

Hatem Elliesie / Beate Anam / Thoralf Hanstein (Hrsg.)

Islamisches Recht in Wissenschaft und Praxis

Festschrift zu Ehren von Hans-Georg Ebert



PETER LANG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Gedruckt mit Unterstützung der Gesellschaft
für Arabisches und Islamisches Recht (GAIR e.V.)

Gedruckt auf alterungsbeständigem, säurefreiem Papier.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

ISBN 978-3-631-67637-0 (Print)
E-ISBN 978-3-631-77687-2 (E-PDF)
E-ISBN 978-3-631-77688-9 (EPUB)
E-ISBN 978-3-631-77689-6 (MOBI)
DOI 10.3726/b15031

© Peter Lang GmbH
Internationaler Verlag der Wissenschaften
Berlin 2018
Alle Rechte vorbehalten.

Peter Lang – Berlin · Bern · Bruxelles · New York ·
Oxford · Warszawa · Wien

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Diese Publikation wurde begutachtet.

www.peterlang.com

Inhaltsverzeichnis

EINFÜHRUNG

<i>Hatem Elliesie, Beate Anam & Thoralf Hanstein</i>	
Vorwort	3
<i>Verena Klemm</i>	
Zur Gratulation	9
<i>Lothar Rathmann</i>	
Laudatio	11
Tabula Gratulatoria	13
Hans-Georg Ebert – Promotionsbetreuungen und Gutachten (Auswahl)	23
<i>Julia Heilen & Eckehard Schulz</i>	
Hans-Georg Ebert – Zur Verfasstheit und Person	27
<i>Beate Anam & Thoralf Hanstein</i>	
Hans-Georg Ebert – Schriftenverzeichnis	39

KLASSISCH-ISLAMISCHES RECHT

<i>Hatem Elliesie</i>	
Klassisches Islamisches Recht in der deutschen Hochschultradition: Genese und wissenschaftsgenealogische Einblicke	67
<i>Abdelghafar Salim</i>	
Einblicke in klassisch islamische Rechtsdiskurse zu <i>ḥamr</i> : Ein Beitrag zum Verhältnis von Theorie und Praxis	133
<i>Rudolph Peters</i>	
Sex against Property: the Conceptualization of Marriage by Premodern Islamic Jurists	159

ISLAMISCH GEPRÄGTES RECHT IN DER GEGENWART

*Irene Schneider*Divorce Gaza Style: Regulations and Discussions in Gaza
and the West Bank (2013–2017) 177*Almut Besold*Gesetzgebungsneuerung für Sikhs im islamisch geprägten Pakistan:
The Punjab Sikh Anand Karaj Act 2018 207*Silvia Tellenbach*

Streiflichter zum neuen afghanischen Strafgesetzbuch 229

Omaia Elwan & Hatem Elliesie

Exequaturverfahren syrischer Urteile in Deutschland 243

ISLAMISCHE NORMATIVITÄT IM WANDEL

*Mathias Rohe*Zum Wandel islamrechtlicher Normen
im Kontext des säkularen Rechtsstaats 269*Birgit Krawietz*Re-Form normativen islamischen Erbes:
Großer Wandel der kleinen Dinge 297*Stephan Kokew*Überlegungen zum Prinzip der Schutzverpflichtung
als Bestandteil islamischer Schutzgewährung 329

ISLAMISCHES FINANZWESEN

*Kilian Bälz*Das transnationale Recht des Islamic Finance:
Wie die globalen Finanzmärkte das islamische Vertragsrecht verändern 349*Martin Heckel*Wie islamisch ist Islamic Finance? –
ein Beitrag zum Trust als Rückgrat islamischer Zertifikate (*Ṣukūk*) 371

RECHT UND SPRACHE

Björn Bentlage

Literarische Formen des islamischen Rechts
vom 18. bis zum 21. Jahrhundert 395

Assem Hefny

Einfluss linguistischer und kultureller Aspekte
auf islamrechtliche Bestimmungen 411

Verzeichnis fachlicher Abkürzungen427

Stephan Kokew*

Überlegungen zum Prinzip der Schutzverpflichtung als Bestandteil islamischer Schutzgewährung

1 Einleitung

Die Gesellschaften des Nahen und Mittleren Ostens verfügen über eine lange Tradition zwischenmenschlicher Schutzgewährung.¹ Speziell für den Islam, der in dieser Region ab Mitte des 7. Jahrhunderts zur dominierenden religiösen, politischen und kulturellen Macht werden sollte, war die Praxis altarabischer Schutzgewährung (*ḡiwār*) von einer nahezu existenziellen Relevanz. Denn es waren keine Geringeren als Muḥammad und seine frühen Gefolgsleute – und damit die ersten Muslime –, die im Zuge der *hiġra* von Mekka nach Medina auf Schutzgewährung durch Dritte angewiesen gewesen waren.

Mit dem Auftreten Muḥammads und seiner Interaktion in einem multireligiösen Umfeld wurde die Erteilung von Schutzgewährung auf der Grundlage religiös-normativer Aussagen (Koran und Hadith) neu formuliert und in Gestalt des *ḡimma*-Konzepts eine religiös-rechtlich institutionalisierte *Erlaubnis- und Koexistenz-Toleranz*² gegenüber bestimmten Gruppen von Nichtmuslimen begründet. Innerhalb einer religiös, ethnisch und kulturell heterogen verfassten Gesellschaft, die erst mit den allmählich einsetzenden Konversionen zu einer islamischen Mehrheitsgesellschaft werden sollte, war die ordnungspolitische Regulierung von religiöser Diversität für das unter den ersten Kalifen rasch entstandene islamische Imperium unerlässlich und mit Blick auf die Integrationsfähigkeit dieses Staatsgebildes nicht zuletzt von staatsershaltender Relevanz.

Dieser Umstand mag in einem gewissen Maße auch die Tatsache erklären, dass die Beschäftigung mit islamischen Konzeptionen von Schutzgewährung in der islamwissenschaftlichen Forschung eine reiche Literatur hervorgebracht hat. In jüngerer Zeit ist ein Interesse an islamischen Schutzkonzeptionen aus den

* Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Orientalische Philologie und Islamwissenschaft an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

¹ Vgl. Turner: *Asyl und Konflikt*, S. 477.

