelt die soziale Stellung eines Sklaven - und dies wird an vielen Stellen eingeräumt - sehr stark der des tolerierten Nicht-Muslimen. Die fälschliche Unzuchtsunterstellung gegenüber einem Sklaven oder einem Nicht-Muslimen etwa zog nicht die übliche Strafe von 80 Hieben nach sich, die jemandem blühte, der solch eine Verleumdung gegen einen freien Muslim aussprach. Ein freier Muslim wurde auch nicht mit dem Tod bestraft wenn er einen Sklaven oder einen Nicht-Muslim getötet hatte, wohingegen dieselbe Tat umgekehrt den sicheren Tod bedeutete. Das *lex talionis*<sup>110</sup> hatte keine Wirkung auf die rechtliche Beziehung zwischen Freien und Sklaven, oder zwischen Muslimen und Ungläubigen.<sup>111</sup> Lokale Bräuche vermochten teilweise das Los der Kinder von Sklaveneltern entschärfen - speziell das von Muslimen. Die Freilassung bei Geburt wurde, vor allem in der Balkanregion, sehr häufig praktiziert. Unter den Minangkabau in Westsumatra wurde die dritte Generation Sklaven automatisch befreit. Bräuche brachten jedoch üblicherweise nur eine geringfügig bessere Stellung mit sich. Pre-islamische Normen, welche im Nahen Osten Einfluss hatten, sahen es vor, dass zum Beispiel ein Sklave, welcher im Hause seines Herren geboren wurde, nicht verkauft werden durfte und besser behandelt werden musste als jener, der zum Beispiel auf Grund seiner Gefangennahme im Haushalt lebte.

Eine spezielle Behandlung der zweiten oder späteren Generation von Sklaven - vor allem der Schutz vor dem weiteren Verkauf - war in Westafrika geläufig. Eine ähnliche Situation wurde aus dem Nordwesten Indiens noch zur Mitte des 19. Jahrhunderts berichtet. Im Kontrast dazu konnten Sklaven jedoch ohne weiteres im Sudan oder auf Sumatra verkauft werden, auch wenn die Familie schon über Generationen dem selben Herren diente.

Kinder einer Sklavenmutter und eines freien Mannes - wenn dieser nicht ihr Besitzer war - blieben im sunnitischen Islam weiterhin im Status eines Sklaven; jedoch nicht in der schiitischen Glaubensrichtung. Wenn der Mann die Frau heiratete, so sahen schafiiitische und hanafitische Gelehrte ihre Freilassung als Voraussetzung an, sodass ein aus dieser Verbindung entstandenes Kind automatisch frei war. Malikitische Gelehrte hingegen, welche die unrealistische Bedingung aufstellten, dass solche Verbindungen nur mit Männern, welche auf Grund ihres Alters nicht mehr fähig waren selbst Kinder zu zeugen, eingegangen werden dürfen, konnten eben darum den freien Status eventueller Kinder nicht anerkennen.<sup>112</sup>

Das islamische Recht verbietet ausdrücklich den sexuellen Missbrauch von Untergebenen, aber die geschützte Sphäre des Haushaltes machte es schwer eine Übertretung dieses Gebotes zu überwachen. Während einige Quellen über beinahe liebevolle Beziehungen berichten, so erzählen manch andere von düsteren Gegebenheiten. Selten aber doch kam eine besonders grausame Behandlung von Sklaven vor; wie zum Beispiel ein Bericht aus dem 19. Jahrhundert aus Ägypten beschreibt. Hier wurden Sklaven mit einem Mal im Gesicht gekennzeichnet, während libysche Sufis das Wort *Allāh* in die Haut ihrer Sklaven brannten. Alle als Sklaven Geborene wurden in Nigeria noch bis in die 1950er Jahre mit einer Gesichtsnarbe gekennzeichnet.<sup>113</sup>

---

<sup>109</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 25-27.

<sup>110</sup> Auch *ius talionis* genannt, bezeichnet zwar keine Straftheorie, ist jedoch ein Strafmessungsprinzip. Wolbert, Werner, *Was sollen wir tun?*, Freiburg 2005, S. 65. Besonders der alttestamentarische Ausdruck „Auge um Auge“ stellt hier einen besonderen Fall dar; denn damit wird das „Vergeltungsrecht“ gemeint. Hiermit wird ein Gleichgewicht angestrebt, dass der Schaden, welcher dem Opfer zugefügt wurde, auch dem Täter zugefügt werden soll. Gast, Wolfgang, *Juristische Rhetorik*, Heidelberg 2006, S. 199f.

<sup>111</sup> Fisher, Humphrey J., *Slavery in the History of Muslim Black Africa*, London 2001, S. 15f.

<sup>112</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 72-76.

<sup>113</sup> Clarence-Smith, William Gervase, ebd. S. 4.

Muslime mochten sogar - obwohl streng verboten - sich selbst oder gar ihre Kinder auf Grund kläglicher Armut versklaven. Manche aber begaben sich freiwillig in die Sklaverei, da dies der übliche Weg war die soziale Mobilität durch die Armee, den Beamtenapparat oder den Harem zu erlangen. Kürzlich oder nur oberflächlich Konvertierte spezialisierten sich noch in frühislamischer Zeit auf den Verkauf ihrer Nachkommen. Meist hörten sie erst durch die intensivere Islamisierung damit auf.

Die ersten Muslime tolerierten vermutlich noch die Bestrafung durch Schuldknechtschaft. In der Tat berichtet sogar ein Hadith - der so genannte *Surraq Hadith*<sup>114</sup> - davon, wie der Prophet einst einen Schuldner verkaufte - hierbei muss jedoch angemerkt werden, dass diese schwache Tradition nicht in den Kanon der zuverlässigen Hadithe aufgenommen wurde. Die Versklavung von Muslimen auf Grund ihrer Zahlungsunfähigkeit dauerte im Nahen Osten *de facto* bis zur Aufhebung durch die Gelehrten an - in Ägypten zum Beispiel bis ins 18. Jahrhundert. In Buchara und Zentralasien sogar bis ins 19. Jahrhundert.<sup>115</sup>

Ein weiterer interessanter Aspekt, wenn man über die Rechte von Sklaven spricht, ist die Frage über die Erbberechtigung von Sklaven. Bevor man sich jedoch mit dieser Frage beschäftigt, ist es von Nöten einen grundlegenden Blick auf das Testament und die Verteilung der Hinterlassenschaft im Islam zu werfen.

#### 4.1.1.1. Das Testament

Im Koran findet man hierzu unter Sure 5:106 folgende Anweisung:

*„Ihr Gläubigen! Das Zeugnis (über eine letztwillige Verfügung soll) unter euch (folgendermaßen gehandhabt werden): Wenn es bei einem von euch aufs Sterben geht und er eine letzte Willenserklärung abgibt (w. zur Zeit des Vermächtnisses)(sollen) zwei rechtliche Leute von euch (das Vermächtnis entgegennehmen), oder zwei andere, die nicht von euch (d.h. von den Gläubigen, oder: von den Ortsansässigen?) sind, wenn ihr (nämlich) im Land (draußen) unterwegs seid und das Unglück des Todes euch trifft (ohne dass eigene Leute zugegen sind) ...“*<sup>116</sup>

Hieraus folgt, dass mindestens zwei Zeugen - diese sollten wenn möglich selbst Muslime sein - bei der Verkündung eines Testaments anwesend sein müssen (wie weit dies in der Praxis so gehandhabt wurde ist in den diversen Rechtsbüchern ersichtlich). Zu Beginn der Offenbarung war es für den Propheten hingegen kein Problem auch Zeugen, die dem Islam nicht angehörten, gelten zu lassen. Das Einschließen der Zeugen sollte vermutlich dazu dienen, die Unbefangenheit der Anwesenden zu gewährleisten.<sup>117</sup>

#### 4.1.1.2. Die Verteilung der Hinterlassenschaft

Die Regelungen der Verteilung einer Hinterlassenschaft im Koran, stellen im Vergleich zu der davor gängigen Praxis eine wesentliche Verbesserung dar. Denn die Hauptsorge zu vorislamischer Zeit bestand darin, die zu vererbenden Mitteln innerhalb eines Stammes weiterzugeben. Und die einzig Erbberechtigten waren demzufolge männliche Verwandte, welche *„kämpfen und den Besitz verteidigen“* (vgl. Sure 4:8) konnten. Frauen sowie Minderjährige waren von der Erbfolge ausgeschlossen und genau so wenig konnten

---

<sup>114</sup> Der *Surraq Hadith* überliefert - kurz zusammengefasst - den Befehl des Propheten *Muhammad* einen zahlungsunfähigen Schuldner (hierbei handelte es sich eindeutig um einen freien Mann) auf dem Marktplatz von Medina zu verkaufen. Schneider, Irene, *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft*, Stuttgart 1999, S. 74.

<sup>115</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 72-76.

<sup>116</sup> Paret, Rudi, *Der Koran*, Stuttgart 2007, S. 90.

<sup>117</sup> Die im späteren Verlauf abrogierte Sure 2:176ff. lässt eine etwas abweichende Haltung erkennen.

Witwen das Vermögen ihrer verstorbenen Männer erben, da sie doch als Teil des Erbes galten und selbst in den Besitz der Erben ihrer Männer übergingen. Die Stellung des Stammes wurde aber mit Aufkommen des Islam auf Grund der Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft Schritt für Schritt geschmälert und dies ist auch im Hinblick auf die neuen Verordnungen das Erbe betreffend zu erkennen. Mit dem Islam waren nun auch Frauen zum Erbe berechtigt.

Maßgebend geworden für die Erbregelung wurde Sure 4:12ff. Trotzdem hier so viele Details geschildert sind, konnten die Anordnungen nicht ohne weiteres im staatlichen Erbrecht umgesetzt werden.

Das schlussendlich von vielen Juristen ausgefeilte, traditionell-islamische Erbrecht kann hier in seinen Details nicht wiedergegeben werden, es soll nur verdeutlicht werden, wie überlegt und kompliziert dieses Thema erarbeitet wurde. Nur einige Bemerkungen sind für diese Arbeit von Bedeutung.

Nach islamischen Recht besteht im Hinblick auf die Erbfähigkeit kein Unterschied zwischen den Nachkommen einer rechtmäßigen Frau und denen einer Konkubine - vorausgesetzt der Besitzer erkennt diese Kinder als seine eigenen an.

Eine Ähnlichkeit weist der Kodex des *Hammurabi* (siehe Kodex des *Hammurabi* § 170) auf, wenn es um das Erbrecht von Kindern einer Konkubine geht. Denn es macht im Islam - wie schon erwähnt - keinen Unterschied ob ein Kind von einer rechtmäßigen Frau stammt oder von einer Konkubine.

Vollkommen von einer Erbschaft ausgeschlossen sind jedoch immer noch Apostaten, Christen und Juden sowie Mörder und Sklaven. Auch ist es ausgeschlossen, dass Nichtmuslime das Erbe eines Muslimen antreten dürfen, selbst wenn dieser ein naher Verwandter ist. Diese Bestimmung wurde von Sunniten sowie von Schiiten gleich angesehen. Letztere forderten darüber hinaus auch noch das Erbe komplett an den zuständigen Imam zu übergeben, sollte der Verstorbene nur nichtmuslimische Verwandte zurücklassen. Bei Sunniten fällt ein solches Erbe an die Staatskasse. Sowohl bei Sunniten als auch bei Schiiten ist der Sklavenstand ein Grund zum Ausschluss von einer Erbschaft. Sollte der einzig Hinterbliebene ein Sklave sein, so ist nach schiitischen Recht das Erbe zu verkaufen und mit dem Erlös der Sklave freizukaufen.<sup>118</sup>

#### 4.1.2. Die Freilassung (*ʿitq* oder *it̄āq*) eines Sklaven

Die Freilassung von Sklaven ist in gleicher Weise wie die Gabe von Almosen empfohlen. Eine zweifache Belohnung im Himmel wird jenen versprochen, welche ihre Sklavin bilden, befreien und heiraten.

Die Befreiung wurde also als ein Akt der Frömmigkeit angesehen; es war jedoch zu jeder Zeit ein unilateraler Akt auf der Seite des Herren, der sich aus expliziten und impliziten Vereinbarungen zusammensetzen konnte.<sup>119</sup>

In Sure 4:92 wird zum Beispiel davon gesprochen, dass für das unbeabsichtigte Kapitalverbrechen (Mord) an einem Glaubensbruder ein gläubiger Sklave befreit werden soll. Hieraus erkennt man auch die überaus hohe Stellung in der Sühnewirkung der Freilassung eines Sklaven. Ähnliches ist auch den Suren 5:89 sowie 58:3 zu entnehmen.

Die religiös motivierte Freilassung eines Sklaven konnte also als Sühneleistung (*kaffāra*) erfolgen.

Eine besondere Form der Freilassung stellt die Befreiung mit dem Tod des Besitzers dar; ein Sklave, dem die Freiheit mit Ableben seines Herren versprochen wurde, wurde *madabbar* genannt und besaß die selbe Stellung wie die *umm walad* (siehe Näheres hierzu in Kapitel 4.2.2.) und er durfte fortan nicht mehr verkauft werden.

<sup>118</sup> Roberts, Robert, *Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qorān*, Leipzig 1908, S. 48-55.

<sup>119</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 25, 29f.

Darüber hinaus gab es auch noch die Möglichkeit durch einen so genannten Freilassungsvertrag (*mukātaba*) - zumeist gegen Raten (*sahm*) - die Freiheit zu erlangen.<sup>120</sup> Sklaven, welche einen solchen Vertrag erhielten, wurden für ihre Dienste bezahlt, bis sie ihre Schuld abgearbeitet hatten.<sup>121</sup>

Im Prinzip konnte eine Freilassung nicht rückgängig gemacht werden, noch durfte sie der Begünstigte ablehnen.

Die Frage, wann eine Freilassung rechtens und wirksam war, stellte sich vor allem bei so genannten „kollektiven Haltungen“ - wenn nur ein Herr die Freilassung aussprach. In diesem Fall gab es zwei Möglichkeiten, zum einen konnte der, der die Freilassung ausgesprochen hatte, den Sklaven von den anderen Besitzern freikaufen, oder der Sklave blieb - sollte er nicht über genügend finanzielle Mittel verfügen - in „partieller Haltung“ (*mubā<sup>cc</sup>ad*).

Die Gewährung der Freiheit nach dem Ableben des Herren - eine den Gläubigen nahegelegte Handlung - ist unter dem arabischen Wort *tadbīr* bekannt, dass von dem Ausdruck *‘an dubur<sup>in</sup> minnī* „nach mir“ abgeleitet ist.

Eine schriftliche Festhaltung der Freilassung ist von großer lehrmäßiger Bedeutung und wurde auch im Koran (vgl. Sure 24:33) empfohlen.

Wenn der Sklave erst seine Freiheit erlangt hatte, so genoss er (*‘atīk* oder *mu‘tak*) in der Theorie sofort sämtliche rechtliche Eigenschaften eines frei Geborenen. Jedoch standen er und sein früherer Besitzer weiterhin in einer engen Beziehung und eine Art ‚Verbundenheit‘ (*walā‘*) war die Folge.

Ein Ausspruch, der sich in den einzelnen Rechtsschulen nur unwesentlich anders darstellt, lautet: „Die Patronage gehört dem Befreier“ (*al-walā‘ li-man a‘tak*); sie kann nicht einer dritten Person übertragen werden. Darüber hinaus bestand im islamischen Recht der Wunsch, die Patronage an die natürliche Verwandtschaft anzugleichen (hierzu gibt es folgenden Hadith: *al-walā‘<sup>o</sup> luḥman ka-luḥmat al-nasab*) und dies führte dazu, dass Befreite - die unter einer solchen Schutzherrschaft standen - weder verkauft noch übertragen werden konnten; dies war in vorislamischer sowie auch noch in frühislamischer Zeit eine gängige Praxis.

Über die Befreiung von nicht-muslimischen Sklaven gab es zu jeder Zeit kontroverse Auffassungen; aber die Gelehrten waren sich meistens darin einig, dass muslimische Sklaven nach sieben Dienstjahren entlassen werden sollten.<sup>122</sup> Es wurde also gerne und häufig von der Befreiung gläubiger Sklaven gesprochen. Denn um überhaupt seine Identität (*nasab*) komplett zurückzugewinnen, musste der Sklave zuerst seinen Geist im Islam verankern und dieser Prozess wiederum war erst mit der Freilassung komplett abgeschlossen.<sup>123</sup>

Die verpflichtende Freilassung nach einer festgesetzten Zeit war sowohl im schiitischen sowie auch sunnitischen Islam eine lobenswerte Geste und wurde vermutlich von der jüdischen Tradition, die ebenfalls von einer Freilassung nach sieben ‚Dienstjahren‘ spricht, abgeleitet. Im neunten Jahrhundert war es in den Ländern des Balkans und in Anatolien üblich, schwarze Sklaven nach sieben Jahren und die dem kalten Wetter der Region resistenteren und um einiges teureren weißen Sklaven nach der Vollendung des neunten Jahres zu entlassen.

Für Militärsklaven war die Wahrscheinlichkeit die Freiheit zu erlangen stets sehr hoch. Ein populäres, literarisches Genre stellte die Freilassung von Militärsklaven als einen Verdienst für besonderen Heldenmut

---

<sup>120</sup> Schacht, Joseph, G. *Bergsträsser's Grundzüge des Islamischen Rechts*, Berlin 1935, S. 39-42.

<sup>121</sup> Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves*, New York 2001, S. 36.

<sup>122</sup> El<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 29ff.

<sup>123</sup> Willis, John Ralph, *Jihad and the Ideology of Enslavement*, 1985, S. 17.

in der Schlacht dar. Die *Sīrat ʿAntara*<sup>124</sup>, welche vermutlich teilweise aus dem achten Jahrhundert stammt, erzählt die Geschichte eines vorislamischen Helden. Als Sohn einer äthiopischen Sklavenmutter erhielt ʿAntara seine Freiheit auf Grund seines Heldenmutes. Dieses ritterliche Ideal, seine Befreiung als Belohnung für den im Kampf gezeigten Wagemut zu erhalten, hielt sich durch die gesamte islamische Geschichte hindurch.<sup>125</sup>

Obwohl das islamische Recht die Freilassung von Sklaven grundsätzlich befürwortete, so war es trotz allem nur durch äußere Einflüsse möglich, dass vor rund 100 Jahren die Abolition im Gesetz sowie in der Praxis umgesetzt wurde. Diese Entwicklung dauert in manchen Regionen bis heute an.<sup>126</sup>

## 4.2. Die fünf Hauptformen der Sklavennutzung im islamischen Raum

Dieses Kapitel widmet sich den verschiedenen Bereichen, in welchen die Sklaven im muslimisch geprägten Afrika eingesetzt wurden. Die Auflistung ist bestimmt nicht vollständig und die einzelnen Kategorien schließen sich gegenseitig nicht aus. Ein Sklave mag mehr als einer Tätigkeit nachgegangen sein: eine tscherkessische Frau - als Beispiel - konnte zur gleichen Zeit Konkubine und Luxusklavin sein, oder ein leitender Beamter mochte Eunuch, Soldat und königlicher Sklave sein. Genauso konnte ein Sklave erfolgreich unterschiedliche Bereiche passieren: ein Mädchen konnte als Preisgeld einem glücklichen Soldaten zugesprochen und danach als Tribut einem Oberherren weitergereicht werden, diesem als Konkubine dienen und vielleicht eines Tages als ältere Spinnerin dienen. Die aufgelisteten Kategorien waren nicht auf irgendeinen lokalen Markt beschränkt, ostafrikanische Frauen tauchten selbst in China als Teil einer Tributzahlung an einen chinesischen Herrscher auf.<sup>127</sup>

### 4.2.1. Haushaltssklaven

Vor allem weibliche Sklaven waren für den Dienst innerhalb des Hauses vorgesehen. Musizierende Sklavemädchen waren zu jeder Zeit bei den Reichen und Adligen beliebt und wurden *kayna* genannt. Manche von ihnen wurden zwar nicht als Konkubinen verwendet, jedoch manchmal trotz ausdrücklichem Verbot durch den Koran zur Prostitution gezwungen.

Aber auch für männliche Sklaven gab es im Haushalt Verwendung. Unter den Hausbediensteten gab es zum Beispiel Eunuchen, die - wie auch im byzantinischen Reich üblich - im Palast des Kalifen, Emirs oder der Adligen lebten und vornehmlich als Wächter über den Harem tätig waren.<sup>128</sup>

Neben diesem speziellen Gebrauch von Sklaven im Haushalt, gab es natürlich für sie auch Verwendung bei alltäglichen Arbeiten. So waren Tätigkeiten wie Koch oder als einfache Diener für Sklaven keine Seltenheit.

---

<sup>124</sup> Die *Sīrat ʿAntara* bezeichnet einen arabischen Roman des Beduinenhelden ʿAntara b. Šaddād. Die Abenteuer des vorislamischen Poeten ʿAntara wurden in dem Epos immer weiter ausgebaut, so das aus dem einstigen afrikanischen Sklaven zum Schluss der Geschichte der Herrscher der Welt wurde. Noris, H.T., *The adventures of Antar*, Warminster 1980, S. 1.

<sup>125</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 67ff.

<sup>126</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 36.

<sup>127</sup> Fisher, Humphrey J., *Slavery in the History of Muslim Black Africa*, London 2001, S. 177.

<sup>128</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 32f.

## 4.2.2. Konkubinen

Jeder weibliche Sklave konnte als Sexualpartner vom Besitzer herangezogen werden und manche Sklavin wurde zur Konkubine (*surrīyya*) und hatte damit beinahe den Status einer untergeordneten Ehefrau. Dies ermöglichte ihr, sich in der dominierenden Gesellschaft bis zu einem gewissen Grad zu integrieren, insbesondere wenn sie ihrem Besitzer ein Kind gebar.<sup>129</sup>

Die meisten Rechtsgelehrten untersagten den Sklavenfrauen das Recht der Obsorge (*ḥaḍāna*) über ihre Kinder, genauso wie sie den männlichen Sklaven das Recht ein *walī* zu sein nicht zugestanden.<sup>130</sup> Jedoch war eine Sklavin, welche mit ihrem Herren ein Kind gezeugt hatte, in einer etwas geschützteren Position (siehe Kapitel 4.1.2.). Sie konnte nicht mehr verkauft werden und erlangte mit dem Tod ihres Besitzers die eigene Freiheit.<sup>131</sup>

Es bedeutete im Allgemeinen nicht unbedingt eine gesellschaftliche Degradierung als Konkubine zu dienen und für Sklavenbesitzer war es weder selten noch unehrenhaft ihre Konkubine(n) zu heiraten. Viel mehr wurden Konkubinen sehr oft nur für den Zweck der Heirat angekauft.<sup>132</sup> Für beinahe alle großen Reiche - inklusive des abbasidischen Kalifats (reg. 750-1258 n.Chr.) - war es darüber hinaus üblich, dass die Herrscher die Söhne, die sie mit ihren Konkubinen hatten, als Nachfolger einsetzten.

In der Praxis war - auf Grund der weitreichenden rechtlichen Konsequenzen und des häufigen Auftretens dieser Form der Versklavung - der Umgang mit dem System des Konkubinats von besonderer Bedeutung. Im islamischen Recht sowie im Koran gibt es die Regelung, dass die einzige erlaubte Ausnahme für einen Muslim außerehelichen Beischlaf auszuüben es ist, diesen mit der eigenen Sklavin zu vollziehen. Es war ihm jedoch verboten diesen mit der Sklavin seiner Frau - auch wenn diese damit einverstanden gewesen war - zu begehen (dies ist konträr zur biblischen Tradition und stellte eine Neuerung dar); Nachsicht wurde nur gewährt, wenn die Sklavin dem eigenen Sohn gehörte. Wurde eine Sklavin von mehreren Herren besessen oder war sie verheiratet, so war der Beischlaf mit ihr natürlich untersagt.<sup>133</sup>

Sklavinnen konnten von manchen Bräuchen und Traditionen profitieren, so zum Beispiel von der Einschränkung des Konkubinats. Muslime aus Sri Lanka und anderen Teilen Indiens führten ein oberes Limit von 40 Konkubinen pro Mann ein, obwohl es nicht klar ist, wann diese Regelung eingeführt wurde und ob diese auch bindend war. Im schiitischen Persien schlossen manche ‚ehrenhafte‘ Männer einen 99-Jahre-Vertrag mit ihren Konkubinen ab, was einer permanenten Heirat gleichgestellt wurde.

Freie Frauen waren die wohl heftigsten Gegner des Konkubinats, auch wenn nicht ganz klar ist, welche Rolle sie hierbei genau spielten. Die Frau von *Umar Bāšā* - Statthalter von Bagdad (reg. 1764-75 n.Chr.) - erlaubte ihm zum Beispiel nicht eine Konkubine zu besitzen und so starb er kinderlos.

Die Prostitution von Sklavinnen war - wie in vorislamischer Zeit üblich - explizit verboten laut Sure 24:33. Allerdings tarnte die rechtliche Einführung des „kurzzeitigen Verkaufs“ von Sklavinnen die Praxis im Osmanischen Reich und vermutlich auch anderswo.<sup>134</sup>

<sup>129</sup> Hunwick, John, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, Princeton 2002, S. 99.

<sup>130</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 28.

<sup>131</sup> Die Aussage der „geschützteren Position von Sklavinnen, welche ein Kind mit ihrem Besitzer hatten“ steht im Kontrast zu Joseph Schacht's Untersuchungen in seinem Werk „*An Introduction to Islamic Law*“ wo er meinte, dass die Stellung solcher Sklavenmütter keineswegs höher war. Er meinte weiter, dass selbst die Bezeichnung *umm al walad* („Mutter von Kindern“) im Kontrast zu *umm al-banin* („Mutter von Söhnen“) wie der Name einer freien Frau wäre stand. Willis, John Ralph, *Jihad and the Ideology of Enslavement*, 1985, S. 22.

<sup>132</sup> Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves*, New York 2001, S. 39.

<sup>133</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 28-34.

<sup>134</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 80f.



Um diese Praxis von vornherein einzudämmen kamen die meisten islamischen Gelehrten zu dem Schluss, dass die Zahl von vier Konkubinen pro Herr nicht zu überschreiten sei, da dies auch im Einklang mit der Regelung bei rechtlich anerkannten Ehefrauen war. In der Praxis gab es jedoch keine Einschränkung in der Anzahl an Konkubinen.

Der Harem des osmanischen Sultans zum Beispiel zählte zeitweilen einige hundert Frauen und bestand aus fünf strikt aufgeteilten Bereichen. Nur die zwei höchsten Stufen (die der Dame - türk. *kadin* - und darunter die der Privilegierten - türk. *gedikli*) durften sich dem Herrscher nähern. Einige der Frauen der höchsten Stufe waren frühere Sklaven des Sultans, die befreit und anschließend informell geheiratet wurden.<sup>135</sup>

Königliche und adlige Massen-Konkubinate datieren aus der Abbasidenzeit. Kalif *Hārūn ar-Rašīd*<sup>136</sup> besaß bereits ‚hunderte‘ Konkubinen und dem Kalif *al-Mutawakkil*<sup>137</sup> wird nachgesagt, dass er über 4.000 Sklavinnen alleine nur für diesen Zweck besaß. Es gab sogar in Südasien Bestrebungen dieser Praxis eine religiöse Billigung zu verleihen, *Ḍiyāʿ ad-Dīn Baranī*<sup>138</sup> zum Beispiel schrieb, dass eine große Zahl an Konkubinen dem Sultan dabei helfen sollten seine „Göttlichkeit zu zeigen“ als quasi Vizeregent Gottes. Die Ulama bevorzugten die Abgeschiedenheit der Frauen, aber sie konnten die Entwicklung des ausschweifenden System des Harems nicht billigen, welches „*ernsthaft dem religiösen Verständnis der Menschenwürde*“ nicht angemessen sein konnte.<sup>139</sup>

Überaus wichtig wurde der Harem für die Herrscher der Abbasidenzeit - er diente einem dynastischen Ziel. Denn es wurde mit der Zeit immer wichtiger, dass keine kollateralen Verwandtschaften entstanden, die eventuell ihren Anspruch auf die Nachfolge geltend machen konnten. Demzufolge wurde es als die beste Lösung angesehen, wenn die Gattinnen der Kalifen und Sultane Sklavinnen waren. Das Kalifat konnte auf Grund dessen mit relativer Stabilität geführt werden, jedoch um den Preis, dass nach dem Jahr 800 n.Chr. kein Herrscher mehr eine freie Mutter hatte. Die Tatsache, dass sie alle Söhne unfreier Mütter waren, verdeutlicht erst, auf welcher grundlegenden Art sich das islamische Imperium von sämtlichen anderen Hochkulturen unterschied.<sup>140</sup>

#### 4.2.2.1. Die Infibulation

Es gibt nur wenige schriftliche Zeugnisse über die Praxis der weiblichen Beschneidung im islamischen Raum, geschweige denn Hinweise auf Infibulationen. Dies war eindeutig eine pre-islamische Tradition und selbst die sorgfältigsten Juristen konnten keine verbindliche Anweisung hierfür in den primären Rechtsquellen finden. Trotz allem wurden Sklavenmädchen aus dem Hinterland Borneos als Teil ihrer Konvertierung zum Islam noch im 19. Jahrhundert beschnitten. Das Selbe galt für Sklavenmädchen aus Nubien und später auch für Sklaven im nilotischen Sudan. Erst unter dem starken Druck Großbritanniens

---

<sup>135</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 35.

<sup>136</sup> *Hārūn ar-Rašīd* - der auch der Rechtgeleitete genannt wurde - wurde im Februar 766 n.Chr. in Ray im Khorasan geboren und bestieg im Jahr 786 n.Chr. den Thron. Er starb am 24. März 809 n.Chr. in Tus, Persien wo er auch begraben wurde. Sein Mausoleum ist jedoch heute verschwunden. Clot, André, *Harun al-Raschid*, München 1990, S. 33, 151.

<sup>137</sup> Der Abbasidenkalif *Al-Mutawakkil* regierte von 847 bis 861 n.Chr.. Er war vor allem unter den Schiiten, auf Grund der von ihm angeordneten Zerstörung des Grabmals von *al-Ḥusain* in *Karbalāʿ* im Jahr 850 n.Chr., verhasst. Lohiker, Rüdiger, *Islam - eine Ideengeschichte*, Wien 2008, S. 103.

<sup>138</sup> *Baranī*, *Ḍiyāʿ ad-Dīn* war ein Historiker und Schreiber im Sultanat von Delhi. Geboren wurde er um das Jahr 1285 und er starb ca. 1357. *Baranī* war für 17 Jahre und drei Monate ein *nadīm* des Sultan *Muḥammad b. Tuḡluq* (reg. 1325-1351 n.Chr.). EI<sup>2</sup>, s.v. *Baranī*, Leiden 1979, S. 1036.

<sup>139</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 89f.

<sup>140</sup> Flaig, Egon, *Weltgeschichte der Sklaverei*, München 2009, S. 91f.

beschlossen sudanesische Religionsgelehrte erste zaghafte Bescheide gegen die Infibulation<sup>141</sup>, nicht jedoch gegen die Beschneidung selbst.

### 4.2.3. Militärsklaven

Männliche Sklaven hatten zwar eine breite Palette an Aufgaben, aber der Militärdienst war für sie einer der wichtigsten Tätigkeitsbereiche.

Auch wenn der Prophet und seine neue Religion eine hohe Anziehungskraft für Sklaven darstellten und viele Freigelassene für ihn kämpften, so machte er doch keinen Gebrauch von ausschließlich „dienenden Regimentern“. Es waren erst die späteren Herrscher, beginnend mit den Umayyaden, welche die byzantinischen, persischen und chinesischen Modelle der königlichen Militärsklaven übernahmen. Allerdings entwickelten erst die abbasidischen Kalifen diese Strategie soweit weiter, dass sie zum eindrucksvollen Beispiel einer islamischen Institution ausgebaut werden konnte und in ihrer Ausprägung sämtliche davor gewesenen Auswüchse in den Schatten stellte.

Die Spezialisierung auf Militärsklaven intensivierte sich ab dem Beginn des 9. Jahrhunderts - dies noch mit Hauptaugenmerk auf die Rekrutierung türkischer und afrikanischer Bevölkerungsgruppen. Arabische Stämme wurden immer widerspenstiger und unzuverlässiger und stellten mit der Zeit selbst Machtansprüche, fremde Söldner waren ebenso wenig vertrauenswürdig und die religiösen Gelehrten wurden mehr und mehr vom öffentlichen Geschehen ausgegrenzt oder wandten sich sektiererischen Gruppen zu. Sklaven schienen die beste Alternative zu sein, so lange diese keine Aufstände planten. Denn manche Monarchen verloren nach einiger Zeit die Kontrolle über ihr eigenes Sklavenheer. Es war ihr eigener Fehler gewesen den Sklaven die Möglichkeit zu geben die geheime Machtposition hinter dem Thron einzunehmen.

