

Strukturelle Zwänge – Persönliche Freiheiten



Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients

Beihefte zur Zeitschrift „Der Islam“

Herausgegeben von

Lawrence I. Conrad

Neue Folge

Band 21

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Strukturelle Zwänge – Persönliche Freiheiten

Osmanen, Türken, Muslime: Reflexionen
zu gesellschaftlichen Umbrüchen

Gedenkband zu Ehren Petra Kapperts

Herausgegeben von

Hendrik Fenz

Walter de Gruyter · Berlin · New York

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-020055-3

ISSN 1862-1295

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.

© Copyright 2009 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses 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, Mikro-
verfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandentwurf: Christopher Schneider, Laufen

Inhalt

Einleitung	13
Zum Wirken Petra Kapperts	25
<i>Sabine Adatepe</i> „Das osmanische Muster“: Das frühe Ideal des M. Ziyā' (Gökalp) anhand ausgewählter Artikel in der Wochenschrift <i>Peymān</i> (Diyārbekir 1909)	31
<i>Petra de Bruijn</i> Babushkas on a Turkish beach: Postmodernist Elements in Adalet Ağaoğlu's <i>Yazsonu</i>	47
<i>Christiane Czygan</i> Reformer versus Reformen: Zum Gehalt jungosmanischer Tanzīmāt- Kritik	65
<i>Suraiya Faroqhi</i> Materielle Kultur und – zuweilen – gesellschaftliche Werte: Das Europabild in den Berichten osmanischer Gesandter des XVIII. Jahrhunderts.....	81
<i>Hendrik Fenz</i> Die Hamidiye-Milizen: Grenzland außer Kontrolle	105
<i>Detlev Finke</i> „Etwas hässlich, aber man kann dort leben“ Einige Anmerkungen zum Dorf Şirince – Selçuk – Izmir	127
<i>Barbara Flemming</i> Am Çırçıp: Einst und jetzt	145

Mediha Göbenli

Orhan KEMAL und Kemal TAHİR im Vergleich: Das Bild der Arbeiterin und Bäuerin in ausgewählten Romanen 169

Gerd Gropp & Ramin Shaghghi

Ein hanseatisch-persischer Handelsvertrag aus Istanbul von 1842 183

Lars Johanson

A unified Turkic script system: A short note on the sudden end of a long dream 211

Yasemin Karakaşoğlu

Lehrerbild und Lehrerbildung in der Türkei zwischen staatsideologischem Anspruch und gesellschaftlicher Wirklichkeit 219

Michael Knüppel

Jakutische Elemente in tungusischen Sprachen II: Jakutisches im Tumunchanskischen (nach S. M. Širokogorovs „Tungus Dictionary“) .. 235

Klaus Kreiser

Baku, die Stadt der toten Dichter. Ein Beitrag zur sowjetischen und postsowjetischen Denkmalpolitik in Aserbaidschan (mit 5 Abb.) 249

Jens Peter Laut

CARL BROCKELMANN und die türkische Sprachreform 277

Maurus Reinkowski

Der Eid bei den Osmanen 297

Börte Sagaster

Şahmeran'ın Bacakları: Murathan MUNGANS Neuerzählung eines alten Mythos 323

Wolfgang-E. Scharlipp

Orthographische Nachahmungen beim Schriftwechsel in der Türkei 1928 331

Faruk Şen & Martina Sauer

Veränderungen der religiösen Praxis und Einstellungen türkischstämmiger Muslime in Deutschland 341

Martin Strohmeier

Akademische Freiheit und politische Eingriffe in türkischen
Universitäten während der Herrschaft der Demokratischen Partei
(1950–1960) 369

Tevfik Turan

Die Provinz hat keine Namen 395

Michael Ursinus

Regionale Reformen im Osmanischen Reich als persönliches
Anliegen: Charles Blunt, britischer Konsul in Saloniki, als
Beobachter und Akteur am Vorabend der Tanzimat 405

Heidi Wedel

„Die undankbaren Enkelinnen“ – Kritische Diskurse über
Kemalismus, Identität und Geschlecht in der Türkei 429

Zu den Mitwirkenden dieses Bandes 455

Verzeichnis der Abbildungen & Tabellen 465

Index 467

Der Eid bei den Osmanen

Maurus Reinkowski (Freiburg)

1. Einführung

Der Eid ist von großer Bedeutung für den Bestand und den Zusammenhalt von Sozialgefügen, so sehr vielleicht, daß er auf den ersten Blick als eine Selbstverständlichkeit erscheinen könnte. Von besonderer Bedeutung scheinen dabei alle Arten von Treueverpflichtungen zu sein, mit der soziale Gruppen ihren Zusammenhalt begründen oder bekräftigen.¹ Zuerst ist daher der Stellenwert des Eides an sich und im islamischen Rechtsverständnis zu erklären, bevor das eigentliche Thema dieses Beitrags, der Eid bei den Osmanen, zur Sprache kommen wird.

Beginnen wir mit zwei unterschiedlichen Beobachtungen zum Stellenwert des Eides in der islamischen Welt: Auf der einen Seite schildern zwei europäische Beobachter des Osmanischen Reiches im 18. Jahrhundert, James PORTER und Mouradgea D'OHSSON, übereinstimmend, von wie geringem Wert der Eid in osmanischen Gerichtsverfahren war – ja daß er sogar schlichtweg käuflich gewesen sei.² Nach PORTER hatten manche Personen aus dem Zeugnisablegen vor Gericht eine Profession gemacht und waren bereit, gegen eine entsprechende Zahlung für jedermann in dessen Interesse auszusagen und diese Aussage auch zu beschwören.³ Auf

-
- 1 SCHREY, Heinz-Horst: s.v. „Eid“ VI: Ethisch, *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin 1982, vol. 9, S. 392: „Der Eid ist somit das verbale Ritual, durch das sich eine fusionierende Gruppe ihr eigenes Ziel setzt, Permanenz garantiert und recht eigentlich zur Institution wird.“
 - 2 D'OHSSON, Mouradgea I.: *Tableau général de l'empire Ottoman*. Publiée par M.C. D'OHSSON, fils de l'auteur. İstanbul 2001 (Erstauflage: Paris 1824), vol. 6: Code Civil, Codes Judiciaire et Penal; Teil: Code Judiciaire, Kap. VIII: De témoignages judiciaires, S. 97: „On trouve dans chaque ville des hommes qui n'ont d'autre profession que celle de déposer en justice pour un salaire.“; siehe auch Code Pénal, Livre Premier: Des Peines Afflictives; chap. VIII: De faux témoignage, S. 131.
 - 3 PORTER, Sir James: *Observations on Religion, Law, Government and Manners of the Turks*, 2nd edition. London 1771, S. 135–139. – Die Stellenfunde bei D'OHSSON und PORTER zum Eidmißbrauch im osmanischen Rechtssystem verdanken sich ERGENE, Boğaç A.: *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman*

der anderen Seite zeigen uns osmanische Gerichtsdokumente, wie sehr der Meineid als Bedrohung für das eigene seelische Heil erlebt wurde. Aus diesen Gerichtsakten wissen wir, daß sehr viele Angeklagte bereit waren, unmittelbar bei Eröffnung der Gerichtsverhandlung ihre Schuld zuzugeben. Neben der Furcht vor der Autorität des Kadis wird wohl auch die Abneigung, womöglich einen Meineid schwören zu müssen, von Bedeutung gewesen sein.⁴

Ähnliches hat der Rechtsanthropologe Lawrence ROSEN für das Marokko des 20. Jahrhunderts beobachtet. Er hat über Jahrzehnte hinweg die Rechtspraxis von Kadis in Sefrou, einer an den Nordhängen des Mittleren Atlas gelegenen Stadt, verfolgt. ROSEN hebt die zentrale Rolle der mündlichen Zeugenaussage im islamischen Rechtssystem hervor und weist auf die Möglichkeit hin, daß der Richter bei einer unklaren Sachlage (also gewissermaßen bei einer Pattsituation hinsichtlich der materiellen Hinweise oder auch der Zeugenaussagen) den Prozeß durch Eidzuschubung entweder an die Klägerseite oder die Seite des Angeklagten zu einer Entscheidung und damit zu einem Abschluß bringen kann. Der offensichtlichen Möglichkeit, durch einen Meineid einen Prozeß leichthin gewinnen zu können, steht jedoch die Besorgnis des potentiell Meineidigen entgegen, durch eine allzu offensichtliche und dreiste Lüge sein Ansehen in seiner sozialen Umgebung oder der Geschäftswelt zu beschädigen. Noch weitaus existentieller kann aber die Furcht vor den göttlichen Straffolgen eines Meineides sein. So geschehe es immer wieder, berichtet ROSEN, daß derjenige, der seinen Eid am Freitag in der Moschee leisten soll, im letzten Augenblick von seinem Vorhaben zurücktrete.⁵

Diese gegensätzlichen Beobachtungen zeigen uns, was im Rahmen der islamischen Geschichte und Doktrin möglich ist an Dreistigkeit und zu-

Empire. Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652–1744). Leiden, Boston 2003, S. 65f.