² Ich lehne mich hier an die Konzeptionen von Rainer Forst an. Forst: *Toleranz im Konflikt*, S. 44 f.

Reihen der Geschichtswissenschaft zu beobachten³ und auch der vorliegende Beitrag will einen grundlegenden Aspekt islamischer Schutzgewährung ermitteln. Dies sei anhand einer Episode aus der frühen arabisch-islamischen Eroberungszeit näher verdeutlicht. Sie findet sich in der Chronik *Kitāb futūḥ al-buldān* des Aḥmad b. Yaḥyā b. Ġābir al-Balāḍurī (gest. 892) und handelt davon, wie im Zuge der Eroberung Syriens unter dem zweiten Kalifen ʿUmar (reg. 634–644) den Bewohnern der ehemals von den Byzantinern beherrschten Stadt Homs die von den Muslimen eingezogene Kopfsteuer wieder ausgehändigt wird, weil diese sich nicht in der Lage sahen, ihrer Funktion als Schutzherren über die Stadt und deren Einwohner nachzukommen.⁴ In der Übersetzung nach Ḥitti heißt es:

When Heraclius massed his troops against the Moslems and the Moslems heard that they were coming to meet at al-Yarmūk, the Moslems refunded to the inhabitants of Ḥims the *kharāj* they had taken from them saying 'We are too busy to support and protect you. Take care of yourselves'.⁵

Dass in der hier zitierten Episode die für die unterworfenen Nichtmuslime zu zahlende Steuer nicht als *ġizya* sondern als *ḥarāġ* bezeichnet wird, ist ein bemerkenswertes Detail, das in Schutzverträgen gegenüber Nichtmuslimen aus frühislamischer Zeit bekanntlich nicht unüblich ist.⁶ Für die folgenden Ausführungen soll es aber die hier beschriebene Handlung an sich sein, die einen wichtigen Aspekt islamischer Schutzgewährung aufweist: die Einhaltung der vertraglich zugesicherten Schutzverpflichtung. Dieser Grundsatz kommt auch in einem bei al-Buḥārī (gest. 870) überlieferten Hadīth zum Ausdruck, der ebenfalls dem Kalifen ʿUmar zugeschrieben wird. Darin betont dieser, dass die Muslime diejenigen Nichtmuslime zu schützen hätten, die unter Gottes *ḍimma* stünden, was bedeutet, die Verträge mit ihnen einzuhalten, an ihrer Seite zu kämpfen und sie nicht übermäßig zu besteuern.⁷ Damit wäre auch der Aspekt genannt, der im Folgenden schwerpunktmäßig im vor- und frühislamischen Kontext näher erörtert werden soll, nämlich der der *Schutzverpflichtung*.⁸

³ Vgl. hierzu Engels: Von der arabischen Eroberung zur religiösen und rechtlichen Inklusion, sowie Oesterle: Muslime im christlichen Asyl.

⁴ Aḥmad b. Yaḥyā b. Ġābir al-Balāḍurī: *Futūḥ*, S. 187.

⁵ Aḥmad b. Yaḥyā b. Ġābir al-Balāḍurī: *Kitāb Futuh Al-Buldan*, S. 211.

⁶ Vgl. hierzu Noth: *Quellenkritische Studien*, S. 135.

⁷ Muḥammad b. Ismāʿīl al-Buḥārī: *Ṣaḥīḥ*, Kap. 174, Hadīth Nr. 3052, S. 751.

⁸ Yohanan Friedmann hat in treffender Weise *ḍimma* neben ‚Vertrag‘ (*treaty*) auch mit ‚Verpflichtung‘ (*obligation*) übersetzt. Vgl. Friedmann: *Dhimma*. Zu den mo-

In der Hoffnung, dass die folgenden Ausführungen für den Jubilar, meinen ehemaligen Lehrer und Doktorvater, als erhellend empfunden werden mögen, beginne ich mit der Verortung des Verpflichtungsgedankens im altarabischen Kontext.

2 Schutzgewährung im altarabischen Kontext

Folgt man der These, dass islamische Schutzkonzepte wie *ḍimma* und *amān* die Tradition altarabischer Schutzgewährung (*ḡiwār*) fortgeführt haben,⁹ dann liegt es auf der Hand, sich diese Institution genauer anzusehen. Belege, die eine Rekonstruktion dieser Rechtspraxis erlauben, sind gemeinhin aus der altarabischen Dichtung abgeleitet worden, wovon auch die grundlegenden Studien zu dieser Thematik von Wellhausen, Goldziher, Fraenkel und Heffening zeugen.¹⁰ Auf die Parallelen des *ḡiwār* zum jüdischen Recht ist ebenfalls schon früh hingewiesen worden, wodurch dessen Einbettung in die Tradition nahöstlich-semitischer Schutzgewährungsvorstellungen unterstrichen wurde.¹¹

Als Bestandteil der altarabischen tribalen Rechtsordnung verlieh der *ḡiwār* einer außerhalb eines Stammes befindlichen Person – und zwar Männern wie auch Frauen¹² – einen anerkannten Rechtsstatus, durch welchen diese nicht mehr als ‚vogelfrei‘ und prinzipiell feindlich gesinnt definiert wurde.¹³ Es galt der Grundsatz, dass jedes Mitglied eines Stammes berechtigt war Schutz zu erteilen und der gesamte Stamm an diese Verpflichtung gebunden war.¹⁴

Die Gründe, die für die Etablierung eines Schutzverhältnisses als legitim angesehen wurden, müssen hierbei vielfältig gewesen sein. So nennt Arafat Madi Shoukri den Ausstoß eines Stammesmitglieds aus dessen Stammesgemeinschaft als ein Hauptanliegen für das Ersuchen um den *ḡiwār*.¹⁵ Ebenso muss eine persönliche humanitäre Notlage (z. B. Armut, Hunger) ein legitimer Grund dafür gewesen sein, um bei einem anderen Stamm um Schutz zu bit-

dernen Konnotationen des Begriffs *ḍimma*, die auch ‚Verantwortlichkeit‘, ‚Ehre‘, ‚Ehrlichkeit‘ und ‚Garantie‘ umfassen, siehe Wehr: *Arabisches Wörterbuch*, S. 431 f.