Nicht selten erreichten solche Militärsklaven Positionen in denen sie Herrscher auf- und absteigen lassen konnten. Im Allgemeinen war das Leben vieler im Heer dienender Sklaven aber brutal und vor allem kurz. Einige von ihnen waren das sprichwörtliche ‚Kanonenfutter‘ und nicht mehr.<sup>142</sup>

Eine besondere Form der Rekrutierung im Zusammenhang mit Militärsklaven stellte die so genannte Knabenlese (*devshirme*) dar, die von türkischen Herrschern im christlichen Anatolien und dem Balkan praktiziert wurde. Ab dem Jahr 1360 wurden bis zu 25% der christlichen Kinder in diesen Regionen in die Sklaverei entführt und anschließend zwangsmoslemisiert. Aus diesen entfremdeten Kindern suchte man die geeignetsten Knaben aus und erzog sie zu fanatischen Muslimen und bildeten sie zu Elitekämpfern aus.<sup>143</sup>

Selbstaufrechterhaltende mamlukische<sup>144</sup> Regime formten sich bald, in denen Herrscher sich üblicherweise ungläubige weiße Sklaven kauften, diesen eine islamische Erziehung angedeihen ließen um sie dann, anstelle der eigentlichen Erben, als Nachfolger zu designieren.<sup>145</sup>

---

<sup>141</sup> Die Infibulation ist heute noch vor allem in Dschibuti, Eritrea, Äthiopien, Somalia und dem Nordsudan verbreitet; im Norden des Sudan sind mehr als die Hälfte aller Frauen beschnitten.

<sup>142</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and Abolition of Slavery*, London 2006, S. 3, 81.

<sup>143</sup> Flaig, Egon, *Weltgeschichte der Sklaverei*, München 2009, S. 98.

<sup>144</sup> Das arabische Wort *mamluk* bedeute so viel wie ‚Besessener‘ oder ‚Sklave‘ und die mamlukische Dynastie bezeichnet eine Erbfolge von Sultanen, welche einst militärische Sklaven waren. Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves*, New York 2001, S. 29f.

<sup>145</sup> Da sie als Unfreie zumeist dem Herrscher gegenüber ergebener waren und sich dieser daher eines Regimesturzes sicher sein konnte, wurde sehr oft eine solche Vorgehensweise gewählt. Ihrerseits konnten sich Mamluken sicher sein ihre Freiheit zu erlangen, um dann ebenfalls Sklaven erwerben und an sich binden zu können.

Der Zwang zur Konvertierung wurde ausgeübt, um sich ihrer Loyalität sicher zu sein - im Gegensatz dazu war es Sklaven gewöhnlichen freigestellt ihrer Religion treu zu bleiben.<sup>146</sup>

Das bemerkenswerteste Regime in dieser Hinsicht - bemerkenswert sowohl auf Grund der Ausdehnung sowie der großen ethnischen Vielfalt der darin involvierten ehemaligen Sklavenkrieger - war wohl das der Mamluken.<sup>147</sup> Sie herrschten in Ägypten von 1250 bis 1382 unter türkischer Führung und dann bis ins Jahr 1517 unter tscherkessischem Regiment. Die Osmanen erlaubten einem untergeordneten tscherkessischen Regime auch nach 1517 in Ägypten weiter an der Macht zu bleiben und eine in der Größe ähnliche georgische Staatsmacht erblühte im Irak in den Jahren zwischen 1749 und 1831. Türkischen Sklaven gelang es auch im 13. Jahrhundert in Nordindien an die Macht zu kommen. Afrikanische ‚Sklavendynastien‘ dominierten insbesondere im Jemen, in Äthiopien und Indien.<sup>148</sup>

Von 969 bis 1171 n.Chr. herrschten die Fatimiden über den Magrib, Ägypten und Teile Syriens. Sie behaupteten von *Fāṭima* - der Tochter des Propheten - und *ʿAlī* - abzustammen, erklärten sich zu den Führern des Islam und nahmen den Titel des Kalifen an. Ihre wahre Macht erhielten sie jedoch von Berberstämmen, sowie Regimentern aus türkischen und sudanesischen Militärsklaven. Am Höhepunkt ihres Erfolges konnten sie ihren Einflussbereich bis zu den Heiligen Stätten ausdehnen und die Kreuzritter aus Jerusalem vertreiben. So war es zwar *Ṣalāḥ ad-Dīn*<sup>149</sup> zu verdanken, dass er die eindringenden Kreuzfahrer aufhalten und ihren Vormarsch verhindern konnte. Doch ihre ultimative Zerschlagung gelang erst *Baybars I.*<sup>150</sup> - einem Sklaven der Mamlukendynastie.<sup>151</sup>

#### 4.2.4. Verwaltungssklaven

Die Beschäftigung von Sklaven in der Administrative früher muslimischer Staaten, als Gegengewicht zu den durch Erbfolge festgelegten Stammesführern und regionalen Adeligen, wurde sehr häufig angewandt. Ohne Sklaven war die Aufrechterhaltung des ausufernden Beamtenapparates immer schwieriger, da „neue Männer“ und eine unabhängige kommerzielle Klasse fehlten. Dar Fur stellte ab dem 13. Jahrhundert hierbei keine Ausnahme dar und die Karrieremöglichkeiten - wenngleich unfreiwillig - für Sklaven waren höchst unterschiedlich<sup>152</sup>. Im Palastkomplex selbst fungierten sie als Soldaten, Bürokraten, Konkubinen, Dienstboten, Wachen oder Aufseher und waren in ein komplexes hierarchisches System von Gruppen und Titeln eingebunden. Außerhalb des Herrscherpalastes waren sie vom Sultan und den Adligen als Arbeiter, Hirten und Soldaten auf Anwesen überall im Sultanat angestellt. Dieser ausgedehnte horizontale und vertikale Gebrauch von Sklaven durch die Elite des Landes ist sehr gut dokumentiert.

Der Palast war ein enormer Komplex von Gebäuden und Höfen welcher vom Sultan, seiner Familie und seinen Harem bewohnt wurde und darüber hinaus noch ein Heer von Palastbeamten und deren Gefolge,

---

<sup>146</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and Abolition of Slavery*, London 2006, S. 3.

<sup>147</sup> El<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 33.

<sup>148</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 86.

<sup>149</sup> *Ṣalāḥ ad-Dīn* wurde im Jahr 1137/38 n.Chr. in der Zitadelle von Tekrit geboren und gilt als einer der berühmtesten Feldherren im Kampf gegen die europäischen Kreuzfahrer. Er verstarb im 1193 n.Chr. Ibn-Šaddād, Yūsuf Ibn-Rāfi<sup>c</sup>, *The Life of Saladin*, London 1897, S. 4, 405.

<sup>150</sup> *Baybars I, al-Malik az-Zāhir Rukn ad-Dīn aṣ-Ṣāliḥī* war der vierte mamlukische Sultan der Bahrīd Dynastie. Er bestieg den Thron im Jahr 1260 n.Chr. und regierte bis zu seinem Tod im Jahr 1277 n.Chr.. El<sup>2</sup>, s.v. *Baybars I*, Leiden 1979, S. 1124f.

<sup>151</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and Abolition of Slavery*, London 2006, S. 3.

<sup>152</sup> Die Aufgaben für Sklaven im Palast des Herrschers von Dar Fur können als Beispiel für die meisten anderen hierarchischen Gliederungen in der islamischen Ländern angesehen werden und verdeutlichen die komplexe Verwendung von Sklaven im Verwaltungsbereich.

Vorräten, Waffen und Handelsgütern beherbergte. Aus den hieraus entstandenen Berechnungen kann das benötigte Personal nicht viel unter 3.000 Personen gewesen sein. Räumlich war der Komplex in zwei geschlechtlich getrennte Sektoren geteilt. Innerhalb des für Männer vorgesehen Sektors befand sich die *somin dogala* (wörtlich „die Kinder der Schule“ [oder ‚Palast‘, *som* trägt beide Bedeutungen]), eine spezielle Schule wo sowohl junge Sklaven sowie auch freie Männer für die Dienste des Sultan ausgebildet wurden. Obwohl nichts über den Lehrinhalt aufgezeichnet ist, ist es naheliegend, dass zumindest Schreiben und Lesen vermittelt wurde.

Das Areal der Frauen sowie der Harem wurden von Eunuchen verwaltet; die meisten von ihnen kamen von Dar Runga, einem Königreich innerhalb des Einflussgebietes Wadaí's südwestlich von Dar Fur. Es war auch ein Eunuch, welcher das höchste Amt im Staate inne hatte, das des „*ab shaykh dali*“, Gouverneurs der östlichen Provinz und Aufseher des Palastes. Obwohl der *ab shaykh* ein Eunuch sein musste, damit dieser auch zu sämtlichen Teilen des Palastes Zutritt hatte, waren nicht alle automatisch Sklaven, es gab die Möglichkeit, dass sie zur Strafe für ein begangenes Verbrechen zwangskastriert wurden, oder auf Grund irgendeiner Krankheit zum Eunuchen wurden, oder sie unterzogen sich aus ehrgeizigen Gründen freiwillig dieser Operation. Ehrgeiz war auch zweifellos das bestimmende Element der Karriere des mächtigsten aller *ab shaykhs* - *Muhammad Kurra*<sup>153, 154</sup>

Die religiösen Gelehrten waren den Sklavenbeamten gegenüber ablehnend eingestellt. Diese, so war ihre Meinung, waren weder autorisiert bei der Auslegung islamischer Texte, noch gab es irgend welche Überlieferungen, dass sie zur Zeit des Propheten für diese Dienste eingestellt wurden. Trotz allem war ihre Tätigkeit in administrativen Bereichen gerne gesehen und die Bürokraten wurden oft aus den befähigtesten Buben, die eigentlich für den Militärdienst vorgesehen waren, rekrutiert. Viele der hohen Beamten des Landes waren Kastraten; ursprünglich beschäftigt um über den Harem zu wachen, wurden sie in den behördlichen Bereichen eingesetzt und später führten sie zum Teil den gesamten Staat. Eine hochangesehene Gruppe bewachte ab dem 18. Jahrhundert die heiligsten Plätze des Islam, das Grab des Propheten in Medina und die große Moschee in Mekka.<sup>155</sup>

#### 4.2.5. Elite-/Luxussklaven

Neben der Verwendung von Arbeitssklaven gab es von jeher eine große Nachfrage an so genannten Elite- oder Luxussklaven, deren einzige Aufgabe darin bestand, ihren wohlhabenden Besitzern in jeder Hinsicht dienlich zu sein. Gleichwohl sie ohne konkreter Arbeitsanforderung waren, bedeutete der Besitz solcher Sklaven eine Prestigesteigerung für ihre Herren. Sie dienten ausschließlich der Befriedigung der sich ständig ändernden Marotten ihrer Besitzer und verloren mit der Zeit zur Gänze jeglichen wirklichen Nutzen.<sup>156</sup> Die glanzvollen Karrieren von Elitesklaven faszinierten immer schon die Geschichtsschreiber, aber ein großer sozialer Aufstieg war nur die Ausnahme im normalen Sklavenalltag.<sup>157</sup>

---

<sup>153</sup> *Muhammad Kurra* konnte durch zahlreiche Intrigen bis an die Spitze des Staates aufsteigen und hielt seine Machtposition in Dar Fur von 1801 bis 1804. Kurra war somit der einzige Sklave in der Geschichte Dar Furs, der eine quasi-unabhängige Machtposition erreichte; die Kürze der Aufrechterhaltung dieser demonstriert jedoch sehr deutlich die inhärente Fragilität der Position der Sklaven. Willis, John Ralph, *Jihad and the Ideology of Enslavement*, 1985, S. 89.

<sup>154</sup> O'Fahey R.S., *Slavery and Society in Dar Fur*, 1985, S. 88-91.

<sup>155</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and Abolition of Slavery*, London 2006, S. 88.

<sup>156</sup> Fisher, Humphrey J., *Slavery in the History of Muslim Black Africa*, London 2001, S. 231-236.

<sup>157</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and Abolition of Slavery*, London 2006, S. 3.

Wohlhabende gönnten sich zumeist eine ausufernde Anzahl solcher Luxusklaven, deren Arbeit zumeist eine eher frivole, oder zumindest entbehrliche denn seriöse Natur inne hatte.

Eine sehr gute Beschreibung der Aufgaben solcher Luxusklaven ist uns von dem Afrikareisenden Nachtigal über *Aḥmad Bin Ibrāhīm* (einem reichen Grundbesitzer aus Kuka), der alleine sechs Sklaven benötigte, wenn er ausritt, überliefert.

*„Ein Sklave hielt das Pferd fest, während zu seiner Rechten - um ein Gegengewicht zu seinem Meister während dessen Aufstiegs herzustellen - ein weiterer Sklave mit seinem gesamten Gewicht am Sattel hing, und vier andere Sklaven bemühten sich währenddessen ihm beim Aufstieg zu helfen. Sobald der Herr im Sattel saß, begann das Tier in schnellem Trab los zu reiten, während die Sklaven zu Fuß hinterherliefen. Der Chefsklave blieb seinem Herren am nächsten, seine rechte Hand auf dem Rücken des Pferdes haltend. Ein Zweiter trug sein Schwert, ein dritter seinen Karabiner, der vierte die gebräuchliche Gerte aus Flusspferdhaut und der fünfte das Halfter; die zwei anderen rannten ohne einen sichtbaren Grund hinterher.“*<sup>158</sup>

#### 4.2.5.1. Eunuchen

Es scheint kurios, dass der beste Weg ein einfaches Leben als männlicher Sklave zu haben der Verzicht der Männlichkeit war, wohingegen es für Sklavinnen besser war ihre Sexualität zur ‚Verfügung‘ zu stellen.<sup>159</sup>

Eunuchen (*ṭawāṣ*) wurden nur selten wirklich als solche oder als Kastraten (*ḥaṣī*) bezeichnet; viel eher wurden für sie neutralere Termini gewählt, wie zum Beispiel Diener (*ḥādīm*). Oder sie wurden zum Zeichen ihrer Wertschätzung auch mit ‚Herr‘ im Sinne von Lehrer (*ustāī*) angesprochen - was ja auch ihrer häufigen Verwendung entsprach. Im frühen Mittelalter, war der Anteil an Slawen unter den importierten Eunuchen so hoch, dass sehr oft anstelle der Bezeichnung Eunuch das Wort *ṣiklabī*<sup>160</sup> verwendet wurde.<sup>161</sup>

Eunuchen waren durch die gesamte Geschichte hindurch die teuersten Sklaven, weil die Überlebensrate gering war (siehe Kapitel 4.2.5.1.1.). Aus diesem Grunde wurden sie nur von wohlhabenden Besitzern gehalten, waren zumeist für die Überwachung des Harems zuständig und wurden sehr oft in edle Stoffe gekleidet und mit Luxusgütern überhäuft um den Reichtum ihrer Besitzer zu reflektieren. Innerhalb des Harems nahmen sie eine besondere Stellung ein und waren zum Teil für die Erziehung der Kinder ihrer Herren verantwortlich. Einige endeten als Wächter der großen Moscheen in den beiden Heiligen Stätten (*al-ḥaramayn*) - Mekka und Medina.

Für den ägyptischen, syrischen sowie türkischen Markt wurden Eunuchen in der Nähe von Asna in Ägypten von koptischen Priestern ‚produziert‘ - denn diese hatten eine Monopolstellung in diesem Sektor eingenommen. Sennar, Dar Fur, Kordofan und Abessinien waren die üblichen Zulieferländer.<sup>162</sup>

Das Kastrieren galt im Islam als verpönte Handlung und selbst die Haltung von Eunuchen wurde nicht überall gerne gesehen<sup>163</sup>. Das Eunuchen durch die Operation ihr bubenhaftes und bardloses Erscheinungsbild behielten und aus diesem Grunde nicht selten zu sexuellen Opfern ihrer Herren wurden,

<sup>158</sup> Fisher, Humphrey J., *Slavery in the History of Muslim Black Africa*, London 2001, S. 231-236.

<sup>159</sup> Hunwick, John, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, Princeton 2002, S. 99.

<sup>160</sup> Der Plural hierzu lautet *ṣaqāliba* und bezeichnet laut mittelalterlichen islamischen Quellen Slawen und andere hell- und rothaarige Nordeuropäer. EI<sup>2</sup>, s.v. *al-Ṣakāliba*, Leiden 1995, S. 872.

<sup>161</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 33.

<sup>162</sup> Hunwick, John, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, Princeton 2002, S. 100.

<sup>163</sup> Verschiedene lokale Bräuche bewirkten eine ungleiche Verteilung von Eunuchen in der islamischen Welt. Viele Araber im Zentralland - und auch Beduinen - missbilligten diese Praxis zur Gänze, während osmanische Sultane noch bis in die Neuzeit unverblümt nach immer mehr Eunuchen verlangten. Auch Marokko war noch bis ins 20. Jahrhundert ein großer Abnehmer von Kastraten. Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and Abolition of Slavery*, London 2006, S. 81.

fürhte erst recht zu einer ablehnenden Haltung von Seiten der schariagetreuen Gelehrten. Die Konsequenz daraus war, dass die Durchführung der Operation zumeist in christlicher, koptischer oder jüdischer Hand lag. Obgleich die Beziehung zu Sklavenbuben eindeutig ein Verbrechen gegen die Scharia darstellte, wurde dies in der Praxis sehr oft toleriert. In der Tat hielten berberische Seeräuber wahre Harems an „männlichen Konkubinen“ und die Prostitution von Eunuchen wurde offiziell erst im Jahr 1855 in Lucknow verboten.<sup>164</sup> Mit der Zeit wurden die Eunuchen und Elitesklaven zur Gefahr für die Integrität des öffentlichen Lebens und Konkubinen eine parallele Bedrohung im privaten Bereich.<sup>165</sup> Trotz aller Ablehnung ist über den Aufstieg einiger Eunuchen vieles bekannt, so boten zum Beispiel im 10. Jahrhundert n.Chr. Männer wie *Muʿnis*<sup>166</sup> in Bagdad und *Kāfūr*<sup>167</sup> in Ägypten ein erstaunliches Spiegelbild des Systems.<sup>168</sup>

#### 4.2.5.1.1. Die Kastration

Im antiken Arabien scheint es keine Kastration gegeben zu haben; und falls doch so wurde diese Praxis ohne Umschweife von den frühen Muslimen verurteilt. Die Genitalverstümmelung ist laut muslimischem Gesetz verboten und ein ausdrückliches Verbot der Kastration wurde durch den Propheten selbst ausgesprochen: „*Wer auch immer die Nase eines Sklaven abschneidet, dem wird auch seine Nase abgeschnitten; und wer auch immer einen Sklaven kastriert, der soll ebenfalls kastriert werden.*“ Aber der Wohlstand, welcher durch die rasanten Eroberungen aufgebaut werden konnte, und der Einfluss anderer Kulturen - Eunuchen wurden in Persien und dem byzantinischen Reich für die verschiedensten Zwecke eingesetzt - führten dazu, dass diese Verordnung sehr häufig missachtet wurde.

Um der Anordnung nicht zuwider zu handeln wurde die Kastration selbst in der Praxis zumeist nicht von Muslimen durchgeführt. So war es im 10. Jahrhundert in Spanien üblich, dass jüdische Händler die Operation vornahmen und im 19. Jahrhundert waren es christliche Mönche aus dem Kloster *Dayr al-Ġandāla* nahe *Abū Tīġ* (Oberägypten).<sup>169</sup>

Doch trotz des klaren Verstoßes gegen die Scharia gehörte die Kastration junger Sklaven im 11. Jahrhundert in Spanien und später im subsaharischen Afrika zur gängige Praxis.

Der Akt der Entmannung wurde dennoch nur höchst selten im direkten Einflussgebiet des Islam vorgenommen. Ein weiterer Hadith des Propheten verbot eindeutig diese Praxis: „*He is not of my people who makes another an eunuch*“<sup>170, 171</sup>

Ab dem 17. Jahrhundert wurden Eunuchen in Baguirmi - südöstlich des Tschadsees - operiert und das damals herrschende Sultanat war zumindest nominell muslimisch. Einige wenige Muslime konkurrierten selbst noch im 19. Jahrhundert mit den ägyptischen Christen. Ein Reisender des 19. Jahrhunderts berichtete

<sup>164</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *ebd.* S. 83.

<sup>165</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *ebd.* S. 7.

<sup>166</sup> *al-Muʿnis al-Muzaffar*, *Abu ʿl-Hasan* war von 908 n.Chr. bis 933 n.Chr. ein führender General der Abbasiden und schlussendlich faktisch Emir für beinahe 60 Jahre und dies obwohl er ein Eunuch war. Man sagt, er wurde über 90 Jahre alt. El<sup>2</sup>, s.v. *al-Muʿnis al-Muzaffar*, Leiden 1993, S. 575.

<sup>167</sup> *Kāfūr*, *Abū ʿl-Misk* war ein schwarzer Eunuch und schaffte es unter der Dynastie der *Ihšīdiden* (935-969 n.Chr.) zu hohem Ansehen. Er wurde von seinem Besitzer *Abū Bakr Muḥammad b. Ṭuġġ al-Ihšīd* (reg. 935-936 n.Chr.) so sehr geschätzt, dass dieser ihn sogar als Kommandant in der Expedition gegen Syrien im Jahr 945 n.Chr. einsetzte. Nach dem Tod seines Herren bestieg Kāfūr selbst den Thron und regierte von 946 bis 969 n.Chr.. El<sup>2</sup>, s.v. *Kāfūr*, Leiden 1978, S. 418.

<sup>168</sup> El<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 34.

<sup>169</sup> Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves*, New York 2001, S. 40f.

<sup>170</sup> Hughes, Thomas P., *A dictionary of Islam*, W.H. Allen, London 1885, S. 110.

<sup>171</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 81.

auch von Sklavenbesitzern die in Marokko ihre eigenen Sklaven kastrierten um diese als Konkubinen zu halten. Manchmal vollzogen muslimische Händler auch selbst die Operation auf dem Weg zum Sklavenmarkt. Doch zumeist wurden Eunuchen, wie schon erwähnt, bereits kastriert gehandelt.<sup>172</sup> Der hohe Preis, der für Eunuchen erzielt wurde - er überstieg ein bis zu siebenfaches des normalen Preises für einen Sklaven -, ist auf Grund der hohen Sterblichkeitsrate nachvollziehbar.<sup>173</sup>

Für den Kastraten selbst bedeutet das Überleben der überaus grausamen und schmerzhaften (sehr oft sogar tödlich) ausgehenden Operation jedoch noch lange nicht das Ende seines Martyriums.<sup>174</sup> Eunuchen litten beinahe ständig unter Schmerzen. Dazu kamen Appetitlosigkeit, Schwermut und Alpträume. Inkontinenz - speziell in der Nacht - waren ein weiteres Resultat der Kastration.

Etwa 60% der so operierten starben bereits während des Vorgangs selbst. Nach etwa drei Monaten waren die Narben so weit verheilt, dass die Eunuchen nach Kairo gesendet werden konnten um an ihre noblen, zukünftigen Besitzer verkauft zu werden; oder sie wurden nach Alexandria geschickt, von wo aus sie ihren Weg nach Syrien oder in die Türkei antraten.<sup>175</sup>

Während bei schwarzen Sklaven meist eine vollkommene und brutale Amputation vorgenommen wurde, ging man bei weißen Sklaven mit etwas mehr Vorsicht vor. Ihnen war selbst nach dem Eingriff der Beischlaf noch möglich und sie besaßen teilweise eigene Konkubinen und konnten sogar eigene Frauen haben (dies war in der hanafitischen Rechtsschule durchaus erlaubt).<sup>176</sup>

---

<sup>172</sup> El<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 35.

<sup>173</sup> Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves*, New York 2001, S. 40f.

<sup>174</sup> Auf jeden erfolgreichen Eunuchen kamen viele andere die während der grausamen Prozedur der Kastration starben. Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 3.

<sup>175</sup> Hunwick, John, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, Princeton 2002, S. 100f.

<sup>176</sup> El<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 33.

## 5. Kolonialismus in Nordafrika

Einer der wichtigsten Aspekte, so man über die Abschaffung der Sklaverei im islamischen Umfeld - und hier vor allem in Nordafrika - spricht, ist der immense Einfluss, den die europäischen Kolonialmächte hierauf hatten. Aus diesem Grunde ist es von Interesse über die Kolonialisierungsprozesse im Allgemeinen zu sprechen. Vor allem der eklatante Gesinnungswandel, den die europäischen Mächte im Laufe der Zeit durchliefen, wird erst hierdurch erkennbar.

### 5.1. Der Beginn des Kolonialismus in Afrika

Schon im 15. Jahrhundert konnten die Portugiesen den Handel an der Westküste Afrikas kontrollieren und etwas später auch an dessen Ostküste. Etwa 200 Jahre danach folgten Engländer, Franzosen und Niederländer ihrem Beispiel<sup>[Abb. III]</sup>. Zu Beginn der kolonialen Eroberungen fokussierte sich das gesamte Interesse der europäischen Mächte auf das beliebte Wirtschaftsgut der Sklaven.<sup>177</sup> So begünstigten gerade die Europäer lange Zeit den Sklavenhandel in ihren eigenen Kolonien.<sup>178</sup>

Der ausschweifende Kolonialismus Europas ging in einer Epoche der Weltgeschichte vorstatten, für die es exakte Geburtsdaten gibt: Im Westen begann er am 12. Oktober 1492 mit der Landung von Christoph Kolumbus auf der Insel Guanahaní und im Osten am 20. Mai 1498 mit der Einfahrt Vasco da Gamas in den indischen Hafen bei Kalikut (heute Kozhikade). An diesen beiden Tagen - so glaubten die Seemächte - waren auf einmal die Grenzen Europas ins Unendliche ausgedehnt worden.

Dies hatte auch Einfluss auf die eigene Sicht des Machteinflusses und die Stellung Europas in der Welt. Es war ein unverkennbares Charakteristikum der europäischen Kolonialmächte sich von den „unzivilisierten, unterprivilegierten“ Einheimischen abzuschotten und sich somit vollkommen abgegrenzt von der außereuropäischen Kultur zu bewegen. Darüber hinaus war es ein Reflex, das Fremde abzuwerten und die eigenen Vorzüge aufzuwerten.

Bei all diesen Abwertungen ging es nie um einen tatsächlichen Vergleich des Anderen mit sich selbst, denn das Eigene war über alles erhaben und musste sich einer Gegenüberstellung nicht unterziehen; man kritisierte nichts was einem eindeutigen europäischen Ideal entsprach.

Noch heute wird ein untersetzter, kleiner, kahler europäischer Tourist, mit abstehenden Ohren, nach Schweiß riechend, unmusikalisch (sämtliche Aufzählungen sind Charakteristika, welche vielerorts den Herrschenden nachgesagt wurden) - also weit von einem Ideal an Schönheit und kultureller Überlegenheit entfernt - sich das Recht herausnehmen, von seiner Hotelterrasse in einem afrikanischen Land herab die ‚Einheimischen‘ nach seinen Vorstellungen zu taxieren; und er wird eine gefestigte Meinung über den Kunstwert ihrer Produkte oder über den Wert ihres Essens äußern. Gerade die bedingungslose Abhebung vom außereuropäischen Fremden macht ihn zum legalen Vertreter eines ganzen Kontinents, des unvergleichlichen Europa.

Am Anfang des gesamten Kolonialisierungsprozess unterschieden die Portugiesen, wie auch viele andere Kolonialmächte danach, die Fremden durch deren Religion. Seit den Rückeroberungskriegen auf der Iberischen Halbinsel waren sie es gewöhnt, dass ihnen als Christen immer nur Muslime als Feinde gegenüberstanden. Diese wurden *Moros* - also Mauren - genannt. Und so wurden von den ersten europäischen Seefahrern in Afrika und Asien alle islamisch geprägten Völker, die sie dort antrafen, als

---

<sup>177</sup> Liebert, Nicola, *Edition - Le Monde diplomatique*, Nr. 5, 2009, Berlin 2009, S. 42.

<sup>178</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 36.



‚Mauren‘ beschrieben. Somit versahen sie ohne weitere Unterscheidung die Marokkaner, die islamisierten Völker Westafrikas, die Suaheli in Ostafrika, die Türken, Araber, Perser, die islamischen Inder, die Malaien und die Völker Indonesiens mit dieser einheitlichen Bezeichnung. War jemand weder ‚Christ‘ noch ‚Maure‘, galt er einfach als ‚Heide‘.

Zu Beginn wurde behauptet, dass das ‚Christentum‘ den entscheidenden Anstoß zur Expansionsbestrebung gegeben habe. Somit verlautbarten die ersten Europäer, dass es bei ihrer Kolonialbesetzung ausschließlich darum gehe, den kulturlosen und heidnischen Völkern ein ‚Geschenk‘ zu überreichen, nämlich den alleinseligmachenden Glauben.

Gleich nach der Religion bot der Europäer seine ‚Zivilisation‘ an. Alle glaubten aus humanitärer Verantwortung heraus allen Fremden auf unterschiedlichste Weise demonstrieren zu müssen, zu welcher außergewöhnlichen Kenntnissen und Fertigkeiten Europa gelangt sei. Kinder wurden aus ihrer Umgebung herausgerissen, man gab ihnen ‚anständige‘ europäische Namen, steckte sie in westliche Kleidung, lehrte ihnen europäisches Wissen in der Schule, machte sie zu Lehrlingen und Domestiken, half ihnen mit effizienteren Medikamenten bei ihren Krankheiten und noch effizienteren Waffen bei ihren Kriegen. Die ‚Sklaven‘ wurden durch „farbige Untertanen“ abgelöst - diese waren sehr gehorsam und vor allem dankbar.<sup>179</sup>

Diese Ambivalenz der kolonialen Administration gegenüber der Sklaverei erstaunt natürlich, wenn man sich den weiteren Verlauf der Geschichte ansieht; aber diese trifft vor allem auf die formgebenden Phasen der kolonialen Herrschaft zu, als diese noch unterbesetzt und unterfinanziert waren. Zu der Zeit waren sie noch auf die Unterstützung der indigenen Bevölkerung und der ansässigen Eliten angewiesen, deren soziale und politische Macht wiederum sehr oft mit dem Besitz von vielen Sklaven verbunden war. Sklaven waren häufig das größte Kapital welches die Afrikaner besaßen, und einige europäische Verwalter waren abgeneigt sich in afrikanische Gebräuche einzumischen - welche sie ja auch kaum verstanden. Sie hatten auch wenig Interesse ihre Verbündeten offen anzufeinden.

Sie fürchteten darüber hinaus, dass die Massenbefreiung von Sklaven Widerstand provozieren und somit die wirtschaftliche Leistung schwächen könnte. Darüber hinaus musste bedacht werden, dass sich die kolonialen Mächte dazu verpflichteten, sich um ehemalige Sklaven zu kümmern, und dieser Umstand konnte ebenfalls zu einer enormen finanziellen Belastung werden. Manchmal entschuldigten sie die Nichtbeachtung von Anordnungen der Sklavenbefreiung betreffend mit der Begründung, dass bestimmte Aktionen politische und ökonomische Störungen verursachen würden; in anderen Fällen gaben sie ganz einfach an, dass Sklaverei kein signifikantes Problem sei oder in ihrem Gebiet nicht existiere.

## 5.2. Entwicklung der Kolonialisierung Nordafrikas

Auch wenn immer wieder von der Kolonialisierung Nordafrikas als ein Vorgang gesprochen wird, waren die Prozesse sowie der Verlauf der Einnahme von Land zu Land sehr unterschiedlich. So kann zum Beispiel die Kontrolle Algeriens durch Frankreich als absolute Ausnahmeerscheinung im nordafrikanischen Raum betrachtet werden. Nur 18 Jahre nach dem Einmarsch Frankreichs 1830 konnte die Widerstandsbewegung, welche von dem algerischen Freiheitskämpfer *ʿAbd al-Qādir* angeführt wurde, endgültig niedergeschlagen werden, und die absolute Gewalt über Algerien war somit besiegelt. Die Kolonialmacht hatten hier einen so gewaltigen Einfluss auf die Erziehung und die Kultur, dass es keinerlei Spielraum für die Entfaltung eines nichttraditionellen Islams gab. Und mitunter aus diesem Grund gab es auch keine nennenswerten innenpolitischen Anstrengungen, die Sklaverei in irgendeiner Form zu reglementieren.

