Schneider Irene, *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft. Untersuchungen zur frühen Phase des islamischen Rechts*.

Steiner, Wiesbaden, 1999 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, LII, 1). 14,5 × 22 cm, 454 p.

Diese Kölner Habilitationsschrift stellt den reizvollen Versuch dar, Licht in die Rechtsentwicklung vor den frühesten heute noch erhaltenen Rechtswerken aus der zweiten Hälfte des 2./8. Jahrhunderts zu bringen. Die Verfasserin unternimmt dies anhand der verstreut in einer Vielfalt von Quellen überlieferten Äußerungen von Gelehrten und Juristen aus den ersten eineinhalb Jahrhunderten des Islam. Für ihre Beweisführung zur Existenz eigenständiger Rechtsformen in dieser sogenannten « vorliterarischen Phase » islamischen Rechts hat sie sich aus guten Gründen den bislang unbeachteten Bereich des Freiheitsverlustes ausgesucht. Ausgangspunkt der Überlegung ist die Beobachtung, dass das literarische islamische Recht seit Ende des 2. Jahrhunderts den Freiheitsverlust kategorisch ablehnt, während manche früheren Überlieferungen hiervon abweichende Positionen vertreten. Im einzelnen behandelt die Verfasserin die juristische Beurteilung von Kinderverkauf und Schuldknechtschaft, den Selbstverkauf und den Verkauf von Ehefrauen sowie der Versklavung von Findelkindern und freien Menschen allgemein (S. 9).

Der zeitliche Rahmen der Untersuchung beschränkt sich jedoch keineswegs auf die Frühphase islamischen Rechts sondern schließt den systematischen Vergleich mit den verschiedenen vorislamischen Rechten der Region, seien es nun altorientalisches oder sassanidisches, ägyptisches oder provinzialrömisches, jüdisches oder christliches Recht, mit ein. Gegliedert ist das Buch dementsprechend in drei Hauptteile : In chronologischer Umkehrung folgt auf den Überblick der Rechtspositionen zum Verlust der Freiheit im literarisch überlieferten islamischen Recht vom Ende des 2./8. Jahrhunderts (23-56) die Analyse früherer Überlieferungen zu diesem Bereich in der « vorliterarischen Phase » (S. 57-278). Dem Vergleich dieser Rechtsauffassungen mit verschiedenen vorislamischen Rechten (S. 278-350) schliessen sich die Schlussbetrachtungen (S. 351-360), eine Übersetzung der verwendeten Textzeugnisse, ein Verzeichnis der zitierten Autoritäten sowie verschiedene Überlieferungsketten des zentral behandelten Ḥadīṯ vom Schuldner Surraq, den der Prophet in die Sklaverei verkaufen wollte, an.

Der originäre Aspekt und die grundlegende Bedeutung der Arbeit liegt sicherlich in der Sammlung und systematischen Auswertung der verstreuten frühen Textzeugen zu ehemals kontrovers diskutierten Fragen des Freiheitsverlustes im islamischen Rechtskreis. Hierbei wird ein beachtliches Spektrum an Quellen verschiedener Literatursorten, seien es Rechtswerke und Biographiensammlungen, aber auch Korankommentare, Traditionssammlungen und die historiographische Literatur herangezogen. Mit großer Sorgfalt analysiert sie Authenzität und Entstehungszeit der einzelnen Belege und schafft somit eine solide Grundlage für die inhaltliche Auseinandersetzung. In rhetorisch geschickter Weise und durchaus spannend erzählt – bei dieser Art der wissenschaftlichen Literatur keineswegs selbstverständlich – spannt sie den Bogen von den Detailfragen der Überlieferungen und Rechtsansichten zu Zwischenergebnissen, die wiederum als Ausgangspunkt ihrer weiteren Argumentation dienen. Hierdurch entsteht ein Gesamtwerk von beachtlicher Komplexität und Geschlossenheit. Sich aufeinander beziehende Teilergebnisse und verschachtelte Argumentationsketten bergen aber auch die Gefahr, daß kleinere Fehleinschätzungen große Auswirkungen auf den weiteren Text hat.