- 4 HEYD, Uriel: *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, hg. von MÉNAGE, V.L.: Oxford 1973, S. 244, 251f; siehe auch die Argumentation von GERBER, Haim: *State, Society and Law in Islam. Ottoman Law in Comparative Perspective*. Albany 1994, S. 48f, nach der die überraschend hohe Anzahl von Personen, die sich weigerten einen Eid zu leisten, nur durch die ausgeprägte Religiosität und Furcht vor den göttlichen Straffolgen eines Meineids erklärt werden kann. – Nach ERGENE, Boğaç A.: 2003, S. 64f, war in Kastamonu für die Beklagten, nach der Zeugenaussage mit ca. 37%, der Eid das zweithäufigste Mittel (31%) ihrer Verteidigung. In nur jeweils 5 Fällen (also in 10 von insgesamt 244 ausgewerteten Fällen) verloren Beklagter und Kläger den Prozeß, weil sie sich weigerten, einen Eid auf die von ihnen vorher gemachten Behauptungen zu leisten.
- 5 ROSEN, Lawrence: *The Anthropology of Justice. Law as Culture in Islamic Society*. Cambridge u.a. 1989, S. 34f. – Siehe im selben Sinne auch GRÄF, Erwin: *Das Rechtswesen der heutigen Beduinen*. Walldorf 1952, S. 66ff.

gleich Respekt gegenüber dem Eid. Ein solches Nebeneinander von Vorbehalt und Hochachtung gegenüber dem Eid ist nicht ungewöhnlich und nicht allein in einer bestimmten religiös-kulturellen Tradition, in diesem Fall wäre es der Islam, angelegt. Der Eid läßt sich nämlich mit gewissen Aspekten der menschlichen Selbstsicht nicht in Übereinklang bringen. So wurde unter anderem gegen den Eid der Einwand vorgebracht, daß einem ehr- und glaubwürdigen Menschen eine Eidesleistung nicht aufgezwungen werden solle.⁶ Moralische, philosophische und theologische Bedenken haben jedoch die Menschen kaum oder nur für eine begrenzte Zeit von Eiden abhalten können; zu sehr kommt der Eid menschlichen Grundbedürfnissen entgegen – nämlich der Herstellung von Vertrauensverhältnissen:

Seit Alters her und überall [ist] der ‚Eid‘ als geeignetes Mittel zur Beseitigung oder zumindest Beschwichtigung des Mißtrauens der Gruppe in die Glaubwürdigkeit oder Treue einer Person angesehen worden.⁷

2. Die Eigenschaften des Eides

Der Eid ist eine Art „ethnologisches Urphänomen“.⁸ Wie also ließe er sich möglichst umfassend und zugleich einprägend definieren? In der sehr kurzen Definition im *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* wird der Eid als eine „Wahrheitsversicherung unter Anrufung der Gottheit als Rächerin der Unwahrheit“ beschrieben. Umfassender, indem er das Angerufene nicht allein auf eine Gottheit beschränkt und alle Zeitebenen mit einschließt, definiert Jakob GRIMM den Eid:

Eid ist die feierliche betheuerung der wahrheit einer vergangenen, der echtheit einer gegenwärtigen, der sicherheit einer künftigen handlung. Das feierliche beruht aber wesentlich darin, das ein dem schwörenden heiliger gegenstand angerufen und zum zeugen [der wahrheit und rächer der unwahrheit] genommen wird.⁹

6 HIRZEL, Rudolf: *Der Eid: Ein Beitrag zu seiner Geschichte*. Leipzig 1902 (Nachdruck New York 1979), S. 112.

7 HIRSCH, Ernst E.: Über die Gesellschaftsbezogenheit des Eides, in: LÜTTGER, Hans (Hg.): *Festschrift für Ernst Heinitz zum siebzigsten Geburtstag*. Berlin 1972, S. 139–158, hier S. 144.

8 „Er [der Eid] findet sich bei den meisten Naturvölkern, ferner in China, im alten Orient wie im indogermanischen Kulturbereich; im alten Israel, bei Griechen, Römern, Kelten und Germanen.“, ERLER, A.: s.v. „Eid“, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, vol. 1, Berlin 1971, S. 861–870, hier S. 861.

9 GRIMM, Jacob: *Deutsche Rechtsaltertümer*. Darmstadt 1983 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1889⁴), vol. 2, S. 541.

Für den Eid scheinen die folgenden Eigenschaften elementar zu sein:¹⁰

(a) Der Eid wird mündlich geleistet und ist an streng vorgegebene Formeln gebunden.

(b) Teilnehmer an einem Eid ist nicht nur die schwörende Person bzw. Gruppe; als zweite beteiligte Partei ist die angerufene Instanz zu nennen; als dritte Partei tritt die Gemeinschaft auf, die den Ritus und Wortlaut des Eides setzt und die Öffentlichkeit herstellt, in der der Eid geleistet wird.

(c) „Der Eid ist immer rituell gebunden; Wort und Form treten zusammen. Die Form besteht bald im Erheben der Hand oder einzelner Finger, im Berühren von Körperteilen (Haar, Bart, Brust) oder von anderen Gegenständen ([...] Heiligen Schriften, Steinen, Reliquien [...]).“¹¹

(d) Seine Wirksamkeit entfaltet der Eid durch seine nahe Verwandtschaft zum Fluch, er kann sogar gesehen werden als eine Art bedingte und potentielle Selbstverfluchung.¹² In den Eid ist also die Vorstellung eingewoben, daß bei einem Meineid oder Eidbruch den Eidleistenden eine göttliche Strafe erteilt wird.¹³ Die Verfluchung und göttliche Strafe ist der Sanktionsmechanismus des Eides. Typische, zu erwartende göttliche Strafen für einen Meineid waren Blindheit, Wahnsinn, Schlangen- oder Skorpionbiß und Ertrinken in einer Flut.¹⁴ Als ein Beispiel für den deutlichen Verflu-

10 Zusammenstellung nach LEVY-BRUHL, Henri: *Reflexions sur le Serment*, in: *Études d'histoire privé, offertes à Pierre Petot*. Paris 1959, S. 385–396; sowie PRODI, Paolo: *Das Sakrament der Herrschaft: Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents*. Berlin 1997, S. 21.

11 ERLER, A.: *Eid* 1971, S. 861.

12 WELLHAUSEN, Julius: s.v. „VI: Arabisch-israelitisch“, in: MOMMSEN, Theodor (ed.): *Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker. Fragen zur Rechtsvergleichung*. Gestellt von Th. Mommsen. Beantwortet von H. Brunner, B. Freudenthal u.a. Mit einem Vorwort von Karl BINDING. Leipzig 1905, S. 97; siehe auch PEDERSEN, Johannes: *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam*. Straßburg 1914, S. 108: „Um die hypothetische Verfluchung zum Eid werden zu lassen, genügt es, daß der Redende sie gegen sich selbst anwendet.“ – Zu Eiden mit eingebundener Selbstverfluchung im Jemen des 20. Jahrhunderts siehe DRESCH, Paul: *Tribes, Government, and History in Yemen*. Oxford 1989, S. 404, u.a. mit diesem Beispiel (Umschrift nach DRESCH): “B-illāh al-‘azīm qāṭī’ al-sīb wa-l-nasīb wa-l-dhurriyyah, anā akhruj min ḥawl al-lāh ilā ḥawl al-shayṭān... w-allāh ‘alā mā aqūl shahīd (By God almighty who can put off benefits, descendants and offspring, I leave the power of God for the power of the devil [if I lie...], and God is the witness to what I say).”

13 HART, David: *Tribes and Society in Rural Morocco*. London, Portland, OR 2000, S. 66: “(...) for the oath was not only a legal trial but a religious one as well, given the fact that oath was a purgatory trial and given the threat of divine punishment for perjury.”

14 HART, David: 2000, S. 78; siehe auch HIRZEL, Rudolf: 1902, S. 8, zum Eid als potentielle Selbstverfluchung bei den Griechen.

chungscharakter des Eides kann man den Gegenfluch im islamischen Recht (*liān*) erwähnen, der „bei Ehebruchsverdächtigung der schwangeren Frau durch ihren Gatten als Beweis- oder Zurückweisungsmittel“ galt.¹⁵

(e) Der Eid ist eine Art Gottesgericht, bei dem der Schuldspruch über den Schwörenden dem Urteil Gottes überlassen wird. In der Tat ist der Eid wohl auch ein Abkömmling des Gottesurteils. Im Gottesurteil, dem *ordal* oder *judicium Dei* ist Gott der Hüter des Rechts: „er duldet es nicht, daß im irdischen Rechtsstreit der Schuldige freigesprochen wird oder der Unschuldige unterliegt“.¹⁶ Erst später trennen sich Gottesurteil und Eid. Beim Gottesurteil greift die Gottheit augenblicklich ein, beim Meineid dagegen können die Folgen auf sich warten lassen.¹⁷

3. Die Terminologie des Eides im Islam

Der Islam kennt eine Vielzahl von Eidesleistungen und Eidesformeln, von denen die Mehrzahl bereits in der vorislamischen arabischen Stammeswelt entwickelt wurde.¹⁸ Die im Arabischen üblichen Begriffe für den „Eid“ (die dann auch in das Osmanisch-Türkische und das Persische einwanderten) sind *ḥalf*, *qasam* und *yamīn*. Diese drei Begriffe weisen in Bedeutung und Wertigkeit erst einmal keine deutlichen Unterschiede auf.¹⁹ Eine Sonderform des Eides ist der kollektive Reinigungseid oder Bekräftigungseid, *qasāma*.²⁰ Es handelt sich hier um einen Schwur, der von bis zu 50 Eides-

15 GOLDZIEHER, Ignaz: s.v. „VI: Islam“, in: MOMMSEN, Theodor (ed.): 1905, S. 97.

16 ERLER, A.: s.v. „Gottesurteil“, *Handwörterbuch* 1971, S. 1769–1773, hier S. 1769.

17 HIRZEL, Rudolf: 1902, S. 211. – Plausibel ist die Aussage von GRÄF, Erwin: 1952, S. 72, daß *Ordal* und Eid sich gegenseitig ausschließen, aber auch eine komplementäre Aufteilung möglich sei: Bei Unzuchtsvermutung leiste der Mann einen Eid, die Frau müsse sich dem weitaus unangenehmeren *Ordal* unterwerfen.

18 KENNETT, Austin: *Bedouin Justice. Law and Customs among the Egyptian Bedouin*. Cambridge 1925, S. 40. AUSTIN sieht das beduinische Recht noch im Ägypten des 19. und 20. Jahrhunderts im besonderen darauf angelegt, die Wahrheit auch in den Fällen zu erkunden, in denen keinerlei Beweismaterial, Zeugen oder sonstige Anhaltspunkte vorliegen. Das entscheidende Instrument hierfür sei eben der Eid, der in seiner Anlage und seinem Wesen bis in die frühesten Gesellschaften zurückreiche und dem im Buch Exodus XII, 9–10, beschriebenen Eid entspreche.

19 Der Schwur wurde oft auf einen Schwurgegenstand geleistet. Der auf den Koran geleistete Schwur (*alā l-maṣḥaf*) oder zum Beispiel auf den *Ġāmi* von al-Buḥārī hat sich natürlich erst in den späteren islamischen Jahrhunderten durchgesetzt; siehe auch GOLDZIEHER, Ignaz: *Muhammedanische Studien*. Halle 1890 (Nachdruck: Hildesheim 1961), vol. 2, S. 255, insbes. Fußnote 2.