---

<sup>179</sup> Vgl. Daus, Ronald, *Die Erfindung des Kolonialismus*, Wuppertal 1983.

Weitere Länder folgten in die europäische Abhängigkeit: 1881 wurde Tunesien von Frankreich besetzt, nur ein Jahr darauf Ägypten von Großbritannien. Das Osmanische Reich stand unter einer immer strengeren europäischen Finanzkontrolle.<sup>180</sup> Doch keines dieser Länder stand unter einer solchen Kontrolle wie Algerien; andere (z.B. Mauretanien) waren auf Grund der topografischen Gegebenheiten - zumindest im Hinterland - wenn überhaupt nur peripher unter der Kontrolle europäischer Mächte.

### 5.2.1. Der Einfluss der Kolonialmächte auf die Rechtslage in Bezug auf die Sklaverei in Nordafrika

*(mit Hauptaugenmerk auf Ägypten und den Sudan)*

Bereits am Vorabend der kolonialen Eroberungen des späten 19. Jahrhunderts etablierte sich die Sklaverei in neuen Bereichen, und in einigen Fällen begann sie sich auch in qualitativer Hinsicht zu ändern. Das Ende des transatlantischen Handels und der Rückgang im Export von Sklaven in die „muslimische Welt“ trugen dazu bei, dass Sklaven innerhalb des afrikanischen Kontinents billiger zu erhalten waren - und dies eben genau zu einem Zeitpunkt, als der Bedarf an ihnen in der afrikanischen Landwirtschaft wegen des zunehmenden Lebensmittelexports anstieg und Arbeitskräfte dringend benötigt wurden.

Die koloniale Eroberung und die Etablierung der Kolonialstaaten kreierte jedoch letztendlich die Bedingungen, welche zu einem dramatischen Rückgang - wenn nicht sogar dem Ende - der Sklaverei führten. Die Kolonialherrscher untergruben die gesamte Institution durch die radikale Änderung in wirtschaftlichen sowie politischen Belangen und natürlich auch durch die Antisklavereigesetze. Die Abschaffung der Sklaverei war jedoch kein vordergründiges Anliegen für irgendeine der Kolonialmächte. Tatsache ist aber, dass die Abschaffung der Sklaverei als ernste Angelegenheit in der Durchsetzung ihrer Ideologien angesehen wurde. Obwohl alle von ihnen die Notwendigkeit der Abschaffung der Sklaverei erkannten, empfanden sie es für gewöhnlich nicht als oberste Priorität, diese auch in den Kolonien umzusetzen.<sup>181</sup> Trotz allem kann man aber von einem wichtigen internen Prozess sprechen, wenn man gerade den Verlauf im Umgang mit der Sklaverei in Ägypten betrachtet.

Die Abschaffung der Sklaverei im Niltal setzte sich aus einer Serie von falschen Starts zusammen. Als Unterägypten im Jahr 1798 erobert wurde, hielt Napoleon Bonaparte eine Proklamation in arabischer Sprache, in welcher er die Gleichheit und Freiheit aller Menschen betonte. Dies war eine logische Folgerung auf die im Jahr 1794 verabschiedete Gesetzgebung zur Abschaffung der Sklaverei im französischen Reich und mag das Ende der Unterdrückung am Nil signalisiert haben. Allerdings kauften die Franzosen weiterhin Männer sowie auch Frauen für ihre Dienste. Überdies wirkte Napoleon selbst der Abschaffung entgegen, indem er im Jahr 1802 die Kolonialsklaverei wieder einführte - nur ein Jahr nach der Kapitulation seiner Truppen in Ägypten.

Ein neuerlicher, überaus zweifelhafter Angriff auf die Institution der Sklaverei wurde erst wieder durch die Regentschaft *Muḥammad cAlī* (reg. 1805-1848 n.Chr.) in Angriff genommen. Er massakrierte im Jahr 1811 tscherkessische Sklavenoffiziere, versuchte aber gleichzeitig den Nahen Osten mit einer Armee aus schwarzen Sklaven - welche er ab 1820 aus dem Sudan ‚rekrutiert‘ hatte - zu erobern. Er gab diese Strategie auf Grund der hohen Sterblichkeit der Sudanesen und einer überraschend guten Performance der in Ägypten zum Kampf einberufenen Bauern in den späten 1830er Jahren wieder auf. Trotzdem behielt er

---

<sup>180</sup> Peters, Rudolph, *Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, München 1996, S. 105.

<sup>181</sup> Miers, Suzanne und Roberts, Richard, *The End of Slavery in Africa*, Wisconsin 1988, S. 7.

eine große Anzahl an sudanesischen Sklaven, um diese in der Region zu stationieren, sie in der Landwirtschaft zu beschäftigen, oder damit sie im aufblühenden Elfenbeinhandel arbeiteten.

Der Sklavenfang im Sudan hielt sich zumeist im Rahmen der traditionellen Interpretation der Scharia. Die knappe Anweisung an den ägyptischen Eroberer von Kordofan lautete: „*das Ende aller Probleme und das Ziel dieses Aufwandes ist es ‚Neger‘ zu besorgen*“. Während es vermieden wurde Muslime zu attackieren, umkreisten Generäle Animisten wie Vieh und versklavten sie. Dies geschah - im Gegensatz zu den Anordnungen der Scharia - ohne ihnen die Möglichkeit zu geben zu konvertieren oder als friedliche Kopfgeldzahler zu leben. Eingeschüchtern Hinterbliebene zahlten fortan einen jährlichen Tribut an Sklaven. Das autonome Sultanat von Dar Fur betrieb mit den Sklavenrazzien ein regelrecht organisiertes Geschäft. Lizenzen wurden jährlich vergeben um die angeforderte Menge an Sklaven bereitstellen zu können. Ab dem Jahr 1837 führte britischer Druck zu symbolischen Zugeständnissen. Bei einem Besuch des Sudan im Jahr 1838 war der alternde *Muḥammad ʿAlī* angeblich von dem Leid, das die Sklaven ertragen mussten, zu Tränen gerührt. Er wurde mit erbötiger Wertschätzung aus Europa überhäuft, als er einige 500 erst kürzlich gefangen genommene Sklaven befreite und seinen Truppen offiziell die Jagd nach Sklaven verbot. Nachdem er nach Ägypten zurückgekehrt war, begannen die Raubzüge jedoch erneut. Europäische Beschwerden wurde formell mit der Antwort, dass „militärische Expeditionen nur auf Bitten befreundeter Stämme vonstatten gingen und da die dort Verfolgten Wilde seien keine Menschlichkeit verlangt werden könne“ abgewiesen.

Die ägyptische Elite - für welche die Sklaverei durchaus im Einklang mit dem Islam stand - unterstützte die Untätigkeit der eigenen Behörden mit allen Mitteln. *Muḥammad ʿAlī* erklärte, dass er nichts ohne der Zustimmung des osmanischen Sultans und des *Schaich al-Islam* in Istanbul unternehmen könne. Dennoch setzte er das Verbot der Kastration im Jahr 1841 durch und ließ Kairos berüchtigten Sklavenmarkt schließen - keine der beiden Aktionen hatte jedoch einen realen Einfluss auf die Sklaverei selbst.

*Muḥammad ʿAlī*'s Nachfolger erreichten diesbezüglich auch nur wenig. Obwohl *Ibrāhīm Bāšā* (reg. 1848 n.Chr.) seine eigenen Sklaven befreite, den Ankauf von Staatssklaven verbot und eine Politik der generellen Abschaffung der Sklaverei und des Sklavenhandels verfolgte, konnte er keine generelle Verbesserung bewirken, da er überraschend, nach nicht einmal einjähriger Amtszeit, verstarb. *ʿAbbās I.* (reg. 1848-1854 n.Chr.) verfiel daraufhin erneut in Untätigkeit und wurde schlussendlich in seinem eigenen Bad von zwei jungen Sklaven ermordet. *Saʿīd Bāšā* (reg. 1854-1863 n.Chr.) untergrub seine eigenen Gesetze. Er verbot den Import aus dem Sudan und unterband die Bezahlung von Soldaten mit Sklaven und im Jahr 1856 garantierte er sogar all jenen Sklaven die dies wünschten die Freiheit. Aber schon im Jahr 1860 orderte er zu seinem Schutz erneut 500 ‚Neger‘ von den *al-ʿAqqad* Brüdern - den berüchtigten Sklavenhändlern in Kairo. Die Öffentlichkeit begann nun die Sklaverei im modernen westlichen Jargon anzuprangern, *Ismāʿīl Bāšā* (reg. 1863-1879 n.Chr.) schien ein neues Zeitalter in dieser Angelegenheit einzuläuten. Er heuerte Fremde an, um den Sklavenhandel aus dem Sudan abzuwehren und versicherte einem amerikanischen Besucher im Jahr 1869, dass er die Abschaffung der Sklaverei als „*die geschickteste Art ansehe, um die Rohstoffförderungen aus seinem zentralafrikanischen Herrschaftsgebiet wieder zu beleben*“.

*Ismāʿīl* drückte es im Jahr 1873 dem britischen Kolonialverwalter Sir Bartle Frere gegenüber so aus: „*gemäß dem strengen koranischen Gesetz sind die meisten als Kinder verkauften Sklaven in Kairo nicht rechtmäßige Sklaven, sondern einfach gestohlenes Vieh*“, da ja Sklavenrazzien verboten seien. John Scott - vom ägyptischen Berufungsgericht - unterstützte jene Gelehrte welche im Jahr 1877 erklärten, dass der Koran die Sklaverei nicht billige. Das ‚Freilassungs-Büro‘ stellte von 1877 bis 1889 alleine in Ägypten rund 18.000 Sklaven die Freiheitspapiere aus. *Ismāʿīl* führte darüber hinaus das französische Zivilrecht ein, nachdem die Ulama sich weigerten die Scharia zu kodifizieren.

Trotz dieser Fortschritte verzerrte *Ismāʿīl* die Realität und verhinderte somit ein Weiterkommen in der Frage der Abschaffung der Sklaverei. Er beschwerte sich über die Gegenwehr lokaler Muslime und fügte hinzu, dass sich die Sklaverei in einem Stadium wie zu pharaonischen Zeiten befände. Es wird ihm auch nachgesagt der größte Sklavenbesitzer des Landes gewesen zu sein, und er konnte wohl rund 2.000 Diener und Eunuchen sein Eigen nennen. Seine Lieblingskonkubine besaß selbst rund 50 tscherkessische und 30 äthiopische Sklaven. Es gab rund 500 Eunuchen in Kairo, und der Import von Sklavensoldaten aus dem Sudan schwoll erneut an.

Aber es war für Kairo auch äußerst schwierig, die Abenteurer im Sudan und anderswo zu kontrollieren. *Az-Zubair al-Manṣūr* beherrschte die *Baḥr al-Ġazāl* - im Südwesten des heutigen Staatsgebietes des Sudan - ab dem Jahr 1856. In brutalen Razzien sammelte er nicht nur eine enorme Anzahl an Sklaven an, sondern beleidigte auch die Scharia indem er sie mit dem Schwert zur Konvertierung zwang. Als *Ismāʿīl Bāšā* im Jahr 1877 die Region schlussendlich unter Kontrolle brachte, bewegte sich der mächtigste Sklavenfänger und Händler der Region - *Rābiḥ b. Faḍl Allāh* - einfach weiter westwärts dem Tschadsee entlang um in Folge tausende, an sich freie Bewohner dieser Region zu versklaven. Während *Az-Zubair* sich generell daran hielt Animisten zu jagen, so hatte *Rabiḥ* nicht einmal Skrupel davor, Muslime aus *Dār al-Kūtī* und Borno zu fangen.

Sobald *Ismāʿīl* im Jahr 1879 entthront werden konnte, bestieg *Muḥammad Tawfīq Bāšā* (reg. 1879-1892 n.Chr.) den Thron; mit ihm wurden liberalere Schritte und Reformen eingeführt. Er besaß keine Sklaven, war ein Gegner des Sklavenhandels, hatte nur eine Frau und trat vehement gegen das System des Harems auf. Doch trotz allem hemmte er die Abschaffung der eigentlichen Sklaverei. Es war erst *Aḥmad ʿUrābī*<sup>182</sup>, welcher versprach die beschämende Institution der Sklaverei abzuschaffen. Man drängte auch die Ulama der *al-Azhar*<sup>183</sup> - mit der Absicht die Vorhaben des *ʿUrābī* Regimes zu stärken - abolitionistische Fatwas<sup>184</sup> zu verfassen. Er hoffte des Weiteren, dass der Kalif des Stammes des Propheten einen erweiterten Rat der Ulama in Mekka einberufen würde, um ein international bindendes Verbot der Leibeigenschaft zu erlassen.

Wie sich herausstellte rechtfertigte aber die Sklaverei die britische ‚verdeckte Schirmherrschaft‘ ab dem Jahr 1882. Und somit hatte gerade die Kolonialmacht kein großes Interesse an der Durchsetzung ihrer Anordnungen und befürchtete, die Anstrengungen *ʿUrābī*’s könnten umgesetzt werden. So bezichtigte der britische Generalkonsul von Ägypten, Evelyn Baring, erneut den Islam als einen „völligen Misserfolg“, zum Teil weil er eben die Sklaverei akzeptiere. Seiner Meinung nach war eine Veränderung der überlieferten Traditionen nicht möglich. Er propagierte, dass jede weitere Maßnahme, die man zur Unterstützung der sofortigen Abschaffung der Sklaverei setzt, dazu führen würde, dass sich erneut schwere Aufstände entwickelten - und Handlungen in diesem Sinne daher zu missbilligen seien. Baring war der Auffassung, dass die Institution insgesamt als „*mohammedanisches religiöses Gebot*“ betrachtet werde. Trotzdem konnte die Sklaverei allmählich auf Grund des unterdrückten Imports eliminiert werden und die Bewilligung einer Freilassung auf Wunsch verbreitete sich mehr und mehr. Und weder die „religiösen Parteien“ noch die politische Elite wurden durch diese plötzliche Aktion provoziert.

---

<sup>182</sup> *ʿUrābī Paša, Aḥmad* war ein ägyptischer Nationalführer und Armeeeoffizier. Er wurde 1851 als Sohn eines Schaichs geboren und starb im Jahr 1911. El<sup>2</sup>, s.v. *ʿUrābī Pasha*, Leiden 2000, S. 872.

<sup>183</sup> *Al-Azhar (al-Ġāmīʿ al-Azhar)* ist heute eine der wichtigsten Moscheen in Kairo und darüber hinaus gilt sie als eine der bedeutendsten religiösen Universitäten innerhalb des Islam. El<sup>2</sup>, s.v. *al-Azhar*, Leiden 1979, S. 813f.

<sup>184</sup> Eine *fatwā* bezeichnet eine Anordnung eines anerkannten Theologen, die auf der Scharia gestützt ist. Akbar, M.J., *The Shade of Swords*, London 2002, S. 214.

Aber Unstimmigkeiten innerhalb der ägyptischen Elite bestanden weiter. *ʿAbd Allāh an-Nadīm*<sup>185</sup>, welcher im Jahr 1882 auf Grund seiner Rolle, die er im Regime *ʿUrābī*'s spielte, verbannt wurde, kehrte zehn Jahre später wieder nach Ägypten zurück, wo er die Zeitung *al-Ustāḍ* gründete. Er veröffentlichte eine scharfe Kritik an der Leibeigenschaft, in der Form einer fiktionalen Debatte zwischen zwei Sklaven. Trotzdem mussten auch noch im Jahr 1894 zahlreiche hochrangige Ägypter - inklusive dem Präsidenten des Rechtsrates - inhaftiert werden, da sie Sklaven kauften. Der darauf folgende Schauprozess endete mit nur einem einzigen Schuldspruch und enthüllte den noch immer herrschenden großen Zuspruch, wenn es um den Kauf von Sklaven ging, nicht jedoch um den Verkauf.

Dies sollte auch das letzte Aufbegehren der Sklaverei in Ägypten gewesen sein, da sich nun auch die Meinung der Elite änderte. Der Rechtsrat akzeptierte sogar kleinlaut die abolitionistische Gesetzgebung im Jahr 1895, obwohl die Delegierten gewöhnlich lautstark gegen jeden britischen Vorschlag protestierten.

Im anglo-ägyptischen Sudan ging der Fortschritt etwas langsamer von statten. Beamte waren vollkommen durchdrungen von der Scharia und die Folge war, dass die Leibeigenschaft nur noch mehr bestärkt wurde: „*Ironically, slavery became more ‚Islamic‘ under the British regime than previously*“<sup>186</sup>. Zurückgelassen mit der wiederhergestellten islamischen Gerichtsbarkeit bekam die Sklaverei ab dem Jahr 1902 auch noch durch die überraschende britische Entscheidung, dass alle weiblichen Sklaven als Konkubinen zu betrachten seien, Unterstützung<sup>187</sup>. Das Bestehen auf die Beendigung der Razzien und das drastische Eindämmen des Handels sowie generell die offizielle Aufhebung der Sklaverei schienen hinreichende Aktionen für die britischen Besatzer gewesen zu sein, um sich weiter keine Gedanken mehr zu machen.<sup>188</sup>

### 5.2.1.1. Imperialismus und Säkularismus

Der Untergang der Sklaverei wird traditionellerweise dem Imperialismus beziehungsweise fortschreitendem Säkularismus zugeschrieben, als „... *one of the most typical examples of the transformation that the Muslim world has undergone, through European pressure or example*“<sup>189</sup>. Westlichen Ideologen zufolge entwickelte sich die Sklaverei erst recht durch die islamische Moraldekadenz und dem damit einhergehenden sozialen Verfall; und rechtfertigten damit diplomatische Schikanen oder eben koloniale Eroberungen.

Was das westliche Vorbild betraf, so waren die muslimischen Eliten des 19. Jahrhunderts zweifelsohne offen gegenüber säkularen Ideen wie dem Humanismus, den Naturgesetzen und dem Utilitarismus. Dies war auch der Grund dafür, dass die Entstehung des kodifizierten Rechts - welches mehr denn je in die Sphären der Scharia eingriff - beschleunigt wurde. Allerdings deutet die Sprache des abolitionistischen Rechts darauf hin, dass muslimische Bürokraten vieles zwar den säkularen aber auch islamischen Motiven entlehnten.

Gleichzeitig waren einige gebildete Muslime von den sozial-darwinistischen Ideen beeinflusst, welche sich ab 1860 verbreiteten. Diese vertraten die Auffassung, dass es für „biologisch mindere“ Menschen besser sei, als Sklaven ihr Leben zu bestreiten.

---

<sup>185</sup> *An-Nadīm, as-Sayyid ʿAbd Allāh b. Miṣbāḥ al-Ḥasanī* lebte von 1843 bis 1896 n.Chr. und war ein radikaler ägyptischer Redner und Propagandist. Er wurde vor allem auf Grund seiner gewagten Verwendung der arabischen Umgangssprache in den Printmedien und wegen seines ätzenden Journalismus beachtet. Beides setzte er dafür ein, die europäischen Interventionen sowie auch die Macht des Khediven zu bremsen. EI<sup>2</sup>, s.v. *al-Nadīm*, Leiden 1993, S. 852.

<sup>186</sup> Lovejoy, Paul E., *Transformation in slavery, a history of slavery in Africa*, Cambridge 2000, S. 264f.

<sup>187</sup> Der Oberste Richter (*qāḍī*) in Khartoum lehnte es noch im Jahr 1911 ab, dass irgendeine „unberechtigte Abschwächung“ des islamischen Rechts vorstatten geht, und eine erzwungene Freilassung eben genau eine solche sei.

<sup>188</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 110-146.

<sup>189</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1960, S. 36.

Trotz der Gewissheit, dass die Leibeigenschaft ein Übel war und obwohl die andauernde Sklaverei in den nordafrikanischen Gebieten mitunter eine beliebte Begründung für die Eroberung darstellte, zögerten die Kolonialmächte mit dem Verbot derselbigen. Unterfinanziert, unterbesetzt und nicht vertraut mit den lokalen Gebräuchen hofften Bürokraten, dass die Unterdrückung der Sklavenrazzien und des Sklavenhandels genügen würden, um das Problem einzudämmen. Zeitweise waren die kolonialen Regime selbst die größten Verteidiger der Sklaverei und stellten das mächtigste Hindernis bei der Befreiung dar. Andere wiederum befassten sich sehr intensiv mit dem Islam, um ihn auf sein abolitionistisches Potential zu durchforsten. Sie versuchten der Gesetzgebung einen islamischen Grund zu geben, um somit die Akzeptanz innerhalb der Bevölkerung zu erlangen.

Manche muslimische Herrscher formulierten die Gesetzgebung sogar so weit abseits der islamischen Normen, dass ein radikaler Säkularismus ab dem Jahr 1918 Fuß fassen konnte. Die Sklaverei wurde zu einem immer verpöneren Thema zur Zeit der Dekolonisierung und Säkularisierung, als mutige neue Grundgesetze, die sich mit der individuellen Freiheit beschäftigten, entstanden. Gesetze waren manchmal wortwörtlich den westlichen Codes entnommen und wurden in einem sich ausdehnenden Rahmen des internationalen Gesetzes - entwickelt durch den Westen - gespannt. Trotzdem wurde der Einfluss der „islamischen Ideen“ nie völlig gestoppt und in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts wiederbelebt.<sup>190</sup> Und gerade der zunehmende Säkularismus führte dazu, dass panislamische Gefühle geweckt wurden. Denn den Kolonisierten standen die Kolonisierenden gegenüber, und die Unterschiede im Kräfteverhältnis zeigten sich auch im Gegensatz zwischen Christen und Muslimen. Ein Muslim zu sein wurde nunmehr wichtigstes kulturelles Identitätsmerkmal, das gegenüber den Herrschenden verteidigt werden musste.

Das Hauptangriffsziel der sich neu formierten Fundamentalisten des 18. bis 20. Jahrhunderts waren vor allem die *ḥarīqas* (so genannte ‚Pfade‘ oder auch ‚Wege‘, die auf einen Gründervater zurückgeführt und fälschlicherweise oft mit ‚Orden‘ übersetzt werden<sup>191</sup>) mit ihrer Lehre von der Einheit des Seins (*waḥdat al-wuḡūd*). Diese zuerst von *Ibn al-ʿArabī*<sup>192</sup> formulierte Erkenntnis geht davon aus, dass neben Gott nichts bestehe und daraus folgernd alles - und somit auch der Mensch selbst - wesensgleich mit dem Erhabenen sei. Kritiker befürchteten, dies könnte zu polytheistischen Tendenzen führen, und lehnten diesen Gedanken daher strikt ab. Neu waren solche fundamentalistischen Strömungen jedoch nicht, sie formierten sich auch schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Aber sie konnten gerade in der Zeit der kolonialen Unterdrückung mit besonders viel Zulauf rechnen und erlebten so erneut eine Blütezeit.

Und gerade die jüngere islamische Geschichte ist unweigerlich mit der Geschichte der westlichen Kolonialmächte verknüpft. Der moderne Islam, so wie er sich uns heute präsentiert, ist unumstritten ein Produkt der westlichen militärischen und technischen Überlegenheit dieser Zeit und der damit verbundenen Beherrschung der islamischen Welt, sowie die interne Reaktion auf eben diese Kontrolle.<sup>193</sup>

Im Westen Afrikas war vor allem das Verbot des Sklavenhandels und die dringliche Suche nach Alternativen zu diesem Einkommenszweig ab dem 19. Jahrhundert ein ausschlaggebender Grund zur Bildung von islamischen Reformbewegungen. Als erste wäre hier die Bewegung um Usman dan Fodio zu nennen, welche im Jahr 1804 den Dschihad ausrief und gleichzeitig ein Kalifat in Nordnigeria errichtete. In der Gegend des heutigen Guinea und der Elfenbeinküste rief Samori Touré mehr als 50 Jahre später einen

---

<sup>190</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 98f.

<sup>191</sup> Lohlker, Rüdiger, *Islam - eine Ideengeschichte*, Wien 2008, S. 157.

<sup>192</sup> *Muḥammad b. ʿAlī b. Muḥammad Ibn al-ʿArabī aṭ-Ṭāʾī al-Ḥātimī* wurde am 07. August 1165 n.Chr. in Murcia, Spanien geboren. Er gilt als das Bindeglied zwischen dem östlichen und westlichen Sufismus. Aber sein Einfluss war nicht nur auf den theoretischen Sufismus beschränkt, sondern drang tief in die Struktur des alltäglichen Sufismus ein. Austin, R.W.J., *Sufis of Andalusia*, Berkeley 1977, S. 21, 49.

<sup>193</sup> Peters, Rudolph, *Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, München 1996, S. 92-105.

liberalen islamischen Staat aus, wohingegen sich in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts eine radikale Mahdi-Bewegung den Briten widersetzte.<sup>194</sup>

### 5.2.1.2. Änderungen im sozialen und rechtlichen Bereich

Wenn man sich mit den Studien über das Ende der Sklaverei im muslimisch geprägten afrikanischen Norden beschäftigt und diese mit Bezug auf die Zeit der Kolonialherrschaft betrachtet, so fallen vor allem die durch die europäischen Mächte eingeführten Änderungen im sozialen Bereich auf. Diese wirkten sich unweigerlich auch auf die rechtliche Ebene aus. Und genau diese Tatsache bringt uns einen Schritt näher an das Verständnis der Realitäten der kolonialen Herrschaft.<sup>195</sup>

Neben den technischen Errungenschaften und dem kapitalistischen Wertesystem hielt selbstverständlich auch die abendländische Kultur in den neuen Kolonialgebieten Einzug. Ein weiterer Nebeneffekt war, dass die überseeischen Kolonialgebiete an den weltweiten Wirtschaftsverkehr angebunden wurden. Zeitgleich wurden die Beherrschten aber auch mit neuen Formen der Unterdrückung konfrontiert. Es ist eine Tatsache, dass traditionelle, über Jahre gereifte Stammes- und Sozialordnungen zerstört und die kulturellen sowie politischen Entwicklungen massiv unterdrückt wurden. Die koloniale Besatzung war einer der Gründe, warum sich nach der Unabhängigkeit einheimische Potentaten mit einem autoritären Machtsystem festsetzen konnten. Und sie legte auch den Grundstein für zahlreiche kriegerische Konflikte (z.B. im Sudan), die bis heute nicht bereinigt werden konnten. Die Fremdherrschaft war eine der Grundlagen, auf die in vielen ehemaligen Kolonialgebieten einheimische Herrscher ihre autoritären Systeme aufbauen konnten.<sup>196</sup>

### 5.2.1.3. Die Bemühungen der europäischen Mächte die Sklaverei abzuschaffen

Ob Araber oder Europäer - die gesamte Welt war am Handel mit schwarzen Sklaven beteiligt. Und lange hat niemand das Gesetz des Stärkeren in Frage gestellt. Aber dann erwies sich die westliche Welt als Hemmschuh der Barbarei; Europa trat in das Zeitalter der Aufklärung - „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ hieß die neue Losung.

Erst mit Beginn des 19. Jahrhunderts machte die industrielle Revolution und die Entdeckung der Marx'schen „doppelt freien“ Lohnarbeit die Institution der Sklaverei in Europa obsolet.<sup>197</sup>

Aber die Abschaffung der Sklaverei - also die Erklärung einer Regierung, dass die Sklaverei nicht länger rechtens ist - war, so muss man vorweg anmerken, kein indigenes westliches Konzept. Die Freilassung von Sklaven war in der islamischen Gesellschaft möglich, aber natürlich handelte es sich hierbei um eine rein selektive Befreiung nach Ermessen des Besitzers, und es bestärkte die Sklavenhaltung mehr als es diese schwächte. Sklaven konnten ihre Freiheit auf sehr unterschiedliche Weise erreichen (siehe Kapitel 4.1.2.). Manchen war es erlaubt sich selbst auszulösen - zum Beispiel durch die Bereitstellung eines anderen Sklaven, oder sie wurden nach langjähriger, getreuer Arbeit frei gelassen. Manchmal waren die Nachkommen von Sklaven jedoch über Generationen hinweg in der Hand einer Familie und gehörten nach so langer Zeit beinahe selbst zur Familie. Eine komplette Gleichstellung mit Freigeborenen bedeutet dies

---

<sup>194</sup> Liebert, Nicola, *Edition - Le Monde diplomatique*, Nr. 5, 2009, Berlin 2009, S. 58.

<sup>195</sup> Miers, Suzanne und Roberts, Richard, *The End of Slavery in Africa*, Wisconsin 1988, S. 8f.

<sup>196</sup> [www.hschumacher.de/html/kolonialismus.html](http://www.hschumacher.de/html/kolonialismus.html) [letzter Zugriff am 04.04.2011 um 21:15].

<sup>197</sup> Liebert, Nicola, *Edition - Le Monde diplomatique*, Nr. 5, 2009, Berlin 2009, S. 42.

jedoch in keinem bekannten Fall. In einer Gesellschaft, die eine selektive Freilassung vorsah, war die Anpassung an den Status von Personen, die von Geburt an frei waren, nicht möglich. Zweite-Generation-Sklaven durften in vielen Ländern Afrikas - und speziell in muslimischen Ländern - nicht weiter verkauft werden und waren demzufolge in einem geschützteren Rahmen. In Krisenzeiten, wenn selbst einige freie Personengruppen versklavt wurden, blieben aber auch solche Sklaven von diesem Schicksal nicht verschont. Demnach kann weder die Freilassung nach bestimmten Bedingungen noch die intergenerative Bewegungsfreiheit als Beendigung der Sklaverei angesehen werden, höchstens als deren Vorbereitung. Die Aufhebung der Sklaverei war - wie bereits die Institution der Sklaverei selbst - einem Prozess der Vielschichtigkeit unterzogen. Mancherorts wurde die Abschaffung mit offenen Armen angenommen, anderswo herrschten Aufstände gegen die neuen Änderungen. Sehr oft stellten sich in diesem Prozess die Sklaven gegen ihre Herren und manchmal sogar die Sklaven sowie ihre Herren gegen die Kolonialmächte - dieser Kampf fand im Kontext einer sich ändernden Ökonomie statt und war Teil einer tieferen Transformation die durch die koloniale Herrschaft ausgelöst wurde.<sup>198</sup>

Die komplette Auflösung der Sklaverei war - so könnte man meinen - eine europäische Idee, die durch Konflikte welche im 18. Jahrhundert durch die Expansion des Kapitalismus entstanden - sowie der tiefen ideologischen Änderungen, die dieser mit sich brachte. Abolitionistische Bewegungen entstanden in verschiedenen Ländern, aber die erste erfolgreiche Organisation entwickelte sich in Großbritannien, wo neue philosophische, ökonomische und religiöse Vorstellungen den größten Einfluss hatten. Die Sklaverei wurde von den Philosophen als unvereinbar mit den Menschenrechten, von den Ökonomen als inkompatibel mit den Bedürfnissen der aufstrebenden kapitalistischen Wirtschaft und von den religiösen Aktivisten schlicht und einfach als Sünde angesehen. Der erste große Erfolg dieser Bewegung konnte im Jahr 1807 verzeichnet werden, als der Sklavenhandel - auf britischem Boden auf Grund höherer moralischer Prinzipien sowie aus national-ökonomischen Interessen - verboten wurde.

Danach war es für Großbritannien ein vordergründiges Anliegen andere Handelspartner und Seefahrernationen davon zu überzeugen, selbst den Handel von Sklaven zu unterbinden und in ihren Kolonien zu verbieten.<sup>199</sup>

Im Jahr 1833 wurde die Sklaverei in den britischen Kolonien offiziell abgeschafft, gefolgt von denen Frankreichs, Skandinaviens und der Niederlande, der südamerikanischen Staaten, Kubas, Brasiliens und der USA (im Laufe des 1. Weltkrieges).

In Frankreich waren es die Philosophen, die den Grundstein für die intellektuelle und moralische Attacke gegen die Sklaverei legten; und Frankreich war somit das erste Land, welches bereits im Jahr 1794 (während der französischen Revolution) in all seinen Kolonien Sklaverei verbot. Dies war jedoch nicht die Antwort auf öffentlichen Druck, sondern kann als Gegenangriff verstanden werden, weil die Sklaven auf Martinique und in der Dominikanischen Republik rebellierten. Tatsache ist, dass die Sklaverei sowie der Sklavenhandel im Jahr 1802 erneut durch Napoleon eingeführt wurden, um die allgemeine Ordnung wiederherzustellen und das Kolonialreich aufrecht zu erhalten.