Ausgangspunkt der Argumentation und Grundthese Schneiders ist die Gültigkeit der Maxime « das Prinzip ist die Freiheit » (*al-aṣl huwa al-ḥurriyya*) im literarisch überlieferten islamischen Recht. Ihr Versuch, den Geltungsbereich dieser auch in der Sekundärliteratur hervorgehobenen Maxime zu qualifizieren, ist anerkennenswert, jedoch keineswegs ausreichend. Sie stößt hierbei auf den Widerspruch, dass Menschen demnach zwar im Recht prinzipiell frei sein müssten, den Status der Freiheit jedoch andererseits in bestimmten Situationen zu beweisen haben (S. 24). Die Verfasserin kommt zu dem Schluss, dass dieses Prinzip der Freiheit in der Rechtsliteratur « merkwürdig verschwommen » sei und ohne inneren Zusammenhang sowohl auf einer konkreten prozessrechtlichen als auch auf einer allgemein-philosophischen Ebene bestehe (S. 28). Sie übersieht jedoch, dass diese Maxime in der von ihr angeführten Rechtsliteratur keineswegs einen allgemeinen Rechtsgrundsatz zur prinzipiell bestehenden Freiheit der Menschen bedeutet. Vielmehr regelt sie eine spezielle Situation des Beweisrechts, nämlich die Fälle, in denen der Rechtsstatus einer Person unbekannt oder strittig ist. Dies wird anhand der von Schneider selbst angeführten Textstellen deutlich : Im zitierten Fall aus dem Richterhandbuch des Ḥaṣṣāf aus dem 3./9. Jahrhundert lehnt der Beklagte die Belastungszeugen mit der Begründung ab, diese seien Unfreie, woraufhin der Richter ihnen die Beweislast ihrer Freiheit auferlegte (S. 24). Die entsprechende Erläuterung des etwa hundert Jahre später verstorbenen ḥanafitischen Rechtsgelehrten Ǧaṣṣāṣ nimmt direkten Bezug auf das « Prinzip der Freiheit » und bezieht sich eindeutig auf die Beweislast : `Die Menschen sind im Grundsatz (*aṣl*) frei, außer in vier Fällen, der [Bestätigung] des Zeugenstatus, der Wiedervergeltung, den *ḥadd*-Strafen und dem Blutgeld' (ibid.) – eine Aussage die sich vollauf mit den im weiteren angeführten Rechtsbeispielen deckt. Dieses Zitat bedeutet also nicht in einem onthologischen Sinne, dass « die Menschen prinzipiell frei [sind] » (*ibid.*), sondern dass sie im Prinzip (außer in den genannten Rechtsbereichen) bis zum Beweis des Gegenteils als Freie gelten.

BCAI 18 (2002) Schneider Irene : Kinderverkauf und Schuldknechtschaft. Untersuchungen zur frühen Phase des islamischen Rechts, recensé par Christian Müller
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Auch das zweite Beispiel zum « Prinzip der Freiheit » belegt die von Schneider behauptete « prinzipielle oder eigentliche Freiheit im islamischen Recht » nicht. In diesem Zitat des ḥanafitischen Juristen Saraḫsī aus dem 5./11. Jahrhundert (S. 26) wird die bereits oben erwähnte Problematik des Blutgeldes behandelt. Die Überlegungen Saraḫsīs begründen, warum das Opfer einer Gewalttat vor Gericht seine Freiheit beweisen musste, sobald der Täter behauptete, es sei ein Sklave, obwohl Personen unbekannten Status dem Anschein nach (*ẓāhir*) frei waren. Saraḫsīs Begründung bezieht sich, in einem Werk des *uṣūl al-fiqh* durchaus angemessen, auf die hermeneutischen Grundlagen dieser Rechtsnorm. Sie lautet folgendermaßen : « weil die gerichtliche Feststellung (*ṯubūt*) der Freiheit den entsprechenden Zeitpunkt (*li-l-ḥāl*) [betrifft. Und] dies erfolgt nicht aufgrund eines [textlichen] Hinweises zur Notwendigkeit dessen, sondern aufgrund der Überlegung (*bi-i'tibār*) der für alle Menschen [geltenden] Freiheitsannahme (*aṣl al-ḥurriyya*) welche nicht die Dauerhaftigkeit [der Freiheit] erzwingt » (« *li-anna ṯubūt al-hurriyya li-l-ḥāl laysa bi-dalīl mūǧib li-ḏālika bal bi-i'tibār aṣl al-ḥurriyya li-awlād Ādam wa-ḏālika lā yūǧibu al-baqā'* »). Saraḫsī erläutert hier die juristischen Grundlagen des Zwanges zum gerichtlichen Nachweis der Freiheit (*ṯubūt al-ḥurriyya*), weil diese eben nicht zwingend auf einem Beleg in den Rechtsgrundlagen (*dalīl*) sondern auf der für alle Menschen geltenden Grundannahme der Freiheit beruht. Gerade weil diese Grundannahme jedoch keinen dauerhaften Zustand zwingend belegt, muss die Freiheit jeweils bewiesen werden.

