

Geschlecht, Gewalt und Recht

Gisela Drossbach

Schutz vor Gewalt gegen Frauen und Männer in Papstbriefen des 12. Jahrhunderts

Abstract: This essay focuses on 12th-century canon law dealing with matrimonial proceedings and issues of violence. The analysis of three legal cases shows Pope Alexander III's attempts to implement a new model for matrimonial law, protecting women and men from being forced into marriages. This model only came into full effect in late medieval jurisdiction.

1. Einleitung

„Scheidung auf Italienisch“ – lautete der Titel einer bösen Filmsatire der sechziger Jahre. „Scheidung auf Englisch“ könnte man die Variante nennen, die sich König Heinrich VIII. von England (1491–1547) ausgedacht hatte. Er brach im Jahre 1534 mit der römischen Kirche, weil ihm der Papst die Feststellung der Nichtigkeit seiner Ehe mit Katharina von Aragon (1485–1536) verweigert hatte, so dass er keine neue kirchenrechtlich gültige Ehe schließen konnte. Nahezu unbekannt ist dagegen, dass sich das kirchliche Verständnis von der Gültigkeit einer Ehe, in das sich Heinrich VIII. nicht mehr einfügen vermochte, bereits 300 Jahre früher im nordfranzösischen und angelsächsischen Raum entwickelt hatte – im engen Zusammenspiel von Königtum, Episkopat und Papsttum.

Dieses im 12. Jahrhundert verbindliche kirchliche Ehemodell ist der Konsensualvertrag, in dem Mann und Frau sich gegenseitig ihre freie Zustimmung (*consensus*) zur sakramental begründeten unauflöselichen Ehe geben. Im Unterschied zu anderen zeitgenössischen Ehevorstellungen, denen zufolge eine Frau entweder von ihren Verwandten oder von ihrem Leib- und Grundherrn verheiratet wurde, bedeutete die Konsensehe eine wesentliche Besserstellung und auch rechtliche Aufwertung der Frau. Heute mag das nach wie vor dogmatische Festhalten der katholischen Kirche an der Unauflöselichkeit der Ehe manchen unverständlich erscheinen, doch wer geht schon für das Mittelalter davon aus, dass die Kirche damit die Rechte der Frau als Person – aber auch die Rechte des Mannes – vor Gewalt schützen wollte? In diesem Kontext soll im Folgenden auf zwei Aspekte eingegangen werden:

1. Das neue kirchliche Ehemodell wurde in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts maßgeblich zum Schutz vor Gewalt für Frau und Mann

geschaffen, und 2. Die Durchsetzbarkeit des kirchlichen Ehemodells in der Folgezeit wirft Fragen auf.

Somit geht es nicht um Gewalt gegen Frauen im Allgemeinen und ihre einzelnen Formen, sondern um die Darstellung und Auslegung einiger kirchenrechtlicher Bestimmungen, die sich im 12. Jahrhundert mit Ehrechtsfällen beschäftigen und damit auf das Thema „Gewalt“ (*vis*) eingehen. Dabei soll zunächst auf den zeitgenössisch viel diskutierten Konsensualvertrag eingegangen und sodann einzelne Fälle vorgestellt werden, die den Schutz vor Gewalt thematisieren. Als maßgebliche Quelle dienen die päpstlichen Dekretalen. Wir verdanken sie primär dem juristisch versierten Papst Alexander III., durch dessen reiche Tätigkeit die Entwicklung eines neuen Rechts (*ius novum*) eingeleitet wurde, nämlich das Dekretalenrecht in Papstbriefen (*epistolae*), die päpstliche Entscheidungen in Rechtsfragen schriftlich fixierten und in dieser Form allgemein-kirchliche Normativität beanspruchten.¹

2. Konsensualvertrag

In die Zeit der ersten Blüte von Kanonistik und Kirchenrecht fällt die berühmte Auseinandersetzung zwischen der Rechtsschule von Bologna und den Kanonisten in Paris. Dieser Schulenstreit basierte auf einer unterschiedlichen Auffassung von der Ehe und ihrer Gültigkeit im römischen, germanischen und kanonischen Recht. Es galt zu klären, ob die Ehe ein Konsensualvertrag oder ein davon unabhängiges Rechtsverhältnis sei. Mit anderen Worten, es ging um die konkrete Frage, wann eine gültige Ehe beginnt: mit dem „Ja“ der beiden Partner oder mit dem gemeinsamen Beischlaf.²

-
- 1 In Auswahl: Peter Landau: Die Entstehung der systematischen Dekretalensammlungen und die europäische Kanonistik des 12. Jahrhunderts, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 65 (1979), S. 120–148. Wiederabgedruckt in: Peter Landau: Kanones und Dekretalen. Beiträge zur Geschichte der Quellen des kanonischen Rechts (Bibliotheca Eruditorum 2), Goldbach 1997, S. 227*–255*; Gisela Drossbach: Schools and Decretals in the 12th Century. – The Collectio Francofurtana, in: Bulletin of Medieval Canon Law 24 (2000), S. 69–82; Gisela Drossbach: Die Entwicklung des Kirchenrechts als raumübergreifendes Kommunikationsmodell im 12. Jahrhundert, in: Dies., Hans-Joachim Schmidt (Hg.): Zentrum und Netzwerk. Kirchliche Kommunikationen und Raumstrukturen im Mittelalter (Scrinium Friburgense 22), Berlin, New York 2008, S. 43–63; Charles Duggan: Decretals and the Creation of New Law in the Twelfth Century: Judges, Judgements, Equity and Law (Collected Studies Series 607), Aldershot u.a. 1998.
 - 2 Zu diesem Themenkreis gehören zwei gegenteilige Lösungsansätze, die sogenannte Konsens- und Kopulattheorie: Heinrich J. F. Reinhardt: Die Ehelehre der Schule des

Die Pariser Schule mit ihren Protagonisten Hugo von St-Victor (gest. 1141) und Petrus Lombardus vertrat eher den römisch-rechtlichen Standpunkt, demzufolge die monogame Ehe auf Lebenszeit mit der Einwilligung von Mann und Frau zustande kommt. In den *Digesten*, dem unter Kaiser Justinian angefertigten Rechtsbuch, heißt es dazu: *Nuptias enim non concubitus, sed consensus facit.* (D. 35, 1, 35 oder D. 50, 17, 30).³ Für dieses römisch-rechtliche Eheverständnis ist die freie Einwilligung, nicht aber der Beischlaf der Gatten konstitutiv. Mit dem Ehekonsens war für die Pariser Kanonisten die absolute Unauflöslichkeit der Ehe verbunden (Konsenstheorie).

Die Bologneser Schule (Gratian) vertrat demgegenüber einen bereits in den germanischen Stammesrechten verankerten Standpunkt. Demnach waren zum Abschluss einer Ehe Brautübergabe und geschlechtlicher Vollzug (*copula carnalis*) notwendig, d.h. man sah den Beischlaf als konstitutives Element der Ehe an. Demzufolge nahmen die Kanonisten in Bologna mehrheitlich an, dass nach der *desponsatio* genannten sakramentalen Eheschließung die absolut unauflösbare Ehe erst durch den Beischlaf zustande kommt (Kopulatheorie).

Auch in England wurde der aus kirchlicher Sicht für die Gültigkeit der Ehe wesentliche Konsensualvertrag kontrovers diskutiert. In Lincoln kam Magister

Anselm von Laon. Eine theologische- und kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung zu den Ehetexten der frühen Pariser Schule des 12. Jahrhunderts. Anhang: Edition der *Sententiae Magistri A.*, Münster i. W. 1974, S. 86–88; Markus Knapp: Glaube, Liebe, Ehe. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit, Würzburg 1999, S. 84f.; Hans Zeimentz: Ehe nach der Lehre der Frühscholastik. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Anthropologie und Theologie der Ehe in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, bei Hugo von St. Viktor, Walter von Mortagne und Petrus Lombardus. Anhang: Der Ehetraktat „In primis hominibus“ aus der Schule von Laon als Quelle des Ehetraktates der „Sententiae Atrebatensis“ und Walters von Mortagne, Düsseldorf 1973, S. 104–109; Jean Gaudemet: Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit, Paris 1987; Rudolf Weigand: Ehe, B: Recht, II: Kanonisches Recht, in: *Lexikon des Mittelalters* 3 (1986), Sp. 1623–1625, hier Sp. 1624; Rudolf Weigand: Die Durchsetzung des Konsensprinzips im kirchlichen Eherecht, in: *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 38,2 (1989), S. 301–314, wiederabgedruckt in: Ders.: *Liebe und Ehe im Mittelalter* (Bibliotheca eruditorum 7), Goldbach 1993, S. 179*–187*; Philippe Toxé: La copula carnalis chez les canonistes médiévaux, in: Michele Rouche (Hg.): *Mariage et sexualité au Moyen Age. Accord ou crise?*, Paris 2000, S. 123–133; Christina Deutsch: Konsensehe oder Zwangsheirat? Zur mittelalterlichen Rechtsauffassung „consensu facit matrimonium“, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 53,8 (2005), S. 677–690.

- 3 Gabriela Eisenring: *Die römische Ehe als Rechtsverhältnis*, Wien, Köln, Weimar 2002, S. 46. Siehe hierzu die Rezension von Jörg Müller: in: *De Processibus Matrimonialibus* 11 (2004) [2005], S. 237–240.

Vacarius in seinem in den 60er Jahren des 12. Jahrhunderts verfassten Traktat über die Ehe, *Summa de matrimonio*, zu folgender Lösung: Die Ehe wird durch einen Vertrag gültig (*contractus*), worin sich der Mann der Frau und die Frau dem Mann übergibt (*traditio*).⁴

Alexander III. erklärte in diesem Streit einen Kompromiss für verbindlich, dass nämlich die Ehe durch den Konsensaustausch beider Partner gültig zustande kommt, der zugleich auch in der Regel die Unauflöslichkeit der Ehe zur Folge hat (Realidentität). Der Beischlaf nach der Eheschließung (*matrimonium ratum et consummatum*) hingegen bedeutete die absolute Unauflösbarkeit der Ehe.⁵ Die eherechtlich einschlägigen Dekretalen in den neuen Rechtssammlungen, den sog. Dekretalensammlungen, übernahmen die alexandrinische Ehelehre.

Im Folgenden werden drei Fälle diskutiert, die auch den Schutz vor Gewalt thematisieren.

3. Ehrechtsfälle

Erster Fall

Der erste Fall stammt aus einer Dekretale Papst Alexanders III., wie er in verschiedenen Dekretalensammlungen geschildert wird.⁶ Eine Frau klagte beim Erzbischof von Canterbury, sie sei als Minderjährige mit dem Sohn eines

4 Frederic W. Maitland: *Magistri Vacarii Summa de matrimonio*, in: *Law Quarterly Review* 13 (1897), S. 133–143, 270–287.

5 Dennoch sind Unstimmigkeiten in Alexanders III. Entscheidungen im Eherecht nachzuweisen: Charles Donahue: *The dating of Alexander the Third's marriage decretals: Dauvillier revisited after fifty years*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt.* 68 (1982), S. 70–124.

6 1 Par. 176, hg. von Emil Friedberg, in: *Die Canonessammlungen zwischen Gratian und Bernhard von Pavia*, Leipzig 1897 [Neudr. Graz 1956], S. 62: *Alex. III. Wigorn. episcopo et abbati de Euesham. Recepta conquestione A. mulieris, quod W. filius R. causa H. [?] filio suo dum ipsam sub custodia sua teneret fecisset impuberem copulari et eam facto illi postmodum renuntiantem cum ad annos discretionis pervenit B. duxisset in uxorem et carnaliter cognovisset, cognito etiam quod causa ipsa sub examine fratris vestri Cant. Archiepiscopi discussa fuisset et ad nos appellatione delata d. u. p. s. nostra mandamus ut utraque parte ante te vocata et rei veritate plenius inquisita si taliter inveneritis tum virum quam mulierem ab impetitione memorati W. et filii eius absolueritis appellatione cessante et perpetuum illis imponentes silentium matrimonium inter B. et A. contractum, nisi causa rationabilis et manifesta impediret, faceretis inviolabiliter observari. Post recessum autem nuntii predicatae mulieris nuntius predicti filii predicti W. ad presentiam nostram accessit asserens, quod predictus B. uxorem suam ei furatus est causa post appellationem ad nos factam sicut potuit desponsavit. Cumque propter hoc in*

Mannes, unter dessen Schutz sie stand, verheiratet worden (*fecisset impuberem copulari*). Es sei ihr jedoch gelungen zu fliehen. Nachdem sie mündig geworden sei, hätte ein anderer Mann sie zur Frau genommen und sie hätten Beischlaf miteinander gehabt (*duxisset in uxorem et carnaliter cognovisset*). Wann und wie die Frau dem ersten Mann entkommen konnte, wird nicht beschrieben, doch es steht fest, dass sie bei der ersten Eheschließung noch minderjährig war. Welche der beiden Eheschließungen hat zu einer gültigen Ehe geführt?

Der Erzbischof wandte sich in dieser Angelegenheit an Papst Alexander III. Dieser übertrug dem Bischof von Worcester die Sache zur Entscheidung als delegiertem Richter. Der Papst gab bereits die Tendenz für ein Urteil an: Er forderte nämlich den Bischof auf, beide Parteien vorzuladen. Er solle Mann und Frau von dem Begehren des Grundherrn und seines Sohnes befreien, damit diese ihre Klage zurückziehen und über die jetzige Verbindung der Frau mit ihrem Mann schweigen. Doch damit war der erste Mann der Frau, nämlich der Sohn ihres ehemaligen Vormundes, keinesfalls einverstanden. Er klagte, dass der

predicti archiepiscopi presentia utraque pars consisteret testes B. iurati dixerunt predictam mulierem V. esse annorum quando filio W. fuit desponsata quam citius potuit de custodia illius fugisse et ad eum spontanee accessisse. Testes autem H. filii W. iurati dixerunt quod XIV. annos haberet quando eam desponsavit et ei post annum et amplius carnaliter sine contradictione adhesit. Allegavit etiam predictus H. prefatum B. sibi predictam mulierem fortiter sublatam iunxisse ipsamque cum requireretur omnino celasse. Adiecit quoque testes suos testibus B. omnimodis prevalere et nullam illis fidem adhiberi debere, quod minus idonei essent utpote furti conscii et omnino incogniti. Cum itaque prefatus B. intelligeret sententiam contra se promulgandam ad nostram audientiam appellavit et octabas S. Johannis baptistae proximo praeteritas terminum suae appellationi prefixit. Quia igitur rei veritas nequaquam nobis innotuit et cum varia et diversa hinc inde proponuntur nescimus cui partium fides sit potius adhibenda d. u. p. a. s. p. m. quod utraque parte ante vos convocata rei veritatem subtiliter inquiratis et si inveneritis quod predicta mulier XIV. aut XII. esset annorum consensus carnaliterque ei adhesit, predictum B. moneatis et sub anathematis distractione cogatis ut eam ei appellatione cessante restituat et in pace dimittat. Si vero nondum XII. annum attigerat aut invita ei fuerit copulata et quam prius potuit ab eodem recessit illi super repetitione ipsius appellatione cess. silentium imponatis et illam cum eodem B. nisi rationabilis causa obstiterit faciatis sine contradictione manere.

Vgl. auch Frcf. 3.23, hg. von Peter Landau, Gisela Drossbach, in: Die Collectio Francofurtana – eine französische Dekretalensammlung. Analyse basierend auf Vorarbeiten von Walther Holtzmann † (Monumenta Iuris Canonici, Series B, vol. 9), Città del Vaticano 2007, S. 48f. Zu dieser Dekretale Gisela Drossbach: Gewalt gegen Frauen in Dekretalensammlungen des 12. Jahrhunderts, in: Das Mittelalter 12 (2007), S. 62–71, S. 65–67.

jetzige Partner der Frau sie ihm geraubt habe (*uxorem suam ei furatus est*). Erst nach der Appellation an den Papst sei die neue Verbindung entstanden.

Infolgedessen wurden zwei Zeugenreihen vor dem Bischof vernommen. Die einen sagten, dass die Frau erst fünf Jahre alt gewesen sei, als sie zu der ersten Verbindung gezwungen wurde. Sie sei so schnell wie möglich daraus entflohen (*quam citius potuit*) und dann freiwillig zum jetzigen Mann gekommen. Die anderen Zeugen behaupteten jedoch, die Frau sei bereits 14 Jahre alt gewesen, als sie geheiratet habe, und habe ein Ehejahr lang und häufig Beischlaf gehabt, ohne Widerstand dagegen zu leisten (*ei post annum et amplius carnaliter sine contradictione adhesit*). Der verlassene Mann gab zu Protokoll, dass der jetzige Mann die Frau **mit Gewalt** an sich gebunden und sie sich immer versteckt habe, wenn er selbst sie aufsuchen wollte (*sibi predictam mulierem fortiter sublatam iunxisse ipsamque cum requireretur omnino celasse*).

Da sich der verlassene Mann im Rechtsstreit unterlegen glaubte, appellierte er erneut an Alexander III. Dieser delegierte wiederum den Bischof von Worcester als Richter, schlug aber bereits zwei Lösungswege vor: Wenn die Frau bereits 14 oder 12 Jahre alt gewesen sei und sie der Verbindung mit dem ersten Mann zugestimmt habe, und die *copula carnalis* vollzogen sei, dann sei die erste Ehe gültig und unauflöslich. Hingegen gab er zu bedenken „Wenn ein Mädchen, das noch nicht 12 Jahre alt ist oder gegen seinen Willen (*invita*) und mit Gewalt (*vi*) mit einem Mann zum Beischlaf veranlasst wurde (*fuertit copulata*) und ihm davon gelaufen ist, so bald es konnte (*cum prius potuit*), muss dem Mann über eine (Rück-)Forderung (des Mädchens) Stillschweigen auferlegt werden; und das Mädchen kann dann bei dem Mann bleiben, den es jetzt hat“.

Wir haben hier den Fall, dass entweder eine minderjährige Frau, fast noch ein Kind, in einem Verhältnis mit einem Mann stand, in dem sie nicht leben wollte, oder eine Frau trotz Mündigkeit nicht in die Ehe eingewilligt hatte. Um einem der beiden Szenarien zu entgehen, floh sie aus diesem Verhältnis und lebte mit einem anderen Mann zusammen. Die rechtliche Frage, die sich aus Sicht der Kirche stellt, ist die: Welche von beiden Verbindungen dieser Frau ist eine gültige Ehe? Der Papst entschied in der Sache, dass die zweite Beziehung gültig ist bzw. werden kann. Denn in der ersten Beziehung war die notwendige Willenszustimmung der Frau zur Ehe missachtet worden. Die Frau hatte ihre fehlende Zustimmung kundgetan, indem sie die erste Möglichkeit zur Flucht nutzte.

Aus dem alternativen Lösungsweg geht hervor, dass wir es hier mit drei kumulativen Aspekten für eine gültige Eheschließung zu tun haben:

1. heiratsfähiges Alter, d.h. Mündigkeit für einen freien Konsensaustausch der Partner;
2. freier Konsens beider Partner;
3. Bedeutung des ehelichen Beischlafes (*copula carnalis*).

Der Bischof musste nun zunächst das Alter des Mädchens bzw. der Frau klären. War das Mädchen zur Zeit der Eheschließung jünger als 12 Jahre gewesen, war die Ehe wegen mangelnder Ehemündigkeit nichtig. Denn zur freien Konsensleistung gehörte auch die persönliche Entscheidungsreife. War sie jedoch älter als 12 Jahre und selbst nicht mit der Eheschließung einverstanden gewesen, stellte sich die Frage, ob sie bereits bei der ersten sich ihr bietenden Gelegenheit weggelaufen war. Wenn sie nicht weggelaufen war, war von einem konkludenten bzw. nachträglichen Konsens auszugehen. War die Frau aber bei der ersten Möglichkeit geflohen, so hatte sie faktisch gezeigt, dass sie von Anfang an die Ehe mit diesem Mann nicht wollte. D.h. ein äußerer tatsächlicher Vorgang diene als Indiz für den fehlenden Konsens. In diesem Fall war die Ehe nicht gültig.