Frankreich verabschiedete nur unter dem Druck Großbritanniens im Jahr 1818 aufs Neue ein Gesetz zur Abschaffung der Sklaverei. Obwohl Frankreich extra eine Staffel zum Schutz der Einhaltung des neuen Gesetzes in Westafrika stationierte, waren solche Aktionen doch eher selten und verhinderten oder verzögerten den Handel nur kurzfristig. Als die Revolution 1848 Radikale an die Macht putschte, schufen diese erneut die Sklaverei in den französischen Kolonien ab. Trotz allem war die Haltung gegenüber der

---

<sup>198</sup> El<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 37ff.

<sup>199</sup> Miers, Suzanne und Roberts, Richard, *The End of Slavery in Africa*, Wisconsin 1988, S. 3-9.



Sklaverei noch immer sehr zwiespältig: einerseits wurde entlaufenen Sklaven von Feinden die Freiheit geschenkt, andererseits wurde sie solchen von Verbündeten verwehrt. Und die Tatsache, dass koloniale Siedler sehr oft selbst Sklaven besaßen, wurde geflissentlich übersehen.

Die Abolitionsbewegung in Portugal war sogar noch schwächer ausgeprägt als jene in Frankreich. Der Export von Sklaven aus portugiesischen Gebieten wurde erst 1836 offiziell verboten, jedoch wurde der Bescheid ignoriert, und der Handel dauerte bis in die 40er Jahre des 19. Jahrhunderts an. Im Jahr 1854 begann eine neue reformistische Regierung die Sklaverei zu verbieten, da sie der Auffassung war, dass es für die ökonomische Regeneration der untergehenden portugiesischen Kolonien unumgänglich sei dies zu tun. Die ehemaligen Besitzer wurden nicht entschädigt, und die Sklaven wurden einfach nur freigelassen, ohne dass man sich um ihr weiteres Schicksal kümmerte. Erste Anzeichen einer vollkommenen Befreiung von Sklaven konnten somit erst ab 1878 verzeichnet werden, nachdem drei Jahre zuvor ein dementsprechendes Gesetz verabschiedet wurde.

In den späten 60er Jahren des 19. Jahrhunderts konnte Großbritannien die meisten europäischen und amerikanischen Seemächte sowie die einflussreichen Handelsmächte - mit Ausnahme von Frankreich - davon überzeugen, die Verträge zur Abschaffung der Sklaverei zu unterzeichnen; es wurden neue Abkommen verfasst um gegenseitig die Handelsschiffe auf eventuellen Missbrauch überprüfen zu können. Die Differenzierung zwischen der ‚einheimischen‘ (also nicht-europäischen) Sklaverei, die nie Grund zur Kritik aufkommen ließ, und dem Export von Sklaven ist ein weiteres Thema, dessen Untersuchung erst vorgenommen werden muss. Der Verkehr in die muslimische Welt aus dem Nordosten und Osten Afrikas konnte weiterhin unbehelligt vonstattengehen, genau wie der Sklavenhandel innerhalb Afrikas selbst. Aufmerksam auf den Fortbestand des Sklavenhandels im Osten Afrikas machte der britische Missionar David Livingstone (1813-1873). Seine Enthüllungen über die Aktivitäten und die verheerenden Umstände des Sklavenhandels in dieser Region - welcher portugiesische und französische Kolonien in Nordafrika versorgte - führten dazu, dass Großbritannien neue Verträge mit Zanzibar, Ägypten und dem osmanischen Reich aufsetzte. Diese führten wiederum dazu, dass der Export von Sklaven in die muslimische Welt bis ins Jahr 1880 rapide sank.

Selbst wenn Sklaven ab der Mitte des 19. Jahrhunderts nicht mehr länger exportiert wurden, so war die Nachfrage an Sklaven innerhalb Afrikas bei weitem nicht gebrochen.

Männliche Arbeitskräfte, die nunmehr nicht mehr über den Atlantik verschifft wurden, wurden in illegalen Razzien gefangen und konnten nun als ‚Überschussware‘ günstig innerhalb Afrikas verkauft werden.<sup>200</sup>

Ein deutliches Zeichen gegen die Institution Sklaverei setzte die Brüsseler Konferenz von 1889-90, welche mit dem ersten umfassenden internationalen Abkommen gegen den afrikanischen Sklavenhandel an Land und auf See endete. Dieses zwang alle Unterzeichner - unter ihnen alle Kolonialmächte - den Sklavenfang und -handel zu unterbinden, entflozene und befreite Sklaven so weit wie möglich zu unterstützen und sie - wenn möglich - in ihre Heimat zurück zu führen.

Obwohl die Kolonialmächte fortan dazu verpflichtet waren, aktiv Schritte gegen die Sklaverei einzuleiten, waren sie doch nicht daran gebunden, die Sklaverei selbst zu beenden. Ihre Erfahrungen in der Karibik und anderswo machten die Briten sensibel für die Gefahr, die ein komplettes Verbot mit sich bringen konnten und sie gingen daher recht vorsichtig mit definitiven Bestimmungen die Abschaffung der Sklaverei in Afrika betreffend vor.

Der Brüsseler Pakt hatte zum Großteil den Zweck, die gesamten Eroberungsbestrebungen in Afrika als einen Akt der humanitären Hilfe darzustellen und die Vermittlung europäischer Normen als eine Maßnahme der Sklavereiabschaffung wirken zu lassen. Demzufolge wurde die Ideologie hinter der Antisklaverei-

---

<sup>200</sup> Vgl. Freund, Bill, *The Making of Contemporary Africa*, Bloomington 1984.

Bewegung Teil der europäischen Mission, Afrika zu zivilisieren. Fortan konnten die kolonialen Mächte nicht mehr den offensichtlichen Sklavenfang und -handel tolerieren oder Sklavenhaltern das Wiedereinfangen entfloherer Sklaven erlauben, ohne Protest von anderen Unterzeichnern des Pakts oder gar von der Zivilbevölkerung im Heimatland zu erwarten.

Aber dieses ideologische und gesetzlich verbindliche Bekenntnis den Sklavenhandel zu beenden konnte nicht verhindern, dass Sklaverei in der Praxis für gewöhnlich der pragmatischen Agenda der kolonialen Administration untergeordnet war, und selbst wenn der Wunsch maßgebliche Aktionen zu setzen groß war, so waren ihre Hände doch - auf Grund der anfangs sehr schwachen Kolonialstaaten - gebunden (siehe Kapitel 5.1.).

Dennoch führte die koloniale Herrschaft in den meisten Teilen Afrikas zur Abschaffung der Sklaverei. Dies war erstens das Resultat der internen Bewegungen sowie der strukturellen Änderungen in der politischen Ökonomie, welche den Sklavenfang und deren Haltung beeinflussten, und zweitens das Ergebnis der Antisklaverei-Politik der kolonialen Regierungen; und drittens den Änderungen in den regionalen und internationalen Rohstoffmärkten, in der lokalen Ökonomie und den demographischen Gegebenheiten zu verdanken. All diese Faktoren sind eng miteinander verwoben und jeder bestärkte den anderen, so dass es nicht möglich ist, diese getrennt voneinander zu betrachten.<sup>201</sup>

Die Abschaffung der Sklaverei war Teil einer ideologischen Transformation in der westlichen Denkweise, welche wiederum die zunehmende Dominanz des kapitalistischen Konzepts von Arbeit ausdrückte. Für den Kapitalisten - welcher schlussendlich mit der britischen Revolution im 18. Jahrhundert voll zu seinem Recht kam - ist der ideale Arbeiter einer, der aus seinem Land gerissen wurde, jegliche Ansprüche an seinen Grundherren oder Arbeitgeber - abgesehen von seinem Lohn - missen lässt und dazu genötigt ist, seine Arbeitskraft am Markt zu verkaufen. Die Sklaverei hingegen bindet das Kapital und macht Arbeit unbeweglich.<sup>202</sup>

Im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts führten die europäischen Kolonialstaaten ihre militärischen Eroberungen und Friedensbestrebungen weiter fort. Die europäischen Mächte rechtfertigten - wie bereits vorweg beschrieben - ihre militärischen Expeditionen mit der Begründung, die Sklaverei beenden zu wollen. Dies war tatsächlich zeitweilig ihr oberstes Ziel, denn Sklavenrazzien verursachten Chaos und bedingten die Umsiedlung großer Menschengruppen, was wiederum die langfristig angesetzten wirtschaftlichen Pläne der Kolonialmächte durcheinander bringen konnte. Trotz allem musste der Sklavenfang zu Beginn akzeptiert werden, bis die Kolonialmächte stark genug waren um den Verantwortlichen gegenüber zu treten, und es gab genügend abgeschiedene Gegenden, welche eine offene Auseinandersetzung mit der Plünderung über Jahre hinweg unmöglich machten (man denke nur an die unzugängliche Landschaft Mauretaniens und anderswo).

Sklavenrazzien im äthiopischen Grenzland wurden sogar bis in die 30er Jahre des 20. Jahrhunderts ungehindert weitergeführt. Diese wurden manchmal auch von Regierungsbeamten durchgeführt - mit der Erklärung, dies seien ‚Steuereintreibungen‘.

Weit von dem Ideal entfernt, keine Verwendung für Sklavenarbeiter zu haben, wurden selbst Kolonialstaaten eine Zeit lang zu den größten Nutznießern der Sklaverei. Sklaven wurden ‚befreit‘ und anschließend in die belgische und französische Streitmacht sowie die portugiesische Polizei einberufen.

Kooperative, afrikanische Anführer hielten manchmal Sklavenkarawanen fest in der Erwartung, sie würden die Gefangenen behalten dürfen, nachdem sie diese doch ‚befreit‘ hatten.

---

<sup>201</sup> Miers, Suzanne und Roberts, Richard, *The End of Slavery in Africa*, Wisconsin 1988, S. 14-27.

<sup>202</sup> Freund, Bill, *The Making of Contemporary Africa*, Bloomington 1984, S. 60f.

Die Franzosen erwähnten in ihren Verträgen mit dem Sklavensultanat *Dār al-Kūt*<sup>203</sup> bis ins Jahr 1908 den Sklavenhandel mit keinem Wort, und sie gingen auch nicht gegen die Sklaverei in Mauretanien vor - dies geschah erst im Jahr 1930! Bis dahin versprachen die französischen Kolonisten, die „Gebräuche, Werte, Besitztümer und religiösen Traditionen“ zu respektieren - was dazu führte, dass bestehende Gesetze niemals durchgesetzt wurden. Manchmal wurde auch mit zweierlei Maß gemessen, so tolerierte das französische Regime noch lange Zeit den internen Sklavenhandel in der mauretanischen Region *Adrār*, aber nicht den Export von Sklaven.

Die Deutschen verabschiedeten Gesetze gegen den Sklavenhandel, forderten aber die Umsetzung dieser zum Beispiel im Togo bis ins Jahr 1900 nicht ein.

Generell kann gesagt werden, dass es in den frühen Tagen der kolonialen Herrschaft für die Beherrschten sehr praktisch, war die Sklaverei aufrecht zu erhalten (siehe Kapitel 5.1.). Nur wenige von ihnen, wenn überhaupt irgend jemand, war mächtig genug um Schritte zu veranlassen sie auszumerzen. Aber sobald ihre Macht gestärkt war und ihre Angst, die einheimische Bevölkerung zu provozieren und den wirtschaftlichen Aufschwung zu hemmen schwand, setzten einige Beamte bewusst Zeichen, um den Niedergang der Institution zu beschleunigen. Andere wiederum sahen nur dabei zu, wie sich die Sklaven selbst befreiten. Demnach war die Kluft zwischen dem rechtlichen Status der Sklaven und ihrer tatsächlichen Stellung und ihre soziale Position ein Spiegelbild der Komplexität der sozialen, politischen und ökonomischen Veränderungen, die zur Zeit der Kolonialherrschaft in Afrika vonstatten ging.<sup>204</sup> Mehr als vermutlich für irgend einen anderen Teil des muslimischen Afrikas wurde im Sudan versucht, den Sklavenhandel zu unterbinden. Viel weniger Aufmerksamkeit wurde der Sklaverei innerhalb des Sudan gewidmet, trotz mannigfaltigen Hinweisen darauf, dass der Großteil der Sklaven für den Norden des Sudan bestimmt waren und das „das Erbe der Sklaverei“ tiefgreifende politische und ökonomische Konsequenzen haben würde. Der Ge- oder Missbrauch der Sklavenfrage in der Propaganda beider Seiten des Nord-/Südkonfliktes ist nur ein Beispiel dieser Konsequenzen. Historisch gesehen war die nordsudanesischen, muslimischen Bevölkerung eine Gesellschaft von Sklavenhaltern und die Einstellung die sich hieraus - verstärkt durch die ‚Grenzland-Mentalität‘ - entwickelte, diente dazu, eine Vielzahl von Ideen und Meinungen zu produzieren, ethnische und religiöse Vorurteile zu schüren und gewisse ökonomische Verhaltensweisen und Erwartungen zu erzeugen, die jeden Aspekt der Gesellschaft durchdrangen und die in einer abgeschwächten Form bis heute vorzufinden sind.<sup>205</sup>

Während des Ersten Weltkrieges wurden die Abkommen des Brüsseler Pakts aus dem Jahr 1890 ausgesetzt und 1919 völlig abgeschafft. Aber in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts verursachte die Sklaverei an der äthiopischen Grenze und das Wiederaufleben des Exports über das Rote Meer nach Arabien in Großbritannien einen Sturm der Entrüstung, welcher zur Bestellung des Sklavereiausschusses durch den Völkerbund führte. Dies wies den Weg zum Sklavereiabkommen<sup>206</sup> im Jahr 1926, das die Unterzeichner zur ‚stufenweisen‘ Abschaffung der Sklaverei in all seinen Erscheinungsformen zwang. Der Begriff Sklaverei war zwar sehr lose definiert<sup>207</sup>, aber das Abkommen verurteilte auch die erzwungene Arbeit, welche von den Kolonialmächten selbst praktiziert wurde.

Die Außerkraftsetzung der Sklaverei war somit - wie bereits die Organisation der Sklaverei selbst - einem Prozess der Vielschichtigkeit unterzogen.

---

<sup>203</sup> Das südlichste, muslimische Sultanat im heutigen Zentralafrika.

<sup>204</sup> Miers, Suzanne und Roberts, Richard, *The End of Slavery in Africa*, Wisconsin 1988, S. 13-41, 485.

<sup>205</sup> O’Fahey, R.S., *Slavery and Society in Dar Fur*, 1985, S. 83f.

<sup>206</sup> Siehe [http://www.admin.ch/ch/d/sr/0\\_311\\_37/index.html](http://www.admin.ch/ch/d/sr/0_311_37/index.html) [letzter Zugriff am 10.04.2011 um 13:41].

<sup>207</sup> Im Artikel 1 Absatz 1 findet man folgenden Satz: „Sklaverei ist der Zustand oder die Stellung einer Person, an der die mit dem Eigentumsrechte verbundenen Befugnisse oder einzelne davon ausgeübt werden.“ <http://www.admin.ch> [letzter Zugriff am 28.01.2011 um 12:12].

## 6. Unsicherheit in der Legitimität des Sklavenhaltens aus emischer Sicht, sowie interne Bestrebungen die Sklaverei abzuschaffen

Bereits in der Entstehungsphase des Islam gab es Diskussionen darüber, ob der Status eines Sklaven mit den religiösen Prinzipien vereinbar sei oder nicht. Denn als der Prophet in Mekka zu predigen begann, waren viele seiner ersten Anhänger Sklaven. Dies trug jedoch nicht dazu bei, dass *Muḥammad* die Institution offen in Frage stellte, obwohl Offenbarungen, die traditionell der frühen Zeit zugeordnet werden, in dieser Hinsicht noch sozialer und liberaler ausgerichtet waren. Dies änderte sich jedoch sehr schnell mit zunehmender Anhängerschaft und dem sich steigernden Einfluss der Glaubensgemeinschaft. Fortan wurden einige bereits zugestandene Verbesserungen (auch im Hinblick auf die Sklaverei) abgeschwächt oder gar in Frage gestellt und aufgehoben.

Trotzdem prädisponierte der Glaube, dass alle Araber von *Hāḡar* - einer Sklavenkonkubine - abstammen, vermutlich die Muslime in ihrer ‚Milde‘ Sklaven gegenüber. Es wird überliefert, dass *Ibrāhīm*, der Stammvater der Muslime - angestiftet durch seine freie Frau Sarah - *Hāḡar* verleugnete. Im Volksglauben wurde dieses Geschehen weiter ausgeschmückt und es entstanden viele Geschichten über die zahlreichen Übel, die sie als Verstoßene mit ihrem Sohn *Ismāʿīl* - dem Urahn der Araber - in der Wüste überstehen musste. Der Koran offenbart hierüber in Sure 2:125-7, dass *Ismāʿīl* und *Ibrāhīm* die Gründer von Mekka und die Erbauer der heiligen *Kaʿba*<sup>208</sup> waren. Später wurde, um der Ablehnung mancher Kalifen - welche von Sklavinnen abstammten - vorzubeugen, darauf beharrt, dass selbst die *Qurais̄* - des Propheten eigener Stamm - von der Konkubine *Hāḡar*, dagegen aber die verachteten Juden von Sarah, der freien Frau, abstammen würden.<sup>209</sup>

Wenn man Informationen über die „islamische Sklaverei“ sucht, findet man vor allem eine große Anzahl an Aufzeichnungen westlicher Wissenschaftler und Gelehrter, die sich alle darüber einig zu sein scheinen, dass es keinerlei oder nur geringfügiges Bestreben seitens muslimischer Länder gab, die Sklaverei zu beenden. So meinte Roberts in seinem im Jahr 1908 erschienenen Buch über das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Koran noch, dass „... die Abschaffung der Sklaverei in den islamischen Ländern unter den bestehenden Verhältnissen zu erwarten eine Utopie sei“. Ebenso fraglich sei es seiner Ansicht nach auch, ob denn der Prophet selbst diese abschaffen hätte können. Obwohl er im selben Atemzug darauf hinwies, dass die Anordnungen des Propheten, die auf die Behandlung der Sklaven abzielten, eine Verbesserung der Lage der Menschen darstellten. Er verschwieg jedoch auch nicht, dass der Prophet *Muḥammad* keinen Versuch unternahm, den Fluch der Sklaverei zu beseitigen. Sir William Muir (1819-1905), seines Zeichens einer der bedeutendsten britischen Islamwissenschaftler seiner Zeit<sup>210</sup>, meinte zu diesem Thema, dass der Prophet an den Fesseln der Sklaverei eher anhaftete, als diese zu lösen, und dass es im Koran keine wie auch immer geartete Auflage gäbe, welche den Muslimen die Befreiung ihrer Sklaven befiehlt.<sup>211</sup>

Westliche Autoren sind sich zumeist bis heute darüber einig, dass die Europäer die Abschaffung der Sklaverei den unwilligen Muslimen regelrecht aufzwingen mussten. Und sogar Edward Said<sup>212</sup> unterließ es -

<sup>208</sup> *Kaʿba* ist die Bezeichnung für den heiligen Schrein in Mekka, welcher den verehrten Schwarzen Stein beherbergt, der während der Pilgerreise umrundet wird. Brenner, Louis, *West African Sufi*, London 2005, S. 209.

<sup>209</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 22f.

<sup>210</sup> Auch wenn dies heute kritisch hinterfragt werden darf; vor allem wenn man sein Werk über den Propheten *Muḥammad* betrachtet, in welchem er nicht mehr zeitgemäße Ansichten vertritt.

<sup>211</sup> Roberts, Robert, *Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qorān*, Leipzig 1908, S. 41.

<sup>212</sup> Edward Said wurde 1935 in Jerusalem geboren und starb im Jahr 2003 in New York. Er war Literaturwissenschaftler und ein wichtiges Sprachrohr für die Araber in den USA und anderswo. Sein wichtigstes Buch erschien im Jahr 1978 (*Orientalismus*), in welchem er die Diskussion über „den Orient“ als wichtigstes Werkzeug des Imperialismus bezeichnete. [www.zeit.de](http://www.zeit.de), s.v. *Edward Said* [letzter Zugriff am 28.04.2011 um 16:07].

seltsamerweise ohne auch nur ein Wort darüber zu verlieren - in seinem einflussreichen Werk „*Orientalismus*“ über dieses Vorurteil zu schreiben. Er kritisierte nur kurz Bernard Lewis äußerst scharf für dessen Herumreiten auf den islamischen „*Rassismus, Sklaverei und andere mehr oder weniger vom Westen angesehene Verbrechen*“. Ansonsten schaffte es das Thema Sklaverei nicht in Saids Index.<sup>213</sup>

## 6.1. Nonkonformistische Traditionen

Sekten machen heutzutage rund 15% der muslimischen Bevölkerung aus, wobei die meisten Mystiker und Nonkonformisten innerhalb des sunnitischen Bereiches zu finden sind. Viele der Abweichler verband und verbindet ihre chiliastische und antinomische Vorstellung und ihr Bestreben der Angleichung aller sozialer Schichten. Sie glauben daran, dass „*sehr bald das große Böse in dieser Welt zerstört und verschwunden sein wird und das Bescheidene ... wird erhöht und die guten Dinge dieser Erde werden geteilt und sie wird (Anm. die Erde) frei sein von Unterdrückern*“. In einer berühmten Prophezeiung heißt es sogar „*die Welt wird mit Gerechtigkeit erfüllt sein*“.

Maxime Rodinson (1915-2004) - seines Zeichens Historiker und Orientalist - meinte jedoch, dass es trotz der liberalen Tendenzen in den diversen muslimischen Sekten beinahe keine Infragestellung des erblichen Status von Sklaven gab. Dies scheint doch etwas zu einseitig betrachtet zu sein, denn obwohl die Sklaverei tief in der Gesellschaft verankert war und auch sehr wenig von einer direkten Auseinandersetzung mit diesem Thema überliefert ist, weist einiges darauf hin, dass es sehr wohl Interpretationen unterschiedlicher Glaubenssätze im Alltag gab. Das sektiererische Vorantreiben in dieser Angelegenheit gipfelte darin, dass die Drusen die Sklaverei abschafften - ein bahnbrechender Moment in der Geschichte des Islam.<sup>214</sup>

## 6.2. Asketen und Mystiker

Trotz einer gewissen „liberalen Offenheit“ lebten die frühen Asketen und Mystiker im Allgemeinen von der Welt zurückgezogen, um ihren Fokus auf die Beziehung mit Gott richten zu können. Asketen traten zum ersten Mal im späten siebten Jahrhundert auf und entwickelten sich allmählich hin zu sufischen Mystikern. Sie propagieren eine so genannte ‚nichtserwartende‘ Liebe zu Gott, die weder von der Aussicht auf das Paradies noch der Furcht vor der Hölle motiviert ist. Sie lenken ihre ganze Aufmerksamkeit auf den „*großen Dschihad*“<sup>215</sup> und verbreiten den Islam auf friedliche Weise. Mitgefühl mit den Unterdrückten dieser Welt zeichnet sie aus, und der Protest gegen Ungerechtigkeit ist ihnen ebenfalls wichtig.

Einer der Hauptgedanken hinter dieser Art des mystischen Denkens war vermutlich um die Sklaven und ehemaligen Sklaven sicherer in der islamischen Hierarchie zu integrieren und somit ihr Schicksal erträglicher zu machen. Genauso wie Sufi-Schaichs auch Adepten darin ermutigten ihre Position - ihr Schicksal - in dieser Welt zu akzeptieren. Dazu schrieb *Suḥaym*<sup>216</sup> folgenden Vers: „*Obschon ich ein Sklave bin, so ist meine Seele doch frei, da es nobel ist (ein Sklave zu sein). Und wenn ich auch schwarz von Farbe bin, so ist mein Charakter weiß.*“ Dies entspricht einem Hadith des Propheten, in welchem er doppelten Lohn im

---

<sup>213</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 16.

<sup>214</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 49f.

<sup>215</sup> Gewisse Schreiber, speziell jene die der schiitischen Richtung angehören, unterscheiden zwischen einem „größeren *ǧihād*“ - also jenem der gegen einen selbst, zur Erlangung der moralischen und religiösen Perfektion, gerichtet ist - und „kleineren *ǧihād*“ - welcher den physischen Kampf gegen den Feind bezeichnet. EI<sup>2</sup>, s.v. *Djihād*, Leiden 1983, S. 538.

<sup>216</sup> *Suḥaym* - auch *ʿAbd Bani ʿI-Ḥashās* genannt (was so viel wie der Sklave der *Banu ʿI-Ḥashās*) bedeutet - war ein Sklavenpoet. Er lebte in Medina während der Regentschaft von *ʿUtmān b. ʿAffān*. EI<sup>2</sup>, s.v. *Suḥaym*, Leiden 1997, S. 776.

Himmel „einem Sklaven, der seine Verpflichtungen gegenüber Gott und seinem Herren vollkommen ableistet“ versprach.

Allerdings drückten einige frühe Sufis soziale Bedenken gegenüber der Sklaverei aus. Viele pochten auf ihre Abstammung von *Abū Ḍarr al-Ġifārī*<sup>217</sup> - einer halb-mythischen Figur - welcher als einer der frühen muslimischen Sozialisten gefeiert wird. Er wurde verbannt, da er Muslime dazu aufgefordert hatte, all ihre weltlichen Besitztümer aufzugeben - vermutlich auch Sklaven. Eine andere inspirierende Gestalt war *Ḥasan al-Baṣrī*<sup>218</sup> - ein aus dem Irak stammender Theologe - von dem berichtet wird, dass er ein freigelassener persische Sklave christlichen Ursprungs war, oder der Sohn eines solchen Mannes.

Die Geschichte von *Rābīʿa al-ʿAdawiyya*<sup>219</sup> verkörpert auch perfekt die sufische Ambivalenz bezüglich der Leibeigenschaft. Geboren in einer armen Familie aus Basra wurde sie sehr bald zu Waise, später gekidnappt und danach einem Händler verkauft. Sie betete mit einem solchen Nachdruck für ihre Befreiung, dass ihr Herr sie auf Grund ihrer Frömmigkeit und Heiligkeit frei ließ. Sie lebte fortan in Armut und Keuschheit und bildete einen Zirkel von Jüngern. Ihre Anhänger interpretierten ihren anfänglichen Freiheitsverlust als eine Möglichkeit zu Gott zu finden und ihre spätere Weigerung, das Geschenk der Sklaverei anzunehmen, als die Ablehnung jeglichen Luxus.<sup>220</sup>

In der Lehre des Sufismus geht es um die erwachsende Gottesliebe, die sich in der Nächstenliebe ausdrückt.

Nach *al-Ġazālī*<sup>221</sup> ist die Erkenntnis des Sufi eine Art Vorstufe - eine abgeschwächte Form - der Erfüllung, welche die Propheten in voller Klarheit erfahren hatten. Diese Erkenntnis ist jedoch nicht einer kleinen elitären Klasse vorbehalten, sondern ist für ihn weit universeller, denn sie ist das Wesen, das den eigentlichen Menschen formt. Und jeder Mensch trägt die Veranlagung in sich, Gott und die Liebe zu erkennen.<sup>222</sup>

*Al-Ġazālī* schaffte auch einen Ausgleich zwischen den Mystikern und den Ulama seiner Zeit, da er die wichtige Position der sufischen Elite im islamischen Establishment erkannte.

Somit mussten die Sufis die Scharia befolgen und ihre exzessiven religiösen Praktiken zügeln. Dahingegen waren die Juristen dazu aufgefordert, die mystische Einbringung von Frömmigkeit anzuerkennen. Die davor starren Linien zwischen Sufi Schaichs und den Ulama begannen - zumindest in den Zentren - zu verwischen. Elite Sufis begannen selbst viele Sklaven zu halten, aber andere hielten an den Prinzipien der Armut fest und standen den Unterprivilegierten weiterhin bei.

---

<sup>217</sup> *Abū Ḍarr al-Ġifārī* war ein Gefährte des Propheten *Muḥammad*. Er begleitete ihn auch im Jahr 622 n.Chr. auf der Hidschra von Mekka nach Medina. Cameron, A.J., *Abū Dharr al-Ghifārī*, London 1973, S. 26.

<sup>218</sup> *Al-Ḥasan b. Abi ʿl-Ḥasan al-Baṣrī* (642-728 n.Chr.) war Sohn eines in *Maisān* gefangenen Sklaven und wurde in Medina geboren. Er wuchs in Basra auf, wo er viele Anhänger des Propheten kennen lernte. Er zählt zu den berühmtesten Personen seiner Generation, dessen Ruhm auf Grund seiner kompromisslosen Frömmigkeit und offenen Verurteilung weltlichen Dingen gegenüber entstand. Unter sufischen Historikern gilt er als einer der größten Heiligen des frühen Islam. Arberry, Arthur John, *Muslim Saints and Mystics*, London 1966, S. 19.

<sup>219</sup> *Rābīʿa* war eine freigelassene Sklavin der *Āl-ʿAtik* - einem Stamm der *Qays b. ʿAdī* - weswegen sie auch als *al-ʿAdawiyya* oder *al-Qaysiyya* bekannt wurde. Smith, Margaret, *Rābīʿa The Mystic*, Amsterdam 1928, S. 3.

Sie wurde in frühester Kindheit bereits in die Sklaverei verkauft und lebte später in Basra, wo sie großen Ruhm als Heilige und Predigerin erlangte. Sie war bei vielen Frommen ihrer Zeit hoch angesehen. Für sie galt das lebenslange Zölibat als ein wichtiger Bestandteil in der islamischen Mystik in Bezug auf die göttliche Liebe. Sie starb laut verschiedenen Quellen entweder im Jahr 752 oder 801 n.Chr. Es wird darauf hingewiesen, dass sich ihr Grab in der Nähe von Jerusalem befindet. Arberry, Arthur John, *Muslim Saints and Mystics*, London 1966, S. 39.

<sup>220</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 50ff.

<sup>221</sup> *Abū Ḥāmid al-Ġazālī* (1058-1111 n.Chr.) gilt als einer der bedeutendsten Theologen in der arabischen Geschichte. Er war ein Fürsprecher des sufisch-theologischen Kompromisses und kritisierte viele Philosophen. Er war der Ansicht, dass die Vernunft einen wichtigen Platz in der Theologie einnehmen sollte und die spekulative Theologie (*kalām*) dieser untergeordnet sei. Lohiker, Rüdiger, *Islam - eine Ideengeschichte*, Wien 2008, S. 90.

<sup>222</sup> *al-Ġazālī*, *Muḥammad*, *Das Elixier der Glückseligkeit*, München 1989, S. 18.

Ğalāl ad-Dīn Rūmī<sup>223</sup> - Dichter und Gründerfigur des Mawlawiyya-Ordens - war persischer Abstammung, lebte und wirkte jedoch in Konya, Anatolien. In seinem Werk wimmelt es vor Metaphern über die Knechtschaft, fallweise benutzte er auch Allegorien, die die ganze Realität der Sklaverei beschrieben. Seine Lehre beruhte darauf, dass die Liebe die Hauptkraft des Universums ist. Und nur die Liebe zu Gott befähigt zur Liebe gegenüber allen Mitmenschen.

Monistisch geprägte Sufis des westlichen Mittelmeeres hingegen hinterfragten die Dienerschaft komplett und offen. *Ibn al-ʿArabī* bezeichnete eine Sklavin aus dem Hidschas als eine Heilige. Signifikant ist trotz allem, dass er es unterließ ihren Namen zu nennen und sie nur als „Sklavenmädchen von *Qāsim ad-Dawlah*“ bezeichnete.

Die Chishtiyya-Orden<sup>224</sup> in Indien bekundeten von Beginn an tiefe Sympathie für die Armen aller Glaubensrichtungen - dies beinhaltete auch eine leise Kritik an der Sklaverei. Ein gefeierter Chishti aus dem 13./14. Jahrhundert - *Niẓām ad-Dīn Awliyā*<sup>225</sup> - stellte den Dienst an den Armen über das Gebet oder andere spirituelle Übungen und nahm sich der spirituellen Bedürfnisse der Hindus an. Einmal erzählte er voll Bewunderung eine Geschichte über seinen Lehrer, der eine Sklavin befreite, weil sie sich so sehr nach ihrem Sohn in ihrer Heimat sehnte.<sup>226</sup>

### 6.3. Theologen und Philosophen

Der überaus produktive Autor *ʿAmr b. Baḥr al-Ğāḥiẓ*<sup>227</sup> war ein eifriger Anhänger der *Muʿtazila*<sup>228</sup>. Er kritisierte zwar vereinzelt Aspekte der Sklaverei, aber verurteilte die Institution an sich nicht. In den meisten seiner Schriften erkennt man sehr deutlich, dass er von der Inferiorität mancher Rassen (und hier vor allem der schwarzen Bevölkerung) völlig überzeugt war.