⁹ Heffening: *Das arabische Fremdenrecht*, S. 11.

¹⁰ Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*; Fraenkel: *Schutzrecht*; Goldziher: *Muhammedanische Studien*, S. 1–39.

¹¹ Heffening: *Das arabische Fremdenrecht*, S. 88.

¹² Fraenkel: *Schutzrecht*, S. 296.

¹³ Heffening: *Das arabische Fremdenrecht*, S. 87.

¹⁴ *Ibid.*, S. 93.

¹⁵ Shoukri: *Refugee Status*, S. 7.

ten.¹⁶ Die Erteilung des *ġiwār* war zudem für Reisende (Händler etc.) von Bedeutung, da nur so Rechtssicherheit außerhalb eines Stammesverbandes gegeben war.¹⁷

Zu Stande kommen konnte ein Schutzverhältnis auf verschiedene Weise, wie etwa durch Berührung eines dem Schutzherrn zugehörigen Gegenstandes (Sattel, Zeltstrick).¹⁸ Das Ausbreiten eines Gewandes über dem Schützling oder das Abhalten eines gemeinsamen Mahles zwischen beiden Parteien werden in der Literatur als Gesten der Bestätigung des Schutzverhältnisses vonseiten des Schutzherrn genannt.¹⁹ Das entscheidende Element des Schutzverhältnisses bildete aber die Verpflichtung des Schutzherrn, seinen Schützling wie ein Mitglied seiner eigenen Familie zu behandeln,²⁰ ihn „vor jeder Unbill und Kränkung zu schützen und ihn mit Gut und Blut zu verteidigen“.²¹ Diese Zusage beinhaltete schließlich auch die Konsequenz, dass jeder, der dem Schützling Schaden zufügte, mit der Vergeltung des Schutzherrn zu rechnen hatte, was auch das Recht auf Blutrache mit einschloss.²²

Der Verpflichtungsgedanke wurde zudem unterstrichen, indem das Schutzverhältnis öffentlich verkündet wurde. Für Leben und Eigentum seines Schützlings einzustehen und ihn für die Dauer des Schutzverhältnisses gut zu behandeln war für den jeweiligen Schutzherrn (entweder dem Einzelnen oder dem gesamten Stamm) zudem von prestigeträchtiger Bedeutung, da es dessen Ansehen steigerte. Bei einer Nichteinlösung war der Schützling berechtigt, den Vertragsbruch seines Schutzherrn öffentlich anzumahnen, und ihn, in altarabischer Manier, dafür auch zu schmähen.²³

Auch die Zahlung eines Schutzgeldes war im vorislamischen Arabien bekannt. So weist etwa Fraenkel darauf hin, dass eine materielle Gegenleistung speziell beim Schutz von Handelskarawanen üblich war.²⁴ Bei dieser Form der Schutzgeldzahlung ging es also um eine materielle Aufwandsentschädigung für einen geleisteten Dienst gegenüber einer zu schützenden Sache, die einen

¹⁶ Ibid., S. 8.

¹⁷ Watt: *Idjāra*.

¹⁸ Fraenkel: *Schutzrecht* S. 294; Heffening: *Das arabische Fremdenrecht*, S. 87.

¹⁹ Fraenkel: *Schutzrecht*, S. 294.

²⁰ Ibid., S. 297.

²¹ Heffening: *Das arabische Fremdenrecht*, S. 87.

²² Fraenkel: *Schutzrecht*, S. 295; Heffening: *Das arabische Fremdenrecht*, S. 88; Shoukri: *Refugee Status*, S. 13.

²³ Fraenkel: *Schutzrecht*, S. 295; Heffening: *Das arabische Fremdenrecht*, S. 87.

²⁴ Fraenkel: *Schutzrecht*, S. 296.

gewissen Wert besaß und von dessen Eigentümer somit auch eine entsprechende lukrative Honorierung erwartet werden konnte. Auch hier kann – freilich neben anderen – ein möglicher altarabischer Vorläufer der späteren islamischen Kopfsteuer für Nichtmuslime (*ğizya*) ausgemacht werden, nämlich jener, der sich in den koranischen Bedeutungen von *ğazā* ' als „Kompensation“²⁵ äußert, d. h. im Sinne einer ‚Ausgleichszahlung‘ der Schutzbefohlenen (*ahl ad-ğimma*) für den von den Muslimen erteilten Schutz.²⁶

3 Schutzverpflichtung als altarabische Tugend

Folgt man nun der hier zweifelsohne nur skizzenhaft gehaltenen Rekonstruktion altarabischer Rechtspraxis, dann ist es die starke Bindung des Schutzherrn an seine Schutzzusage, die dem altarabischen Schutzverhältnis eine ethisch-moralische Dimension verlieh. Denn es einzuhalten unterlag dem altarabischen männlichen Tugendkodex, der *murū'a*.²⁷ Wenn wir Goldziher in seinem bekannten Aufsatz *Muruwwa und Dîn* folgen, dann ist es die Empathie des Schutzherrn gegenüber seinem Schützling, die hier eine Kulmination dieses Tugendideals versinnbildlicht, getreu dem Grundsatz:

إِذَا ظَلَمَ الْمُؤَلَىٰ فَرَعْتُ لِطَلْمِهِ ... فَحَرَكَ أَحْشَانِي وَهَرَّتْ كِلَابِيَا²⁸

Wer meinem Schützling²⁹ Wunden schlägt,
ich fühle selbst die Wunde;
Mein Eingeweide regt sich,
und es bellen meine Hunde.³⁰

Goldziher hat mit diesen Versen aus der *Ḥamāsa* des Abū Tammām (gest. 845/46) sehr treffend auf die ethische Dimension der Schutzzusage verwiesen. Diese bildete bekanntlich nur die eine Seite der *murū'a*; die andere repräsen-

²⁵ Hierzu beispielsweise die Suren 28:25 und 53:31. Vgl. Abdel Haleem: *Exploring the Qur'an*, S. 45. Für die weiteren Bedeutungen siehe Heck: Poll Tax.

²⁶ Khoury: *Toleranz im Islam*, S. 172. Dies ist dann auch die klassische muslimische Rechtsmeinung gewesen. Vgl. Abou El Fadl: *Place of Tolerance*, S. 21.