So wird deutlich, dass eine Ehe nach kirchlichem Verständnis nur durch den freien Ehemillen beider Partner zustande kommen konnte, d.h. vor allem auch durch den freien Ehemillen der Frau, die damit kirchlicherseits als Rechtsperson mit eigener Entscheidungsfreiheit anerkannt wurde. War dagegen der freie Wille der Frau zur Ehe und damit zum Beischlaf nicht gegeben, so ist zu folgern, **dass die Frau mit Gewalt, d.h. ohne ihre Zustimmung festgehalten wurde.** Die kirchlichen Autoritäten traten deshalb für den frei zu leistenden Ehemillen der Frau ein, **d.h. sie schützten die Frau vor der Gewalt des Mannes**, der sie in einer kirchlich ungültigen Ehe zu halten versucht hatte. Auch die für die gültige Eheschließung notwendige Rechtsmündigkeit mit einem bestimmten Alter unterstreicht den Status der Frau im kanonischen Recht als eigenständige Rechtsperson (*persona sui iuris*).

Zweiter Fall

Ein zweiter Fall soll zeigen, dass die Situation um die Rechtmäßigkeit einer Ehe und die Frage nach Konsens oder Gewalt wesentlich verwickelter sein konnte. Mit der Dekretale *Accessit ad presentiam*, die wahrscheinlich um 1173 entstand, antwortete Papst Alexander III. dem Erzbischof von York (*Eboracensis archiepiscopo*), der den adligen William FitzGodric (*nobilis vir Willelmus filius Godrici*) mit Briefen zu ihm geschickt hatte.⁷ Diesen Briefen nach hatte William

7 JL 13887 (zu 1159–1181). Unter anderem ist die Dekretale abgedruckt in der *Collectio Casselana*, hg. von Justus Henning Boehmer: *Corpus iuris Canonici*, Halle 1747, Bd. 2, Amalie Fößel - 9783631830949

vor dem Erzbischof von York in folgender Sache geklagt. Er sei mit einem minderjährigen Mädchen verlobt gewesen, die ihn dann vor der Hochzeit nicht zum Gemahl nehmen wollte. Deswegen wandten sich William und ihr Vater an den Erzbischof von York, woraufhin die Verlobung vor der gesamten Synode

Appendix S. 181–348, Sp. 314f. zu c. 58.5: *Accessit ad praesentiam nostram nobilis vir W. filius G. cum literis tuis ex quarum tenore perpendimus, quod cum filiam cuiusdam nobilis viri, dum minoris esset aetatis, desponsasset et postmodum ipsa assensum in hac parte non praebente antequam ad nubiles annos pervenisset, celebratum est inter eos divortium. Procedente vero tempore defuncto patre puellae matrem eius W. sibi in matrimonio copulavit. Quod quidem factum cum sustinere nolles eum sollicite monuisti, ut ipsam dimitteret et quia monitis tuis in hac parte noluit acquiescere ipsum excommunicationis vinculo innodasti. Tandem accepta ab eo cautione quod nostram adiret praesentiam et super hoc statutum nostrum firmiter observaret, eundem mandato nostro absolutum denunciasti et cum literis tuis ad praesentiam nostram misisti. Verum praefatus W. in nostra praesentia constitutus sua nobis assertione proposuit, quod puellam ipsam dum esset infra septimum annum desponsavit postea antequam ad nubiles annos pervenisset noluit aliquatenus consentire, ut praefatus W. in virum acciperet et ita cum patre suo, in cuius potestate remanserat, et cum praefato W. ad praesentiam tuam accessit. Et cum ab ore puellae audisses, et per eam cognosceres et per patrem eius, quod memoratum W. in virum volebat, statim illum in plena synodo ab huiusmodi desponsatione publice absolutum denunciasti. Elapsis vero pluribus annis post, mortuo etiam patre puellae, carissimus in Christo filius noster H. Anglorum rex matrem supradictae puellae memorato W. tradidit in uxorem, quam idem W. ut discordia orta inter consanguineos suos et consanguineos mulieris sopiretur, accepit et sollemniter desponsavit et sine contradictione ecclesiae duxit et ex ea liberos procreavit et puella fuit alteri viro copulata. Verum licet contineatur in literis tuis, quod puella ipsa erat minoris aetatis quando huiusmodi desponsatio facta fuit, tamen refert, utrum cum esset minoris aetatis, proxima aetati aptae matrimonio aut infra septem annos.*

Ideoque fraternitati tuae per apostolica scripta praecipiendo mandamus, quatenus rei veritate inquisita diligenter et cognita, si tibi constiterit, quod praefata puella non esset septennis quando praememorato G. desponsata fuit, et postea in eum non consenserit, et quod idem G. ab huiusmodi desponsatione per te fuerit absolutus, matrimonium, inter eundem G. et matrem puellae celebratum praecipias inviolabiliter observari et eorum prolem denuncies esse legitimam, quia sicut discretio tua non ignorat desponsationes et matrimonia ante septem annos fieri non possunt, praesertim si consensus postea non accedit. Sane si praefata puella ante desponsationem septimum annum compleverat, licet praedictus vir a desponsatione ipsius puellae ipso iure fuerit absolutus cum ea in eum consentire noluerit inhonestum tamen videtur, ut matrem eius habeat, cuius filia fuit sibi desponsata. Verum si tibi visum fuerit, ut cum matre puellae remaneat ne discordia inter utriusque consanguineos olim exorta nunc autem sopita denuo suscitetur id dissimulare poteris et aequanimiter tolerare. Filii autem quos de ipsa suscepit, si eam tolerante ecclesia in uxorem duxit a successione paternae vel maternae, hereditatis prohiberi non possunt.

gelöst wurde. Nach einigen Jahren, als der Vater des Mädchens gestorben war, gab König Heinrich (II.) von England die Mutter des Mädchens William FitzGodric zur Frau. Dieser willigte ein, um den Streit zwischen den Familien beizulegen; er verlobte und verheiratete sich mit ihr ohne kirchlichen Widerspruch und zeugte Kinder. Dem Erzbischof von York war dies aber ein Dorn im Auge und er forderte ihre Trennung. Als dies nicht eintrat, verhängte er auch noch die Exkommunikation und schickte den Exkommunizierten mit den Briefen zum Papst, um den Fall zu klären.

Wie aber aus der weiteren Argumentation in der Dekretale hervorgeht, soll das Mädchen, das inzwischen mit einem anderen Mann verheiratet war, nicht nur um ein wenig zu jung für die Ehe, sondern jünger als sieben Jahre gewesen sein. Daher beauftragte Papst Alexander III. den Erzbischof von York, die Lösung der Verlobung und die Ehe mit der Mutter und die Nachkommen als rechtmäßig anzuerkennen. Denn Verlobungen vor dem siebten Lebensjahr seien ungültig, insbesondere wenn kein nachträglicher Konsens vorliegt. Falls das Mädchen aber bereits sieben Jahre alt war, mag es angehen, dass jene Verlobung wegen mangelndem Konsens gelöst wurde; dann könnte man es für ungebührlich ansehen, wenn er die Mutter seiner vormaligen Verlobten ehelichte. Aber: wenn es dem Erzbischof angemessen erscheine, dass William mit der Mutter des Mädchens zusammenbleibe, damit der einstige Streit zwischen beiden Familien nicht erneut aufflamme, so solle er die Eheschließung tolerieren. Dann könnten auch die gemeinsamen Kinder (*fili*), wenn die Ehe mit Duldung der Kirche besteht, vom väterlichen und mütterlichen Erbe nicht ausgeschlossen werden. Aus dieser Dekretale geht also hervor, dass für Minderjährige eine Ehe mit Gewalt verbunden wäre, da sie aufgrund ihres Alters noch keinen freien Willen darüber äußern können, und deshalb sind sie zu schützen. Darüber hinaus hat aber auch die Rechtsgültigkeit einer Ehe Auswirkungen auf das Erbrecht des Nachwuchses, weshalb die Feststellung, ob eine Ehe legitim war oder nicht, von materieller Brisanz sein konnte.

Dritter Fall

In einem dritten Fallbeispiel soll gezeigt werden, dass auch Männern Gewalt angetan werden konnte und wie rigoros Papst Alexander III. dagegen vorging.⁸

8 Der Papst sandte am 30. Juni 1177 einen Brief (JL 13937) an Robert, den Abt der großen Zisterzienserabtei Fountains in Yorkshire/Nordengland, und an Magister Vacarius; vgl. Frf. 3.24, hg. von Landau, Drossbach: *Collectio Francofurtana* (wie Anm. 6), S. 49. Dieser Fall nach Peter Landau: *Collectio Fontanensis: A Decretal Collection of the Twelfth Century for an English Cistercian Abbey*, in: Kenneth Pennington, *Melodie*

Ein Mann normannischer Abstammung aus der Diözese York wandte sich mit folgendem Sachverhalt an den Papst: Er selbst sei vor mehreren Jahren von einem gewissen W. de Romare entführt und in *vinculis ferreis* gelegt worden. Dort habe er schwören müssen, eine bestimmte Frau zu heiraten. Nach dem erzwungenen Schwur habe sein Entführer ihn freigelassen. Er selbst aber habe alsbald eine andere Frau geheiratet und mit ihr inzwischen mehrere gemeinsame Kinder gezeugt. Jene Frau aber, der er einst mit dem erzwungenen Schwur die Heirat versprochen hatte, ließe die Sache nicht ruhen, sondern habe sich an den Erzbischof Roger von York gewandt und bei ihm Gehör gefunden: Der Erzbischof befehle nun dem Ehemann, sich von seiner Frau und Mutter seiner Kinder zu trennen; und er habe gehorcht. Das Eheproblem schien sich von selbst zu lösen, als jene Frau, welche gegen ihn beim Erzbischof geklagt hatte, starb. Doch nun traute sich der Ehemann nicht mehr, zu seiner Frau und den Kindern zurückzukehren. Denn er wusste nicht mehr, ob er mit der zweiten Frau nun gültig verheiratet war, oder ob er, wenn er zu ihr zurückkehrte, in Sünde leben würde. Da er das Vertrauen in seinen Erzbischof Roger von York bereits verloren habe, bat er mit Hilfe seines Bruders den Papst um Rat.

Papst Alexander III. setzte mit seinem Brief (JL 13937) vom 30. Juni 1177 Magister Vacarius und den Abt von Fountains Abbey als seine delegierten Richter ein, deren Erfahrung in schwierigen Fragen des kanonischen Rechts er kannte und schätzte. In der Dekretale zeichnete der Papst seinen Richtern den Lösungsweg vor: Die alles entscheidende Frage sei, ob der klagende Mann vor der Heirat mit der späteren Mutter seiner Kinder bereits eine Ehe mit der ersten, ihm aufgezwungenen Frau gültig eingegangen war. Hatte er nach seiner Freilassung der Ehe zugestimmt und mit der im Schwur benannten Frau Geschlechtsverkehr gehabt, so dürfe er zur zweiten Frau, der Mutter seiner Kinder, zurückkehren. Andernfalls, wenn er nämlich entweder durch Konsens oder durch die *copula carnalis* bereits mit dieser ersten, ihm aufgedrängten Frau die Ehe eingegangen war, so sei ihm bei Strafe der Exkommunikation die Rückkehr zu seiner zweiten Frau verboten. Denn diese zweite Verbindung wäre dann zu einer Zeit geschlossen worden, als die erste Ehefrau noch am Leben war. Insofern konnte die zweite Verbindung nicht eine Ehe im kanonischen Sinn sein. Deshalb schloss der Papst für diesen Fall die Rückkehr zu der zweiten Frau aus; diese Verbindung galt zwar als illegitim, allerdings wäre der

Mann nach dem Tod der ersten Ehefrau nun frei, um eine andere, dritte Frau zu heiraten.

Was ist das Anliegen Papst Alexanders in dieser Dekretale? Zunächst einmal wird die Gleichstellung von Mann und Frau hinsichtlich der Leistung des freien Ehekonsenses auch hier deutlich. In dieser Sache hatte der Mann denselben Schutz wie eine Frau. Auch ein Mann konnte in die Situation geraten, zur Einwilligung in eine Ehe gezwungen zu werden. Ein von außen bewirkter Zwang zur Ehe, wie das erpresste Eheversprechen, hatte dessen Ungültigkeit zur Folge. Dieser Zwang ist allerdings zu beweisen, weil davon abhängt, ob die erste Verbindung wirklich eine ungültige Ehe war, so dass die zweite Ehe eine gültige Ehe werden konnte. War die erste Ehe eine gültige Ehe, dann war die zweite Verbindung keine gültige Ehe. Der Fall wird jedoch dadurch zugespitzt, dass zwischenzeitlich die erste Frau verstirbt und man also annehmen konnte, dass für die nachfolgende Verbindung ein Ehekonsens beider Partner nachträglich geleistet werden könnte. Für den Fall, dass diese (nachfolgende) Verbindung als illegitim zu verurteilen wäre, weil sie zur Zeit einer bestehenden Ehe eingegangen wurde, schließt der Papst eine nachfolgende *sanatio* durch Leistung des Ehekonsens aus. Denn Alexanders Hauptanliegen war das Eheverbot für ein Paar, das in einer ehebrecherischen Putativ-Ehe lebt, das heißt, in einer Verbindung, die geschlossen wird, solange der erste Ehepartner noch am Leben ist.

4. Schutz vor Gewalt in der Ehe

Bereits Gratian hatte wohl wahrgenommen, dass unliebsame Ehefrauen häufig von ihren Männern einfach verstoßen wurden, so dass er in seinem Dekret Schutzbestimmungen formulierte. So war eine Verstoßung zunächst vorläufig durch einen kirchlichen Restitutionsakt, d.h. durch Rückversetzung in die eheliche Gemeinschaft, zu beseitigen, bevor ein ordnungsgemäßes Verfahren über den Bestand der Ehe durchgeführt werden konnte. Darauf basierend gab Papst Alexander III. in einer an die Bischöfe von Amiens und Beauvais gerichteten Dekretale (JL 13735 = X 2.13.8) die einleuchtende Anweisung, dass man vor der Anordnung der Wiederherstellung der Ehegemeinschaft zunächst Sicherheiten haben müsse, dass der Mann seiner Frau kein Leid zufügen würde. Wenn der Ehemann aber gegen die Frau einen unbändigen Hass habe, dann solle die Ehegattin der Aufsicht einer bewährten und ehrenhaften Frau an einem Ort anvertraut werden, wo ihr von ihrem Mann und dessen Verwandten **keine Gewalt** angetan werden konnte. Bei dieser Entscheidung zum Schutz der Frau vor häuslicher Gewalt sah Peter Landau bereits im kanonischen Recht des

Mittelalters die moderne Institution des Frauenhauses vorweggenommen.⁹ Dies entsprach durchaus sozialer Praxis, wie sogleich noch zu sehen sein wird.

5. Durchsetzbarkeit des kirchlichen Eherechts

Bisher konnte gezeigt werden, dass es Alexander III. im Ambiente des sich schnell entwickelnden Dekretalenrechtes gelang, sein auf dem Konsens beider Ehepartner basierendes Ehemodell in Streitfällen durchzusetzen. Die neue Eheschließungsform hatte den Schutz vor Gewalt beider Geschlechter, vor allem aber der Frauen zur Folge, die nun nicht mehr gezwungen werden konnten, in einer nicht von ihnen gewollten Ehe zu leben. Alle drei geschilderten Fälle haben dies verdeutlicht. War jedoch dieser Schutz tatsächlich durchsetzbar und von Dauer?

Die Durchsetzbarkeit verbürgte zunächst das Kirchenrecht selbst. Diese Normen des Eherechts gingen 1234 in das große Gesetzbuch Papst Gregors IX. ein, dem sogenannten Liber Extra. Damit wurden sie zur Grundlage der spätmittelalterlichen Ehelehre.

Die rechtliche Praxis zeigt beispielsweise die gutachterliche Stellungnahme zu Eherechtsfällen in der Diözese Regensburg durch den Kleriker und Domherrn Konrad von Megenberg im Jahre 1371. So stellte er die grundlegende Bedeutung des Ehehindernisses der Gewalt heraus: [...] *de vi seu violencia dicamus, qualibet dirimat matrimonium contractum*. "Eine mit Gewalt geschlossene Ehe ist ungültig." (München, BSB, Clm. 14016, fol. 16va). Und weiter:¹⁰ "Wenn also nur die gegenseitige Zustimmung die Ehe begründet, bedeutet dies, dass dort, wo Gewalt ist, keine Zustimmung herrscht." Daraus folgte Konrad:¹¹ Gewalt

9 Peter Landau: Papst Innocenz III. und Wilhelmines Ehe. Studien zum possessorischen Verfahren im Eherecht, in: Peter Linehan (Hg.): *Life, Law and Letters. Historical Studies in Honour of Antonio García y García*, 2 Bde. (Studia Gratiana 28, 29), Rom 1998, hier Bd. 2, S. 521–542.

10 München, BSB, Clm 14016, fol. 16 va: *Cum ergo solo consensu matrimonium contrahatur, ut patet De sponsalibus, C. cum locum et ubi est violentia, non est consensus sicut patet ibidem. Igitur violentia ex natura sua matrimonium dirimit et dissolvit*. Hier und im Folgenden nach Gisela Drossbach: *Concordia nutrit amorem – Konrad von Megenberg und die Ehe* (unter Berücksichtigung des „Tractatus de arboribus consanguinitatis et affinitatis et spiritualis et legalis cognationis“), in: Edith Feistner (Hg.): *Konrad von Megenberg – ein spätmittelalterlicher „Enzyklopädist“ im europäischen Kontext* (Jahrbuch der Oskar von Wolkenstein-Gesellschaft 18), Frankfurt a. M. 2011, S. 345–356.

11 München, BSB, Clm. 14016, fol. 16 va: *Distinguendum autem est de violentia et metu, quam metus est mentis trepidato causa paternis periculi ab futuri. Et dicitur metus quasi*

bzw. Zwang und Furcht (*violentia et metus*) müssen voneinander unterschieden werden, denn Furcht sei die geistige Ursache vor der künftigen väterlichen Gefahr. Gewalt sei der bedeutendere Antrieb (*impetus*) in dieser Sache, deshalb sei überall dort, wo Gewalt ist, auch Furcht. Seine Anspielung zielt dabei wohl auf die Heiratspolitik von Eltern oder Verwandten.

Auch das oben beschriebene „Frauenhaus“ ordnet Konrad an: *Puella [...] ponetur in loco tuto et honesto donec causa finiatur* (München, BSB, Clm. 14016, fol.16 va). „Das Mädchen soll an einen sicheren und ehrenhaften Ort gebracht werden, bis der [Eherechts-]Fall entschieden ist.“

Die folgende, seit Papst Alexander III. geltende Bestimmung nahm Konrad ebenfalls auf: Eine zunächst mit Gewalt und gegen den Willen des Partners geschlossene Ehe ist gültig, wenn der Konsens nachträglich geleistet wird (München, BSB, Clm. 14016, fol. 16va). In diesem Kontext äußerte sich Konrad auch zum Schutz von Minderjährigen: Eine in jedem Alter (*sive maior sive minor annis*) unter Zwang geschlossene Ehe ist ungültig. Wenn jedoch der der Angst ausgelieferte Partner seine Furcht verliert und voll und ganz (*tantum*) dem Beischlaf zustimmt, ist die Ehe gültig.¹²

Ebenso berührt Konrad das Thema des von außen bewirkten Zwangs zur Ehe,¹³ wenn er fragt, wie es sich verhalte, wenn jemand *in vinculis*, in der Gefangenschaft einer Frau den Ehekonsens gibt, um sogleich selbst zu antworten: *Dicendum, quod tenet matrimonium, nisi captus est vel detentus ad tale matrimonium contrahendum*. Die Ehe ist nicht gültig, außer er wurde entführt oder gezwungen, eine solche Ehe einzugehen.

Die auf der anderen Seite mangelnde Durchsetzbarkeit des Schutzes der Frau vor Gewalt soll hier ebenfalls nicht verschwiegen werden. Eine Ursache war sicherlich die langsame Ausbreitung des Kirchenrechts in partibus. Kirsi Salonen konnte zeigen, dass der „Zwangsverheiratung“ der Frau in der feudalen Welt der nordeuropäischen Länder aufgrund der verspäteten Durchsetzung des

mentem tenens, quod talis, ut frequenter aliud ore esprimi, aliud corde gerit. Vis autem seu violentia est maioris rei impetus, cui commode resisti non potest, unde ubicunque violentia ibi etiam metus.