20 Aber auch das unter den tribal geprägten Bevölkerungsgruppen bis in die Gegenwart gepflegte Gewohnheitsrecht bevorzugte Beweise und Zeugenaussagen. Zu

helfern geleistet werden mußte, in der Regel von den Angehörigen eines Täters,²¹ oder zum Beispiel auch von den Einwohnern eines Dorfes, in dem ein Mord geschah.

Neben diesen direkten Eidbegriffen (in der folgenden Tabelle mit den Buchstaben ‚a‘ bis ‚d‘ bezeichnet) gibt es zahlreiche Handlungen, die entweder eng mit dem Eid verbunden sind oder aber selbst den Charakter eines Eides annehmen können. Mit manchen dieser eidnahen Begriffe (Buchstaben ‚e‘ bis ‚n‘) werden wir uns in der Folge vermehrt beschäftigen, manche seien hier nur der Anschaulichkeit halber erwähnt – eben um einen Eindruck von der Bandbreite eidnaher Handlungen zu bekommen (die Liste erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit):

	Arabisch ²²	Osmanisch ²³	Deutsche Übersetzung ²⁴
(a)	<i>ḥalf</i>	<i>ḥalf</i>	„Schwören, Schwur“
(b)	<i>qasam</i>	<i>kasem</i>	„Schwur, Eid“
(c)	<i>qasāma</i>	<i>kasāme</i>	Reinigungseid
(d)	<i>yamīn</i>	<i>yemīn</i>	„Eid, Schwur“
(e)	<i>‘ahd</i>	<i>‘ahit</i>	„(..) Verpflichtung; Verantwortung; Gelübde; Versprechen; Schwur; Vertrag, Kontrakt, Bund, Pakt, Vereinbarung (..)“; also unverbrüchliche Vereinbarung von zwei Parteien mit gegenseitigen Rechten und Pflichten

Eiden, die von Individuen oder Kollektiven geleistet werden mußten, wurde nur gegriffen, wenn solche direkten Hinweise fehlten.

- 21 Auch die Institution der Eideshelfer, die sowohl dem Angeklagten in einem kollektiven Reinigungseid als auch dem Ankläger in einem Bekräftigungseid zur Seite treten können, ist weitverbreitet. So heißen die Eideshelfer im berberischen Gewohnheitsrecht Marokkos *imgellen* und *porotë* bzw. *poronike* im albanischen Gewohnheitsrecht.
- 22 Einträge gemäß der standardisierten Umschrift für das Hocharabische.
- 23 Alle Einträge für das Osmanische nach *New Redhouse Turkish-English Dictionary*. Istanbul 1968.
- 24 Alle in Anführungszeichen enthaltenen Übersetzungen sind entnommen aus WEHR, Hans: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch*. Wiesbaden 1985⁵.

(f)	<i>bay'a</i>	<i>bey'a</i> , <i>bī'at</i>	„(..) Verkauf; Kauf; Huldigung, Treuebekenntnis, Treueid (für einen Herrscher oder ein Staatsoberhaupt)“
(g)	<i>biš'a</i> ²⁵ <i>bal'a</i> ²⁶	—	Ordal ²⁷ (a: durch das Lecken eines glühenden Eisens; oder seltener b: durch das Hinabwürgen schwer zu verschluckender Sachen)
(h)	<i>hilf</i>	<i>hilf</i>	„Pakt, Bündnisvertrag, beschworener Bund, Bündnis; Bundesgenosse“
(i)	<i>hint</i>	<i>hins</i>	„Meineid, Sünde“, eigentlich Eidbruch nach einer unbesonnenen Äußerung (<i>lağw</i>)
(j)	<i>īlā'</i>	<i>i'lā</i>	„Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft durch den Eid des Mannes, mindestens 4 Monate den ehelichen Verkehr unterlassen zu haben (i.R.)“
(k)	<i>īlāf</i>	—	Vereinbarung über freies Geleit durch fremde Gebiete
(l)	<i>li'ān</i>	<i>li'ān</i>	„Verfluchungsschwur; eidliche Behauptung der Unzucht eines Ehegatten“
(m)	<i>nadr</i>	<i>nezir</i>	„Gelübde, Gelöbnis; Weihgabe, Weihgeschenk“
(n)	<i>šahāda</i>	<i>šehādet</i>	„(...) Glaubensbekenntnis (der Muslime) (...)“

Dem Eid nahestehend ist die Institution der *ba'ya*, ein Akt der Anerkennung der Autorität eines Höherstehenden. Grundsätzlich zeigt die *bay'a* einen Vertragscharakter, der auch daraus ersichtlich wird, daß der Begriff

25 Zur vermutlichen Etymologie von *biša'* siehe ALAFENISH, Salim: Der Stellenwert der Feuerprobe im Gewohnheitsrecht der Beduinen der Negev, in: SCHOLZ, Fred & JANZEN, Jörg (Hsg): *Nomadismus – ein Entwicklungsproblem?* Berlin 1982, S. 143–158, hier S. 152.

26 GRÄF, Erwin: 1952, S. 59, zum Gottesurteil durch Verschlucken (*bal'a*) entweder eines trockenen Brotes oder einer unbekömmlichen Flüssigkeit, auch Medizin. Bei Würgen oder Erbrechen galt die Schuld als erwiesen.

27 Zu (allerdings vagen) Angaben zur Verbreitung des *Ordal* in der arabischen Welt siehe STEWART, F.H.: s.v. „urf: Arab customary law“, *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition. Leiden 1998, vol. 10, S. 888–892, hier S. 891.

dem Wortfeld für „geben und empfangen“, „kaufen und verkaufen“ entstammt.²⁸ HAMMER-PURGSTALL findet eine sehr anschauliche Definition für diesen Transaktionscharakter der *bay'a*, wenn er sagt:

In dem arabischen Worte, welches insgemein als Huldigung übersetzt wird, liegt der Begriff des Gehorsamsverkaufs, und Regierungskaufes, dessen Symbol das gewöhnliche des Kaufvertrags [ist], nämlich der Handschlag.²⁹

Verbunden mit diesem huldigungsähnlichen Akt ist das Versprechen des Gehorsams. Es war üblich, die *bay'a* durch Beauftragte in den Provinzen einzufordern und durch die dortigen Beamten ableisten zu lassen (bekannt als *bay'at al-amṣār wa-l-āfāq*). Die *bay'a* konnte auch während der Regierungszeit mehrmals eingefordert werden (*taḡdīd al-bay'a*), zum Beispiel nach einem Krieg oder einer Strafexpedition.³⁰

Dem Begriff des *ḥilf* liegt die Vorstellung eines Bündnisses, einer Einigung zugrunde. Der bereits in der vorislamischen arabischen Stammesgesellschaft institutionalisierte *ḥilf* wurde in der Regel durch einen Eid bekräftigt.³¹ Ganz eindeutig lehnt aber der Islam die Institution des *ḥilf* ab und sagt: *lā ḥilfa fī l-islām* („Es gibt keine Eidgenossenschaft im Islam“). Der Grund für die nachdrückliche Ablehnung des *ḥilf* muß gewesen sein, daß der jungen muslimischen Gemeinde die im Rahmen des tribalen Gewohnheitsrechts durch *ḥilf* bzw. *taḥāluf* entstandenen Bindungen als Ausdruck tribalen Partikularismus besonders anstößig erschienen.³²

Auch die *ṣahāda*, die die Konversion bezeugende Bekenntnisformel, ist kein eigentlicher Eid. Sie muß nur in der Gegenwart von muslimischen Zeugen ausgesprochen werden, um Gültigkeit zu erlangen. Grundsätzlich aber ist diese Bekenntnisformel – insbesondere für die Menschen der vor-modernen Zeit – mit einem dem Eid vergleichbaren Bindungscharakter versehen (gewesen). Wir wissen zudem aus historischen Berichten, daß die

28 PEDERSEN, J.: 1914, S. 57: „*Bāja'a* bedeutet somit: in ein Verhältnis zu einem anderen eintreten, in welchem Verhältnis der eine der höher Stehende, der andere der Niedrigere ist, oder anders ausgedrückt: in welchem gegeben und empfangen wird. Für die Araber ist dieser Bund von derselben Art wie der Kaufbund, deshalb verwenden sie denselben Wortstamm für beides.“

29 HAMMER-PURGSTALL, Joseph von: Ueber die rechtmässige Thronfolge nach den Begriffen des moslimischen Staatsrechtes, besonders in Bezug auf das osmanische Reich. Vorgetragen in der öffentlichen Sitzung der Akademie den 25. August 1841, in: *Abhandlungen der I. Classe der Akademie der Wissenschaften.*, Bd. III, Abth. III. Wien 1841, S. 585–611, hier S. 591.