²⁷ Goldziher: *Muhammedanische Studien*, S. 13.

²⁸ Abū Tammām: *Dīwān al-Ḥamāsa*, S. 81.

²⁹ Der Schützling wird hier nicht als *ğār*, sondern als *maulā* bezeichnet.

³⁰ Zitiert nach Abū Tammām Ḥabīb b. Aus: *Ḥamāsa*, Erstes Buch, S. 119. Goldziher gibt die Stelle in seinem Aufsatz ‚Muruwwa und Dîn‘ wie folgt wieder: „Wenn dem Schutzbefohlenen Unrecht zugefügt wird, so erbebe ich wegen dieses Unrechtes, es bringt meine Eingeweide in Bewegung und meine Hunde bellen.“ Vgl. Goldziher: *Muhammedanische Studien*, S. 13 f.

tierte die ebenfalls zum männlichen Idealverhalten zählenden brutalen Elemente altarabischer Kriegsführung.

Dieser ‚profane‘ Aspekt des Verpflichtungsgedanken, ist, wie wir sehen können, also ein ethischer. Und es ist nicht von ungefähr, ihn als einen ethischen Kitt zu verstehen, der die zwischenmenschlichen Beziehungen der Stammesgemeinschaft zur Außenwelt aufrecht hielt. Mit Blick auf die Einhaltung der Schutzzusage scheint mir die Idee von der Heiligkeit des Schutzes bzw. des Schutzversprechens fast noch wichtiger zu sein. Dieser ergab sich aus dem vorislamischen Grundsatz, dass *allāh* „der Hüter des *ḡiwār*“ sei.³¹ Folgt man den Ausführungen Mahmoud Ayoub's dann galt dieser sakrale Aspekt des Verpflichtungsgedankens für den *ḡiwār* wie auch für Verträge, die als *ḡimma* bezeichnet wurden.³² Oder, wie es Wellhausen formuliert hat: „Die Religion sanctioniert die ausdrücklichen und die stillschweigenden Verträge [...]“, weshalb niemand anderes als *allāh* der Bürge sein könne.³³

4 Sakralität und Reziprozität des Schutzes

Mit dem Wirken Muḥammads wurde der *ḡiwār* Bestandteil der islamischen Tradition. Die Termini *ḡiwār*, *ḡār* etc. sind im Koran belegt, wobei deren Bedeutungen hier jedoch variieren. Mal geht es, wie in Sure 33:60,

لَئِن لَّمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا.

um ein Nachbarschaftsverhältnis, mal, wie in Sure 9:6,

وَإِنْ أَخَذَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتِجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ.

und Sure 23:88,

قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ.

um eine Schutzzusage.³⁴ Auch jene Werte, die für ein Treueverhältnis unabdingbar sind, wie Großmut (*karam*), Aufrichtigkeit/Vertrauenswürdigkeit/Integrität (*ṣiḍq*), Loyalität (*wafā*) und Gerechtigkeit (*ʿadl*), haben aufgrund ihres ho-

³¹ Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*, S. 223. Heffening: *Das arabische Fremdenrecht*, S. 89.

³² „Yet even before Islam, Arab society regarded bonds of dhimmah as sacred.“ Vgl. Mahmoud Ayoub: *Dhimmah*.

³³ Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*, S. 223.

³⁴ Vgl. Badawi/Haleem: *Arabic-English Dictionary*, S. 181 f.

hen Stellenwerts im altarabischen Geistesleben Eingang in den Koran gefunden.³⁵

Dass der Glaube an die Heiligkeit des Schutzes auch zu Lebzeiten Muḥammads weiter bestanden haben muss, ist mit Verweis auf die Verwendung der Formeln *ḍimmat allāh*, *ḡiwār allāh* etc. in den Schreiben Muḥammads an die arabischen Stämme belegt worden.³⁶ In der berühmten Gemeindeordnung von Medina, die von Muḥammad 622 initiiert worden sein soll, wird ebenfalls klar gestellt, dass sich die neu entstandene Schutzgemeinschaft, die *umma*, unter dem Schutz Gottes befindet (§ 15).³⁷ Gleichzeitig ist es kein Geringerer als Gott selbst, der hier als Wächter über das Abkommen erscheint (§ 42 und § 47).³⁸ Eine Neuerung gegenüber dem vorislamischen Verständnis besteht darin, dass der Gemeindeordnung zufolge nun die Schutzgewähr des Geringsten alle anderen Mitglieder der *umma* in die Pflicht nimmt (§ 15). Es ist jetzt also die *umma* und nicht mehr der Stamm selbst, in deren Schutz sich der Schützling begibt. Dieser ist weiterhin gleichberechtigt „so lange er nicht schädigt noch trügt“ (§ 40).³⁹ Die Grenzen der Schutzgewährung sind hier also damit gesetzt, dass sich der Schützling nicht gegen seinen Schutzherrn stellen und ihm keinen Schaden zufügen darf. Die Loyalität ist auch hier reziprok. Die gegenseitige Einhaltung der Bestimmungen des Schutzverhältnisses ist weiterhin der Garant für dessen Wirksamkeit.

Dieser Grundsatz, dass beide Parteien an die Bestimmungen des Schutzverhältnisses gebunden sind, und es bei Nichteinhaltung vonseiten des einen durch den anderen aufgekündigt werden darf, kommt schließlich anhand der Gleichsetzung von *ḍimma* mit ‚Vertrag‘ (*‘ahd*) zum Ausdruck.⁴⁰ In der Bedeutung eines reziprok einzuhaltenden Schutzvertragverhältnisses taucht *ḍimma* dann auch im Koran in Sure 9:8 auf, wo auf die Vertragsbrüchigkeit der heidnischen Polytheisten gegenüber den Muslimen angespielt wird. Hier ist es der Grundsatz der Reziprozität, der im vorangegangenen Vers (Sure 9:7) erläutert

³⁵ Tamer: *Ist Gewalt eine Tugend*.

³⁶ Heffening: *Das arabische Fremdenrecht*, S. 10.

³⁷ Wellhausen: *Skizzen und Vorarbeiten*, S. 69. Für die arabische Version siehe Ibn Isḥāq: *Leben Muhammed's*, S. 342 f.