12 München, BSB, Clm 14016, fol. 16 va: *Unde sive maior sive minor annis non tenet matrimonium, si coacte fiat sive cum metu. Si ergo post metum illarum ille cui infertur etiam semel tantum consensit in carnalem copulam? tenet matrimonium, ut patet Qui matrimonium occupare, c. Insuper (= X 4.9.49).*

13 München BSB, Clm 14016, fol. 16 va: *Sed quid si aliquis captus est pro pecunia extorquenda et dum est in vinculis consentit in aliquam. Dicendum, quod tenet matrimonium, nisi captus est vel detentus ad tale matrimonium contrahendum.*

Kirchenrechts erst Ende des 15. Jahrhunderts Einhalt geboten werden konnte.¹⁴ Eine andere Ursache liegt bereits im 12. Jahrhundert begründet. Schon Albertus Magnus unterstellte den Akt der Konsensbekundung ausdrücklich der weltlichen Partikulargesetzgebung, die in der Regel die Zustimmung der Eltern bzw. Verwandten forderte. Der Konsensgedanke wurde hier auf eine größere, der Eheschließung beiwohnenden Gruppe von Personen ausgeweitet; eine Haltung, die sich schon im *Decretum Gratiani* nachweisen lässt. Gerade im Adel, beim Patriziat und in den wohlhabenden Familien der Stadtbürger war man bei einer Eheanbahnung primär um die Erhaltung des Familienbesitzes und die Vermehrung des Vermögens bemüht, entsprechend dem Grundsatz *Familia, id est substantia*. Vielfach wurden junge Erwachsene, die, nach kanonischem Recht gültig, jedoch ohne Zustimmung ihrer Eltern heirateten, enterbt: Dies ermöglichten der Sachsen- und der Schwabenspiegel und forderten die Stadtrechte von Bamberg (1306/39) und Amberg (1310) wie viele weitere.

Ein Nachteil war aber auch die noch völlige Formfreiheit für die Eheschließung. Denn es kam zu einer Vielzahl von klandestinen, also geheimen Eheschließungen, d.h. zu schnellen und bisweilen unüberlegten Zustimmungen zur Ehe wie beispielsweise im Wirtshaus. So musste die Kirche von der Zustimmung zur Ehe ausgehen, solange nicht im Einzelfall das Gegenteil bewiesen werden konnte. Anhand der Prozessakten zu klandestinen Ehen fällt auf, dass es vielfach Frauen waren, die auf amtliche Feststellung der Gültigkeit ihrer Ehe klagten, um auf diese Weise ihre entlaufenen Ehemänner zurückzuholen.¹⁵

14 Kirsi Salonen: *The Penitentiary as a Well of Grace in the Late Middle Ages. The Example of the Province of Uppsala 1448–1527*, Tampere 2001.

15 Rudolf Weigand: *Ehe- und Familienrecht in der mittelalterlichen Stadt*, in: Alfred Haverkamp (Hg.): *Haus und Familie in der spätmittelalterlichen Stadt*, Köln, Wien 1984, S. 161–194. Demnach konnten im Augsburger Gerichtsbuch beispielsweise für das genau überprüfte Jahr 1350 über 200 Eheverfahren im weitesten Sinn festgestellt werden. Von diesen hatten genau 100, also fast die Hälfte aller Verfahren, das Ziel, eine gültige Ehe auf Grund einer geheimen Eheschließung bestätigt zu bekommen und den beklagten Teil zur Aufnahme des Ehelebens zwingen zu lassen. 76 dieser Verfahren wurden von Frauen angestrengt, nur etwa 15 Fälle (= 20 %) wurden positiv entschieden. In über der Hälfte dieser Fälle legte jedoch der zur Ehe verurteilte Mann Appellation ein. Von den 24 durch Männer vorgebrachten Klagen wurden nur drei positiv entschieden, und einmal ein Verlöbnis festgestellt. Außerdem wurden auf Antrag beider Partner 33 (geheime) Ehen für rechtmäßig erklärt. Somit waren die Frauen zumeist die Leidtragenden.

Siehe zu dieser Thematik auch: Christian Schwab: *Das Augsburger Offizialatsregister (1348–1352). Ein Dokument geistlicher Diözesengerichtbarkeit*. Edition und Untersuchung (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht

Allerdings war die klandestine Ehe dann für beide Partner gültig, wenn die jeweiligen Familien strikt gegen die Eheschließung waren – so beispielsweise der Fall Romeo und Julia! Auf dem Kontinent konnte dem Übel der klandestinen Ehe erst durch das Konzil von Trient (1545–1563) mit der Einführung der Formpflicht im Jahre 1563 ein Ende bereitet werden;¹⁶ für den englischen Raum hingegen kann Richard Helmholz feststellen, dass das kirchliche Eherecht zu dem Gesetz Englands wurde, das sogar die Reformation überlebte.¹⁷

25), Köln, Weimar, Wien 2001; Christina Deutsch: Ehegerichtsbarkeit im Bistum Regensburg (1480 bis 1538) (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 29), Köln, Weimar, Wien 2005.

- 16 Gabriella Zarri: Die tridentinische Ehe, in: Paolo Prodi, Wolfgang Reinhard (Hg.): Das Konzil von Trient und die Moderne (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient 16), Berlin 2001, S. 343–379.
- 17 Richard H. Helmholz: *Marriage litigation in medieval England*, Cambridge 1974, S. 74: „The canon law of marriage was, it is worth remembering, also the law of England for a very long time. Ecclesiastical jurisdiction over marriage disputes survived the Reformation.“

Dirk Jäckel

Wie viele Schöne wurden Besitz [...]. **Sklavinnenkonkubinats und Gender im Kontext von *ġihād* und Kreuzzug**

Abstract: According to some modern radical ideologists of political Islam, enslaved women may be forced to furnish sexual services. Sources dating back to the early Islamic period confirm the longevity of this concept. This paper analyses provisions for slave concubinage and views of enslaved women in some of these sources with a particular focus on gender.

Zurück zu den Wurzeln? Frauen, Sklaverei und Anti-Abolitionismus in der Gegenwart

Im Jahre 2011 erregte die einstige kuwaitische Parlamentsabgeordnete und muslimische Frauen-Rechtlerin Salwa al-Muṭairī Aufsehen mit einem Vorschlag, wie das Problem sexuell unbefriedigter junger Männer – verheiratet oder unverheiratet – gelöst werden könne. Da sich daraus mannigfaltige Belästigungen muslimischer Frauen ergäben, forderte sie, dass die Institution des Sklavinnen-Konkubinats wieder eingeführt werden solle. So sei es beispielsweise zu begrüßen, wenn russische Frauen, die von tschetschenischen Kämpfern erbeutet wurden, an solche Männer verkauft würden.¹ Dabei argumentierte sie nicht nur mit den Vorteilen für muslimische Frauen und Männer sowie die sittlich-moralische Ordnung des Gemeinwesens, sondern berief sich auch auf

1 Wörtliche Zitate und Übersetzungen in: Milena Rampoldi: Islam gegen Sklaverei. Für eine definitive Befreiung der Sklaven im Namen des Islam und die Bekämpfung der anti-abolitionistischen Haltungen in den muslimischen Gesellschaften, Berlin 2014, S. 139–147. Vgl. Muna Khan: The curious case of the woman who thinks sex slaves will stop Arab men from committing adultery, in: Al Arabiya News, last updated: Jun 06, 2011 (<http://english.alarabiya.net/articles/2011/06/06/152054.html>); David Roberts: Kuwait Concubines: What Century Are We in Again?, in: Mideast Posts, added on 12/06/2011 (<http://mideastposts.com/middle-east-society/kuwait-what-century-are-we-in-again/>); Shelina Zahra Janmohamed: Salwa al Mutairi: A Gift to Muslim-Haters, in: Mideast Posts, added on 20/06/2011 (<http://mideastposts.com/middle-east-society/salwa-al-mutairi-a-gift-to-muslim-haters/>; Zugriff jeweils am 28.07.2017). Vgl. auch Rita Breuer: Liebe, Schuld und Scham. Sexualität im Islam, Freiburg, Basel, Wien 2016, S. 246.

die legitimierende islamische Rechtstradition. Somit ist der Bindestrich in dem Begriff „muslimische Frauen-Rechtlerin“ bewusst gewählt: Salwa al-Muṭairī geht es nicht um universelle Frauenrechte, sondern in erster Linie um den vermeintlichen Sicherheitsgewinn für muslimische Frauen.

Eine Ende 2014 erschienene Leitlinie der *daula al-islāmīya* (Islamischer Staat) zum sexuellen Umgang mit erbeuteten und versklavten Frauen wurde in tausendfacher Weise in die Realität umgesetzt.² Es muss kaum betont werden, dass zahlreiche muslimische Autoritäten und Publizisten diese Haltung des IS ebenso verurteilten wie den Vorschlag von Salwa al-Muṭairī. Dabei sind die Argumente alles andere als einheitlich. Es lassen sich folgende Hauptstandpunkte ausmachen, wobei die Grenzen teils fließend sind:

1. Der Islam war von Anbeginn an auf die Abschaffung der Sklaverei hin angelegt. Sie sollte nur noch für eine Übergangsphase geduldet werden. Der arabische und sonstige islamische Sklavenhandel stellte eine Abirrung dar.³ (streng abolitionistische, apologetische Haltung)
2. Koran und Sunna haben zwar die Beibehaltung der Sklaverei legitimiert und diese Institution hatte in früheren Zeiten auch ihre Berechtigung, wenn die Sklavinnen und Sklaven gut behandelt wurden. Heutzutage gibt es für

2 Unter den überaus zahlreichen Berichten: Adam Withnall: Isis releases 'abhorrent' sex slaves pamphlet with 27 tips for militants on taking, punishing and raping female captives, in: Independent, vom 10.12.2014 (<http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/isis-releases-abhorrent-sex-slaves-pamphlet-with-27-tips-for-militants-on-taking-punishing-and-9915913.html>; Zugriff am 29.07.2017); Lena Bopp: Helles Haar steigert den Preis, in: FAZ vom 05.03.2016 (<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/buecher-von-ehemaligen-is-sklavinnen-14103987.html>; Zugriff am 29.07.2017). Vgl. auch Breuer: Liebe (wie Anm. 1), S. 246–261 mit weiteren Beispielen (Nigeria).

3 So etwa die Überzeugung von Rampoldi: Islam gegen Sklaverei (wie Anm. 1), passim; vgl. auch Muhammad Kalisch: Islam und Menschenrechte: Betrachtungen zum Verhältnis von Recht und Religion, in: Hatem Eliesie (Hg.): Beiträge zum islamischen Recht VII: Islam und Menschenrechte (Leipziger Beiträge zur Orientforschung 26), Frankfurt am Main 2000, S. 49–72, hier S. 59f. Zum apologetischen Charakter dieser Auffassung vgl. vom religionskritischen Standpunkt her Ufuk Özbe: Kritik der liberalen Auslegungen des Islam. Die Islamdebatte zwischen politischer Zweckmäßigkeit und intellektueller Redlichkeit, in: Aufklärung und Kritik, Sonderdruck zur Ausgabe 1/2016, S. 30, 37 und 41 Anm. 8f.

Sklavenhaltung allerdings keinerlei Rechtfertigung mehr.⁴ (pragmatische abolitionistische Haltung)

3. Die Sklaverei ist nach wie vor ein legitimer Bestandteil des islamischen Rechts. Diese Praxis ist allerdings ausgesetzt und es ist nicht opportun, derzeit etwas daran zu ändern.⁵ (pragmatische, gemäßigt anti-abolitionistische Haltung)
4. Die in Koran und Sunna⁶ zweifellos legitimierte Sklaverei (siehe dazu weiter unten) sollte wieder eingeführt werden. Der IS ist allerdings keine legitime Obrigkeit.⁷ (streng anti-abolitionistische Haltung)

-
- 4 Dies war etwa die Haltung des einflussreichen Ideologen der Muslimbruderschaft, Sayyid Quṭb (1909–1966). Vgl. auch das Werk seines Bruders Muḥammad Qutb: *Islam, the Misunderstood Religion*, Rom 1984, S. 25–51. Allerdings hebt M. Quṭb auch die vermeintlichen Vorteile unfreier Konkubinen gegenüber westlicher Unmoral hervor (v.a. S. 48–51). Zur Haltung der Quṭb-Brüder vgl. William G. Clarence-Smith: *Islamic Abolitionism in the Western Indian Ocean from c. 1800*, in: *Slavery and Slave Trades in the Indian Ocean and Arab Worlds: Global Connections and Disconnections. Proceedings of the 10th Annual Gilder Lehrman Center International Conference at Yale University*, November 7–8, 2008, S. 20f. (<http://glc.yale.edu/sites/default/files/files/indian-ocean/smith.pdf>; Zugriff am 28.07.2017).
 - 5 Vgl. Johanna Pink: *Sunnitischer Tafsīr in der modernen islamischen Welt. Akademische Traditionen, Polarisierungen und nationalstaatliche Interessen (Texts and Studies on the Quran 7)*, Leiden 2011, S. 280.
 - 6 Die Begriffe „Koran“ (*qurʿān*), „Hadith“ (*ḥadīṭ*, Plural *aḥādīṭ*) und „Sunna“ (*sunna*) gebe ich in eingedeutschter Form wieder, alle anderen arabischen Wörter in Kleinschreibung und kursiv (sofern keine Eigennamen) und in der Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Dazu habe ich mich auch bei „Dschihad“ entschieden (*ḡihād*), um keine allzu große Vertrautheit mit dem Begriff zu suggerieren.
 - 7 Solcherlei anti-abolitionistische Haltungen, insbesondere in Hinblick auf sexuell auszubeutende Frauen, werden aufgeführt bei Rampoldi: *Islam gegen Sklaverei* (wie Anm. 1), so etwa S. 75–100 in Bezug auf den saudi-arabischen Rechtsgelehrten Ṣāliḥ al-Fauzān (Mitglied des saudischen Obersten Rates der Rechtgelehrten), der den *ḡihād* ebenso wie die damit einhergehenden Versklavungen als ewigen Bestandteil des Islam sieht und Vertreter anderer Auffassung als Ungläubige bezeichnet. Vgl. auch Breuer: *Liebe* (wie Anm. 1), S. 251f. sowie Douglas C. Lovelace: *The Evolution of the Islamic State (Terrorism. Comments on Security Documents 143)*, Oxford 2016, S. 349, Anm. 7. Zur Gegnerschaft al-Fauzāns zum IS, den er als Schöpfung der „Zionisten, Kreuzfahrer und Safawiden“ bezeichnet, vgl. Richard York: *Know the Enemy: Islamic State of Iraq and the Levant*, [Raleigh, NC] 2015, S. 10. Salwa al-Muṭairi lässt sich auch zu dieser Gruppe rechnen, obgleich sie, soweit ich sehe, keinen ausgeprägten Dschihadismus propagiert.

Es soll hier nicht die Frage erörtert werden, was im Koran nun ‚eigentlich gemeint‘ sei, ob etwa die muslimischen Rechtsgelehrten von Anbeginn an irrten, als sie die Verse und Hadithe so interpretierten, wie sie es taten, als sie den sexuellen Verkehr mit rechtmäßig erworbenen (gekauften oder im *ġihād* erbeuteten) Sklavinnen guthießen.⁸ In unserem Zusammenhang ist relevant, dass von der islamischen Frühzeit bis Mitte des 19. Jahrhunderts keinerlei grundsätzlich ablehnende Äußerungen gegenüber der Sklaverei von sunnitischer Seite überliefert sind – also Äußerungen, die über den Aufruf zur guten Behandlung von Sklavinnen und Sklaven oder zu deren persönlicher Freilassung hinausgingen.⁹ Gewiss, die Freilassungsraten waren – ebenso wie bei der römischen Sklaverei – hoch¹⁰, doch erforderte gerade dies einen steten Nachschub an neuen Sklavinnen und Sklaven.¹¹ Der bekannte Orientalist Bernard Lewis beschreibt das Dilemma

-
- 8 Einen solchen Versuch unternahm etwa der „islamische Sozialist“ Ghulam Ahmad Parwez (Ġulām Aḥmad Parwīz, 1903–1985), um nach der Unabhängigkeit Pakistans von den Briten gegen eine Wiedereinführung der Sklaverei und des Sklavinnenkonkubinats zu argumentieren: Das Verb *malakat* in Koranvers 47,6 („außer gegenüber ihren Gattinnen, oder was sie (an Sklavinnen) *besitzen*, (denn) dann sind sie nicht zu tadeln“) – [Übers.: Paret; Kursivsetzung von mir] sei als Vergangenheitsform zu verstehen. Vgl. William Gervase Clarence-Smith: *Islam and the Abolition of Slavery*, Oxford 2006, S. 198. Die marokkanische Soziologin Fatema Mernissi: *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*, Frankfurt 1989, S. 198 behauptet gar, der Koran habe die Sklaverei verboten, ohne aber in der Folge irgendeinen tatsächlichen Beleg dafür zu liefern. Zu solchen Interpretationen grundlegend kritisch Özbe: *Kritik der liberalen Auslegungen des Islam* (wie Anm. 3), v.a. S. 17f.
- 9 Vgl. Clarence-Smith: *Islam and the Abolition of Slavery* (wie Anm. 8). Das Kapitel zu Mystikern muss sich mit der Beschreibung von schwer zu interpretierenden Andeutungen begnügen, was sich in Begriffen wie „implicitly questioned servitude“ oder „a muted critique of slavery“ (S. 52) widerspiegelt. Interessante frühe Beispiele für einen schiitischen Abolitionismus, welcher sich allerdings nicht durchsetzen konnte, ebd. S. 55f. (v.a. der sechste Imam, Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq). Zu abolitionistischen Ansätzen bei den Drusen ebd. 59f. Der zunächst sunnitische, aber zunehmend heterodox agierende Großmogul Akbar (1556–1605) ging in seiner Ablehnung der Sklaverei recht weit, ohne sie jedoch gänzlich abzuschaffen (ebd. 90f.).
- 10 Vgl. etwa Clarence-Smith: *Islam and the Abolition of Slavery* (wie Anm. 8), S. 67–70.
- 11 Egon Flaig: *Weltgeschichte der Sklaverei* (Becksche Reihe 1884), München 2011, S. 32 konstatiert: „In globaler Sicht bietet die Praxis, Sklaven in signifikantem Umfang freizulassen, einen ganz neuen Anblick. Nun wird eine grausame Dialektik erkennbar: was dem freigelassenen Sklaven nützt, ist verhängnisvoll für die Lieferzone. Jede Freilassung bedeutet, daß die Sklavenhalter sich Ersatz kaufen. Und das treibt die Versklavung andernorts voran, [...]“. Vgl. auch ebd. S. 116f.

islamischer Autoritäten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hinsichtlich der Aufhebung der Sklaverei folgendermaßen: „From a Muslim point of view, to forbid what God permits is almost as great an offense as to permit what God forbids – and slavery was authorized and regulated by the holy law.“¹² Der erste muslimische Herrscher, der die Sklaverei weitgehend abschaffte – gegen den Widerstand der islamischen Rechtsgelehrten (*‘ulamā*), doch mit Berufung auf den Islam –, war der frankophile Bey Aḥmad I. von Tunis (1837–1855).¹³ Das Verbot des Sklavenhandels im Osmanischen Reich, zwischen 1854 und 1857 ebenfalls gegen teils erheblichen Widerstand verkündet,¹⁴ änderte nichts daran, dass das Sklavinnenkonkubinat im Harem des Sultans bis 1909 fort dauerte.¹⁵ Noch in den Jahren 1891/92 bemühte sich die Hohe Pforte um den Ankauf tscherkessischer Sklavinnen gewünschten Alters (um 14 Jahre), Aussehens und physischer Verfassung für den Harem des Sultans.¹⁶ Der türkische Historiker Erdem bezeichnet das System Harem mit seinen Haussklaven und Konkubinen als ganz wesentlichen Bestandteil der osmanischen Sklaverei noch im 19. Jahrhundert.¹⁷ Nach einer Einschätzung des britischen Botschafters im Osmanischen Reich aus dem Jahr 1869 sei es vor allem die feste Verankerung des Systems Harem in den muslimischen Gesellschaften, welche eine gänzliche Abschaffung der Sklaverei schwierig mache.¹⁸ Als letzter Staat schaffte Mauretanien 1981 die

-
- 12 Bernard Lewis: *Race and Slavery in the Middle East*, Oxford, New York 1990, S. 78, der das Dilemma islamischer Autoritäten hinsichtlich der Aufhebung der Sklaverei auf den Punkt bringt: „From a Muslim point of view, to forbid what God permits is almost as great an offense as to permit what God forbids – and slavery was authorized and regulated by the holy law.“
- 13 Clarence-Smith: *Islam and the Abolition of Slavery* (wie Anm. 8), S. 100f.
- 14 Lewis: *Race and Slavery* (wie Anm. 12), S. 79–81; eingehend Yusuf Hakan Erdem: *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800–1909*, Houndmills, London, New York u.a. 1996, S. 102–113; zum Widerstand vornehmlich der islamischen Rechtsgelehrten (*‘ulamā*) Madelin C. Zilfi: *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire. The Design of Difference*, Cambridge 2010, S. 216–226.
- 15 Vgl. Erdem: *Slavery in the Ottoman Empire* (wie Anm. 14), S. 147–151.
- 16 Ehud R. Toledano: *Representing the Slave’s Body in Ottoman Society*, in: Thomas Wiedemann, Jane Gardner (Hg.): *Representing the Body of the Slave*, London, Portland, OR 2002, S. 57–74, hier S. 67f. Er verweist ferner darauf, dass im letzten Jahrzehnt des 19. Jh. noch etwa 100 afrikanische Eunuchen für den Haushalt des Sultans angeschafft wurden; deren Gesamtzahl habe sich um 1900 auf 194 belaufen (S. 70).
- 17 Vgl. Erdem: *Slavery in the Ottoman Empire* (wie Anm. 14), S. 18.
- 18 Vgl. ebd., S. 87.