Schneider hat den technischen Charakter der Ausführungen Saraḫsīs offenbar nicht erkannt. Ihre Übersetzung des obigen Zitats bleibt vage : « Denn das Feststehen des [eigentlichen] Zustands der Freiheit ist kein zwingender Hinweis [dafür, dass man frei ist], sondern nur dafür, dass die Menschen ursprünglich frei sind, und [dieser Zustand] muss nicht andauern » (S. 26). Die Widersprüchlichkeit ihrer Interpretation spiegelt sich auch in Punkt drei, S. 27, wonach « Saraḫsī die Freiheit als « *al-ḥurriya li-l-ḥāl* » bezeichnet habe, welche kein Beweis für die momentane Freiheit sei ».

Nur unter Berücksichtigung des juristischen Charakters der beiden Zitate von Ḫaṣṣāf und Saraḫsī ist die angeführte Umkehrung der Freiheitsvermutung in den genannten vier Rechtsbereichen sinnvoll ; nur so läßt sich die Verbindung zwischen der Notwendigkeit zur gerichtlichen Feststellung der Freiheit und dem *aṣl al-ḥurriyya* erklären. Schneiders Annahme eines allgemeinen Prinzips der Freiheit im islamischen Recht ist dagegen nicht belegt : Genaugenommen argumentiert Saraḫsī sogar gegen eine Grundthese ihres Buches, eines « Verbot des Freiheitsverlust im islamischen Recht » (etwa S. 351) : Weil auch ein Freier diese Eigenschaft verlieren kann, muss, laut Saraḫsī, die Feststellung seiner Freiheit zum Zeitpunkt des Vergehens an ihm bewiesen werden. In diesem Zusammenhang wirkt sich Schneiders explizite Ausklammerung der strafweisen Versklavung von Muslimen (S. 32) negativ aus. Diese war jedoch niemals völlig ausgeschlossen (von ihr selbst angeführt S. 27 !). So entsteht jedoch der irreführende Eindruck, dass aufgrund des Verbots von Kinderverkauf und Schuldsklaverei im literarischen islamischen Recht die Menschen im Prinzip frei waren und der Freiheitsverlust verboten gewesen sei.

Verdeutlichen läßt sich damit auch, worauf das von Schneider im Verlauf der Untersuchung mehrfach beklagte Fehlen des Freiheitsprinzips an entsprechenden Stellen in der Rechtsliteratur zurückzuführen ist : Dieser Rechtsgrundsatz hat nicht die von Schneider beschriebene Bedeutung. Sie selbst führt an, dass das Zugrundelegen der Freiheit nicht generell ableitbar ist (S. 25, Anmerkung 9.) Alle ihre Beobachtungen zur « Verschwommenheit des Prinzips der Freiheit » (etwa S. 28) oder zum « Widerspruch zwischen dem allgemeinen Prinzip der Freiheit und der Existenz von Sklaverei im Islam » (S. 24) beruhen auf dem Missverständnis der beweisrechtlichen Maxime. Hier, und nicht im Widerspruch zwischen « prinzipieller oder eigentlicher Freiheit » und deren Verlust (S. 27), liegt das Problem. Möglicherweise gibt es auf einer allgemeinrechtsphilosophischen Ebene im islamischen Recht die Tendenz, Unfreiheit einzuschränken oder zu mildern, aber diese Einschränkung ist nicht ausschließlich mit dem Prinzip vom « *al-aṣl huwa al-ḥurriyya* » im Beweisrecht begründet.

Schneiders zentraler Untersuchungsgegenstand sind jedoch nicht die Position des literarisch überlieferten Rechts zum Freiheitsverlust und Freiheitsbeweis (kurz skizziert anhand des Schuld-, Kauf- und Pfandrechts sowie im Familienrecht auf den Seiten 35-56), sondern die vielfältigen und widersprüchlichen Überlieferungen aus der sogenannten vorliterarischen Zeit, d.h. vor der Mitte des 2./8. Jahrhundert. (S. 57ff.) Aus *ḥadīṯ*-geschichtlicher Perspektive ergibt sich in der Tat eine reizvolle Ausgangsposition, da es sich hierbei um Überlieferungen zu einem Rechtsgebiet handelt, auf welchem etwa ab Mitte des 2./8. Jahrhunderts weitgehender Konsens über das Verbot der Schuldsklaverei herrschte, mithin kein großes Interesse mehr bestand, Traditionen zu verfälschen. Unter den widersprüchlichen, auf den Propheten zurückgeführten, Traditionen nimmt bei Schneider die Analyse des sogenannten « Fall Surraq », des vom Propheten zum Verkauf freigegebenen Schuldners, breiten Raum ein. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass das Verbindungsglied (« common link ») der verschiedenen medinensischen Versionen Zayd b. Aslam (st. 136/753-4) ist, welcher eine nicht genauer bestimmbare ägyptische Version übernahm und überarbeitete (S. 119f.). Hier ist nicht der Ort, die sich hieran entspannende Methodendiskussion zwischen Schneider und Motzki im Detail nachzuzeichnen. (1) Doch