Muslimische Philosophen und Wissenschaftler, trotz dem sie nicht immer vertraut waren mit den Ansichten Aristoteles, stimmten im Generellen mit ihrem „ersten Lehrmeister“ darüber überein, dass die „Sklaverei von Natur aus“ existiere.

*Abū l-Ḥasan Muḥammad al-ʿAmirī*<sup>229</sup> schrieb über die natürliche Überlegenheit der Herren ihren Sklaven gegenüber. *Abū an-Naṣr Muḥammad al-Fārābī*<sup>230</sup> - der als „zweiter Lehrmeister“ verehrt wird meinte - dass es nur den Menschen, welche „am besten und nützlichsten waren vergönnt war zu dienen und Sklaven zu

<sup>223</sup> Ğalāl ad-Dīn Rūmī wurde im Jahr 1207 n.Chr. in Balch (im heutigen Afghanistan) geboren und bereiste schon sehr früh den Vorderen Orient. Den Großteil seines bewegten Lebens verbrachte er in der Residenz Konya, wo er auch im Jahr 1273 n.Chr. starb. Er war Poet sowie Mystiker und gilt als der Begründer des Derwischordens der *Mawlawiyya*. Richter, Gustav, *Persiens Mystiker Dschelāl-eddin Rumi*, Breslau 1933, S. 8-11.

<sup>224</sup> Die *Chishtiyya* wurden nach einem Ort im Iran benannt und im 13. Jahrhundert n.Chr. gegründet. Sie sind vor allem in Indien weit verbreitet und zählen dort zu den wichtigsten Strömungen. Sie zeichnen sich vor allem durch ihre Volksfrömmigkeit aus und nannten Indien sogar das Heilige Land der Muslime. Lohker, Rüdiger, *Islam - eine Ideengeschichte*, Wien 2008, S. 161.

<sup>225</sup> Šayḥ Niẓām ad-Dīn Awliyā<sup>2</sup>, ist ein weithin verehrter Heiliger der *Chishtiyya*. Er wurde im Jahr 1243-4 n.Chr. in *Badāʿūn* geboren, lebte jedoch die meiste Zeit in Delhi, wo er auch im Jahr 1325 n.Chr. starb. El<sup>2</sup>, s.v. *Niẓām al-Dīn Awliyā*<sup>2</sup>, Leiden 1995, S. 68.

<sup>226</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 50ff.

<sup>227</sup> *Abū ʿUtmān ʿAmr b. Baḥr al-Kinānī al-Fuqaymī al-Baṣrī* - besser unter seinem Beinamen *al-Ğāḥiẓ* bekannt - wurde im Jahr 776 n.Chr. geboren und starb 868 n.Chr. Er war ein berühmter arabischer Autor, welcher sich unter anderem mit den Qualitäten der verschiedenen Völker sowie mit der *muʿtazilitischen* Theologie auseinandersetzte. Enderwitz, Susanne, *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation*, Freiburg 1979, S. 5-7.

<sup>228</sup> Die *Muʿtazila* waren eine Bewegung in der rationalistisch geprägten islamischen Theologie, welche unter dem Begriff *kalām* bekannt wurde und eine wichtige Strömung in der islamischen Gedankenwelt darstellte. Sie hatten ihren Ursprung im 8. Jahrhundert und bestanden bis ins 11. Jahrhundert n.Chr. vor allem in Bagdad und Basra. Adang, C., Schmidke, S. und Sklare, D., *A Common Rationality*, Würzburg 2007, S. 11.

<sup>229</sup> *Al-ʿAmirī*, *Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Yūsuf* war ein Philosoph, der hauptsächlich in Persien lebte. Er wurde im frühen 10. Jahrhundert n.Chr. im *Ḥurāsān* geboren und studierte mit dem bekannten Geografen und Philosophen *Abū Zayd al-Balḥī*. Gestorben ist er am 6. Januar 992 n.Chr. in *Nišāpūr*. El<sup>2</sup> Supplement, s.v. *al-ʿAmirī*, Leiden 2004, S. 72.

<sup>230</sup> *Al-Fārābī* wurde um das Jahr 870 n.Chr. in *Fārāb* in Turkestan geboren. Er lernte in Bagdad die arabische Sprache und gilt als einer der bedeutendsten und einflussreichsten muslimischen Philosophen. Er starb laut mehreren Berichten im Jahr 950 n.Chr. Netton, Ian Richard, *Al-Fārābī and his school*, London 1992, S. 4-7.

werden“. Und auch der gefeierte iberische Kontrahent von *al-Ġazālī - Ibn Rušd*<sup>231</sup> - akzeptierte die Versklavung von Gefangenen und die Verteilung von Frauen und Kindern als Kriegsbeute.

Einige islamische Philosophen bezogen sich allerdings auf liberalere griechische Texte; vermutlich im Wissen, dass Aristoteles den Sophist Alkidamas anführte, der ganz im Gegenteil zu Ersterem der Auffassung war, dass „*die Natur niemand zum Sklaven gemacht hat*“. Sie mochten vielleicht auch mit der stoischen Kritik über die Knechtschaft vertraut gewesen sein. Einige islamische Philosophen beziehen sich natürlich auch auf den Rat Aristoteles, den dieser Alexander dem Großen mit auf den Weg gab, nämlich dass es nobler sei, freie Männer zu regieren als Sklaven. Oder auf Platon, der hierzu meinte „*dies ist kein Herrscher, der über Sklaven herrscht*“.

Die Auffassung, dass die Sklaverei als Bestrafung für begangene Sünden anzusehen oder eine göttliche Bestimmung sei, ging vermutlich mit dem Nachlassen des rationalen Denkens ab Beginn des 13. Jahrhunderts einher. Die Vorstellung, dass sämtliche Dinge bereits vorherbestimmt sind, siegte; diese Theorie wurde durch die Argumentationen des Theologen *Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl al-Aš'arī*<sup>232</sup> gestützt. Daraus folgte, dass die philosophischen Ideen und Lehrsätze der *Mu'tazila* mit dem sektiererischen Islam in Verbindung gebracht wurden, insbesondere mit den schiitischen und zayditischen<sup>233</sup> Strömungen.<sup>234</sup>

### 6.3.1. Die Etablierung eines schiitischen Konsens

Eine liberale Haltung in Bezug auf die Leibeigenschaft wurde vor allem schiitischen Imamen zugeschrieben. *'Alī b. Abī Ṭālib*<sup>235</sup> zum Beispiel verbot die Versklavung von Frauen im Zuge einer Eroberung. Hiervon ausgenommen waren nur Frauen, die im feindlichen Heerlager gefangen genommen werden konnten. Auch folgende Aussage ist von ihm überliefert: „*Ich wäre beschämt darüber, je einen Mann als Sklaven zu nehmen, der Allah seinen Herren nennt*“; vermutlich um auf die doch häufige Praxis der Versklavung von Muslimen hinzuweisen, oder auch um die Befreiung von Konvertiten zu befehlen.

Über ihn wird darüber hinaus berichtet, dass er Sklaven nur aus dem Grunde erstand, um sie danach befreien zu können und um damit wiederum seine Frömmigkeit zu demonstrieren. Es wird ihm trotz allem nachgesagt, 17 Konkubinen gehabt zu haben.

Die Beweise für eine solche, eher humane, Einstellung diesem Thema gegenüber gibt es nur sehr spärlich von späteren Imamen. *Ḥusayn*, der Sohn von *'Alī* und *Fāṭima*, erhielt einst ein Sklavenmädchen als Geschenk von dem ‚Thronräuber‘ *Mu'āwiya*. Vollkommen überfordert von dem Gedanken, das Mädchen könnte womöglich den Koran zitieren befreite er sie sofort. *Zayn al-'Abidīn*<sup>236</sup>, Enkel von *'Alī*, befreite ebenfalls eine große Anzahl an Sklaven. Allerdings ist zu betonen, dass es keinen zwingenden Grund, gibt Behauptungen wie: „*hätte er noch länger gelebt, so hätte er alle Sklaven befreit*“ zu glauben.

<sup>231</sup> *Abu 'l-Walīd Ibn Rušd* - in Europa besser unter dem Namen *Averroes* bekannt - ist eine der herausragenden Persönlichkeiten in der islamischen sowie europäischen Geschichte. Er spielte eine bedeutende Rolle in der Verteidigung der griechischen Philosophie gegen die Angriffe der *aš'arītischen* Theologen (*Mutakallimun*), angeführt von *al-Ġazālī* (gestorben 1111 n.Chr.). Geboren wurde *Averroes* laut seinen Biografen im Jahr 1126 n.Chr. in *Córdoba*, Spanien und starb 1198 n.Chr. Fakhry, Majid, *Averroes*, Oxford 2001, S. 1.

<sup>232</sup> *Al-Aš'arī* (gest. 936 n.Chr.) war *mu'tasilitischer* Theologe, bevor er seine eigene orthodoxe theologische Schule gründete. Lohiker, Rüdiger, *Islam - eine Ideengeschichte*, Wien 2008, S. 87f.

<sup>233</sup> Die *Zaydiyya* sind ein Zweig innerhalb der schiitischen Strömung, welche sich auf Grund der Revolte um *Zayd b. 'Alī b. al-Ḥusayn* in *Kūfa* im Jahr 740 n.Chr. abspalteten. Elʔ, s.v. *Zaydiyya*, Leiden 2002, S. 477.

<sup>234</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 53f.

<sup>235</sup> *'Alī b. Abī Ṭālib* war der Vetter und spätere Schwiegersohn des Propheten. Die Tochter des Propheten - *Fāṭima* - gebar ihm die beiden Söhne *Ḥasan* und *Ḥusayn*, welche als einzige das Blut des Propheten weitervererbten. Seine Wahl zum vierten Kalifen wurde nicht anerkannt, und er wurde im Jahr 661 n.Chr. in *Kufa* ermordet. Die Partei *'Alīs* (*šī'a*) war der ausschlaggebende Grund für die tiefgreifendste Spaltung in der Geschichte der Muslime in Schiiten und Sunniten. Ibn Ishāq, *Das Leben des Propheten*, Zypern 2008, S. 272.

<sup>236</sup> *Zayn al-'Abidīn*, *'Alī b. al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib* war der vierte Imam der Zwölferschiiten. Die meisten Quellen datieren seine Geburt mit dem Jahr 658-9 n.Chr. Es wird gesagt, dass er im Jahr 712 oder 713 n.Chr. starb und das sich sein Grab in *al-Baqī'* befindet. Schiitische Autoren vermuten hinter seinem Tod einen Giftanschlag des zu dieser Zeit regierenden Kalifen *al-Walīd* oder dessen Sohn *Hišām*. Elʔ, s.v. *Zayn al-'Abidīn*, Leiden 2002, S. 481ff.



*Abū ʿAbd Allāh Ǧaʿfar b. Muḥammad aṣ-Ṣādiq*<sup>237</sup> war der sechste Imam und - auf Grund seiner tragenden Rolle die er in der Ausarbeitung des schiitischen Rechts einnahm - bekannt als „der Gesetzgeber“. Er „predigte gegen die Sklaverei“ und nahm Bezug auf die Aussage des Propheten, der einst sagte, dass der Mann der mit Sklaven handelt ein Ausgestoßener von der Menschheit sei. Er forderte, alle muslimischen Sklaven nach spätestens sieben Jahren zu befreien; spätere schiitische Gelehrte interpretierten dies jedoch mehr als eine hoch angesehene, empfohlene Tat als eine verbindliche Pflicht. Obwohl es in der Theorie keinen verbindlichen Dschihad mit dem Schwert nach dem Entrücken des zwölften Imam geben konnte und Kriegsgefangene und somit Sklaven nicht mehr verfügbar waren, handelten nicht alle danach. So erließen die *Būyiden*<sup>238</sup> - welche im Irak und westlichen Iran herrschten - das Gesetz, dass sie einen Heiligen Krieg ausrufen konnten, da sie ja die „Außengrenzen des Reiches überwachten“.<sup>239</sup>

### 6.3.2. Die *ismāʿīlitische* Abspaltung

*Ismāʿīlitische* Sekten, welche mit den Zwölfen über die Erbfolge *Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq*’s uneins waren, waren im allgemeinen Befürworter der Gedankenfreiheit. Darüber hinaus waren sie auch gesetzwidrig und millenaristisch eingestellt, aber die meisten von ihnen waren nur bedeutungslos und kurzlebig.

*Abū Saʿīd al-Ḥasan b. Bahrām al-Ǧannābī*<sup>240</sup>, der Mahdī der *Qarmaṭen*<sup>241</sup> in Bahrayn, war kein Sklavereigegner. Er gründete um das Jahr 890 n. Chr. seinen eigenen Staat, welcher sich mit der Zeit bis *al-Aḥsāʾ* (eine Oasengruppe im Osten Saudi Arabiens) ausdehnte. Die Regierungsform war quasi-republikanisch, es gab keine Steuern zu entrichten und die Armen profitierten von großzügigen sozialen Leistungen. Trotzdem war dieser frühe ‚Wohlfahrtsstaat‘ von einer dienenden Unterklasse abhängig, welche vornehmlich aus angekauften schwarzen Sklaven bestand, die im 11. Jahrhundert bereits rund 30.000 Menschen ausmachten.

Die *Qarmaṭen* aus *Bahrayn* versklavten sogar muslimische Feinde, trotz des Wissens, dass dies im Hinblick auf religiöse Vorschriften verboten war. Im Jahr 925 n. Chr. überfielen sie eine Pilgerkarawane, welche sich auf dem Rückweg nach Syrien befand, und nahmen dabei 2.200 Männer und 500 Frauen gefangen. Unter ihnen befand sich der Gelehrte *al-Azharī*, der Sklave einer Beduinenfamilie wurde. Rund fünf Jahre später überfielen sie Mekka selbst, entfernten den heiligen schwarzen Stein als einen Götzen und versklavten unzählige Einwohner beiderlei Geschlechts. Allerdings wurde der *qarmaṭische* Staat im Jahr 1077 n. Chr. von Beduinen überrannt, und die Sekte verschwand spurlos.

Die meisten späteren Kalifen der *Fāṭimiden*<sup>242</sup>, welche das größte *ismāʿīlitische* Staatsgebiet überhaupt regierten bevor es 1171 n. Chr. kollabierte, zeigten noch weniger Zweifel an der Richtigkeit der Sklaverei.

<sup>237</sup> *Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq* war der Urenkel *al-Ḥusains* und gilt den Zwölferschiiten als sechster Imam. Er war zwar politisch nicht aktiv, jedoch gilt er als der Begründer des schiitischen Rechts, das sich auf seine zahlreichen Aussprüche stützt. Als er im Jahr 765 n. Chr. starb, sorgte dies für Verwirrung unter seinen Anhängern, da der zu seinen Lebzeiten designierte Nachfolger - sein Sohn *Ismāʿīl* - bereits vor ihm verstorben war. Lohlker, Rüdiger, *Islam - eine Ideengeschichte*, Wien 2008, S. 103.

<sup>238</sup> Die *Būyiden* waren neben den *Sāmāniden* die einflussreichste Dynastie, welche sich vom iranischen Plateau allmählich in den Irak ausbreiten konnte. Sie markierten ein so genanntes „iranisches Intermezzo“ zwischen der arabischen Dominanz des Frühislams und den türkischen Eroberungen des 11. Jahrhunderts n. Chr. El<sup>2</sup>, s.v. *Buwayhids* oder *Būyids*, Leiden 1979, S. 1350.

<sup>239</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 55f.

<sup>240</sup> *Al-Ǧannābī*, *Abū Saʿīd Ḥasan b. Bahrām* war der Begründer der *qarmaṭischen* Vorherrschaft in Ostarabien. Er verfügte über eine herausragende Vormachtstellung in *Bahrayn*, ehe er im Jahr 913 n. Chr. von einem Sklaven zusammen mit einigen seiner höchsten Offiziere ermordet wurde. El<sup>2</sup>, s.v. *Djannābī*, Leiden 19, S. 452.

<sup>241</sup> Als *Qarmaṭen* wurden die Anhänger einer Gruppe *Ismāʿīliten* genannt. Die Bewegung, unter der Führung von *Ḥamdān Qarmaṭ* (vermutlich Namensgeber der Abspaltung), war ein Teil einer generellen *ismāʿīlitischen* Bewegung. Nach *Ḥamdān*’s Revolte gegen die Führungsspitze im Jahr 899 n. Chr. und seines anschließenden Verschwindens wurde der Begriff *Qarāmiṭah* für diese spezielle Gruppierung innerhalb der *ismāʿīlitischen* Strömung - welche den *fāṭimidischen* Kalifen nicht anerkannte - verwendet. El<sup>2</sup>, s.v. *Karmaṭ*, Leiden 1978, S. 660.

<sup>242</sup> Die *Fāṭimiden* waren eine Dynastie, die in Nordafrika und später in Ägypten von 909 bis 1171 n. Chr. herrschte. Begründer dieser Dynastie war *ʿUbayd Allāh* („der Mahdī“), welcher von 909 bis 934 n. Chr. regierte. Die Dynastie leitet ihren Namen von *Fāṭima* ab - die Kalifen dieser Dynastie legitimierten ihren Herrschaftsanspruch durch ihre angebliche Abstammung von *ʿAlī* und *Fāṭima*. El<sup>2</sup>, s.v. *Fāṭimids*, Leiden 1983, S. 850.

Der Sohn und Nachfolger des Mahdis nannte sich selbst *Qāʿim* - den „Richter am Ende der Welt“. Er umgab sich mit Sklavensoldaten und Sklavenbeamten, die vor allem aus slawischen Ländern stammten. Einer dieser Sklaven, der Eunuch *Ġawḍar*<sup>243</sup>, wurde zum mächtigsten Mann im Königreich. Um den großen Bedarf an Sklaven zu decken, unternahmen die *Fāṭimiden* Streifzüge entlang der Adria und importierten Schwarze aus dem Süden.

*Abū Ḥanīfa* verfasste selbst kein Werk, doch seine Lehrmeinungen sind von seinen Schülern festgehalten worden, zum Beispiel in dem Werk *Iḥtilāf Abī Ḥanīfa wa Ibn Abī Laylā* und *ar-Radd ʿalā Siyar al-Awzāʿī* von *Abū Yūsuf*. Er erlaubte nicht nur die Sklaverei als solche, sondern erließ auch ein Gesetz für einige spezielle Details. *An-Nuʿmān* befahl zwar, dass keine freie Person in die Sklaverei geschickt werden darf, aber er meinte vermutlich nur freie Muslime. Der *ismāʿīlitische* Gelehrte *Ḥāmid ad-Dīn al-Kirmānī* leitete die *fāṭimidische* Mission in Kairo. Er lehnte Türken, Schwarze sowie Berber, die sich für einen Posten bewarben, auf Grund ihrer angeblichen geistigen Minderwertigkeit ab; vermutlich um ihre spätere Versklavung zu rechtfertigen.

Die große Ausnahme unter den *Fāṭimiden* in Bezug auf die Haltung gegenüber der Sklaverei war der Kalif *al-Ḥākīm*<sup>244</sup>, welcher von Kairo aus regierte und der danach strebte, der perfekte *ismāʿīlitische* Führer zu sein. Er wurde so exzentrisch, dass er für verrückt erklärt wurde. Er verfolgte soziale Gerechtigkeit und einen puritanischen Lebensstil. Im Jahr 1013 n. Chr. befreite er sämtliche seiner Sklaven - Männer wie auch Frauen - jedoch ohne seinen Anhängern selbiges zu befehlen. Im Jahr 1021 n. Chr. ritt er auf seinem Esel hinaus in die Wüste und verschwand, ohne jemals wieder gesehen worden zu sein. Jene die in ihm eine göttliche Erscheinung sahen, nannten sich selbst *Muwaḥḥidūn* (was soviel wie Unitarier bedeutet), aber die Bezeichnung Drusen<sup>245</sup> - der Begriff geht auf einen frühen Führer zurück - blieb an ihnen haften. Bei einem Aufstand niedergeschlagen, flüchteten sie in die Berge Syriens um hier die Rückkehr *al-Ḥākīm*’s abzuwarten.

Die Drusen übernahmen in ihrem spirituellen Gesetz (*aš-Šarīʿa al-Ruhaniyya*) viel aus dem *fāṭimidischen* Gesetzbuch *Abū Ḥanīfa*’s, jedoch verboten sie ausdrücklich die Sklaverei, das Konkubinat sowie die Polygamie. *Bahāʿ ad-Dīn*<sup>246</sup> beschrieb dies in einem sehr frühen Epistel. Die Verpflichtung, welche Gläubige eingehen um der Gemeinschaft anzugehören, schien bereits damals unvereinbar mit der Sklaverei zu sein, da die Anhänger komplett frei sein mussten. Ferner heißt es: „... die drusische Religion lehrt, dass allen menschlichen Seelen die gleiche Möglichkeit für ihre Seelenwanderung von einem Körper zum anderen gegeben wird; deshalb sind Unitarier ... freie Menschen in dem Moment, in dem sie die unitarische Doktrin anerkennen.“ Aber auch der drusische Egalitarismus ging nie so weit, die unterschiedlichen Abstufungen und Klassifizierungen innerhalb der Gesellschaft völlig abzuschaffen.<sup>247</sup>

Liberalistische Tendenzen scheinen in den mittleren Jahrhunderten des Islam im Sand verlaufen zu sein. Die Drusen wurden immer mehr in die Isolation zurückgedrängt, der *ismāʿīlitische* Einfluss erreichte seinen Tiefpunkt und die im 16. Jahrhundert wieder aufkommende schiitische Politmacht gab nur einer weiteren Flut

---

<sup>243</sup> *Ġawḍar* war ein Eunuch - das Epithet *ustād*, das ihm im Generellen anhaftet, deutet zumindest auf diese Tatsache hin - und Sklave, welcher eine wichtige Rolle unter dem ersten *Fāṭimidenkalifen* spielte. EI<sup>2</sup>, s.v. *Djawḍar*, Leiden 1983, S. 491.

<sup>244</sup> Der *Fāṭimiden*-Kalif *Al-Ḥākīm* herrschte Anfang des 11. Jahrhunderts und ist vor allem auf Grund seiner tiefgreifenden Einschränkungen des öffentlichen Lebens sowie seiner grausamen Verfolgung von Christen bekannt. Im Bezug auf den Sklavenhandel ist seine Herrschaft von Interesse, da er den Handel mit der kostbaren Luxusware zwar nicht ganz unterband, aber doch den Verkauf von Sängersklavinnen untersagte. Sein mysteriöses Verschwinden im Jahr 1021 n. Chr. sorgte für zahlreiche Spekulationen. Ess, van Josef, *Chiliasische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, Heidelberg 1977, S. 9f.

<sup>245</sup> *Drusen* sind heutzutage vor allem in Syrien sowie im Libanon und auch in Israel anzufinden. Der Begründer der Bewegung war *Hamsa al-Labbad* - ein so genannter *ismāʿīlitisch-fāṭimidischer* ‚Werber‘ (*dāʿī*) aus dem Ostiran. Er war es auch, der die Göttlichkeit der *Fāṭimiden*-Kalifen bis *al-Ḥākīm* und die Bekenntnis zur Einheit Gottes propagierte. Lohker, Rüdiger, *Islam - eine Ideengeschichte*, Wien 2008, S. 142.

<sup>246</sup> *Al-ʿAmilī*, *Muḥammad b. Ḥusayn Bahāʿ ad-Dīn* wurde im Jahr 1547 n. Chr. geboren und starb 1621 n. Cr. Er war Autor zahlreicher Werke unterschiedlichster Themen in arabischer und persischer Sprache. EI<sup>2</sup>, s.v. *al-ʿAmilī*, Leiden 1979, S. 436.

<sup>247</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 56-59.

an Versklavung den Anstoß. *Ibādītische*<sup>248</sup> Überlebende innerhalb der *ḥarīḡītischen*<sup>249</sup> Gemeinde zum Beispiel wurden zu mächtigen Händlern schwarzer Sklaven. Aber im Untergrund konnten diese Ideen vermutlich weiterleben und motivierten Abolitionisten späterer Tage.<sup>250</sup>

## 6.4. Sklavenrevolten in islamischen Ländern

Aber nicht nur Sekten und religiöse Randgruppen setzten sich mit dem Thema der Sklaverei auseinander und suchten Wege aus dieser Lage. Es kam, wenn auch nur vereinzelt und ohne längerfristigen Auswirkungen, ebenso zu Aufständen innerhalb der ‚Sklavenklasse‘. Diese Revolten sind uns zwar aus Geschichtsbüchern nur sehr spärlich übermittelt, jedoch kann man davon ausgehen, dass das Auftreten solcher Sklavenrevolten immer wieder eine Auseinandersetzung auch innerhalb der islamischen Gelehrten mit diesem ansonsten in der breiten Öffentlichkeit totgeschwiegenen Thema forderte.

### 6.4.1. Der Mahdi-Aufstand

Der Mahdi-Aufstand hatte zu Beginn den Zweck, sich gegen die Unterdrückung der europäischen Kolonialmächte zu stellen. Erst im späteren Verlauf dehnte sich die Intention der Revolte weiter aus. Eine wichtige Bedeutung im Kampf gegen die Fremdherrschaft der europäischen Kolonialherren spielte auch die religiös motivierte Komponente des Heiligen Krieges.

Die Stärke des Islam - genau wie die des Christentums - liegt darin, dass er viele Nationen unter einer Fahne vereinen kann und er im Hinblick auf traditionelle Kulturen eine sehr tolerante Religion ist. Eine typische uns Europäern anhaftende Rassendiskriminierung war dem Islam - zumindest zu Beginn - fremd. Denn schon der Prophet meinte, dass seine Anhänger sich seinem Nachfolger unterwerfen sollen, selbst wenn dieser ein schwarzer Sklave sei.

Der Islam hatte für viele afrikanische Länder eine große Anziehungskraft, da in seinem Namen eine stolze Geschichte geschrieben wurde und dies auf seine Anhänger übertragen wurde; im Gegenzug dazu versuchten die europäischen Kolonialmächte ihnen einzugeben, dass ihre Geschichte leer und unbedeutend sei.

Die Kolonialmächte versuchten mit Druck, die eroberten Gebiete an Unterlegenheit und Gehorsam zu gewöhnen, wohingegen der Islam die Schaffung eines Friedensreiches proklamierte, in dem der ‚Rechtgeleitete‘ (*mahdī*) die Einheit der Menschen herbeischaffen würde.

Je mehr sich die einheimische Bevölkerung unter Druck gesetzt fühlte, um so sehnsüchtiger wurde auf den Retter des wahren Islam gewartet, der in der Endschlacht die ganze Welt für den Islam erobern würde. Diese Bewegungen erlebten vor allem Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts einen enormen Zustrom, als die Zustände unter den Kolonialmächten immer erdrückender wurden.

---

<sup>248</sup> Die *Ibādīten* sind ein Hauptableger der *Ḥarīḡīten*, die heute noch im Oman, Libyen, Tunesien, Südalgerien und Ostafrika anzutreffen sind. Lohlker, Rüdiger, *Islam - eine Ideengeschichte*, Wien 2008, S. 137.

<sup>249</sup> Die *Ḥarīḡīten* gehören der frühesten religiösen Sekte innerhalb des Islam an. Sie waren vor allem auf Grund ihrer Haltung gegenüber anderen Muslimen - welche sie allesamt als Ungläubige ansahen und auch angriffen - berüchtigt und angefeindet. Lohlker, Rüdiger, ebd. S. 137.

<sup>250</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 63ff.

Als antikolonialer Widerstand formierten sich verschiedenste Bewegungen, wie zum Beispiel auch der *Muhammad-Aḥmad*<sup>251</sup>-Aufstand der Jahre 1881-85 im Sudan.

Dieser Aufstand, der von hier aus eine Reihe anderer Länder zum Widerstand gegen die Kolonialmächte inspirierte, kann zwar nicht als reiner Sklavenaufstand gewertet werden, er zeigt jedoch die große Wirkung, welche die Teilnahme von Sklaven haben konnte.

Am 26.01.1885 konnte von den Aufständigen Khartoum eingenommen werden, was einen großen Sieg für die Mahdisten bedeutete und eine herbe Niederlage für Großbritannien.

Dieser Bewegung schlossen sich auch viele entflozene Sklaven an, in der Hoffnung, auch Teil der Einheit zu sein und die Fesseln der Gefangenschaft ablegen zu können.

In vielen kolonial und halbkolonial besetzten Gebieten Afrikas sowie des Nahen und Mittleren Ostens führte der Mahdi-Aufstand zu einer breiten Welle an Sympathie und Solidarität.

Erst im Jahr 1899 konnten die Überreste der Mahdi-Bewegung zerschlagen werden, und der Mahdi-Staat existierte endgültig nicht mehr.<sup>252</sup>

## 6.4.2. Aufstände in Vorderasien

Die berühmtesten Sklavenaufstände der islamischen Welt waren sicherlich im heutigen Gebiet des Iraks anzutreffen. Es gibt keine schriftlichen Belege für größere Revolten (abgesehen jener des zuvor genannten Mahdi-Aufstandes, welcher zum Großteil von Sklaven mitgetragen wurde) in Nordafrika. Sicherlich ist dies auf die erheblich besseren Lebensbedingungen der nordafrikanischen Sklaven zurückzuführen, welche nicht unter menschenunwürdigen Gegebenheiten ihr Dasein fristen mussten.

Am Unterlauf des Tigris konnten durch ansteigende Sklavenarbeit riesige Mengen an Reis und Zuckerrohrpflanzen angebaut werden. Am eindrucksvollsten wurden die Sklaven jedoch bei der Urbarmachung der großen Salzmarschen im südmesopotamischen Deltagebiet um Basra eingesetzt. Durch regelmäßige Sklavenimporte aus Ostafrika konnte in diesem Raum eine gezielte Bodenverbesserung erreicht werden. Dies war mitunter der Grund für den Machtaufstieg innerhalb dieses Gebietes. Die Melioration in Mesopotamien stellte somit neben der agrarischen Nutzung im Maghreb (siehe Kapitel 4.2.1.) ein weiteres Beispiel für den Einsatz von Sklaven in der Landwirtschaft dar.

Die aus Ostafrika stammenden Zandsch wurden hier in große Arbeitsgemeinschaften zusammengefasst und mussten unter unmenschlichen Bedingungen arbeiten, was schlussendlich sicherlich auch zum großen Sklavenaufstand führte.

Die langwierigen Aufstände der Zandsch (schwarze Sklaven) im irakischen Raum wurden aber auch durch den ab etwa 860 n.Chr. beginnenden Niedergang der abbasidischen Autorität und dem daraus entstandenen innenpolitischen Chaos ausgelöst. Dadurch wurden die zum Großteil empfindlichen Bewässerungssysteme vernachlässigt, und die Bauern waren trotz allem den hohen Steuerbelastungen und ständigen Übergriffen rivalisierender Truppenteile ausgesetzt. Landflucht und Hunger waren die Folge und für die Sklaven gab es keine Alternative, ihren Lebensunterhalt zu bestreiten.

Erst nach jahrzehntelangen Kämpfen konnten die aufständigen Sklaven niedergeschlagen werden. Die verheerenden Auswirkungen im wirtschaftlichen Bereich lassen sich bis heute nicht leugnen.<sup>253</sup>

---

<sup>251</sup> *Muhammad Aḥmad b. as-Sayyid ʿAbd Allāh* (auch *al-Mahdī* genannt) wurde am 12. August 1844 geboren und starb am 22. Juni 1885 in Omdurman. Er gilt als der Urheber eines ausgedehnten islamischen Staates, welcher sich vom Roten Meer bis nach Zentralafrika spannte und Begründer einer Bewegung die auch noch nach seinem Tod den Sudan prägte. Als Jugendlicher wandte er sich von einer orthodoxen Religionsauffassung hin zur mystischen Interpretation des Islam und proklamierte im Jahr 1881 seine göttliche Mission. Seine Absicht auch die Regierung von nicht-religiösen Einflüssen zu befreien gipfelte in der Einnahme Khartoums am 26. Jänner 1885. [www.britannica.com](http://www.britannica.com) s.v. *al-Mahdī* [letzter Zugriff am 29.04.2011 um 09:08].

<sup>252</sup> Vgl. Loth, Heinrich, *Kolonialismus und Religion*, Berlin 1987.

<sup>253</sup> Feldbauer, Peter, *Die islamische Welt 600-1500*, Wien 1995, S. 63-69.