Sklaverei offiziell ab, was allerdings wenig an den Realitäten, insbesondere die der Frauen, änderte.¹⁹

Forschungsstand

Trotz der überaus langen Dauer des islamisch-rechtlich legitimierten Sklavin-nenkonkubinats ist das Thema, soweit ich sehe, bislang erstaunlicherweise noch nicht umfassend monographisch abgehandelt worden. Publikationen zur Sexualität in muslimischen Gesellschaften,²⁰ zur Frau im islamischen Recht²¹ bzw. in islamischen Gesellschaften²² oder – in den letzten Jahren stärker in den Fokus gerückt – zu Versklavungen, Sklavenhandel und Sklavenhaltung im islamischen

-
- 19 Vgl. Thomas Koszinowski, Hanspeter Mattes: Sklaverei im Sudan und in Mauretanien, in: *Nahost-Jahrbuch* (1997), S. 209–214; knapp Breuer: *Liebe* (wie Anm. 1), S. 250.
- 20 Zu nennen sind hier: Erdmute Heller, Hassouna Mosbahi: *Hinter den Schleiern des Islam. Erotik und Sexualität in der arabischen Kultur*, München 1993, zu Sexualität und Sklaverei v.a. S. 146–154, ansonsten eher beiläufig S. 54, 59, 76, 119, 126, 142f., 174 und 206. Eine – trotz einiger Kritikpunkte – grundsätzlich positive Besprechung des Bandes unternimmt Gautier H. A. Juynboll, in: *Der Islam. Journal of the History and Culture of the Middle East* 75 (1998), S. 158–160, wobei er insbesondere die Kapitel zum islamischen „Mittelalter“ als aufschlussreich erachtet (S. 159). – Gänzlich übergegangen wird die sexuelle Ausbeutung von Frauen von Robert C. Davis: *Christian Slaves, Muslim Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500–1800*, Houndmills, New York 2004. Soweit ich sehe nur ein einziges Mal (S. 281) wird das Thema knapp gestreift in folgendem Sammelband: Kathryn Babayan, Afsaneh Najmabadi (Hg.): *Islamicate Sexualities. Translations across Temporal Geographies of Desires* (Harvard Middle Eastern Monographs 39), Cambridge, MA, London 2008.
- 21 Barbara Freyer Stowasser: *Women in Qur'an, Traditions, and Interpretation*, New York, Oxford 1994 verliert über Sklavinnen kein Wort; anders als der Titel suggeriert, handelt es sich um keine Darstellung der rechtlichen Normen. Nur ganz am Rande wird Sklaverei erwähnt in Khaled Abou El Fadl: *Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Women*, Oxford 2001, u.a. S. 240f.
- 22 Hier ist etwa zu nennen Gavin R. G. Hambly (Hg.): *Women in the Medieval Islamic World. Power, Patronage, and Piety* (The New Middle Ages 6), New York 1998; lediglich ein darin enthaltener Aufsatz widmet den Sklavinnen mehr als eine Zeile: Ronald W. Ferrier: *Women in Šafavid Iran: The Evidence of European Travellers*, in: ebd., S. 383–406, behandelt S. 393–397 die Prostitution von Sklavinnen, an anderen Stellen knapp das ‚reguläre‘ Sklavinnenkonkubinats im Persien des 17. Jahrhunderts. Das Konkubinats (nicht nur in islamischen Gesellschaften) im vorkolonialen Afrika behandeln mehrere Aufsätze in: Claire C. Robertson, Martin A. Klein (Hg.): *Women and Slavery in Africa*, Madison, WI, London 1983, so etwa Martin A. Klein: *Women and Slavery in Western Sudan*, in: ebd., S. 67–92, hier v.a. S. 87f.

Raum bzw. dessen Randgebieten²³ behandeln das Thema zumeist eher marginal. Der amerikanische Globalhistoriker Patrick Manning, der die Folgen des innerafrikanischen, transatlantischen und ostafrikanischen Sklavenhandels gleichermaßen untersucht hat (ohne sich näher mit religiösen Aspekten zu befassen), zeigt zumindest die demographischen Folgen für die Bevorzugung von weiblichen (so etwa beim muslimisch dominierten Sklavenhandel) bzw. männlichen Sklaven auf.²⁴ Insgesamt etwas breiteren Raum nimmt das Thema Sklavinnenkonkubinat bei der ägyptisch-amerikanischen Professorin für „Women's Studies in Religion“ in Harvard, Leila Ahmed, ein. Ahmed zieht in ihrem bekanntesten Werk, *Women and Gender in Islam*,²⁵ einen weiten Bogen vom Alten Orient über den frühen und mittelalterlichen Islam bis hin zur Moderne, enthält sich dabei – auch in Hinblick auf das Konkubinat – apologetischen Verklärungen ebenso wie anachronistischen Moralurteilen.²⁶ Aufgrund des sehr weiten, überwiegend

-
- 23 Murray Gordon: *Slavery in the Arab World*, New York 1992, S. 79–104 das Kapitel „Sex and Slavery in the Arab World“; Shaun E. Marmon: *Domestic Slavery in the Mamluk Empire. A Preliminary Sketch*, in: Dies. (Hg.): *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton 1999, S. 23, zur weiblichen Sklaverei S. 4, 8f. und 19; Humphrey J. Fisher: *Slavery in the History of Muslim Black Africa*, New York 2001, zum Konkubinat S. 177–201; Jacques Heers: *Les négriers en terres d'islam. La première traite des Noirs VII^e–XVI^e siècle*, Paris 2003, zu Konkubinat und Harem S. 188–198. John Laffin: *The Arabs as Master Slavers*, Englewood 1982 enthält zwar ein Kapitel über „The Slavery of Arab Woman“ (S. 86–106), doch befasst sich dies eher allgemein mit der Lage von Frauen in der zweiten Hälfte des 20. Jh. Keine Thematisierung speziell weiblicher Formen der Sklaverei erfolgt in Serge Daget (Hg.): *De la traite à l'esclavage. Actes du Colloque international sur la traite des Noirs*, Nantes 1985, 2 Bde. (Bibliothèque d'Histoire d'Outre-Mer, Nouvelle série. Études 8), Nantes, Paris 1988, hier Bd. 1: V^e–XVIII^e siècles; gleiches gilt für Paul E. Lovejoy (Hg.): *Slavery on the Frontiers of Islam*, Princeton 2004; eher beiläufig wird das Thema gestreift in John Ralph Willis (Hg.): *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, 2 Bde., London 1985. Das Werk des französisch-senegalesischen Anthropologen Tidiané N'Diane: *Le génocide voilé. Enquête historique*, Paris 2008 [deutsch 2010], das als erstes Werk zur Thematik ein breiteres Publikum fand, behandelt unter den geschlechterspezifischen Aspekten lediglich die Kastration von Sklaven näher (S. 187–203, dort S. 198f. knapp auch zum damit zusammenhängenden Sklavinnenkonkubinat).
- 24 Patrick Manning: *Slavery and African Life. Occidental, Oriental, and African Slave Trades* (African Studies Series 46), Cambridge, New York, Melbourne 1990, v.a. S. 41–47, 54, 89–91 und 112–119, zu den sexuellen Aspekten bzw. zum Konkubinat S. 116–120.
- 25 Leila Ahmed: *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, London 1992.
- 26 Vgl. ebd., etwa S. 71, 87 und 104f.

diachronen Ansatzes hat sie allerdings auf eine systematische Behandlung des Themas Sexualität und Sklaverei verzichtet; die Beispiele bleiben bei ihr somit verstreut. Durchaus vorhandene Monographien zum Harem beschränken sich, was muslimische bzw. muslimisch beherrschte Länder betrifft, auf das neuzeitliche Osmanische Reich, was freilich der Quellenproblematik geschuldet ist.²⁷ Rechtliche Aspekte der Sklaverei in islamischen Gesellschaften behandelt unter den neueren Publikationen die pakistanisch-britische Islamwissenschaftlerin Mona Siddiqui, welche auch das Sklavinnenkonkubinat thematisiert.²⁸ Die hinter dem islamischen Recht stehenden bzw. aus dem islamischen Recht resultierenden Auffassungen von Gender, Ehe und Konkubinat behandelt ‚sine ira et studio‘ und frei von Apologetik die amerikanische Islamwissenschaftlerin Kecia Ali.²⁹

Es mag dagegen erstaunen, dass vereinzelt sogar liberale Muslime, insofern sie nicht die nachkoranische Entwicklung hinsichtlich der Stellung der Frau ablehnen, die vormodernen islamischen Gesellschaften als Kronzeugen heranziehen möchten, für eine vermeintlich offene Haltung vormoderner islamischer Gelehrter zur Sexualität. Es wird ein Bild gezeichnet, das den viktorianischen Orientalismus umgekehrt widerspiegelt: Aus dem sittenlosen Orientalen³⁰ wird

-
- 27 Leslie P. Peirce: *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford 1993; populärwissenschaftlich Roswitha Gost: *Die Geschichte des Harems*, Düsseldorf 2002. Erdem: *Slavery in the Ottoman Empire* (wie Anm. 14) spricht den Harem an mehreren Stellen an, doch insgesamt auf weniger als 20 Seiten. Norman Mosley Penzer: *The Ḥarēm*, London ²1965 behandelt lediglich den Harem des Topkapı-Palastes, vornehmlich unter kunstgeschichtlichen Aspekten. Diane Robinson-Dunn: *The Harem, Slavery and British Imperial Culture. Anglo-Muslim Relations in the Late Nineteenth Century*, Manchester, New York 2006 konzentriert sich vornehmlich auf abolitionistische britische Kampagnen in Ägypten und Rückwirkungen auf Geschlechterdiskurse in Großbritannien selbst. Einen übergreifenden Ansatz, der auch nichtislamische Gesellschaften einbezieht, verfolgt der Aufsatz von Martin A. Klein: *Sex, Power, and Family Life in the Harem. A Comparative Study*, in: Gwyn Campbell, Suzanne Miers, Joseph C. Miller (Hg.): *Women and Slavery*, 2 Bde., Athens, OH 2007–2008, hier Bd. 1: *Africa, the Indian Ocean World, and the Medieval North Atlantic*, Athens, OH 2007, S. 63–81.
- 28 Mona Siddiqui: *The Good Muslim. Reflections on Classical Islamic Law and Theology*, Cambridge 2012, S. 36–66.
- 29 Kecia Ali: *Marriage and Slavery in Early Islam*, Cambridge, MA 2010, zu Konkubinat und Ehe (sowie deren Parallelen) v.a. S. 164–186.
- 30 Vgl. Edward W. Said: *Orientalismus*, Frankfurt am Main ²2010 [englisch 1978], S. 195; Thomas Bauer: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam*, Berlin 2011, S. 295–311.

nummehr der sexuell freizügige, vormoderne Muslim, der dem gegenwärtigen und – nicht zuletzt aufgrund der Prüderie der Kolonialmächte – sexuell frustrierten Muslim als Vorbild dienen könne, um sich von sexueller Repression zu befreien. Freilich kann ein solch vereinfachendes Konstrukt nur aufrecht erhalten werden, wenn eine rein männliche Sichtweise der islamischen Oberschicht wiedergegeben wird, wie es auch bei der Sicht auf vermeintlich ‚libertäre‘ antike Sexualitäten häufig der Fall ist. Dabei werden überaus deutliche Machtstrukturen ignoriert: sei es – im legitimen Bereich der Sexualität – zwischen Herr und Sklavin, sei es – im illegitimen, doch geduldeten gleichgeschlechtlichen Bereich – zwischen Herr und jungem Sklaven oder Meister und Schüler.³¹ Dies gilt in ähnlicher Weise selbst für den Islamwissenschaftler Thomas Bauer und seine anregend und eloquent geschriebene Abhandlung über die hohe Ambiguitätstoleranz im Islam. Darin deutet er zwar in einem umfangreichen Kapitel zur prinzipiell lustfreundlichen islamischen Kultur der Vormoderne³² das Machtgefälle in akzeptierten gleichgeschlechtlichen Begehrensverhältnissen an,³³ handelt aber das Sklavinnenkonkubinat nur mit den Worten ab, Männer „konnten, wenn sie wohlhabend genug waren, Konkubinen haben.“³⁴ Ob solcher Konzentration auf die mannigfaltigen legalen oder geduldeten Möglichkeiten männlichen

31 Vgl. etwa Ali Ghandour: *Lust und Gunst. Sex und Erotik bei den muslimischen Gelehrten*, Hamburg 2015. Sklavinnen werden bei Ghandour explizit nur ein einziges Mal erwähnt (S. 56), wobei er den Begriff „Mägde“ vorzieht, welcher die Besitzansprüche an dieser Stelle eher verschleiert. In seinem Interview zum Buch erklärt er: „Allerdings braucht der Islam keine sexuelle Revolution, sondern eher eine Befreiung vom Hijacking bestimmter Kategorien und vor allem Ideologien der Moderne.“ Auch in diesem Beitrag verzichtet Ghandour auf die Benennung irgendwelcher Machtstrukturen innerhalb vormoderner islamischer Gesellschaften (<https://www.islamischezeitung.de/interview-mit-dem-autor-ali-ghandour-ueber-sein-neues-buch/>; Zugriff am 28.09.2017). In einem Artikel in ZEIT Online vom 16. Februar 2017 konstatiert er: „Die Tabuisierung des Erotischen in den muslimischen Ländern und bei vielen Muslimen im Westen resultiert aus dem Bruch mit der eigenen Tradition.“ Ohne dem widersprechen zu wollen, befremdet es doch, dass er „Machtstrukturen von der Familie bis zum Staat“ ausschließlich in Zusammenhang mit der Gegenwart für erwähnenswert hält (<http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2017-01/sexualitaet-islam-erotik-vormoderne-entwicklung>; Zugriff am 28.09.2017).

32 Bauer: *Die Kultur der Ambiguität* (wie Anm. 30), S. 268–311.

33 Ebd., v.a. S. 286–290.

34 Ebd., S. 293.

Lustgewinns und Lustausgleichs ist man allerdings versucht, mit Brecht zu fragen: „Wer bezahlte die Spesen?“³⁵

Sieht man von einzelnen Publikationen mit apologetischem Unterton ab, in denen das Sklavinnenkonkubinat als Beispiel für die sexuelle Offenheit früherer islamischer Gesellschaften fungiert, lässt sich in den letzten Jahren insgesamt eine Entwicklung hin zu einem verstärkten, auch apologiefreien Interesse an der Thematik feststellen. Ein kürzlich erschienener Sammelband zu Konkubinen und Kurtisanen in der islamischen Geschichte steht für einen Zugang, der anachronistische Pauschalurteile ebenso vermeiden möchte wie orientalisierende positive Zuschreibungen.³⁶

Allgemeine Überlegungen

Jede Gesellschaft, welche die Sklaverei kennt, kennt auch die sexuelle Ausbeutung von Sklavinnen, zum Teil auch von jungen Sklaven. Dies geschieht rechtlich legitimiert, wie z.B. bei der römischen Sklaverei.³⁷ Diese Praxis widersetzte sich aber auch entgegengesetzten rechtlich-religiösen Normen. Der jamaikanisch-amerikanische Kultursoziologe Patterson schreibt dazu: „It is extremely unusual to find a slave-holding society in which freemen, especially masters, were prohibited from – or in practice refrained from – cohabiting with female slaves with the inevitable result of producing children by these women.“³⁸ So war etwa trotz mehr oder minder deutlicher religiöser Missbilligung das Sklavinnenkonkubinat

35 Bertolt Brecht: Fragen eines lesenden Arbeiters [1938], in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 9, Frankfurt am Main 1967, S. 656f. Vgl. die Dekonstruktion eines „Goldenen Zeitalters“ für Frauen in al-Andalus durch die marokkanisch-amerikanische Kulturwissenschaftlerin Ibtissam Bouachrine: *Women and Islam. Myths, Apologies, and the Limits of Feminist Critique*, Lanham, Boulder, New York u.a. 2010.

36 Matthew S. Gordon: Introduction: Producing Sons and Songs, in: Matthew S. Gordon, Kathryn Hain (Hg.): *Women and Slavery in Islamic History*, New York 2017, S. 1–8.

37 Jennifer A. Glancy: *Slavery in Early Christianity*, Minneapolis 2006, S. 21: „Sexual access to slave bodies was a pervasive dimension of ancient systems of slavery. Both female and male slaves were available for their owners' pleasure.“ Vgl. auch ebd. S. 22–24; Andrea Esmyol: *Geliebte oder Ehefrau? Konkubinen im frühen Mittelalter* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 52), Köln, Weimar, Wien 2002, S. 37–43; ferner Eckhard Meyer-Zwiffelhoffer: *Im Zeichen des Phallus. Die Ordnung des Geschlechterlebens im antiken Rom* (Historische Studien 15), Frankfurt, New York 1995, v.a. S. 120–124; Sandra R. Joshel: *Slavery in the Roman World*, Cambridge, New York 2010, S. 40, 96, 104 und 151f.

38 Zitiert nach: Siddiqui: *The Good Muslim* (wie Anm. 28), S. 44.

im christlichen Mittelmeerraum ebenso verbreitet wie im frühmittelalterlichen Frankenreich und kolonialen und postkolonialen Amerika.³⁹ Der Gedanke einer Verfügbarkeit über den gesamten Leib einer unfreien Frau kommt in manchen Regionen Alteuropas ebenfalls zum Ausdruck beim so genannten *ius primae noctis*, das entgegen einer populären Sichtweise zwar nicht realiter vollzogen wurde bzw. werden sollte, aber finanziell bzw. symbolisch abgegolten wurde.⁴⁰

Alles in allem lassen sich idealtypisch folgende Formen der Versklavung ausmachen:

- a) mittels Gewalt nach außen, etwa im Krieg oder durch Raubzug;
- b) mittels Zwangsmaßnahmen nach innen (Strafmaßnahmen [kollektiv oder individuell], Entführung, Schuldknechtschaft) bzw. aufgrund ökonomischen Zwangs (Selbstversklavung, Kinderverkauf bzw. Kindsaussetzung).

Der Erwerb bereits Versklavter kann innerhalb eines ähnlichen Schemas eingeteilt werden:

- a) Erwerb von außen (Erbeutung bereits Versklavter, Tribut, Handel, Schenkung);
- b) Erwerb von innen heraus (Geburt, Handel, Schenkung); die biologische Reproduktion zählt dazu, da die Besitzverhältnisse i.A. bereits mit der Empfängnis klar sind.