(1) Harald Motzki, Der Prophet und die Schuldner. Eine *ḥadīṯ* – Untersuchung auf dem Prüfstand, in *Der Islam* 77 (2000), S. 1-83, und Irene Schneider, Narrativität und Authentizität : Die Geschichte vom weisen Propheten, dem dreisten Dieb und dem koranfesten Gläubiger, in *Der Islam* 77 (2000), S. 84-115.

BCAI 18 (2002) Schneider Irene : Kinderverkauf und Schuldknechtschaft. Untersuchungen zur frühen Phase des islamischen Rechts, recensé par Christian Müller
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

selbst wenn man nicht wie Motzki zu dem Ergebnis kommen möchte, dass der Surraq-ḥadiṯ im Kern authentisch ist (Prophet, 80), sondern, wie Schneider meint, tatsächlich erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts in Ägypten entstanden ist und zu Beginn des 2. Jahrhunderts in anderen Zentren der Rechtsgelehrsamkeit Eingang gefunden habe, wäre dann ihre für die Rechtsentwicklung entscheidende Beobachtung haltbar, es habe in Medina zur Zeit des Propheten eine derartig harte Bestrafung des Schuldners *nicht geben können* ? (S. 132) (Knapp zwanzig Seiten vorher hatte sie die Möglichkeit einer historischen Grundlage für die Surraq-Geschichte, mithin den Verkauf des Schuldners durch den Propheten, noch nicht ausschließen wollen, S. 115.) Sie dehnt dieses Argument im Verlauf der Untersuchung weiter aus, und möchte sogar jegliche Form der Personalexekution für den Schuldner, d.h. auch die Schuldknechtschaft und zwangsweise Abarbeitung der Schulden für den Higaz vor Ende des 1. Jahrhunderts ausschließen. (198f. und 347, wonach sich kein Hinweis auf die Billigung von Schuldknechtschaft im Higaz ergab). Ihr entscheidendes Argument für den Ausschluss der Personalexekution ist die sogenannte Gemeindeordnung von Medina, welche eine härtere Bestrafung des Schuldners verbiete (Kinderverkauf 132, Narrativität, 109). Diese Einschätzung stützt sich jedoch auf die strittige Interpretation eines einzigen Wortes, *mufraḥ* (vollbeladen mit Schuld), dem etwa Serjeant *mufrağ* (« one turned Muslim among a people to whom he does not belong », Serjeant, Sunna, S. 19) vorzieht, (2) eine Interpretation, die sehr gut in den Kontext der Gemeindeordnung paßt. Ein deutlicheres Verbot der Schuldknechtschaft oder der Schuldsklaverei als das Gebot, den *mufraḥ* (oder : *mufrağ)* nicht im Stich zu lassen, wird in der Gemeindeordnung jedenfalls nicht ausgesprochen. Selbst wenn man Schneiders (und Watts) Interpretation folgt, verbietet die wissenschaftliche Vorsicht, derartig weitreichende Schlußfolgerungen wie das Verbot der Schuldknechtschaft einzig auf solch eine strittige Textgrundlage zu stellen. Dies gilt insbesondere auch in bezug auf die von Motzki zusammengetragenen Einwände zur schuldrechtlichen Praxis des Propheten (Prophet und Schuldner, S. 62ff.).

Im darauffolgenden Teil des Buches werden die Rechtsauffassungen zu Freiheit und Freiheitsverlust während der ersten beiden Jahrhunderte vorgestellt (S. 133-245). Dieser Abschnitt bietet eine Fülle von Einzelinformationen zu Traditionen und Überlieferern. Hierbei hat Schneider eine Aufteilung nach « Rechtsprovinzen » einer inhaltlichen vorgezogen. Diese aus überlieferungsgeschichtlichen Überlegungen getroffene Entscheidung (S. 133) hat jedoch für den an rechtlichen Inhalten interessierten Leser den Nachteil, dass eine Behandlung der einzelnen Problemfelder erst in der inhaltlichen Synopse (S. 245-261) und damit nur aufgrund der von der Verfasserin bereits getroffenen Schlussfolgerungen möglich ist. Zur Vertiefung der Argumentation ist er auf ein Nachschlagen der im Anhang übersichtlich dargestellten Traditionen sowie auf den Rückgriff auf die vorher unter überlieferungstechnischen Gesichtspunkten abgehandelten Rechtspositionen angewiesen. Aus der überlieferungsgeschichtlichen Perspektive der Arbeit erklärt sich auch die Redundanz, mit der dieselben Traditionen an verschiedenen Stellen abgehandelt werden. Dies alles wäre kein Problem, wenn man sich auf die inhaltliche Interpretation der Traditionen verlassen könnte. Allerdings ist dies nicht immer der Fall. Ich möchte hier nur einen Punkt herausgreifen, der mir aus rechtlicher Perspektive anzweifelbar erscheint : die von Verfasserin als **Selbstdedition,** d.h. als die selbstgewählte Aufgabe des Freienstatus, interpretierte Textpassage « *aqarra annahu ʿabd/ aqarra bi-l-ʿubūdiyya* » etc.