30 TYAN, Emile: *Institutions du droit public musulman*. Paris 1954, vol. 1, S. 317–351.

31 TYAN, Emile: 1954, S. 25, sieht einen *ḥilf* immer durch einen gegenseitigen Eid bekräftigt.

32 GOLDZIHNER, Ignaz: 1890, vol. 2, S. 69.

Konversion zum Islam oft von Schwurgesten, etwa dem Heben des rechten Zeigefingers, begleitet wurde,³³ und damit deutlich den Charakter einer Eidesleistung trug.³⁴ Ohnehin muß man sich vor Augen halten, daß jede Äußerung, die die Phrase „bei Gott“ (*bi-llāhi*) oder einen vergleichbaren Ausruf enthielt, als Eid aufgefaßt wurde.³⁵

4. Der Eid im Koran

Auffallend ist bei den über den Eid arbeitenden Autoren – welchen Beobachtungszeitraum sie auch immer wählen –, daß sie wiederholt Klagen über den Niedergang des Eides anstimmen. Rudolf HIRZEL beispielsweise merkt in seiner Geschichte des Eides bei den antiken Griechen an, daß den immer mehr verfeinerten Theorien zum Wesen und zur Institution des Eides eine „immer ärmer werdende Praxis zur Seite ging, ärmer an Glauben und ärmer an Ernst“.³⁶ Paolo PRODI beklagt in seinen Arbeiten über den Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte den Niedergang des Eides in der unmittelbaren Gegenwart. PRODI sagt:

Wir sind heute die ersten Generationen, die trotz der Beibehaltung einiger Formen und Liturgien der Vergangenheit (...) ihr Kollektivleben ohne den Eid als das feierliche und totale, im Heiligen verankerte, zu einem politischen Körper gehörige Band leben.³⁷

-
- 33 Siehe hierzu BENASSAR, Bartolomé: Conversion ou reniement? Modalités d'une adhésion ambiguë des chrétiens à l'islam (XVI^e–XVII^e siècles), in: *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* 6 (Paris 1988), S. 1349–1366, hier S. 1351 und passim.
- 34 Übrigens scheint auch die *ṣadaqa* (die Almosenspende) ursprünglich ein Eid gewesen zu sein, mit dem ein Individuum sich zu einer Tat verpflichtete, etwa eine gewisse Anzahl von Sklaven freizulassen; siehe hierzu DABASHI, Hamid: *Authority in Islam. From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*. New Brunswick, London 1989, S. 22.
- 35 SCHACHT, Joseph: *An Introduction to Islamic Law*. Oxford 1964, S. 159. Die klassische arabische Schwurformel war nach PANAITIE, Viorel: *Ottoman Law of War and Peace. The Ottoman Empire and Tribute Payers*. Boulder 2000, S. 269: *wa-llāhi wa-bi-llāhi wa-ta-llāhi*.
- 36 HIRZEL, Rudolf: 1902, S. 82.
- 37 PRODI, Paolo: Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte, in: DERS. (ed.): *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*. München 1993, S. VII–XXIX, hier S. VII; FRIESENHAN, Ernst: Zur Problematik des politischen Eides, in: *Zeitschrift für Schweizerisches Recht* 1.1. (Zürich 1980), S. 1–29, hier S. 2, formuliert die grundsätzliche Problematik, wenn der moderne Staat mit einem Eid auf das Gewissen eines Eid-

Ähnliche Klagen stimmt auch Johannes PEDERSEN in seinem 1914 erschienenen Werk *Der Eid bei den Semiten* an. Im Gegensatz zur äußerst reichen Eidkultur der vorislamischen semitischen Welt habe der Islam „den Eid völlig untergraben“.³⁸

Die Frage, ob der frühe Islam den Eid weitgehend abgeschafft sehen wollte, läßt sich aus den im Koran gemachten Äußerungen nicht eindeutig beantworten. Der Koran mahnt durchaus, geleistete Eide zu halten. In diesem Sinne äußert sich etwa Sure 16, Vers 91:³⁹

Und erfüllt die Verpflichtung gegen Gott, wenn ihr eine (solche einmal) eingegangen habt, und brecht nicht die Eide, nachdem ihr sie (in aller Form) bekräftigt habt! Ihr habt ja Gott zum Garanten gegen euch gemacht.⁴⁰

Grundsätzlich wird aber die Bindekraft des Eides im Koran nicht mehr als absolut anerkannt, da man Gott durch einen Eid keinerlei Art von Zwang auferlegen kann. An mehreren Stellen gestattet daher der Koran den Bruch von Eiden (gegen die Auferlegung von Sühneleistungen wohlgermerkt).⁴¹ Der Vers 89 aus Sure 5, der spätesten Sure des Koran, ist ein Beispiel für diese Einstellung:

Gott belangt euch (beim Gericht?) nicht wegen des (leeren) Geredes in euren Eiden. Er belangt euch vielmehr, wenn ihr eine (regelrechte) eidliche Bindung eingeht (und diese dann nicht haltet). Die Sühne dafür besteht darin, daß man zehn Arme beköstigt, so wie ihr gewöhnlich (w. im Durchschnitt) eure (eigenen) Angehörigen beköstigt, oder sie kleidet oder einen Sklaven in Freiheit setzt. Und wenn einer keine Möglichkeit (zu derartigen Sühneleistungen) findet, hat er (dafür) drei

leistenden einwirken will: „Der Staat stellt damit nämlich ganz persönliche Überzeugungen, über die er nicht Herr ist, in seinen Dienst. Ob der moderne Staat das nach seinen Grundprinzipien darf, und ob dieses Mittel tauglich ist, existentielles Mißtrauen zu beseitigen, werden wir uns noch fragen müssen.“

38 PEDERSEN, Johannes: 1914, S. 194, siehe auch S. 217–220.

39 Alle Zitate aus dem Koran nach PARET, Rudi: *Der Koran*. Stuttgart 2001⁸.

40 Und weiter: „94: Und intrigiert nicht mit euren Eiden untereinander (?), damit ihr nicht nachträglich einen Fehltritt tut (w. damit nicht ein Fuß ausgleitet, nachdem er festgestanden hat). [...] 95: Und verschachtet nicht die Verpflichtung (die ihr gegen Gott (eingegangen habt))!“

41 WELLHAUSEN, Julius: *Reste arabischen Heidentums. Gesammelt und erläutert*. Berlin 1961³, S. 193, beschreibt den geringeren Wert des Gelübdes in den Augen Muhammads mit den folgenden Worten: „Er [Muhammad] wollte aus dem Wortlaut des Gelübdes keinen Strick für den Gelobenden gedreht wissen, sondern gestattete Rücksichten zu nehmen; wenn man es nicht erfüllen konnte, so bestimmte er eine Buse oder Sühne, die Kaffära oder das Takfir, um die schädlichen Folgen abzuwenden.“

Tage zu fasten. Das ist die Sühne für eure Eide, wenn ihr schwört (und hierauf eidbrüchig werdet). Gebt acht auf eure Eide!⁴²

An einer Stelle heißt es im Koran sogar ganz ausdrücklich (24:53): „Sag: Schwöret nicht“ (*qul lā tuqsimū*). Wir sehen uns hier an das Eidverbot im Matthäusevangelium 5, 33–37 erinnert und seiner Forderung: „Euer Ja sei ein Ja, euer Nein sei ein Nein; alles andere stammt vom Bösen.“

Die Wirksamkeit des Eides als Anrufung, als Bekräftigung einer Aussage hat aber im Koran selbst unter dem koranischen Eidmeidungsgebot (von einem Eidverbot kann man kaum sprechen) nur wenig gelitten. Wir wissen nämlich, daß an 46 Stellen im Koran einzelne Eide oder Eidkomplexe zu finden sind.⁴³ Es handelt sich hier aber nicht um Ausführungen über den Eid, sondern um umgangssprachliche, den Eid zur Bekräftigung einsetzende Wendungen.

Insgesamt läßt sich also doch sagen: Der Eid erfährt eine Entkräftung im Koran. Auch in der sich in den ersten islamischen Jahrhunderten entwickelnden Theologie und Rechtslehre besitzt der Eid einen deutlich herabgestuften Stellenwert. Manche islamische Gelehrte haben aus der Entkräftung des Eides sogar die Konsequenz gezogen, daß das Schwören am besten ganz zu unterlassen sei.⁴⁴

5. Die Eidtraditionen der Osmanen

Ein Sprung direkt vom Stellenwert des Eides in der frühislamischen Zeit hin zu den Osmanen ist damit zu rechtfertigen, daß die Osmanen von den grundsätzlichen Rechtsauffassungen, wie sie die islamische Gemeinde nach dem Tod Muhammads auf der Grundlage vorislamischer Rechtspraktiken und der Gebote des Koran entwickelt hatte, nicht abwichen: Die Vorbehalte gegenüber dem Eid, wie wir sie im Koran finden, wurden nämlich schon sehr früh den praktischen Erfordernissen des Sozial- und Rechtslebens weitgehend geopfert. Ähnlich zu der Entwicklung im Christentum, das den Eid aus religiös-moralischen Gründen ablehnte, dann aber mit dem

42 An einer anderen Stelle, in Sure 66, Vers 1–2, wird Muhammad von einem ihm persönlich geleisteten Schwur zur Enthaltsamkeit von Gott entbunden. In Sure 2, Vers 224–226, werden die Muslime aufgefordert, nicht zu voreilig mit Schwüren zur Enthaltsamkeit zur Hand zu sein, die sie dann doch nicht halten könnten.

43 SMITH, G.R.: Oaths in the Qurʾān, in: *Semitics* 1. (Pretoria 1970), S. 126–156, hier S. 127.

44 Dies wird von al-Ġazālī empfohlen, wenn er al-Šāfiʿī wegen folgenden Ausspruches rühmt: „Ich schwöre nie bei Allah, weder wahr noch unwahr.“; Angabe nach PEDERSEN, Johannes: 1914, S. 217.

Aufstieg zu einer staatlichen geförderten Religion im 4. Jahrhundert den Eid „als notwendig für das Fortbestehen des öffentlichen Lebens“ anerkannte,⁴⁵ war auch in der islamischen Rechtsprechung und Herrschaftspraxis der Eid unverzichtbar geworden. Darüber hinaus wurden aber auch vor- oder außerislamische Praktiken, die anfangs ausdrücklich abgelehnt worden waren, in die islamische Rechtsprechung integriert. So sah man sich dazu gezwungen, den in der Rechtspraxis häufig verwendeten Reinigungseid *qasāma* – ein solcher kollektiver Bekräftigungs- bzw. Reinigungseid ist übrigens in unterschiedlichsten Gewohnheitsrechten zu beobachten⁴⁶ – in die islamische Rechtsdoktrin zu integrieren.⁴⁷ Der Reinigungseid wurde in der islamischen Rechtsdoktrin aber insoweit ‚gezähmt‘, als man ihn – vor allem im hanafitischen Recht – auf einen nur durch *ein* Individuum zu leistenden Reinigungseid beschränkte und damit seines Wesens der Kollektivität beraubte.⁴⁸ Auch im Geltungsbereich des Osmanischen Reiches wurde der Reinigungseid (*qasāma*) in dieser Weise weitergeführt,⁴⁹ allerdings wohl hauptsächlich in Fällen der fälschlichen Anschuldigung von Ehebruch (*kaḍf*).⁵⁰

Die Eidpraxis der Osmanen scheint sich also ohne größere Ausnahmen in die gesamtislamische Tradition einzufügen. Bei dem jetzigen Stand der Kenntnisse ist es dennoch schwer zu beurteilen, ob man die osmanische Gesellschaft als ‚eidreich‘ oder ‚eidarm‘ zu bezeichnen hätte.