³⁸ Wellhausen: *Skizzen und Vorarbeiten*, S. 72; Ibn Isḥāq: *Leben Muhammed's*, S. 343.

³⁹ Wellhausen: *Skizzen und Vorarbeiten*, S. 72; Ibn Isḥāq: *Leben Muhammed's*, S. 342. Dieser Grundsatz findet sich auch in der Zwölferschia wieder. Vgl. Muḥammad Ibn Ya'qūb al-Kulainī: *Uṣūl al-Kāfi* 2, Kap. 307, Hadith Nr. 2, S. 370.

⁴⁰ Heffening: *Das arabische Fremdenrecht*, S. 19.

wird und in den darauffolgenden Versen die Bekämpfung der Polytheisten als Folge des Vertragsbruches rechtfertigt (Sure 9:12):

Wie sollten denn die Beigeseller einen Bund mit Gott und seinem Gesandten haben – mit Ausnahme derjenigen, mit denen ihr bei der heiligen Anbetungsstätte einen Bund geschlossen habt. Was sie euch gegenüber eingehalten haben, das haltet auch ihr ihnen gegenüber ein! Siehe, Gott liebt die Gottesfürchtigen. Wie? Und wenn sie über euch siegen und weder Vertrag noch Schutzverhältnis⁴¹ euch gegenüber beachten? Sie stellen euch mit ihrer Rede zufrieden, doch ihre Herzen lehnen ab. Die meisten von ihnen sind ruchlos. Sie verkaufen die Zeichen Gottes um geringen Preis und hielten von seinem Wege ab. Wie schlimm ist, was sie immer wieder taten! Sie achten einem Gläubigen gegenüber weder Vertrag noch Schutzverhältnis. Sie sind es, die Übertretungen begehen. Doch wenn sie sich bekehren, das Gebet verrichten und die Armensteuer geben, dann sind sie eure Brüder in der Religion. Wir legen die Zeichen [für] Menschen aus, die Wissen haben. Doch wenn sie, nachdem sie einem Bund geschlossen haben, ihre Eide brechen Und eure Religion angreifen, dann bekämpft die Anführer des Unglaubens! Siehe, für sie gelten keine Eide. Vielleicht lassen sie ja ab.⁴²

Die in diesen Versen zum Ausdruck kommende Reziprozität der Vertragseinhaltung ist, wie bereits erwähnt, *das* Argument schlechthin, womit die muslimische Position an dieser Stelle ihren militanten Umgang mit den Polytheisten rechtfertigt. Der Unglaube der *mušrikūn* reicht hier, wie es scheint, als Grund nicht aus; es bedarf vielmehr einer für die Adressatenschaft des Korans nachvollziehbaren Argumentationsweise, aus der das Vorgehen der Muslime als ein gerechtes Handeln ersichtlich wird.

Der Grundsatz der Reziprozität des Schutzverhältnisses spiegelt sich schließlich auch in der eingangs erwähnten Homser Episode in al-Balādurīs *Futūḥ*

⁴¹ Arab. „*wa-lā ḡimmatan*“.

⁴² Sure 9:7–12; Bobzin: *Koran*.

wieder. Ist es in Sure 9:8 der Vertragsbruch der Polytheisten, den die muslimische Seite mit Vergeltung erwidert, wird in der Homser Episode die Rückgabe der *ğizya*-Zahlungen mit der absehbaren Unerfüllbarkeit der Schutzpflicht begründet. Der Aspekt der Heiligkeit des Schutzes mag bei diesem Ereignis aus der frühislamischen Zeit noch eine Rolle gespielt haben. Erst mit der Entstehung des islamischen Rechts (*fiqh*) ist er, wie es scheint, vollkommen aus der Rechtstheorie verschwunden.⁴³

Was die Konsequenzen der Nichteinhaltung der Schutzzusage betrifft, findet sich hierzu eine interessante Darstellung im *Uşūl al-Kāfī* des schiitischen Hadithgelehrten Muḥammad b. Ya‘qūb al-Kulainī (gest. 940/41). Der Sakralitätsaspekt taucht hier zusammen mit dem Reziprozitätsgrundsatz auf, wenn es heißt, dass die Polytheisten die Macht über die Muslime übernehmen würden, wenn der *ḡimma*-Vertrag annulliert würde.⁴⁴ Wie Ayoub treffend bemerkt hat, gehe es bei dieser Auffassung von *ḡimma* also um ein Prinzip, das von den Muslimen unbedingt einzuhalten sei, damit die gottgewollte Ordnung der Welt weiter bestehen bleibt.⁴⁵

5 Asymmetrien

Die Machtkonsolidierung Muḥammads in Medina markiert den Beginn der politischen und militärischen Vormachtstellung der frühen muslimischen Gemeinschaft und der Expansion des Islams in entferntere gelegene Gebiete auf der Arabischen Halbinsel. Die Religionsgemeinschaften, die jetzt den *ḡimma*-Status zuerkannt bekamen, galten als ‚Unterworfenen‘. Der *ḡimma*-Status äußerte sich jetzt darin, dass er gegenüber nichtpolytheistischen Gemeinschaften – zunächst nur Juden, Christen und Zarathustrier – eine Sicherheitszusage von Leib und Leben vonseiten der Muslime gewährte, die die Beibehaltung des religiösen Bekenntnisses mit einschloss. Muḥammad gewährte ihm 628 den Juden von Ḥaibar nach deren Kapitulation, wobei eine hohe Naturalienabgabe von landwirtschaftlichen Erträgen als Gegenleistung für die Sicherheitszusage diente.⁴⁶ Der *ḡimma*-Status offenbarte in Ḥaibar bereits jene Aspekte, die den späteren Umgang mit nichtpolytheistischen Nichtmuslimen prägen sollten: Sicherheit von Leib und Leben sowie Gewährung von Kultfreiheit gegen Ent-

⁴³ Vgl. hierzu Heffening: *Das arabische Fremdenrecht*, S. 10 f.

⁴⁴ Muḥammad b. Ya‘qūb al-Kulainī: *Uşūl al-Kāfī* 1, Kap. 197, Hadith Nr. 3, S. 247.

⁴⁵ Mahmoud Ayoub: *Dhimmah*, S. 176.