Je nachdem, ob in sklavenhaltenden Gesellschaften die jeweils unter a) und b) genannten Formen überwiegen, wird in der Forschung zwischen „intrinsischer“

39 Vgl. Jacques Heers: *Esclaves et domestiques au Moyen Age dans le monde méditerranéen*, Paris 1981, S. 214–224; Claire Robertson, Marsha Robinson: *Re-Modeling Slavery as if Women Mattered*, in: Gwyn Campbell, Suzanne Miers, Joseph C. Miller (Hg.): *Women and Slavery*, 2 Bde., Athens, OH 2007–2008, hier Bd. 2: *The Modern Atlantic*, Athens, OH 2008, S. 253–283. Zur Selbstverständlichkeit sexueller Verfügbarkeit unfreier Frauen für ihre Herren vornehmlich im Merowinger- und Karolingerreich Esmyl: *Geliebte oder Ehefrau?* (wie Anm. 37), v.a. S. 120–132 und 228–239, wo auch der überaus geringe Einfluss der frühmittelalterlichen Kirche auf diese Praxis angesprochen wird. Zu Klagen spanischer und portugiesischer Geistlicher des 16./17. Jh. über sexuelle Beziehungen von Christen mit Sklavinnen in westafrikanischen Kolonialstützpunkten John Thornton: *Sexual Demography: The Impact of the Slave Trade on Family Structure*, in: Claire C. Robertson, Martin A. Klein (Hg.): *Women and Slavery in Africa*, Madison, WI, London 1983, S. 39–48, hier S. 44f.

40 Vgl. Jörg Wettlaufer: *Das Herrenrecht der ersten Nacht. Herrschaft und Heiratszins im Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (Campus Historische Studien 27), Frankfurt, New York 1999, zusammenfassend S. 330–337.

(in eine Gesellschaft hineingetragener) und „extrinsischer“ (aus einer Gesellschaft hervorgegangener) Sklaverei unterschieden.⁴¹ Eine solche Einteilung ist vor allem dann sinnvoll, wenn sklavenhaltende Gesellschaften deutlich zwischen einem räumlichen „Innen“ und „Außen“ unterscheiden, wie dies etwa beim Römischen Imperium oder der *dār al-islām* („Haus des Islam“) der Fall ist.

Intrinsische Versklavungsprozesse stehen oft – keinesfalls immer⁴² – in Zusammenhang mit territorialen Expansionen, wobei freilich die Eingliederung in ein Herrschaftsgebiet im Normalfall den Nachschub dauerhaft absenkt, sei es aufgrund der vollständigen Versklavung der überlebenden Bevölkerung oder aufgrund eines *modus vivendi*. Hohe Freilassungsraten, wie sie für die römische Gesellschaft ebenso gegeben waren wie für islamische Gesellschaften, erforderten, wenn sie eine gewisse Rechtssicherheit und Befriedung nach innen gewährleisten wollten, stete Einfuhr.⁴³ Abzuwägen waren dabei die Kosten des gewaltsamen Vorgehens (sei es jeweils mit und ohne Eingliederung in den Herrschaftsverbund) vs. Anschaffung durch ‚Außenhandel‘, wobei bei mehreren regionalen Akteuren die Entscheidung je nach Handlungsspielraum innerhalb eines Herrschaftsgebiets auch ganz unterschiedlich getroffen werden konnte (etwa ein Nebeneinander von Sklavenhändlern und Grenzkämpfern [*ḡazawāt*] in islamischen Territorien). Es wäre allerdings völlig falsch, hier allein rationale (im modernen Sinn) Erwägungen am Werke zu sehen. Selbstverständlich ist die Kosten-Nutzen-Rechnung keinesfalls eine rein ökonomische, wenn Religionen mit universalem Wahrheitsanspruch oder andere nach außen und innen abgrenzende Ideologien im Spiel sind. Gleichwohl ist es für den *langfristigen* Erfolg solcher Ideologien förderlich, wenn eine halbwegs realistische Aussicht auf Belohnung bereits zu Lebzeiten gegeben ist (etwa Beute).

41 Vgl. Flaig: Weltgeschichte der Sklaverei (wie Anm. 11), S. 16–22.

42 So stützte sich der transatlantische Sklavenhandel aus Afrika i.A. auf reine Umschlagsplätze an der Küste, während die Versklavung im Landesinneren durch Nichteuropäer erfolgte. Vgl. hierzu jüngst – ohne jeden apologetischen Impetus – Ulrike Schmieder: Nach der Sklaverei. Martinique und Kuba im Vergleich, Berlin 2014, S. 30–34.

43 Vgl. Flaig: Weltgeschichte der Sklaverei (wie Anm. 11), S. 32, der in diesem Zusammenhang von einer „grausamen Dialektik“ spricht.

Ġihād und Sklaverei

Das Phänomen spezifisch islamischer bzw. Scharia-konformer Sklavereigeschichte⁴⁴ und des Sklavinnenkonkubinats kann nicht verstanden werden ohne das Konzept des *ġihād* oder genauer des *ġihād fi sabīl Allāh* („Anstrengung auf dem Wege Gottes“). Dieses Konzept beinhaltet nämlich auch Bedingungen, unter denen eine rechtmäßige Versklavung erfolgen kann: Genau genommen ist eine Scharia-konforme Versklavung ursprünglich Freier ausschließlich im Rahmen des *ġihād* möglich.

Die Feldzüge, welche der Prophet Muḥammad in der zweiten Phase seines öffentlichen Auftritts, der medinensischen Periode, führte sowie die Kampfaufforderungen an seine Anhänger, wie sie u.a. im Koran niedergelegt sind, wurden nach seinem Tode nicht historisiert.⁴⁵ Das heißt, sie wurden nicht nur als Aussagen in einem bestimmten räumlichen und zeitlichen Kontext interpretiert, sondern es setzte sich die Auffassung durch, dass es sich um zeitlos gültige Aufforderungen zur Verbreitung islamischer Herrschaft handle – eben auch mit kriegerischen Mitteln. In der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts, also ca. 150 Jahre nach Muḥammad, haben wir es bereits mit einem verschriftlichten islamischen Kriegs- und Fremdenrecht zu tun, den (*kutub as-*)*siyar* (wörtlich „[Bücher der] Verhaltensweisen“) als Bestandteil der islamischen Rechtsgelehrsamkeit (*fiqh*). Demnach ist die Welt zweigeteilt: Auf der einen Seite steht die *dār al-islām*, „das Haus“ bzw. „der Raum des Islam“, verstanden als Pax Islamica, auf der anderen Seite die *dār al-ḥarb*, „das Haus“ bzw. „der Raum des Krieges“, also die Länder, welche nicht islamischer Herrschaft oder zumindest islamischer Oberherrschaft unterstehen: „Diese Eigentümlichkeit folgt aus dem Glauben, daß die Scharia eine allumfassende Rechts- und Lebensordnung sei, die der Schöpfer

44 Der von Flaig: Weltgeschichte der Sklaverei (wie Anm. 11), passim verwendete Begriff „islamische Sklaverei“ ist missverständlich, da er regionale und zeitliche Differenzen einebnet. Ich bevorzuge daher den Begriff Scharia-konforme Sklaverei, wobei stets mitgedacht werden muss, dass die Scharia in ihren verschiedenen Rechtsschulen nur einen Rahmen der verschiedenen Ausformungen von Sklaverei in den islamischen Gesellschaften bildete und es selbstverständlich auch Sklavereiformen gab, die schwerlich mit der Scharia in Einklang zu bringen waren. Trotz gelegentlicher Differenzen im Detail zwischen den klassischen Rechtsschulen ist der Begriff „Scharia-konform“ sinnvoll, da es einen konsensualen Grundbestand an Bestimmungen gibt.

45 Zum Ursprung des *ġihād*-Gedankens in diesen Kämpfen und Kampfaufforderungen vgl. Josef van Ess: Dschihad gestern und heute (Julius-Wellhausen-Vorlesung 3), Berlin, Boston 2012, S. 53–67, zur Frage der Weiterführung nach dem Tod des Propheten S. 63f.

den Menschen auferlegt hat. Das islamische Recht gilt seinem Wesen nach für die gesamte Menschheit, de facto wird es allerdings vorerst nur bis an die Grenzen der islamischen Welt betrachtet. Diese Grenzen müssen jedoch hinausgeschoben werden, bis sie eben den ganzen bewohnten Erdkreis einschließen.⁴⁶

Es sei die kollektive Pflicht der Muslime, unter Führung des Kalifen für die Ausdehnung der *dār al-islām* Sorge zu tragen. Zwar gab es im 8. Jahrhundert und darüber hinaus Stimmen, welche den *ḡihād* nur als Verteidigungskampf anerkennen wollten, doch sie „blieben Minderheitenvoten“.⁴⁷ Der mystische Gedanke von einem „großen *ḡihād*“, als Kampf gegen eigene Unzulänglichkeiten verstanden, stand – jedenfalls im vormodernen sunnitischen Islam – keineswegs im Gegensatz zum kriegerischen, auch offensiv geführten *ḡihād*, wie moderne Apologeten zuweilen suggerieren, sondern ergänzte ihn lediglich.⁴⁸ Es verwundert nicht, dass die Kreuzzüge und deren Folgen zu einer Vitalisierung des *ḡihād*-Gedankens führten;⁴⁹ auf eben diese Epoche wird bei den Fallbeispielen zurückzukommen sein.

Das klassische islamische Kriegsrecht kennt überwiegend nur zeitlich begrenzte Waffenstillstände (*hudnāt*, Sg. *hudna*; *muwadaʿāt*, Sg. *muwadaʿa*) mit nichtmuslimischen Mächten, sofern sie nicht in einem tributären Abhängigkeitsverhältnis standen.⁵⁰ Je nach Rechtsschulen bzw. einzelnen Vertretern

46 Tilman Nagel: Das islamische Recht. Eine Einführung, Westhofen 2001, S. 102. Vgl. jüngst eingehender Giovanna Calasso: Introduction: Concepts, Words, Historical Realities of a “Classical” Dichotomy, in: Giovanna Calasso, Giuliano Lancioni (Hg.): *Dār al-islām / dār al-ḥarb*. Territories, People, Identities (Studies in Islamic Law and Society 40), Leiden, Boston 2017, S. 1–10; Dies.: Constructing and Deconstructing the *dār al-islām / dār al-ḥarb* Opposition, in: a.a.O., S. 21–47. Sie weist S. 32 darauf hin, dass islamische Rechtsgelehrte der hanafitischen Schule unterschieden, ob die Bewohner eines nichtmuslimischen Gebietes den Muslimen feindlich gesinnt seien oder nicht; in diesem Zusammenhang sei auch die Pluralform *dūr al-ḥarb* zu finden.

47 Van Ess: Dschihad gestern und heute (wie Anm. 45), S. 70.

48 Zum örtlichen und zeitlichen Kontext des Konzepts *ḡihād akbar* vgl. van Ess: Dschihad gestern und heute (wie Anm. 45), S. 74–76.

49 Vgl. Suleiman A. Mourad, James Lindsey: Ibn ʿAsakir and the Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in Crusader-Era Syria, in: Sohail H. Hashmi (Hg.): *Just Wars, Holy Wars, and Jihads*. Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges, Oxford, New York, Auckland u.a. 2012, S. 107–124.

50 Vgl. Gideon Weigert: A Note on Hudna. Peace Making in Islam, in: Yaacov Lev (Hg.): *War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th-15th Centuries* (The Medieval Mediterranean 9), Leiden, New York, Köln 1997, S. 399–406; Rudolf Peters: *Jihad in Classical and Modern Islam. A Reader*, Princeton 2005, S. 38–40 (Erörterungen des Ibn Rušd/Averroës); Mathias Rohe: *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, München 2009, S. 151f. Zu den Sonderfällen Abessinien und Nubien vgl. Peter

der Rechtsschulen variierte die Höchstdauer solcher Waffenstillstände zwischen drei und zehn Jahren, wobei die jüngere Forschung darauf hingewiesen hat, dass solche zeitlichen Begrenzungen keineswegs überall und zu jeder Zeit zwingend waren.⁵¹ Einerseits gelten diese Waffenstillstände als verlängerbar, andererseits sollen sie nur geschlossen werden, wenn dies für den Islam Vorteile bietet, etwa aufgrund einer zeitweiligen defensiven Situation.⁵² In diesem Zusammenhang muss darauf hingewiesen werden, dass zahlreiche moderne islamische Theologen den Realitäten und heutigem internationalem Völkerrecht insofern zu entsprechen suchen, als sie daneben ein weiteres Konzept stellen, die *dār aṣ-ṣulh* („Haus“ bzw. „Raum der Übereinkunft“), womit diejenigen Länder gemeint sind, in welchen die Muslime unbehelligt ihren Glauben ausüben können.⁵³

Was das islamische *ius ad bellum* betrifft, so hat im Normalfall dem ersten Angriff auf eine Stadt bzw. auf ein Herrschaftsgebiet eine *daʿwa* („Ruf [zum Islam]“) vorauszugehen. Das heißt, die Bewohner bzw. der Herrscher werden aufgefordert, den Islam anzunehmen. Wird dies abgelehnt, besteht die Möglichkeit, sich der muslimischen Herrschaft zu unterwerfen und den *ḍimmī*-Status anzunehmen, was im Wesentlichen heißt: weitgehende Religionsfreiheit vs. Zahlung der Kopfsteuer (*ḡizya*); Akzeptanz eines gegenüber den Muslimen minderen Rechtsstandes.⁵⁴

Ford: Christian-Muslim Relations in Ethiopia: Lessons from the Past, Opportunities for the Future, in: Stephen R. Goodwin (Hg.): World Christianity in Muslim Encounter. Essays in Memory of David A. Kerr, Bd. 2, London, New York 2009, S. 54–70, hier S. 57f.; Roland Werner: Das Christentum in Nubien. Geschichte und Gestalt einer afrikanischen Kirche, Berlin 2003, S. 68–71. Zu den Besonderheiten im schiitischen Islam (seit der Verborgenheit des Imam könne kein offensiver *ḡihād* [*ḡihād aṭ-ṭalab*] ausgerufen werden) vgl. Émile Tyan: *Djihad*, in: The Encyclopaedia of Islam 2 (21965), S. 538–540, hier S. 539; eingehender Ethan Kohlberg: The Development of the Imāmi-Shīʿī Doctrine of *jihād*, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 126 (1976), S. 64–86, hier S. 79f.

- 51 Vgl. Weigert: A Note on Hudna (wie Anm. 50), S. 402f.; Rüdiger Lohlker: Krieg und Frieden im Islam, in: Erwin Bader (Hg.): Krieg oder Frieden. Interdisziplinäre Zugänge, Wien, Berlin 2013, S. 173–190, hier S. 180–182.
- 52 Vgl. Weigert: A Note on Hudna (wie Anm. 50), S. 400f.; Peters: Jihad in Classical and Modern Islam (wie Anm. 50), S. 38–40 (Erörterungen des Ibn Rušd/Averroës); van Ess: Dschihad gestern und heute (wie Anm. 45), S. 93f.
- 53 Lohlker: Krieg und Frieden im Islam (wie Anm. 51), S. 179f. Zu reformerischen bzw. modernen *ḡihād*-Konzepten vgl. eingehender van Ess: Dschihad gestern und heute (wie Anm. 45), S. 108–130.
- 54 Vgl. Peters: Jihad in Classical and Modern Islam (wie Anm. 50), S. 4, 11f. und 37f. Die Literatur zum *ḍimmī*-Status ist zwar bei weitem nicht so umfangreich wie diejenige

Ob diese Möglichkeit nur Besitzern heiliger Schriften zustand, deren (Teil-) Offenbarungscharakter prinzipiell anerkannt war, also Juden, Christen, Sabäer und Zoroastrier (*ahl al-kitāb* – „Leute des Buches“), war unter den klassischen islamischen Rechtgelehrten durchaus umstritten; manche von ihnen billigten den *ḍimmī*-Status – und damit ein faktisches Existenzrecht – auch Polytheisten im engeren Sinne zu.⁵⁵

Wenn weder die Annahme des Islam noch die Unterwerfung akzeptiert wurde, war ein Angriff legitimiert; somit griff das *ius in bello*. Wird demgemäß eine Stadt oder Burg im Sturm genommen, steht es im Ermessen des Heerführers, die Männer hinzurichten, sie zu versklaven oder freizulassen. Die geschlechtliche Zuordnung ist hier entscheidend: Aufbauend auf recht eindeutigen Hadithen besteht ein Konsens der Rechtsgelehrten, dass Frauen – soweit sie sich nicht am Kampf beteiligten – und Kinder – d.h. Personen vor dem Eintritt der Pubertät – ebenso wie Sklaven nicht absichtlich getötet werden dürfen, sei es während der Kampfhandlungen oder als darauf folgende Strafmaßnahme.⁵⁶

zum *ḡihād*, aber dennoch mittlerweile recht umfassend. Als monographischer Überblick noch immer grundlegend Antoine Fattal: *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Beirut 1958; unter den neueren Aufsatzsammlungen Maribel Fierro, John Tolan (Hg.): *The Legal Status of Ḍimmī-s in the Islamic West (Second/Eighth-Ninth/Fifteenth Centuries)* (Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies 1), Turnhout 2013. Einen stringenten Überblick bietet jüngst Helmut Zander: „Europäische“ Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interreligiösen Vergleich, Berlin, Boston 2015, S. 304–315.

- 55 Siehe die Erörterungen der verschiedenen Rechtsauffassungen bei Ibn Ruṣḍ/Averroës (12. Jh. n.Chr.): Peters: *Jihad in Classical and Modern Islam* (wie Anm. 50), S. 40–42. Vgl. Zander: „Europäische“ Religionsgeschichte (wie Anm. 54), S. 303f., der allerdings die sunnitische Lehrmeinung in diesem Punkt als zu einheitlich darstellt. An anderer Stelle weist er aber durchaus darauf hin, dass einige Gruppen außerhalb der Arabischen Halbinsel einfach als „Sabäer“ deklariert wurden und ihnen somit ein Existenzrecht zugebilligt wurde (S. 315). Der Umgang mit den Hindus war überwiegend pragmatisch; ihre schiere Masse erlaubte den Muslimen keine zeit- und raumübergreifende Verfolgung (S. 315f.). Großzügigeren Auffassungen standen allerdings auch unduldsamere Haltungen gegenüber, so die Auffassung von Ibn Ḥazm, dass auch Schriftbesitzer, die das Prophetentum Muḥammads leugneten, getötet werden dürften. Vgl. Yohanan Friedmann: *Tolerance and Coercion in Islam*, Cambridge, New York, Melbourne u.a. 2003, S. 59 und 77. Vgl. ebd. S. 71 zur Kategorisierung von Polytheisten (*muṣṣrikūn* – „Beigeseller“), zu denen im weiteren Sinn auch Juden und Christen gerechnet wurden.
- 56 Vgl. Peters: *Jihad in Classical and Modern Islam* (wie Anm. 50), S. 13 und 33–36. Nicht intendierte Tötungen (im Sinne von ‚Kollateralschäden‘) sind von diesem Verdikt ausgenommen.

Es wäre allerdings irrig, hier von einem klaren Schutz von Nichtkombattanten auszugehen. So war es durchaus umstritten, ob Greise, Behinderte oder Mönche getötet werden durften. Während die Gegner solcher Tötungen auf deren Kampfunfähigkeit hinwiesen und damit einer modernen Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten nahe kamen, argumentierten diejenigen Gelehrten, welche von einer grundsätzlichen Erlaubtheit ausgingen, mit der Religion der Betroffenen: Die Hinrichtung von Männern, die nicht mitkämpften bzw. mitkämpfen konnten, sei die Strafe für deren Unglauben bzw. deren Weigerung, sich dem Islam zu unterwerfen.⁵⁷ Es sei nochmals darauf hingewiesen, dass hinsichtlich Frauen nie so argumentiert wurde. Das heißt, ebenso wie Kinder und Sklaven gelten sie als nicht vollständig verantwortlich für ihr Handeln, die mögliche Strafe für die Beleidigung Gottes durch „Beigesellung“ (*širk*) entfällt hier. Es ist dieselbe Grundauffassung wirksam, welche (im Fall der hanbalitischen Rechtsschule) beim Abfall von Frauen vom Islam auf die Todesstrafe verzichtet und ihnen ‚nur‘ Gefangenschaft und regelmäßige körperliche Züchtigung bis zur Umkehr androht: „[...] a women's submissiveness to her husband was considered to exclude a fully independent judgement on her part, and to render her thus not fully responsible.“⁵⁸

Das Recht auf den Körper der Sklavin

War somit das Los gefangener Frauen nicht der Tod, so doch sehr häufig die Sklaverei. Scharia-konforme Sklaverei, in wenigen Worten zusammengefasst, heißt: Der Herr (oder die Herrin) hat zwar ein Züchtigungsrecht, ist aber verpflichtet, für das Lebensnotwendige Sorge zu tragen (ausreichend Kleidung, Nahrung und Unterkunft). Verstümmelungen durch den Herrn oder absichtliche Tötungen sind (wie im kaiserzeitlichen römischen Recht) nur in Ausnahmefällen gestattet. Muslime durften nicht versklavt werden,⁵⁹ doch änderte die Annahme des Islam nichts am Sklavenstatus. Der Herr besitzt das Recht, mit

57 Vgl. Peters: *Jihad in Classical and Modern Islam* (wie Anm. 50), S. 33–35 (Erörterungen des Ibn Rušd/Averroës).

58 Vgl. Rudolph Peters, Gert J. J. De Vries: *Apostasy in Islam*, in: *Die Welt des Islam 17* (1976/77), S. 1–25, hier S. 5. Ein weiteres Argument war, dass von abgefallenen Frauen nicht im selben Maße eine Gefahr für das islamische Gemeinwesen ausgehe wie von Männern. Beispiel für ein vollzogenes Todesurteil wegen Apostasie einer Frau (al-Andalus, 9. Jh.): Bouachrine: *Women and Islam* (wie Anm. 35), S. 10.