45 PRODI, Paolo: 1993, S. XI.

46 Nach HART, David: 2000, S. 48, läßt sich der kollektive Reinigungseid in unterschiedlichsten Regionen finden, in Marokko, unter den Beduinen in Israel und Jordanien, unter den Hochlandjemeniten, in Somalien, unter den Kurden, unter den Paschtunen in Afghanistan und Pakistan. – Siehe auch zum Vergleich SHACK, William A.: Collective Oath. Compurgation in Anglo-Saxon England and African States, in: *Archives européennes de sociologie* 20. (Cambridge 1979), S. 1–18.

47 GOLDZIHER, Ignaz: Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit, in: *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 8. (Stuttgart 1888–1889), S. 406–423, hier S. 413, nennt hier insbesondere Mālik b. Anas.

48 PEDERSEN, Johannes: 1914, S. 184; PEDERSEN, J.: (Y. Linant de Bellefonds): s.v. ‚kasam‘, *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Leiden: Brill 1990, vol. 4, S. 687–690: Die malikitische Rechtsschule lehnte sich an die in vorislamischer Zeit übliche Praxis an, daß der kollektive Schwur vornehmlich vom Stamm des Opfers genutzt wurde, und beließ das Recht auf einen Eid im wesentlichen beim Ankläger. – Ähnliches läßt sich für Marokko beobachten: Nach der Unabhängigkeit Marokkos wurde der unter den Berberstämmen übliche kollektive Reinigungseid durch den Eid des Individuums (Angeklagter oder Zeuge) auf den Koran ersetzt. Die Stammesangehörigen hielten jedoch diese Zeugenaussagen für nahezu wertlos (*kif walu*, i.e. ‚nichts‘); GELLNER, Ernest: *Saints of the Atlas*. London 1969, S. 125.

49 HEYD, Uriel: 1973, S. 250f.

50 GERBER, Haim: 1994, S. 47.

Zu einer solchen innerislamischen Kontinuität gehört auch, daß die Begriffe *ħalf*, *kasam* und *yamīn* weiterhin als austauschbar betrachtet werden, wie etwa aus dem osmanisch-osmanischen Wörterbuch von Şemseddīn Sāmī Frāşerī um 1900 deutlich zu ersehen ist.⁵¹ Neu hinzugekommen sind als zusätzliche Begriffe das persische *sevğend* und das vermutlich türkische *and*. Grundsätzlich können wir also eine erstaunliche Konstanz der Eidterminologie von der vorislamischen Gesellschaft der arabischen Halbinsel hinein in die späteren Kulturen der islamischen Welt beobachten.

Zentralasiatische Formen des Eides, wie etwa der bei Mongolen und Türken übliche Bruderschaftseid (*and*), bei dem sich die Beteiligten lebenslange Freundschaft schworen und ihren Eid durch den Trunk aus einem Gefäß bekräftigten, in dem ihr Blut gemischt worden war,⁵² lassen sich für die Herrschaftselite der Osmanen nicht mehr feststellen. Ebenfalls nicht bekannt für die osmanische Zeit ist die Form des Hundeeides,⁵³ bei dem man das Blut eines Hundes trank und selbstverfluchend dazu sprach: „Und so gewis ich dieses blut trinke, rede ich wahrheit; lüge ich, so will ich umkommen, verbrennen, verdorren wie dieser hund!“⁵⁴

Außer der auch im heutigen Türkischen noch gebräuchlichen Wendung *ant içmek*,⁵⁵ was wörtlich „den Eid trinken“ bedeutet, scheinen diese Eidformen keine materielle Fortsetzung in der osmanischen Kultur gefunden zu haben.

Bevor wir uns Beispielen zuwenden, die zeigen, in welcher Weise der Eid bei den Osmanen zum Einsatz kam, sollte die folgende Unterscheidung eingeführt werden: Seit dem 13. Jahrhundert kennen wir in der europäischen Rechtsgeschichte die Unterscheidung zwischen *assertorischen* und *promissorischen* Eiden – eine Unterscheidung, die auch für den islamischen Bereich hilfreich ist. Die Wortfelder um *ħalafa* und *‘ahada* stünden dann für promissorische Eide, das Wortfeld um *qasama* für assertorische Eide.⁵⁶

51 Als Beleg der Gleichwertigkeit von *ħalf*, *qasam* und *yemīn* auch in der osmanischen Terminologie siehe die tautologischen Eiddefinitionen in dem Wörterbuch von FRÄŞERİ, Şemseddīn Sāmī: *Ķāmūs-ı Türk*. İstanbul 1899/1900: *ħalf* = *and*, *yemīn*, *kasem* // *kasem* = *yemīn*, *and*, *sevğend*, *ħalf* // *yemīn* = *and*, *kasem*, *sevğend*.

52 GÖCKENJAN, Hansgerd: Eid und Vertrag bei den altaischen Völkern, in: *Ural-Altäische Jahrbücher. Internationale Zeitschrift für uralische und altaische Forschung* N.F. 16. (Wiesbaden 1999/2000), S. 11–31, hier S. 25–29.

53 Zum ‚Hundeeid‘ bei den Mongolen, Türken, Osseten und Burjäten siehe GÖCKENJAN, Hansgerd: 1999/2000, S. 19–23.

54 GRIMM, Jacob: 1983, vol. 2, S. 557, hier zu der Praxis bei den Tungusen.

55 Bereits bekannt aus dem Codex Comanicus im 13. Jahrhundert.

56 PEDERSEN, Johannes: 1914, S. 11.

Die assertorischen Eide sind auf die Vergangenheit bezogen und sagen etwas über die Richtigkeit von behaupteten oder bereits eingetretenen Tatsachen aus. Ihr ureigenstes Gebiet ist die Ergründung von Sachverhalten in Gerichtsprozessen. Die promissorischen Eide dagegen sind in die Zukunft gerichtet.⁵⁷ Der Herrscher oder der Staat versuchen, durch den auf die Zukunft gerichteten Eid Verpflichtungen und Bindungen herzustellen. In diese Gruppe fallen also Herrschereide, Gefolgschaftseide, Lehnseide, Fahneneide, Bürgereide, Amtseide usw.⁵⁸ Der Charakter des promissorischen Eides, der kein sofortiges Eingreifen des angerufenen Gottes fordert, „sondern dasselbe hinausschiebt in eine beliebig weiter auszudehnende Ferne“ macht die Bindung leichter als an den assertorischen Eid.⁵⁹ Andererseits ist der promissorische Eid umfangreicher: „Gott ist hier zweifach einbezogen. Einmal wird er wieder zum Zeugen beim Schwur, zum anderen aber zum Bürgen für dessen Erfüllung.“⁶⁰

Diese in der europäischen Rechtslehre herausgebildete Unterscheidung von assertorischen vs. promissorischen Eiden kennt offensichtlich kein terminologisches Gegenüber in der islamischen Rechtsvorstellung. Es mag grundsätzlich als problematisch erscheinen, für die europäische politische Geschichte entwickelte Terminologien auf andere Kontexte zu übertragen. Jedoch lassen sich in der Tat unterschiedlichste Typen von Eiden im islamischen Kontext recht gut einem dieser beiden Idealtypen zuordnen. In einer Situation zudem, in der wir Tausende von Arbeiten zum Eid in der europäischen Geschichte haben, man aber dennoch Klagen hört, es gäbe „über den politischen Eid [in Europa] keinen einzigen modernen Versuch einer Synthese“⁶¹, erscheint uns das Wissen über den Eid in islamischen Gesellschaften wie zum Beispiel dem Osmanischen Reich als äußerst kärglich. Bei diesem Stand kann daher die naheliegende Frage noch nicht beantwortet werden, welche gegenüber dem christlichen Europa abweichenden Eigenschaften der Eid in der politischen Theorie und Praxis der islamischen Welt hatte.

57 HIRZEL, Rudolf: 1902, S. 3.

58 Und somit ein „Mittel, wodurch Treu und Glauben im menschlichen Verkehr befestigt wird“, in: ERLER, A.: *Eid* 1971, S. 862.

59 HIRZEL, Rudolf: 1902, S. 177.

60 KOLLMER, Lothar: *Promissorische Eide im Mittelalter*. Kallmünz, Oberpfalz 1989, S. 53.

61 PRODI, Paolo: 1997, S. 13.

6. Eide mit politischer Valenz

Eidformen und -verfahren können Ausdruck von Macht im allgemeinsten Sinne sein, in der Weise zum Beispiel, daß sie als Mittel zur Ausbalancierung der Beziehungen zwischen sozialen Gruppen dienen. Über den Eid läßt sich also in einer recht anschaulichen Weise sprechen: Nämlich, in welcher Weise der Herrscher oder der Staat Machtansprüche durch diesen sichert bzw. durchsetzt. Insbesondere promissorische Eide besitzen eine politische Valenz; sie sind politische Eide.