⁴⁶ Aḥmad b. Yaḥyā b. Ġābir al-Balāḡurī: *Futūḥ*, S. 33.

richtung von Abgaben und Verbot der Auflehnung gegen die muslimische Vorherrschaft, das Ganze basierend auf dem Grundsatz der Ungleichstellung zwischen Muslimen und Schutzbefohlenen. Schutzherr und Schützling standen fortan in einem asymmetrischen Verhältnis von Sieger und Besiegtem.

Der *ḍimma*-Status umfasste neben der Zusage der Beibehaltung der eigenen Religion sowie des Schutzes von Leben und Eigentum auch die Gewährung religiöser Selbstverwaltung, zu der auch eine eigene Gerichtsbarkeit zählte. Als Gegenleistung mussten alle männlichen Mitglieder unter den Schutzbefohlenen die *ḡizya*-Kopfsteuer an die muslimische Obrigkeit entrichten. In einer der frühesten theoretischen Abhandlungen über die *ḡizya*, dem ‚Buch der Steuern‘ (*Kitāb al-ḥarāğ*) des Bagdader Oberrichters Abū Yūsuf (gest. 798) aus dem 8. Jahrhundert, gelten neben Frauen und Kindern auch Geisteskranke, Arme, Greise und Mönche als von der Zahlung der *ḡizya* ausgenommen.⁴⁷

Das *ḍimma*-Schutzverhältnis basierte, wie gesehen, auf dem asymmetrischen Grundsatz von Herrschenden (Muslime) und Beherrschten (Nichtmuslime). Die *ḡizya* wurde dabei mal als reiner Tribut, mal als Ausgleichszahlung für den (theoretischen) Ausschluss der Schutzbefohlenen aus dem Militärdienst gewertet.⁴⁸ Aus Sure 9:29 wurde deren Zahlung gar mit dem Aspekt der Erniedrigung verbunden:

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَبِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ.

Kämpft gegen die, die nicht an Gott glauben und auch nicht an den Jüngsten Tag, die das, was Gott und sein Gesandter verboten haben, nicht verbieten und die nicht der Religion der Wahrheit angehören – unter den Buchbesitzern –, bis sie erniedrigt den Tribut aus der Hand entrichten.

Nicht zuletzt hat dieser Vers manchen muslimischen Gelehrten über Jahrhunderte hinweg als eine scheinbar nie versiegende Legitimationsquelle gedient, die *ḡizya* in erster Linie als eine bloße Strafzahlung aufzufassen.⁴⁹ Zudem vermochten auf Abgrenzung und Diskriminierung abzielende Regelungen, wie sie die berühmten ‚Bestimmungen des ‘Umar‘ (*aš-šurūṭ al-‘umarīya*)⁵⁰ in ihren verschiedenen Variationen durch die islamische Geschichte hindurch repräsentie-

⁴⁷ Abū Yūsuf Ya‘qūb b. Ibrāhīm: *Livre de l’impôt*, S. 188.

⁴⁸ Für Ausnahmen vgl. Khoury: *Toleranz*, S. 166.

⁴⁹ Vgl. Brunner: „Kein Zwang in der Religion“.

⁵⁰ Noth: Abgrenzungsprobleme. Zur Kritik an der Authentizität der ‚Bestimmungen‘ siehe Cohen: What was the Pact of ‘Umar.

ren⁵¹, ein nach außen hin sichtbares Zeichen islamischer Vorherrschaft zu setzen. Darin werden neben den privat- und ritualrechtlichen Garantien für *ḍimmīs*, u. a. bestimmte Kleidungs Vorschriften erwähnt, durch die sich die Schutzbefohlenen von den Muslimen nach außen hin unterscheiden sollen, wie etwa durch das Tragen spezieller Abzeichen an ihrer Kleidung. Ferner wird *ḍimmī* in dem Gesetzeswerk verboten auf Pferden zu reiten, Waffen zu tragen, Kriegsgefangene der Muslime käuflich zu erwerben sowie zu missionieren.⁵²

Albrecht Noth hat sich, neben anderen, eingehend mit den ‚Bestimmungen des ‘Umars‘ befasst. Seine These, das Abkommen in seinem frühislamischen Kontext zu verstehen und damit eher im Sinne von ‚Abgrenzung‘ denn als Indiz für eine gezielte ‚Diskriminierung‘ zu deuten, hat der Forschung zur Minderheitenpolitik im Islam wertvolle Anschläge gegeben. Noth zufolge würden die meisten der in dem ‘Umar-Abkommen genannten Bestimmungen in erster Linie auf ein Wohlbefinden der Muslime abzielen und eine abgrenzende Unterscheidung im Sinne einer „scharfen Trennung der Lebenssphären“⁵³ von Muslimen und Schutzbefohlenen anstreben. Entscheidend für die Tragweite dieser These ist dabei die Tatsache, dass die Muslime in den von ihnen eroberten Territorien über lange Zeit eine Minderheit innerhalb der dort vorgefundenen Gesellschaften repräsentierten. Erst später änderte sich das Verhältnis zugunsten der Muslime. In diesem Sinne ließen sich auch das Reitverbot und das Verbot des Waffentragens als Ausdruck einer politisch kalkulierten Vorsichtsmaßnahme vonseiten der Muslime deuten. Die nichtmuslimische Mehrheit, so die Schlussfolgerung Noths, sollte in ihren Handlungen eingeschränkt werden, und zwar zum Schutz der muslimischen Minderheit.⁵⁴ Die Toleranz endete dort, wo die Unterworfenen sich widersetzten oder sich die Besiegten mit den Siegern zu vermischen drohten.

6 Schluss

Die pragmatische Dynamik des *ḍimma*-Konzepts kam bei der Erteilung von grundlegenden Rechten gegenüber Schutzbefohlenen ebenso zum Ausdruck wie bei der Ausweitung des Schutzstatus auf Personen, die nicht als *ahl al-kitāb* klassifi-

⁵¹ Zu den unterschiedlichen Varianten siehe Khoury: *Toleranz*, S. 81–85. Für schiitische Rezeptionen der ‚Bestimmungen‘ siehe Kokew: *Annäherung an Toleranz*, S. 66, und Scheiner: *Al-Ḥākim*.

⁵² Noth: *Abgrenzungsprobleme*, S. 291–293.

⁵³ *Ibid.*, S. 307.