59 Klein: *Sex, Power, and Family Life in the Harem* (wie Anm. 27), S. 64 weist darauf hin, „that most slave concubines in Muslim harems came from non-Muslim areas“, erwähnt aber auch Gegenbeispiele, etwa die als Sklavinnen überaus beliebten Tscherkessinnen.

seiner eigenen Sklavin sexuell zu verkehren. Dieses Recht, das selbstverständlich bereits in vorislamischer Zeit existierte, ist im Koran eindeutig ausgeführt:

Selig sind die Gläubigen, die in ihrem Gebet [salaat] demütig sind, sich von allem leeren Gerede fernhalten, der [Pflicht der] Almosensteuer [zakaat] nachkommen und sich des Geschlechtsverkehrs enthalten, außer gegenüber ihren Gattinnen, oder was sie [an Sklavinnen] besitzen, [denn] dann sind sie nicht zu tadeln. Diejenigen aber, die darüber hinaus [andere Frauen] für sich haben wollen, machen sich [offensichtlich] einer Übertretung schuldig. (Sure 23,1–7; Übersetzung Paret).

Die hier zitierte Übersetzung des bekannten Tübinger Islamwissenschaftlers Paret enthält bereits, wie leicht erkennbar, knappe Deutungen. Daher muss betont werden, dass die hier relevante Stelle, der Ausdruck *mā malakat aymānukum* (wortwörtlich: „was eure rechte Hand besitzt“), in der islamischen Koranexegese (*tafsīr*) ebenso verstanden wurde.⁶⁰

Bekanntlich ist neben dem Koran die zweite Hauptquelle des islamischen Rechts die Handlungsweise des Propheten, die Sunna, wie sie in Sammlungen von Aussprüchen, den Hadithen, und der Prophetenbiographie (*sīra an-nabawīya*, vor allem des Ibn Iṣḥāq), überliefert ist. Es soll an dieser Stelle nicht die Problematik der Hadithen behandelt werden – die schriftliche Fassung erfolgte meist erst mehrere Generationen nach Muḥammad. Entscheidend ist, dass an die Echtheit vieler tausender Hadithe geglaubt wurde, insofern sie eine lückenlose Kette (*isnād*, wörtlich „Stütze“) von zuverlässigen mündlichen Traditoren aufweisen konnten (neben Gewährsmännern zuweilen auch Gewährsfrauen).⁶¹

An dieser Stelle sollen zwei Hadithe wiedergegeben werden, die den Geschlechtsverkehr mit Gefangenen bzw. Sklavinnen thematisieren:

Wir waren auf einem Feldzug mit dem Gesandten Gottes [Segen und Frieden auf ihm] in Muṣṭaliq und raubten vornehme Frauen unter den Arabern. Wir hatten lange Enthaltsamkeit üben müssen, aber wir suchten, ein Lösegeld zu erzielen. So wollten wir uns [ihrer] erfreuen und Verkehr mit Unterbrechung üben. Wir sagten: Wollen wir es tun, während der Gesandte Gottes in unserer Mitte ist und wir ihn aber nicht [danach] fragen? Wir fragten ihn also. Er sagte: Es besteht für euch keine Pflicht, es nicht zu tun. Gott beschließt

60 Zu den bei Siddiqui: *The Good Muslim* (wie Anm. 28), S. 45–47 wiedergegebenen modernen Gegenbeispielen schreibt sie selbst (47): „Despite such dissenting voices, it is generally accepted that Islamic law permits a master to have sexual relations with his female slaves who then become his concubines.“ Vgl. auch Jonathan E. Brockopp: *Concubines*, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān* 1 (2001), S. 396f.

61 Hierzu einführend Rohe: *Das islamische Recht* (wie Anm. 50), S. 52–58.

*nicht die Erschaffung eines Menschen, der bis zum Tag der Auferstehung entstehen wird, ohne daß es geschieht.*⁶²

Zwar ist festzuhalten, dass es gar nicht in erster Linie um den Fakt des Geschlechtsverkehrs mit den gefangenen Frauen geht. Hauptpunkt ist vielmehr die Legitimität des Coitus interruptus; die gefangenen Frauen bilden lediglich den Rahmen für die Belehrung. Dennoch wird einiges deutlich: Der Sinn des Coitus interruptus ist die Furcht, dass die Gefangenen schwanger werden könnten.⁶³ Sie waren ja in diesem Fall nicht zur dauerhaften Sklaverei bestimmt, sondern sollten gegen Lösegeldzahlung zu ihren Familien zurückkehren. Eine unklare Vaterschaft sollte aber vermieden werden – eine *confusio sanguinis*, wie es im römischen Recht heißt.

In dem Hadith wird nicht thematisiert, ob der Koitus im Konsens erfolgte. Darauf wird zurückzukommen sein. Gleichfalls unerwähnt bleibt, ob die Frauen bereits verheiratet waren. Dieser Punkt wird jedoch in einem anderen Hadith angesprochen:

[...] *die Gefährten des Propheten [Segen und Frieden auf ihm] hatten Bedenken, mit gefangenen Frauen [sexuell] zu verkehren, da deren Männer Polytheisten waren. Darauf sandte Gott, der Allerhöchste, dies herab [Sure 4, 24]: „Und [verwehrt sind euch] verheiratete Frauen außer denen, die ihr von Rechts wegen besitzt.“*⁶⁴

Positiv gewendet heißt dies: Erlaubt ist der sexuelle Verkehr mit Sklavinnen, auch wenn sie bereits mit einem Nichtmuslim verheiratet waren.⁶⁵ Auch in diesem Hadith wird ein eventueller Konsens nicht erwähnt.

Frühes Beispiel einer systematisch-rechtlichen Behandlung des Sklavinnenkonkubinats ist der Gelehrte Muḥammad aš-Šaybānī. Er entstammte einer arabischen Familie, die sich im Irak niedergelassen hatte. Der *qāḍī* (islamische

62 Sammlung des Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ an-Naysābūrī (*ṣaḥīḥ Muslim*) Nr. 3371 = 1438a (Übersetzung: Adel T. Khoury; So sprach der Prophet. Worte aus der islamischen Überlieferung, Gütersloh 1988, S. 259f.).

63 Vgl. Basim F. Musallam: Sex and Society in Islam. Birth Control before the Nineteenth Century, Cambridge u.a. 1983, S. 15f. mit Anm. 3.

64 Sammlung des Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ an-Naysābūrī (*ṣaḥīḥ Muslim*) Nr. 3432 = 1456a (Übersetzung nach Saḥīḥ Muslim, ed. ‘Abdul Hamid Siddiqī, Bd. 4, New Delhi 2008, S. 386).

65 Zur erweiterten Bedeutung des Begriffs *mušrik(ūn)* siehe Anm. 55. Hinsichtlich der Rechtmäßigkeit eines solchen Handels wurde jedenfalls nicht zwischen Polytheisten im engeren Sinn und Schriftbesitzern unterschieden, falls es sich nicht um Schutzbefohlene (*ahl aḍ-ḍimma*) oder andere in einem Vertragsverhältnis mit den Muslimen stehende Nichtmuslime handelte.

Richter) lebte von 750 bis 803/805 n.Chr. Šaybānī war Schüler des Rechtsgelehrten Abū Hanīfa und gilt als ein Begründer der nach seinem Lehrer benannten Rechtsschule (Hanafiten), der im Nahen und Mittleren Osten meistverbreiteten sunnitischen Rechtsschule.⁶⁶ Zu seinen Werken gehört der *Kitāb as-siyar al-kabīr*, ein „Großes Buch des *siyar*“.⁶⁷ *Siyar* wird nach einer Definition des 11. Jahrhunderts folgendermaßen beschrieben: *the conduct of the believers in their relations with the unbelievers of enemy territory as well as with the people with whom the believers had made treaties, [...] with apostates, [...] and with rebels [...]*.⁶⁸ Aufgrund dieses Werkes gilt Šaybānī als Begründer des „islamischen Völkerrechts“ – ein freilich anachronistischer Begriff, der dennoch häufig in der Forschung gebraucht wird.

In seinem Werk beschreibt Šaybānī recht breit die Regeln des *ḡihād*, wie sie bereits oben knapp zusammengefasst wurden. Dabei widmet er zwei Kapitel (gemäß moderner Einteilung) dem Umgang mit erbeuteten Frauen.⁶⁹ Das Buch ist in Form eines Dialogs zwischen Šaybānī und seinem Lehrer aufgebaut. Besonders aufschlussreich sind folgende Worte (ich zitiere nach der englischen Übersetzung Khadduris [siehe Anm. 67]):

I asked: If the husband were captured before the wife and she after him, do you think that their [marital] status would remain unchanged [...]?

He replied: Yes.

I asked: If one of the two – husband or wife – were captured and taken to the territory of Islam and the other were captured later?

He replied: Their marital status would no longer be valid.

I asked: Why?

He replied: If one of the two [spouses] were taken to the territory of Islam before the other, the wedlock would be broken.

-
- 66 Éric Chaumont: al-Šaybānī, in: The Encyclopaedia of Islam 9 (21997), S. 392–394.
 67 The Islamic Law of Nations. Shaybānī's *Siyar*, Translated with an Introduction, Notes, and Appendices by Majid Khadduri, Baltimore, MD 1966. Das Kleine Buch des *siyar* vom selben Verfasser ist mitsamt einer englischen Übersetzung ediert, ist aber weit weniger umfangreich und für das Thema Sklavinnenkonkubinat kaum ergiebig (Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī: The Shorter Book on Muslim International Law – *Kitāb al-siyar al-ṣaghīr*, hg., übers. und komm. von Mahmood Ahmad Ghazi, Islamabad 1998).
 68 Al-Saraḥsī (zu ihm vgl. Norman Calder: al-Sarakhsī, in: The Encyclopaedia of Islam 9 [21997], S. 35f.); Übersetzung in: Ismail Muhammad-Basheer: Islamic Law and Transnational Diplomatic Law. A Quest for Complementarity in Divergent Legal Theories, Basingstoke 2016, S. 15.
 69 Shaybānī's *Siyar* (wie Anm. 67), S. 114–129.

I asked: Why is that so?

[...]

He said: Do you not think that her wedlock was dissolved? If her husband, who was in the territory of war, had still preserved the marital bond with her and her wedlock with him were not terminated, the [Muslim] would have no right to have sexual intercourse with her or to marry her, but she would be lawful to the latter if her wedlock with her [former] husband had been broken. It has been related to us that God's saying: 'Do not marry ... married women, except those whom your right hand possesses [i.e. slave women]' was revealed in connection with a woman who had a husband, was taken as a captive, and whose [new] master had intercourse with her, [...].⁷⁰

Weiter schreibt Šaybānī, dass man mit dem Geschlechtsverkehr warten müsse, bis aufgrund der Menstruation sichergestellt sei, dass die Frau nicht schwanger ist.⁷¹ An anderer Stelle macht er klar, dass vor der Verteilung der Beute kein Geschlechtsverkehr mit einer Gefangenen erlaubt ist, sonst mache sich der Betreffende der Unzucht (*zina*) schuldig.⁷² Deutlich wird hier Folgendes: es geht um die unbedingte Vermeidung sexuellen Verkehrs abseits klarer rechtlicher Verhältnisse. Ob es sich dabei um die Ehe (mit maximal vier Frauen) oder um den Sklavinnenstatus (unbegrenzte [ggf. zusätzliche] Zahl) handelt, ist prinzipiell irrelevant. Verkehr mit noch nicht verteilten Frauen ist dabei ebenso illegitim wie derjenige mit Sklavinnen, die sich im Besitz anderer befinden. Auf den umgekehrten Fall (Herrin und Sklave) wird gegen Ende des Beitrags zurückzukommen sein. Hinter dem Verbot des Beischlafs mit Frauen, die noch nicht in den Besitz eines Mannes übergegangen sind, steht abermals die Angst vor einer *confusio sanguinis*. Dies ist auch der Grund, weshalb nach Neuerwerb einer Sklavin mindestens eine Menstruationsperiode abgewartet werden muss, um eine Schwangerschaft vom Ehemann oder dem Vorbesitzer auszuschließen. Eine Sklavin unterstand der alleinigen sexuellen Verfügungsgewalt ihres Besitzers; selbst mit Zustimmung des Besitzers war der Beischlaf mit fremden Sklavinnen nicht erlaubt: „Like marriage, concubinage requires one man's exclusive dominion.“⁷³ Die Frage der Vaterschaft hat bei der Scharia-konformen Sklaverei auch wesentliche Rechtsfolgen für die Kindsmutter und das Kind, zumindest nach der Auffassung der Mehrheit der klassischen Rechtsgelehrten: Gebar eine Sklavin ihrem Herrn ein Kind, so galt es als frei, die Mutter besaß fortan den Status einer *umm al-walad* („Kindesmutter“), durfte nicht mehr verkauft werden und war

70 Ebd., S. 117f. (Ergänzungen übernommen).

71 Ebd., S. 118.

72 Ebd., S. 114f.

73 Ali: Marriage and Slavery (wie Anm. 29), S. 166–168, Zitat S. 168.

mit dem Tode des Herrn frei. Allerdings galt dies vorbehaltlich der Anerkennung des Kindes als das seine durch den Herrn.⁷⁴

Ferner geht aus Šaybānīs Ausführungen Folgendes hervor: Eine räumliche Trennung – der Ehemann befindet sich noch in der *dār al-ḥarb*, die gefangene Frau in der *dār al-islām* – führt zu einer dauerhaften Auflösung einer Ehe der Nichtmuslime: Die Ehe *ist* aufgelöst, völlig unabhängig von der Meinung der Eheleute dazu. Der – freilich erzwungene – Wechsel des Raumes hebt die Verfügungsgewalt über den weiblichen Körper auf und überträgt sie letztlich einem anderen, unabhängig davon, ob von dieser Verfügungsgewalt auch praktischer Gebrauch gemacht wird.

Es dürfte schwerlich zu entscheiden sein, wie viele Sklavinnen tatsächlich ihrem Herrn sexuell zur Verfügung stehen mussten. Dass manche muslimische Herrscher und andere sehr Wohlhabende tatsächlich viele Sklavinnen besaßen, ist keineswegs nur ein westlich-orientalistischer Topos; so ist für einige Herrscher der Abbasidenzeit eine Zahl von mehreren hundert bis mehreren tausend Frauen überliefert.⁷⁵ Mögen wir es in solchen Fällen zuweilen auch mit Übertreibungen zu tun haben, so konnte doch kürzlich anhand genealogischer Texte gezeigt werden, dass von 181 Kindern der frühislamischen Umayyaden-Dynastie immerhin 76 von Konkubinen geboren waren.⁷⁶ Gewiss, auch ein großer Harem war keineswegs nur ein Versammlungsort junger, schöner Frauen; dort trafen sich im Allgemeinen mehrere Generationen mit unterschiedlichem Status – etwa Mütter, die ihrem Herrn Kinder geboren hatten (*ummahāt al-awlād*) – und verschiedenen Aufgaben.⁷⁷ Angesichts manch apologetischer Haltungen zum

74 Vgl. Robert Brunschvig: ‘Abd, in: *The Encyclopaedia of Islam* 1 (21960), S. 24–40, hier S. 28; Joseph Schacht: Umm al-Walad, in: *The Encyclopaedia of Islam* 10 (22000), S. 857–859; Siddiqui: *The Good Muslim* (wie Anm. 28), S. 54f. Das Problem wurde beim IS umgangen, indem den Sklavinnen Verhütungsmittel verabreicht wurden oder vor dem Verkauf bzw. der Schenkung Schwangerschaftstests durchgeführt wurden; der Wechsel der Besitzer bzw. die sexuelle Ausbeutung durch Neubesitzer konnte damit schneller erfolgen. Vgl. Breuer: *Liebe* (wie Anm. 1), S. 254.

75 Vgl. Clarence-Smith: *Islam and the Abolition of Slavery* (wie Anm. 8), S. 89; Ali: *Marriage and Slavery* (wie Anm. 29), S. 22.

76 Majied Robinson: *Statistical Approaches to the Rise of Concubinage in Islam*, in: Matthew S. Gordon, Kathryn Hain (Hg.): *Women and Slavery in Islamic History*, New York 2017, S. 10–26, hier S. 19, Table 1.6.

77 Vgl. Chouki El Hamel: *Slavery. North Africa*, in: Suad Joseph u.a. (Hg.): *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, 6 Bde., Leiden, Boston 2003–2007, hier Bd. 4: *Economics, Education, Mobility and Space*, Leiden, Boston 2007, S. 506–508, hier S. 507; Ali: *Marriage and Slavery* (wie Anm. 29), S. 22.

Konzept des Harems⁷⁸ muss jedoch mit der britischen Islamwissenschaftlerin Siddiqui betont werden: „[...] not [...] all slave women were concubines, but all concubines were slave women with whom the master [licitly – D. J.] enjoyed sexual relations.“⁷⁹ Ähnlich äußert sich der kanadische Historiker und Afrikanist Klein: „Ehud Toledano [israelischer Osmanist – D. J.] has written that the harem was not about sex. It might be more accurate to say that it was about more than sex.“⁸⁰

Ratgeber für den Frauenhandel

Dass der sexuelle Aspekt beim Kauf von Sklavinnen oft eine wesentliche Rolle spielte, geht aus diversen arabischen, persischen und türkischen Ratgebern zur Kunst des Sklavenkaufs hervor. Solche Ratgeber liegen zwar schon seit fast vier Jahrzehnten in deutscher Übersetzung vor, wurden allerdings, soweit ich sehe, von der Forschung recht wenig beachtet.⁸¹ Sie enthalten oft ausführliche Herkunftstereotypen und beschreiben nicht zuletzt auch die (vermeintlichen) sexuellen Eigenschaften von Sklavinnen. Sie laufen parallel zum islamisch-rechtlichen Diskurs und enthalten sich religiöser Kommentare. So erscheint unter deren Verfassern auch der Nichtmuslim Ibn Buṭlān (gest. 1066 n.Chr.), ein christlich-nestorianischer Arzt, Philosoph und Theologe (Priester?) aus Bagdad, der freilich überwiegend für ein muslimisches Publikum schrieb.⁸² Bei ihm heißt es etwa, die Armenierinnen seien für den Genuss nicht geeignet, desgleichen die Ostafrikanerinnen (*zang*), bei denen eine sexuelle Freude wegen der rauen Körper und des Achselgeruchs nicht gegeben sei. Frauen anderer Beuteregionen werden wiederum für ihren Liebreiz und ihre Leidenschaftlichkeit gelobt.⁸³

78 „Erdogans Frau preist Vorzüge des osmanischen Harems“, in FAZ vom 10.03.2016 (<http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/kritik-an-praesidentenfrau-emine-erdogan-fuer-harem-aeusserungen-14116311.html>); Zugriff am 02.08.2017).

79 Siddiqui: *The Good Muslim* (wie Anm. 28), S. 44.

80 Klein: *Sex, Power, and Family Life in the Harem* (wie Anm. 27), S. 70.

81 Zu den Ausnahmen zählen Lewis: *Race and Slavery in the Middle East* (wie Anm. 12), S. 48f.; Robert Irwin: *The Image of the Byzantine and the Frank in the Arab Popular Literature of the Late Middle Ages*, in: Benjamin Arbel, Bernard Hamilton, David Jacoby (Hg.): *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean*, London 1989, S. 226–242, hier S. 228f.