Damit soll aber nicht gesagt sein, daß der Bereich des Gerichtsprozesses frei von Machtfragen wäre. Der assertorische Eid klärt nicht nur Sachverhalte. Er kann zum Beispiel auch dazu dienen, auf nichtkriegerische Weise den Zusammenhalt einer gegnerischen Gruppe auf die Probe zu stellen. Dies geschieht in herausragender Weise durch den Einsatz von Kollektiveiden in einem gewohnheitsrechtlichen Kontext. Beim Verfahren des kollektiven Reinigungseides wäre es naheliegend, daß die beschuldigte Seite sich immer mit Hilfe der Eideshelfer von der Anklage befreien kann. Die beklagte Seite kann sich, indem sie gewissermaßen zugleich das Geschworenengericht ist, einfach ‚freischwören‘ (auf der individuellen Ebenen haben wir dies bereits bei der Frage der Eidesleistungen im islamischen Rechtssystem Marokkos gesehen). Ein Gegengewicht zu dieser scheinbaren Bevorzugung der eidesleistenden Seite entsteht aber dadurch, daß eine Gruppe, die zu viele ‚erfolgreiche‘ Eide aufweist, von anderen Gruppen als Bedrohung empfunden werden könnte, sich also zunehmend isoliert. Die wachsende Gegnerschaft kann daher zu internen Konflikten innerhalb der schwörenden Partei führen. Zudem besteht die Gefahr, daß bei einer Schuld, die offensichtlich ist, aber von den Schwörenden gezeugnet wird, die anklagende Partei zu anderen Mitteln greifen wird, z.B. die Eröffnung der Blutrache unter einem Vorwand.⁶²

Kommen wir zurück zum promissorischen Eid mit politischer Valenz. Es folgen mehrere Beispiele, zu welchem unterschiedlichen Zwecken in osmanischer Zeit der Eid eingesetzt werden konnte: Erstens zur Absicherung zwischenstaatlicher Verträge; zweitens zur Bindung und Absicherung von innerstaatlichen Beziehungen, wobei diese Bindungswirkung in beide Richtungen wirken konnte; drittens als Umlenkung eigentlich innerstaatlicher Eide auf andere Gruppen; viertens als Einbindung von ‚fremden‘ Eiden:

(a) In den Friedensverträgen, die die Osmanen mit anderen Staaten abgeschlossen, sind häufig eidliche Zusicherungen enthalten. Schon im osmani-

62 GELLNER, Ernest: 1969, S. 116–123.

schen Begriff für Friedensverträge, *'ahdnāme* oder seinem Synonym *sev-gendnāme*, ist die Konnotation des Eides vorhanden. In deutschen Übersetzungen ist deswegen oft von einer „Eidesurkunde“ die Rede.⁶³ Der vom osmanischen Herrscher ausgesprochene Eid band ihn allerdings allein an Gott. Formal gesehen sah sich der osmanische Sultan nur aus dieser gegenüber Gott eingegangenen Bindung heraus verpflichtet, das den Nicht-Muslimen gemachte Versprechen zu halten.⁶⁴ Während die Friedensverträge bis ins 15. Jahrhundert als ein einseitiger Akt von Seiten des osmanischen Sultans betrachtet und von der christlichen Gegenseite gar kein bestätigendes Dokument erwartet wurde, entwickelte sich unter dem Einfluß von zeitgenössischen byzantinisch-venezianischen Verträgen das *'ahdnāme* des 15. Jahrhunderts in ein *instrumentum reciprocum*, bei dem beide Parteien den Text des Vertrages austauschten und einen Eid darauf leisteten.⁶⁵ Diese Verträge wurden entweder in getrennten Zeremonien an den jeweiligen Höfen der beiden Herrscher beeidet, oder in einer gemeinsamen Zeremonie, zu der dann Bevollmächtigte der beiden Herrscher erschienen. Für das 15. und die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts wissen wir sogar von Fällen, in denen der Sultan persönlich in Anwesenheit eines christlichen Gesandten schwor.⁶⁶

(b1) Für das 19. Jahrhundert läßt sich eine zunehmende Einbindung des Herrschers in eidlich begründete Verpflichtungen festhalten. In dem berühmten Reformedikt von 1839, dem *hatt-ı şerif* von Gülhane, bekräftigt der Sultan seine Reformabsichten durch die Erklärung, er werde einen Eid leisten (*kasem bi-llāh*) und seine Staatsbeamten und Ulema ebenfalls schwören lassen (*tahlif*), also zu einem Eid verpflichten.⁶⁷ 1908 wird der osmanische Sultan 'Abdülhamid II. vom Komitee für Einheit und Fortschritt aufgefordert, einen Verfassungseid vor dem Scheichülislam abzule-

63 In dem *'ahdnāme* existierte ein Formularteil namens *sanctio*, der den herrscherlichen Eid enthielt.

64 Eine typische Formulierungsstruktur in der *sanctio* lautete: *yemin ederim ki ... cenab-i celalet-ma'abım canibinden dahi 'ahda muhalif nesne sadır olmaya şöyle bileler.*

65 KOŁODZIEJCZYK, Dariusz: *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th–18th Century): An Annotated Edition of 'Ahdnames and Other Documents*. Leiden u.a.: 2000, S. 3–5, 25.

66 PANAITÉ, Viorel: 2000, S. 268.

67 Nach der osmanischen Verfassung vom 23. Dezember 1876 werden in Art. 46 (deutsche Übersetzung zu finden in: KRAELITZ-GREIFENHORST, Friedrich von: *Die Verfassungsgesetze des Osmanischen Reiches*. Wien 1919², S. 38) auch die Mitglieder des Parlaments auf einen Eid verpflichtet; der türkische Terminus lautet hier ebenfalls *tahlif*.

gen. Der Sultan kam der Verpflichtung am 28. Juli 1908 nach, nachdem der Scheichülislam selbst drei Tage zuvor geschworen hatte, daß er die Vorschriften des Scheriamsrechts ohne Ansehen der Person anwenden werde. 1909 beschlossen die Jungtürken, nachdem sie eine Konterrevolution zugunsten ‘Abdülhamīds hatten vereiteln können, die Vereidigung des Sultans gesetzlich zu verankern. ‘Abdülhamīds Nachfolger, Mehmed V. Reşād und Mehmed VI. Vahīdeddīn, leisteten denn auch 1909 beziehungsweise 1918 einen Eid auf die osmanische Verfassung. Eine Säkularisierung des Eides setzte erst in der Türkischen Republik ein.⁶⁸

(b2) Bei der Eidesleistung wurde schon immer – zum Beispiel bei Schwüren vor dem osmanischen Kadi – jeweils die konfessionelle Zugehörigkeit der Person berücksichtigt. Muslime schworen auf den Koran, Juden auf die Thora, Christen auf das Neue Testament.⁶⁹ Diese Tradition, den Religionsangehörigen jeweils auf seine eigene heilige Schrift den Eid leisten zu lassen, wurde bei der Vereidigung von nun auch nicht-muslimischen Rekruten für das osmanische Heer im 19. Jahrhundert fortgeführt.⁷⁰ Man kann aber hier eigentlich nicht von unterschiedlichen Eidesleistungen sprechen – die Verpflichtungserklärung war ja dieselbe. Die Eide unterschieden sich nur in der sehr kurzen Berufung auf die jeweilige Heilige Schrift.

Im *ḥatt-ı hümayūn* von 1856, dem zweiten wichtigen Dekret der osmanischen Reformpolitik im 19. Jahrhundert, wird bestimmt, daß Prozesse zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen, oder Prozesse zwischen Angehörigen verschiedener Konfessionen vor ‚gemischten Gerichtshöfen‘ abgehalten werden müssen:

68 1928 wird das religiöse *vallahi* durch die Wendung *namusum üzerine söz veririm* ersetzt; zur Problematik insgesamt siehe JASCHKE, Gotthard: Der Eid in der türkischen Verfassung, in: *Die Welt des Islams* 8. (Leiden 1962–1963), S. 16–24.

69 D’OHSSON, Mouradega: 2001 (1824), vol. VI, Teil: Code Judiciaire, Kap. 12: Du Serment, Cassém, Yemin: „Le serment judiciaire ne doit porter que sur le nom de Dieu. [...] La formule du serment des non mahométans, sera conforme à leur croyance. Le juif dira: *Je jure par ce Dieu qui envoya du ciel la Bible à Moïse*; le chrétien: *Je jure par ce Dieu qui envoya du ciel l’Évangile à Jésus-Christ*; le pyrolâtre: *Je jure par ce Dieu qui créa le feu*. Le païen ne doit prononcer que le nom de Dieu, à qui seul se rapporte le culte de tout créature quelconque.“

70 Siehe hierzu GÜLSOY, Ufuk: *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni*. İstanbul 2000, S. 157, Fußnote 5: Muslime schwören „Kur’an-ı ‘azîmüştân için“, Christen „İncil-i şerîf ḥakkı için“ und Juden „Tevrât-ı şerîf ḥakkı için“; siehe auch S. 185–188 zur lateinschriftlichen Wiedergabe eines Statuts zur Eidzeremonie in der Armee (*Osmanlı Askerlerinin Yemin Töreni*).

Die Zeugen, welche diese [Kläger und Angeklagter] vorführen, werden ihre Aussagen mit einem Eide bekräftigen, der immer gemäß der Religion und dem Kultus des Betreffenden geleistet wird.⁷¹

Daß unter den Osmanen Angehörige verschiedener Konfessionen ihre jeweils eigenen, religiös begründeten Eide leisteten, ist nicht ungewöhnlich. Die mamelukischen Sultane in Ägypten waren noch einen Schritt weitergegangen: Sie verpflichteten die Beamten aller Konfessionszugehörigkeiten Eidesformeln nachzusprechen, in denen sie die bestimmenden Eigenschaften ihrer jeweiligen Religion benannten und bei einem falschen Schwur die Loslösung von ihr auf sich herabriefen.⁷² Neu war aber der Grundsatz in der osmanischen Reformgesetzgebung, daß nicht mehr zwischen dem Eid von Muslimen und Nicht-Muslimen unterschieden werden durfte, der Eid von Nicht-Muslimen also als gleichwertig anzuerkennen war.⁷³

(c) Die *bay'a*, die Huldigung gegenüber einem militärischen Anführer oder Herrscher, wurde bereits erwähnt. Obwohl also streng genommen die *bay'a* kein Eid ist, ist sie doch in ihrer Wirkung und in ihrem Stellenwert oft der politische Eid schlechthin gewesen.⁷⁴ Der die *bay'a* begründende Eid wurde in gewissen Perioden der islamischen Geschichte so weit aufgewertet, daß er zum Sinnbild des feierlichen Eides überhaupt wurde. Wollte man sagen, daß jemand einen Eid geschworen hatte, dessen Formel keinerlei Möglichkeiten für Ausflüchte ließ, so sagte man, er habe „geschworen wie bei den Eiden der *bay'a*“ (*ḥalafa aymān al-bay'a*). Auch bei den Osmanen wurde die Praxis der *bay'a* (osmanisch *bey'a* oder *bi'at*) bei der Thronbesteigung fortgeführt, allerdings scheint das Element des Eides eine geringere Bedeutung als in früheren Phasen der islamischen Geschichte gehabt zu haben.