⁵⁴ *Ibid.*, S. 301.

ziert worden waren. Formal betrachtet handelt es sich dabei, um noch einmal Heffening zu bemühen, um eine Weiterführung des aus vorislamischer Zeit stammenden *ǧiwār*. Jedoch hat sich das seit dem 8. Jahrhundert entwickelnde islamische Recht der sakralen Dimension von *ǧimma*, wie es scheint, entledigt. Geblieben ist der ‚profane‘ Verpflichtungsgedanke, dessen monetäre Komponente, womöglich neben persischen und byzantinischen Vorbildern⁵⁵, ein alt-arabischer Vorläufer der *ǧizya* sein könnte.

Es sei abschließend auf eine Episode aus dem berühmten Reisebericht des Adam Olearius (1603–1671) verwiesen, die den asymmetrischen ‚Schutz-gegen-Geldzahlung‘-Aspekt des *ǧimma*-Status aus der zeitgenössischen Wahrnehmung eines Außenstehenden verdeutlicht. Olearius war ein Mitglied der Handelsexpedition der schleswig-holsteinischen Gesandtschaft, die Mitte des 17. Jahrhunderts über Russland an den Hof des persischen Safawidenschahs nach Isfahan reiste. In seinem Reisebericht erwähnt er die Begebenheit – nach seinen eigenen Angaben im Jahr 1637⁵⁶ –, wie in der aserbajdschanischen Ortschaft Schamachie (*Šammāhī*) die dortigen armenischen Christen während des Epiphaniensfestes bei ihrer Prozession zu einem nahegelegenen Fluss „von vielen persischen Soldaten“ des dortigen Lokalherrschers (Khan) eskortiert werden, „damit sie nicht etwa von dem losen Gesindel der Muslimanen oder Mahumedisten belästigt und beschimpft würden.“⁵⁷ Olearius berichtet in seiner Darstellung, wie die anwesenden Muslime der Stadt diesen Akt der öffentlichen Religionsausübung, das Eintauchen des Kreuzes ins Wasser, in spöttischer Weise abwerten, da „die Perser von solchen Prozessionen und Handlungen nicht mehr als von ihrem Gaukelspiel, welches sie dabei übten“, halten würden.⁵⁸ Der Khan, der dem Ritual persönlich beiwohnt, erscheint in Olearius’ Darstellung als ein muslimischer Herrscher, den das rituelle Treiben der Andersgläubigen amüsiert und der es sich nicht nehmen lässt, sich darüber lächerlich zu machen. Olearius erklärt dieses Verhalten mit der Feststellung, dass die Armenier in den Augen der Muslime nur geduldet seien und für diese lediglich das wären, „was Simson den Philistern bei ihrem Bankett sein sollte; unangesehen, [...]“.⁵⁹

Olearius’ Darstellung ist nicht nur an dieser Stelle subjektiv und deshalb mit der notwendigen Vorsicht zu betrachten, denn seine Sicht auf den Islam ist

⁵⁵ Moreen: Jezya.

⁵⁶ Olearius: Vom Kaspischen Meer, S. 51.

⁵⁷ Ibid., S. 52.

⁵⁸ Ibid., S. 53.

⁵⁹ Ibid.

von Vorbehalten geprägt.⁶⁰ In den Augen des Europäers Olearius, dessen deutsche Heimat sich zu dieser Zeit in den Wirren des Dreißigjährigen Krieges befand, mutete es mit Sicherheit überraschend an, dass trotz der vermeintlich schlechten Aufnahme dieses christlichen Rituals bei zumindest einem Teil der muslimischen Bevölkerung die nichtmuslimische Gemeinschaft von der staatlichen Autorität Schutz für die Ausübung ihres Kultes bekam. Olearius erklärt dieses Phänomen letzten Endes mit Verweis auf die hohe Geldzahlung, die die Armenier für diesen Schutz aufzubringen hätten, indem er resümierend konstatiert, „daß dem Khan, damit er den Armeniern solches Fest zulasse und mit seiner Gegenwart guten Schutz leite, jedesmal tausend Taler von der Kirche verehrt werden“.⁶¹

⁶⁰ Vgl. Tafazoli: Islambild in der deutschen Literatur.

⁶¹ Olearius: Vom Kaspischen Meer, S. 53.

Literaturverzeichnis

- Abdel Haleem, Muhammad: *Exploring the Qur'an. Context and Impact*, London/New York 2017.
- Abou El Fadl, Khaled: *The Place of Tolerance in Islam*, hrsg. von Joshua Cohen und Ian League, Boston 2002.
- Abū Tammām Ḥabīb b. Aus: *Dīwān al-Ḥamāsa*, Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya 1998.
- : *Hamāsa, oder die ältesten arabischen Volkslieder*, übers. von Friedrich Rückert, 2 Bände in 1 Band, Documenta Arabica Teil 2: Ethnologie – Literatur – Kulturgeschichte, Neudruck der Ausgabe Stuttgart 1846, Hildesheim et al. 2004.
- Ayoub, Mahmoud: Dhimmah in Qur'an and Hadith, in: *Arab Studies Quarterly* 5 (2/1983), S. 172–182.
- Badawi, Elsaid M. / Muhammad Abdel Haleem: *Arabic–English Dictionary of Qur'anic Usage*, Leiden/Boston 2008.
- Aḥmad b. Yaḥyā b. Ḡābir al-Balāḍurī: *Futūḥ al-buldān*, hrsg. von ‘Abdallāh Anīs aṭ-Ṭabbā’ und ‘Umar Anīs aṭ-Ṭabbā’, Beirut 1987.
- : *Kitāb Futuh Al-Buldan. The Origins of the Islamic State. Being a Translation from the Arabic Accompanied with Annotations, Geographic and Historic Notes of the Kitāb Futūḥ al-Buldān of al-Imām abu-l ‘Abbās Aḥmad ibn-Jābir al-Balādhuri* 1, Studies in History, Economics and Public Law 68, übers. von Philip Khūri Hitti, New York 1916.
- Bezold, Carl (Hg.): *Orientalische Studien. Theodor Nöldeke zum Siebzigsten Geburtstag* 1, Gießen 1906.
- Biesterfeldt, Hinrich / Verena Klemm (Hgg.): *Differenz und Dynamik im Islam. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*, Würzburg 2012.
- Brunner, Rainer: „Kein Zwang in der Religion“ oder immer noch „demütig aus der Hand“? Diskussionen über die Kopfsteuer für Nichtmuslime im modernen Islam, in: *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*, hrsg. von Tilman Seidensticker, Wiesbaden 2011, S. 1–21.