Schneider faßt die Selbstdedition als « Fälle, in denen sich eine Person freiwillig einer anderen unterstellt und zum Schuldknecht oder Pfand wird » (S. 247). Warum sie hierbei von der Selbstaufgabe, das heißt dem **Verlust** der Freiheit, und nicht – wie die zivilrechtliche Bedeutung – von der « Anerkennung » (eines bestehenden Zustandes) ausgeht, sollte angesichts der weitreichenden Konsequenzen für die Rechts- und Sozialgeschichte genau begründet werden. Im literarisch fixierten islamischen Recht bedeutet « *aqarra annahu ʿabd* » eindeutig, dass eine Person « anerkennt, Sklave zu sein ». Dies ist ein prozeßrechtlicher Vorgang – als solcher auch von Schneider gesehen (S. 177) – welcher im Prinzip nichts darüber aussagt, ob diesem Anerkenntnis ein bestehender Zustand oder eine Veränderung zugrunde liegt.

Worauf stützt die Verfasserin ihre Interpretation der Aussage « *aqarra annahu ʿabd* » als **Selbstaufgabe** der Freiheit ? Schneider sieht in drei Überlieferungen (MED 1, MED 2, MED 3) den Beleg für « Selbstverkauf und Anerkenntnis des Sklavenstatus gegen die eigene Person » (S. 175), so dass sie ab S. 177 das Selbstanerkenntnis als Sklave (Selbstdedition) mit dem Selbstverkauf gleichsetzt. Diese Interpretation ist anzuzweifeln. Bei einem genaueren Blick auf die drei Überlieferungen (Übs. S. 383), wird in MED 1 ein Verkäufer genannt, welcher mit dem Abhacken der Hand bestraft werden soll – von einem Selbstverkauf ist nicht die Rede. In MED 2 und MED 3 hatte sich der Mann selbst verkauft und der Kalif ʿUmar hatte entschieden, dass er deshalb Sklave sein solle. Allerdings findet sich nur in MED 2 die entsprechende Formulierung des Selbstanerkentnisses « *aqarra annahu ʿabd* » : ʿUmar habe seine Entscheidung- dass er nach dem Selbstverkauf tatsächlich Sklave sei- damit verglichen, « als sei dies ein Anerkenntnis seines Sklavenstandes gewesen » (*yakānu ʿabdan ka-mā aqarra bi-l-ʿubūdiyya ʿalā nafsi-hi*). Hieraus eine Gleichsetzung des Selbstanerkenntnisses als Sklave mit dem Selbstverkauf zu ziehen, läßt sich im Text nicht belegen : das « *ka-mā* »

(2) Für Schneider ist « *mufrağ* » hingegen « jemand der ermordet in der Wüste aufgefunden wird », S. 132, Anm. 173.

BCAI 18 (2002) Schneider Irene : Kinderverkauf und Schuldknechtschaft. Untersuchungen zur frühen Phase des islamischen Rechts, recensé par Christian Müller
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