Ein Beispiel aus dem Herrschaftsgebiet der Osmanen auf der arabischen Halbinsel um 1810 zeigt, wie diese Institution der innerstaatlichen Huldigung umgedeutet und umgelenkt werden konnte. Der neue entstandene saudische Staat, der auf der ideologischen Grundlage des puristischen

71 Zitiert nach KRAELITZ-GREIFENHORST, Friedrich von: 1919, S. 24.

72 PEDERSEN, Johannes: 1914, S. 140.

73 DAVISON, Roderic: *Reform in the Ottoman Empire 1856–1876*. Princeton 1963, S. 52.

74 Zu einer außerislamischen Tradition, den neuen Herrscher zu bestätigen, siehe die Akklamation des neuen Khan durch den *kurultay* der Mongolen; FLETCHER, Joseph: Turco-Mongolian Monarchic Tradition in the Ottoman Empire, in: ŠEVČENKO, Ihor & SYSYN, Frank E. (Hg.): *Eucharisterion. Essays presented to Omeljan Pritsak on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*. Cambridge, Mass.: Ukrainian Research Institute, Harvard University, 1980, S. 236–251, hier S. 239.

Wahhabismus ruhte (er sollte allerdings noch einmal zerschlagen werden, bevor er sich im 20. Jahrhundert endgültig etablieren konnte), zwang Nomadenstämmen die *bay'a* auf. In der saudischen Variante der *bay'a* ging die Huldigung mit Tributzahlungen der Stämme einher; zugleich wurde – in saudischen Augen – die Aufnahme in den Islam und die Errettung aus dem Zustand der Unwissenheit und Barbarei (*Ēāhilīya*) gewährt. Das für die *bay'a* eigentlich typische Geben und Nehmen ist zwar hier formal noch durch die Aufnahme in die Gemeinschaft der Muslime gegeben, fällt in Wirklichkeit aber allzu deutlich zugunsten des Herrschers aus.⁷⁵

(d) Sehr oft hat sich in der islamischen Geschichte ein Nebeneinander von Rechtssystemen entwickelt, das dann auch institutionalisiert wurde. So verfügten die Osmanen nicht nur über ein duales Rechtssystem in Gestalt des religiösen Rechts, der Scharia, und des vom Staat gesetzten, weltlichen Rechts. Sie trafen auch bei ihren Eroberungen auf unterschiedliche Gewohnheitsrechte, die sie entweder beließen oder teilweise in ihre eigenen Rechtsordnungen eingliederten. Ab den mittleren Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts änderte der osmanische Staat seine Politik und versuchte nun, in allen Provinzen des Reiches eine Reform- und Zentralisierungspolitik durchzusetzen. Dementsprechend nahm das Mißtrauen des Staates gegenüber den lokalen Gewohnheitsrechten zu.

Ein grundsätzliches Problem osmanischer Zentralisierungspolitik im 19. Jahrhundert war allerdings, daß die lokalen Institutionen, man könnte sie auch die ‚gewohnheitsrechtlichen‘ Institutionen nennen, die Recht sprechen und durchsetzen konnten, immer mehr ausfielen – ein Machtvakuum entstand. Martin van BRUINESSEN hat die zweideutigen Resultate einer radikalen osmanischen bzw. türkischen Entmachtungspolitik in den kurdisch besiedelten Gebieten Ostanatoliens in den 1920er und 1930er Jahren beschrieben: Türkische Beamte konnten zwar die Befriedung eines Streites *aufzulegen*, aber sie konnten diese nicht – zu Bedingungen, die von der dortigen Gesellschaft annehmbar waren – *aushandeln*.⁷⁶

Eide sind, wie wir bereits gesehen haben, ein hervorragendes Mittel, Verpflichtungen zu erzeugen. Deswegen muß jeder Staat daran interessiert sein, dieses Mittel für sich einzusetzen und zu bewahren. Menschen, wenn sie einen wirklich bindenden Eid leisten wollten, vermieden oft die Eid-

75 Förmlich wurde die *bay'a* auf Gott und seinen Propheten geleistet (wa-bāya'ahum 'alā dīn Allāh wa-rasūlihi wa al-sim'a wa al-ṭā'a); FATTAH, Hala: *The Politics of Regional Trade in Iraq, Arabia and the Gulf 1745–1900*. Albany, NY 1997, S. 58.

76 BRUINESSEN, Martin v.: *Agha, Shaikh and State: On the Social and Political Organization of Kurdistan*. Utrecht 1978, S. 64f.: "Turkish officials were and are distrusted: sometimes they can impose a peaceful solution to a tribal dispute, hardly ever can they negotiate one."

formeln des Staates oder der religiösen Orthodoxie und griffen auf Instrumente ihrer jeweiligen Volkskultur zurück.⁷⁷ Es leuchtet ein, daß der solchermaßen umgangene Staat sich wiederum den Bindungscharakter dieser gewissermaßen ‚fremden‘ Eide zunutze machen wollte.⁷⁸ Dieser Sachverhalt kann anhand der Institution der *besa* verdeutlicht werden. Die *besa* ist eine im albanischen Gewohnheitsrecht verankerte eidliche Zusicherung, die oft auch in kollektiver Weise geleistet wurde. Sie ist damit eine Art Gottesfrieden, der für bestimmte Zeiträume eine Befriedung herstellt und gewaltsame Auseinandersetzungen verbietet.⁷⁹

Für unsere Belange ist nun von Bedeutung, daß die Osmanen einerseits das Gewohnheitsrecht in seiner Gänze zurückdrängen, andererseits aber auf die *besa* nicht verzichten wollten.⁸⁰ Die Bedeutung dieses Schlichtungs- und Befriedungsmittels auf eidlicher Grundlage wurde übrigens auch von den Nachfolgern der Osmanen in den albanischen Gebieten erkannt. Die österreichisch-ungarischen und deutschen Besatzungsbehörden während des Ersten beziehungsweise des Zweiten Weltkriegs, aber auch die kommunistischen Partisanen bedienten sich des Mittels der *besa*.⁸¹

Zugespitzt ließe sich sagen: Der Eid schien den osmanischen Staatsorganen, die sich nun auch in den Peripherien endgültig festsetzen wollten, als das ideale Mittel, um genau jenes Recht, aus dem der gewohnheitsrechtliche Eid hervorging und aus dem er sich begründete, zu beseitigen.

77 Siehe z.B. PEDERSEN, Johannes: 1914, S. 220, zum Rückgriff auf den Eid der vorislamischen Volkskultur.

78 Man vergleiche auch den kollektiven Eid (*tagellit*), ein zentrales und vielleicht das auffälligste Element des berberischen Gewohnheitsrechts, der zwischen 1933 (dem Ende der tribalen Unabhängigkeit) und 1955 (dem Ende der französischen Kolonialherrschaft) von den französischen Kolonialbehörden nicht nur anerkannt, sondern geradezu gefördert wurde; siehe hierzu HART, David: 2000, S. 70.

79 In mancherlei Hinsicht ist die *besa* der Institution des *īlāf* in der arabisch-vorislamischen Stammesgesellschaft ähnlich; siehe auch ACHTER, V.: s.v. „Gottesfrieden“, *Handwörterbuch* 1971, S. 1762–1765, hier S. 1764.

80 Ein besonders eindrückliches Beispiel ist die Reise einer gemischt osmanisch-europäischen Kommission in das nordalbanische Gebiet der Stammeskonföderation der Mirdita, in der der Gesamtheit der Bevölkerung die *besa* auferlegt wurde; siehe Başbakanlık Arşivi (İstanbul), İrade Hariciye 5862, Leff 10: Sonderkommissar Mehmed Tevfik am 29. R 1271 = 19.1.1855: „beynlerinde cārī olan bese daḫı icrā etdirilmiş ise de buralar halkınıñ cümlesi beyni kalın ademler olduḡu vechile“ („wenn auch der unter ihnen übliche Eid auf unsere Aufforderung hin geleistet worden ist, so sind doch die hiesigen Leute in ihrer Gesamtheit Dickschädel“).

81 KRASNIČI, Mark: O ‘besi’. Prilog proučavanju običajnog prava kod Šiptara [Über die Besa. Ein Beitrag zur Erforschung des Gewohnheitsrechts bei den Albanern], in: *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 40 (Zagreb 1962), S. 271–80.

Auf den ersten Blick scheint dieses Vorgehen einer altgeübten Praxis nahezustehen – nämlich dem Verfahren, daß man sich bei unterschiedlichen Rechtskulturen der Eidformen der jeweils anderen Partei bediente, um die Eidesleistung zu bekräftigen und um gegenseitige Mißverständnisse über die durch den Eid begründeten Verpflichtungen auszuschließen.⁸² Viel wahrscheinlicher aber ist es, daß der Staat alle Arten von Eiden, auch diejenigen, die nicht in seinen Rechtsbereich fielen, für sich als ‚Treueid‘ zu vereinnahmen suchte. Dafür spricht auch, daß die Osmanen keineswegs im Gegenzuge ihre ‚eigenen‘ Eide leisteten.

7. Zusammenfassung

Dem osmanischen Staat standen verschiedene Formen und Ebenen des Eides zur Verfügung. Religiös gebundener Eid, staatlich vorgeschriebener Eid, gewohnheitsrechtlicher Eid. Wegen ihres Bindungs- und Verpflichtungscharakters wurden – so läßt sich als Ergebnis festhalten – diese Eidinstrumente nicht als sich gegenseitig ausschließend verstanden, sondern, so weit dies möglich war, einander verstärkend eingesetzt. Auch der sich als ‚modern‘ verstehende Staat der Osmanen im 19. Jahrhundert, der die Gewohnheitsrechte als Grundpfeiler einer nun störenden und als gefährlich wahrgenommenen Autonomie zu beseitigen versuchte, wollte nicht auf den gewohnheitsrechtlichen Eid verzichten.

Es ist deutlich geworden, daß dieser Beitrag vorerst nur auf eine Fragestellung hinweisen wollte, der bis heute nicht recht nachgegangen worden ist. Die eigentliche Arbeit liegt noch in der Zukunft. Welche Wege müßten also gegangen werden? Man könnte der Institution des Eides in einem normativen Sinne nachgehen, also bei verschiedensten Rechtstheoretikern, Theologen, Verfassern politischer Traktate usw. nachlesen, was ihrer Auffassung nach der Eid bedeuten soll und was er leisten soll. Vielversprechender erscheint es aber, nach der Praxis des Eides zu fragen, d.h. bei der Lektüre von unterschiedlichsten Textsorten – Reiseberichten, Chroniken, ethnologischen Darstellungen, Archivmaterial – für die verschiedenen Formen des Eides ein wachsames Auge zu haben. So ließe sich einiges Material zur Anwendung des Eides in der Rechtssprechung zusammentragen. Für das Verständnis der politischen Geschichte und von Herrschaftsbeziehungen ist jedoch der promissorische Eid weitaus bedeutender. Man sollte dabei insbesondere jener Gruppe von Eiden nachspüren, die einen

82 So übernahm z.B. der byzantinische Kaiser Leon V. (813–820) in seinem Vertrag mit dem Bulgarenkhan Omurtag dessen Eidformeln; siehe GÖCKENJAN, Hansgerd: 1999/2000, S. 16.