- Muḥammad b. Ismā‘īl al-Buḥārī: *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Dār Ibn Kaṭīr, Damaskus/Beirut 2002.
- Cohen, Mark: What was the Pact of ‘Umar? A Literary-Historical Study, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999), S. 100–157.
- Coşkun, Altay / Lutz Raphael (Hgg.): *Fremd und rechtlos? Zugehörigkeitsrechte Fremder von der Antike bis zur Gegenwart; ein Handbuch*, Köln et al. 2014.
- Engels, David: Von der arabischen Eroberung zur religiösen und rechtlichen Inklusion der Untertanen: die Rechtsstellung von Fremden in der islamischen Welt (7.–15. Jh.), in: *Fremd und rechtlos? Zugehörigkeitsrechte Fremder von der Antike bis zur Gegenwart; ein Handbuch*, hrsg. von Altay Coşkun und Lutz Raphael, Köln et al. 2014, S. 193–215.
- Ferrari, Cleophea / Dagmar Kiesel (Hgg.): *Tugend*, Erlanger Philosophie-Kolloquium Orient und Okzident 1, Frankfurt am Main 2016.
- Forst, Rainer: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main 2003.
- Fraenkel, Siegmund: Das Schutzrecht der Araber, in: *Orientalische Studien. Theodor Nöldeke zum Siebzigsten Geburtstag* 1, hrsg. von Carl Bezold, Gießen 1906, S. 293–301.
- Friedmann, Yohanan: Dhimma, in: *Encyclopaedia of Islam. Three*, dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26005 (letzter Aufruf 16. 01. 2018).
- Goldziher, Ignaz: *Muhammedanische Studien*, Erster Teil, Halle 1888.
- Heck, Paul: Poll Tax, in: *Encyclopaedia of the Qur’ān* 4, Leiden et al. 2004, S. 151–155.
- Heffening, Willi: *Das arabische Fremdenrecht bis zu den islamisch-fränkischen Staatsverträgen. Eine rechtshistorische Studie zum Fiqh*, Beiträge zum Rechts- und Wirtschaftsleben des islamischen Orients 1, Neudruck der Ausgabe Hannover 1925, Osnabrück 1975.
- Abū Yūsuf Ya‘qūb Ibn Ibrāhīm: *Le livre de l’impôt foncier*, Bibliothèque archéologique et historique 1, übers. von Edmond Fagnan, Paris 1921.
- Ibn Ishāq: *Das Leben Muhammed’s nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischām* 1, hrsg. von Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1858.

- Khoury, Adel Théodor: *Toleranz im Islam*, Entwicklung und Frieden 22, München 1980.
- Kokew, Stephan: *Annäherung an Toleranz. Ausgangspunkte, Kontexte und zeitgenössische Interpretationen des Toleranzbegriffs aus dem schiitischen Islam*, Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften 30, Würzburg 2014.
- Muḥammad Ibn Ya‘qūb al-Kulainī: *Uṣūl al-kāfi* 1 und 2, Beirut: Manšūrāt al-Fağr 2007.
- Moreen, Vera B.: Jezya, in: *Encyclopaedia Iranica* 14, hrsg. von Ehsan Yarshater, New York 2008, S. 643–645.
- Noth, Albrecht: Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen. Die “Bedingungen ‘Umars (aš-šurūṭ al-‘umariyya)” unter einem anderen Aspekt gelesen, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), S. 290–315.
- : *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung I: Themen und Formen*, Bonner Orientalistische Studien N. S. 25, Bonn 1973.
- Oesterle, Jenny Rahel: Muslime im christlichen Asyl: Migrations- und Schutzgeschichten in frühislamischer Zeit, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 3.63 (2015), S. 250–263.
- Olearius, Adam: Vom Kaspischen Meer nach Isfahan, in: *Im Reich des Königs der Könige. Berichte deutscher Persienreisender aus dem 17. bis 19. Jahrhundert*, hrsg. von Herbert Scurla, Berlin 1976, S. 29–108.
- Scheiner, Jens: Al-Ḥākim, die Šurūṭ al-‘Umarīya und die Ahl al-Kitāb, in: *Differenz und Dynamik im Islam. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Hinrich Biesterfeldt und Verena Klemm, Würzburg 2012, S. 37–54.
- Schneiders, Gerald (Hg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, Wiesbaden 2009.
- Scurla, Herbert (Hg.): *Im Reich des Königs der Könige. Berichte deutscher Persienreisender aus dem 17. bis 19. Jahrhundert*, Berlin 1976.
- Seidensticker, Tilman (Hg.): *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*, Wiesbaden 2011.

- Shoukri, Arafat Madi: *Refugee Status in Islam. Concepts of Protection in Islamic Tradition and International Law*, International Library of Migration Studies 7, London 2011.
- Tafazoli, Hamid: „Sie meinen, die Christen hätten einen falschen Glauben [...].“ Zum Islambild in der deutschen Literatur am Beispiel einiger Persienberichte des 17. Jahrhunderts, in: *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, hrsg. von Thorsten Gerald Schneiders, Wiesbaden 2009, S. 85–98.
- Tamer, Georges: Ist Gewalt eine Tugend im Koran? in: *Tugend*, Erlanger Philosophie-Kolloquium Orient und Okzident 1, hrsg. von Cleophea Ferrari und Dagmar Kiesel, Frankfurt am Main 2016, S. 131–152.
- Turner, Bertram: *Asyl und Konflikt von der Antike bis heute. Rechtsethnologische Untersuchungen*, Berlin 2005.
- Watt, Montgomery: Idjāra, in: *Encyclopaedia of Islam. Second edition*, dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3483 (letzter Aufruf 13.01.2018).
- Wehr, Hans: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch–Deutsch*, Wiesbaden ⁵1985.
- Wellhausen, Julius: *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1897.
- : *Skizzen und Vorarbeiten* 4, Berlin 1889.