dient dem qualitativen Vergleich, nicht der Gleichsetzung. Der Selbstverkauf wird keineswegs als Selbstdedition bezeichnet, sondern die Rechtsfolgen werden in diesem Fall gleichgesetzt : Die Rechtsfolge des Selbstverkaufs ist nach dieser Entscheidung ʿUmars der Sklavenstatus, und zwar weil der Verkauf so bewertet wird, als habe der sich Verkaufende damit den Sklavenstand gegen sich anerkannt. Dieser Vergleich von Selbstverkauf und Selbstanerkenntnis des Sklavenstatus wirft eine Reihe rechtlicher Fragen auf, welche anhand der vorliegenden Informationen nicht geklärt werden können. So müsste etwa genauer untersucht werden, ob zum Zeitpunkt des Entstehens dieser Tradition der Selbstverkauf noch möglich war oder nicht. Offenbar gab es hierzu in späterer Zeit unterschiedliche Auffassungen, da die Überlieferer verschiedene Versionen anbieten. Eine Variante ging von der Gültigkeit des Selbstverkaufs aus, die andere wollte den erzielten Kaufpreis als gottgefällige Stiftung verwendet wissen. In dieser Überlieferung MED 2 (Übs. S. 383) wird also die Rechtsfolge des Selbstverkaufs mit der einer einseitigen Anerkennung des Sklavenzustandes verglichen – und zwar ungeachtet dessen, ob der sich selbst Verkaufende Nutznießer des erzielten Kaufpreises ist oder nicht. Schneiders Einschätzung ist sicherlich richtig, dass nach dieser Tradition ʿUmar den Freiheitsverlust gebilligt hatte, und daran ändert auch die Tatsache nichts, dass abweichende Überlieferungen zu der Frage bekannt sind, ob der Kaufpreis als Almosen gespendet werden müsse oder bei dem sich Verkaufenden verbleiben könne. Allerdings wird in der Überlieferung MED 2 der Selbstverkauf keineswegs als Selbstdedition bezeichnet, sondern die Rechtsfolgen beider Vorgänge werden gleichgesetzt : « er ist Sklave ».

Auch ein weiteres Beispiel Schneiders, in dem die « Selbstdedition » aufgrund materieller Vorteile erfolgt sei, kann bei näherer Betrachtung nicht überzeugen. Die auf Ǧaʿfar al-Ṣādiq zurückgeführte Tradition MED13 (S. 387f.) lässt in einem Fall, in dem ein Mann gegen die eigene Person den Sklavenstatus anerkannt hatte, zwei Möglichkeiten zu : Entweder gilt das Anerkenntnis (« nimm ihn entsprechend dem was er sagt ») und der Betreffende wird/bleibt Sklave oder « [der Betreffende] muss das Geld zurückzahlen » – und bleibt frei. Die Interpretation dieser kurzen Tradition durch Schneider, dass in diesem Fall die Person, die den Sklavenstand anerkannt habe, Empfänger des Geldes sei und « für [die] Selbstdedition Geld erhalten habe », S. 248, ist nicht schlüssig. Klar ist sicherlich, dass die Anerkennung des Sklavenstatus im Rahmen eines Verkaufes stattfand, da ohne diesen Vorgang kein Geld zurückzuzahlen wäre. Ein Sklave konnte sich jedoch nicht selbst verkaufen, sondern hatte einen Herren, an den im gegebenen Fall der Kaufpreis ging (davon unberührt ist, dass ein falscher Sklave den Kaufpreis zurückzahlen musste, falls der Verkäufer nicht mehr greifbar war, s.o.). Hätte sich jedoch ein Freier selbst verkauft (so diese Möglichkeit überhaupt rechtmäßig war), wäre der Zustand seiner Freiheit beim Verkauf bekannt gewesen und dieser hätte unter Berufung auf diese Tatsache nicht mehr rückgängig gemacht werden können. Es muss sich in diesem Fall also, wie auch in der Überlieferung MED 2, um den Verkauf eines angeblichen Sklaven durch einen Dritten als Verkäufer gehandelt haben. Deshalb bleiben auch Schneiders Interpretation, etwa von einem Vorschuss und der im Gegenzug zu leistenden Arbeit (S. 316), Spekulation auf der Basis, hier habe eine Selbstdedition vorgelegen, und der verfehlte Versuch, diesem angeblichen Rechtsgeschäft inhaltliche Bedeutung zu geben. Die übrigen von Schneider angeführten Beispiele zur « Selbstdedition » stellen keine Verbindung zum « Selbstverkauf » her (MED 1 und 3, KU 5, 6, 8 und BA 3).