Zwitterstatus zeigen, indem sie sowohl staatlicher als auch nichtstaatlicher Natur sind. Ein Beispiel in diesem Sinne war der im vorangehenden Kapitel geschilderte Versuch der osmanischen Behörden, gewohnheitsrechtlich gesicherte und anerkannte Eid- und Verpflichtungsformen für ihre Zwecke zu einzusetzen.

Man muß sich also auf die Suche nach Anhaltspunkten dafür machen, wie in der langen Dauer der islamischen Geschichte und der Vielfalt der islamischen Länder (in diesem Falle wäre dies das osmanische Areal) Staaten durch den Gebrauch von verschiedensten Formen von Eidesleistungen – auch durch die Einbindung von ‚fremden‘ Eiden – die Loyalität ihrer Verbündeten und Untertanen sich sichern und Machtansprüche begründen, durchsetzen oder verstärken wollten.

Bibliographie

- ACHTER, V.: s.v. „Gottesfrieden“, *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1971, S. 1762–1765.
- ALAFENISH, Salim: Der Stellenwert der Feuerprobe im Gewohnheitsrecht der Beduinen der Negev, in: SCHOLZ, Fred & JANZEN, JÖRG (Hrsgs): *Nomadismus – ein Entwicklungsproblem?*. Berlin: Dietrich Reimer, 1982, S. 143–158.
- BENNASSAR, Bartolomé: Conversion ou reniement? Modalités d’une adhésion ambiguë des chrétiens à l’islam (XVI^e–XVII^e siècles), in: *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* 6 (Paris 1988), S. 1349–1366.
- BRUINSEN, Martin v.: *Agha, Shaikh and State: On the Social and Political Organization of Kurdistan*. Utrecht 1978.
- DABASHI, Hamid: *Authority in Islam. From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*. New Brunswick, London: Transaction, 1989.
- DAVISON, Roderic: *Reform in the Ottoman Empire 1856–1876*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- D’OHSSON, Mouradgea Ignatius: *Tableau général de l’empire Ottoman*. Publiée par M.C. D’OHSSON, fils de l’auteur. İstanbul: Isis, 2001 (Erstauflage: Paris 1824).
- DRESCH, Paul: *Tribes, Government, and History in Yemen*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- ERGENE, Boğaç A.: *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire. Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652–1744)*. Leiden, Boston: Brill, 2003.
- ERLER, A.: s.v. „Eid“, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, vol. 1, Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1971, S. 861–870.
- ERLER, A.: s.v. „Gottesurteil“, *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. Berlin: Erich Schmidt Verlag 1971, S. 1769–1773.

- FATTAH, Hala: *The Politics of Regional Trade in Iraq, Arabia and the Gulf 1745–1900*. Albany, NY: State University of New York Press, 1997.
- FLETCHER, Joseph: Turco-Mongolian Monarchic Tradition in the Ottoman Empire, in: ŠEVČENKO, Ihor & SYSYN, Frank E. (Hg.): *Eucharisterion. Essays presented to Omeljan Pritsak on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*. Cambridge, Mass.: Ukrainian Research Institute, Harvard University, 1980, S. 236–251.
- FRÄŞERİ, Şemseddin Sāmī: *Kāmūs-ı Türk*. İstanbul 1899/1900.
- FRIESENHAN, Ernst: Zur Problematik des politischen Eides, in: *Zeitschrift für Schweizerisches Recht* 1.1. (Zürich 1980), S. 1–29.
- GELLNER, Ernest: *Saints of the Atlas*. London: Weidenfels and Nicholson, 1969.
- GERBER, Haim: *State, Society and Law in Islam. Ottoman Law in Comparative Perspective*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- GÖCKENJAN, Hansgerd: Eid und Vertrag bei den altaischen Völkern, in: *Ural-Altäische Jahrbücher. Internationale Zeitschrift für uralische und altaische Forschung* N.F. 16. (Wiesbaden 1999/2000), S. 11–31.
- GOLDZIHNER, Ignaz: s.v. „VI: Islam“, in: Theodor MOMMSEN (ed.): *Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker. Fragen zur Rechtsvergleichung*. Gestellt von Th. MOMMSEN. Beantwortet von H. BRUNNER, B. FREUDENTHAL u.a. Mit einem Vorwort von Karl BINDING. Leipzig: Duncker & Humboldt, 1905.
- GOLDZIHNER, Ignaz: *Muhammedanische Studien*. Halle 1890 (Nachdruck: Hildesheim: Georg Olms, 1961).
- GOLDZIHNER, Ignaz: Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit, in: *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 8. (Stuttgart 1888–1889), S. 406–423.
- GRÄF, Erwin: *Das Rechtswesen der heutigen Beduinen*. Walldorf: Verlag für Orientkunde, 1952.
- GRIMM, Jacob: *Deutsche Rechtsaltertümer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1889⁴), vol. 2.
- GÜLSOY, Ufuk: *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni*. İstanbul: Simurg, 2000.
- HAMMER-PURGSTALL, Joseph von: Ueber die rechtmässige Thronfolge nach den Begriffen des moslimischen Staatsrechtes, besonders in Bezug auf das osmanische Reich. Vorgetragen in der öffentlichen Sitzung der Akademie den 25. August 1841, in: *Abhandlungen der I. Classe der Akademie der Wissenschaften.*, Bd. III, Abth. III. Wien 1841, S. 585–611.
- HART, David: *Tribe and Society in Rural Morocco*. London, Portland, OR: Frank Cass, 2000.
- HEYD, Uriel: *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, hrsg. von V.L. MÉNAGE. Oxford: At the Clarendon Press, 1973.

- HIRSCH, Ernst E.: Über die Gesellschaftsbezogenheit des Eides, in: LÜTTGER, Hans (Hg.): *Festschrift für Ernst Heinitz zum siebenzigsten Geburtstag*. Berlin: de Gruyter, 1972, S. 139–158.
- HIRZEL, Rudolf: *Der Eid: Ein Beitrag zu seiner Geschichte*. Leipzig: Hirzel, 1902 (Nachdruck New York: Arno Press, 1979).
- JÄSCHKE, Gotthard: Der Eid in der türkischen Verfassung, in: *Die Welt des Islams* 8. (Leiden 1962–1963), S. 16–24.
- KENNETT, Austin: *Bedouin Justice. Law and Customs among the Egyptian Bedouin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1925.
- KOLLMER, Lothar: *Promissorische Eide im Mittelalter*. Kallmünz, Oberpfalz: Michael Lassleben, 1989.
- KOŁODZIEJCZYK, Dariusz: *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th–18th Century): An Annotated Edition of 'Ahdnames and Other Documents*. Leiden u.a.: Brill, 2000.
- KRAELITZ-GREIFENHORST, Friedrich von: *Die Verfassungsgesetze des Osmanischen Reiches*. Wien: Verlag des Forschungsinstituts für den Osten und Orient, 1919².
- KRASNIČI, Mark: O 'besi'. Prilog proučavanju običajnog prava kod Šiptara [Über die Besa. Ein Beitrag zur Erforschung des Gewohnheitsrechts bei den Albanern], in: *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 40. (Zagreb 1962), S. 271–280.
- LEVY-BRUHL, Henri: Reflexions sur le Serment, in: *Études d'histoire privé, offertes à Pierre Petot*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1959, S. 385–396.
- New Redhouse Turkish-English Dictionary*. İstanbul 1968.
- PANAITE, Viorel: *Ottoman Law of War and Peace. The Ottoman Empire and Tribute Payers*. Boulder: East European Monographs, 2000.
- PARET, Rudi: *Der Koran*. Stuttgart: Kohlhammer, 2001⁸.
- PEDERSEN, J. (Y. Linant de Bellefonds): s.v. „kašam“, *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Leiden: Brill, 1990, vol. 4, S. 687–690.
- PEDERSEN, Johannes: *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam*. Straßburg: Trübner, 1914.
- PORTER, Sir James: *Observations on Religion, Law, Government and Manners of the Turks*, 2nd edition. London: J. Nourse, 1771.
- PRODI, Paolo: *Das Sakrament der Herrschaft: Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents*. Berlin: Duncker und Humblot, 1997.
- PRODI, Paolo: Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte, in: PRODI, Paolo (ed.): *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*. München: Oldenbourg, 1993, S. VII–XXIX.
- ROSEN, Lawrence: *The Anthropology of Justice. Law as Culture in Islamic Society*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 1989.

- SCHACHT, Joseph: *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- SCHREY, Heinz-Horst: s.v. „Eid VI: Ethisch“, *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin: de Gruyter, 1982, vol. 9.
- SHACK, William A.: Collective Oath. Compurgation in Anglo-Saxon England and African States, in: *Archives européennes de sociologie* 20. (Cambridge 1979), S. 1–18.
- SMITH, G. R.: Oaths in the Qur'ān, in: *Semitics* 1. (Pretoria 1970), S. 126–156.
- STEWART, F. H.: s.v. „urf: Arab customary law“, *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition. Leiden: Brill 1998, vol. 10, S. 888–892.
- TYAN, Emile: *Institutions du droit public musulman*. Paris: Recueil Sirey, 1954, vol. 1, S. 317–351.
- WEHR, Hans: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1985⁵.
- WELLHAUSEN, Julius: *Reste arabischen Heidentums. Gesammelt und erläutert*. Berlin: de Gruyter, 1961³.
- WELLHAUSEN, Julius: s.v. „VI: Arabisch-israelitisch“, in: Theodor MOMMSEN (ed.): *Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker. Fragen zur Rechtsvergleichung*. Gestellt von Th. MOMMSEN. Beantwortet von H. BRUNNER, B. FREUDENTHAL u.a. Mit einem Vorwort von Karl BINDING. Leipzig: Duncker & Humbolt, 1905.