Im Laufe des achten/neunten Jahrhunderts mehrten sich wie gesagt Revolten gegen die starren sozialen Ordnungen und Repressionen. Angeführt wurden diese - in der islamischen Welt von Mesopotamien über Armenien und Aserbaidschan - von selbsternannten Propheten, die eine große Heerschar an Anhängern um sich gruppieren konnten.<sup>254</sup>

Zwei Sklavenaufstände brachen zum Beispiel im siebten Jahrhundert im südlichen Irak aus, ein kleinerer im Jahr 689-90 n.Chr. und ein bedeutend größerer erschütterte im Jahr 694-5 n.Chr. das Land. Die zweite Rebellion wurde vermutlich von einem schwarzen Sklaven namens *Rābaḥ Širzanġī* angeführt. Der Zeitpunkt dieses Aufstandes stimmt mit dem der *ḥariġītischen* Rebellen überein, welche im Sumpfland der Region Zuflucht suchten; und vielleicht gab es auch eine Verbindung zwischen den Sklaven und den Sektierern, auch wenn Historiker dieser Zeit es verabsäumten hier eine Verbindung herzustellen.<sup>255</sup>

Aber dann im Jahr 868-9 n.Chr. erreichten die Unruhen schlussendlich die Stadt Basra unter der Führung von *ʿAlī b. Muḥammad*<sup>256</sup>, einem selbsternannten neuen Propheten.<sup>257</sup> *ʿAlī b. Muḥammad* - Anführer des dritten südirakischen Zandsch-Aufstandes von 869 bis 883 - verstand es, gewisse religiöse Ideologien zu seinen Gunsten zu nutzen, um seine Position zu stützen. Er ernannte sich selbst zum Mahdi und prägte sogar Geldstücke mit seinem Titel (manche dieser Geldstücke trugen auch *ḥariġītische* Slogans). Eine Zeit lang behauptete er sogar, von *ʿAbbas*<sup>258</sup> und somit in weiterer Folge vom Propheten selbst abstammen. Als Vertreter der *zayditischen* Position war er der Ansicht, dass nur der Fähigste im Stamm des Propheten herrschen sollte; somit war diese Verbindung zu *Muḥammad* äußerst wichtig. Nach einer weiteren Änderung in seiner Ahnentafel behauptete er später, dass er von *Ḥusayn* - dem Sohn von *ʿAlī* und *Fāṭima* - abstamme und betonte damit seine Legitimation laut schiitischen und *ismāʿīlitischen* Vorstellungen über den unfehlbaren Imam.<sup>259</sup>

Er versprach den Aufständigen Macht und Eigentum, und er konnte sehr bald über eine Armee von rund 15.000 Rebellen befehlen. 869-70 n.Chr. nahmen die Rebellen zwei wichtige Städte ein. Ab diesem Zeitpunkt wurden sie auch noch von den Armen der Gegend unterstützt. Truppen des Kalifen wurden niedergeschlagen; im Jahr 870-71 n.Chr. folgten weitere Siege der Zandsch. 871 n.Chr. konnten sie Basra einnehmen und plündern; und sieben Jahre später eroberten sie Wasit auf ihrem Weg nach Bagdad.<sup>260</sup> Trotz zeitweiliger Bedrohung der Grundlagen des Kalifats war *ʿAlī b. Muḥammad* niemals ein „muslimischer Spartakus“. Er war ein freier Mann - vermutlich persischer Herkunft - und einige seiner Anhänger waren ebenfalls Freie. Er vergab auch nur an andere Freie die hohen Positionen, auch wenn schwarze Sklaven den Großteil seines Heeres ausmachten. Trotz der Bezeichnung Zandsch kamen wohl viele von ihnen aus der Sahelzone und nur wenige aus Ostafrika. Ein kleiner Anteil weißer Sklaven schloss sich ebenfalls der Bewegung an. Unter ihnen waren auch Eunuchen und Soldaten.

Ehemalige Sklaven selbst zu Sklavenbesitzern zu machen war die eigene Interpretation von Gerechtigkeit für *ʿAlī b. Muḥammad* - ein Paradoxon, welches sich in der Geschichte immer wieder finden lässt. Einige behaupteten *ʿAlī b. Muḥammad* war bemüht die Plantagensklaverei abzuschaffen, jedoch kritisierte er lediglich die schlechten Bedingungen unter welchen die Leibeigenen ihre Arbeit verrichten mussten. Auch

---

<sup>254</sup> Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves*, New York 2001, S. 28.

<sup>255</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 63ff.

<sup>256</sup> *ʿAlī b. Muḥammad al-Zanġī* war der Anführer der Sklavenrebellion, diese dauerte 15 Jahre lang und terrorisierte den südlichen Irak. Er wurde in *Warzanīn* geboren und man sagt er wäre arabischer Abstammung gewesen. Er starb am 11. August 883 n.Chr. und sein Kopf wurde als Trophäe nach Bagdad gebracht. Elʿ, s.v. *ʿAlī b. Muḥammad al-Zandġī*, Leiden 1979, S. 388f.

<sup>257</sup> Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves*, New York 2001, S. 42ff.

<sup>258</sup> *Al-ʿAbbās b. ʿAbd al-Muṭṭalib* mit dem Beinamen (*kunya*) *Abū ʿĪ-Faḍl* war der Oheim des Propheten und Stammvater der ʿAbbāsiden-Dynastie (750-1258 n.Chr.). Er starb um das Jahr 653 n.Chr. im Alter von ungefähr 88 Jahren. Ibn Ishāq, *Das Leben des Propheten*, Zypern 2008, S. 268.

<sup>259</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 63ff.

<sup>260</sup> Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves*, New York 2001, S. 42ff.

besaß er selbst Sklaven und verkaufte im Krieg gefangen genommene Menschen. Zum Schrecken frommer Kritiker versklavte er selbst die arabischen Frauen der Stadt, nachdem er im Jahr 871 Basra erobert hatte.<sup>261</sup> Ein direkter Angriff auf Baghdad konnte vom Kalif verhindert werden. Die Rebellen flüchteten ins Marschland, wo sie immer weiter zurückgedrängt werden konnten, bis sie schließlich 883 n.Chr. ausgehungert und stark dezimiert kapitulieren mussten. Ihr Anführer *ʿAlī b. Muḥammad* wurde geköpft. Auch den meisten Rebellen blühte ein ähnliches Schicksal. Danach wurde die Sklaverei wieder eingesetzt.<sup>262</sup>

## 6.5. Reformen im Mogulreich

Von allen islamischen Reichen traten die Moguln ab dem 16. Jahrhundert am entschiedensten gegen Sklaveneliten auf. Die Armeen der neuen Dynastie bestanden hauptsächlich aus freien Bürgern. Es wurden höchstens einige private Armeen mit Militärsklaven aufgebessert. Dem Herrscher unterstellte Sklaven wurden hauptsächlich mit häuslichen Dingen beauftragt, auch wenn einige Eunuchen noch immer in privaten wie auch öffentlichen Bereichen eingesetzt wurden.

Der große Kaiser *Akbar*<sup>263</sup> stach mit seinem offenen Angriff gegen die Leibeigenschaft ab dem Zeitpunkt seiner Machtübernahme im Jahr 1560 aus der Masse der Gruppe mit Vorbehalten gegenüber der Sklaverei hervor. So verbot er im Jahr 1562, sowohl aus weltlichen als auch aus religiösen Gründen, die Versklavung von Frauen und Kindern während des Krieges. Er untersagte darüber hinaus die Versklavung von Nichtmuslimen, wenn diese mit ihren Steuern im Rückstand waren. Diese Ankündigungen folgten einer turbulenten Periode, in welcher „friedliche Bürger“ häufig versklavt wurden. *Akbar* versuchte damit unter anderem Unruhen unter seinen hinduistischen Bürgern - die Mehrheit in seinem Einflussgebiet zählte zu ihnen - zu vermeiden.<sup>264</sup>

## 6.6. Moderne Strömungen ab dem 17. Jahrhundert

Nach einer langen, schwierigen Phase in der Geschichte der islamischen Liberalen formierten sich ab dem 17. Jahrhundert erneut *ḫarīqaʿs*. Durch sie wurden lange vernachlässigte Forderungen wiederbelebt.

### 6.6.1. Mystiker und Millenaristen

Der Zuwachs an so genannten Neo-Sufisten hatte einen sehr starken Einfluss auf das späte 17. Jahrhundert. Sie bildeten immer exklusivere und enger miteinander verbundene Bruderschaften, und sie ignorierten immer mehr die traditionellen Familienbande und Stammeszugehörigkeiten. Sie richteten ihre Energie nicht mehr nur auf ihre persönliche Erlösung, sondern auch gegen abtrünnige und rückschrittliche Muslime sowie Ungläubige. Die Anhänger solcher Erweckungsbewegungen wandten sich sehr oft auch dem Heiligen Krieg zu. Sie kämpften nicht nur gegen westliche Imperialisten, sondern auch gegen orthodoxe, äthiopische Christen, Sikhs, Hindus in Indien und Südostasien, Theravada Buddhisten und gegen chinesische sowie vietnamesische Konfuzianer.

---

<sup>261</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 63ff.

<sup>262</sup> Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves*, New York 2001, S. 42ff.

<sup>263</sup> Der Mogulherrscher *Akbar* (gest. 1605) entwickelte die Vorstellung von religiöser Einheit. Lohlker, Rüdiger, *Islam - eine Ideengeschichte*, Wien 2008, S. 168.

<sup>264</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 90.

Mahdistische Bewegungen brachen ebenfalls hervor, so wie chiliastische Erwartungen ihren Höhepunkt zwischen 1785 und 1883 erreichten. Dies war das 13. islamische Jahrhundert und eine große Anzahl an Predigern prophezeite den Untergang der Erde. Die Schiiten blickten speziell auf die 40er Jahre des 19. Jahrhunderts, denn diese markierten genau 1.000 Mondjahre seit der Entrückung des 12. schiitischen Imams. Der scheinbar unaufhaltsame Vormarsch der Ungläubigen machte es immer glaubwürdiger, dass das Ende der Zeit nahe war.

Die Konsequenzen in Bezug auf die Sklaverei waren widersprüchlich. Neosufisten und Mahdisten waren zunächst bemüht, freie Muslime von der Versklavung zu beschützen, und manchmal nahm ein Reformist auch Haltung gegenüber der Sklaverei ein. Aber viele erfolgreiche Bewegungen schickten unzählige „schlechte Muslime“ in die Sklaverei, zusammen mit einer Masse an feindlichen Ungläubigen.

Einige Mystiker und Millenaristen schwammen gegen den Strom der Gewalt. Für jene, die in einem mächtigen muslimischen Staat lebten, war Gewalt keine Option, und sie versuchten eher die Herrscher zu beeinflussen. Selbst in weniger straff organisierten Gebieten lehnten einige Mystiker und Millenaristen den Dschihad mit dem Schwert ab und fungierten oft als Schiedsrichter. Speziell Sufiorden wählten unterschiedliche Strategien in ihrer Vorgangsweise gegen die Sklaverei, vor allem die beiden Orden der *Naqšbandiyya*<sup>265</sup> und *Tiğāniyya*<sup>266</sup>.

Als um 1900 revivalistische Gemeinwesen zusammenbrachen, florierte der „größere *Dschihad*“, der sich gegen die Basis selbst richtete. Millenaristen, welche mit dem Fehlschlag der eschatologischen Prophezeiung umgehen mussten, bildeten neue Sekten und suchten soziale Akzeptanz. Es gab Tendenzen zur Rückbesinnung auf den traditionellen Sufismus des Missionierens und der sozialen Einbeziehung; die Integration ehemaliger Sklaven passte hier sehr gut ins Konzept. Diese Bewegungen spielten mit Sicherheit eine wichtige Rolle dabei, der muslimischen Gesellschaft über soziale Spannungen - so wie sie der Westen nach der Abschaffung der Sklaverei erlebte - hinwegzuhelfen.<sup>267</sup>

## 6.6.2. Die Vielfältigkeit der afrikanischen Mahdisten

Im Jahr 1881 fiel der Sudan in die Hände des Mahdisten *Muḥammad b. Aḥmad* (siehe Kapitel 6.4.1.). Über die damaligen ägyptischen Herrscher sagte er, dass diese „... *used to drag your men away in fetters and keep them imprisoned in chains, and used to capture your wives and children*“<sup>268</sup>. Den Sklaven versprach er die Freiheit in dieser Welt und das Paradies in der Nächsten, wenn sie nur unter seiner Flagge kämpfen würden. Er befreite die Militärsklaven und verpflichtete sie für seine eigene Armee. Er ermahnte seine Anhänger, Sklaven anständig zu behandeln und keine muslimischen Mitbrüder zu versklaven. Er untersagte es, Sklaven im öffentlichen Dienst zu beschäftigen und darüber hinaus verurteilte er private Sklavenrazzien sowie den Sklavenexport. Westliche Beobachter stimmten darin überein, dass die Intensität des Sklavenhandels unter der Mahdi-Herrschaft abnahm, obgleich dies vermutlich auch auf Grund der verloren gegangenen Kontrolle über die südlichen Gebiete geschah.

Die Mahdisten hinterfragten niemals den Status der Sklaven an sich, da sie die Sklaverei als eine religiös festgesetzte Institution ansahen. Einige ihrer Maßnahmen intensivierte ihr Auftreten sogar.

---

<sup>265</sup> Der Orden der *Naqšbandiyya* wurde von *Bahāʿ ad-Dīn Naqšband* - welcher aus Buchara stammte - im 14. Jahrhundert gegründet. Er hat vor allem in Zentralasien Verbreitung gefunden und betont den strikten Gehorsam gegenüber der Scharia. Lohlker, Rüdiger, *Islam - eine Ideengeschichte*, Wien 2008, S. 160.

<sup>266</sup> Der Sufiorden der *Tiğāniyya* wurde von *Aḥmad at-Tiğānī* (1737-1815 n.Chr.) in der Oase *Abī Samğūn* in Algerien im Jahr 1781-2 gegründet. Elʿ, s.v. *Al-Tiğānī/Tiğāniyya*, Leiden 19, S. 463f.

<sup>267</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 151f.

<sup>268</sup> Peters, Rudolph, *Islam and colonialism*, Mouton 1979, S. 68f.

Nur auf den Koran, die Sunna und seine eigene göttliche Eingebung vertrauend, versklavte der Mahdi Muslime, welche seine Mission nicht unterstützten, inklusive ihrer Frauen und Kinder. Er hinterließ seinem Nachfolger nach dem Zerfall des Reiches im Jahr 1885 eine große Anzahl weiblicher Gefangener. Und sein unerwarteter Tod, nur wenige Monate später, wurde einer Konkubine zugeschrieben, die ihn vergiftet haben soll.

Jedes verbleibende Zögern, wenn es um die Rechtmäßigkeit der Sklaverei ging, wurde vom Erben des Mahdi - *ʿAbd Allāh at-Taʿaʿiṣī*<sup>269</sup> - der als Khalifa bekannt wurde, weggewischt. Unter seiner Herrschaft wurde der Kauf und Verkauf von Sklaven als ein Akt der Wohltätigkeit gegenüber Kriegsgefangenen und überflüssigen Frauen angesehen. Denn - so meinte man - somit waren sie zumindest mit den lebensnotwendigen Dingen versorgt. Der Khalifa belebte den Sklavenhandel und prahlte mit seinem Harem, der aus über 500 Frauen bestand. Der Import von Eunuchen nahm zu (die Kastration blieb aber nur außerhalb des Herrschaftsgebietes erlaubt), und weibliche Sklaven wurden beschnitten und sogar infibuliert. Befreiungen von Sklaven kamen nur mehr selten vor. Selbst arme muslimische Familien besaßen zumindest ein Sklavemädchen. Auch der Export von Sklaven stieg - trotz einiger Handelsprobleme mit Ägypten - auf früheres Niveau an. Die einzige Tradition, die der Khalifa wie sein Vorgänger fortführte, war die Befreiung männlicher Sklaven, um sie in der eigenen Armee einzusetzen; wobei dieses Los bei weitem keine Verbesserung für die Sklaven darstellte. Die Mahdisten überlebten die britische Verfolgung nach der Niederlage im Jahr 1898. Zähle millenaristische Kämpfer stellten die Europäer als die *Dağğāl*<sup>270</sup> dar und erwarteten begierig die Ankunft des *Nabī ʿIsā*<sup>271</sup>. Die *Niyālā*-Rebellion des Jahres 1921 im Westen des Sudan wurde auf Grund von Beamten ausgelöst, welche Sklaven im großen Stil frei ließen und gleichzeitig die Steuern erhöhten. Kleinere Aufstände dauerten bis in die 30er Jahre des letzten Jahrhunderts an. Trotz allem wurde vom Nachfolger des Mahdi jegliche Gewalt abgelehnt, und allmählich verbesserten sich die Beziehungen zu den Kolonialherrschern.

Im Endeffekt hemmten jedoch gerade die sudanesischen Mahdisten den Prozess der Abschaffung der Sklaverei. So löste die Bestimmung der Kolonialregierung im Jahr 1923 großes Entrüsten aus. Darin wurde mit Nachdruck noch einmal darauf hingewiesen, dass jene, die nach 1898 geboren wurden, frei seien. Außerdem sollten Entflozene nicht wieder zu ihren Herren zurückgebracht werden, Sklaven sollten ihre Freiheit nicht erkaufen müssen und kein Beamter durfte mehr die Ausstellung von Freilassungspapiere verweigern. Nur zwei Jahre danach schritten die „drei Sayyids“ - darunter auch *ʿAbd ar-Raḥmān al-Mahdī* (Sohn des Mahdi) - dagegen ein und machten darauf aufmerksam, dass eine überstürzte Befreiung sowohl den landwirtschaftlichen Ertrag gefährlich reduzieren sowie auch die soziale Ordnung untergraben würde.<sup>272</sup> Auch in anderen Teilen der islamischen Welt gab es Gruppierungen, die von den Ideen der sudanesischen Mahdisten beflügelt wurden. Ihre Meinung gegenüber der Sklaverei war jedoch zumeist von einer sehr konservativen Art geprägt. Zwar ernannte zum Beispiel *Muḥammad b. ʿUṭmān al-Mirğānī*<sup>273</sup> einen Sklaven sogar zu seinem Stellvertreter, jedoch berichten Hagiographen, dass er trotz allem eine enorme Anzahl an Sklaven besaß.

---

<sup>269</sup> *ʿAbd Allāh b. Muḥammad at-Taʿaʿiṣī* war Nachfolger von *Muḥammad Aḥmad* - dem sudanesischen Mahdi. Er wurde bereits im Jahr 1883 n.Chr. von diesem zum *ḥalīfa* mit dem Titel *aṣ-Ṣiddīk* bestellt und zum *amīr* über die mahdistische Armee bestellt. EI<sup>2</sup>, s.v. *ʿAbd Allāh b. Muḥammad at-Taʿaʿiṣī*, Leiden 1979, S. 49.

<sup>270</sup> Der Begriff *ad-Dağğāl* - der ‚Betrüger‘ - wird in der arabischen Sprache benutzt, um jene Persönlichkeit zu bezeichnen, welche mit magischer Macht ausgestattet ist und vor dem Ende der Zeit erscheinen wird. Dieser *Dağğāl* wird daraufhin 40 Tage oder 40 Jahre tyrannisch herrschen, bevor alle Menschen zum Islam übertreten werden. EI<sup>2</sup>, s.v. *al-Dağğāl*, Leiden 1983, S. 76.

<sup>271</sup> *ʿIsā* ist der koranische Name für Jesus; der Koran verweist auf ihn in Sure 15 und widmet ihm insgesamt 93 Verse, welche als Basis der muslimischen Christologie dienen. EI<sup>2</sup>, s.v. *ʿIsā*, Leiden 1978, S. 81.

<sup>272</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 157.

<sup>273</sup> *Muḥammad b. ʿUṭmān al-Mirğānī* war ein Sufi und wirkte gegen Ende des 19. Jahrhunderts. <http://godsguarantees.com/sufi> [letzter Zugriff am 20.04.2011 um 10:36].



### 6.6.3. Die sufische Sicht von Freiheit und Sklaverei

Im Sufismus gibt es drei Grade der Freiheit, wenn es um die Entlassung aus der Sklaverei durch andere geht.

*Erstens gibt es die fleischliche Unabhängigkeit von der Sklaverei. Zweitens gibt es eine ganz spezielle Ungebundenheit - und zwar jene, wo man von der Versklavung zur Hoffnung gelangt, durch die Tilgung des persönlichen Willens innerhalb der absoluten Wahrheit. Und zuletzt gibt es die wichtigste aller Formen der Freiheit, nämlich die Befreiung von den Fesseln der Sitte und Tradition und deren Auslöschung mittels der Offenbarung des Lichts der Lichte*<sup>274, 275</sup>

Schon mit dieser kurzen, lexikalischen Beschreibung der Termini ‚Freiheit‘ sowie ‚Sklaverei‘ lässt sich sehr schön erkennen, welche Prioritäten sufische Orden hierbei zumeist setzten: Nicht die körperliche Freiheit stand für sie im Vordergrund, sondern vielmehr die seelische und geistige Unabhängigkeit, um Gottes Einmaligkeit zu erkennen, war oberstes Ziel.

Die teils ambivalente Haltung ist aus diesem Blickwinkel etwas besser zu verstehen und erklärt manch unterschiedliche Auffassungen zwischen den diversen Strömungen.

#### 6.6.3.1. Die Integration ehemaliger Sklaven

Sufiorden waren meistens sehr gut organisiert und konnten somit mit den sozialen und religiösen Problemen der ehemaligen Sklaven gut umgehen. Dies gewann vor allem nach der Abschaffung der Sklaverei an Bedeutung.

Denn trotz der Abschaffung der Sklaverei war der Makel, der eine einstige Leibeigenschaft hinterließ - speziell dort wo sich auch rassistische Vorurteile hinzugesellten - nicht zu verleugnen. Der Glaube, dass Heiratspartner der selben sozialen Schicht entstammen müssen, wurde ausgenutzt, um Verbindungen mit ehemaligen Sklaven vorzubeugen - wie dies zum Beispiel bis heute noch in Mauretanien zu beobachten ist. Sufiorden ergriffen die Aufgabe der Führung ehemaliger Sklaven, um diese enger an die islamische Gemeinschaft zu binden. Um ehemalige Sklaven - speziell afrikanischer Abstammung anzuziehen - beriefen sich viele Meister auf die Geschichte von *Bilāl b. Rabāḥ*. Somit entwickelten sich auch mit der Zeit immer neue ekstatische Rituale, die aus dem afrikanischen Raum stammten und sich innerhalb der sufischen Strömungen neu entfalten konnten. Gerade diese Riten waren es auch, die immer wieder die Kritik der meisten Ulama hervorriefen.<sup>276</sup>

#### 6.6.4. Die Literalisten

Es gab unter den Muslimen einen periodisch wiederkehrende Aufruf den Koran und die Hadithe wortgetreu zu verstehen. Dies bedeute immer eine Minimierung der Abrogationen, Analogieschlüsse und aller anderen dubiosen Erneuerungen. Literalisten wurden bereits in früher Zeit „Leute der Hadithe“ genannt, als die Traditionen dazu neigten den Koran in seiner Offenbarung zu überflügeln. Die Termini Fundamentalisten,

---

<sup>274</sup> Unter dem „Licht der Lichte“ (arab. نور الانوار) wird im Sufismus „die höchste Wahrheit“ (arab. هو الحف تعالى) verstanden. al-Qāšānī, °Abd ar-Razzāq, *A Glossary of Sufi Technical Terms*, London 1991, S. 82.

<sup>275</sup> al-Qāšānī, °Abd ar-Razzāq, *A Glossary of Sufi Technical Terms*, London 1991, S. 27.

<sup>276</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 173-176.

Islamisten, Restorationisten, Literalisten oder Salafisten<sup>277</sup> sind nur wenig zufrieden stellend; dennoch ist ihnen allen das Drängen zur Rückkehr zu den geoffenbarten Texten gemein.

Im Endeffekt dauerte es aber bis zum 18. Jahrhundert, ehe die wahhabitische<sup>278</sup> Bewegung in Arabien den Literalismus zur offiziellen Staatsideologie erkor.

Modernere Interpretationen davon entstanden dann im 20. Jahrhundert. Die Muslimbrüder, welche im Jahr 1928 in Ägypten von *Ḥasan al-Bannā*<sup>279</sup> gegründet wurden, verbreiteten sich in der gesamten arabischen Welt.

Sklaverei galt als ein Rätsel für Literalisten, da sie sowohl kanonisch als auch ungleichbehandelnd war.

Doch die gängige Meinung dazu wurde durch zahlreiche Hadithe geprägt, denn der Prophet hatte selbst Sklaven besessen, und diese zeichneten sich auch im medinensischen Staate aus. Indem die Scharia als das Recht des Landes ausgerufen wurde, empfand es die wahhabitische Bewegung daher schwierig, dem internationalen Druck zur Abschaffung der Sklaverei nachzugeben. Für die Nachfolger *al-Bannās* bedeutete das Anhaften an dieser beschämenden Einrichtung eine Massenmobilisierung.

Mit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts begannen immer mehr muslimische Staatsmänner darüber nachzudenken, die Scharia als Staatsgesetz einzuführen. Ideologen argumentierten, dass die säkularen Regime bereits jede Chance auf Legitimität verpasst hätten, nachdem sie die Sklaverei abgeschafft hatten - welche doch nicht einmal vom Propheten hinterfragt worden war. Dennoch untersuchten sie sämtliche internationalen Abkommen aufs Genaueste, ob diese in irgendeiner Weise mit der Scharia vereinbar seien. Wie auch immer wussten die Führer schariagetreuer Regime, dass eine offizielle Wiedereinführung der Sklaverei einen Ansturm an internationale Verurteilungen hervorrufen würde.

Um die Umstände noch weiter zu komplizieren, formierten sich in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts immer neuere literalistische Gruppierungen. Jene, die mit der Organisation rund um *Usāma b. Lādin*<sup>280</sup> in Verbindung gebracht werden und einen andauernden Dschihad gegen „Kreuzritter und Juden“ beschwören, rufen Erinnerungen an frühere Ideen einer permanenten Revolution hervor. Während sie im Grunde von der Idee der Muslimbruderschaft beeinflusst wurden, folgt ihre hohe Gewaltbereitschaft eindeutig der wahhabitischen Tradition. Wenn es um die Sklaverei geht, so umgehen sie das Problem ganz einfach, ohne dies zu diskutieren, obwohl es mitunter auch für sie ein wichtiger Faktor wäre, das Schicksal der Kriegsgefangenen in Heiligen Kriegen zu bestimmen.<sup>281</sup>

## 6.6.5. Die Rationalisten

Rationalisten werden manchmal als Modernisten bezeichnet, aber der Aufruf zum Gebrauch der eigenen Vernunft geht zurück auf *mutazilitische* Traditionen. Sie unterscheiden sich von den Literalisten durch die Tatsache, dass sie auf die Fähigkeit des Menschen vertrauen, die islamische Gesellschaft und Politik erneuern zu können. Viele Rationalisten glauben daran, dass der Koran ein erschaffener Gegenstand ist und

---

<sup>277</sup> Die *Salafiyya* betrachten sich als die Bewahrer der Traditionen der „Altvorderen“ der „Väter der muslimischen Gemeinschaft“. Diese religiöse Bewegung formierte sich um *Muḥammad ʿAbduh* in Ägypten zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Sie waren Verfechter des wahren Islam, wie ihn der Prophet und die erste Generation an Muslimen gelebt hatten. Die Gruppierung zeichnete sich dadurch aus, dass sie gegenüber dem Sufitum und dem populären Islam negativ eingestellt waren. Lia, Brynjar, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt*, Reading 1998, S. 292.

<sup>278</sup> Die *wahhābitische* Doktrin wurde im 18. Jahrhundert in der Provinz *Naǧd* in Zentralarabien gegründet. Ihren Namen erhielt die Bewegung von ihrem Begründer *Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb*. Die Lehre baut auf das Konzept des *tawḥīd* - also des absoluten Monotheismus - auf. Geformt hat sich der Wahhabismus als Kritik an dem religiösen Verhalten des 18. Jahrhunderts. Delong-Bas, Natana, *Wahhabi Islam*, London 2004, S. 7f.

<sup>279</sup> *Ḥasan al-Bannā*<sup>2</sup> (gest. 1949) war Begründer und Vorstand der *al-Iḥwān al-Muslimīn* (Muslimbrüder), welche im Jahr 1928 im ägyptischen Ismailia in der Sueskanalzone gegründet wurden. Lohlker, Rüdiger, *Islam - eine Ideengeschichte*, Wien 2008, S. 200.

<sup>280</sup> *Usāma b. Lādin* (1957/8-2011) wurde in Saudi-Arabien geboren und zählte neben *Ayman az-Zawāhirī* zum Führungskader der *al-Qāʿida*, welche wiederum mit den Ereignissen vom 11. September 2001 eng verbunden ist. Lohlker, Rüdiger, *Dschihadismus*, Wien 2009, S. 38.

<sup>281</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 177f.

der ‚Geist‘ wichtiger ist als das geschriebene Wort. Sie meinen, die gesellschaftlichen Regulierungen im Koran seien nur für die Zeit des Propheten gültig gewesen, hinterfragen die Authentizität zahlreicher Hadithe und limitieren den Heiligen Krieg auf die Selbstverteidigung. Sie streben mehr danach, die muslimische Gesellschaft den höheren Plänen der Ehrerbietung Gottes Willen anzupassen, als zu den idealisierten goldenen Zeitaltern des frühen Islams zurück kehren zu wollen.

Rationalisten teilten sich - in Bezug auf die Sklaverei - sehr schnell in zwei Lager. Einerseits befürworteten Radikale die Abschaffung enthusiastisch und freimütig. Denn sie waren der Auffassung, dass wenn man den Koran nur korrekt interpretiere, man die Sklaverei sofort aufheben müsse. Sie meinten auch, dass eine große Anzahl an Muslimen den Befehl Gottes und seiner Propheten nicht befolge, da viele ja noch immer an dieser Institution festhielten. Abolition war also notwendig und befohlen und hatte dementsprechend nichts mit westlichen Wünschen zu tun. Gradualisten hingegen dachten, dass der Prophet zu seiner Zeit die geeigneten Bedingungen nicht vorfand, um die Abschaffung sofort durchführen zu können. Komplette Emanzipation sollte erst dann angestrebt werden, wenn die Zeit dafür reif sei - und dies sei eben erst in der „modernen Zeit“ der Fall gewesen.

Der Säkularismus überflügelte beinahe beide Typen des Rationalismus ab dem Jahr 1918. Von einer Welle an modischen Ideologien beflügelt - zum Beispiel Kommunismus und Faschismus - verbannten viele Denker den Glauben in die Sphären der Familie und Volksfrömmigkeit. Demzufolge kämpften sie gegen die Leibeigenschaft als ein rein gesellschaftliches und politisches Übel. Allerdings wurden die Ansichten, wie sie die Rationalisten im späten 19. Jahrhundert gegenüber der Sklaverei vertraten, in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts wieder belebt, und zwar in der Form einer ‚neo-modernen‘ Wiederauferstehung.<sup>282</sup>

### 6.6.6. Die Wende im osmanischen Denkschema

Von allen Reichen, welche innerhalb des Islam aufstiegen und fielen, war das Osmanische das größte und das am längsten andauernde.

Sklaven wurden im osmanischen Reich anders als in anderen Reichen und Kulturen behandelt und angesehen. Im Einklang mit der islamischen Lehre und dem islamischen Gesetz hatten Sklaven klar umrissene Rechte. Es kam sogar vor, dass freigegeborene Muslime - eigentlich von der Versklavung verschont - sich ihre eigene Versklavung für den Sultan ‚erkauften‘, weil sie nur als solche die Möglichkeit auf einen hohen Beamtenposten hatten.<sup>283</sup>

Trotz allem waren osmanische Sultane ab dem späten 15. Jahrhundert dazu gezwungen Fatwas zu erstellen, die in Bezug auf die Sklaverei eine rechtliche Absicherung erbringen sollten. Sie hofften dadurch, eine legitime Basis für den Besitz von Sklaven und Gütern, welche im Krieg erbeutet wurden, zu erhalten. Als im 18. Jahrhundert der islamisch geprägte Teil der Welt von den technischen Innovationen Europas regelrecht überrollt wurde, war dies der erste signifikante Konflikt in der langen Geschichte der Sklaverei im Islam. Ein ökonomischer Verfall intensivierte die Auswirkungen des Zusammenbruchs. Dazu kam noch eine allgemein hohe Sterblichkeitsrate mit gleichzeitig sinkender Geburtenrate. Darüber hinaus verringerte die extensiv betriebene Freilassungspraxis zusehends den Bestand an Sklaven.

Diese Umstände sorgten für ein dramatisches Aufleben des Sklavenhandels im 19. Jahrhundert. Die Arbeitsverhältnisse von Sklaven in islamischen Ländern wurden immer mehr an das Dienstmodell der Neuen Welt angepasst. Auf der Seite der Lieferanten änderte sich der Umstand, dass Heilige Kriege von Senegal

<sup>282</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 195.