Schneider verbindet ihr Konzept der « Selbstdedition » auch mit der Schuldknechtschaft, d.h. der zwangsweisen Abarbeitung der Schulden im Dienste des Gläubigers (S. 234 und S. 248). Dies geschieht anhand der Überlieferung BA 3. In ihrer Analyse dieses Falles geht sie vom ihrem Konzept der Selbstdedition (als Selbstaufgabe der Freiheit) aus (S. 233 « Dies zeigt, dass ihm [Rabīʿa] die Selbstdedition bekannt ist »). Nun zeigt die Überlieferung BA 3 genau genommen das Gegenteil, nämlich die Unmöglichkeit, sich selbst rechtskräftig als Sklave anzuerkennen sobald die Freiheit (durch Zeugen) bewiesen wird : Nach dieser ibāḍitischen Überlieferung wird ein Mann, der bei seinem Verkauf auf dem Sklavenmarkt vom Käufer gefragt wird, ob er Sklave sei, und dies bejaht hat, nicht Eigentum des « Mannes » (*lā yamlikuhu al-rağul*) (S. 393), wenn sich später herausstellte, dass er Freier ist. Wenn in diesem Fall der Käufer sein Geld nicht mehr vom Verkäufer zurückerhalten konnte, hatte er einen schuldrechtlichen Anspruch gegenüber dem « Gekauften », welcher jedoch nicht sein Sklave wurde, und konnte ihn deshalb zur Zwangsarbeit heranziehen (*yastasʿīhi*) (*ibid.*). Die Begründung für die Schuldknechtschaft ist implizit, dass der geprellte Käufer den Kaufpreis nicht mehr erhält, nicht jedoch, dass der Verkaufte unfrei ist beziehungsweise den eigenen Sklavenstatus anerkannt hatte (Schneiders « Selbstdedition ») – es handelt sich um einen rein schuldrechtlichen Anspruch. Nur unter der Bedingung, dass der Verkäufer nicht mehr habhaft zu machen ist, muss der « Verkaufte » den Kaufpreis abarbeiten, dies hat nichts mit einer vorherigen « Selbstdedition » zu tun. Der Verkauf des angeblichen Sklaven ist ungültig – sonst hätte der Käufer ihn anschließend besessen – weil die Voraussetzung hierfür, die Unfreiheit, trotz der Anerkennung durch den « Verkauften » rechtlich nicht gegeben war. Der Status des « Verkauften » wird beschrieben als jemand, der zwar anerkannt hatte, Sklave zu sein, jedoch Freier ist : *kaʾannahu aqarra bi-l-ʿubūdiyya wa huwa rağul ḥurr*, S. 393. Die von Schneider, S. 233, zitierte Entscheidung Šaybānīs zur Nichtigkeit eines derartigen Verkaufs steht hierzu nicht im Widerspruch, da in beiden Fällen der « Verkaufte » frei bleibt. Hinweise auf einen eigenständigen rechtlichen Vorgang der « Selbstdedition » bieten diese Fälle nicht.

BCAI 18 (2002) Schneider Irene : Kinderverkauf und Schuldknechtschaft. Untersuchungen zur frühen Phase des islamischen Rechts, recensé par Christian Müller
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Anhand dieser Beispiele folgt, dass die einseitige Anerkennung des Sklavenstatus in der Öffentlichkeit, d.h. wohl auch vor Zeugen, nicht ausreichte, den Rechtsstatus des Freien zu ändern ! In diesem Sinne ist dann vermutlich auch die Antwort des ʿAṭāʾ (st. 114) zu verstehen, welcher auf die Frage nach den Folgen eines derartigen einseitigen Anerkenntnisses als Sklave (*aqarra annahu ʿabd*) gesagt hatte « der Freie ist kein Sklave » (S. 167). Damit forderte er nicht die « Aufhebung des Sklavenstatus », wie Schneider meint, sondern bestreitet die konstitutive Wirkung dieses einseitigen Anerkenntnisses – die Beweise, aus einem Freien einen Sklaven zu machen, hatten nicht ausgereicht. Auch die von Schneider behauptete « Billigung der Selbstdedition durch ʿAli » (S. 270, KU 5) ist in Wirklichkeit nur die Bestätigung der Rechtsgültigkeit eines derartigen Anerkenntnisses, nicht jedoch die Aufgabe des Status als Freier : wie Ibn Ḥaǧar erläutert, muss es sich hierbei um eine Situation handeln, in der der Status der betreffenden Person nicht eindeutig definiert ist (S. 270).

Nun sieht Schneider, S. 65, die Selbstdedition als einen Bereich des materiellen Rechts, welcher später weitgehend in Vergessenheit geriet. Abgesehen von der Fragwürdigkeit ihrer Interpretation des Begriffes, müsste sich zwischen den jüngsten von ihr gesammelten Belegen aus der zweiten Hälfte des 2./8. Jahrhunderts und dem nur wenig später einsetzenden « literarischen Recht », wo derselbe Satz « *aqarra annahu ʿabd* » rein prozessrechtlich als Anerkenntnis des Sklavenstandes verstanden wurde, ein grundlegender Wandel vollzogen haben. Hierfür finden sich keine Belege. Die angeführten Traditionen belegen nur, dass es widersprüchliche Rechtsauffassungen gab bezüglich eines anschließend durch Zeugenaussagen widerlegten Selbstanerkenntnisses als Sklave – eine in rechtshistorischer Sicht durchaus wichtige Erkenntnis.