82 Zu ihm vgl. Joseph Schacht: *Ibn Buṭlān*, in: *The Encyclopaedia of Islam* 3 (21979), S. 740–742.

83 Hans Müller: *Die Kunst des Sklavenkaufs nach arabischen, persischen und türkischen Ratgebern vom 10. bis zum 18. Jahrhundert (Islamkundliche Untersuchungen 57)*, Freiburg 1980, S. 68 und 71.

Ein besonderes Problem stellten Schwangerschaften dar, die von Sklavinnen erwünscht, aber von den Besitzern unerwünscht waren. Offensichtlich wäre es also irrig, auf Seiten der Besitzer stets ein Bestreben vorzusetzen, möglichst viel Nachwuchs zu zeugen. Das Motiv der Mädchen bzw. Frauen wurde bereits oben angesprochen: Eine *umm al-walad*, Mutter eines Kindes vom Herrn, hatte eine freie Nachkommenschaft und wurde, so sie ihren Herrn überlebte, selbst frei. So wurde in Ibn Buṭlāns Handbuch davor gewarnt, dass ein Sklavenmädchen möglicherweise ihre gewonnene Geschlechtsreife verheimlichen könnte. Auch die Vermeidung ‚untergeschobener‘ Kinder (Verbergen einer Schwangerschaft durch den Händler) wird thematisiert.⁸⁴ Gewiss, die Aufgaben der Sklavinnen waren keineswegs rein sexueller Natur – sie konnten etwa als Köchinnen oder Kindermädchen fungieren, als Tänzerinnen oder Sängerinnen, wobei Ibn Buṭlān eine deutliche Differenzierung unter Genderaspekten vornimmt: *Die Männer eignen sich für alle Handwerke, die Frauen sind vornehmlich zuständig für den Gesang und das Essen.*⁸⁵ Dass gleichwohl der körperliche Aspekt eine entscheidende Rolle spielte, macht Ibn Buṭlān deutlich, indem er den Sklavenhändlern rät, für den Wohlgeruch der Sklavinnen zu sorgen; sie sollen

*dem Käufer bald ihre Reize zeigen, bald sie verbergen. So schmeichelt man sich in die Herzen ein. Sie sollen das Schönste an ihnen zeigen und das Häßlichste verbergen. Sie sollen die älteren Männer und die zurückhaltenden Naturen liebenswürdig behandeln und sie gewogen machen und die jungen Männer schlecht behandeln und sich ihnen gegenüber ablehnend verhalten, damit sie ihre [der älteren Männer] Herzen gewinnen.*⁸⁶

Das gleichfalls im 11. Jahrhundert entstandene Werk des Keikavūs – ein persischer Fürstenspiegel, der auch einen Ratgeber für den Sklavenkauf enthält (Qābūs-nāma) – rät dem Käufer: *Laß dir keine Sklavin vorstellen zum Zeitpunkt wo [sic] du begierig bist, denn die Begierde läßt das Häßliche dem Auge als schön erscheinen. Stille zunächst deine Begierde und befasse dich dann erst mit dem Kauf.*⁸⁷ Er betont allerdings auch, dass man seine Sklaven gut behandeln und ihnen nicht zu viel Arbeit aufbürden solle.⁸⁸

84 Ebd., S. 54 und 75.

85 Ebd., S. 76–80, Zitat S. 76.

86 Ebd., S. 75f. (Ergänzung vom Übersetzer übernommen).

87 Ebd., S. 89.

88 Ebd., S. 89f. Vgl. auch Siddiqui: *The Good Muslim* (wie Anm. 28), S. 66.

Die Sklavin als unverhülltes Wesen

Die meisten Rechtsgelehrten hielten eine Verschleierung von Sklavinnen weder für nötig noch für angemessen. Sie galt als Pflicht bzw. Vorrecht der freien Frau. Das Urteil des marokkanischen Historikers und Soziologen Mohammed Ennaji scheint nach der Lektüre der Handbücher zum Sklavenkauf nicht übertrieben: „The slave lived uncovered; she was a possession, assured the jurisconsult, and the constraints of buying and sellings necessitated that she be looked at and examined as one would a farm animal.“⁸⁹

Die Stellung der Sklavin war dennoch ambivalent. Heller und Mosbashi betonen, dass sie insgesamt weit weniger unter der Kontrolle des Mannes standen, als dies oftmals bei den Ehefrauen oder weiblichen Verwandten der Fall war: „Denn die [eventuelle] Schande, die von einer *dschariya* [*ğārīya* = Konkubine – D. J.] verursacht wird, fällt nicht auf den Mann zurück, wie es im Falle einer nahen Verwandten der Fall wäre.“⁹⁰

Dies ist freilich keine Aussage zum subjektiven Empfinden bzw. kann es nicht sein. Kathryn A. Hain betont die Möglichkeiten zur – auch politischen – Einflussnahme durch manche Sklavin, vergisst aber nicht zu betonen: „While slave women in islamic society could use their wits, charm, talent, and beauty to achieve social mobility, they remained vulnerable.“⁹¹ Leider fehlen uns weitestgehend Selbstzeugnisse versklavter Frauen in der vormodernen *dār al-islām*.⁹² Der erste mir bekannte Fall betrifft zwei Briefe von Isländerinnen, die Teil einer größeren Gruppe waren, welche 1627 von Island nach Algier verschleppt worden waren; eine von ihnen betont, dass das Los der Gefangenschaft für Frauen

89 Mohammed Ennaji: *Slavery, the State, and Islam*, Cambridge 2013, S. 106. Eine andere Auffassung zur Verschleierung von Sklavinnen hatte im 14. Jh. der besonders sittenstrenge Gelehrte Ibn Taimiya; vgl. Heller, Mosbashi: *Hinter den Schleiern des Islam* (wie Anm. 20), S. 119.

90 Vgl. Heller, Mosbashi: *Hinter den Schleiern des Islam* (wie Anm. 20), S. 146–154, Zitat S. 146 (nach dem ägyptischen Historiker und Schriftsteller Aḥmas Amīn).

91 Kathryn A. Hain: *Epilogue: Avenues to Social Mobility Available to Courtesans and Concubines*, in: Matthew S. Gordon, Kathryn Hain (Hg.): *Women and Slavery in Islamic History*, New York 2017, S. 324–339, Zitat S. 336.

92 So enthält die Bochumer Dissertationsschrift von Mirjam Reitmayer: *Räume der Unfreiheit. Das Erfahren von Gefangenschaften in spätmittelalterlichen Konflikten anhand von Selbstzeugnissen* (im Druck), die die Zeit bis 1552 behandelt, für den osmanischen Bereich ausschließlich Erlebnisberichte von Männern, was allein der Quellenproblematik geschuldet ist.

beschwerlicher sei als für Männer.⁹³ Von solchen Ausnahmen abgesehen, tritt die versklavte Frau den Historikern zumeist als stummes Wesen entgegen; selbst wenn sie freikommen sollte, verhindert oft die Scham über die zwischenzeitlich verlorene Verfügungsgewalt über ihren Körper, das Erlebte zu teilen – ein Phänomen, das uns aus zeitgenössischen Gefangenschafts- und Versklavungsereignissen (z.B. Balkankriege, IS, Boko Haram) nur allzu bekannt ist.⁹⁴

So können wir auch nicht wissen, in welchem Maße unmittelbare körperliche Gewalt eine Rolle spielte, ob sich die meisten Frauen schnell ihrem Schicksal ergaben oder inwieweit es – möglicherweise erfolgreiche – Formen des Widerstandes gab. Muḥammad hat laut Überlieferung sexuelle Verweigerungen durchaus akzeptiert. Doch ging es in diesen Fällen um arrangierte Ehen mit Frauen verbündeter Stämme, bei denen es nie zum Vollzug kam, da sie schließlich an ihren Stamm zurückgegeben wurden.⁹⁵ Das islamische Recht hat die Frage des Konsenses beim sexuellen Verkehr mit Sklavinnen offenbar nie gestellt; gegenläufige apologetische Meinungsäußerungen bleiben jedenfalls jeglichen Beleg schuldig.

Männliche Sehnsucht nach freiwilliger Hingabe: 1001 Nächte

Es mag kaum verwundern, dass auch die Sicht der Dichter auf die weibliche Sklavin weitestgehend männlich geprägt ist. So wird die Beziehung zwischen Herr und Sklavin als Geschichte der bereitwilligen Hingabe an jenen beschrieben oder zumindest als beharrliches und schließlich erfolgreiches Werben um die Liebe der Sklavin. Die Sklavin als lüsterne, oft gar in tiefe Liebe zu ihrem Gebieter verfallene Frau ist geradezu ein Topos persisch-arabischer Liebesdichtung.⁹⁶ Dieser

93 Die Briefe sind in englischer Übersetzung abgedruckt in: *The Travels of Reverend Ólafur Egilsson: The Story of the Barbary Corsair Raid in Iceland in 1627*, hg. und übers. von Karl Smári Hreinsson, Adam Nichols, Washington, D.C. 2016, S. 107–120.

94 Zum Phänomen des Schweigens nach sexueller Gewalt während oder als Folge neuerer militärischer Auseinandersetzungen siehe den Beitrag von Olga Felker: *Vergewaltigung: Die Opfer werden stigmatisiert, nicht die Täter*, in: Edition F, 13.07.2017 (<https://editionf.com/Frauenkonferenz-Vergewaltigung-ist-eine-Kriegswaffe>; Zugriff am 28.09.2017).

95 Vgl. Heller, *Mosbashi: Hinter den Schleiern des Islam* (wie Anm. 20), S. 59; vgl. dagegen S. 125 zur Aufforderung an Frauen, sich gegenüber ihren Männern nie zu verweigern.

96 Beispiele sind aufgeführt bei Heller, *Mosbashi: Hinter den Schleiern des Islam* (wie Anm. 20), S. 170f., 174f.; Helga Volkmann: *Mit goldenen Lettern. Leben und Lieben in „1001 Nacht“*, Göttingen 2004, S. 57–59; Ghandour: *Lust und Gunst* (wie Anm. 31), S. 56. Zur Theorie der besonderen Triebhaftigkeit der Frau vgl. Heller, *Mosbashi: Hinter den Schleiern des Islam* (wie Anm. 20), S. 66–77.

Topos begegnet uns auch in einer der so genannten Geschichten aus 1001 Nacht, bei welchen historische Personen und Ereignisse als Erzählrahmen dienen. Es handelt sich um die Nächte 894 bis 896, welche einer recht späten Überlieferungsschicht angehören: In der „Geschichte von dem Oberägypter und seinem fränkischen Weibe“⁹⁷ erfahren wir vom Schicksal eines Flachshändlers, der 1184 nach Akkon im Königreich Jerusalem zieht, um dort seine Ware zu verkaufen. Dort begegnet er einer christlichen (*fränkischen*) Frau, in die er sich verliebt. Der Kaufmann ist bereit, ihr für eine gemeinsame Nacht viel Geld zu bezahlen, doch plagt ihn das religiöse Gewissen und er nimmt von seinem Vorhaben Abstand.⁹⁸ Der Flachshändler geht schließlich nach Damaskus, kehrt seinem alten Beruf den Rücken und wird Sklavinnenhändler. Drei Jahre später – Akkon ist von Saladin eingenommen – trifft der Kaufmann seine christliche Angebetete unter einer Gruppe gefangener Christen wieder.⁹⁹ Er erwirbt sie für zehn Goldstücke, was ein Bruchteil dessen war, was er zuvor für eine Nacht zu zahlen bereit war. Letztlich erweist es sich, dass auch die Frau in Liebe zu dem Muslim entbrannt ist. Sie nimmt den Islam an und verweigert sich einem Gefangenenaustausch, obwohl sie vor der Eroberung Akkons zwischenzeitlich einen Christen geheiratet hatte. Der Händler lässt seine Sklavin frei und heiratet sie. Es wird ausdrücklich erwähnt, dass er sie erst nach Freilassung und Eheschließung anrührte, also auf sein Recht auf Beischlaf mit seiner Sklavin verzichtete. Rahmenhandlung der Geschichte ist die Bewirtung von Gästen im Haus des Händlers, der von seinem glücklichen Schicksal erzählt. Die Gäste bekommen zwar die Kinder zu Gesicht, aber nie die Frau selbst. Ihnen wird lediglich gesagt, dass die zweite Hauptperson der Erzählung das Essen bereitet habe. Als Ehefrau bleibt sie den

97 Die Erzählungen aus den tausendundein Nächten, übertragen von Enno Littmann, 6 Bde., Wiesbaden 1953, hier Bd. 5, S. 758–764. Die darauf folgende „Geschichte von dem jungen Manne aus Baghdad und seiner Sklavin“ (Nächte 896–899; S. 764–775) handelt ebenfalls von einer innigen Liebesbeziehung zwischen Herr und Sklavin. Vgl. Joseph Henninger: Der geographische Horizont der Erzähler von 1001 Nacht, in: *Geographica Helvetica* 4 (1949), S. 214–229, hier S. 214 und 220.

98 Zum Topos der moralischen Standhaftigkeit der Muslime gegenüber den Christen vgl. Joseph Henninger: Mohammedanische Polemik gegen das Christentum in 1001 Nacht, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 2 (1946), S. 289–304, hier S. 302f.

99 Zu den historischen Hintergründen vgl. Steven Runciman: *Geschichte der Kreuzzüge*, 3 Bde., München 1957–1960, hier Bd. 2: *Das Königreich Jerusalem und der Fränkische Osten 1100–1187*, München 1958, S. 446f. Selbstverständlich kann von der Erzählung keine historische Genauigkeit erwartet werden; so wurde Akkon, anders als Jaffa, nicht im Sturm eingenommen und daher Akkons Bevölkerung 1187 keineswegs versklavt, sondern sie erhielt freien Abzug.

Blicken der Fremden gänzlich verborgen, anders als dies bei einer Sklavin möglich gewesen wäre. Zu Beginn der Erzählung wird herausgestellt, dass die Frauen der *Franken* unverschleiert seien – so auch die spätere Frau des Händlers. Die erbaulich-unterhaltsame Geschichte verbindet somit männliche Sehnsucht nach Eroberung bzw. ‚freiwilliger Übergabe‘ in seinen Kontrollbereich mit der Mahnung, dass die Vermeidung von Unzucht – im Sinne von Geschlechtsverkehr außerhalb klarer Besitz- bzw. Rechtsverhältnisse – letztlich bereits auch innerweltlichen Lohn nach sich ziehen kann.

Unterjochung des Körpers: *ġihād* trifft Kreuzzug

Auf die Konstruktion von freiwilliger Hingabe wird bei einem der Biographen Sultan Saladins, ‘Imād ad-Dīn (1125–1201), gänzlich verzichtet.¹⁰⁰ Sein Werk über die Eroberung Jerusalems (*Kitāb al-faḥḥ al-qussī fi’l-faḥḥ al-quḍsi*) beschreibt unter anderem die Lage derer, die das vereinbarte Lösegeld nicht erbringen konnten und darum versklavt wurden:

Etwa fünfzehntausend Menschen blieben zurück, da sie die vorgeschriebene Zahlung nicht erbringen konnten, und wurden, wie vereinbart, zu Sklaven; es waren ungefähr siebentausend Männer, die die ungewohnte Erniedrigung auf sich nehmen mußten und durch die Knechtschaft getrennt und überallhin verstreut wurden; [...] Frauen und Kinder zählten achttausend, wir teilten sie unter uns, und das Antlitz des [islamischen] Reiches lächelte über ihr Weinen.

Wie viele gut behütete Frauen wurden entehrt, Herrschende beherrscht, junge Mädchen geheiratet, Edle verschenkt, wie viele Geizende mußten sich hingeben, wie viele Verborgengehaltene verloren ihre Scham, wie viele Ernste wurden zum Gespött gemacht, Bewahrte hervorgezerrt, Freie in Besitz genommen, Begehrenswerte bis zur Erschöpfung gebraucht, anmutige Mädchen auf die Probe gestellt, Jungfrauen entjungfert, Anmaßende geschändet, Schöne mit roten Lippen ausgesaugt, Braune hingestreckt, Unbezähmbare gezähmt, Zufriedene zum Weinen gebracht! Wie viele Edle nahmen sie zu Beischläferinnen, Glühende gerieten an ihnen in Brand, Ledige befriedigten sich an ihnen, Hungernde sättigten sich, und wie viele Aufgeregte verbrauchten ihre Glut!

Wie viele Schöne wurden Besitz eines einzigen Eigentümers, wie viele von hohem Wert wurden zu niedrigen Preisen verkauft, wie viele Nahe entfernt, Hohe erniedrigt, Wilde eingefangen, wie viele an den Thron Gewöhnte unterworfen!¹⁰¹

100 Zu ihm und seinem Werk vgl. Henri Massé: Imād al-Dīn, in: *Encyclopaedia of Islam* 3 (²1979), S. 1157f.

101 ‘Imād ed-dīn [‘Imād ad-Dīn] el kâtib el-iṣfahâni, *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Salâhed-dîn*, hg. von Carlo de Landberg, Bd. 1: *Texte arabe*, Leiden 1888, S. 61 (٦١)). Die Übersetzung ist übernommen aus: *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht*, aus den arabischen Quellen ausgewählt und übersetzt von Francesco Gabrieli,

Der Geschichtsschreiber nimmt sich hier einige dichterische Freiheit. So ist es höchst unwahrscheinlich, dass sich unter den Frauen, die in Gefangenschaft verblieben, auch eine nennenswerte Anzahl an Mitgliedern der Jerusalemer Oberschicht befand; das Schicksal dauerhafter Sklaverei betraf nach der Eroberung Jerusalems ja gerade die Ärmsten, insoweit sie nicht von Saladin selbst ausgelöst wurden.¹⁰² Dessen ungeachtet ist es bezeichnend, dass der Autor hier den Triumph über die Kreuzfahrer bzw. die Siedler aus dem Westen (und deren Nachfahren) parallel setzt mit dem Triumph über den Körper der Frauen der Feinde: Eroberung des Raumes – gewaltsame Eroberung des Körpers. Von einem konsensualen Verkehr ist hier gerade keine Rede; gefeiert wird hier im Gegenteil die Unterjochung des Willens der Frau.

In diesem Zusammenhang aufschlussreich ist das folgende Zitat aus demselben Werk. Nunmehr geht es um Ereignisse während des folgenden Dritten Kreuzzuges, welcher das Ziel hatte, das Heilige Land und Jerusalem zurückzuerobern. ‘Imād ad-Dīn schreibt:

Mit einem Schiff kamen dreihundert schöne fränkische Frauen im Schmucke ihrer Jugend und Schönheit, die sich jenseits des Meeres gesammelt und der Sünde verschrieben hatten. [...] Sie brannten vor Lust auf das Zusammensein und die fleischliche Vereinigung. Alle waren zügellose Dirnen, hochfahrend und spöttisch, die nahmen und gaben, fest im Fleisch und sündig, Sängerinnen und kokett, öffentlich auftretend und anmaßend, feurig und entbrannt, gefärbt und bemalt, reizend und begehrenswert, [...] trunkenen jungen Mädchen, die nach Liebe verlangten und sich verkauften [...]; rot im Gesicht und schamlos. [...] Sie schritten hochmütig mit einem Kreuz auf der Brust, verkauften Gunst um Gunst, wollten in ihrer Glut überwältigt sein. Sie kamen, weil sie sich selbst wie für ein frommes Werk geopfert hatten, die Keuschesten und Kostbarsten hatten sich angeboten. Sie sagten, sie wollten mit dieser Reise ihre Anmut opfern, sich den Junggesellen nicht verweigern, und glaubten, sie könnten Gottes Wohlgefallen mit keinem besseren Opfer erwerben als diesem. Sie verteilten sich auf die Zelte, die sie errichtet hatten, andere schöne Mädchen kamen dazu, und sie öffneten die Pforten der Genüsse, weihten als Opfer, was sie zwischen den Schenkeln hatten, ließen der Zügellosigkeit freien Lauf [...]: sie betrieben lebhaften Handel mit der Ausschweifung, [...] boten den Genuß ihrer Ware an, luden die Unzüchtigen zur Umarmung ein, [...] schenkten ihre Ware den Bedürftigen, [...] wollten hingestreckt sein auf den Teppich des Liebesspiels. Sie waren Ziel der Pfeile, erlaubten alles, was verboten war, boten sich den Stößen der Lanze dar, erniedrigten sich ihren Freunden. Sie öffneten

München 1975, S. 211f. Vgl. auch die franz. Übersetzung: ‘Imād ad-Dīn al-İşfahānī (519–597/1125–1201), *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin* (al-Faḥ al-qussī fī l-faḥ al-qudsī), traduction française par Henri Massé (*Documents relatifs à l’histoire des croisades* 10), Paris 1972, S. 49f.