<sup>283</sup> Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves*, New York 2001, S. 103.

über Yunnan den Markt mit immer billigeren Sklaven überschwemmt. Und auf der Bedarfsseite stand die gierige, kapitalistische Nachfrage nach Rohmaterialien, die wiederum den Handelspreis in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts immer mehr drückten.

Sklaven von muslimischen Besitzern waren ab nun in der Produktion von Zucker, Baumwolle, Nelken, Datteln, Sesam, Kokosnuss, Kaffee, Hirse und Weizen beschäftigt. Ebenso wurden sie auch beim Perlentauchen, Goldwaschen und in Kupfer- und Salzbergwerken eingesetzt. Darüber hinaus verrichteten sie weiterhin ihre Tätigkeit im Haushalt oder im Militärdienst.<sup>284</sup>

Um die Wirtschaft zu modernisieren, benötigte das Osmanische Reich im späten 19. Jahrhundert eine Menge Geld. Es kam dazu, dass das Reich immer höhere Summen von Großbritannien leihen musste. Das Reich manövrierte sich damit in eine immer größere Abhängigkeit, bis im Jahr 1864 - auf Druck Großbritanniens - der Sklavenmarkt in Istanbul geschlossen werden musste. 1855 lösten Bewegungen, die den Sklavenhandel im Osmanischen Reich verhindern wollten, vor allem in Saudi Arabien eine Welle der Entrüstung aus. Schaich *Ġamāl* - Anführer der muslimischen Gemeinde in Mekka - erstellte eine Fatwa, in welcher er erklärte, dass das Verbot des Sklavenhandels eine Verletzung der Scharia darstelle und dass die Türken somit allesamt als Apostaten und Ungläubige zu bezeichnen sind, gegen die der Heilige Krieg geführt werden müsse.

Die Sklaverei selbst - abgeschafft durch die Regierung im Jahr 1889, aber weiterhin legal unter den Gesichtspunkten des islamischen Rechts - verlor dadurch ihren letzten Schutz.<sup>285</sup>

---

<sup>284</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 9ff.

<sup>285</sup> Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves*, New York 2001, S. 103-117.

## 7. Moderne islamische Positionierungen zum Thema Sklaverei

Die islamische und die westliche Welt - so man überhaupt von zwei unterschiedlichen Welten sprechen kann - sind sich ganz offensichtlich bis heute noch nicht über viele Fragen der Moral einig - geschweige denn, dass es einen Konsens über dogmatische und ideologische Differenzen gäbe. Gerade in drei - so scheint es - sehr wichtigen Punkten befinden sich Muslime nur all zu oft in der Defensive: Demokratie, die Menschenrechte generell und die Frauenrechte im Speziellen.

Und nach wie vor ist im europäischen Selbstverständnis die Meinung, dass sich der heute allgemein gültige Menschenrechtskodex nur unter dem Einfluss des Okzidents herausbilden konnte, fest verankert. Doch was hierbei sehr oft vergessen wird, ist, dass sich dieser Kodex nicht etwa dank des Christentums, sondern trotz des Christentums vollzog. Des weiteren bedeutet die Tatsache, dass die berühmte Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen aus dem Jahr 1948 durch die Einwirkung westlicher Nationen aufkam nicht, dass es zuvor keine ‚Menschenrechte‘ - auch auf koranischer Grundlage - gab. Differenzen im Katalog der Menschenrechte gibt es aber bis heute noch in Bezug auf Apostasie, Sklaverei, dem Status von Schutzbefohlenen, die Rechte der Frau und die Körperstrafen.<sup>286</sup>

Islamische Abolitionisten spielten vermutlich wirklich eine geringe Rolle bei der Umsetzung von Gesetzen gegen die Sklaverei, aber sie hatten eine sehr wichtige Aufgabe bei der Änderung der Sicht der Menschen selbst. So lange eine bedeutende Anzahl von Muslimen daran glaubte, dass die Sklaverei einen legitimen Hintergrund hat, so lange schien die erzwungene Aufgabe dieser einer Sisiphus-Arbeit. Die Sklaverei bestand auch nach der offiziellen Verkündung der Abschaffung weiter, und säkulare Gerichte hatten ihre Not, gegen Qadis<sup>287</sup> oder private Schiedsrichter, die die Scharia anders interpretierten, anzukommen.<sup>288</sup> Die Tatsache, dass Sklaverei - nach religiösen Gesichtspunkten - im Prinzip rechtmäßig ist, befriedigte religiöse Gewissensbisse. Die totale Abschaffung der Sklaverei schien eher eine verwerfliche Innovation zu sein, vollkommen konträr zu den Aussagen im Koran und der vorbildlichen Praxis der ersten Muslime. Trotzdem wurde durch den engeren Kontakt mit Europa und deren Ideologie eine Änderung in der Ansicht vieler gebildeter Muslime ausgelöst.<sup>289</sup>

Als eine der tiefgreifendsten sozioökonomischen Transformationen, welche die Ulama zu Beginn des 20. Jahrhunderts durchliefen, kann ihre Haltung gegenüber der Abolitionsbewegung, die von Europa initiiert wurde, gesehen werden. Diesbezüglich sind die Studien den Mittleren Osten betreffend sehr gering. Die wenigen Untersuchungen offenbaren nur einen kleinen Einblick in die politische und sozioökonomische Dynamik, die zur Abschaffung der Sklaverei in dieser Region führte. Aber man kann davon ausgehen, dass die Abschaffung für die meisten religiösen Gelehrten eine Herausforderung darstellte.

Im Folgenden sollen zwei typische und oppositionelle Ansichten unter den Ulama aufgezeigt sowie die Argumente, welche beide aus dem rechtlichen Kontext schöpften, erläutert werden. Hierbei werden zwei sich gegenüberstehende Zirkel der arabischen Ulama erörtert. Zum einen handelt es sich um eine konservative und anti-salafistische und zum anderen um eine salafistisch-reformistische Strömung. Die

---

<sup>286</sup> Hofmann, Murad, *Der Islam und die Menschenrechte*, [www.freitagclub.org/Islam\\_und\\_Menschenrechte.pdf](http://www.freitagclub.org/Islam_und_Menschenrechte.pdf) [letzter Zugriff am 21.03.2011 um 10:52].

<sup>287</sup> Ein *Qādī* ist ein islamischer Jurist, kann aber auch jeden anderen hohen Dienstgrad innerhalb der islamischen Regierung inne haben. Akbar, M.J., *The Shade of Swords*, London 2002, S. 216.

<sup>288</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 19.

<sup>289</sup> EI<sup>2</sup>, s.v. *abd*, Leiden 1979, S. 37ff.

Basis dieses Diskurses sind zwei rechtlichen Traditionen mit weitreichenden politischen und sozialen Auswirkungen - nämlich dem *taqlīd*<sup>290</sup> und dem *iğtihād*<sup>291</sup>.

Hierbei sind besonders die Ansichten und Schriften des wohl einflussreichsten konservativen Gelehrten *Yūsuf an-Nabhānī* auf der einen Seite, sowie ausgewählte Kommentare der Zeitung *Al-Manār*<sup>292</sup> auf der anderen Seite berücksichtigt worden.

*Al-Ḥaqāʾiq* („die Wahrheiten/wahre Sachverhalte“) - in Syrien zwischen 1910 und 1912 publiziert - unterstützte die konservative Perspektive. *Yūsuf an-Nabhānī* war ein ausgesprochener Gegner der salafistischen Bewegung. Er war ein begnadeter Schreiber dessen Gesamtwerk unter anderem eine bekannte Sammlung an Eulogien des Propheten *Muḥammad* sowie einen vergleichenden Essay über den Islam und das Christentum enthält. Sein letztes Werk, welches den islamischen mit dem christlichen Glauben vergleicht, machte seine Haltung gegenüber der Sklaverei offensichtlich. Die Broschüre ist in drei Abschnitte geteilt: Der erste Teil vergleicht göttliche Attribute im Islam mit denen im Christentum, der zweite enthält einen Vergleich der Attribute des Propheten *Muḥammad* mit denen Jesus´, und der dritte Abschnitt beinhaltet eine ausführliche Darstellung des Inhalts der Scharia mit dem Schwerpunkt auf ausgewählte Vorschriften. Eine dieser Regeln, welche er besonders hervorhob, war die in der Scharia vertretene Ansicht in Bezug auf die Sklaverei. Im Kontext ist klar ersichtlich, dass *an-Nabhānī* sich dem Vorwurf der europäischen Abolitionisten gegenüber der Sklaverei innerhalb der muslimischen Gesellschaft bewusst war. Seine primäre Motivation war es, ihr Argument, die Christenheit hätte die Emanzipation eingeführt, da sie humaner als der Islam sei, zu widerlegen.

Er behauptete, die Sklaverei sei legal, da die Menschheit von Natur aus in reich und arm sowie stark und schwach unterteilt sei. Das Resultat daraus sei, dass der Wohlstand der Welt vom Zusammenspiel dieser Gruppen oder Klassen abhängig ist. Die Reichen, so argumentierte er weiter, seien physisch schwach und wären auf die Unterstützung starker Sklaven angewiesen, deren göttliche Bestimmung es sei den Reichen zu helfen.

Sklaven - so führte er weiter aus - bräuchten einen Herren, der für sie Sorge und sie wie eigene Kinder behandle, denn noble Menschen würden ihre Sklaven ja genau wie ihren Nachwuchs umsorgen, so wie es das beispielhafte Verhalten des Propheten gewesen sei. *An-Nabhānī* wandte sich dann der rechtlichen Beweisführung der sklavischen Existenz zu. Die Sklaverei sei - so wie dies die Scharia festlegt - ein großer Gewinn für die gesamte Menschheit. Darüber hinaus sei sie auch eine sehr alte Praxis, die lange von Gott geduldet wurde. Und nur nach Gewinn strebende Motive waren der Auslöser für das europäische Bemühen die Institution abzuschaffen; denn die Europäer wollten nur die Herzen und Seelen der sudanesischen Ungläubigen erwärmen, um später ihr Land leichter in Beschlag nehmen zu können. Daraus folgerte er, dass er die europäischen Abolitionsbestrebungen aus humanen Gründen nicht akzeptieren konnte, sondern sie nur als Teil der westlichen Kolonialpolitik in Afrika ansah. So wie *an-Nabhānī* die Sklaverei formulierte, stellte sie den Wendepunkt im Leben eines Sklaven dar, welcher dessen Dasein in zwei Abschnitte teilte. Der erste Abschnitt war jener vor der Versklavung und die zweite Phase jene nach der Versklavung. Vor ihrer Gefangennahme lebten die Sklaven unter miserablen Umständen und wussten nichts über die Existenz Gottes sowie das Leben im Diesseits und nach dem Tod. Nachdem sie versklavt wurden, konvertierten sie zum Islam, ihr Leben wurde mit Sinn erfüllt, und sie erhielten Wissen über das Leben im Allgemeinen und

---

<sup>290</sup> *Taqīd* wird die unkritische Akzeptanz islamischer Praktiken genannt, wenn sufische Schüler ihren Schaich oder Lehrer imitieren, ohne dies zu hinterfragen. Brenner, Louis, *West African Sufi*, London 2005, S. 210.

<sup>291</sup> *Iğtihād* bedeutet wortwörtlich „sich anstrengend“ und ist ein Terminus im islamischen Recht. Zu Beginn wurde der Begriff für die logische Schlussfolgerung verwendet und später um eine Beweisführung, die durch den Analogieschluss (*qiyās*) erfolgte, zu benennen. El<sup>2</sup>, s.v. *idjtiḥād*, Leiden 1986, S. 1026.

<sup>292</sup> Die Zeitung *Al-Manār* („der Leuchtturm“) wurde in den Jahren zwischen 1898-1935 in Ägypten herausgegeben und von Anhängern der salafistischen Strömung - welche die Ansichten des reformistischen Lagers repräsentierten - geleitet.

das Leben danach. Laut *Yūsuf an-Nabhānī* sollte nicht über ihren Status als Sklave diskutiert, sondern ihre muslimische Identität berücksichtigt werden, welche die Identität als Sklave überdeckte.

Im Kontrast dazu standen jene Sklaven, welche in die Freiheit gegen den Willen ihrer Besitzer gezwungen wurden und seiner Meinung nach unweigerlich in Zwangsarbeit enden mussten. Er schloss damit, dass die Sklaverei - wie zu Beginn bereits erläutert wurde - auf Grund des herrschenden ökonomischen Ungleichgewichts begründet sei und dass Gott - in seiner Allwissenheit über alle Vorgänge dieser Welt - die Sklaverei aus Gründen, welche vielleicht für die Menschheit nicht nachvollziehbar sind, erlaube. Gerade diese letzten Begründungen zeigen deutlich die Zweifel, welche er dem *iğtihād* gegenüber hegte. Ähnliche Argumentationsketten vertrat auch die Zeitung *Al-Ḥaqāʾiq*. Diese weitere konservative Quelle veröffentlichte im Jahr 1911 einen antiabolitionistischen Artikel, welcher von einem anderen Journal namens *Al-Balāğ* („die Nachricht/die Meldung“) nachgedruckt wurde und von einem gewissen *Muḥammad Rāğīb* stammte. Der Nachdruck war als Antwort auf einen davor veröffentlichten pro-abolitionistischen Artikel von *Aḥmad al-Maḥmasānī* in dem Journal *Al-Ḥaqīqa* („die Wahrheit“) gedacht. *Al-Maḥmasānī* argumentierte darin, dass es eine großartige Errungenschaft der europäischen Zivilisation gewesen sei, die Sklaven frei zu lassen und die Sklaverei abzuschaffen. Diese Leistung - so fügte er hinzu - wurde erst durch den Islam inspiriert, welcher die Tore hierfür für die Europäer weit geöffnet hatte. Denn der Islam unterstütze doch die Abolition. Wie genau diese Inspiration des Islam ausgesehen hat, überlässt er den Spekulationen seiner Leser. Er führte jedoch hierzu folgenden Hadith an:

*„Gabriel kept asking me to take care of my neighbor until I thought he (the neighbor) would be one of my inheritors; he kept asking me to take care of women until I thought divorce was forbidden; and he kept asking me to take care of slaves until I thought a day would come when they would be all emancipated.“*

*Rāğīb* verstand gerade diesen Ausspruch anders, focht diese Interpretation *al-Maḥmasānī's* an und umriss die - seiner Meinung nach - wahren Intentionen Europas hinter dem Ruf zur Abolition. Er beschuldigte *al-Maḥmasānī*, den Hadith nicht richtig verstanden zu haben, und fügte hinzu, dass, wenn Gott die Sklaverei hätte abschaffen wollen, dies auch direkt befohlen hätte. Auch wäre es gerade für den Propheten eine viel zu bedeutende Angelegenheit gewesen, als das er sie nur so wage formulierte. Denn die Freilassung war Teil eines komplexen rechtlichen Systems in welchem der Sünder dadurch bestraft werden konnte, dass er seine(n) Sklave(n) befreien musste. *Rāğīb* bestand darauf, dass die Sklaverei nicht einfach so abgeschafft werden konnte. Die Absicht, die hinter diesem Hadith stand, war vielmehr, dass Muslime darin bestärkt wurden, ihre Sklaven gut zu behandeln und nicht alle auf einmal zu befreien. Darüber hinaus war er auch der Ansicht, dass die Europäer die Sklaverei nicht aus humanen Gründen abgeschafft hatten, wie sie behaupteten. Ihre wahre Absicht lag darin - so meinte er - die muslimische Welt zu spalten, sie zu schwächen und die Macht ihrer Herrscher zu brechen sowie die Verbreitung des Islam zu stoppen. Nichts - so erklärte er - bekräftige die Wahrheit seiner Behauptung mehr als der „gegenwärtige Krieg“, der zur Invasion der Italiener in Tripolitanien im Jahr 1911 führte. Um ihr Ziel zu erreichen, mussten die Europäer die Sklaverei abschaffen, erst recht als sie realisierten, dass *„die 100.000 Sklaven, welche jedes Jahr in muslimische Länder überführt wurden, zum Islam konvertierten, freigelassen wurden, danach heirateten und wiederum die große Anzahl der Muslime vermehrten“*. Einige von ihnen gingen in ihr Heimatland zurück und bekehrten ihre eigenen Leute. Laut *Rāğīb* beunruhigte gerade diese Tatsache die Europäer, und sie benutzten daher die Abolition, um die Verbreitung des Islam zu hemmen.

Dies war jedoch nicht das einzige, das *Rāğīb* erregte. Denn wenn *an-Nabhānī* dadurch Angst vor den negativen Auswirkungen im ökonomischen System befürchtete oder um das soziale und religiöse Wohl der Sklaven besorgt war, so war *Rāğīb* mehr um die Auswirkungen in Bezug auf die soziale Ordnung und die moralischen Werte (man bedenke das rechtlich geregelte System des Konkubinats) der muslimischen Gesellschaft bedacht. In diesem Zusammenhang meinte er einmal, dass *„wenn die Sklaverei erlaubt*

geblieben wäre, hätte niemand je gesündigt oder Schritte unternommen, welche für die muslimische Gesellschaft (umma) destruktiv gewesen wären“. Zum Ende seines Kommentars wunderte er sich darüber, dass sich Muslime dazu verpflichtet fühlten, den Europäern gegenüber gefällig zu sein. *Rāġīb* bekräftigte die Koexistenz zwischen der Sklaverei und Konversion auf der einen Seite und Sklaverei und gesellschaftlichen Moral auf der anderen Seite. Er glaubte daran, dass es im Interesse der Umma lag, nicht dem Ruf der Europäer zu folgen, wenn sie ihre Integrität bewahren und die Verbreitung des Glaubens weiterführen wolle. Europa kann nur als ‚Feind‘ angesehen werden, dessen Motive immer hinterfragt werden müssen. Da Konservative daran glaubten, dass die Abschaffung der Sklaverei eine europäische Idee war, ließen sie keinen Platz für irgendwelche Zweifel. In ihren Augen suchte Europa nur nach einem Weg, die Schlacht gegen den Islam zu gewinnen - und die Bestrebungen die Sklaverei abzuschaffen war eine ihrer Waffen. Sie waren der Ansicht, dass die Missinterpretation des zuvor genannten Hadith nicht nur gegen die Tradition des *taqlīd* war, sondern auch die Europäer schlussendlich über den Islam siegen lassen würde.

Salafistische Reformer waren - obwohl sie einige Bedenken mit den konservativen Strömungen teilten - gewillter, Themen der Europäer zu diskutieren, eine höhere Stufe an religiösem Pragmatismus anzunehmen und auf Kritik zu antworten. Die Reformisten welche die Abolition akzeptierten, bewiesen, wie weit sie in ihrem Pragmatismus gehen konnten, so wie Auszüge aus der reformistischen Zeitung *Al-Manār* demonstrieren. Die Kommentare und Meinungen in Bezug auf die Sklaverei erschienen im Abschnitt *fatawa* (rechtliche Meinung) der Zeitung, in welchem Muslime aus allen Ecken der muslimischen Welt ihre Anfragen sandten und *Al-Manār*’s rechtliche Meinung oder Ansicht erfragte. Zusätzlich zu dem Bereich *fatawa* gab es einen Artikel mit Bezug auf die Sklaverei von *Abd ar-Raḥmān al-Kawākibī*<sup>293</sup>, *Muḥammad Abduh*<sup>294</sup> und *Muḥammad Rašīd Riḍā*<sup>295</sup>. *Al-Kawākibī* (1849-1903) war Syrer, lebte aber ab 1898 in Kairo, nachdem er vor der osmanischen Obrigkeit in Ungnade gefallen war. In Kairo frequentierte er den Zirkel des prominenten Reformers *Muḥammad Abduh* und schrieb für die Zeitung *Al-Manār*, welche von *Abduh*’s Schüler *Rašīd Riḍā* herausgegeben wurde. Er war dem osmanischen Sultan *Abd al-Ḥamīd II.* und dessen Berater *Abū ’l-Hudā aṣ-Ṣayyādī* gegenüber kritisch eingestellt.

*Al-Kawākibī* schrieb seine Meinungen über die Sklaverei, nachdem er im Jahr 1901 Ostafrika besucht hatte. Im Jahr 1905 - also nach seinem Tod - wurden diese Aufsätze von *Rašīd Riḍā* in dessen Zeitung publiziert. *Al-Kawākibī* schrieb eine Antwort auf die Kritik Unbekannter, die nach der Internationalen Konferenz von Sansibar - welche sich mit der Sklaverei innerhalb Afrikas beschäftigte - an die Zeitung *Al-Manār* gesandt wurde. In diesem Essay beharrte er darauf, dass dank europäischer Intervention der Sklavenhandel zwischen Ostafrika und dem Mittleren Osten bereits sehr limitiert sei. *Al-Kawākibī* unterstützte die Abolition, verurteilte die zögerlicher osmanische Haltung in diesem Fall und gab Ratschläge, wie der Sklavenhandel komplett eingestellt werden könnte. Er beschuldigte die osmanischen Herrscher, die Augen gegenüber der verbleibenden Reste des Sklavenhandels zu verschließen, und drängte die europäischen Mächte, mehr Druck auf die osmanische Regierung auszuüben, um die Sklaverei endgültig zu beenden. Um seine rechtliche Ansicht über die Sklaverei im Islam darzulegen, nahm er Bezug auf seinen Freund *Muḥammad Abduh*, welcher seiner Ansicht nach zu den größten Vordenkern und politischen Schreibern zählte.

<sup>293</sup> *Al-Kawākibī*, *Abd ar-Raḥmān b. Aḥmad b. Masūd* gilt als Pionier in der Theorie des Panarabismus. Er wurde im Jahr 1849 als Sohn einer angesehenen Familie in Aleppo geboren und starb 1902 in Kairo. EI<sup>2</sup>, s.v. *Al-Kawākibī*, Leiden 19, S. 775.

<sup>294</sup> *Muḥammad Abduh* (gest. 1905) war ein Reformgelehrter und für einige Zeit auch Direktor der *al-Azhar* Universität in Kairo. Lohker, Rüdiger, *Islam - eine Ideengeschichte*, Wien 2008, S. 200.

<sup>295</sup> *Rašīd b. Alī Riḍā b. Muḥammad Šams ad-Dīn b. Muḥammad Bahā’ ad-Dīn b. Mullā Alī Ḥalīfa* war einer der produktivsten und einflussreichsten Autoren der islamischen Reform des Pan-Islamismus. Er wurde 1865 in *Qalamūn* - einem Dorf nahe Tripoli geboren und starb 1935 in Kairo. EI<sup>2</sup>, s.v. *Rašīd Riḍā*, Leiden 1995, S. 446.



°Abduh anerkannte zwar, dass der Islam die Sklaverei sanktionierte genau wie andere Religionen auch; aber der Islam - der ja das zivilisierteste rechtliche System besitze - versuche nicht dieses System auf einmal abzuschaffen. Vielmehr war es dem Islam ein Anliegen, den Kreis immer enger zu ziehen, bis die Sklaverei hinfällig wurde, denn die Absicht der Scharia war es, diese graduell abzuschaffen. Zusätzlich fordere der Islam alle Muslime dazu auf, so viel Sklaven wie möglich zu befreien, so dass eben die Sklaverei Schritt für Schritt abgeschafft werden kann. Er basierte sein Argument auf den Glauben, dass die Scharia eingeführt wurde, um die Freiheit zu verteidigen.

°Abduh's Behauptung, dass die Freiheit ein grundlegendes Prinzip innerhalb des Islam ist, erschien auch noch in einem anderen Kontext. Nämlich in der Zeitung *Al-Balad* („das Land“ oder „die Ortschaft“; vgl. Sure 90), wo er einen Kommentar zur Sure 90 verfasste. °Abduh lieferte hierbei eine Erklärung der Passage, welche sich mit der Freilassung beschäftigt, indem er auf den Ausdruck *fakku raqaba*<sup>296</sup> Bezug nahm. °Abduh behauptete, dass der prophetische Hadith, der zur Freilassung aufrief, zu dem Wichtigsten zähle und der Hadith somit gleichzusetzen sei mit einem koranischen Vers. Dies - so betonte er - zeuge von der Inklinaton zur Freiheit im Islam und der Abneigung zur Gefangenschaft und Sklaverei. °Abduh meinte darüber hinaus, dass die Freilassung oder auch die komplette Abschaffung der Sklaverei wahrscheinlich eine schwierige Entscheidung sei, doch wenn sie erst einmal getroffen werde, garantiere sie Glück im Dies- sowie im Jenseits.

Nachdem *al-Kawākibī* die Ansicht °Abduh's dargelegt hatte, fuhr er mit der eigenen Darstellung fort. Der Hauptgrund für das Anhalten an der Sklaverei war das subjektive und egoistische Ausnutzen der Scharia einiger tyrannischer Herrscher. Somit war es die Pflicht der muslimischen Ulama, dieser Institution ein Ende zu bereiten. Die Scharia sowie ihre Gelehrten seien Europa zu Dank verpflichtet, da diese die Sklaverei abgeschafft hatten.

Nach diesen Ausführungen schloss *Riḍā* mit seiner eigenen Meinung: Er war der Überzeugung, dass der Islam niemals die Sklaverei bewilligt habe oder sie zu einer Pflicht oder Sunna erkor. Er (also der Islam) stellte bloß einen rechtlichen Rahmen für etwas her, das bereits seit langer Zeit existiert hatte. Seine Anschauungen wurden immer und immer wieder in der *Al-Manār* gedruckt und er antwortete auf diverse Leserfragen. Hierbei fällt auf, dass die Bezugnahme auf primäre Rechtsquellen sowie manche Grundideen im Prinzip nicht all zu sehr von denen konservativer Betrachtungen abwich, nur war eben die Aussage eine andere.

Wenn man die Argumente beider Parteien islamischer Gelehrter betrachtet, enthüllen diese nicht nur gemeinsame Bedenken, sondern auch tiefe Unterschiede in ihrem Standpunkt gegenüber der Sklaverei. Beide Gruppen engagierten sich, in der Diskussion auf europäische Kritik - über die islamische Sklaverei und die Rolle, die die Scharia in der Aufrechterhaltung und Legitimierung einnahm - einzugehen. Beide führten aus, dass der Islam humaner und gnädiger in der Behandlung von Sklaven sei. Beide argumentierten, dass es im Islam nicht möglich war die Sklaverei auf einmal abzuschaffen. Als Basis ihrer Argumente fundierten die zwei wichtigsten Quellen des islamischen Rechts - der Koran und die Sunna. Obwohl beide auf die selben Bezugsquellen zurückgriffen, nutzte jeder sie auf unterschiedliche Weise, und seltsamerweise jeder, um seine Sicht der Dinge und die eigene religiöse Dogmatik zu bekräftigen.

Die konservativen Gruppierungen akzeptierten weder die Voraussetzungen zur Kritik Europas noch das Ziel, das sie damit verfolgten. Sie stellten die Sklaverei im positivsten Licht dar, indem sie auch auf die Rolle der Erhaltung der sozioökonomischen Balance innerhalb der Gesellschaft pochten. Am wichtigsten war für sie der Umstand, dass Sklaven konvertierten und dies die Anzahl der Muslime steigerte. Dies war auch der entscheidende Faktor in der andauernden Auseinandersetzung zwischen Europa und dem Islam.

---

<sup>296</sup> Sure 90:13: „(Er besteht darin) dass man einem Sklaven zur Freiheit verhilft.“ Paret, Rudi, *Der Koran*, Stuttgart 2007, S. 430.

Sie glaubten daran, dass religiöse Texte keinen Grund zu Abschaffung der Sklaverei gaben. Und wenn die Texte nicht klar zu deuten sind, dürfen sie nicht willkürlich modernen Bedürfnissen nach interpretiert werden. Die Abolitionisten wie *al-Kawākibī*, *Abduh* und *Riḍā* dahingegen waren der Auffassung, dass gerade die Abolition zu ihrer Bemühung den Islam zu reformieren passte. Sie sahen das islamische Recht als einen dynamischen Korpus von Bestimmungen an, welcher Gegenstand reflektierender Interpretationen war. Sie waren der Ansicht, dass dieser Rahmen genügend Raum für neue Ideen bot.

Die Bedeutung von Versen und Hadithen, die sich mit der Sklaverei befassten, wurde so ausgelegt, um argumentieren zu können, dass die Abolition nicht nur vom Islam beworben, sondern auch befohlen wurde. Die Absicht hinter der Regulierung der Sklaverei (ihre Bezugsquellen einschränken und die Freilassung zu unterstützen) war es, der Sklaverei ein Ende zu setzen.

Letzten Endes war eines der Hauptziele der Reform, den Augenblick in der Vergangenheit des Islam wieder herzustellen, an dem der Islam die Säule der Zivilisation war - auch wenn dies dazu führen sollte, vergangene Fehlritte und Missinterpretationen im islamischen Recht anzuerkennen. Diese Mängel könnten dadurch beseitigt werden - so meinten die Reformen - indem die kritischen Verse und Hadithe mit Hilfe des *ig̃tihād* ‚neu‘ gelesen werden würden.<sup>297</sup>

Heute wird die allgemeine Gleichheit aller Menschen zwar von der Mehrzahl der Muslime anerkannt, jedoch haftet den für den Begriff Menschenrechte gewählten arabischen Termini *ḥuqūq asāsīya* oder *ḥuqūq insānīya* kein klares inhaltliches Konzept an.

Die Gleichheit aller Menschen und den aus dieser Auffassung entsprungenen Menschen- und Grundrechten war in der islamischen Denkweise nicht der ausschlaggebende Grund für die Bildung der Jurisprudenz für die Freiheit aller Menschen. Denn die höchste Souveränität über alle Dinge gehört schlussendlich Gott alleine. Trotzdem sind heute die Menschenrechte nicht rein auf das religiöse Recht ausgelegt, denn auch wenn die Scharia ein unabänderliches - weil göttliches - Gesetz darstellt, können die sich immer weiter modifizierenden gesellschaftlichen Bedingungen die tatsächliche Auswirkung der Bestimmungen beeinflussen.

Schwachstellen bei der Umsetzung der Menschen- sowie Grundrechte können jedoch nicht nur in islamischen Ländern beobachtet werden und können demzufolge nicht einseitig und unwiderleglich eingefordert werden.<sup>298</sup>

Vor allem Literalisten im Westen spiegeln die Spaltung über das Thema der Sklaverei sehr deutlich wieder, obgleich mit der Tendenz, eher die moderate Linie zu vertreten. Im Jahr 1955 erzog der Redakteur des *Islamic Quarterly* - herausgegeben in London - dass Sklaverei eventuell doch rechtmäßig sei, selbst wenn dies die „größte Schande in der Geschichte der Menschheit“ darstellen sollte. Der Koran reguliert ja die Einrichtung, und der Prophet und seine Anhänger besaßen Sklaven. Um diesen Zwiespalt zu erklären, wandte er die gern gebrauchte Taktik an, dieses Problem den Ungläubigen zuzuschreiben, da diese die Institution erst aufrecht erhielten.

Was jene betrifft, die sich erst seit kurzem im globalen Dschihad gegen den Westen engagieren, so muss deren Haltung gegenüber der Sklaverei erst verifiziert werden. Bedenkt man ihre Nähe zur wahhabitischen Ideologie (siehe Kapitel 6.6.4.), so würden sie die Wiedereinführung der Sklaverei wohl befürworten, käme das Thema zur Ansprache.

---

<sup>297</sup> Ghazal, Amal N., *Debating Slavery and Abolition in the Arab Middle East*, Trenton 2009, S. 139-152.

<sup>298</sup> Ebert, Hans-Georg, *Das Personalstatut arabischer Länder*, Frankfurt/Main 1996, S. 41f.

Im Großen und Ganzen erscheint die Position der Literalisten angesichts der schwachen schriftlichen Quellen überraschend. Der Widerwille, die Abschaffung mit größerer Begeisterung anzunehmen, rührte vermutlich daher, dass es einen generellen Unwillen dahingegen gab sich einzugestehen, dass Muslime des goldenen Zeitalters so schwerwiegend gesündigt haben sollten. Denn auch ein sehr berühmter Hadith meint: „*Meine Gemeinschaft wird keinem Fehler zustimmen*“.

Die Häufigkeit der Hinweise auf die Institution der Sklaverei im Koran und in diversen Hadithen ist ein Argument dafür, dass das, was Gott eingeführt hat (in diesem Fall die Sklaverei), nicht von Menschen abgeschafft werden kann.<sup>299</sup>

In den letzten Jahren kommt es zu dem bedauerlichen Trend der ‚Wiedereröffnung‘ des Themas der Sklaverei durch einige konservative, salafitisch geprägte islamische Gelehrte. Und dies, nachdem dieses Tor eigentlich im 20. Jahrhundert ‚geschlossen‘ und die Sklaverei selbst abgeschafft wurde und die meisten muslimischen Gelehrten dies „*bereits in Übereinstimmung mit der koranischen Moral*“ hielten.