Ein weiterer fragwürdiger Punkt scheint mir die Einschätzung zu sein, daß nach einer Rechtsauskunft des Ibn Šubruma (st. 144) Ehefrauen wie anvertrautes Gut, also wie Deposita behandelt werden müßten (S. 221), woraus « Ibn Šubruma [schließe], dass sie nicht weiterverkauft werden dürfen. Diese Argumentation stellt die Frauen auf eine Stufe mit Sachwerten, [...] »(S. 222). In der inhaltlichen Synopse zum Freiheitsverlust in der vorliterarischen Rechtsposition (S. 245-262) wird auf S. 255 weitergehend behauptet, die Gleichsetzung der Ehefrau mit anvertrautem Gut, einer Sache, durch Ibn Šubruma, sei eine, wenngleich nicht durchgängige Tendenz im vorliterarischen Recht gewesen. Worauf beruht nun diese Gleichsetzung ? In der zitierten Rechtsauskunft des Ibn Šubruma findet sich der Begriff « *amāna* » (Schutzgarantie), unter der die [Ehe]frau stehe, weshalb der Mann, der sie verkaufe eben nicht mit Handabhacken, – der Strafe für Diebe – bestraft werde (S. 392). Nun bezeichnet in der Tat der Begriff *amāna* nach dem Vertrags- und Sachenrecht das treuhänderische Verhältnis zu einer deponierten Sache – darüberhinaus auch unentgeldlich entliehene oder im Rahmen einer Kreditpartnerschaft überlassene Sachwerte. In diesem Sinne könnte man die Ehefrau also durchaus als anvertraute Sache verstehen. Aber diese Begriffsdefinition stammt aus der literarischen Phase des islamischen Rechts. Ihre Verwendung zur Erklärung eines früheren, noch dazu als konträr angenommenen, Rechtszustandes, verletzt eine wesentliche Grundannahme der Untersuchung : die Eigenständigkeit des vor-literarischen Rechts. Aber können wir wirklich davon ausgehen, daß sich Ibn Šubrumas Interpretation des Prophetenḥadiṯ zur unter *amāna* stehenden Ehefrau in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts bereits auf die juristische Definition von *amāna* als anvertrauter Sache bezog ? Oder besteht nicht vielmehr die Wahrscheinlichkeit, daß er *amāna* noch in einem weitergefaßten, allgemeinen Sinne verstand, so wie er sich etwa in Koran 33, Vers 72, findet. Die Tatsache, daß genannter ḥadiṯ in späterer Zeit nicht mehr für die juristische Rechtsstellung der Ehefrau herangezogen wurde, könnte durchaus darauf beruhen, daß *amāna* nunmehr im Recht (nicht in der Religion) ausschließlich das anvertraute Gut bezeichnete – was Ehefrauen ausschloß. Damit hätte sich aber nicht, wie Schneider meint, die Rechtsposition der Ehefrau, sondern die juristische Argumentation gewandelt. Dies erscheint auch deshalb plausibel, die angebliche Definition der « Ehefrau als anvertraute Sache » durch Ibn Šubruma keineswegs als durchgängigen Tendenz erscheint (vgl. S. 255). Die sich aus diesem Beispiel ergebenende Frage zum Verhältnis von religiöser und juristischer ḥadiṯ-Interpretation könnte entscheidend für das Verständnis vieler frühen Textzeugnisse sein.

Angesichts dieser Beobachtungen sind Schneiders Schlussfolgerungen zum Unterschied zwischen vorliterarischem und literarischem Recht nochmals von Fall zu Fall gründlich zu überdenken. Leider haben die einzelnen kritisierten Aussagen weitreichende Auswirkungen auf die Gesamtergebnisse der Untersuchung, so dass die wichtige geleistete Arbeit beim Sammeln und Klassifizieren teilweise widersprüchlicher Traditionen als Anzeichen einer kontroversen Rechtsdiskussion vor der später einhelligen Rechtsauffassung in den Hintergrund treten. Der Beantwortung der grundsätzlichen Frage, ob sich die « vorliterarische » Rechtsposition innerhalb des kasuistisch organisierten islamischen Rechts anhand verstreuter und teilweise verkürzter Einzelüberlieferungen heute überhaupt noch rekonstruieren lässt, sind wir mit der vorliegenden Untersuchung ein Stück nähergekommen : Es bleibt Schneiders Verdienst, die Diskussion in diese Richtung angestoßen und mit Quellenmaterial versorgt zu haben.

Christian Müller
CNRS-IRHT – Paris

BCAI 18 (2002) Schneider Irene : Kinderverkauf und Schuldknechtschaft. Untersuchungen zur frühen Phase des islamischen Rechts, recensé par Christian Müller
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net