102 Zu den Ereignissen vgl. Runciman: *Geschichte der Kreuzzüge*, hier Bd. 2 (wie Anm. 99), S. 451f.

das Zelt, lösten die Gürtel nach geschlossenem Einverständnis. [...] Das hielten sie für ein frommes Werk, dem kein anderes gleichkomme, besonders gegenüber denen, die fern von ihrem Heimatland und von den Frauen weilen. Sie schenkten Wein ein und forderten den Lohn mit dem Blick der Sünde. Die Männer in unserem Heer hörten von der Begebenheit und wunderten sich, wie jene ein frommes Werk vollbringen konnten, indem sie jede Zurückhaltung und Scham aufgaben. [...] Nun begeht bei den Franken die ledige Frau, die sich einem ehelosen Mann hingibt, keine Sünde, gilt vielmehr bei ihren Priestern als völlig gerechtfertigt, wenn die Ehelosen in Not Erleichterung darin finden, sie zu genießen.¹⁰³

Uns muss an dieser Stelle nicht weiter beschäftigen, inwieweit ‘Imād ad-Dīn hier die üblichen Vorurteile über die Sittenlosigkeit *fränkischer* Frauen wiedergibt (gerade die behauptete libertäre Haltung der christlichen Priester wirkt doch eher befremdlich).¹⁰⁴ Ob übertrieben oder nicht – die Sexualität der Feinde fungiert hier als Gegenmodell zur Tugendhaftigkeit der eigenen Kämpfer. Tugendhaft ist, wer seine Sexualität im Rahmen des klaren rechtlichen Rahmens ausübt, den der Islam vorgibt. Die Frage des Konsenses der ‚Sexualpartnerin‘ ist für ‘Imād ad-Dīn nicht nur irrelevant, er hält den ausdrücklich erzwungenen Verkehr mit Sklavinnen aus eigenem Besitz gar für moralisch weit höher stehend als den konsensualen Verkehr zwischen einer Prostituierten und einem Freier. Die Ursachen der Abwertung überlappen sich hier: Frau mit einem gewissen Maß an Selbstbestimmung über ihren eigenen Körper und gleichzeitig Frau mit der falschen Religion.

Abschließende Überlegungen

Wollen wir uns dem Frauen- und Männerbild nähern, das einhergeht mit dem islamischen Sklavinnenkonkubinatsystem, so müssen wir bedenken, dass dies natürlich nur in sehr begrenztem Ausmaß möglich ist. Wir können einen gewissen, freilich ebenfalls begrenzten Einblick in die Vorstellungen der Verfasser normativer Schriften erhalten. Hier erweist es sich als nützlich, dass durchaus diskutiert wurde, ob eine weibliche Besitzerin von männlichen Sklaven denn ebenfalls das Recht habe, mit demjenigen, den „ihre rechten Hand besitzt“, sexuell zu verkehren: Nach einer Überlieferung des persisch-sunnitischen Rechtsgelehrten

103 Imād ed-dīn [Imād ad-Dīn] el kâtib el-işfahâni, *Conquête de la Syrie*, S. 228f.; Übersetzung: Gabrieli: *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht*, S. 256–259. Vgl. auch die franz. Übersetzung S. 202f. (jeweils wie Anm. 101).

104 Siehe dazu den Beitrag von Nadeem Khan im vorliegenden Band. Zur Prostitution während der Kreuzzüge vgl. Sabine Geldsetzer: *Frauen auf Kreuzzügen 1096–1291*, Darmstadt 2003, S. 144–151, zu der Stelle bei ‘Imād ad-Dīn S. 149 (von einer relativ hohen Glaubwürdigkeit ausgehend).

aṣ-Ṣanʿānī¹⁰⁵ (gest. 826 n.Chr.) erregte einige Jahre nach dem Tod des Propheten eine Frau Ärger, welche behauptete, sie könne gemäß der Offenbarung (Sure 23,4) ebenso mit ihrem Sklaven verkehren, wie dies männlichen Besitzern mit ihren Sklavinnen erlaubt sei. Der Kalif ʿUmar suchte den Rat von weiteren Prophetengelehrten, welche das Urteil fällten, dass diese Interpretation unstatthaft sei. Von einer Strafe wegen unerlaubten Geschlechtsverkehrs sah der Kalif zwar ab, doch wurde der Frau verboten, jemals einen freien Mann zu ehelichen.¹⁰⁶ Nach einer anderen Version sei eine Beduinenfrau mit ihrem byzantinischen Sklaven zu Kalif ʿUmar II. (717–720) gekommen. Sie habe beklagt, dass ihre männlichen Verwandten ihr verboten hätten, sich diesen Sklaven als Beischläfer zu nehmen. Ihrerseits habe sie sich aber darauf berufen, dass sie sich in der Position eines Mannes befinde, der als Besitzer mit seiner Sklavin verkehre. Sie nimmt also einen einfachen Analogieschluss vor (*qiyās*), der zu den Grundlagen islamischer Rechtsfindung gehört, wenn aus Koran und Sunna des Propheten keine klare Regelung für einen bestimmten Fall erkennbar ist.¹⁰⁷ ʿUmar II. habe der Frau jedoch widersprochen: Sie befinde sich keineswegs in der Position eines Mannes, sondern im Zustand der Unwissenheit. Aufgrund ihrer Unwissenheit habe auch dieser Kalif von einer Leibesstrafe abgesehen, aber befohlen, dass der Sklave seiner Herrin weggenommen und in ein Land fern von ihr verkauft werden solle.¹⁰⁸ Kecia Ali sieht darin einen gewollten Bezug zur vorislamischen Zeit in Arabien, dem „Zeitalter der Unwissenheit“ (*ḡāhiliyya*). Zwar gibt es hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses in dieser Zeit so gut wie keine zeitgenössischen Quellen im engeren Sinn, doch eine frühe, der Prophetenfrau ʿĀʾiṣa zugeschriebene Überlieferung. K. Ali interpretiert sie dahingehend, dass es neben der in islamischer Zeit einzig erlaubten patriarchalen Ehe noch Eheformen gab, die den Frauen weit mehr Rechte bei Auswahl und Verstoßung ihrer Sexualpartner gab und folgert, dass der sexuelle Verkehr zwischen Herrinnen und männlichen Sklaven ebenfalls üblich und erlaubt war.¹⁰⁹ Folgt man K. Ali, hätten die beiden Frauen somit nichts anderes getan, als einen vorislamischen Brauch selbstverständlich fortzuführen. Während wir in der Episode aus der

105 Zu ihm und seinem Werk (*Muṣannaf*) vgl. Harald Motzki: al-Ṣanʿānī, in: Encyclopaedia of Islam 9 (21997), S. 7f.

106 Vgl. Ali: Marriage and Slavery (wie Anm. 29), S. 12f.

107 Zum Prinzip des *qiyās* vgl. Nagel: Das islamische Recht (wie Anm. 46), v.a. S. 158f., 163 und passim; prägnanter Rohe: Das islamische Recht (wie Anm. 50), S. 62–64.

108 Vgl. Ali: Marriage and Slavery (wie Anm. 29), S. 13.

109 Ali: Marriage and Slavery (wie Anm. 29), S. 13f. Vgl. hierzu eingehender Heller, Mosbashi: Hinter den Schleiern (wie Anm. 20), S. 17–36.

islamischen Frühzeit noch nichts von einem Einspruch der männlichen Verwandten hören, ändert sich dies bei der zweiten Frau, die Anfang des 8. Jahrhunderts auf ihr Herrinnenrecht pochte. Diese Verwandten fungieren hier als Kontrollinstanz über die Sexualität der Frau, ungeachtet ihrer offenbar hohen ökonomischen Autonomie als Sklavenhalterin.

Während aṣ-Ṣanʿānī in beiden Geschichten keine Begründung für die Unrechtmäßigkeit mitliefert (schien sie ihm selbstverständlich?), werden wir fündig bei seinem Zeitgenossen aš-Šāfiʿī (gest. 820 n.Chr.), nach dem die heute zweitgrößte sunnitische Rechtsschule benannt ist.¹¹⁰ In seinem *Kitāb al-Umm* („Buch der Mutter“), laut K. Ali „the most hermeneutically sophisticated of the ninth-century legal texts“¹¹¹, wird die Frage erörtert, ob eine Frau eine (unfreie) männliche Konkubine nehmen dürfe. Einem imaginären Gesprächspartner, der – wiederum mit Verweis auf die Erlaubtheit bei männlichen Sklavenbesitzern – dies für erlaubt hält, antwortet aš-Šāfiʿī „with a sweeping pronouncement about women, gender, and control in marriage and concubinage“¹¹²: Der Mann sei derjenige, der heiratet und sich eine Konkubine nimmt, während die Frau geheiratet und als Konkubine genommen werde.¹¹³ Aš-Šāfiʿī hält also aufgrund der völligen Verschiedenheit der Dinge einen Analogieschluss in dieser Sache für unzulässig. Seine Argumentation scheint zunächst ein Zirkelschluss zu sein: Männer und Frauen sind verschieden, weil sie verschiedene sexuelle Rollen haben bzw. Männer und Frauen haben verschiedene sexuelle Rollen, weil sie verschieden sind. Doch er verdeutlicht seine Haltung noch an einem anderen Vorgang: Der Ehemann könne sich von seiner Frau scheiden, nicht umgekehrt; derselbe Mann könne sie aber wieder (nach Wartezeit) zurücknehmen, auch gegen deren Willen.¹¹⁴ Er sei nämlich derjenige, welcher über ihr steht (*al-qayyim*), und nicht sie diejenige, welche über ihm steht (*al-qayyima*); sie sei

110 Zu ihm und seinem Werk vgl. Éric Chaumont: al-Shāfiʿī, in: *Encyclopaedia of Islam* 9 (21997), S. 181–185.

111 Ali: *Marriage and Slavery* (wie Anm. 29), S. 14.

112 Ebd., S. 15.

113 Ebd., S. 15 und 176–186. Zwar wird im islamischen Recht die Frage, ob eine Frau gegen ihren Willen verheiratet werden dürfe, zumeist verneint, doch gilt auch Still-schweigen im Allgemeinen als Zustimmung. Vgl. Nagel: *Das islamische Recht* (wie Anm. 46), S. 70.

114 Zum Scheidungsrecht, das bei den einzelnen Rechtsschulen teils stark variiert, doch mit wenigen Ausnahmen die Initiative allein dem Mann zugesteht, vgl. Rohe: *Das islamische Recht* (wie Anm. 50), S. 91–96, zur Möglichkeit einer widerruflichen Scheidung (*rağʿī*) S. 92.

nicht vergleichbar mit ihm (*muḥālifa lahu*).¹¹⁵ K. Ali weist in diesem Zusammenhang auf den Bezug zu Sure 4,34a hin¹¹⁶ (*ar-riḡālu qauwāmūn ‘alā n-nisā’*):

Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie [von Natur vor diesen] ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen [als Morgengabe für die Frauen?] gemacht haben [Übersetzung Paret] bzw. Die Männer haben Vollmacht und Verantwortung gegenüber den Frauen, weil Gott die einen vor den anderen bevorzugt hat und weil sie von ihrem Vermögen [für die Frauen] ausgeben [Übersetzung Koury].

Es kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden, welche der zahlreichen Übersetzungen¹¹⁷ nun die „richtigere“ ist; dass die eigenen Auffassungen zu Gender bewusst oder unbewusst die Feder mitführen, muss kaum erwähnt werden. Aš-Šāfi‘ī jedenfalls geht von einem patriarchalen Vorrang aus, den er für göttlich gegeben und damit unhinterfragbar hält. Zwar handelt Sure 4,34 von Ehefrauen, doch unternimmt aš-Šāfi‘ī seinerseits einen Analogieschluss und bezieht sie auch auf das Verhältnis Herr – Konkubine. Eine freie Verfügungsgewalt, eine Kontrolle über den Körper eines Mannes kann es für eine Frau nicht geben; dies entspricht nicht der gottgewollten passiven Rolle der Frau und der aktiven, kontrollierenden Rolle des Mannes.¹¹⁸ Der Sklave wird hier ebenso wie die Herrin in erster Linie in seiner geschlechtlichen Rolle gesehen: Gender schlägt hier Besitzrecht.

Dass einem Sklaven, nicht aber einer Sklavin, die prinzipielle Verfügungsgewalt über ihre Geschlechtsorgane zugestanden wurde, wird gerade dann deutlich, wenn es darum geht, die Autonomie über den eigenen Leib zurückzugewinnen (oder erstmals zu erlangen): Al-Qudūrī (gest. 1037), einflussreicher Rechtsgelehrter hanafitischer Schule aus Bagdad,¹¹⁹ behandelt in seinem weit verbreiteten Rechtshandbuch (*Muḥtaṣar*) die Formeln, welche zu einer gültigen Freilassung eines Sklaven oder einer Sklavin durch den Eigner führen:

*If he says ‘You are free’, or ‘You are set free’, or ‘You are emancipated’ [...], then the slave is free, whether or not the master intended freedom. Likewise when the master says, ‘Your head is free’ or ‘Your neck is free’ or ‘Your body is free’ or if he says to his female slave, ‘Your vagina is free’.*¹²⁰

115 Mögliche weitere Übersetzungen für *al-qayyim(a)* wären etwa „Vorsteher(in)“ bzw. „Vorstand“, für *muḥālifa (l-)* „unterschiedlich (gegenüber)“ bzw. „verschieden (zu)“.

116 Ali: Marriage and Slavery (wie Anm. 29), S. 179.

117 Weitere Varianten: <http://koran.wvpa.eu/page/vers-4-34> (Zugriff am 26.09.1017).

118 Ali: Marriage and Slavery (wie Anm. 29), S. 181 und 183.

119 Zu ihm und seinem Werk vgl. Muḥammad Ben Cheneb: *al-Ḳudūrī*, in: *Encyclopaedia of Islam* 5 (21986), S. 345.

120 Übersetzung in: Siddiqui: *The Good Muslim* (wie Anm. 28), S. 53. Vgl. auch Ali: *Marriage and Slavery* (wie Anm. 29), S. 179.

Einige dieser Formeln beziehen sich auf die – im wortwörtlichen Sinne – ‚Leib-eigenschaft‘ der Sklavinnen und Sklaven. Doch nur bei Sklavinnen existiert auch eine freie Verfügungsgewalt über die Geschlechtsorgane; eine Kontrolle, die offenbar auch betont wurde, wenn es sich bei einer Sklavin gar nicht um eine Konkubine handelte. K. Ali bringt diese Sicht und Rechtspraxis folgendermaßen auf den Punkt:

„Gender alone does not determine social or legal status for early Muslim jurists but interacts with other components of legal personhood, including age and freedom. Nonetheless, within the context of sexual relationships, maleness or femaleness was the most significant distinction between human beings.“¹²¹

Hinzuzufügen ist, dass selbst die religiöse Komponente in diesem Zusammenhang keine Rolle spielt. Mochte die Frau Muslima sein und ihr Sklave Nichtmuslim (ein nichtmuslimischer Ehemann kam dann ohnehin nicht in Frage) – sie konnte aufgrund ihrer gottgewollten Rolle keinesfalls Herrin über die Geschlechtsorgane des Mannes sein.

Nun ist die patriarchale, hierarchische Sicht auf das Verhältnis von männlicher und weiblicher Sexualität – bzw. als männlich und weiblich etikettierter Sexualität – wahrlich kein Alleinstellungsmerkmal islamischer Gesellschaften. Auch die sexuelle Ausbeutung von Sklavinnen kennt, wie bereits oben erwähnt, jede sklavenhaltende Gesellschaft, sei es legal, geduldet oder trotz Missbilligung praktiziert. Dass die jüdisch-christlichen Offenbarungsschriften keine prinzipielle Ablehnung der Sklaverei kennen, muss kaum betont werden.¹²² Das Scharia-konforme Sklavinnenkonkubinats sieht jedoch seinen Legitimationsgrund in Wort und Tat des Religionsstifters selbst, was stets in den Rechtsabhandlungen betont wird. Dies machte bzw. macht nicht nur den Weg zu seiner Abschaffung mühsam, sondern auch eine Revitalisierung dieser Institution denk- und sagbar,

121 Ali: Marriage and Slavery (wie Anm. 29), S. 183, vgl. auch S. 184–186.

122 Einführend zu Judentum und Sklaverei Haim Hermann Cohn: Slavery, in: Encyclopaedia Judaica 14 (1971), Sp. 1655–1660. Die Erlaubtheit des Konkubinats war im nachbiblischen Judentum zumindest umstritten; vgl. dazu (leider in sich nicht ganz widerspruchsfrei) Anson Rainey, Lous Isaac Rabinowitz, Ben-Zion Schereschewsky: Concubine, in: Encyclopaedia Judaica 5 (1971), Sp. 862–865. Anhand der Geniza-Dokumente untersucht Craig Perry: The Daily Life of Slavery and the Global Reach of Slavery in Medieval Egypt, 969–1250 CE, PhD Dissertation Emory University 2014, S. 107–153 eingehender das Sklavinnenkonkubinats bei ägyptischen Juden mit dem Ergebnis einer starken Differenz zwischen Norm (dortiges Verbot) und sozialer Praxis: <http://www.medievalists.net/2014/05/daily-life-slavery-global-reach-slavery-medieval-egypt-969-1250-ce/> (Zugriff am 28.07.2017).

teils sogar durchführbar. Der Begriff der „Institution“ ist in diesem Zusammenhang mit Bedacht gewählt, da andere sklavereiähnliche Zustände im Bereich der Sexualität (etwa Zwangsprostitution) nicht nur außerhalb einer Rechtsordnung stehen, sondern von den jeweiligen Tätern auch nicht als Teil einer alternativen institutionalisierten Rechtsordnung gedacht werden.

Sklaverei bzw. Sklavinnenkonkubinats und *ġihād* (im Sinne kriegerischen Bemühens) gehören zusammen, wie gezeigt wurde. Der *ġihād* war neben dem Handel Hauptquelle für den Nachschub. Da Muslime nicht versklavt werden durften und Freilassungen häufig waren, war auch der Sklavenhandel großteils ein ‚Importgeschäft‘, teils – wie der transatlantische Sklavenhandel – über sehr weite Strecken. Dadurch schöpfte sich das Reservoir an Nachschub – sei es durch Erbeutung oder Handel – nicht nur aus räumlich, sprachlich und familiär entwurzelten Frauen und Männern, sondern sie befanden sich auch in einem Umfeld mit einer anderen herrschenden Religion (wie ebenfalls beim transatlantischen Sklavenhandel). Da nun die Muslime im Allgemeinen auf Zwangskonversionen von Angehörigen der Schriftreligionen (*ahl al-kitāb*) verzichteten, kam dem institutionalisierten Sklavinnenkonkubinats eine nicht zu vernachlässigende Rolle bei der Islamisierung der Gesellschaft zu: Die Kinder der Sklavinnen mit ihrem muslimischen Herrn galten selbstverständlich immer als Muslime. Dabei galt die Abkunft aus einer Verbindung mit einer Sklavin in keiner Weise als gesellschaftlicher Makel, wie etwa die zahlreichen Kalifen zeigen, die Söhne einer Sklavin waren. Das damit einhergehende und rechtlich fixierte Bemühen, relative Gewissheit über eine Vaterschaft zu erlangen, schaffte für Sklavinnen zumindest eine minimale Sicherheit vor einem pausenlosen Wechsel der oktroyierten Beischläfer. Gewiss, Zuneigungen zwischen Sklavin und Herr, wie sie aus männlicher Sicht etwa in den Geschichten aus 1001 Nacht geschildert werden, mag es zuweilen gegeben haben, zweifellos auch viele Grautöne, ein sich Ergeben in das eigene Schicksal und den Versuch, das Beste daraus zu machen. Aber es gab eben auch den gnadenlosen Triumph über den Körper der Frau, ihre bewusste Demütigung, wie sie der Biograph Saladins beschrieb.