Solche Bestrebungen die Sklaverei wieder einzuführen, lassen sich vor allem unter den Wahhabiten in Saudi-Arabien, in Algerien (z.B. Group Islamique Armé), Afghanistan und Pakistan beobachten.

Erst im Jahr 2003 veröffentlichte ein hochrangiger saudischer Jurist - Schaich *Saleh al-Fawzan* - eine Fatwa, in welcher er angab „*Slavery is a part of Islam. Slavery is part of jihad, and jihad will remain as long there is Islam*“.

Während die Sklaverei selbst trotz dieser Fatwa in Saudi-Arabien illegal blieb, hatte diese Proklamation großen Einfluss auf die Ansichten salafitischer Muslime.<sup>300</sup>

---

<sup>299</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 191.

<sup>300</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Slavery\\_and\\_Islam](http://en.wikipedia.org/wiki/Slavery_and_Islam) v.s. Slavery in the contemporary Muslim world [letzter Zugriff am 20.03.2011 um 11:52].

## 8. Schlussbetrachtung

Menschenrechte waren in den verschiedenen Kulturen und Ländern unserer Welt auf unterschiedliche Weise gerechtfertigt - so findet man die Rechtfertigung durch den göttlichen Willen oder die Natur oder die Erklärung durch die menschliche Vernunft. Im Gegensatz zu anderen Nationen war die Formierung der Menschenrechte in Europa sowie in Nordamerika mit der Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft verbunden.

Im islamischen Raum ist vieles dem göttlichen Willen untergeordnet - und orientiert sich daher stark an den beiden primären Rechtsquellen. Die Frage, was dies im Hinblick auf die Menschenrechte allgemein und der Sklaverei im Speziellen bedeutete und noch immer bedeutet, ist - wie man aus meiner Arbeit ableiten kann - nicht immer einfach zu beantworten. Wie auch immer ignorieren einige ‚progressive‘ Schriftsteller das Thema der Sklaverei, wohingegen andere die Leibeigenschaft als einen Stock verwenden, mit welchem die Muslime geschlagen werden können. Die Wahrheit ist - wie immer - weit vielschichtiger. Einige charismatische Führer zeigten zunächst emanzipatorische Tendenzen, welche besser verstanden werden müssen. Umgekehrt bekräftigt die sich ändernde Erscheinung der Versklavung das alte Sprichwort, dass jede Macht zur Korruption neigt. Es würde von großem Vorteil sein, in diesem Zusammenhang die religiösen Faktoren dieser Prozesse zu identifizieren - wie zum Beispiel die Adoption der Schriftgelehrten oder die traditionellen Interpretationen der Scharia.

Die Erfahrungen von quietistischen Mystikern und Millenaristen sind noch viel weniger erforscht. Dies wäre jedoch sicherlich von großem Nutzen. Zu welchem Ergebnis, in Bezug auf die Sklaverei dies wiederum führen würde, ist noch zu klären. Der Einfluss der millenaristischen Sekten ist besonders schwierig zu bestimmen, vor allem da sie sehr oft als Häretiker bezeichnet, unterdrückt und verfolgt wurden.

Viel Arbeit muss auch noch in Hinsicht darauf unternommen werden, inwieweit Mystiker und Millenaristen den Islam der ehemaligen Sklaven und deren Nachkommen geformt haben.<sup>301</sup>

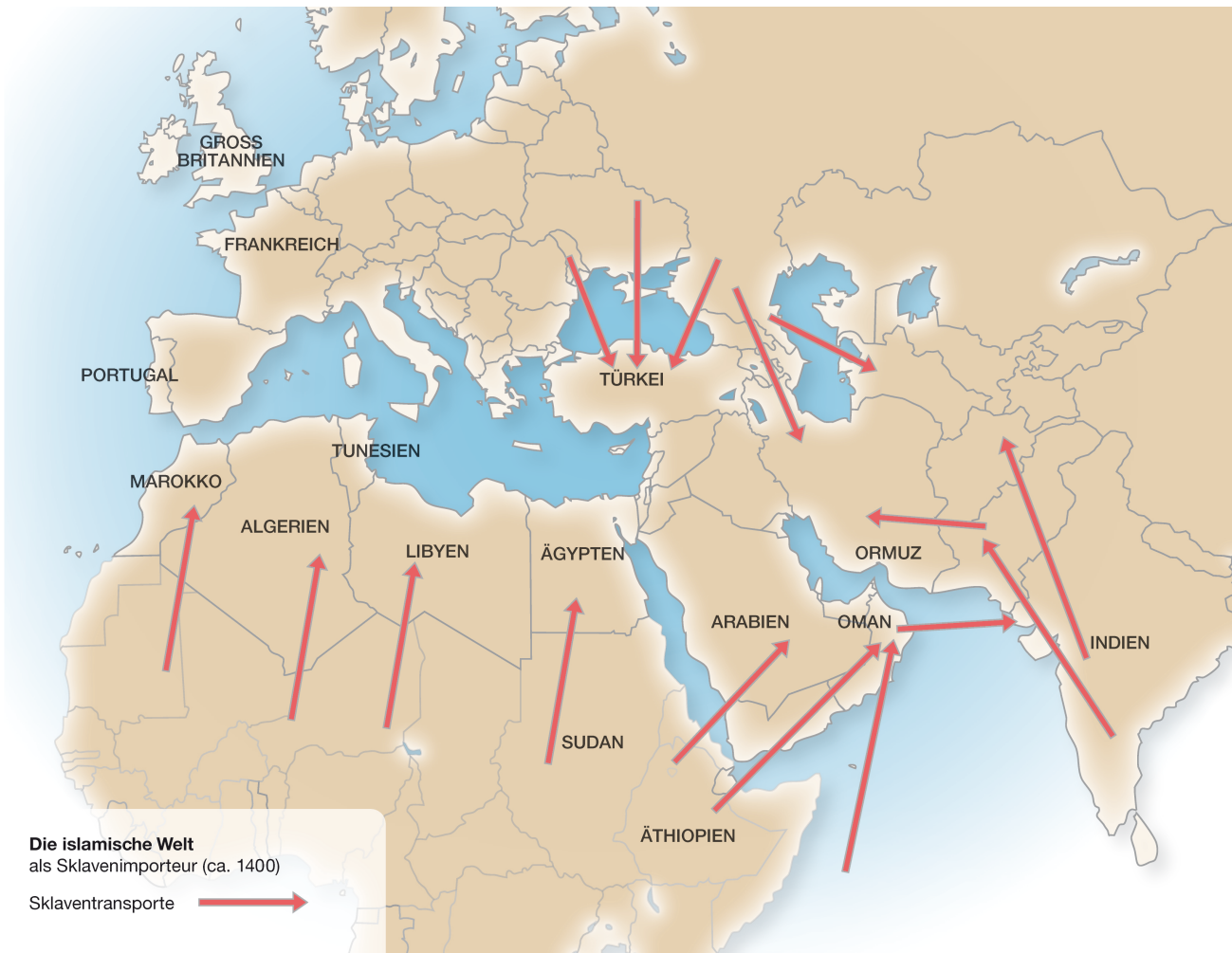
Darüber hinaus finde ich es eine wichtige Aufgabe für westliche Historiker, das teils tief verwurzelte Selbstbild der Überlegenheit des Westens gegenüber anderer Kulturen - und hier im Speziellen gegenüber dem Islam - neu zu überdenken. Denn genau wie es anscheinend schwierig ist von muslimischer Seite eine zufrieden stellende Aufarbeitung der Geschichte zu erhalten, genauso festgefahren ist, die Meinung europäischer Beobachter, wenn es um den ‚humanitären‘ Kolonialismus in Afrika geht. Liest man die in unseren Breitengraden bekannteren Werke zum Thema Sklaverei im Islam, so fallen zwei meiner Meinung nach nicht zu unterschätzende stereotype Ansichten auf. Zum einen wird - wie etwa auch in Egon Flaig's *Weltgeschichte der Sklaverei* - gleich zu Beginn festgehalten, dass überall anders, nur nicht im islamischen Raum, heimische Eliten mitverantwortlich für die endgültige Abschaffung der Sklaverei waren. Und zum anderen, dass der britische und französische Kolonialismus in Afrika von all den anderen imperialistischen Formationen in der Weltgeschichte unterschieden werden müsse, da die Zwecke hierfür rein humanitärer Natur gewesen wären. Das größere Ziel der Invasion sei die Abschaffung der Sklaverei gewesen, und es gäbe daher keinen Anlass, sich weiter mit der Vergangenheit des Kolonialismus in Afrika kritisch auseinander zu setzen.

Solche immer wieder veröffentlichten, oberflächlich betrachteten Ansichten tragen sicher nicht dazu bei, eine ernst zu nehmende Diskussion beider Seiten anzuregen, und bestärken meines Erachtens die schon so lange Zeit gelebte - und sich auch im öffentlichen Raum immer stärker manifestierende - europäische Selbstgefälligkeit gegenüber anderer Kulturen und Nationen nur noch mehr.

---

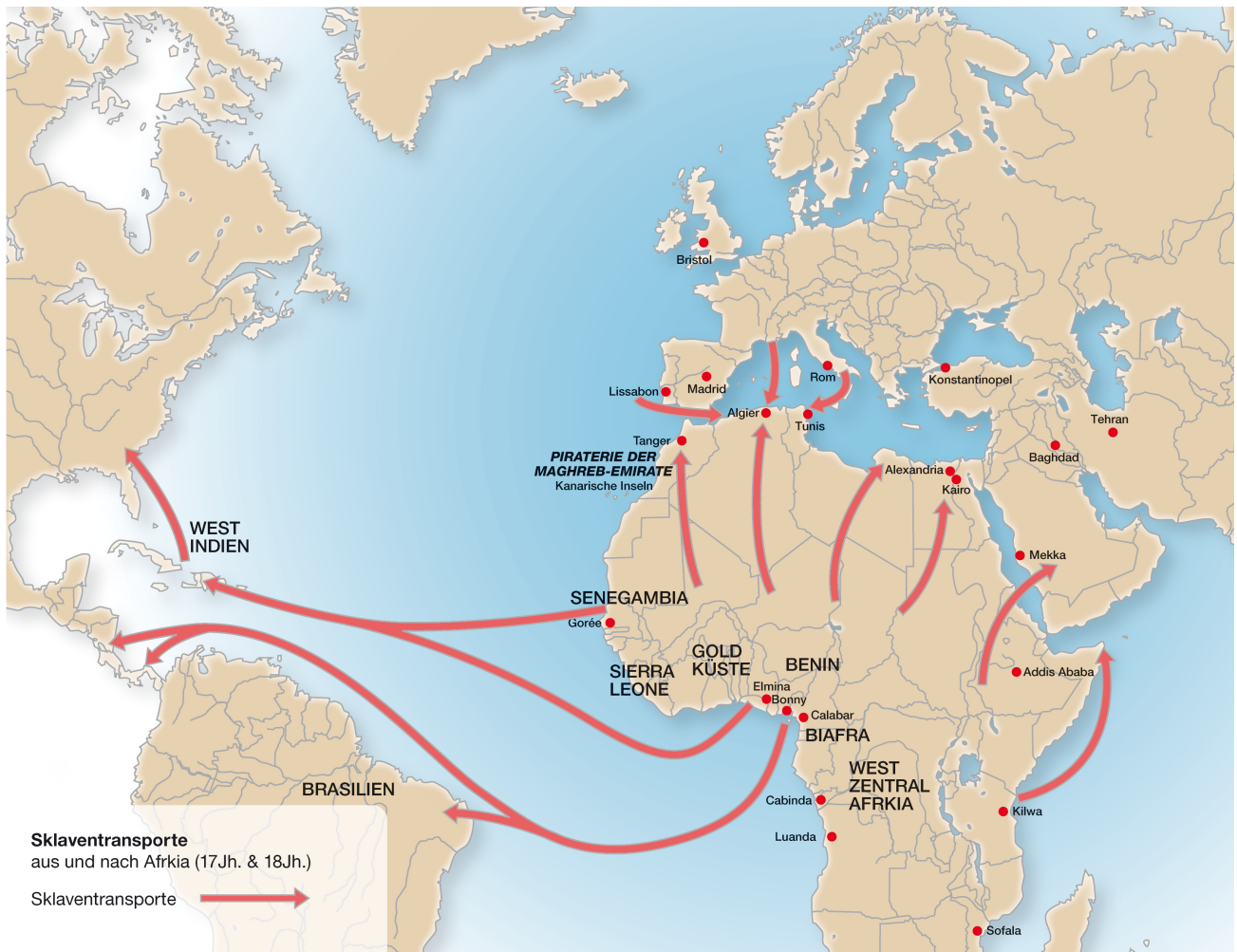
<sup>301</sup> Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, London 2006, S. 173-176.

## 9. Bildtafeln



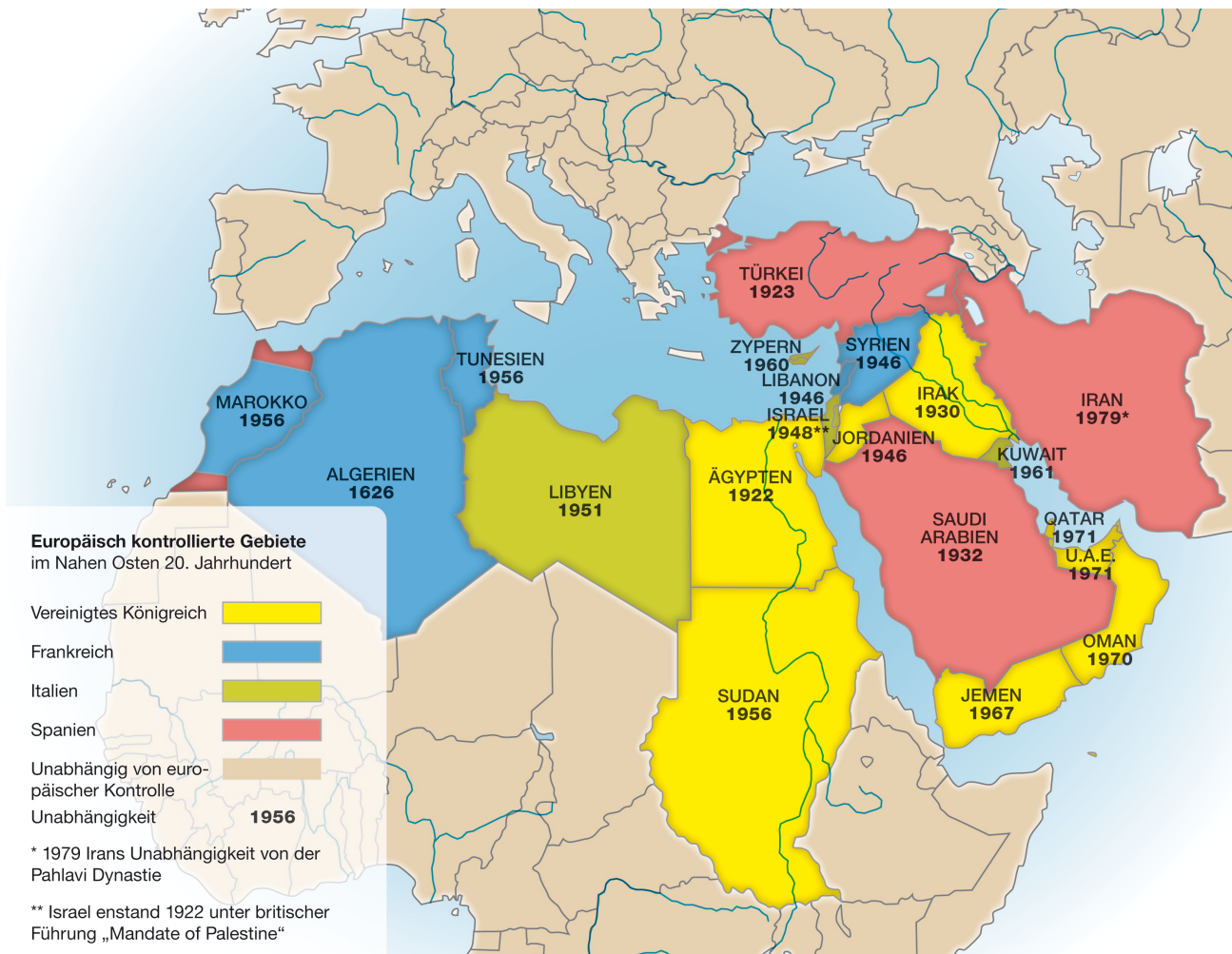
**Abb. 1** Die islamische Welt als Sklavenimporteur (um ca. 1400).

ILLUSTRATION: Alexander Pohl



**Abb. II** Sklaventransporte aus und nach Afrika (17./18. Jh.).

ILLUSTRATION: Alexander Pohl



**Abb. III** Europäisch kontrollierte Territorien im 20. Jahrhundert.

ILLUSTRATION: Alexander Pohl

## 10. Bibliografie

- Abū al-Faḍl, Ḥālid, *Speaking in God's name: Islamic law, authority and women*, Oneworld Publication I. Ausgabe, Oxford 2001.
- Adang, Camilla, Schmidtke, Sabine und Sklare David, *A Common Rationality: Muʿtazilism in Islam and Judaism*, Orient Institut Istanbul, Würzburg 2007.
- Akbar, M.J., *The Shade of Swords - Jihad and the conflict between Islam and Christianity*, Routledge, London 2002.
- Austin, R.W.J., *Sufis of Andalusia - The Rūh al-quḍs and al-Durrat al-fākhīrah of Ibn ʿArabī*, University of California Press, Berkeley 1977.
- Arberry, Arthur John, *Muslim Saints and Mystics*, Routledge & Kegan Paul, London 1966.
- Bales, Kevin, *Die neue Sklaverei*, Verlag Antje Kunstmann GmbH, München 2001.
- Brenner, Louis, *West African Sufi - The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*, Hurst, London 2005.
- Bouzenita, Anke, *ʿAbdarraḥmān al-Auzāʿī - ein Rechtsgelehrter des 2. Jahrhunderts d.H. und sein Beitrag zu den Siyar*, Schwarz, Berlin 2001.
- Cameron, A.J., *Abū Dharr al-Ghifārī - an examination of his image in the hagiography of Islam*, Luzac, London 1973.
- Cinar, Hüseyin-Ilker, *Die islamische Überlieferungsliteratur zur Rechtslage im Frühislam unter Berücksichtigung Altarabiens*, Religionswissenschaft Band 6, Lit Verlag, Münster 2003.
- Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, Hurst & Company, London 2006.
- Clot, André, *Harun al-Raschid - Kalif von Bagdad*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1990.
- Collins, Robert O., *The Nilotic slave trade, past and present in Elizabeth Savage's The human commodity: perspectives on the trans-Saharan slave trade*, Frank Cass, London 1992.
- Daus, Ronald, *Die Erfindung des Kolonialismus*, Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1983.
- DeLong-Bas, Natana J., *Wahhabi Islam - From Revival and Reform to Global Jihad*, I.B. Tauris, London 2004.



- Deutscher Taschenbuch Verlags-Lexikon in 20 Bänden, Deutscher Taschenbuch Verlag, Mannheim 1999.
- Ebert, Hans-Georg, *Das Personalstatut arabischer Länder - Problemfelder, Methoden, Perspektiven; Ein Beitrag zum Diskurs über Theorie und Praxis des Islamischen Rechts*, Leipziger Beiträge zur Orientforschung, herausgegeben von Günter Barthel, Band 7, Peter Lang, Frankfurt/Main 1996.
- Elger, Ralf, *Islam*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2002.
- Encyclopaedia of Islam, E.J. Brill, Leiden 1960-2002.
- Enderwitz, Susanne, *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation - Der arabische Schriftsteller Abū ʿUṭmān al-Ġāhiz (gest. 868) über die Afrikaner, Perser und Araber in der islamischen Gesellschaft in Islamkundliche Untersuchungen*, Band 53, Klaus Schwarz Verlag, Freiburg 1979.
- Ess, van Josef, *Chiliasmatische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit - der Kalif al-Hākīm (386-411H.)*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1977.
- Fakhry, Majid, *Averroes: His Life, Works and Influence*, Oneworld Publications, Oxford 2001.
- Feldbauer, Peter, *Die islamische Welt 600-1500 - Ein Frühfall von Unterentwicklung?*, Promedia Verlag, Wien 1995.
- Fisher, Humphrey J., *Slavery in the History of Muslim Black Africa*, Hurst & Company, London 2001.
- Flaig, Egon, *Weltgeschichte der Sklaverei*, Verlag C.H.Beck, München 2009.
- Freund, Bill, *The Making of Contemporary Africa - The Development of African Society since 1800*, Indian University Press, Bloomington 1984.
- al-Ġazālī, Muḥammad, *Das Elixier der Glückseligkeit* übersetzt von Hellmut Ritter, Eugen Diedrichs Verlag, München 1989.
- Gast, Wolfgang, *Juristische Rhetorik*, C.F.Müller, Heidelberg 2006.
- Ghazal, Amal N., *Debating Slavery and Abolition in the Arab Middle East in Islam and Diaspora* herausgegeben von Mirzai, Behnaz A., Montanah, Ismael Musah & Lovejoy, Paul E., Africa World Press Inc., Trenton 2009.
- Goldenberg, David M., *The Curse of Ham - Race and Slavery in the early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton University Press, Princeton 2003.
- Goldziher, Ignaz, *Die Zāhiriten - Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1967.
- Hān, Inʿamullah, *The Muʿtamar al-ʿAlam al-Islāmī* in *The Islamic Review* 53/7, London 1965.

- Mercer, John, *Die Haratin - Mauretaniens Sklaven* herausgegeben von der „Gesellschaft für bedrohte Völker“, Göttingen 1982.
- Miers, Suzanne und Roberts, Richard, *The End of Slavery in Africa*, University of Wisconsin Press, Wisconsin 1988.
- an-Naʿīm, ʿAbd Allāh, *Sharia and basic human rights concerns in Liberal Islam: a sourcebook*, Charles Kurzman, Oxford University Press, New York 1998.
- Netton, Ian Richard, *Al-Fārābī and his school*, Routledge, London 1992.
- Norris, Harry Thirlwall, *The adventures of Antar*, Aris & Phillips Ltd., Warminster 1980.
- O’Fahey, R.S., *Slaves and Society in Dar Fur in Slaves and Slavery in Muslim Africa, Vol. II - The Servile Estate*, Willis, John Ralph (Hrsg.), 1985.
- Osterhammel, Jürgen, *Kolonialismus: Geschichte - Formen - Folgen*, Verlag C.H.Beck, 6. Auflage, München 2009.
- Paret, Rudi, *Der Koran - Übersetzung*, Zehnte Auflage, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1997.
- Patterson, Orlando, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Harvard University Press, Cambridge 1982.
- Peters, Rudolph, *Islam and colonialism: the doctrine of jihad in modern history*, The Hague, Mouton 1979.
- Peters, Rudolph, *Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte in Der Islam in der Gegenwart* von Steinbach, Udo, Herausgegeben von Werner Ende, 4. Auflage, Verlag C.H. Beck, München 1996.
- Pipes, Daniel, *Mawlas: Freed Slaves and Converts in Early Islam in Slaves and Slavery in Muslim Africa, Vol. I - Islam and the Ideology of Enslavement*, Willis, John Ralph (Hrsg.), 1985.
- al-Qāšānī ʿAbd ar-Razzāq, *A Glossary of Sufi Technical Terms* ins Englische übersetzt von Nabil Safwat, The Octagon Press Ltd, London 1991.
- Richter, Gustav, *Persiens Mystiker Dschelāl-eddin Rumi - Eine Stildeutung in drei Vorträgen*, Franke Verlag, Breslau 1933.
- Roberts, Robert, *Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qorān*, I.C. Hinrich’sche Buchhandlung, Leipzig 1908.
- Rohe, Mathias, *Das islamische Recht, - Geschichte und Gegenwart*, Verlag C.H. Beck, München 2009.
- Rosenthal, Erwin I.J., *Political thought in Medieval Islam - an introductory outline*, Cambridge 1958.

- Hillard, Constance, *Zuhur al-Basatin and Taʿriḫ al-Turubbe: Some Legal and Ethical Aspects of Slavery In the Sudan as Seen in the Works of Shaykh Musa Kamara in Slaves and Slavery in Muslim Africa, Vol. I - Islam and the Ideology of Enslavement*, Willis, John Ralph (Hrsg.), 1985.
- Hofmann, Murad, *Der Islam und die Menschenrechte*, www.freitagsclub.org.
- Hughes, Thomas P., *A dictionary of Islam*, W.H. Allen, London 1885.
- Hunwick, John, Troutt Powell, E.M., *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, Markus Wiener Publishers, Princeton 2002.
- Ibn Ishāq, Muḥammad, *Das Leben des Propheten - aus dem Arabischen von Gernot Rotter*, Spohr Verlag, Zypern 2008.
- Ibn Šaddād, Yūsuf Ibn-Rāfiʿ, *The Life of Saladin*, Committee of the Palestine Exploration Fund, London 1897.
- Juynboll, G.H.A., *Muslim tradition - Studies in chronology, provenance and authorship of early ḥadīth*, Cambridge 1985.
- Juynboll, Th.W., *Handbuch des Islamischen Gesetzes - nach der Lehre der schāfiʿitischen Schule*, Otto Harrassowitz, Leipzig 1910.
- Kake, I.B., *The slave trade and the population drain from Black Africa to North Africa and the Middle East in The African slave trade from the fifteenth to the nineteenth century*, Vol. 2 der *Studies and documents of The general history of Africa*, Paris 1979.
- Lia, Brynjar, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt*, Ithaca Press, Reading 1998.
- Liebert, Nicola, *Edition - Le Monde diplomatique*, Nr. 5, 2009, Redaktion: Nicola Liebert und Barbara Bauer, taz Verlags- und Vertriebs GmbH, Berlin 2009.
- Lohlker, Rüdiger, *Islamisches Familienrecht - Methodologische Studien zum Recht mālikitischer Schule in Vergangenheit und Gegenwart*, Band 1, Duehrkohp & Radicke, Göttingen 2002.
- *Islam - eine Ideengeschichte*, Facultas Verlags- und Buchhandlungs AG, Wien 2008.
- *Dschihadismus - Materialien*, Facultas Verlags- und Buchhandlungs AG, Wien 2009.
- Loth, Heinrich, *Kolonialismus und Religion - Historische Erfahrungen im Raum des Indischen Ozeans*, Union Verlag, Berlin 1987.
- Lovejoy, Paul E., *Transformation in slavery: a history of slavery in Africa*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

Schacht, Joseph, *G. Bergsträsser's Grundzüge des Islamischen Rechts*, aus Lehrbücher des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin, Band 35, Verlag von Walter De Gruyter & Co, Berlin 1935.

- *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, Oxford 1964.

Schneider, Irene, *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft - Untersuchungen der frühen Phase des islamischen Rechts*, DMG, Stuttgart 1999.

Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves - The Other Black Diaspora*, Farrar, Straus und Giroux, New York 2001.

Smith, Margaret, *Rabī'a The Mystic and her fellow-saints in Islam*, Philo Press, Amsterdam 1928.

Wehr, Hans, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart und Supplement*, 4. Auflage, Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1976.

Willis, John Ralph, *Jihad and the Ideology of Enslavement in Slaves and Slavery in Muslim Africa, Vol. I - Islam and the Ideology of Enslavement*, Willis, John Ralph (Hrsg.), 1985.

Wolbert, Willis, *Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion*, Academic Press Fribourg, Freiburg 2005.

## 11. Weiterführende Literatur

- Bleuchot, Hervé, *Les Cultures contre L'Homme*, Presses Universitaires D'Aix Marseille 1994.
- Nachtigal, Gustav, *Sahara und Sudan - Ergebnisse sechsjähriger Reisen in Afrika*, 3. Band, Akademischer Druck und Verlagsanstalt, Graz 1967.
- Said, Edward W., *Orientalismus*, S. Fischer Verlag, Frankfurt/Main 2010.
- The Research and Training of Polaris Project (2003)
- Very Low Number of Police Reporting Trafficking in Women (2003)
- [www.hs-chumacher.de/html/kolonialismus.html](http://www.hs-chumacher.de/html/kolonialismus.html)

## 12. Abstract

Titel der Diplomarbeit

Kann der europäische Kolonialismus als Wendepunkt in der Auseinandersetzung mit der Sklaverei in Nordafrika angesehen werden?

*Eine kritische Hinterfragung des westlichen Selbstverständnis unter besonderer Berücksichtigung islamischer Traditionen*

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich damit, ob das Ende der Sklaverei in der „islamischen Welt“ - und hier speziell in der nordafrikanischen Region - alleine dem positiven Einfluss der europäischen Kolonialmächte zu verdanken ist. Es wird der Frage nachgegangen ob nicht die Abolition innerhalb der islamischen Gesellschaft erst durch die eigene kritische Auseinandersetzung möglich wurde.

Ziel ist es die religiösen sowie die sich daraus ergebenden rechtlichen Grundlagen für die Sklaverei, die Geschichte der Leibeigenschaft im islamisch geprägten Umfeld, den Einfluss der Kolonialmächte auf die Gesellschaft Nordafrikas und die kritischen Stimmen gegenüber der Institution der Sklaverei darzustellen. Die Begriffe Sklaverei und Kolonialismus sind mehrdeutige, oft falsch verstandene Termini und werden aus diesem Grund im Vorfeld so weit erklärt, dass eine eindeutige Zuordnung im Kontext der Arbeit gewährleistet wird.

Im ersten Teil werden die Sklaverei im islamischen Kontext sowie Besonderheiten der religiösen Rechtsquellen in Bezug auf das Thema aufgezeigt. Danach folgt eine Darlegung über den Sklavenhandel islamischer Länder bis ins 19. Jahrhundert sowie über die vielfältigen Ausprägungen und Erscheinungsformen der Sklaverei. Im zweiten Teil wird auf den Kolonialismus in Nordafrika und das Bemühen der europäischen Mächte die Sklaverei abzuschaffen eingegangen. Ebenso werden die Konflikte, mit denen sich einige religiöse Gruppen im Zusammenhang mit der Leibeigenschaft konfrontiert sahen, dargestellt. Auch werden zwei oppositionelle Meinungen, welche Anfang des 20. Jahrhunderts in Ägypten vorherrschten, zum Thema wiedergegeben.

Die sich daraus ergebenden Fragestellungen wurden auf Grundlage der Auswertung aktueller Fachliteratur, der kritischen Recherche im Internet und Fachzeitschriften sowie der Untersuchung einer Dokumentation detailliert ausgearbeitet. Abschließend werden das europäische Selbstbild der eigenen Überlegenheit und das Mitwirken interner Bestrebungen die Sklaverei zu beenden noch einmal hinterfragt.

## 13. Lebenslauf

### **Persönliche Daten**

Name: Marleen Valentine Hinterplattner

Geburtsdatum: 02.05.1980

### **Ausbildung**

September 1986 - Juni 1988: **Volksschule Plenkberg**, 4400 Steyr - Österreich

September 1988 - Juni 1990: **Volksschule Haidershofen**, 4431 Haidershofen - Österreich

September 1990 - Juni 1994: **Hauptschule Haidershofen**, 4431 Haidershofen - Österreich

September 1994 - Juni 1995: **HBLA Steyr**, 4400 Steyr - Österreich

September 1995 - Juni 2000: **HGBLA für Mode- und Bekleidungstechnik**, 4040 Linz - Österreich

Seit Oktober 2005: Studium der Arabistik an der **Universität Wien**, 1090 Wien - Österreich

November 2006: Erfolgreiche Ablegung der **Befähigungsprüfung** für den gewerblichen Geschäftsführer für den Bereich Reisebüro.

### **Arbeitserfahrung**

Dezember 2000 - April 2001: **Saisonarbeit/Springerin**, Hotel Albona Nova, 6763 Zürs - Österreich

Mai 2001 - Oktober 2001: **Qualitätscontrolling** für die Firma C&A, Suzhou - China

Oktober 2001 - September 2002: **Assistentin der Geschäftsführung** THV-Versicherungsbüro, 1140 Wien - Österreich

September 2002 - Juli 2004: **Prokuristin** der Firma R & K Reisen GmbH, 1020 Wien - Österreich

Juli 2004 - März 2009: **Geschäftsführerin** der Firma R & K Reisen GmbH, 1020 Wien - Österreich

Seit März 2009: **Karenz** mit meinem Sohn Linus Maximilian (geboren am 07.05.2009)